

## DANKBARKEIT ALS PROPRIUM CHRISTLICHER MORAL?

Von Werner Wolbert

Das sittliche Handeln, das vom Menschen erwartet wird, kann nach K. Barth<sup>1</sup> »nichts Anderes sein . . . als das Werk seiner freien Dankbarkeit« für die ihm von Gott erwiesene Gnade. Er wundert sich, »woher es nur kommt, daß in den Auseinandersetzungen der christlichen mit allerlei sonstiger Ethik von *diesem* Kriterium nicht öfter und energischer Gebrauch gemacht wird«. <sup>2</sup> Für diese Akzentsetzung kann er sich auf den Heidelberger Katechismus berufen, der seinen dritten, ethischen Teil überschreibt »Von der Dankbarkeit«. Das sittliche Leben wird als Ausdruck der Dankbarkeit für Gottes Wohltaten verstanden, ja sogar das Bittgebet wird als Ausdruck der Dankbarkeit interpretiert. <sup>3</sup>

K. Barth definiert: <sup>4</sup> »Danken heißt, sich für eine ungeschuldet und unverdient empfangene Wohltat erkenntlich, d. h. als ein Solcher erweisen, der sie als *Wohltat* und zwar als freie Wohltat erkannt hat und der das in seinem Tun und Verhalten seinem Wohltäter gegenüber zum Ausdruck bringen, zur Tat werden lassen möchte.« Aus dieser Definition ergeben sich folgende Gesichtspunkte, die in der Explikation christlicher Moralität als Dankbarkeit gegen Gott zur Geltung gebracht werden:

1. Das sittliche Handeln ist *Antwort auf die vorausgehende Tat Gottes*. Insofern der Mensch auf die spontane Wohltat Gottes antwortet, kann er aus seinem eigenen sittlichen Handeln keine Ansprüche ableiten. Auch vollkommene sittliche Gerechtigkeit kommt dann »bei Gott nicht als Mittel des Heils in Betracht, Gott will das Heil nicht anders als mit dem freien Akt seiner königlichen Huld in Christus schenken. Das allein wird seiner Gottheit gerecht. Der Mensch verleugnet Gottes Gottheit – es ist die schlimmste Sünde –, wenn er sein eigenes Ethos als Leistung, als Mittel des Heils vor Gott bringen will«. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> K. Barth, *Das christliche Leben*, Zürich 1976, 54.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Der Heidelberger Katechismus, Frage 86 und 116; vgl. dazu auch K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zöllikon <sup>2</sup>1957, 99–106.

<sup>4</sup> K. Barth, a.a.O. (Anm. 1). Vgl. auch die Definition von D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis II*, Freiburg 1923, 465 (§ 605): »Gratitudo est virtus, quae inclinatur hominem ad beneficia accepta agnoscenda (mente et ore), atque ad ea saltem aliqualiter rependenda.« Prümmer zitiert auch Augustinus (ebd.): »Gratia est virtus, in qua amicitiarum et beneficiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur.«

<sup>5</sup> P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 12.

2. Der Dank gegen Gott ist *keine lästige Pflicht*, vielmehr *möchte* der Mensch seinen Dank spontan zum Ausdruck bringen. Dankbarkeit empfindet der Mensch gewöhnlich spontan; sie soll auch spontan ihren Ausdruck finden. Der Christenmensch tut nach Luther<sup>6</sup> »alles fröhlich und frei, nicht um viele gute Verdienste und Werke zu sammeln, sondern weil es ihm eine Lust ist, Gott damit wohlzugefallen, und dient Gott lauter und uneigennützig: Es ist ihm genug, daß es Gott gefällt«. Wo Dankbarkeit nicht spontan ist, wo der Mensch sich zum Erweis der Dankbarkeit aufraffen muß, da fehlt ihm etwas. So ist das Verhalten der neun von zehn der von Jesus geheilten Aussätzigen befremdlich (Lk 17,11–19).

Gehorsam gegen Gott aus Freude über seine Wohltat, aus Dankbarkeit über seine Zuwendung, so läßt sich ein konsekutives Moralverständnis umschreiben. Es kennzeichnet den Menschen in seiner Befindlichkeit als Gerechtfertigter, der aus einer prinzipiellen Entschiedenheit zum Guten von selber gute Werke vollbringt. Solches Moralverständnis artikuliert sich in dem Bild vom guten Baum, der von selber gute Früchte bringt (Mt 7,17).<sup>7</sup> Im Rahmen eines finalen Moralverständnisses erscheint dagegen der Mensch als der noch Unentschiedene (wie Herakles am Scheideweg) oder als Sünder, der, indem er das Gute tut, sich zu einem guten Menschen macht. Die kantische Bestimmung des Sittlichen als Handeln aus Pflicht, nicht aus Neigung, geht von solcher Befindlichkeit eines Menschen aus, dessen Neigung nicht mit der Pflicht zusammenstimmt.<sup>8</sup>

3. Möglicherweise verbindet sich mit der Explikation christlicher Moralität als Dankbarkeit bisweilen – vielleicht eher unreflektiert – ein weiterer Gedanke. K. Barth sprach vom *Kriterium* der Dankbarkeit. Sollte man in der Idee der Dankbarkeit also vielleicht auch ein Kriterium zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich Guten bzw. des sittlich Richtigen gewonnen haben? Im Rahmen einer sog. Glaubensmoral, nach der es bestimmte spezifisch christliche Inhalte der sittlichen Forderung gibt, wäre eine solche These vorstellbar.

Die drei genannten Gesichtspunkte seien im folgenden näher untersucht.

### 1. Die Überlegenheit des Gebers

Wo man die Überlegenheit des Spenders gegenüber dem Empfänger herausstellt, bezieht man sich auf eine spontane, ungeschuldete Wohltat.

<sup>6</sup> M. Luther, Von den guten Werken, zitiert nach ders., *Ausgewählte Schriften*, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, I, Frankfurt 1982, 46.

<sup>7</sup> Vgl. dazu W. Wolbert, Ein guter Baum bringt gute Früchte: *Catholica* 39 (1985) 52–68.

<sup>8</sup> Vgl. dazu D. Witschen, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984, 26–36; H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim <sup>2</sup>1974, 15–49.

Man denkt also nicht an eine Wohltat, die bereits Reaktion auf eine empfangene Wohltat ist, auch nicht an eine Wohltat, zu der der Wohltäter auf Grund seiner Rolle oder seines Berufs verpflichtet ist (wie etwa ein Feuerwehrmann zur Lebensrettung oder vielleicht auch die Eltern zum Aufziehen der Kinder). Wo aber jemand einem andern auf spontane Weise sein Wohlwollen zeigt oder zu seinen Gunsten etwas auf sich nimmt, wozu er nicht streng verpflichtet ist,<sup>9</sup> da gilt G. Simmels Feststellung:<sup>10</sup> »Die erste aus der vollen Spontaneität der Seele quellende Erweisung hat eine Freiheit, die der Pflicht – auch der Pflicht der Dankbarkeit – mangelt.« Wir können also die erste Gabe im strengen Sinn nicht erwidern; »denn in ihr lebt eine Freiheit, die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann«. Insofern bedeute die Situation der Dankbarkeit eine Art »moralischen *character indelebilis*«. Die Überlegenheit des Spenders, von der hier die Rede ist, gilt also nicht von dem Urheber einer Gegengabe. Was unter Menschen gilt, trifft nun in eminenter Weise auf das Verhältnis des Menschen zu Gott zu: Die gute Tat des Menschen kann nur Gegengabe sein; sie kann die Gabe Gottes nicht ersetzen, ausgleichen, vergelten. Andernfalls herrschte zwischen Mensch und Gott eine Beziehung der Gerechtigkeit, genauer: der Tauschgerechtigkeit, nicht der Dankbarkeit. Nun ist freilich zu bedenken, daß die Überlegenheit des Gebers unter Menschen nicht immer etwas Erfreuliches ist, und zwar auf seiten des Spenders wie des Empfängers der Wohltat. Die Absicht des Spenders liegt oft nur vordergründig im Nutzen des Empfängers. Der sprichwörtliche Rat, einem geschenkten Gaul nicht ins Maul zu schauen, deutet das an. Häufig versucht der Spender durch seine Gabe eine Art Herrschaft auszuüben; er

<sup>9</sup> Dankbarkeit bezieht sich also vor allem auf »opera supererogatoria«. Das ist eine mißverständliche Bezeichnung, die aber auf etwas sachlich Richtiges hinweist. Vgl. dazu etwa J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, in: J. Feinberg (Ed.), *Moral Concepts*, Oxford <sup>2</sup>1982, 80–73; J. Feinberg, *Supererogation and Rules*, in: ders., *Doing an Deserving*, Princeton 1974, 3–24; B. Schüller, *Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes*, in: H. Wolter (Hg.), *Testimonium Veritati*, Frankfurt 1971, 197–209; ders., *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966, 61–75. Seneca unterscheidet etwa im Verhältnis von Herren und Sklaven zwischen *ministerium* und *beneficium* (*de beneficiis* III 21): »Quaedam sunt quae leges nec iubent nec vetant facere: in his servus materiam beneficii habet: quamdiu praestatur quod a servo exigere solet, ministerium est. ubi plus quam quod servo necesse est, beneficium. ubi in adfectum amici transit, desinit vocari ministerium. Est aliquid, quod dominus praestare servo debeat, ut cibaria, ut vestiarius. nemo hoc dixit beneficium: at indulsit liberalius, educavit, artes quibus erudiuntur ingenui tradidit: beneficium est. Idem e contrario fit in persona servi: quicquid est, quod servilis officii formulam excedit, quod non ex imperio, sed ex voluntate praestatur, beneficium est, si modo tantum est, ut hoc vocari potuerit quolibet alio praestante.«

<sup>10</sup> G. Simmel, *Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch*, in: ders., *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt 1983, 210–218, hier 215f.

erwartet, daß der Empfänger in seinem Sinne agiert. Kant hat diese Schwierigkeit in seiner Ethikvorlesung<sup>11</sup> so artikuliert:

»Wer schuldig ist, der ist jederzeit unter dem Zwange, er muß sodann dem, dem er schuldig ist, höflich und schmeichelhaft begegnen, denn tut er es nicht, so läßt der Wohltäter es ihn bald empfinden.«

M. Mead und R. Benedict berichten von Stämmen, bei denen man einen Rivalen durch Gaben zu erledigen sucht. Man gibt ihm mehr, als er zurückerstatten kann, wobei man erwartet, daß er es auf doppelte Weise tut.<sup>12</sup> Es gibt die Versuchung zur Überheblichkeit, die sich folgende von P. Tournier<sup>13</sup> beobachtete Tatsache zunutze macht: »Ein zu außergewöhnliches Geschenk ehrt den Empfänger keineswegs, sondern demütigt ihn im Gegenteil.« So gibt es durchaus Grund, den Rat des Aristoteles zu beherzigen:<sup>14</sup> »Man soll von vornherein prüfen, von wem man Wohltaten angeboten bekommt und unter welcher Bedingung, damit man sie annehme oder nicht.« Die angedeuteten Schwierigkeiten mögen Karl Marx zu der Aussage veranlaßt haben, der Mensch sei nicht wirklich frei, solange er sich verdanke.<sup>15</sup>

Die Überlegenheit des Spenders kann auch da problematisch sein, wo dieser sie in edler Absicht einsetzt. H. H. Wendt illustriert das so:<sup>16</sup> »So ist es der Fall, wenn Kinder Vorschriften seitens ihrer Eltern oder Lehrer erhalten. Da kann als Hauptmotiv zum Gehorsam der Wunsch wirksam sein, den Eltern oder den Lehrern durch den Gehorsam Freude zu machen und den Kummer über Ungehorsam zu ersparen.« Aber dabei kann es zu Schwierigkeiten kommen. »Sie treten dann auf, wenn autoritative Vorschriften, zu deren Befolgung man sich aus dem Motiv der Treue und Dankbarkeit sittlich verpflichtet fühlt, ihrem besonderen Inhalt nach nicht mit dem eigenen Gewissensurteil in Einklang stehen.« Aber auch da, wo die Erwartung der Dankbarkeit sich auf etwas Gesolltes oder Gutes bezieht, kann das eine Art Unterdrückung bedeuten, wie Fred R. Berger<sup>17</sup> bemerkt:

<sup>11</sup> P. Menzer (Hg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, 148.

<sup>12</sup> Vgl. B. Schwartz, The Social Psychology of the Gift: The American Journal of Sociology 73 (1967) 1–11, hier 4–6.

<sup>13</sup> P. Tournier, Geschenke und ihr Sinn, Bern 3. o. J., 31.

<sup>14</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1163a 8ff.

<sup>15</sup> Vgl. J. M. Lochmann, Wegweisung der Freiheit, Gütersloh 2 1984, 28.

<sup>16</sup> H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht, Göttingen 1916, 86. Man beachte, daß für Thomas von Aquin ‚Dankbarkeit‘ (gratia, gratitudo) sich nicht auf einen Höhergestellten bezieht. Die entsprechende Haltung gegenüber Gott heißt ‚religio‘, gegen die Eltern ‚pietas‘, gegen »personas dignitate praecellentes« heißt sie ‚observantia‘; vgl. S. Th. II, II q. 106 a. 1.

<sup>17</sup> Fred R. Berger, Gratitude: Ethics 85 (1975) 289–309, hier 304f. (»To treat someone as a person in his own right entails granting him the right to work out the plan of his life as he sees fit. To use the fact of one's past aid in order to control another's life is to deny him the independence befitting a moral agent.«)

»Jemanden als Person in seinem eigenen Recht anerkennen, impliziert, daß man ihm das Recht zubilligt, den Plan seines Lebens so auszuarbeiten, wie er es für richtig hält. Wo man die Tatsache einer in der Vergangenheit geleisteten Hilfe benutzt, um das Leben eines anderen zu kontrollieren, verweigert man ihm die Unabhängigkeit, die ihm als moralisch handelndem Wesen zukommt.« Die Überlegenheit des Spenders kann aber nicht nur diesen korrumpieren, sondern auch den Empfänger. Nach Cicero<sup>18</sup> hat Philipp von Mazedonien seinen Sohn Alexander getadelt dafür, »daß er durch Gebefreudigkeit das Wohlwollen der Makedonen zu gewinnen suche«. Er solle nicht hoffen, daß diejenigen ihm treu seien, die er mit Geld bestochen habe. Philipps These lautet also: »Gebefreudigkeit korrumpiert den Menschen« (*largitionem corruptelam esse*). »Wer immer nur empfängt, wird dadurch immer minderwertiger in seiner Gesinnung und neigt immer mehr dazu, dasselbe zu erwarten.« Allzu große Freigebigkeit kann somit gerade die Antwort der Dankbarkeit verhindern, also die Anerkennung einer Wohltat als Wohltat.

Entsprechend stellt sich immer wieder die Forderung an den Menschen, die Wohltaten Gottes als solche anzuerkennen, sich ihrer ausdrücklich bewußt zu sein.<sup>19</sup> Es stellt sich für den Theologen aber auch die Aufgabe, die Überlegenheit Gottes als Wohltäters so zu erläutern, daß diese nicht als Unterdrückung des Menschen erscheint, sondern als Befreiung.

## 2. Die Spontaneität des Dankes

Dankbarkeit soll spontan und ungezwungen sein. Das gilt von seiten des Empfängers wie des Wohltäters, dem man seinen Dank erweist. Widerwillige Dankbarkeit empfindet letzterer nicht als solche. Seneca sagt:<sup>20</sup> »Wer nur aus Furcht dankbar ist, den nenne ich undankbar.« Im Fall der Gerechtigkeit ist es natürlich für den Handelnden zunächst wichtig, daß er aus einer entsprechenden Gesinnung handelt. Für seine Mitmenschen kommt es dagegen in erster Linie darauf an, daß Gerechtigkeit in der Tat geübt wird; mit der gerechten Haltung des Handelnden allein ist ihnen

<sup>18</sup> Cicero, *de officiis* II 15,53.

<sup>19</sup> Diese Forderung findet sich auch vielfach in den Diatriben Epiktets: Man betrachte die Werke der Vorsehung, die Sorge Gottes um uns; wie kann man da nicht dankbar sein (vgl. I 16; IV 7). Vgl. dazu jetzt H. J. Klauck, *Dankbar leben, dankbar sterben. εὐχαριστεῖν bei Epiktet*, in: *Studien zum Neuen Testament und zu seiner Umwelt* (hg. von A. Fuchs) XI, Linz 1986, 195–213. Entsprechend läßt sich dann auch die Forderung motivieren, Übel zu ertragen, gemäß dem Wort Ijobs (2,10): »Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Üble annehmen?«

<sup>20</sup> Seneca, *de beneficiis* IV 18,4 (»Denique ingratum voco quisquis metu gratus est.«).

noch nicht gedient. Bei der Dankbarkeit kommt es dagegen vor allem auf die entsprechende Gesinnung an. In welchen Handlungen sich diese Gesinnung der Dankbarkeit äußert, ist vielfach sekundär, mindestens sofern es um Ausdruckshandlungen geht. Im Fall der Gerechtigkeit kommt es dagegen sehr darauf an, das Richtige auch zu tun. Es gibt viele Möglichkeiten, seine Dankbarkeit zu erweisen; Gerechtigkeit erfordert dagegen oft ein ganz bestimmtes Verhalten.

Dabei ist nun nicht zu übersehen, daß es die geschilderte Spontaneität nicht nur bei der Vergeltung einer Wohltat gibt, sondern auch in der Reaktion auf eine Übeltat, worauf etwa H. H. Wendt hinweist:<sup>21</sup> »Innerlich verwandt der Gewissensforderung zur Dankbarkeit ist der Trieb zur Vergeltung erfahrener Unbill. Dieser Trieb kann durch den Hinzutritt anderer, namentlich religiös bedingter, Pflichtrücksichten zurückgedrängt werden . . . Man sucht die Vergeltung nicht bloß aus Eigennutz, sondern weil sich in ihr etwas Rechtes vollzieht.« Auf diese Parallelität hat schon Adam Smith hingewiesen:<sup>22</sup>

»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 das Vergeltungsgefühl [resentment] . . . Belohnen ist ein Wiedervergelten, Zurückzahlen, Wiedererstaten, und zwar von Gutem für Gutes. Auch Bestrafen ist Wiedervergelten, Zurückzahlen, wenngleich in anderer Weise; es ist ein Wiedererstaten eines Übels für ein anderes Übel, das einem zugefügt worden ist . . .

Wenn derjenige, dem wir sehr zu Dank verpflichtet sind, ohne unsere Beihilfe glücklich wird, dann erfreut das wohl unsere Liebe, aber es befriedigt nicht unser Dankbarkeitsgefühl. Solange *wir* ihm nicht wiedervergolt haben, solange *wir* uns nicht zu Werkzeugen für die Beförderung seiner Glückseligkeit gemacht haben, solange fühlen wir uns immer noch mit jener Schuld [debt] beladen, die seine früheren Dienstleistungen uns auferlegt haben.

Ebenso werden Haß und Abneigung, die aus beständiger Mißbilligung erwachsen, uns oft dazu bestimmen, ein boshaftes Vergnügen an dem Unglück des Mannes zu empfinden, dessen Betragen und Charakter einen so peinlichen [painful] Affekt erregen. Aber obgleich Abneigung und Haß uns gegen jede Sympathie verhärten und uns manchmal sogar geneigt machen, über die Notlage eines andern Freude zu empfinden, so dürften doch diese Affekte uns nicht mit innerer Notwendigkeit dahin bringen, daß wir an deren Zustandekommen mitzuwirken wünschen«.

<sup>21</sup> H. H. Wendt, a.a.O. 48.

<sup>22</sup> A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg <sup>2</sup>1977, 97f.

Wie die Wohltat, so möchte der Mensch auch die spontane Übeltat, und zwar über die Maßen, vergelten, da auch die letztere eine Art negativen »character indelebilis« verleiht. So berichtet denn auch Xenophon über Kyros,<sup>23</sup> immer, wenn jemand ihm etwas Gutes oder etwas Böses zugefügt habe, habe er ihn darin zu übertreffen gesucht; er habe darum gebetet, so lange zu leben, daß er seinen Wohltätern und Übeltätern entsprechend vergelten könne. So habe er eine größere Gefolgschaft von Freunden als jeder andere Mensch gehabt, »die eifrig darauf bedacht waren, ihm Schätze, Städte, ja ihre Leiber anzuvertrauen«.

Für den christlichen Theologen hat das Gebot der Feindesliebe und das Verbot, Böses mit Bösem zu vergelten, von der Botschaft Jesu her eine so zentrale Bedeutung, daß er das legitime Anliegen, das etwa hinter dem Verhalten des Kyros steckt, nur schwer wahrnimmt. Dieselben Schwierigkeiten wird er dann allerdings empfinden angesichts des Rufes der Märtyrer der Apokalypse (6,10): »Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?« Einem solchen Verlangen wird leicht Egoismus unterstellt. Aber Wendt bemerkt mit Recht, daß sich in ihm »etwas Rechtes vollzieht«. Außerdem darf man nicht so tun, als habe Dankbarkeit nie etwas mit Egoismus zu tun.<sup>24</sup> Man lese nur Lk 6,33: »Wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder.« Das ist eine Kritik an solchen, die ihr Verhältnis zu den Mitmenschen nur nach dem Gesichtspunkt der Dankbarkeit regeln.

Die Pflicht zur Dankbarkeit ist also nicht einfach selbstevident.<sup>25</sup> Sonst müßte auch die Vergeltung einer Übeltat eine selbstevidente Pflicht sein. Das Beispiel des Kyros zeigt vielmehr, daß dies Verhalten auch teleologisch gerechtfertigt werden könnte: zu Wohltaten soll ermuntert, von Übeltaten abgeschreckt werden. Allerdings hat man die Vergeltung über die Maßen schon früh durch das *ius talionis* eingeschränkt, da eine Vergeltung nach der Devise des Lamech (Gen 4,23f.) die Spirale der Übeltaten eher verlängert als aufhebt. Zu Wohltaten soll dagegen ermuntert werden. Die natürliche Neigung zu Wohltun und Dankbarkeit (wie zur Vergeltung) bedeutet also zwar noch keine Rechtfertigung. Vielmehr kann man mit John Balguy<sup>26</sup> feststellen: Wenn Gott uns nicht schon mit der natürlichen

<sup>23</sup> Xenophon, *Anabasis* I 9,11f.

<sup>24</sup> Vgl. dazu W. Wolbert, *Von der Dankbarkeit des Christen: ThGl* 77 (1987) 1–13.

<sup>25</sup> So meinte W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford <sup>2</sup>1946, 29.

<sup>26</sup> J. Balguy, *The Foundations of Moral Goodness*, zit. nach D. D. Raphael (Ed.), *British Moralists I*, Oxford 1969, § 439. Vgl. auch Seneca, *de beneficiis* IV 18,1: »Ut scias per se expetendam esse grati animi adfectionem, per se fugienda res est ingratum esse, quoniam nihil aequae concordiam humani generis dissociat ac distrahit quam hoc vitium.«

Neigung zu Wohltun und Dankbarkeit ausgestattet hätte, müssten wir uns dazu verpflichtet fühlen: »Might we not nevertheless, by the help of reason and reflection, discover ourselves to be under obligations, and that we ought to return good offices or thanks, according to our abilities?« Aus solchen teleologischen Gründen ergibt sich nun eine institutionelle Zuordnung: Die Vergeltung der Wohltat ergibt sich durch den Betroffenen, den Nutznießer; die Vergeltung der Übeltat dagegen durch einen dritten, eine neutrale Instanz. Deshalb gibt es ein staatliches Strafrecht, aber kein staatliches Belohnungsrecht.

### *3. Dankbarkeit als Kriterium des sittlich Gebotenen?*

Die letzten Überlegungen haben gezeigt, daß nicht jedes Verhalten, das man als dankbar bezeichnen könnte, sittlich gerechtfertigt ist. Insofern Dankbarkeit zunächst die Anerkennung einer Wohltat als solcher bedeutet, ist sie immer richtig und geboten. Diese Dankbarkeit beinhaltet dann noch nicht eine bestimmte Handlung; vielmehr gilt gemäß einem bei Seneca<sup>27</sup> überlieferten stoischen Paradox: »Wer eine Wohltat gern annimmt, hat sie schon erwidert« (qui libenter beneficium accipit, reddidit). Die Übung der Dankbarkeit läßt aber auch unter den Menschen auf partikuläres Wohlwollen gegründete Beziehungen entstehen. Das ist in zweierlei Hinsicht bedeutsam:

a) Wo Gutes mit Gutem vergolten wird, ermuntert man die Menschen, einander Gutes zu tun. Das ist wünschenswert vom Standpunkt des allgemeinen Wohles, aber auch eines aufgeklärten Egoismus. Wenn man das Gute nicht vergilt, so sagt schon Aristoteles,<sup>28</sup> »gäbe es keinen Austausch von Leistungen, durch den doch die Gemeinschaft beisammen bleibt«. Für Th. Hobbes und D. Hume hat die Dankbarkeit ihre Wurzel im Eigeninteresse; letzterer schreibt:<sup>29</sup>

»Die Menschen sind von Natur selbstüchtig oder besitzen nur eine beschränkte Großmut; deshalb kommen sie nicht leicht dazu, eine Handlung zum Vorteil anderer zu tun, es sei denn mit der Aussicht auf einen eigenen Vorteil, den sie durch solche Leistungen zu erreichen hoffen können. Nun geschieht es häufig, daß die gegenseitigen Leistungen nicht im selben Augenblick vollzogen werden können; dann ist es nötig, daß der eine Teil sich damit begnügt, in Ungewißheit zu bleiben und von der Dankbarkeit des anderen die Erwidrerung der Gefälligkeit zu erwarten. Es

<sup>27</sup> Seneca, de beneficiis II 30,2.

<sup>28</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1133a 2ff.

<sup>29</sup> D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg <sup>3</sup>1973, 267.



gibt aber so viel Verderbtheit unter den Menschen, daß diese Erwartung im allgemeinen wenig Sicherheit bietet.«

Man kann also für Dankbarkeit plädieren, weil sie dem Wohl aller dient, aber auch, weil der Nutzen aller auch mein eigener ist.

b) Das Verhältnis der Dankbarkeit schafft eine institutionelle Zuordnung. Das läßt sich an folgendem einfachen Beispiel aufzeigen. Drei Personen bitten mich, ihnen in einer dringenden Notlage zu helfen. Falls die Umstände so sind, daß ich nur einem helfen kann, und falls die Notlagen jeweils etwa in gleicher Weise schwerwiegend sind, hätte ich zunächst kein Kriterium dafür, wem ich zu helfen hätte. Sollte aber einer von den dreien mein besonderer Wohltäter sein, hätte ich wohl ihm beizustehen. Da wir Menschen als einzelne nicht für das Wohl aller unserer Mitmenschen sorgen können, müssen wir untereinander Zuständigkeiten schaffen, Festlegungen darüber, wer für wen Gutes tun soll. So hat ein Vater zunächst für das Wohl seiner eigenen Kinder zu sorgen, ein Christ u. U. zunächst für seine Glaubensgenossen (vgl. Gal 6,10). Der Gesichtspunkt der Dankbarkeit bedeutet also ein Kriterium für die Frage: Wer soll wem Gutes tun?

Bezüglich unseres Verhaltens zu den Mitmenschen ist mit dem Stichwort ‚Dankbarkeit‘ also ein Kriterium sittlich richtigen Handelns gegeben. Sofern man unter Dankbarkeit schlicht die Anerkennung einer Wohltat als Wohltat versteht, könnte man damit auch das Wesen sittlicher Güte charakterisieren: Man erkennt das Gute an; das impliziert die Bereitschaft, selber entsprechend zu handeln gemäß der Variante der Goldenen Regel »Was du an andern lobst, das tue selbst«. <sup>30</sup> Das würde aber zunächst fordern, alle Wohltaten als solche anzuerkennen, nicht nur die uns erwiesenen. Konkret meint Dankbarkeit aber die Anerkennung einer Wohltat als Wohltat durch den Empfänger der Wohltat. In dem ihm selbst erzeugten Wohlwollen erlebt der Mensch am eindrucksvollsten sittliche Güte, durch sie wird er am stärksten motiviert, selber so zu handeln. Das fordert aber implizit, daß er *jede* Wohltat entsprechend anerkennt <sup>31</sup>. Andernfalls liefe Dankbarkeit auf

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

<sup>31</sup> Vgl. A. Smith, a.a.O. 106f: »1. Wir sympathisieren also nicht schon darum mit der Dankbarkeit eines Menschen gegen einen anderen durchaus und von ganzem Herzen, weil dieser andere der Urheber des Glücks jenes Menschen gewesen ist, sondern nur dann, wenn er dieses Glück aus Beweggründen herbeigeführt hat, denen wir ganz und gar zustimmen können. Unser Herz muß den Maximen des Handelnden beipflichten, es muß all die Neigungen, die sein Verhalten bestimmten, nachfühlen, bevor es mit der Dankbarkeit dessen, der die wohlthätigen Wirkungen dieser Handlungen empfangen hat, voll Sympathie und Übereinstimmung empfinden kann . . . 2. In der gleichen Weise können wir durchaus nicht bloß darum mit dem Vergeltungsgefühl eines Menschen gegen einen anderen sympathisieren, weil dieser andere der Urheber seines Unglücks gewesen ist, sondern nur dann, wenn er dieses Unglück aus Beweggründen heraus veranlaßt hat, denen wir nicht zuzustimmen vermögen.«

Parteilichkeit hinaus, auf die Haltung dessen, der nur denen Gutes tut, die ihm Gutes tun. Auf das Verhältnis zu Gott bezogen, fordert das, nicht nur dankbar zu sein für das, was Gott an mir tut, sondern auch für das, was er an andern tut bzw. für die zu beten, die nach menschlichem Ermessen der Erweise des göttlichen Wohlwollens besonders bedürfen. Der Pharisäer im Evangelium (Lk 18,9–14) ist dagegen ein Beispiel für eine egoistische, parteiliche Dankbarkeit gegenüber Gott.

Diese Überlegungen zeigen, daß Dankbarkeit zwar ein Kriterium, aber nicht das grundlegende Kriterium ist. Um richtige von falscher, parteiliche von unparteilicher Dankbarkeit zu unterscheiden, bedarf es des grundlegenden Kriteriums der Goldenen Regel. Wenn Dankbarkeit Anerkennung einer Wohltat als Wohltat, sittlicher Güte als sittlicher Güte bedeutet, muß schon das Wesen sittlicher Güte und ihr unbedingter Wert erfaßt sein, um rechte Dankbarkeit üben zu können. Sofern mit ‚Dankbarkeit‘ eine bestimmte Form sittlich richtigen Handelns angesprochen ist, ist ihre Geltung wie die Geltung anderer institutioneller Pflichten (etwa der Treue oder Wiedergutmachung) nach den entsprechenden Wertvorzugsregeln zu bestimmen.<sup>32</sup>

#### *4. Moralität als Dankbarkeit gegen Gott*

Nach den vorstehenden Überlegungen ergeben sich einige Hinweise, warum nicht überall christliche Moral unter dem Stichwort ‚Dankbarkeit‘ erläutert wird, wie K. Barth das für selbstverständlich zu halten scheint. Diese Dankbarkeit selbst bedarf nämlich einer Erläuterung. Was unter Menschen gilt, daß nämlich das Wesen sittlicher Güte und ihr unbedingter Wert schon erfaßt sein muß, um in rechter Weise Dankbarkeit zu üben, das gilt auch im Verhältnis des Menschen zu Gott.

Zunächst setzt die Forderung der Dankbarkeit die Güte Gottes voraus. Die Gaben Gottes als Schöpfer und Erlöser des Menschen sind Zeichen seines Wohlwollens, und zwar eines unparteiischen Wohlwollens gegen alle Menschen. Hier gibt es also nicht die Gefahr der Parteilichkeit wie bei der Dankbarkeit unter Menschen; denn »bei Gott gibt es kein Ansehen der Person« (Röm 2,11; vgl. Eph 6,9; Kol 3,25). Schon unter Menschen gilt, daß nicht im einzelnen festzulegen ist, wie sich Dankbarkeit äußern muß, außer es ergibt sich durch die institutionelle Zuordnung eine bestimmte Verpflichtung. Da das institutionelle Moment im Verhältnis des Menschen zu Gott

<sup>32</sup> Vgl. W. D. Ross, a.a.O. 21f. und R. L. Purtil, Grundfragen der Ethik, Düsseldorf 1977, 62f.

aber nicht gegeben ist, ergibt sich aus dem Gedanken der Dankbarkeit gegen Gott keine Konsequenz für die Bestimmung des sittlich Richtigen.<sup>33</sup> Ein Ansatz für eine Glaubensethik ergibt sich hier also nicht, insofern für die rechte Übung der Dankbarkeit gegen Gott die Kriterien sittlicher Güte und sittlicher Richtigkeit schon gegeben sein müssen.

Was über die Überlegenheit des Gebers gesagt wurde, gilt in eminenter Weise von Gott. Der Gabe Gottes aber darf der Mensch sich nicht verweigern, wie er es gegenüber seinem Mitmenschen tun darf. Der Grund dafür liegt nicht nur in der Güte Gottes, die er allen Menschen zuwendet, der Grund liegt auch in der radikalen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Der Mensch kann gar nicht anders als die Wohltaten des Schöpfers anzunehmen; andernfalls müßte er aus dem Leben scheiden. Und er kann seinem Auftrag, sittliche Güte zu praktizieren, die Liebe zu üben, nur mit Hilfe Gottes gerecht werden, indem er die Erlösung, die Gnade annimmt. Das biblische Gegenbeispiel wäre der faule Knecht, der das Talent in der Erde vergräbt (Mt 25,14–30). Man muß sich in der theologischen Deutung dieser Abhängigkeit des Menschen von Gott aber davor hüten, die Würde des Menschen als eines sittlich handelnden Wesens gleichsam wegzuerläutern. Unter Menschen gibt es eine Abhängigkeit, die demütigt; das kann sogar der Fall sein, wo der Wohltäter es gut meint (z. B. die Eltern). Rebellion gegen Gott jedenfalls dürfte sich auch aus dem Eindruck erklären, die radikale Abhängigkeit des Menschen von Gott widerspreche der Würde des Menschen als sittlichen Wesens. Dieser Eindruck könnte sich gerade vom Standpunkt einer sog. Glaubensethik her ergeben: dem glaubenden Menschen wären dann möglicherweise bestimmte Handlungsweisen verwehrt, die vom Standpunkt einer säkularen oder lediglich theistischen Ethik legitim wären. (Ich behaupte nicht, daß Vertreter einer Glaubensethik die Sache so sehen, ich mache nur auf eine mögliche Konsequenz aufmerksam.) Dankbarkeit gegen Gott bedeutete dann eine Einschränkung des Handlungsspielraums des Menschen. N. Hartmann hat dies Problem so formuliert:<sup>34</sup>

»Der Ethik kommt es letzten Endes immer auf den Menschen an, dem religiösen Denken auf Gott . . . Auf den Menschen kommt es erst in zweiter Linie an; für ihn ist gut, was Gott will . . . Auch dieses ist eine vollständige, echte, für die Vernunft nicht lösbare Antinomie. Es liegt eben im Wesen des Menschen, daß ihm ethisch der Mensch das Wichtigste, Aktuellste und zugleich auch das Höchste und Verantwortungsreichste ist von allem, was in seinen Gesichtskreis tritt; gewiß nicht die eigene Person als solche, wohl

<sup>33</sup> Ob K. Barth selbst das so gemeint hat, sei dahingestellt.

<sup>34</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin <sup>4</sup>1962, 812.

aber das Personale in jedem Menschenwesen. Daß ihm irgendetwas im Himmel oder auf Erden, und sei es Gott selber, darüberginge, wäre ethisch verkehrt, unmoralisch, ein Verrat am Menschen – welcher allein auf den Menschen angewiesen ist . . . Denn es liegt im Wesen Gottes, daß nur er, und nichts außer ihm, das Ziel der Ziele sein kann, das Wichtigste und Aktuellste für jedes endliche Wesen, das ihn erfaßt, und daß neben ihm alles, auch der Mensch, nichtig wird.«

Diese Antinomie läßt sich nur auflösen, wenn man sich bewußtmacht, daß Abhängigkeit von Gott anders zu verstehen ist als Abhängigkeit von Menschen. Unter Menschen verhalten sich Abhängigkeit und Autonomie umgekehrt proportional, im Verhältnis zwischen Gott und Mensch proportional. Somit schließt die radikale Abhängigkeit von Gott die Freiheit und Autonomie des Menschen als sittlichen Wesens nicht aus, sondern ein; sie ist in ihr erst begründet. Andernfalls würde Gott dem Menschen seine Würde, mit der er ihn ausgestattet hat, durch seine Gaben u. U. wieder nehmen. Dann bedeutet auch das Gebot, Gott über alles zu lieben, nicht, wie N. Hartmann meint, den Menschen in seiner Würde, seiner Selbstzwecklichkeit nicht anzuerkennen, da er in bezug auf diese Selbstzwecklichkeit Gott ähnlich ist.<sup>35</sup>

Die Gabe Gottes ist anzunehmen, weil Gott gut ist und weil er durch sie den Menschen zu einem guten Menschen macht. Insofern kann man von einer »kategorischen Gabe«<sup>36</sup> sprechen, einer Gabe, die die kategorische Forderung in sich enthält, sie anzunehmen. Mit diesem Gedanken läßt sich aber nicht gegen die Auffassung des Sittlichen als eines kategorischen Imperativs argumentieren. Vielmehr kann theologische Ethik im Gegensatz zu philosophischer im Heilshandeln Gottes die kategorische sittliche Forderung als erfüllte vorstellen. Sie erkennt in Gott die sittliche Güte in Person, in Leben und Tod Christi das Muster sittlichen Gehorsams. Daß in der Reaktion der Dankbarkeit der Gehorsam gegenüber der sittlichen Forderung leicht, spontan und freudig ist, nimmt der Forderung nichts von ihrer kategorischen Geltung: Forderung bleibt Forderung, Gehorsam bleibt Gehorsam. Umgekehrt ist die Spontaneität, Freudigkeit der Dankbarkeit allein noch kein Kriterium echter sittlicher Dankbarkeit. Und um die Prüfung der Echtheit ging es einem Immanuel Kant, wenn er das sittliche Handeln als Handeln aus Pflicht, nicht aus Neigung bestimmte.

<sup>35</sup> Vgl. dazu W. Wolbert, a.a.O. (Anm. 7) sowie ders., *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987.

<sup>36</sup> Vgl. O. Bayer, *Kategorischer Imperativ und Kategorische Gabe*: EK 14 (1981) 627–630; E. McDonagh, *Gift and Call*, Dublin 1975.