

Logik der Ethik – Logik der Gabe.

Theologisch-ethische Überlegungen

von Christof Mandry

1. Einleitung

Die theologische Ethik hat es nicht leicht mit der Gabe. Sie scheint einem ganz anderen Denken anzugehören, als es der Ethik eigen ist: Ethik versucht konkurrierende Interessen und Konflikte zu einem gerechten Ausgleich zu bringen, indem Rechte und Pflichten der betroffenen Menschen bestimmt und auf ihre Vorrangigkeit oder Nachrangigkeit hin befragt werden. Damit ist für sie eine Logik der Gleichheit leitend, die als ausgeglichenes Interaktionsverhältnis verstanden wird. Seinen bekanntesten Ausdruck findet diese Logik in der Goldenen Regel, die als Basissatz der Ethik, wenn nicht sogar als ihr Prinzip gesehen wird: »Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg auch keinem anderen zu.« oder: »Wie ihr wollt, dass man euch behandelt, so handelt auch ihr.« Die Gleichheit prägt sich also als Gegenseitigkeit aus. Was über diese Logik hinausgeht, gilt als »supererogatorisches« Handeln, das lobenswert, aber nicht moralisch verpflichtend ist und entsprechend ein Randdasein in der Ethik fristet.

Die Gabe scheint dazu seltsam quer zu liegen. Das gilt jedenfalls für die erste Gabe, die die Dynamik von Gabe und Gegengabe auslöst, die dann einem Entsprechungsverhältnis folgen. Warum sollte jemand überhaupt etwas geben? Es würde doch genügen, die eigenen Interessen zu verfolgen und um ihretwillen die Anderen zu berücksichtigen bzw. mit ihnen zu kooperieren, wie es einer ökonomischen Tauschlogik entspricht. Die ethnologische und soziologische Erforschung des Phänomens der Gabe hat gezeigt, dass in vielen Gesellschaften das Geben und Nehmen von Geschenken über den Warentausch hinausgehende, grundlegende Bedeutung für soziale Beziehungen hat. Der ökonomische Warenverkehr erscheint dann nur als eine, zudem verhältnismäßig junge Form der Gabe. Seit Marcel Mauss' berühmter Studie von 1923 wird vor allem untersucht, worin die eigentümliche Verpflichtung gründet, eine erhaltene Gabe nicht unerwidert zu lassen, und welche sozialen Funktionen der Austausch von Gaben erfüllt. Besonders signifikant sind solche Gabe-

dynamiken, die einem Überbietungsschema folgen, wie es Mauss exemplarisch im Potlatsch gesehen hat.¹ In die Ökonomie der Gabe bezieht Mauss auch die »Geister der Toten und die Götter« mit ein, denn diese galten als »die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt«. Mit ihnen, so Mauss, »war der Austausch am notwendigsten und der Nichtaustausch am gefährlichsten. Andererseits war er mit ihnen am leichtesten und sichersten.«² Was Mauss weniger interessierte, ist die Frage, warum überhaupt Gabe zustande kommt. Wenn die Götter Eigentümer aller Dinge sind, warum geben sie den Menschen etwas? Geht nicht allem zwischenmenschlichen Geben ein erstes Geben seitens der Götter voraus, und zeichnet sich dieses nicht gerade dadurch aus, dass es zu dieser Gabe keine äquivalente Gegengabe der Menschen geben kann?³ Worin liegt der Ursprung der ersten Gabe – oder ist sie nicht vielmehr durch ihre Unvordenklichkeit gekennzeichnet? Steht sie aber durch die Unvordenklichkeit und die Fundamentalität nicht in Disproportionalität zur Gegenseitigkeit des alltäglichen Gebens und zur Gleichheitslogik der Ethik? Für die theologische Ethik wird das Verhältnis zur Gabe dadurch noch erschwert, dass die Zuwendung Gottes zum Menschen als zuvorkommendes, unverdientes Geschenk verstanden wird, durch das der Mensch zur eigentlichen Freiheit und zur »Würde der Gotteskindschaft« erhoben wird. Wie kann eine solche »grundlose« Gabe, aus der ein schlechthinniges Sich-Verdanken resultiert, überhaupt mit der Gegenseitigkeitslogik des Gebens und Nehmens und mit der Reziprozitätslogik der Ethik vermittelt werden?

Im folgenden Beitrag werde ich genauer untersuchen, worin die Logik der Ethik besteht und wie sie zur Gabe steht. Dafür werden verschiedene Ebenen der Ethik, aber auch der Konfrontation zwischen der Logik des ethischen Denkens und der Logik der Gabe zu unterscheiden sein.

¹ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1990 [1923]. Hinzu kommt die Zerstörung der Gaben, die Mauss zufolge gerade die Vergeltung des Gebens bewirken sollte (vgl. ebd., 43).

² Ebd., 43.

³ Vgl. Maurice Godelier, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München 1999, 47–49; 252–262.

2. Die Ethik und ihre Logik der Gegenseitigkeit und des Ausgleichs

Unter »Ethik« verstehe ich keine Praxis, sondern das Nachdenken, die Reflexion über das gute und das richtige Handeln bzw. gelingende Praxis sowie über gute, moralisch richtig ausgerichtete Institutionen. Ethik vollzieht eine Reflexion auf das Ethos und auf die Moral. Unter Ethos sind die bereits normativ strukturierte Handlungswelt und die Handlungsweisen der Menschen zu verstehen, und unter Moral das Ensemble der anerkannten Normen und der moralischen Überzeugungen. Außerdem reflektiert Ethik auf die Voraussetzungen in den Personen für Moralität. Gegenüber den kollektiv oder individuell als gültig angesehenen Handlungsorientierungen geht Ethik auf Distanz, um sie darauf hin zu überprüfen, ob sie wirklich – das heißt: mit Gründen – als sittlich gut und moralisch richtig gelten dürfen. Diese Reflexion erfolgt nicht situations- und kontextlos, sondern von der lebensweltlichen Erfahrung ausgehend, dass es Unglück und Leid gibt, die ihre Ursache im menschlichen Handeln haben, also nicht naturbedingt sind. In diesem Sinne geht Ethik vom gelebten Ethos und von der vorhandenen Moral aus. Genauer gesagt sind es Unrechtserfahrungen, von denen das ethische Nachdenken herausgefordert wird. »Ungerecht!« – empören wir uns angesichts der Verletzung von Gleichheit und der Verletzung von Personen.

Die ethische Frage lautet, worin der ethische Kern dieser Erfahrungen besteht, so dass sie mit Recht sich in Empörung Luft machen und nicht nur verdeckt davon sprechen, dass meine Interessen und Absichten durchkreuzt worden sind – meine möglicherweise nicht besonders legitimen Interessen. Die Ethik interessiert weiterhin, wie es »eigentlich«, moralisch richtig sein sollte, wie also die moralische »Norm« zu verstehen ist, von der die Empörung nur in negativer Weise spricht.

2.1. Die Goldene Regel als paradigmatische Form der Logik der Ethik

Unrechtserfahrungen, die sich in moralischer Empörung artikulieren, bestehen ihrem Kern nach darin, dass ein Ungleichgewicht wahrgenommen wird – Gleiches wird ungleich behandelt, Personen üben über andere Macht bzw. Gewalt aus, die als das »rechte Maß über-

steigend« verspürt wird.⁴ Dies könnte eine Phänomenologie der Unrechts- und Verletzungserfahrungen detailliert entfalten, indem sie das durch Betrug und Lüge zerstörte Weltvertrauen aufzeigt, auf die Integrität des Leibes und die damit verbundene Verfügung über das Selbst und sein Wohlergehen verweist, schließlich auf die Selbstschätzung und das Handeln-können eingeht, die durch Gewalt vermindert oder zerstört werden.⁵ Moralische Erfahrungen gehen mithin auf eine fundamentale Einstellung zurück, die das moralisch Richtige intuitiv mit einem Verhältnis von Gleichheit und Ausgleich in Verbindung sieht. Unbeschadet der erheblichen Differenzen über das, was als gleich und was als ungleich angesehen wird, liegt hier eine kulturell äußerst weit verbreitete Grundüberzeugung vor. Repräsentativ für diese fundamentale moralische Orientierung ist die Goldene Regel, die eine Richtschnur für die Suche nach dem Ausgleich zwischen den Interessen und Handlungsweisen der Menschen formuliert. Ihre globale Verbreitung und ihre hohe Akzeptanz beruhen sicherlich auch auf ihrem Verzicht auf eine Begründung und auf ihrer praxisnahen Evidenz. Der Ratschlag »Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu« oder die positive Empfehlung »Wie ihr von anderen behandelt werden wollt, so handelt auch an ihnen« (vgl. Mt 7, 12 und Lk 6, 31) haben gegenüber vielen formaleren ethischen Prinzipien den großen Vorzug, dass sie sich auf das eigene Behandeltwerden berufen und damit direkt der Anschaulichkeit zuwenden. Im Gegensatz zu universalen Normen muss die Goldene Regel nicht in einem hermeneutischen Prozess erst in praktische Kontexte überführt werden, denn sie ist mit dem angesprochenen Du und seinem Wollen quasi bereits *in* der Praxis.

Die Goldene Regel antwortet insofern auf die Verletzungserfahrungen, dass sie die Verbindung zwischen dem Selbst und dem Anderen herstellt. »Täter« und »Opfer« werden in ein Verhältnis gesetzt, bei dem beide gedanklich jederzeit die Seite wechseln können. Sie rekurriert auf die Grunderfahrung der Handelnden, dass sie immer – wenn auch in unterschiedlichem Maß – Gebende und Nehmende im Interaktionsverhältnis sind. Dabei nimmt die Goldene Re-

⁴ Zu den Erfahrungen von Macht und Ohnmacht sowie ihrer ethischen Einordnung vgl. Christof Mandry, *Macht und Ohnmacht – Freiheit und Ethik. Phänomenologische und ethische Sondierungen*, in: W. Veith / C. Hübenal (Hg.), *Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen*, Münster 2005, 51–66.

⁵ Vgl. Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit / Amour et justice*, Tübingen 1990, 267 f.

gel gegenüber dem unmittelbaren Gefühl, das moralisch Unrichtiges anzeigt, eine Rationalisierung vor, insofern sie als Prüfinstanz die Rückbindung ans Subjekt einführt: Würde ich auch so behandelt werden wollen? In die Suche nach ausgeglichenen Interaktionsbeziehungen bringt die Goldene Regel somit eine (wie ihr Name schon sagt) Regel ein, nämlich die Norm, nach der das moralisch Zutragliche an der Reziprozität gemessen wird.

2.2. *Goldene Regel und kategorischer Imperativ*

Gleichwohl ist die Goldene Regel in der Ethik weder unbestritten noch besteht Einvernehmen über ihren ethischen Status und ihren genauen Gehalt.⁶ Die Kritik richtet sich gerade auf die Orientierung an der Gegenseitigkeit des Handelns zwischen Ich und Du und die Ausrichtung am eigenen Wollen für die Behandlung des anderen. Kann das, was ich für mich wollen würde, wirklich die letzte Instanz für die Behandlung anderer sein? Hinter der Rückfrage an das handelnde Ich, die die Praxisnähe der Goldenen Regel verbürgt, liegt eine grundlegende ethische Problematik verborgen. Formal betrachtet besteht das Problem darin, dass die Goldene Regel evaluative Aspekte mit normativen verknüpft und der Status dieser Verknüpfung ungesichert ist. Ein Rekurs auf das, wie ich behandelt werden will oder nicht will, bringt ja zunächst einmal das Selbstbild des handelnden Ich ins Spiel, seine Ansichten darüber, was es für sich von anderen erwünscht oder als für sich unangemessen ablehnt. Die Übertragung auf andere mit der leitenden Annahme, auch sie wollten so behandelt werden, hat ihre Richtigkeit dort, wo es um weitgehend alltägliche Handlungssituationen in einem Kontext relativ verbreiteter Über-

⁶ Zur Diskussion vgl. Alfred Bellebaum; Herbert Niederschlag (Hg.), *Was du nicht willst, daß man dir tu' ... Die Goldene Regel – ein Weg zu Glück?* Konstanz 1999; Jeffrey Wattle, *The Golden Rule*, New York/Oxford 1996; Konrad Ott, *Art. Prinzip / Maxime / Norm / Regel*, in: M. Düwell u. a. (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart 2002, 457–463; Heiko Schulz, *Die Goldene Regel. Versuch einer prinzipienethischen Rehabilitierung*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 47 (2003), 193–209. Ich beziehe mich hier auf Überlegungen, die ich andernorts eingehender entwickelt habe (vgl. Christof Mandry, *Von Liebesgebot und Goldener Regel zur Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und philosophischer Ethik? Überlegungen im Anschluss an die Ethik Paul Ricoeurs*, in: A. Holderegger; J.-P. Wils (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche* (Festschrift Dietmar Mieth), Freiburg i.Ue.; Freiburg i.Br. 2001, 124–147, 124–126).

einstimmung in der Bewertung von Handlungsweisen geht. Wo es sich aber um neuartige Entscheidungsfragen handelt oder die kulturell bedingten Einschätzungen von Handlungen divergieren, stellt sich neu die Frage nach dem normativen Status des von der Goldenen Regel Geforderten. Inwiefern berechtigt die eigene Akzeptanz von Handlungsweisen dazu, sie auch anderen zuzumuten, und wie weit reicht diese Berechtigung? Darüber hinaus kommt die Goldene Regel dort an ihre Grenzen, wo es fraglich wird, inwiefern es tatsächlich gelingen kann, sich in die Situation eines anderen hineinzuversetzen, etwa im Falle von Behinderten, Komatösen oder Altersdementen, und damit in Frage steht, ob das (angebliche) Fürmichwollen moralisch relevante Auskünfte gibt. Das mündet in den Zweifel, ob die Goldene Regel ohne weitgehende Zusatzannahmen überhaupt das Niveau kategorischer Forderungen und moralischer Rechte erreicht oder nicht auf dem Niveau moralischer Konvention verbleibt.

Die von Mark Hunyadi vorgeschlagene Orientierung an dem, was der andere für sich wünscht, ist kein ethisch gangbarer Weg.⁷ Die Neuformulierung der Goldenen Regel »Tu dem anderen nicht an, was er nicht angetan haben möchte«⁸ führt zwar von einem rein innerlichen Dialog mit sich selbst als einem vorgestellten Anderen zu einem echten Dialog mit dem anderen. Aber es dreht die Abhängigkeit von einem Fürsichwollen nur um und trägt selbst wieder keinen Maßstab für ein wirklich verallgemeinerbares Wollen ein. Dagegen hilft allein die Strategie des kategorischen Imperativs, eine Universalisierungsprobe einzuführen. Sie geht über die Rückfrage an mich und mein Behandeltdwerdenwollen hinaus, indem sie von jeder konkreten Person generell abstrahiert.

Der moralische Imperativ fordert, allein nach solchen praktischen Grundsätzen zu handeln, die ein jeder sich zu Eigen machen könnte. Kant legt den kategorischen Imperativ im Bereich der Ich-Du-Beziehungen als Gebot der Personachtung aus, demzufolge »die Menschheit« sowohl in der eigenen Person, als in der Person eines jeden anderen, »jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« zu gebrauchen ist.⁹ Als Reaktion auf asymmetrische, ungleiche

⁷ Vgl. Mark Hunyadi, *La règle d'or: l'effet-radar*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 126 (1997), 215–222.

⁸ »Ne fais pas à autrui ce que *lui* ne voudrait pas qu'il lui soit fait.« (ebd., 221; meine Übersetzung).

⁹ Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], hg. von Karl Vorländer, 7. Auflage Hamburg 1994 (zitiert nach den Seiten der Akademieausgabe

Interaktion lässt die Personachtungsformel des kategorischen Imperativs nur solches Handeln als moralisch gerechtfertigt gelten, das die Integrität des Anderen achtet. Damit vollendet sie die von der Goldenen Regel begonnene ethische Entteleologisierungsstrategie, um des moralisch Unbedingten willen von allem »Empirischen«, mit den letztlich zufälligen Wünschen einer Person Verbundenen abzusehen. Die moralische Achtung für die Person als Zweck an sich bricht die Orientierung an Handlungszielen ab und macht allein die Universalisierbarkeit, repräsentiert im Begriff der »Menschheit«, zum Kriterium der Moralität.

Die Eingängigkeit, aber auch die Grenze der Goldenen Regel liegen in ihrer unvollkommenen Formalität, mit der sie regelhaft Handlungsoptionen nicht auf ihre Zweckmäßigkeit, sondern allein auf ihre mögliche Reziprozität mit dem handelnden Subjekt befragt. Letztlich gelingt es mit der Goldenen Regel jedoch nicht, mit der Asymmetrie des Handelns – der Dominanz der einen über die anderen – wirklich fertig zu werden. Denn die Orientierung am eigenen Wollen oder Nichtwollen legt die angestrebte Reziprozität auf die eigenen Präferenzen fest. Damit bleibt die Goldene Regel auf – im kantischen Sprachgebrauch – empirische Neigungen angewiesen, die als moralisches Kriterium gerade ausgeschlossen werden müssen. In der Tat kann ja nicht als gesichert gelten, dass der andere das, was ich nicht will, ebenfalls nicht will, oder dass er so behandelt werden möchte, wie ich das für mich gutheiße. Bin ich berechtigt, dem anderen Handlungsweisen zuzumuten, die ich für mich als erstrebenswert oder vielleicht auch nur als gerade noch hinnehmbar annehme? Was erlaubt mir anzunehmen, der andere wolle dies ebenfalls? Der Goldenen Regel fehlt ein Kriterium zur Bestimmung dessen, *was* als zumutbares und damit berechtigtes Wollen gelten kann und welches Handeln mit Recht den Anspruch erhebt, den anderen im rechten Maß zu berücksichtigen. Die Gegenseitigkeitsregel sagt nämlich nichts darüber aus, was im anderen und reziprok in mir selbst der unbedingten Berücksichtigung bedarf und sie deshalb kategorisch einfordern darf. Gerade das aber leistet der kategorische Imperativ, wenn er verlangt, die »Menschheit« in meiner Person wie in jeder anderen Person zum Gegenstand von »Achtung« zu machen. Damit formuliert er die Universalität des moralischen Gesetzes der ersten

Band IV, 385–463, 429); dazu Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 269.

Formulierung des kategorischen Imperativs für den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, indem er auf das Allgemeine in einer jeden Person verweist, nämlich ihre »Menschheit«. Die Menschheit ist für Kant der »intelligible Charakter« eines jeden Menschen, d. h. seine Vernunft und seine Ausstattung mit der inneren Freiheit, sich zu einer Handlung zu entschließen – also die menschliche *Moralfähigkeit*.¹⁰ Die Menschheit-Formel des kategorischen Imperativs führt mit dem Verweis auf die Person als Selbstzweck das Anliegen der Goldenen Regel fort, geht aber wesentlich weiter, indem sie von individuellen Wertsetzungen absieht und an ihrer Stelle die Achtung vor dem anderen als »Zweck an sich selbst« setzt.¹¹

Hinsichtlich der Logik der Ethik ist aus diesen Überlegungen festzuhalten, dass sie sich durch eine inhärente Dynamik der Suche nach den ausgeglichenen, »gleichen« Interaktionsverhältnissen auszeichnet. Das dabei wirksame Verständnis von Gleichheit beruht in der Vorstellung eines gleichen Freiheitsraums, der jeder Person zusteht. Die Logik der Ethik beinhaltet damit das Abtasten und Prüfen von Situationen und Handlungsweisen auf verletzte Gleichheitsverhältnisse, die am Maß der möglichen Gegenseitigkeit und am Ausgleich zwischen Interaktionspartnern gemessen werden. Dies ist nur mittels Formalisierung und Rationalisierung zu erreichen, mit der Konsequenz, dass von der Andersheit der anderen Person immer mehr abgesehen werden muss und sie schließlich nur noch als Repräsentantin der allgemeinen Menschheit in den Blick kommt, während alles Besondere allein als Interpretationskontext Berücksichtigung finden kann. Verantwortlichkeit erhält in der Ethik folglich als Objekt die andere Person als eine Person schlechthin, sie verliert aber

¹⁰ Kant spricht auch vom »homo noumenon« im Gegensatz zum »homo phaenomenon«; »Menschheit« meint den vernunftbegabten, verpflichtungsfähigen »homo noumenon« (vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], hg. von Rudolf Malter, Stuttgart 1987 (zitiert nach den Seiten der Akademieausgabe Band VI, 1–202, 26 f.); vgl. dazu Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990, 124–128).

¹¹ Die Frage, was die zweite Formel des kategorischen Imperativs *genau* fordert oder verbietet, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Jedenfalls ist danach ein Handeln Pflicht, das die »Menschheit« und damit die Handlungsfähigkeit in jedem Menschen zum Maßstab gleicher Berücksichtigung macht; vgl. Friedo Ricken, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in: O. Höffe (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/Main 1989, 234–252.

mit fortschreitender Formalisierung den Charakter der Verantwortung gegenüber dieser bestimmten, je individuellen Person.

3. Rückbindung der Logik der Ethik an die Gabe?

Diese ethische Formalisierungsstrategie hat eine bestimmte Leistungskraft, geht aber das Risiko einer Verengung ein, die vom Gabe-diskurs aus und im Kontrast mit der Logik der Gabe befragt werden muss. Zunächst ist festzuhalten, dass Normativität und Verantwortung »eingebettete« Phänomene sind. Sie stehen in einem ethisch bereits durchstrukturierten Handlungsraum. Dieser ist dadurch strukturiert, dass das, worum es den agierenden Personen mit ihren Interessen und Handlungszielen letztlich geht, ein gelingendes Leben ist. Zum »Streben nach dem guten Leben« kommen Beziehungen zu anderen Menschen nicht hinzu, sondern es besteht in ihnen, denn gelingendes Leben vollzieht sich wesentlich in gelingenden Beziehungen zu anderen. Als Modelle dafür können Freundschaft und Liebesbeziehungen stehen. In ihnen geschieht ein ausgeglichenes Geben und Nehmen und wird Gleichheit im Schätzen des anderen realisiert, jedoch gerade nicht durch Ausblenden der Singularität der beteiligten Personen, sondern indem wechselseitig die Individualität und Unersetzlichkeit des anderen anerkannt und gewürdigt werden. Auch die Fürsorge, das Fürsorgen für nahe stehende oder nicht nahe stehende Hilfsbedürftige, ist eine Gestalt, in der sich das Ideal der Gegenseitigkeit und der Ausgeglichenheit findet, wenn auch phänomenal unterschiedlich zur Freundschaft. Freundschaft ist für eine ethische Fürsorge deshalb modellhaft, weil in ihr das spontane und freudige Gefallen am Wohl des anderen und das Mitwollen des Guten für den anderen verwirklicht sind, die in anderen Gestalten der Ich-Du-Beziehungen von der Fürsorge erst angezielt und erhofft werden. Dort muss die Ausgeglichenheit der Handlungsbeziehungen im Durchgang durch ihre Ungleichheit angestrebt werden. Es ist etwa an den Fall zu denken, dass eine Person sich einem hilfsbedürftigen anderen helfend zuwendet. Hier scheint nur von einem die Aktivität auszugehen, die der andere empfängt, d.h. »erleidet«. Die Ausgeglichenheit, um die es der Fürsorge geht, kommt hier nicht nur durch die geleistete Hilfe zustande, die den anderen in seinem Selbststand wieder aufrichtet, sondern mehr noch durch das Eingeständnis dessen, der als Hilfeleistender der Tätige ist, dass er selbst

der Hilfe bedarf (ihrer bedürfen kann), und der sich somit in der Schwachheit des anderen wieder erkennt. Fürsorge beruht damit auf der fundamentalen Offenheit oder Bereitschaft (*disponibilité*), auf den anderen einzugehen und ihn als einen ebenfalls nach dem »guten Leben« Strebenden anzuerkennen. Sie bedeutet zugleich eine Haltung der Verfügbarkeit für den anderen, um aufzunehmen, was von diesem ausgeht, und sei er noch so schwach und »passiv«.

Liegt diesen Beziehungen nicht ein Gabeverhältnis zugrunde, insofern sich in jeder Beziehung der eine dem anderen gibt? In der Tat eignet gelingenden Beziehungen, allen voran der Freundschaft und dem Liebesverhältnis, dass sie in einem rechten Verhältnis von Geben und Nehmen bestehen. Die Zuwendung zum anderen ist dabei nicht an *etwas*, sondern am anderen selbst interessiert und strebt nach dem für ihn Guten. Freundschaft und Liebe werden als Gabe empfunden, da sie als »geschenkt« und nicht als »verdient« erlebt werden. Mit der Gabelogik verbindet sie zudem, dass sie zwar als Geschenk gesehen werden, aber nicht »umsonst« sind, sondern von einer Verbindlichkeit der Zuwendung und des Beistehens leben. Ihr Ursprung aber ist rätselhaft – was motivierte die erste Gabe? Welchen Grund hat sie? Kaum jemand – auch nicht mit ausgeprägtem Selbstbewusstsein – würde ernsthaft von seiner Liebesbeziehung sagen, dass der andere ihn einfach lieben muss, weil er selbst so liebenswert ist. Die Hingabe in der Liebe wird als grundlos erlebt.¹² Aber kennzeichnet sie nicht auch eine Gegenseitigkeitsstruktur des Gebens und Wiedergebens? Wird nicht auch hier gegeben, um auch selbst zu erhalten? In der Tat bestehen auch die gelingenden Beziehungen, für die hier Freundschaft, Liebe, Fürsorge modellhaft genannt wurden, im ausgeglichenen Geben und Nehmen. Diese dürfen jedoch nicht im Sinne der Tauschwirtschaft verstanden werden. Denn Freundschafts- und Liebesbeziehungen werden ja nicht unternommen, *damit* gelingende Beziehungen zu meinem Glück beitragen, sondern dieses besteht in ihnen. Sie haben gerade keine um-zu-Struktur, sind also nicht instrumentell. Anders herum ausgedrückt: Sobald sich in diese Beziehungen die Berechnung und die Instrumen-

¹² Dagegen spricht nicht, dass sich soziologisch »objektive« Gründe für die Partnerwahl erheben lassen, wie materielle Absicherung, soziale Stellung, etc. Denn Partnerwahl und Partnerschaft sind nicht identisch mit Liebe, um deren Phänomenalität aus dem Erleben es hier geht.

talisierung einschleichen, gehen sie verloren, bleiben sie hinter der Gabe und der Gabeverbindlichkeit zurück.

Diese Beobachtungen aus dem Bereich der Strebensethik rücken in den Blick, dass Gegenseitigkeit, die wir als grundlegenden Maßstab der Ethik dargestellt haben, nicht »unschuldig« ist, sondern nur qualifiziert ethisch stimmig ist. Ausgeglichene Interaktionsverhältnisse und Gegenseitigkeit sind nicht per se gut, denn sie kennen auch perverse Formen – die Rache und die Berechnung. So stellt sich die Frage, ob nicht auch die formale Gegenseitigkeitslogik der Ethik rückgebunden sein muss an die Gabe und ihre Logik. Und worin besteht diese Rückbindung? Zunächst macht doch die Gabe der Ethik im Sinne der quasi-technischen, desinteressierten Reziprozitätssuche einen Strich durch die Rechnung, da sie einen grundlosen Anfang setzt und damit aus dem Gegenseitigen ausschert. Theologische Ethik findet diesen Einspruch der Gabe gegen die Gegenseitigkeitslogik in den biblischen Texten, die die Feindesliebe gegen die Goldene Regel in Stellung bringen.

3.1. Goldene Regel und Gabe: Biblische Kritik an der Gegenseitigkeit

Die Goldene Regel findet sich im Neuen Testament in ihrer positiven Version, und zwar an prominenter Stelle, nämlich in der Bergpredigt (Mt 7, 12) und in der Feldrede (Lk 6, 31). Dort steht sie in Zusammenhängen, die mit ihr nicht ohne weiteres zu vereinbaren sind. In der Matthäischen Bergpredigt fasst die Goldene Regel die in den sechs Antithesen entfaltete »größere Gerechtigkeit« des Gottesreiches zusammen. Eingeleitet wurden sie von Jesu Selbstdeutung, er sei gekommen, um »Gesetz und Propheten« zu erfüllen (Mt 5, 17). In den sechs Antithesen folgt seine radikale, exzessive Auslegung des Gesetzes: nicht nur nicht töten, sondern nicht einmal zürnen; nicht nur nicht ehebrechen, sondern nicht einmal begierig ansehen; nicht maßvolle Vergeltung für erlittenes Übel, sondern Widerstandslosigkeit und bereitwilliges Hergeben. Die sechste Antithese formuliert mit dem Gebot der Feindesliebe die Klimax in dieser Stufenleiter der Maßlosigkeit (Mt 5, 43f.). Das Thema Gerechtigkeit kommt zum Abschluss, indem die Bergpredigt – mit einer *inclusio* zu Mt 5, 17 – zusammenfasst: »Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin bestehen das Gesetz und die Propheten.« (Mt 7,

12) Die Goldene Regel wird also von der zur Feindesliebe radikalisierten – also von Entsprechung absehbenden – Nächstenliebe her gedeutet. Die Interpretation der Goldenen Regel von der Nächstenliebe her wird durch die Wiederaufnahme des Themas »Gesetz und Propheten« in Mt 22, 34–40 ergänzt. Die rabbinische Frage nach dem »großen Gebot« beantwortet Jesus dort mit dem Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe – an ihnen »hängt das ganze Gesetz samt den Propheten«.

In der lukanischen Feldrede steht die Goldene Regel in einem etwas anderen thematischen Kontext. Lukas lässt auf die Goldene Regel harte Worte von Jesus folgen, die sie gänzlich in Abrede stellen: »Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. [...] Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt.« (Lk 6, 32f. 35) Wird hier nicht die Goldene Regel mitsamt ihrer ethischen Logik der Gegenseitigkeit desavouiert und durch ein religiöses Gebot der Feindesliebe, das sich aus der göttlichen Barmherzigkeit (Lk 6, 36) ableitet, abgelöst? Das Gebot, seine Feinde zu lieben, setzt sich in der Tat über die Gegenseitigkeit hinweg – aber über eine bestimmte Orientierung am Gegenseitigen. Die ganze Perikope Lk 6, 27–38 kann als Frage nach der richtigen Reziprozität gelesen werden: Die Kritik richtet sich gegen ein Verständnis der Goldenen Regel, das eine banale Gegenseitigkeit einsetzt – sehen, was man von anderen erwarten kann, und entsprechend agieren. Das Gebot der Feindesliebe setzt das außer Kraft und setzt darauf, dass zwischen Menschen etwas Neues geschehen kann. Der Jesus der Feldrede spricht von einer zuvorkommenden Zuwendung, die nicht achtet, was für sie daraus entstehen kann, auch weil sie weiß, dass sie nur gewinnen kann. Es geht um eine Barmherzigkeit, die maßlos ist – nach dem Beispiel Gottes, dessen Barmherzigkeit sich ebenso darüber hinweg setzt, was »Undankbaren und Bösen« eigentlich, »von Rechts wegen« zustehen würde (Lk 6, 35f.). Verhaltensrichtschnur soll vielmehr eine Großzügigkeit sein, die ihre Motivation aus der maßlosen Zuwendung Gottes schöpft (Lk 6, 38).

Die »richtige Gegenseitigkeit« ist also die, die nicht danach fragt »warum sollte ich eigentlich etwas geben«, sondern sich spontan dem anderen zuwendet. Sie ist möglich, weil sie nicht nach der ersten Gabe fragen muss, die die Dynamik des Gebens und Nehmens in Gang

setzt, sondern ihrer sicher ist. Seinen Grund hat dies in der christlichen Überzeugung, selbst aus der Erfahrung der vorangehenden Gabe zu leben, die die Zuwendung Gottes – die Gott selbst ist. Der Aspekt der Gabe beruht in dem persistenten Gefühl des Glaubenden, von einem Vorgängigen absolut abhängig zu sein. Es konstituiert mit dem Glaubenden jenes geschichtliche, existentielle Ruf-Antwort-Verhältnis, das mit Ricœur als wesentlich für den biblischen Glauben angesehen werden kann.¹³ Die Gabe geht dabei wesentlich über die Ethik hinaus und umfasst Vorstellungskomplexe wie die Schöpfung, die Bestimmung und Zukunft der Menschen, die unerkannten Möglichkeiten des Seins (im Modus der Hoffnung auf Gott) und weitere, in denen phänomenologisch Elemente von Daseinsweisen zu sehen sind. Innerhalb des Netzes der Gabe ist auch der Sinn des biblischen Liebesgebotes, Gott und den Nächsten zu lieben, zu deuten, das außerhalb dieser Ökonomie der Gabe ein sinnloser Befehl zur Liebe bliebe. Das Liebesgebot ist, so Ricœur in Anlehnung an Franz Rosenzweig, zu verstehen als Bitte des Liebenden an den Geliebten, wiedergeliebt zu werden. Damit schreibt es sich in die Ruf-Antwort-Struktur des christlichen Glaubens ein: Das Liebesgebot ist mit der Liebe selbst gleichzusetzen, die für sich wirbt: »liebe mich!«.¹⁴ Keineswegs ist das Liebesgebot ethische Norm oder moralisches Gesetz. Entsprechend sieht Ricœur auch das Gebot der Feindesliebe aus Feldrede und Bergpredigt als »supra-ethisches« Gebot: Es hebt die Unterscheidung zwischen Freund und Feind auf, weil es sich aus der Erfahrung der Gabe speist, dass ich bereits empfangen habe und daher im Stande bin, selbst zu geben.¹⁵ Mit der Überwindung der Trennung in Feindschafts- und Freundschaftsverhältnisse stellt das Liebesgebot jedoch zugleich eine ethische Vision vor, die zum Handeln auffordert und sich darin anschickt, die Reziprozitätslogik der üblichen Moral, wie die Goldene Regel sie formuliert, zu überwinden. »In dem Augenblick, in dem die Ökonomie der Gabe das Feld der Praxis betrifft,

¹³ Vgl. Paul Ricœur, *Phénoménologie de la religion*, in: ders., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 263–271.

¹⁴ Vgl. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 15–19 (vgl. Anm. 5) mit Bezug auf Franz Rosenzweigs Buch »Der Stern der Erlösung«. Ricœur deutet das Liebesgebot als »poetischen Gebrauch« des Imperativs (ebd. 21).

¹⁵ So sind auch die Kontexte zu verstehen, in denen das Liebesgebot im Alten Testament (Lev 19, 18) steht: Weil ihr in Ägypten selbst unterdrückt wart, sollt ihr Fremde nicht unterdrücken, denn Gott hat euch aus Ägypten herausgeführt (Dtn 24, 17f.).

entwickelt sie eine *Logik der Überfülle*, die zumindest zunächst der *Entsprechungslogik* der Alltagsethik völlig entgegengesetzt ist.«¹⁶

3.2. Ethische Kritik an der Logik der Gabe

Bevor die Ethik und die Logik des Ausgleichs ohne weiteres verabschiedet werden, müssen auch an die Gabe und die Maßlosigkeit der Liebe ethische Rückfragen erlaubt sein. Unterminiert es nicht jede soziale Praxis, wenn die Entsprechung zwischen dem Tun der einen und dem der anderen außer Acht gelassen wird? Wie kann man noch den Schutz der Schwachen fordern, wenn bereitwilliges Nachgeben gefordert ist, das ja die Dominanz der einen über die anderen nicht aufhebt? Auf dem Grundsatz der Gegenseitigkeit als Bassisatz der Ethik ruht das Prinzip der Gerechtigkeit, das als seine Formalisierung zu sehen ist. Die Spannung zwischen der Logik der Entsprechung (zwischen Tun und Erleiden, Geben und Nehmen) der Gerechtigkeit und der Logik des Überflusses der Gabe, zwischen Goldener Regel und supra-ethischem Liebesgebot kann nicht aufgehoben, sondern muss produktiv gemacht werden.

Das Liebesgebot muss einerseits auf dem Weg zur Praxis über die Goldene Regel laufen und sie reinterpretieren. Andernfalls riskiert eine religiöse »Liebesmoral«, die sich womöglich zur Übermoral aufschwingen will, hinter ethischen Grundsätzen zurückzubleiben und selbst unmoralisch zu werden. Die praktischen Folgerungen des Liebesgebots müssen den moralischen Forderungen Genüge tun, wie sie in der Goldenen Regel formuliert und im Gerechtigkeitsprinzip formalisiert sind. Die Spannung wird jedoch auch in der umgekehrten Richtung produktiv. Die Goldene Regel und ihre Logik der Gegenseitigkeit sind nämlich nicht eindeutig, sondern offen für verschiedene Interpretationen. Vor perversen Verständnissen der Goldenen Regel kann ihre Interpretation vom Liebesgebot her bewahren.¹⁷ Denn das Gegenseitigkeitsprinzip der Goldenen Regel, das sich an der eigenen Erwartung ausrichtet, kann zu einer Haltung führen, die das eigene Verhalten grundsätzlich am Nutzen orientiert, das es für das handelnde Selbst erwarten lässt. So kann die geforderte Rezi-

¹⁶ Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 49 (vgl. Anm. 5). Die Bezeichnung »Logik der Überfülle« spielt auf Röm 5, 17–20 an.

¹⁷ Vgl. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 57 f. (vgl. Anm. 5).

prozitat in die berechnende Einstellung des Lauerns auf den eigenen Anteil umschlagen. Die Kritik der Feldrede, die auf die Goldene Regel folgt, wäre dann nicht an sie und die Gegenseitigkeitslogik gerichtet, sondern an deren perverse Interpretation. Eine Interpretation der ethischen Reziprozität, die vom Liebesgebot und seiner Logik der Überfülle her erfolgte, orientierte sich hingegen im Handeln an dem, was der andere von mir erwarten darf, weil sie aus den Ressourcen der Erfahrung heraus lebt und handelt, selbst bereits empfangen zu haben.

Mit dieser Dialektik zwischen Entsprechungslogik und Logik des Überflusses wird deren Gegensätzlichkeit nicht unterlaufen und werden die Ebenen zwischen Religion und Ethik nicht verwischt. Vielmehr reichern sie sich gegenseitig an: Die moralische Regel wird davor geschützt, bloß dem Buchstaben und nicht ihrem Geist nach befolgt zu werden und zu einem Instrument des Eigennutzes zu degenerieren; die Moral wird auf der anderen Seite zum notwendigen Medium des Liebesgebotes.

4. Gabe und Autonomie

Diese Rückfrage von der Ethik an die Logik der Gabe geht von der grundsätzlichen Vereinbarkeit zwischen Gabe und Ethik aus. Sie liegt auf der Ebene der ethischen Überlegung, wie das moralisch Richtige genau zu bestimmen ist und worin eine ethisch gute Haltung zur Moralität besteht. Die Anfrage an die Gabe kann noch grundsätzlicher formuliert werden, nämlich als Kritik an der zugrunde liegenden Sicht des Subjekts. Sie richtet sich geradewegs gegen die christliche Glaubensüberzeugung, das ganze Sein verdankt zu haben, sein Leben von Gott geschenkt erhalten zu haben, der den Glaubenden vorbehaltlos angenommen und mit unendlicher Liebe und Barmherzigkeit zum eigentlichen Menschsein berufen hat. In diesen religiösen Sprechweisen kommt eine fundamentale Abhängigkeit zum Ausdruck, mit der das glaubende Selbst sein Verhältnis zu sich und zu Gott beschreibt. Der Freiheit geht die ungeschuldete Zuwendung Gottes voraus, ein Anruf, der das Subjekt in grundsätzlicher Passivität antrifft und es auf Möglichkeiten des Selbstseins hin öffnet, die ohne dies schlechterdings unerreichbar gewesen wären. Selbstsein, Freiheit, Identität sind damit *verdankt*. Ist nicht von einer Ethik der Autonomie her Kritik an der Gabe notwendig, an der Malosigkeit

einer ungeschuldeten Gabe, die überwältigt und keine auch nur im Mindesten gleichrangige Antwort zulässt? Wirft eine so immense Gabe nicht eine Schuld auf und errichtet eine enorme Abhängigkeit? Wie muss man die Gabe verstehen, damit sie zur Ethik öffnet und nicht in unüberwindlichem Verschulden verschließt?

Diese Kritik an der Verunmöglichung autonomer Subjektivität und einer Identität der Selbstbestimmung muss die Theologie sehr ernst nehmen. Dieses Problem, das im Übrigen das theologische Dauerthema von Gnade und Freiheit wieder aufnimmt, kann hier nur ansatzweise diskutiert werden. Eine Lösungsmöglichkeit für die anstößige Übermacht der Gabe besteht darin, die Gabe als Ermöglichung der Freiheit zu sehen, zu der sich das gläubige Selbst in Freiheit verhalten kann. Mit der Gabe der Freiheit ist die Möglichkeit gegeben, sich zu ihr (und zu Gott als ihrem Geber) zu verhalten, sie im Glauben anzunehmen oder als Option für das eigene Leben auszuschlagen. Die Gabe ist der Ruf, auf den die Antwort, die Entscheidung erfolgen muss. Aber diese Überlegungsrichtung ist mit großen Problemen behaftet. Wird hier die Gabe nicht als etwas Sekundäres verstanden, das zu einem fertigen Subjekt eigentlich erst hinzutritt? Auch scheint sie auf einem Missverständnis der Gabe zu beruhen. Denn was Gott gibt, ist ja nicht einfach »das Leben« wie ein Objekt, das zu einer entsprechend wertvollen Gabeerwidern verpflichten würde, die ebenfalls objekthaft zu denken wäre. Gott gibt nicht das Leben schlechthin, sondern *mein* Leben, d. h. das Leben des Christen ist *eigenes* Leben aus Gott, was nichts anderes heißt als Leben mit Gott und aus Gott. Es ist wesentlich eine Beziehung zu Gott, die gegeben wird. Um es auf den Punkt zu bringen: Es ist Gott, der sich selbst gibt, indem er ein Leben mit sich stiftet. Das ist nicht anderes als Liebe, als die Gott sich hier gibt. Liebe ist aber keine Ware, die man zurückzahlen kann, sondern eine Gabe, die man erwidert. Die adäquate Antwort auf die Liebe ist, sie zu erwidern. Das Maß spielt dabei keine Rolle, denn Liebe ist per se vorbehaltlos und maßlos. Sie ent-eignet das liebende Selbst, das sich in der Liebe gerade nicht zurückhält, sondern sich hingibt. So muss man mit Rosenzweig und Ricœur auch das Liebesgebot verstehen: Es ist kein Imperativ, Liebesgefühle gefälligst zu entwickeln, womöglich noch aus Dankbarkeit. Das wäre gänzlich absurd. Sondern die Aufforderung »Liebe mich!« ist die Bitte des Liebenden, wieder geliebt zu werden.

Freilich stellt sich die Frage, was das für eine Liebe bedeutet, die ungefragt und vielleicht in unerwünschter Weise angeboten wird. In

der Tat wäre es eine Vergewaltigung des Selbst, jede angetragene Liebe – die auffordert: »Liebe mich!« – mit der Liebe zu der anderen Person beantworten zu müssen. Aber auch eine angetragene Liebe, die man nicht erwidern möchte, verpflichtet, nämlich dazu, sie in angemessener Weise zurückzuweisen. Hier geht die Liebe wieder durch die Ethik hindurch und sucht nach dem guten Ausgleich zwischen Geben und Nehmen – wie kann das Zurückweisen einer nicht erwiderten Liebe mit möglichst geringer Verletzung des anderen erfolgen, wie kann auch hier Anerkennung realisiert und Schätzung der anderen Person artikuliert werden? Ob diese Analogie aus dem zwischenmenschlichen Bereich auf die Beziehung zu Gott und seine Gabe – seine Selbstmitteilung – übertragen werden kann, ist allerdings durchaus fraglich, denn erneut würde vorausgesetzt, dass sich autonome Subjekte gegenüberstehen. Die religiösen Sprechweisen von der verdankten Existenz, der geschenkten Freiheit und der vorgängigen, unerwarteten und grundlosen Zuwendung Gottes sind ja Ausdruckweisen einer Selbsterfahrung und eines Selbstbildes, die nicht mehr vor der Alternative stehen, ob sie die Gabe annehmen sollen oder nicht. Es sind Selbstbeschreibungen aus der »neuen Existenz« heraus, Interpretationen der eigenen Identität und der Freiheit, wie sie *als eigene*, biographisch tatsächlich verfügbare erlebt und verstanden wird. Die »erste Gabe«, um die es dem christlichen Glauben geht, muss so verstanden werden, dass sie das Subjekt in sein Selbstsein erst einsetzt, es als ein Subjekt seines Lebens konstituiert. Aus dieser Perspektive heraus ist die denkbare Möglichkeit, die Ökonomie der Gabe, in der sich der glaubende Mensch sieht, stelle seine Autonomie als Moralsubjekt in Frage oder errichte eine entfremdende Abhängigkeit, rein hypothetisch und ohne Anhalt im eigenen Leben.¹⁸

Christliches Ethos und theologische Ethik sehen Gabe und moralische Authentizität wiederum vor dem Hintergrund der Frage nach dem »großen Gebot«, das die ganze Gabe der Tora zusammenfasst: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen,

¹⁸ Es muss hier offen bleiben, ob die Problematik nicht über die Inkongruenz der Standpunkte hinaus geführt werden kann, etwa indem in Fortführung idealistischer Ansätze an der Wurzel von Subjektivität ein »Verdanktsein« aufgewiesen wird; vgl. Josef Wohlmuth, Einleitung, in: Jean-Luc Marion; Josef Wohlmuth, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000, 10 mit Verweis auf Arbeiten von Dieter Henrich, in Fortführung phänomenologischer Philosophie: Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. « Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« (Mt 22, 37–39) Nach christlicher Überzeugung kann zwischen diesen keine Konkurrenz bestehen. Im Neuen Testament wird eindringlich deutlich, dass es sich bei ihnen nicht um eine Dualität handelt, sondern die Nächstenliebe die Gottesliebe *ist* (vgl. Mt 25, 31–46) An der tatsächlichen ethischen Verfügbarkeit für den anderen entscheidet sich auch das gegenüber Gott Wesentliche. Die Ethik steht von der Erfahrung der Gabe her unter der Vision eines Reiches Gottes und der größeren Gerechtigkeit Gottes. Was heißt das nun für die Frage nach der Spannung zwischen Gabe und Ethik? Ethik beantwortet von der Gabe her gesehen die Frage: was heißt richtig lieben? Denn Nächstenliebe allein – vor allem nicht, wenn sie dem Maßstab folgt: »wie dich selbst!« – hilft schwerlich aus den diffizilen moralischen Fragen heraus, denen wir uns bisweilen im Alltag, immer häufiger jedoch bei der Frage nach der gesellschaftlichen Regulierung neuartiger Problemstellungen zu stellen haben. Es geht darum, ethische Gegenseitigkeit richtig zu verstehen – nicht berechnend, sondern orientiert am anderen, in einer Dynamik der Sensibilität und der Suche nach der besseren Ethik und einem immer besseren Verständnis der Logik der Gegenseitigkeit.