

Von der Dankbarkeit des Christen

Zur Deutung christlicher Moralität als Dankbarkeit*

von Werner Wolbert

Der Heidelberger Katechismus versieht seine drei Teile mit folgenden Überschriften: „Von des Menschen Elend“, „Von des Menschen Erlösung“, „Von der Dankbarkeit“. Unter dem Stichwort ‚Dankbarkeit‘ wird hier die christliche Sittenlehre zur Sprache gebracht. Auf die Frage „Warum sollen wir gute Werke tun?“ gibt der Katechismus die Antwort: „Darum, daß Christus, nachdem er uns mit seinem Blut erkaufte hat, uns auch durch seinen Heiligen Geist erneuert zu seinem Ebenbild, daß wir mit unserm ganzen Leben uns dankbar gegen Gott für seine Wohltaten erzeigen ..., und er durch uns gepriesen werde“.¹

Auch in neueren moralpädagogischen Veröffentlichungen findet sich der Versuch, christliches Ethos als Dankbarkeit zu explizieren. So kann man etwa lesen²: „Gerade die Grundhaltung der Dankbarkeit muß immer wieder betont werden, da man nur so dem legalistischen Mißverständnis entgeht.“ Im Glauben werde „die Geschenkhafte des Handelns Gottes mit aller Intensität und mit tiefer Dankbarkeit erfaßt ... Das Handeln wird zur Frucht (vgl. Gal 5, 6) und zum Ausdruck von Dank.“ Dankbarkeit ist hier die Antithese zu ‚Legalismus‘, zu einer „bloß äußeren Pflichterfüllung“.

Eine andere Akzentsetzung findet sich bei Karl Holl. Er setzt eine im Sinn der Dankbarkeit konzipierte Ethik gegen eine Tugend- und eine Güterlehre. Letztere reduzierten Moralität auf Selbstgefälligkeit bzw. bloße Nützlichkeit.³ Als negatives Beispiel dient ihm Augustinus. Bei Augustinus entspringe das Gute aus der Lust am höchsten Gut. Augustinus sei Eudämonist und habe im Streben nach Glück auch den Egoismus sanktioniert, wenn er formuliere, richtig sich selbst lieben heiße Gott lieben. Daraus ergibt sich für Holl das harte Urteil, Augustinus sei „auch in diesem Stück ein Verderber der christlichen Sittlichkeit geworden“.⁴

* Rektoratsrede, gehalten im Rahmen der Akademischen Jahresfeier zum Beginn des Studienjahres 1986/87.

¹ Der Heidelberger Katechismus, hg. von Otto Weber, Gütersloh 1978, 46 (86. Frage).

² A. Exeler, In Gottes Freiheit leben, Freiburg 1981, 68.

³ K. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I (Luther), Tübingen 1932, 178 f.

⁴ Ebd. 165.

Diesem Urteil Holls hat der Sache nach auch Anders Nygren zugestimmt⁵: Liebe sei bei Augustinus begehrende Liebe, der Eros der Antike, aber nicht die selbstlose christliche Agape, bestenfalls eine Synthese von beiden. Dieser Einschätzung der Ethik Augustins hat Nygrens schwedischer Landsmann Ragnar Holte überzeugend widersprochen.⁶

Man fragt sich nun, wer denn vor Holls hartem Urteil bestehen kann. Anscheinend nur einer: Martin Luther. Bei Luther sei es „das Gefühl der *Dankbarkeit*, aus dem sich ... die Empfindung eines Sollens herleitete“.⁷ Katholischerseits hätten dagegen „jene beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe schon sachlich nicht in derjenigen Uneingeschränktheit“ Geltung, „die Luther ihnen geben wollte“.⁸

Man könnte nun fragen, ob mit dem Stichwort Eudämonismus hier nicht ein eher kantisches denn ein ursprünglich reformatorisches Kriterium angedeutet ist. Es ist nämlich sehr zweifelhaft, ob eine im Sinne der Dankbarkeit konzipierte Moral tatsächlich jede Selbstliebe ausschließt. Nach Kant ist Dankbarkeit⁹ „die Verehrung einer Person wegen einer *uns* erwiesenen Wohltat“. Dankbarkeit ist also offensichtlich gerade durch Selbstliebe motiviert.¹⁰ Jedenfalls setzt der, der Moralität als Dankbarkeit expliziert, voraus, daß es eine sittlich legitime Selbstliebe gibt. Der Christ dankt schließlich, wie die Überschriften des Heidelberger Katechismus deutlich machen, für seine Erlösung aus dem Elend. Bei näherer Prüfung müßte Holl also konsequenterweise mit Augustinus wohl auch Luther unter die Verderber der christlichen Sittlichkeit einreihen. Möglicherweise könnte ein Fénelon vor ihm bestehen. Der erste seiner Sätze, die P. Innozenz XII 1699 verurteilt hat, lautet¹¹: „Es gibt den Zustand einer habituellen Liebe zu Gott, die reine Liebe ist ohne Beimischung von

⁵ A. Nygren, *Eros und Agape II*, Gütersloh 1930, 267.

⁶ R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, Paris 1962, 207ff.

⁷ Ebd. 180 (Hervorhebung von mir).

⁸ Ebd. 161. Hier zeigt sich eine enthusiastische Verehrung Luthers, wie man sie katholischerseits bezüglich Thomas von Aquin finden kann. P. Labbe formuliert enthusiastisch: „Non aliud super est nisi lumen gloriae, post Summam Thomae.“ (Zitiert nach B. Schüller, *Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik*, in: B. Fraling/R. Hasenstab [Hg.], *Die Wahrheit tun*, Würzburg 1983, 217–240, hier 228.)

⁹ I. Kant, MST A 127 (Hervorhebung von mir).

¹⁰ Von der Dankbarkeit gilt somit entsprechend J. Butlers Feststellung über das Wohlwollen (*Fifteen Sermons*, Preface § 35), „that benevolence is not more unfriendly to self-love, than any other particular affection whatever“.

¹¹ DS 2351 („Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amator amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.“)

Eigeninteresse. Weder Furcht vor Strafe noch Verlangen nach Belohnung haben an ihr weiterhin teil. Man liebt Gott nicht mehr, um in der Liebe zu ihm Verdienst, Vollkommenheit oder Glück zu finden.“ Ja, Fénelon spricht sogar von der „selbstlosen Dankbarkeit“, die diejenigen empfinden, die diese reine Liebe haben.¹²

Damit stellt sich die Frage, wie die Dankbarkeit des Menschen gegen Gott näherhin zu verstehen ist. Zur Beantwortung dieser Frage ist aber zunächst zu untersuchen, was Dankbarkeit unter Menschen bedeutet.

1. Dankbarkeit unter Menschen

Unter Menschen ist Dankbarkeit die Reaktion auf eine mir erwiesene Wohltat. Dabei kann es sich zunächst um eine Wohltat fundamentaler Art handeln, etwa wenn jemand mich vor dem Ertrinken rettet. Allerdings fühlen wir uns hier zur Dankbarkeit im strengen Sinne nur dann verpflichtet, wenn der andere bei einer solchen Aktion ein Risiko eingeht oder selbst dafür zahlen muß, wo sein Handeln also irgendwie selbstlos ist. Wo jemand mir nur ein Seil zuwerfen, also nicht selbst ins Wasser springen muß, bedanke ich mich zwar; aber dieser Dank ist mehr eine konventionelle Pflicht, es entsteht keine „neue moralische Beziehung zwischen Empfänger und Spender“¹³. Der andere hat nur seine Pflicht und Schuldigkeit getan wie der unnütze Knecht im Evangelium (Lk 17, 7–10), der nur ausgeführt hat, was ihm befohlen wurde. Hätte der andere nicht so gehandelt, könnten wir ihm Vorwürfe machen. Wo jemand dagegen selbst ein Risiko eingeht, wird er zwar vielleicht selbst abwinken: „Ich habe nur meine Pflicht getan.“ Wir aber würden von ihm die Erfüllung einer solchen „Pflicht“ nicht strikt fordern. Dankbarkeit hat hier etwas zu tun mit dem Phänomen des „überschüssigen guten Werks“; sie ist die Reaktion auf das Handeln eines Menschen, der in einem gewissen Sinne mehr tut als seine Pflicht.¹⁴ Dankbarkeit ist also nicht selbst Selbstlosigkeit, sondern eher die Antwort auf Selbstlosigkeit, eine Selbstlosigkeit, von der derjenige profitiert, der einem andern Dank schuldet.

Die Wohltat, die Gabe, auf die die Dankbarkeit antwortet, kann auch den Charakter einer Ausdruckshandlung haben. Durch den Ausdruck eines besonderen Wohlwollens von seiten des Gebers wird eine besondere

¹² Fénelon, *Geistliche Werke* (hg. von P. Manns), Düsseldorf 1961, 233.

¹³ P. F. Camenisch, *Gift and Gratitude in Ethics: JRE 9 (1981) 1–34*, hier 2.

¹⁴ Vgl. D. Lyons, *The odd Debt of Gratitude: Analysis 29 (1969) 92–97*. In diesem Zusammenhang ergibt sich auch das Problem der „opera supererogatoria“; vgl. etwa J. O. Urmsion, *Saints and Heroes*, in: J. Feinberg (Ed.), *Moral Concepts*, Oxford² 1982, 80–73 sowie Seneca, *de beneficiis* III 21.

Beziehung zwischen diesem und dem Empfänger entweder geschaffen oder vertieft; P. Camenisch unterscheidet hier zwischen ‚initiating gift‘ und ‚sustaining gift‘.¹⁵ Der Geber geht mit dem Empfänger eine Beziehung ein, die so nicht mit jedem Menschen möglich ist. Die Gabe ist also Ausdruck eines partikulären Wohlwollens; dies ist von dem universalen Wohlwollen zu unterscheiden, das der Mensch allen Mitmenschen schuldet. Als Ausdruck von partikulärem Wohlwollen verdient die Gabe Anerkennung und verlangt einen Ausdruck der Anerkennung; das geschieht im Akt der Dankbarkeit. Allerdings hat manche Gabe auch ihre negativen Kehrseiten, eine Tatsache, die sich etwa ausdrückt in dem Sprichwort: „Einem geschenkten Gaul schaut man nicht ins Maul“. Der Einsatz des Wohltäters, das Risiko, das er eingeht, die Verschwendung, die u.U. mit der Gabe gegeben ist, macht den Empfänger zum Schuldner. Sie schafft eine Abhängigkeit, die auch da bedrückend sein kann, wo sie aus einer echten Liebestat resultiert. Über das Verhältnis von Geschwistern, von denen eins dem andern Knochenmark gespendet hat, liest man¹⁶: „Die Tatsache, daß das kranke Kind sein Leben praktisch ausschließlich der Zustimmung des Geschwisters verdankt und dieses damit in einer nie dagewesenen Weise Einfluß auf die Existenz eines Menschen nehmen konnte, führt zu einem ausgeprägten Abhängigkeitserleben des vorher erkrankten Kindes, z. B. aufgrund von Dankbarkeitserwartungen.“

Bisweilen wird die Gabe mit Hintergedanken gegeben. So versucht man etwa, mit der Gabe andere zu beherrschen. Aus amerikanischen Gefängnissen wird berichtet: Wenn ein Insasse etwas von einem andern annimmt, erkennt er damit gewisse Rechte des Gebers über ihn selbst an.¹⁷ Machtkämpfe können sich in der Weise artikulieren, daß der eine den andern zwingt, eine bestimmte Gabe (etwa Zigaretten) anzunehmen. Bei gewissen Eingeborenenstämmen¹⁸ entledigt sich der Häuptling eines Rivalen mittels einer Gabe, die dieser nicht in geziemender Weise erwidern kann. Die Gabe kann sogar paradoxerweise auf eine Art Bestrafung zielen.

¹⁵ P. Camenisch, a.a.O. 16.

¹⁶ A. Lüers-Wegscheider, Heilen als Belastung, in: H. Piechowiak (Hg.), *Ethische Probleme der modernen Medizin*, Mainz 1985, 99–104, hier 101. Aus ähnlichen Erfahrungen erklärt sich wohl auch folgende Äußerung von La Rochefoucauld (Maximen und Reflexionen, Stuttgart 1983, § 14): „Die Menschen verlieren nicht bloß leicht die Erinnerung an Wohltaten und Beleidigungen, sie hassen sogar ihre Wohltäter und hören auf, ihre Beleidiger zu hassen. Die Praxis, Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem zu vergelten, dünkt ihnen ein Zwang, dem sie sich ungern unterwerfen.“

¹⁷ Vgl. B. Schwartz, *The Social Psychology of the Gift: The American Journal of Sociology* 73 (1967) 1–11, hier 4.

¹⁸ Vgl. ebd. 5 f.

Man beschämt den Empfänger, indem man ihm deutlich macht: Eigentlich hättest du es ja nicht verdient, aber ich will nicht so sein. Der Geber kann also die Tatsache ausnutzen, daß er moralisch im Vorteil ist.

Noch in anderer Weise ist der Geber im Vorteil. Wenn er selbst die Initiative ergreift, bleibt er moralisch im Vorteil. Wer dagegen eine solche Wohltat annimmt, der – so führt Kant aus¹⁹ – „macht Schulden, die er niemals bezahlen kann, er kann dem, der sie ihm erweist, niemals zuvor kommen, weil er der erste war, der ihm aus freien Stücken solche erteilte“. Die erste Gabe können wir also im strengen Sinn nicht erwidern; denn – so formuliert G. Simmel²⁰ – „in ihr lebt eine Freiheit, die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann.“ Insofern bedeute die Dankbarkeitsschuld eine Art „moralischen *character indelebilis*“. Eine Wohltat kann man also nicht entsprechend vergelten. Dasselbe scheint auch für eine spontane Übeltat zu gelten; letztere möchte der Mensch über die Maßen vergelten. So ist etwa eine Bitte wie Ps 79, 12 verständlich:

„Zahl unsern Nachbarn siebenfach heim,
die Schmach, die sie dir, Herr, angetan.“

Diese Art der Vergeltung halten wir heute nicht mehr für wünschenswert; sie wird bereits eingegrenzt durch das Prinzip der talio, also: für ein Auge nur ein Auge, für einen Zahn nur einen Zahn, und nicht mehr. Bei der Vergeltung einer Wohltat scheint dagegen das Prinzip der talio überhaupt nicht sinnvoll. Wollte hier der Empfänger nach diesem Maßstab vergelten, hätte es den Anschein, als wolle er sich aus der Schuld, aus der Abhängigkeit gegenüber dem Wohltäter befreien, als wolle er aus der Beziehung der Dankbarkeit eine Beziehung der Gerechtigkeit (im partikulären Sinne) machen, wie sie etwa bei einem Geschäft, beim Abschluß eines Vertrages zustandekommt. Durch die Tatsache, daß der Geber immer moralisch im Vorteil bleibt, wird auch verständlich, daß man allgemein Undankbarkeit für eine besonders verwerfliche Haltung hält.

Eben wurde schon eine gewisse Parallelität zwischen der Belohnung einer Wohltat und der Bestrafung einer Übeltat angedeutet. Diese Parallelität, aber auch die Unterschiede in den Reaktionen auf eine Wohltat oder eine Übeltat sind genauer zu bedenken. Die grundlegende Parallelität hat ausführlich A. Smith betont²¹: „Jenes Gefühl, das uns ganz unmittelbar und geradezu zum Belohnen antreibt, ist die Dankbarkeit, jenes, welches uns ganz unmittelbar und geradezu zum Strafen antreibt, ist

¹⁹ P. Menzer (Hg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, 148.

²⁰ G. Simmel, Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch, in: ders., Schriften zur Soziologie, Frankfurt 1983, 210–218, hier 215.

²¹ A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg ²1977, 97f.

das Vergeltungsgefühl [resentment] ... Belohnen ist ein Wiedervergelten, Zurückzahlen, Wiedererstattn, und zwar von Gutem für Gutes. Auch Bestrafen ist Wiedervergelten, Zurückzahlen, wenngleich in anderer Weise; es ist ein Wiedererstattn eines Übels für ein anderes Übel, das einem zugefügt worden ist.“ Allerdings gibt es hier einen wichtigen Unterschied. Die Vergeltung eines Übels in der Form der Strafe geschieht bei uns nicht durch den Betroffenen, sondern durch einen Dritten. Wo der Betroffene selbst die Gerechtigkeit wiederherzustellen versucht, gelingt das meistens nicht, weil er nicht unparteiisch ist; deshalb wird die Bestrafung durch eine neutrale Instanz angeordnet bzw. durchgeführt. Bei der Vergeltung von Wohltaten halten wir es dagegen für notwendig, daß der Empfänger der Wohltat selber das Gute vergilt, selber seine Dankbarkeit ausdrückt. Man könnte nun fragen, ob das nicht auch in diesem Fall besser durch eine neutrale Instanz geschehen könnte, warum wir also nicht das staatliche Strafrecht durch ein staatliches Belohnungsrecht ergänzen, wie es J. Swift in „Gullivers Reisen“ von den Lilliputanern berichtet²²:

„Obwohl wir gewöhnlich Belohnung und Strafe als die zwei Angelpunkte bezeichnen, um die sich jede Regierung dreht, konnte ich doch niemals diese Maxime in die Praxis umgesetzt sehen außer in Lilliput. Wer immer einen ausreichenden Beweis dafür erbringen kann, daß er die Gesetze seines Landes 73 Monde lang strikt eingehalten hat, hat einen Anspruch auf gewisse Privilegien entsprechend seinen Qualitäten und seiner Lebenslage, mit einer angemessenen Geldsumme aus einem Fond, der für diesen Zweck angelegt ist ... Und diese Leute hielten es für einen erstaunlichen Mangel unserer Staatsführung, als ich ihnen erzählte, unsere Gesetze würden nur durch Strafen durchgesetzt, ohne daß Belohnungen vorgesehen sind.“ Die Iustitia werde bei ihnen entsprechend dargestellt „mit einer offenen Tasche mit Gold in der rechten Hand und einem Schwert in der Scheide in der linken, um so zu zeigen, daß sie mehr zum Belohnen als zum Strafen geneigt ist.“

Solches Belohnungsrecht erscheint uns wohl zunächst als überflüssige Institutionalisation. Sowohl im Fall der Übeltat als auch der Wohltat gilt: Der Empfänger ist durch sie jeweils am unmittelbarsten beeindruckt. Wo es um einen Erweis sittlicher Güte geht, sind wir, worauf F. Hutcheson²³ hingewiesen hat, stärker beeindruckt, wo wir selber die Adressaten sind, als wenn eine dritte Person betroffen ist (jedenfalls *ceteris paribus*). So scheint der Erweis der Wertschätzung in der Form der Dankbarkeit

²² J. Swift, *Gulliver's Travels*, London 1981, 57 (Kap. VI). Vgl. auch Seneca, *de beneficiis* III 6ff.

²³ Vgl. F. Hutcheson: „Every one knows that beneficence toward ourselves makes a much deeper impression upon us, and raises gratitude, or a stronger love toward the benefactor, than equal beneficence toward a third person.“ (*An Inquiry concerning Moral Good and Evil*, zit. nach: D. D. Raphael (Ed.), *British Moralists I*, Oxford 1969, § 342.)

zunächst Sache des Adressaten zu sein. Da wir nicht jeden Erweis sittlicher Güte unter Menschen entsprechend würdigen können²⁴, fällt uns diese Aufgabe zu, wo wir selber die Adressaten sind. Daraus ergibt sich, daß Dankbarkeit keine rein private Angelegenheit ist. Die Beziehung, die durch Gabe und Dank entsteht, hat eine sozial-ethische Bedeutung. Sie ist wünschenswert vom Standpunkt des allgemeinen Wohles, ja selbst vom Standpunkt eines aufgeklärten Egoismus, wie ihn Thomas Hobbes in seinem Leviathan vertritt. Im vierten seiner 19 natürlichen Gesetze, die er im 15. Kapitel dieses Buches aufstellt, fordert er²⁵:

„Wer eine Wohltat unverdient empfängt, muß danach streben, daß der Wohltäter sich nicht genötigt sehe, seine erwiesene Wohltat zu bereuen. Wer wohltätig ist, hat, wie bei jeder freiwilligen Handlung, dabei einen Vorteil für sich im Auge. Falls die Menschen vorher wüßten, daß diese Absicht möglicherweise nicht erreicht wird, so würde keiner zuerst wohltun wollen, und es fiele alles gegenseitige Vertrauen, alle Hilfe, ja alle Aussöhnung unter Feinden weg. Ein beständiger Krieg würde herrschen, ganz dem ersten natürlichen Gesetze zuwider, welches den Frieden verlangt.“

Daß die Dankbarkeit des einzelnen im Interesse aller liegt, macht auch Cicero²⁶ deutlich: „Denn alle verabscheuen den, der eine Wohltat vergißt, meinen, dieses Unrecht werde da die Freigebigkeit abgeschreckt werde auch ihnen getan und, der es verschulde, sei der gemeinsame Feind der Schwächeren.“

Dankbarkeit, so könnte man formulieren, bedeutet die Anerkennung einer Wohltat als Wohltat durch den Betroffenen, durch den Empfänger. Die Pflicht zur Dankbarkeit ist also in ihrer Geltung nicht unmittelbar evident, wie W. D. Ross meint.²⁷ Unmittelbar ergibt sich aus dem Charakter der Wohltat nur, daß sie Anerkennung verdient. Daß diese Anerkennung aber speziell durch den Betroffenen zum Ausdruck gebracht werden soll, ergibt sich aus einer institutionellen Zuordnung: Die Anerkennung einer Wohltat überläßt man am einfachsten demjenigen, der von der Wohltat profitiert, der also davon am meisten beeindruckt ist, der spontan zum Erweis der Dankbarkeit getrieben ist. Im Fall der Übeltat ist es

²⁴ Ebd.: „Now because of the great numbers of mankind, their distant habitations, and the incapacity of any one to be remarkably useful to great multitudes; that our benevolence might not be quite distracted with a multiplicity of objects, whose equal virtues would equally recommend them to our regard, or become useless, by being equally extended to multitudes, whose interests we could not understand, nor be capable of promoting, having no intercourse of offices with them; NATURE has so well ordered it, that as our attention is more raised by those good offices which are done to ourselves or our friends, so they cause a stronger sense of approbation in us, and produce a stronger benevolence toward the authors of them.“

²⁵ Th. Hobbes, Leviathan, Kap. 15 (zitiert nach der Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1976, 135).

²⁶ Cicero, de officiis II 18, 63. Vgl. auch Seneca, de beneficiis IV 18.

²⁷ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1946, 21.

dagegen verhängnisvoll, wenn der Geschädigte selber sie vergilt. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Zufügung eines Übels generell schwieriger ethisch zu rechtfertigen ist als eine Wohltat.²⁸

An dieser Stelle ist noch auf einen weiteren wichtigen Unterschied zur Institution Strafe hinzuweisen: Die Strafe bezieht sich auf die Tat, auf den Rechtsbruch, nicht auf die Gesinnung. Wo ein Rechtsbruch allerdings in guter Absicht erfolgt ist, kann die Gesinnung strafmildernd in Rechnung gestellt werden. Der Dank dagegen gilt nicht in erster Linie der Tat selbst, sondern der Gesinnung, der Haltung, die in ihr zum Ausdruck kommt.²⁹ Die in Taten der Dankbarkeit zum Ausdruck gebrachte Anerkennung bezieht sich also vor allem auf das Wohlwollen, das in der Wohltat, in der Gabe sichtbar wird. Entsprechend hat auch die Tat der Dankbarkeit in erster Linie Ausdruckscharakter. Weil die Dankbarkeit sich nicht nur auf die Tat bezieht, ist auch eine Anerkennung im Stil der talio hier nicht angebracht.

Mit diesen Überlegungen ist aber implizit auch bereits die ethische Problematik der Dankbarkeit deutlich geworden: In ihr steckt die Gefahr der Parteilichkeit; das Phänomen Korruption illustriert diese Gefahr mit hinreichender Deutlichkeit. Diese Gefahr ist immer da gegeben, wo für den Empfänger nur die Tatsache zählt, daß die Wohltat *ihm* erwiesen wurde bzw. wo der Geber lediglich an einem bestimmten Verhalten des Empfängers interessiert ist. Dankbarkeit meint aber primär, eine Wohltat als Wohltat, Wohlwollen als Wohlwollen anzuerkennen und so zur Ermutigung von Wohltätigkeit unter Menschen beizutragen. Anerkennung einer Wohltat als Wohltat bedeutet aber in der Konsequenz auch, daß man solche selber praktiziert nach der Version der Goldenen Regel: „Was du an andern lobst, das tue selbst“.³⁰ Ein Gegenbeispiel wäre der unbarmherzige Knecht im Evangelium (Mt 18), der die Barmherzigkeit seines Herrn zwar akzeptiert, sie aber nicht so um ihrer selbst willen anerkennt, daß er solche Haltung selbst praktiziert.

²⁸ Vgl. J. L. Mackie, *Morality and the Retributive Emotions*, in: ders., *Persons and Values*, Oxford 1985, 206–219, hier 215: „Reasons for doing good are not so hard to integrate into a moral system as reasons for doing harm.“

²⁹ Das macht wiederholt Seneca in „de beneficiis“ deutlich. Vgl. etwa I 5, 2 ff.: „Non potest beneficium manu tangi sed animo geritur ... Haec quae tenemus, quae adspicimus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt. auferre nobis ea et fortuna et iniuria potest: beneficium vero etiam amisso eo, per quod datum est, durat ... Omnia itaque quae falsum beneficii nomen usurpant, ministeria sunt, per quae se voluntas amica explicat ... sic non est beneficium id quod sub oculos venit, sed beneficii vestigium et nota.“ I 6, 1: „Itaque non quod fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.“

³⁰ Vgl. W. Wolbert, *Die Goldene Regel und das ius talionis*: TThZ 95 (1986) 169–181.

‚Dankbarkeit‘ bezeichnet also zunächst eine partikuläre Tugend, ein bestimmtes Verhalten des Empfängers gegenüber dem Geber. Die Art, wie der Empfänger seine Dankbarkeit zum Ausdruck bringt, ist weitgehend seiner Spontaneität überlassen. Deshalb darf auch der Geber nicht eine bestimmte Weise, nicht ein bestimmtes Verhalten der Dankbarkeit fordern. Andernfalls würde er eine Art Kontrolle ausüben und so dem andern die Unabhängigkeit verweigern, die ihm als moralisch handelndem Wesen zukommt.³¹ Insofern aber die Anerkennung einer Wohltat als Wohltat, von Wohlwollen als Wohlwollen eine entsprechende Haltung gegenüber allen Menschen impliziert, kann mit ‚Dankbarkeit‘ auch das sittliche Verhalten als Ganzes, also die universale Tugend bezeichnet sein.

2. *Dankbarkeit gegen Gott*

Auch von Dankbarkeit gegen Gott kann man in einem universalen und einem partikulären Sinne reden. Im partikulären Sinn kann Dankbarkeit hier spezifisch religiöse Akte umfassen, also Gebet, Feier der Eucharistie etc. Die Aufforderung „Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott“ meint solche partikuläre Dankbarkeit. Als universale Tugend meint Dankbarkeit gegen Gott ein Leben nach seinem Willen, nach seinen Geboten.

Zum richtigen Verständnis der Dankbarkeit gegen Gott ist nun darauf hinzuweisen, daß auf Seiten Gottes kein Unterschied besteht zwischen universalem und partikulärem Wohlwollen. Sein Wohlwollen gilt jedem Menschen. „Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 4). In der Zuwendung Gottes zum einzelnen Menschen ist jede Parteilichkeit ausgeschlossen. Es gilt: „Bei Gott gibt es kein Ansehen der Person“ (Röm 2, 11). Auch Dankbarkeit gegenüber Gott bedeutet die Anerkennung einer Wohltat als Wohltat, die Anerkennung sittlicher Güte als solcher. Man dankt Gott als Urheber des Guten, als dem, der die sittliche Güte in Person ist. Unter Menschen tritt man durch die Annahme einer Gabe und den Erweis seiner Dankbarkeit in ein spezielles Verhältnis zu dem Geber ein. Dankbarkeit gegen Gott bedeutet dagegen die Bejahung der Liebe, die er allen Menschen erweist. Und so gilt (1 Joh 4, 11): „Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben.“

³¹ Vgl. Fred R. Berger, *Gratitude: Ethics* 85 (1975) 298–309, hier 304f.: „The constant expectation of concessions as a sign of gratitude can be an oppression ... To use the fact of one’s aid in order to control another’s life is to deny him the independence befitting a moral agent.“

Warum legt man nun Wert darauf, die christliche Antwort auf die Liebe Gottes im Sinn der Dankbarkeit zu erläutern? Wie schon gesagt, ergeht die Antwort der Dankbarkeit meist irgendwie spontan und – um ein Modewort zu gebrauchen – kreativ; man läßt sich etwas einfallen. Durch die Explikation von Moralität als Dankbarkeit will man ihr wohl irgendwie den Charakter einer drückenden Pflicht nehmen; sie soll eine spontane freudige Antwort sein. Gehorsam gegen Gott aus Freude, Dankbarkeit über seine Zuwendung, über die empfangene Gabe – so läßt sich ein konsekutives Moralverständnis umschreiben. Es kennzeichnet den Menschen in seiner Befindlichkeit als Gerechtfertigter, den Menschen, der die Rechtfertigung aus Gnaden angenommen hat und der dann aus einer prinzipiellen Entschiedenheit zum Guten von selber gute Werke vollbringt. Dies Verständnis von Moralität artikuliert sich in dem Bild des guten Baumes, der von selber gute Früchte bringt³² (Mt 7, 17). Mit der Idee der Dankbarkeit scheint man der kantischen Bestimmung des sittlich Guten entgegenzutreten, nach der nur eine Handlung aus Pflicht sittlich gut ist, nicht eine aus Neigung.³³

Wo man allerdings meint, solche Dankbarkeit sei völlig selbstlos, sei die Haltung eines Menschen, dem weder an seinem irdischen Wohl noch an seinem ewigen Heil irgendetwas gelegen sei, dürfte man einem Fehlschluß erliegen, zu dem gerade die kantische Ethik verführen kann: Man verwechselt das Echtheitskriterium mit der Sache selbst. Nach Fénelon ist die reine Liebe nicht aus dem Eigeninteresse an der Glückseligkeit motiviert; wer die reine, desinteressierte Liebe hat, liebt Gott, „selbst wenn er – im Sinne einer unmöglichen Voraussetzung – uns niemals selig machen wollte“³⁴. Das ist im Prinzip richtig. Wenn das Gebot der Gottesliebe sich daraus ergibt, daß Gott der über alles Gute ist³⁵, folgt daraus: Die Geltung dieses Gebotes ist nicht davon abhängig, daß Gott den Menschen selig machen will; letzteres stellt nämlich eine ungeschuldete Gnade dar. Daraus folgt aber nicht, die Liebe dessen, der kein Interesse an seiner Glückseligkeit hat, sei vollkommener; diese Liebe sei erstrebenswert. Die Überlegung Fénelons kann nur ein Mittel sein, die Echtheit der Gottesliebe des Menschen zu testen. Ähnlich ist die Feindesliebe ein Kriterium dafür, ob ich die anderen (auch die Freunde) um ihrer selbst willen liebe oder bloß um meinetwillen. Die Feindesliebe ist aber nicht höhere Moralität; andernfalls müßte ich mir wünschen, möglichst viele

³² Vgl. W. Wolbert, Ein guter Baum bringt gute Früchte: *Catholica* 39 (1985) 52–68.

³³ Vgl. dazu D. Witschen, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984, 26–36.

³⁴ Fénelon, a. a. O. (vgl. Anm. 12) 227.

³⁵ Vgl. etwa B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1980, 61f.

Feinde zu haben, damit ich die Menschen wahrhaft moralisch lieben kann.

Durch eine kurze Reflexion auf das Wesen sittlicher Güte kann das noch verdeutlicht werden. Sittliche Güte wirkt sich im Idealfall zum Nutzen, zum Wohle aller aus, also auch zu meinem eigenen. Und ich erkenne die Güte Gottes gerade an dem, was er an mir tut. Fénelon sagt³⁶: „Um zu lieben, was in sich vollkommen ist, braucht er nur dessen [Gottes] Vollkommenheit zu kennen.“ Das ist richtig; aber ergibt sich daraus nicht das Gebot, das, was an der Vollkommenheit Gottes teilhat – und dazu gehört der Liebende selbst – entsprechend dem Grad seiner Vollkommenheit zu lieben? Hier zeigt sich nach H. Martensen³⁷ „eine theilweise Verleugnung der ewigen Bedeutung, welche der menschlichen Persönlichkeit sogar für Gott selber zukommt. Denn Gott hat ja die menschliche Persönlichkeit nicht gesetzt als ein bloßes Mittel für seine Ehre, sondern zugleich auch als Selbstzweck, nämlich dadurch, daß er sie bestimmte zu seiner ewigen Liebesgemeinschaft.“ Darin, daß Gott den Menschen liebt, ist dessen Würde, dessen Selbstzwecklichkeit begründet; diese Selbstzwecklichkeit würde durch eine im strikten Sinn desinteressierte Liebe verleugnet. So ist mit H. Martensen³⁸ zu betonen: „Die Liebe der Dankbarkeit schließt die *bewundernde* (anbetende) Liebe, welche Gott um seiner selbst willen liebt, keineswegs aus, schließt sie vielmehr ein.“ Wenn es nicht so wäre, ergäbe sich eine eigenartige Konsequenz: Die wahre Liebe wäre diejenige, welche die spezifisch christliche Motivation hinter sich gelassen hätte, die in 1 Joh 4, 19 so formuliert ist: „Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.“³⁹ Die Liebe des Christen zu Gott ist also gerade durch die zuvorkommende Liebe Gottes motiviert; das ist ihr bleibendes Charakteristikum; insofern ist sie Dankbarkeit. Richtig ist allerdings, daß es im Verhältnis des Menschen zu Gott oder auch zum Mitmenschen eine Haltung gibt, die man „Selbstvergessenheit“ nennen

³⁶ Fénelon, a. a. O. 227.

³⁷ H. Martensen, *Christliche Ethik I*, Berlin 6 1892, 412.

³⁸ Ebd. 409. Eine solche Haltung der Dankbarkeit und Anbetung zugleich ist wohl im „Gloria“ der Messe ausgesprochen in dem Vers „Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam“. Z. Alszegeh und M. Flick (*Gloria Dei: Gregorianum 36* [1955] 361–390, hier 364) erläutern die ‚gloria‘ hier als „excellencia divina“: „Iam vero, perfectio illa luminosa non est puchritudo (!) quaedam abstracta, ... sed potius *dulcedo* animos voluptate perfundens atque fascinans ... Quae dulcedo maxime in *benevolentia benefica* percipitur ... hoc sensu in Magna Doxologia propter magnam gloriam Dei gratias agimus.“

³⁹ Vgl. ebd. 411. Es ergäbe sich die Frage, welches Gottesbild die Propagierung desinteressierter Liebe implizierte. U. U. das eines Spinoza, der in seiner Ethik (V Lehrsatz 19) formuliert: „Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn wieder liebt.“

könnte.⁴⁰ Martensen spricht von Augenblicken, „in denen das persönliche Dankgefühl und die Rücksicht auf unsere eigene Seligkeit sich als solche gar nicht geltend machen“⁴¹.

Diese Hinweise sind nicht unbedingt als eine Kritik an Fénelon zu verstehen, sondern eher als eine Warnung, die Sprache eines Mystikers auf die Goldwaage zu legen. Nach L. Wittgenstein⁴² ist die Philosophie „ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“. Vor solcher Verhexung durch die Sprache muß der Theologe ebenso auf der Hut sein wie der Philosoph. Gerade die religiöse Sprache unterscheidet oft nicht zwischen einer konträren oder einer kontradiktorischen Alternative einerseits und einer komparativischen Alternative andererseits. Das läßt sich etwa illustrieren an dem Wort Jesu (Mt 10, 37): „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.“ Lk 14, 26 heißt es dagegen: „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht Vater und Mutter ..., der kann nicht mein Jünger sein.“ Man hat die These vertreten, die zweite Fassung sei „radikaler“, enthalte eine strengere Forderung. In Wirklichkeit ist hier eine Alternative, die von der Sache her komparativisch ist, in konträrer Terminologie ausgedrückt. Diese Beobachtung läßt sich auch umgekehrt machen. Petrus fordert (Apg 5, 29): „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Diese Alternative ist entgegen der komparativischen Formulierung der Sache nach konträr: Man muß Gott gehorchen und *nicht* den Menschen, wenn Menschen etwas fordern, was gegen Gottes Willen ist. Trotz der komparativischen Formulierung hat aber meines Wissens noch niemand Anstoß an der mangelnden „Radikalität“ der *clausula Petri* genommen.

Fénelon unterscheidet nun⁴³ „zwei verschiedene Arten, Gott uns selbst vorzuziehen“; er fordert⁴⁴, „daß wir Gott und seine Ehre uns und unserm Glück derart vorziehen müssen, daß wir seine Ehre *mehr* lieben als unser Glück“. Die zweite bessere Art sei aber da gegeben, wo wir unser Glück *gar nicht* lieben. Nach den vorhergehenden Überlegungen wird man fragen müssen, ob die Ausdrücke ‚Gottes Ehre mehr lieben als unser Glück‘ und ‚Gottes Ehre lieben und nicht unser Glück‘ sachlich nicht notwendigerweise beide eine komparativische Alternative bezeichnen, also sachlich identisch sind. Die Rede von der ‚selbstlosen Dankbarkeit‘ stellt jedenfalls, im strikten Sinn verstanden, eine *contradictio in adjecto* dar. Man muß aber den Ausdruck ‚reconnaissance désintéressée‘ nicht so ver-

⁴⁰ Vgl. dazu J. Splett, *Lernziel Menschlichkeit*, Frankfurt 1976, 81–95.

⁴¹ H. Martensen, a. a. O. 411 f.

⁴² L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt ²1980, § 109.

⁴³ Fénelon, a. a. O. 226.

⁴⁴ Ebd. 225.

stehen. Wo man, wie gesagt, eine Wohltat als Wohltat, sittliche Güte als solche anerkennt, ist die Tatsache, daß die Wohltat mir gilt, ein zwar nicht unwichtiges, aber sekundäres Moment. Insofern Dankbarkeit zunächst der Wohltat als solcher gilt, wäre allerdings *jede* wahrhaft moralische Dankbarkeit „desinteressiert“. Sie wäre dann als Gegenstück zu der falschen Dankbarkeit zu verstehen, „welche sich nur noch der Gaben freut, aber nicht des Gebers“⁴⁵.

Zum Schluß ein Hinweis auf Joseph Butler. Er stellt fest⁴⁶, „daß Selbstliebe und Wohlwollen, Tugend und Interesse nicht entgegensetzen, sondern nur zu unterscheiden sind“. Das dürfte dem neutestamentlichen Liebesgebot entsprechen, das bekanntlich fordert, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Mindestens auf der Ebene des *Wohlwollens* schließen sich Selbst- und Nächstenliebe nicht aus, so daß man nicht sagen kann, je weniger jemand sich selbst liebt, desto mehr liebt er seinen Nächsten oder desto mehr liebt er Gott. Butler formuliert⁴⁷: „Beklagenswert ist nicht die Tatsache, daß die Menschen so sehr auf ihr eigenes Wohl oder Interesse in der gegenwärtigen Welt bedacht sind, sie sind es nämlich zu wenig; vielmehr ist beklagenswert, daß sie so wenig auf das Wohl anderer bedacht sind“. Und zu Fénelons Empfehlung einer desinteressierten Liebe zu Gott bemerkt er⁴⁸: „Die Frage, ob wir Gott um seiner selbst willen oder um unsretwillen lieben sollen, ist falsch formuliert [a mere mistake in language]; die wirkliche Frage, mit der man sie verwechselt, findet ihre Antwort, wenn wir beachten, daß die Güte Gottes, die er schon an uns erwiesen hat, unsere gegenwärtige Abhängigkeit von ihm und unsere Erwartung künftiger Wohltaten das Gefühl der Dankbarkeit und größere Liebe zu ihm ... in uns erzeugen soll, mehr als seine Güte, die er andern erweist, das vermag.“

⁴⁵ Ebd. 411.

⁴⁶ J. Butler, *Fifteen Sermons*, Preface § 39.

⁴⁷ Ebd. § 40. Bei diesen Worten ist zu bedenken, daß Butler mit Recht unterscheidet zwischen partikulären Impulsen (Hunger, Rachegefühl), die ein bestimmtes Objekt haben, und der Selbstliebe, deren Objekt „one's own maximum happiness over the whole course of one's life“ ist. (So C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1979.) Daß die Menschen sich zuwenig lieben, heißt also, daß sie partikulären Impulsen nachgehen, aber zuwenig ihr Glück als ganzes im Auge haben.

⁴⁸ Ebd. Sermon XIII § 13 („But the question, whether we ought to love God for his sake or for our own, being a mere mistake in language; the real question, which this is mistaken for, will, I suppose, be answered by observing, that the goodness of God already exercised toward us, our present dependence on him, and our expectation of future benefits, ought, and have a natural tendency, to beget in us the affection of gratitude, and greater love towards him, than the same goodness exercised towards others“).