

Theologie der Gefühle

Herausgegeben von
Roderich Barth und Christopher Zarnow

DE GRUYTER

Notger Slenczka

Neid

Vom theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse

»invidia est tristitia de alienis bonis« (Thomas von Aquin, STh II-II q 36 a 2resp)

1 Methodisches

1.1 Emotionen – Theorie und vortheoretische Selbstwahrnehmung

Man kann sich dem Phänomen der ›Emotionen‹ oder ›Gefühle‹ in mindestens zweifacher Weise nähern: Entweder so, daß man eine Emotionstheorie entwirft und dem Phänomenbereich einen Ort im Haushalt der Subjektivität und ihres Selbst- oder wahlweise Weltverhältnisses anweist; man würde sich dann beispielsweise der Analyse der *passiones* bei Thomas von Aquin¹ oder der Verortungen des Gefühls in nachneuzeitlichen Subjektivitätstheorien² als Leitfaden versichern können, die eben so verfahren, daß sie einer Analyse einzelner Emotionen oder Tugenden bzw. Laster – ich lasse das genaue Verhältnis beider hier unentschieden – eine Theorie der Emotionen vorausschicken.³

¹ Man würde hier in der Theologischen Summe (STh) im tractatus über die *passiones animae* einerseits (STh II-I) und in der Tugend bzw. Lasterlehre in der II-II der STh fündig werden, der Thomas selbst eine anthropologische Verortung der *passiones* bzw. Tugenden in der Handlungstheorie der p II vorausschickt. Ich verwende hier und im folgenden die Ausgabe: Claude-Joseph Drioux u.a. (Hgg.), *Summa theologica*, 8 Bde., 12. Aufl. Luxemburg 1880 – das ist unschädlich, da ich in der üblichen Weise nach der Bucheinteilung zitiere, die in jeder Ausgabe identifizierbar ist.

² Ich verweise hier nur auf John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London ⁴1700, Buch II chapt 20 (ed. by Peter H. Nidditch, Oxford 1975, 229–233) und auf Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Knud Haakonssen, Cambridge 2002, hier 54f; 287 [dt. Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. Walther Eckstein, Hamburg 2004, 55 und 411 f]. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* § 36 (A 133 f).

³ Neuere Ansätze: Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000; Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of our Emotions*, Cambridge 2001; Robert C. Roberts, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003; Sabine A. Döring, *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009; dazu: Notger Slenczka, *Rudolf Ottos Theorie religiöser Gefühle und die aktuelle Debatte zum Gefühlsbegriff*, in: Jörg Lauster u. a. (Hg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, Berlin 2013, 277–293, dort weitere Lit.

Eine derartige Emotionstheorie und deren Verortung im Gefüge weiterer selbstreferentieller oder intentionaler Vollzüge und im Ganzen menschlicher Subjektivität ist nicht der Entdeckungsgrund dessen, was eine Emotion ist, sondern setzt voraus, daß derjenige, der diese Theorie entwirft, bereits eingeführt ist in das Phänomen der Emotionen; nur wenn man weiß, was Emotionen sind, kann man eine Emotionstheorie entwerfen und eine subjektivitätstheoretische Zuordnung vornehmen.

Dies legt den Gedanken nahe, umgekehrt zu verfahren und zunächst die Erfahrung zu beschreiben, die wir machen, wenn wir ›Emotionen‹ haben oder diese uns überfallen. Eine Emotionstheorie ›von unten‹ wäre das, die der Tatsache Rechnung trägt, daß wir keiner Theorie bedürfen, um zu wissen, daß Scham, Liebe, Stolz, Neid, Eifersucht, Haß, Zorn und anderes Emotionen sind; und wir wissen auch, wie es sich anfühlt oder wie es bei anderen aussieht, wenn sie emotionalen ›fits‹ unterworfen sind.⁴

Wer aber so ansetzen wollte, wird sogleich darauf aufmerksam, daß er, um etwa im Ausgang vom Phänomen der ›Scham‹ oder der ›Liebe‹ exemplarisch eine Emotion zu beschreiben, bereits wissen muß, zu welchen Phänomenen er greifen muß. Er weiß somit bereits, daß ›Scham‹ oder ›Neid‹ eine Emotion ist, muß sie bereits unterscheiden haben von Willensregungen oder explizit kognitiven Welt- und Selbstverhältnissen. Eine solche implizite Emotionstheorie ist somit nicht die Folge einer Beschreibung einzelner, exemplarischer Emotionen, so daß man im Durchgang durch diese Beschreibung sie gewönne, sondern sie ist in der Beschreibung immer schon vorausgesetzt.

Dem entspricht es, daß wir die Emotionen, die wir zum Gegenstand einer Beschreibung machen, niemals im Zuge dieser Beschreibung erst kennenlernen. Das Seitenlinienorgan des Fisches erlebt kein Mensch in actu; er nimmt es nicht selbst, sondern nur seine Effekte wahr, wenn er sich über die Orientierungsleistungen wundert, die es dem Fisch ermöglicht. Erst unter dem Mikroskop lernt er es kennen und erfaßt seine Wirkungsweise. Emotionen hingegen lernen wir nicht auf dem Weg wissenschaftlicher Bearbeitung kennen. Vielmehr setzt jede wissenschaftliche Bearbeitung – sei das nun eine physiologische oder neurophysiologische oder eine phänomenologische Deskription von Emotionen – ein Wissen darum voraus, was Emotionen sind. Dieses Wissen ist implizit – es handelt sich natürlich nicht um eine Theorie der Emotionen, wohl aber um eine präkognitive und vorthematische Vertrautheit mit dem Phänomen, die Heidegger auf den Begriff der ›Erschlossenheit‹ gebracht hat.⁵

Diese Vertrautheit teilt das Phänomen der Emotion mit allen subjektiven Verhältnissen, Verhältnissen also, die wir mit dem Vorzeichen ›Ich‹ versehen in dem Sinne,

⁴ Einsatz bei einzelnen Emotionen: Robert J. Edelmann, *The Psychology of Embarrassment*, Chichester 1987; Aurel Kolnai u. a. (Hg.), *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt a. M. 2007; Winfried Menninghaus, *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt a. M. 2002.

⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, § 29 (134 f); vgl. § 4 (11–15).

daß sie entweder ›wir selbst‹ oder ›etwas an uns‹ sind. Wir wissen in demselben Sinne, was ein ›Ich‹ ist, was subjektive Vollzüge wie das ›Wollen‹ oder das ›Denken‹ oder das ›Sehen‹ sind: Wir wissen darum, ohne dieses Wissen in einer Theorie aussprechen zu können. Aber dieses Wissen ist gleichsam das Wahrheitskriterium für jede Theorie; es befähigt uns dazu, jede Theorie der Emotionen oder sonstiger subjektiver Verhaltungen, Einstellungen zu begleiten mit der Frage, ob sie die Vertrautheit, die wir bezüglich ihrer unterhalten, zur Sprache bringt oder mit ihr nicht vereinbar ist – we may not know what it is like to be a bat, but we know what it is to be envious.⁶

Diese Vertrautheit ist allerdings auch nicht vorthematisch unmittelbar. Das reine, vorbegriffliche Verstehen der Emotion oder anderer ichhafter Phänomene im Vollzug – im Sinne des heideggerschen ›Verstehen als Können‹⁷ – kommt unter Personen, die Teil einer Kommunikationsgemeinschaft sind, nicht vor. Die Phänomene des Subjektiven kommen immer schon als formulierte und ausgesprochene vor; das Wissen um sie manifestiert sich in den semantischen Gehalten und Konnotationen der Worte, die es uns erlauben, diese Phänomene auszusprechen. Die Sprache im Sinne der ›langue‹⁸ gibt uns uns selbst zu verstehen und ist gleichzeitig der Ort, durch den deutlich wird, daß das Wissen um uns selbst immer schon den Charakter des ›Man‹ hat, verallgemeinertes Wissen ist, von Selbstverständlichkeiten des Selbstverständnisses getragen ist, die, so jedenfalls Heidegger⁹ und so der Platonische Sokrates,¹⁰ dem Verdacht unterliegen, das, was wir immer schon im Vollzug wissen (bzw. in der Terminologie des platonischen Sokrates: das, was wir in einer vorgeburtlichen Schau der Ideen erfaßt haben), zu verdrehen und niederzuhalten.

Dieser Hermeneutik des Verdachts liegt die zutreffende Feststellung zugrunde, daß das vorthematische ›Wissen um uns selbst‹ sich in der Sprache der Gemeinschaft manifestiert, der wir angehören. In der Sprache, in den Konnotationen und im semantischen Hof der Begriffe wie in den Bahnen ihrer Verknüpfung, stellt sich eine Kultur der Selbstwahrnehmung dar, die jede individuelle Selbstwahrnehmung immer schon bestimmt. Die genannten Vertreter einer ›Hermeneutik des Verdachts‹ haben sicher darin Recht, daß diese Kultur der Selbstwahrnehmung eine Tendenz zur Nivellierung der Selbstwahrnehmung und eine Tendenz zur Objektivierung des Subjektiven in den Gestalten der expliziten oder gar wissenschaftlichen Rede von Subjektivem aufweist, über die hinaus in den existentialphänomenologischen Subjektivitätstheorien eine zugrundeliegende ursprüngliche Vertrautheit des Subjekts mit sich selbst

⁶ Thomas Nagel, *What is it Like to be a Bat*, in: Ders., *Mortal Questions*, Cambridge ¹⁴2009, 165–180.

⁷ AaO. § 31 (143), vgl. § 9 (41–45).

⁸ Vgl. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, frz.-dt. Ausgabe, hg. v. Peter Wunderli, Tübingen 2013, 70–82 [dt. 71–83].

⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 6), § 5 (15–19); § 9 (42 f); § 10 (45–52); § 27 (126–130) u. ö.

¹⁰ Etwa Platon, *Phaidros* 249 d 4–250 d 8.

erarbeitet wird;¹¹ stets weist sich aber diese Entlarvung der ›Verdeckungstendenz der durchschnittlichen Ausgelegtheit des Daseins‹ dadurch aus, daß sie den sprachlichen Manifestationen der Rede über sich selbst präzise nachgeht und dort Eigentümlichkeiten wahrnimmt, die durchschnittlicherweise übersehen werden, sich aber als überraschend angemessene Phänomenbeschreibungen erweisen. Die sprachlich sich manifestierende Kultur der Selbstwahrnehmung – die Art und Weise, wie wir Emotionen versprachlichen – eignet sich als Leitfaden und heuristisches Medium der Erschließung dessen, was wir schon wissen, wenn wir beginnen, uns über Emotionen (oder andere subjektive Phänomene) zu verständigen – darin sind sich auch die Hermeneuten des Verdachts, Platon und Heidegger,¹² einig.

Der Vorschlag, nicht mit einer Theorie der Emotionen zu beginnen und von dort aus sich der konkreten Emotionen deutend zu bemächtigen, sondern umgekehrt zu verfahren: mit einer Beschreibung konkreter Emotionen zu beginnen und eine Theorie der Emotionen auf diesem Wege zu erarbeiten, gewinnt so den methodischen Charakter einer von möglichst genau wahrgenommenen Versprachlichungen geleiteten Phänomenbeschreibung. Dieser Zugang ist höchst voraussetzungsreich, könnte problematisiert werden und ist vielfach problematisiert worden. Ich markiere diese möglichen Problematisierungen, lasse sie dann aber alsbald liegen und kümmere mich darum nicht, denn mir scheint, daß der Thematisierungsgewinn einer solchen Phänomenbeschreibung auch dann hoch ist, wenn sie methodische Fragen aufwirft.

1.2 Emotion und Theologie

Die Annahme, daß das Thematisieren von Emotionen theologisch ertragreich ist, folgt in modifizierter Form dem methodischen Grundansatz Schleiermachers.¹³ Dies ist nicht so zu verstehen, daß sein Einsatz beim ›Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‹ nun tumultuarisch heruntergebrochen werden sollte auf die Vermutung, daß nicht nur mit dieser transzendentalen Struktur, sondern auch mit der Beschreibung von empirischen ›Gefühlen‹ oder ›Emotionen‹ in einem landläufigen Sinne theologisch etwas zu gewinnen wäre. Vielmehr ist die Grundeinsicht Schleiermachers wegweisend, daß landläufig als Gegenstandsbeschreibungen einhergehende theologische Begriffe – etwa der Begriff ›Gott‹ – keine Gegenstände beschreiben, sondern in ihren semantischen Gehalten Strukturen thematisieren, die in menschlicher Selbsterfahrung mitgesetzt sind. Das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit kann nur thematisiert werden, wenn man der Struktur der Erfahrung ›Abhängigkeit‹ folgend

¹¹ Etwa Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (wie Anm. 6), § 10 (45–50).

¹² Beide wären nicht erbaut darüber, hier in einem Atemzug genannt zu werden.

¹³ Für das folgende verweise ich statt vieler Belege auf: Notger Slenczka, *Sich-Schämen*. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: Cornelia Richter (Hg.), *Dogmatik im Gespräch*, Leipzig 2014, 241–261.

ein ›Woher‹ dieser Abhängigkeit mitsetzt und in den semantischen Gehalten eines Begriffs zusammenfaßt. Schleiermacher thematisiert dies Moment so, daß er davon spricht, daß das Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit diese auf ein ›Woher‹ »zurückschiebt«.¹⁴ Die Frage, mit welchem Begriff man dieses ›Woher‹ angemessen zur Sprache bringt, beantwortet Schleiermacher so, daß er nach dem Begriff ›Gott‹ greift, weil dessen in der Sprach- und Kulturgeschichte elaborierte semantische Gehalte es erlauben, genau dies – ein Woher absoluter, gegenwirkungsfreier Abhängigkeit – zur Sprache zu bringen, denn klassischerweise benennt der Begriff eine Ursache, die ohne Voraussetzungen und Gegenwirkungen etwas setzt: Dafür steht der klassischerweise mit dem Begriff ›Gott‹ verbundene Aspekt der ›Schöpfung‹ bzw. der ›Schöpfung aus dem Nichts‹. Nicht darum geht es, aus dem Selbstverhältnis schlechthinniger Abhängigkeit die Existenz eines solchen Wesens zu erschließen, sondern darum, den Punkt menschlicher Selbsterfahrung zu identifizieren, der durch diese im Begriff ›Gott‹ zusammengefaßten semantischen Momente thematisiert werden kann. Auf der anderen Seite hat diese Entdeckung eine disziplinierende Wirkung für die mit dem Begriff ›Gott‹ verbundenen semantischen Gehalte, die damit unter das strenge Kriterium treten, sich als Aussprache dieses Selbstverhältnisses in ihrem Recht ausweisen zu müssen.¹⁵

Dem liegt die breitere Beobachtung zugrunde, daß auch dann, wenn man theologische Begriffe als Hinweiszeichen auf Sachverhalte (einen ›Gott‹, wie immer der zu beschreiben wäre) versteht, diese Sachverhalte in einer religiösen Sprachkultur semantisch so verfaßt sind, daß sie mit menschlichen Emotionen engstens verbunden sind. Die Rede von Gott im Kontext des Christentums ist ohne die Emotionen der Dankbarkeit, der Furcht, des Entsetzens, des Glücks, der Liebe, der Zerknirschung oder Reue nicht denkbar, und göttliche Eigenschaften und Attribute (semantische Gehalte) korrelieren solchen Emotionen: Schöpfer; Richter; Erhalter und Bewahrer; Retter (Heiland); Vollkommenheit; Liebe; Gericht usw. Es bietet sich an, nach diesen Emotionen zu fragen und damit zu fragen, ob der Zusammenhang dieser Emotionen und der Rede von Gott wirklich dann korrekt beschrieben ist, wenn man davon ausgeht, daß der Sachverhalt, der möglicherweise unter den semantischen Gehalten des Begriffs Gott beschrieben wird, diese Emotionen hervorbringt; oder ob der Zusammenhang nicht so aussehen könnte, daß der Begriff ›Gott‹ sich um jene Emotionen dreht, so daß diese Emotionen, genau betrachtet, sich als derart verfaßt erweisen, daß sie zur Aussprache ihrer selbst der semantischen Gehalte bedürfen, die der Begriff ›Gott‹ in sich zusammenfaßt.

¹⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube* [1831], hg. v. Rolf Schäfer, Berlin 2008 (text- und seitenidentisch mit KGA I.13, Teilbde. 1 und 2), hier § 4.4 [39 f., Begriff 40 Zeile 2 f].

¹⁵ Vgl. aaO. Randnotiz im Handexemplar zu § 4.4 [ebd. 38 Anm.]. Dazu Claus-Dieter Osthoener, Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, Berlin 1996, 12–27.

1.3 Verzicht auf vorgeifende Rechtfertigungen

Das Interesse an der Beschreibung von Emotionen verbietet es wieder, diesen höchst voraussetzungsreichen Zugang gegen Mißverständnisse abzugrenzen und in die gegenwärtige theologische Landschaft einzuordnen. Ich überlasse das späteren Weiterführungen und erlaube mir den Luxus, mit einer Beschreibung anzufangen und zu sehen, ob sie nur zu einer zustimmungsfähigen Verständigung über das Phänomen des Neides führt, oder ob sie theologisch ertragreich ist.

Daß ich ausgerechnet das Phänomen des ›Neides‹ ausgewählt habe, liegt daran, daß ich bei der Durchführung anderer Beschreibungen den Eindruck gewonnen habe, daß emotionale *Selbstverhältnisse* (im Unterschied zu auf den ersten Blick primär intentionalen Emotionen wie der ›Furcht‹ oder der ›Liebe‹) im Blick auf die Nötigung, zu den semantischen Gehalten religiöser Begriffe zu greifen, vielversprechend sind. Auch dies wird nicht vorgeifend begründet, sondern wird sich im Verlauf erweisen – oder auch nicht. Inwiefern ›Neid‹ ein Selbstverhältnis ist, wird gleich deutlich werden.

Ich verzichte ebenfalls auf eine Übersicht über die inzwischen sehr breite Literatur über Emotionen im Allgemeinen und den Neid im Besonderen, die mir zum Teil eine Lesehilfe für die Phänomene geboten hat.¹⁶ Neben Arbeiten zum Neid als literarischem bzw. kulturgeschichtlichem Phänomen¹⁷ stehen systematische Entwürfe wie die berühmte kulturkritische Analyse des Neides als sozialem Phänomen und als Gegeninstanz des schöpferischen Willens zur Individualität von Gonzalo Fernández de la Mora;¹⁸ zu nennen sind ferner etwa die psychoanalytische Deutung des Neides von Frank John Ninivaggi¹⁹ und die systematischen Diskussionen im Sammelband von Bir-

16 Ich habe mich bemüht, Parallelen zu eigenen Beobachtungen oder Ideengeber im folgenden zu notieren; die wichtigsten der herangezogenen Arbeiten sind in den folgenden Anmerkungen genannt.

17 Vgl. Thomas Rakoczy, Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur, Tübingen 1996; Klaus Grubmüller, Historische Semantik und Diskursgeschichte. Zorn, mit und haz, in: Ingrid Kasten u. a. (Hg.), Codierungen von Emotionen im Mittelalter, Berlin u. a. 2003, 47–69; Tillmann Kreuzer u. a. (Hg.), Invidia – Eifersucht und Neid in Kultur und Literatur, Gießen 2011; vgl. die Arbeiten in: Martin Baisch u. a. (Hg.), Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters, Göttingen 2014, hier bes. die Arbeit von Eva Lieberich, ›À Tristan, waere ich also duo!‹ – Tristan und die neidische Hofgesellschaft, aaO. 209–237.

18 Vgl. Gonzalo Fernández de la Mora, La envidia igualitaria. El mal de nuestro tiempo: rechazar mérito y excelencia [1984], Madrid 2011; zur Zielrichtung vgl. 179–260. Vgl. die Einleitung durch Pedro González Cuevas, aaO. 11–19. Im Hintergrund stehen eine biologistische Grundlegung (etwa 179–216), die metaphysisch begründet wird, und geistesgeschichtliche Positionen: Nicht nur Nietzsche und Schopenhauer, sondern eben auch die konservative Kulturkritik von Donoso Cortés bis Ortega y Gasset.

19 Vgl. Frank John Ninivaggi, Envy Theory. Perspectives on the Psychology of Envy, Lanham u. a. 2010; Ninivaggi analysiert den Neid als Gegenemotion zur Liebe (32f u. ö.) und führt die akuten und aktuellen Neidsituationen lebensgeschichtlich zurück auf einen frühkindlichen ›nuclear envy‹ (73–118 im Anschluß an Melanie Kleins Konzept eines ›inborn envy‹, vgl. die entwicklungspsychologische Ein-

git Harreß,²⁰ in René Girards Analyse des ›mimetic desire‹ in den Dramen Shakespeares²¹ sowie in der ideengeschichtlichen Arbeit von Olaf Lippke.²²

2 Phänomenologie des Neides

2.1 Emotion

Daß es sich beim ›Neid‹ um eine Emotion handelt, ist nicht strittig.²³ Wir gruppieren den Neid sprachlich problemlos zusammen mit ›Furcht‹, ›Freude‹, ›Haß‹, ›Zorn‹ und anderen. Warum und in welchem Sinne das zutreffend ist und was die genanntenhaltungen gemeinsam haben, wird noch gefragt werden.²⁴

2.2 Klassische theologische Zuordnung

In der vorreformatorischen Tradition, insbesondere in den Emotionslehren der großen Rhetorik-Lehrbücher,²⁵ wird der Neid als eines der sieben Hauptlaster identifiziert;²⁶ streng genommen handelt es sich bei Lastern um den Tugenden negativ entsprechende Grundhaltungen, aus denen dem göttlichen Gesetz entgegengesetzte Taten hervorgehen. Wie die Tugenden möglicherweise durch Übung erworbene, dann aber der Wahl entzogene Handlungsdispositionen sind, so gilt das auch von den *vitia*.²⁷ Und wie die Tugenden die Disposition bezeichnen, die menschlichen Triebe (*passiones*)

ordnung 119–179); sein Ziel ist es, die Möglichkeiten einer positiven Bewältigung dieser unbewußten Neidstruktur zu untersuchen (287–335).

20 Vgl. Birgit Harreß (Hg.), Neid. Darstellung und Deutung in den Wissenschaften und Künsten, Münster 2010.

21 Vgl. René Girard, A Theater of Envy. William Shakespeare, New York u. a. 1991.

22 Vgl. Olaf Lippke, Anatomie des Neides, Duisburg 2006.

23 Vgl. allerdings die Diskussion bei Frank John Ninivaggi, Envy Theory (wie Anm. 19), 182.

24 Vgl. Aristoteles, Rhetorik 1387 b 23–29; Knut Eming, Logik des Neids. Aristoteles über das an uns nagende Gefühl der Ungleichheit, in: Birgit Harreß, Neid (wie Anm. 20), 17–31, hier 23.

25 Vgl. etwa: Lorenzo Stramusoli, Apparato dell' eloquenza italiano (etc.), 4 Bde., Padua 1699 ff, Tema CCCLXXI, Bd. II, Padua 1700, 1057–1073 (<http://books.google.de/books?id=RSZMAAAACAAJ&printsec=frontcover> – zuletzt eingesehen am 9. März 2015).

26 Neben *superbia*, *avaritia*, *gula*, *ira*, *luxuria* und *acedia* gehört die *invidia* zu den sieben Hauptlastern und Gegeninstanzen der Kardinaltugenden – in dieser Zusammenstellung erstmals bei Gregor d. Gr. Ich verweise auf lexikonartige Zusammenstellungen, in denen unter anderem Emotionen, und unter anderem der Neid behandelt wird; etwa der bereits genannte Stramusoli, Apparato (wie Anm. 25), Bd. II, 1057–1073.

27 Dazu Notger Slenczka, ›Virtutibus nemo male utitur‹, in: Dietrich Korsch u. a. (Hg.), Systematische Theologie heute, Gütersloh 2004, 170–192. Zu den *vitia* vgl. Thomas von Aquin, STh II-I q 71 a 1 resp und sqq.

am Maßstab der Vernunft auszurichten, so ist das *vitium* die rein negative Disposition, sich mit Bezug auf die eigene Triebstruktur ohne Leitung durch die Vernunft zu orientieren bzw. besser: sich von den Trieben bestimmen zu lassen.²⁸

Thomas von Aquin, der im Rahmen seiner speziellen Tugendlehre die Laster jeweils als Gegensatz bestimmten Tugenden zuordnet, sortiert den Neid in den Traktat zur *charitas*/Liebe ein unter die Haltungen, die der Liebe entgegengesetzt sind, und zwar genauer: Das Laster des Hasses ist der Liebe direkt entgegengesetzt;²⁹ die Liebe gegenüber Gott und gegenüber dem Nächsten hat aber emotionale Folgen,³⁰ nämlich die Freude (*gaudium*) am ›bonum – dem Gut oder dem Wohlergehen‹ des Geliebten.³¹ Diese Freude am *bonum* des Geliebten hat gegenüber Gott die Gestalt der Freude an der *bonitas* Gottes und in der Teilhabe an dieser *bonitas*; ihr entgegengesetzt ist das Laster der ›acedia – der Niedergeschlagenheit‹.³² Mit Bezug auf den Nächsten hat die Freude die doppelte Gestalt der Freude am Nächsten und der Freude am *bonum* des Nächsten, daran also, daß es dem Nächsten wohlgeht; dem entgegengesetzt ist die ›invidia – der Neid‹.³³ Dieser Neid, so stellt Thomas fest,³⁴ sei damit eine Form der Traurigkeit. Eigentlich sei, so Thomas, der Gegenstand der Traurigkeit ein eigenes (im Sinne von: *proprium*, dem selbst eigenes) Übel. Der Neid sei die Haltung, in der ein fremdes *bonum* als eigenes *malum* aufgefaßt wird, und zwar nicht so, daß beispielsweise das *bonum* in der Hand des Feindes als Gefahr erfaßt wird – das sei kein Neid, sondern eine Gestalt des *timor*.³⁵ Vielmehr liege Neid dann vor, wenn das fremde *bonum* als Minderung des eigenen Ruhms und der eigenen Herrlichkeit betrachtet wird (*diminutivum propriae gloriae vel excellentiae*) – und so sei vornehmlich das, was einem Menschen Anerkennung und Ansehen bringt, Gegenstand des Neides.³⁶

Damit deutet sich an, daß der Neid in der Tat in die Klasse der emotionalen Haltungen gehören könnte, die Selbstverhältnisse darstellen, und zwar solche Selbstverhältnisse, die genau dadurch interessant sind, daß sie vermittelt sind, nicht nur ein fremdes Subjekt, sondern dieses als konstitutives Moment des eigenen Selbstverhältnisses einschließen.³⁷ Ich komme darauf zurück (2.8).

28 Etwa: STh II-I q 71 a 2resp.

29 STh II-II q 34 alle a.

30 Alle Emotionen sind – darin folgt Thomas Aristoteles – Gestalten der Freude einerseits und des Schmerzes andererseits: vgl. II-I q 23 a 1resp und bes. q 25 a 1–3 jew. resp., dazu II-II q 28 a 1resp.

31 STh II-II q 28 a 1resp.

32 AaO. q 35prooem und a 1resp und a 2resp.

33 AaO. q 36prooem und a 1resp.

34 Zum folgenden vgl. aaO. a 1resp.

35 Ebd.

36 AaO. q 36 a 1resp.

37 Dazu: Notger Slenczka, Sich-Schämen (wie Anm. 13).

2.3 Beobachtungen – Neid als Intentionalität

Damit zu einigen phänomenologischen Beobachtungen;³⁸ ich schicke voraus, daß manche der im folgenden vorläufig getroffenen Feststellungen im Laufe der weiteren Überlegungen präzisiert oder aufgegeben werden.

2.3.1 Der Blick

Zunächst einmal aber ist Neid ›intentional‹, nicht unmittelbar ein Selbstverhältnis, sondern bezogen auf etwas, was der Neidische von sich unterscheidet. Neidisch ist man ›auf jemanden‹ oder ›auf etwas‹.³⁹ Dazu fügt sich, daß ›Neid‹ engstens verbunden ist mit einem Akt des Sehens – im Lateinischen ist ›invidia‹ das ›Ansehen‹; der Blick gilt als Gestalt der Intentionalität par excellence. ›Neidisch‹ kommt häufig als Adverb vor und qualifiziert dabei häufig einen Blick, zuweilen auch eine Stimme. Nicht mehr gebräuchlich, aber durch Luthers Bibelübersetzung im kulturellen Gedächtnis ist das entsprechende Adverb ›scheel‹ – der neidische Blick ist der ›scheele‹ Blick: »Siehst du scheel drein, weil ich so gütig bin?« (Mt 20, 15), übersetzt Luther die Auskunft des Hausherrn an diejenigen Knechte, die murren, als sie für viele Stunden Arbeit nicht mehr erhalten als diejenigen, die nur eine Stunden gearbeitet haben. Das Wort ›sche[e]l‹, das ursprünglich ›schief‹ oder ›krumm‹ bedeutet, wird, so das Grimmsche Wörterbuch, im neueren Sprachgebrauch nicht mehr in eigentlicher Bedeutung gebraucht, sondern auf die Qualifikation des Blickes, des Sehens oder des ›Gesichts‹ limitiert, und hier überwiegend in der übertragenen Bedeutung eines ›neidischen‹ oder ›mißgünstigen‹ Blickes;⁴⁰ diese Qualifikation des Blickes wird dann, so stellt das Grimmsche Wörterbuch es dar, erweitert auf den Gesichtsausdruck (scheele Miene) bzw. auf den Gesamtcharakter (ein ›scheeler Mensch‹).⁴¹

Der ›scheele‹ Blick ist dabei der schielende, der seitwärts gehende Blick;⁴² ähnliche Qualifikationen des Blickes durch emotionale Attribute – ein wütender, zorniger

38 Zu den hier vorausgesetzten methodischen und theoretischen Implikationen eines phänomenologischen Ansatzes vgl. Notger Slenczka, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, 344–541; ders., Art. Phänomenologie, in: Birgit Weyel u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 770–782.

39 Üblicherweise wird der Neid als ›trianguläres‹ Verhältnis gefaßt – ich komme darauf zurück: Kathrin Weber, Einleitung. Eifersucht und Neid zwischen Literatur und sozialer Situation, in: Tillmann Kreuzer, Invidia (wie Anm. 17), 7–39, hier 13.

40 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm [DWB] 14, Sp. 2486 (nach: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GSO6492> – zuletzt eingesehen 9. März 2015). Vgl. Knut Eming, Logik (wie Anm. 24), hier 17.

41 AaO. 2487 f.

42 Dazu Olaf Lippke, Anatomie (wie Anm. 22) 205–209 mit Bildbeispielen 208 ff. Vgl. Thomas Rakoczy, Blick (wie Anm. 17), pss.

oder liebevoller Blick – setzen meistens die Situation voraus oder schließen jedenfalls die Situation nicht aus, daß derjenige, dem der Blick gilt, direkt angesehen wird. Der scheele Blick ist ein ›seitwärts‹-Sehen; das Gesicht ist anders ausgerichtet als der Blick, der scheele Blick hat ein Moment der Heimlichkeit oder des Täuschenden. Man sieht den anderen nicht an, obwohl das Gesicht ihm zugewendet ist, oder umgekehrt: Der Blick kann heimlich auf den Gegenstand der Mißgunst fallen, oder er weicht dem Gegenstand der Mißgunst aus, obwohl er ihn anzusehen scheint. ›Invidia‹ ist genau dieser scheele, nicht oder verdeckt sehende Blick. Der direkte Blick auf den anderen wird entweder verdeckt oder vermieden. Die Situation ist ambivalent – entweder hält der scheel Blickende den Anblick des anderen nicht aus, oder er sucht den Anblick des anderen, ohne sich auf einen Blickwechsel einzulassen. In beiden Fällen ist die Wirklichkeit verborgen, der Neid ist, so zeigt der neidische Blick, wesentlich eine Emotion, die sich zu verbergen sucht.⁴³ Der Neid führt ein Moment der Unwahrheit mit sich. Entsprechend hat das Attribut ›scheek‹ auch den Beiklang der ›Verschlagenheit‹,⁴⁴ des ›Hintergedankens‹.

Dem entspricht es, wenn der Neid häufig in Situationen beheimatet ist, in denen jemand sein Glück ›zeigt‹, es – als ›privates‹ – der Mitwelt entzogenes – anderen deutlich ›vor Augen‹ stellt. Gegenstand des Neides wird nicht nur, aber insbesondere der ›Angeber‹; er fordert den Neid geradezu heraus.⁴⁵

2.3.2 Neid und Heimlichkeit

›Neid‹ ist ursprünglich ein Begriff, der eine mit Eifer in die Tat umgesetzte negative Einstellung gegenüber einem anderen kennzeichnet, darin dem Haß verwandt und mit diesem Wort häufig gemeinsam verwendet.⁴⁶ Der Begriff ›Neid‹ ist allerdings begleitet vom Moment der Heimlichkeit, das vieldeutig ist und auf das ich noch mehrfach zurückkommen werde. Diese Heimlichkeit kann dem Haß auch eignen, muß dann aber ausdrücklich hinzugefügt werden: Man spricht von ›offenem‹ oder ›heimlichem‹ Haß, während der Neid dieser Näherbestimmung nicht bedarf: Er ist immer heimlich.

⁴³ Ich werde darauf zurückkommen, vgl. zunächst René Girard, Theater (wie Anm. 21), 4 u. ö.

⁴⁴ DWB 14 (wie Anm. 40), Sp. 2488.

⁴⁵ Vgl. Olaf Lippke, Anatomie (wie Anm. 22), 35–53.

⁴⁶ Dazu DWB 13 (wie Anm. 40), Sp. 550 und 551, vgl. dazu auch Martin Baisch u. a., Einleitung, in: Ders., Rache (wie Anm. 17), 9–25, hier 15 f. Daß nicht der Haß, sondern der Neid die Gegeninstanz der Liebe sei, hebt Frank John Ninivaggi hervor: Envy-Theory (wie Anm. 19), 19 f u. ö.; Thomas von Aquin allerdings betrachtet den Neid als Ursprung des Hasses, der die Vollendung des Gegensatzes zur Liebe sei, der im Verhältnis zum Mitmenschen mit dem Neid anhebt (STh II-II q 34 a 6resp).

2.3.3 ›Etwas‹ Neiden – das Neidobjekt

Zweitens ist der Neid begleitet von einem positiven Wunsch, der dem Haß nicht eignet. ›Haß‹ kann sich in der Negation des Gehassten erschöpfen; der Neid will etwas für sich selbst. Wir sind nie nur auf jemanden, sondern immer zugleich ›auf etwas‹ neidisch. Sprachlich kann ›Neid‹ als Verb auftreten – es ist möglich, jemanden zu beneiden, oder jemandem *etwas* zu neiden. ›Neid‹ hat einerseits notwendig ein personales Gegenüber – den Beneideten: Nie ist das Beneidete ein Gegenstand – man kann der Sonne ihren Glanz nur neiden, wenn man sie personifiziert. Andererseits hat der Neid immer einen Gegenstand, der von dieser Person unterscheidbar ist, ihr aber eignet. In der Literatur wird der Neid daher als ›trianguläre‹ Emotion – ich bin auf jemanden wegen etwas neidisch – gefaßt. Das ›etwas‹ wird im folgenden als ›Neidobjekt‹, das Subjekt des Neides als ›Neider/in‹ oder ›der/die Neidische‹ und die beneidete Person als ›Beneidete/r‹ geführt.⁴⁷ Das Neidobjekt ist durchschnittlicherweise nicht mit der Person des Beneideten identisch, und es handelt sich meistens überhaupt nicht um eine Person – es sei denn, wir neiden in der Spielart der Eifersucht jemandem die Zuneigung oder Bewunderung eines dritten Menschen: Nur dann haftet der Neid an einer, dieser dritten Person. Aber auch dann ist der eigentliche Gegenstand des Neides etwas ›am‹ Beneideten: In diesem Fall die Zuneigung dieses dritten Menschen; oder in anderen Fällen eben der Besitz, die Eigenschaften und körperlichen, geistigen oder charakterlichen Vorzüge, das Glück oder das Wohlergehen des anderen. Beim Neidobjekt handelt es sich wesentlich um Attribute, um Etwas, was einem Menschen zugeschrieben werden kann und wodurch ein Mensch qualifiziert werden kann. Der Neid ist ein negatives Verhältnis nicht einfach zum Beneideten, und auch nicht zum Neidobjekt, sondern Neid ist ein negatives Verhältnis zu dieser Attribution: Darauf, daß das Neidobjekt einem anderen gehört, richtet sich der Neid: auf jemanden wegen Der Neid ist darin der ›Mißgunst‹ verwandt, der Negation des ›Gönnens‹. Mit dem ›Gönnen‹ ist entweder der Vollzug des Zueignens von etwas, oder die billigende, anerkennende innere Haltung gegenüber demjenigen, was dem anderen als Besitz zugeeignet ist, gemeint.⁴⁸ Die Mißgunst verweigert diese Attribution bzw. diese Anerkennung.

⁴⁷ Ich verzichte im folgenden in der Regel auf inklusive Sprache, da dies den Text unlesbar machen würde.

⁴⁸ Dazu DWB 8 (wie Anm. 40), Sp. 893 f.

2.4 Abgrenzungen

2.4.1 Neid und Habgier

Dabei ist Neid nicht einfach Habgier.⁴⁹ Das Ziel des Neides ist nicht einfach der Wunsch an sich, etwas zu besitzen, sondern der Neid haftet am Besitz des anderen: Daß der andere das Erstrebte hat, ist das, woran der Neid Anstoß nimmt; das unterscheidet den Neid von der Habgier. Damit setzt der Neid aber die Struktur der Privatheit voraus, den Vorgang, daß Ausschnitte der Wirklichkeit – materielle Dinge oder körperliche bzw. geistige Vorzüge – einem Individuum vornehmlich eignen und nicht allen anderen. Was dem anderen zugehört, ist mir entzogen; ohne ein Bewußtsein sowohl der eigenen und fremden Individualität gibt es keinen Neid.⁵⁰ Der Neid haftet allerdings nicht eigentlich am Objekt als solchem, sondern daran, daß das Neidobjekt dem anderen gehört. Der Neid ist eine Mischung von Habgier und Haß – er richtet sich auf den Beneideten um des Neidobjekts willen. Der Haß allein braucht kein vom Gehaßten unterschiedenes Objekt (Eigenschaft; Besitz); die Habgier allein braucht keinen, dem der erstrebte Besitz gehört, sondern es genügt ein Konkurrent mit schwachen Besitzansprüchen. Nur der Neid ist ›triangulär‹ – aber er zielt – um des Neidobjektes willen – auf die Person des Beneideten. Der Neid haßt den Beneideten als Besitzer.⁵¹

2.4.2 Neid und Empörung

Der Neid wird in seiner Struktur deutlicher, wenn man ihn auf der anderen Seite gegen die Empörung abgrenzt, die in einigen Gestalten Ähnlichkeit mit dem Neid hat und zuweilen auch mit dem Neid durch ein Übergangsfeld verbunden ist.⁵² Ein Grund der Empörung kann ein Unrecht sein, sei es, daß wir es selbst erfahren, oder daß wir

⁴⁹ Auch Frank John Ninivaggi, *Envy Theory* (wie Anm. 19), nimmt derartige Abgrenzungen des Neides vor dem phänomenologischen Feld negativer intentionaler Emotionen vor: aaO. 181–214, hier bes. 194–200.

⁵⁰ Dies ist der Phänomenhintergrund der anti-egalitaristischen, zugleich antisozialistischen Analyse von Gonzalo Fernández de la Mora: *Envidia* (wie Anm. 18), 246–256. Auch Olaf Lippke, *Anatomie* (wie Anm. 22) ordnet den Neid als ›Institution‹ in den gesellschaftlichen Umgang mit Eigentumsverhältnissen ein (148–164).

⁵¹ Es wäre hier in einer genaueren Analyse der von Scheler diagnostizierte ›Existentialneid‹ einzuordnen (Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: Ders., *Vom Umsturz der Werte*, *Gesammelte Werke* 3, hg. v. Maria Scheler, Bern ⁴1955, 33–147, hier 44–49; 59–64 u.ö.; zum Existentialneid: 45); ich würde dies Phänomen wegen der fehlenden Triangularität eigentlich nicht mehr unter die Formen des Neides einordnen. Vgl. auch George M. Foster, *The Anatomy of Envy. A Study in Symbolic Behaviour*, in: *Current Anthropology* 13 (1972), 165–202, hier 168.

⁵² Vgl. Knut Eming, *Logik* (wie Anm. 24), 28–30. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik* II, 9 (1386 b 20 ff).

Zeuge werden, wenn es anderen widerfährt. Das Wohlergehen des Gottlosen ist für die Beter mancher Psalmen ein Anlaß der Empörung (Ps 73; Hi 21), die sich festmacht an der Diskrepanz zwischen dem Lebensglück und der Moralität des Glücklichen. Der so begründete emotionale Aufruhr wird von demjenigen, der ihn erfährt, nicht als Neid anerkannt werden, wiewohl der Verdacht, er sei ja ›nur neidisch‹, sich rasch einstellt.⁵³ Das ›nur‹ zeigt, daß der Unterschied in der Motivation liegt: Während der Empörte überzeugt ist, daß er zu Recht beim anderen eine Differenz zwischen Glück und Glückswürdigkeit diagnostiziert, und beansprucht, daß sein Aufruhr ausschließlich dadurch motiviert ist, ist der Neid grundlos. Von Neid spricht man, wenn das Mißgönnen grundlos ist, die Reinform des Neides richtet sich gegen das Wohlergehen des Glückswürdigen,⁵⁴ und die Motivation ist eben zunächst die Böswilligkeit gegenüber dem anderen aufgrund seines Wohlergehens.

2.4.3 Die Heimlichkeit des Neides – Neid und Scham

Damit hängt die bereits notierte Heimlichkeit des Neides zusammen. Die Empörung strebt danach, sich mitzuteilen und die eigene Bewertung allgemein zu machen, indem die Empörung durch den Bezug auf allgemein geteilte Kriterien des Angemessenen motiviert und nachvollziehbar gemacht wird. Der Neidische hingegen weiß um die Unangemessenheit der Emotion, die sich in der bereits erinnerten entlarvenden Wendung »Du bist ja ›nur‹ neidisch« manifestiert. Der Neid widerspricht den allgemein geteilten Kriterien des Angemessenen (s. u. 2.5) und ist sich dessen bewußt. Daher taugt ›Neid‹ nicht als Selbstbezeichnung, oder: Neidisch sind immer die anderen. Des Neides schämt man sich, und man versucht, ihn zu verbergen.⁵⁵ In solchen Fällen dienen die Motive der Empörung als Mantel für die Nacktheit des Neides.

Und im Neid fühlen wir uns in der Tat nackt, weil der Neid mehr ist als eine Tat oder eine vorübergehende Gestimmtheit. Der Neid hat die Tendenz zum Charakterzug. Der Neid zieht auch dann, wenn er sich nur auf eine Person richtet oder in einer bestimmten Situation entsteht, die ganze Person und ihr Selbsturteil bzw. das Urteil anderer über sie in Mitleidenschaft. Die Diagnose, daß jemand neidisch ist, offenbart einen Charakterfehler, keine vorübergehende Anwandlung. Darauf werde ich zurückkommen (2.9 und 3).

⁵³ Von diesem Verdacht leben diejenigen Positionen, die die Empörung über Ungleichheitsverhältnisse als ›Neiddebatten‹ qualifizieren; die (im Vergleich mit solchen Vorwürfen ungleich niveauvoller) Analyse des Neides als movens des politischen und wirtschaftlichen Egalitarismus bei Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18) lebt auch von dieser Nähe von Empörung und Neid.

⁵⁴ So zu Recht Adam Smith, *Theory* (wie Anm. 2), 287 [dt. 411].

⁵⁵ Vgl. Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18), 114–116; darauf basiert auch die These Lippkes von der Institutionalität des Neides: Olaf Lippke, *Anatomie* (wie Anm. 22), 185–219, hier 213 f.

2.5 Neid als Bewunderung

Aber nicht jede Böswilligkeit, nicht jeder Wunsch, dem anderen zu schaden, ist Neid. Der Neid ist intentional, ist aber verbunden mit einer reflexiven Struktur. Diese wird nun zunächst einmal benannt (2.5.1), um die intentionale Struktur besser zu verstehen: sie ist wesentlich Bewunderung (2.5.2–3). Die reflexive Struktur wird dann später genauer erhoben.

2.5.1 Neid und der doppelte Blick

Der Neid hat eine eigentümliche reflexive Struktur, die mit einer Beschreibung dieser Haltung durch Kant am besten faßbar wird:

Der Neid (*livor*) als Hang, das Wohl anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem seini- gen dadurch kein Abbruch geschieht, [...] ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, näm- lich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl anderer, zu schätzen, und diese Schätzung zu versinnlichen wissen [...]. Die Regun- gen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheußlichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst so wohl, als gegen andere entgegengesetzt.⁵⁶

Der Neid schließt nicht nur den Blick auf den anderen, sondern auch auf sich selbst ein. Nicht einfach der mißgünstige Blick auf das Gut oder Glück des anderen ist dem Neid eigentümlich, sondern von Neid sprechen wir, wenn der Blick auf den anderen begleitet ist vom Blick des Neidischen auf sich selbst, dem Vergleich mit dem eigenen Zustand. Dieser Blick auf sich selbst hat das von Thomas von Aquin hervorgehobene Moment der Traurigkeit, das Kant als ›Schmerz‹ apostrophiert: Der Neid ist nicht ein- fach Trauer über das Glück des anderen, sondern in eins Trauer darüber, daß dieses Glück dem Neidischen selbst fehlt oder in geringerem Maße zukommt.

Der Neid schließt mit diesem Vergleich wesentlich ein Moment der Anerkennung im Sinne von Bewunderung des Fremden ein.⁵⁷ Auch dies unterscheidet den Neid vom

⁵⁶ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, § 36 (A 133 f).

⁵⁷ Hervorgehoben in der Beschreibung des Neides als Grundlage der Tristan-Analyse von Eva Lieberich, *Tristan* (wie Anm. 17), 224–228; sie verweist auch auf Kierkegaard, dessen Neidanalyse in der Tat die Nähe von Neid und Liebe bzw. Bewunderung und Faszination erstmals herausgestellt hat und dabei den Neid, wie dies auch im folgenden geschieht, als Form der Verzweiflung und damit als Selbst- verhältnis gefaßt hat – Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, hg. und übers. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, 24./25. Abteilung, Gütersloh ²1982, 85 und Kontext. Vgl. auch die Beschreibung der gesunden Entwicklung des frühkindlichen Neides bei Frank John Ninivaggi als ›admiration‹ (*Envy Theory* [wie Anm. 19], 287–335).

Haß oder von der Böswilligkeit: Diese richten sich auf die Person des anderen und stre- ben danach, ihn zu vernichten. Der Haß und die Böswilligkeit kann sich mit Verach- tung verbinden – Neid schließt Verachtung aus. Neid ist vielmehr eine hohe Form der Anerkennung, die sich auf den anderen aufgrund des Neidobjekts richtet. Diese Aner- kennung ist freilich begleitet von dem Schmerz oder der Traurigkeit darüber, daß das Bewunderte nichts dem Neidischen Eigenes ist. Der Vergleich des bewunderten an- deren mit dem eigenen Zustand ist dem Neid wesentlich, ohne das ›Sich selbst Sehen im Vergleich mit dem anderen‹ oder das ›vom anderen her auf sich Zurückkommen‹ gibt es keinen Neid. Dabei ist es dem Neid als Emotion eigentümlich, daß er nicht im rational vergleichenden, rechnenden Hin- und Hergehen des Blicks besteht, sondern daß es sich um einen einigen Blick handelt, der ›scheek‹ geht: Indem der Neidische sich selbst sieht, sieht er den anderen und umgekehrt. Man könnte die eigentümliche reflexive Struktur, daß der Neidische mit dem anderen zugleich sich selbst ansieht, als die Phänomengrundlage des ›schiefen (scheelen) Blicks‹ erfassen wollen, der mit dem Neid assoziiert ist. ›Neid‹ bezeichnet eine durch Reflexivität gebrochene Intentionalität, sich selbst vergleichende Bewunderung des anderen. Neid ist eine komplexe Gestalt des Zustands, daß wir im anderen uns selbst und uns selbst im anderen sehen – und darin den anderen bewundern und uns selbst hassen. Darauf ist zurückzu- kommen (2.8).

2.5.2 Neid und Wertschätzung

Kant stellt im eben gebotenen Zitat zu Recht fest, daß eigentlich durch den Glückszu- stand des anderen dem eigenen ›kein Abbruch geschieht‹. Die Feststellung des Neidi- schen, daß der andere etwas hat, was ihm selbst fehlt, muß nicht zum Neid führen. Beim Neid geht es nun aber nicht um den Glückszustand des anderen an sich, son- dern genau um die Wertschätzung oder die Bewunderung, die dieser Glückszustand auf sich zieht. Nicht einfach, daß der andere Güter in größerem Umfang als ich be- sitzt, stimmt traurig. Wenn jemand unvergleichlich viel mehr Schnee oder Sand be- sitzt als ich, wird er nicht ohne weitere Begleitumstände Gegenstand meines Neides; dies wird er aber genau dann, wenn am Besitz von Sand Anerkennung haftet und sich Bewunderung auf ihn richtet. Gegenstand des Neides sind dann nicht eigentlich die Güter des anderen, sondern die mit ihnen verbundene Anerkennung; im Neid ist An- erkennung oder Bewunderung mitgesetzt – und dies ist es, was Schopenhauer oder Wilhelm Busch zum Lob des Neides motivierte.

Dabei ist es aber zum einen nicht einfach die allgemeine Bewunderung einer so- zialen Gruppe, die den Neid weckt, und auch nicht die Bewunderung eines anderen. Neid ist zwar der Eifersucht verwandt, aber wir unterscheiden beides. Eifersucht ist ei- ne Gestalt des Neides, die sich häufig auf die Bewunderung, das Lob, die Zuwendung, die Zuneigung oder die Liebe Dritter richtet. Um eine sehr geistvolle Unterscheidung

von Adam Smith⁵⁸ aufzunehmen: Der Neid haftet nicht am Lob, das der andere faktisch auf sich zieht, sondern an der Lobwürdigkeit, die *der Neider selbst* am anderen anerkennt; entsprechend definiert Smith den Neid als das Mißfallen, das am berechtigten und als berechtigt anerkannten Vorrang eines anderen haftet.⁵⁹ Das ist wesentlich: Ich werde nicht fähig sein, Neid zu empfinden angesichts der Bewunderung und Anerkennung anderer, die sich auf etwas richtet, das ich selbst als minderwertig und nicht erstrebenswert betrachte.⁶⁰ Mag die Mehrheit meiner Mitbürger einen bestimmten Moderator bewundern – ich halte seine Vorzüge ganz ernsthaft nicht für erstrebenswert und bin daher unfähig, Neid zu empfinden; bestenfalls wird mich Empörung im oben skizzierten Sinne anwandeln. Neid entsteht, wenn der Neidische selbst in die Schar der Bewunderer des Beneideten einbezogen ist, oder auch, wenn er selbst der einzige Bewunderer ist. Neid bedarf diesbezüglich zunächst keiner Sozialität – in anderer Hinsicht schon, ich komme darauf zurück (2.6). Neid impliziert aber das Bewußtsein, hinter dem Bewunderten zurückzubleiben: Der andere wird zum Spiegel meiner selbst – darauf komme ich ebenfalls zurück (2.9). Der Neid ist eine dadurch eintretende Störung des Blickes des Neiders auf sich selbst, der Neider negiert sich selbst um des am Beneideten Bewunderten willen. Neid entspringt der Störung des Blickes, die der andere verursacht, indem er in den Fokus der Aufmerksamkeit tritt und nicht einfach die Blicke anderer, sondern vor allem meinen eigenen Blick von mir ablenkt.⁶¹ Im Bewundern des anderen werde ich selbst zum Gegenstand meines Widerwillens.

2.5.3 Neid und Erstreben

Das entscheidende Differenzmerkmal zwischen Neid und Bewunderung besteht darin, daß die Bewunderung selbstinteressefrei sein kann, während der Neid das fremde Glück als etwas für den Neider selbst Erstrebenswertes betrachtet. Daß das vom Beneideten Besessene etwas ist, »was ich mir schon immer gewünscht habe«, ist wesentlich für den Neid, während die Bewunderung sich auf den Besitz oder den Besitzer richtet, ohne von einem selbstreflexiven Wunsch begleitet zu sein. Die Bewunderung und mehr noch die Faszination ist immer von einem Moment der Selbstvergessenheit begleitet, ist reine Intentionalität. Ihr fehlt die Haltung des vergleichenden Habenwollens oder das Mangelbewußtsein, die den Neid prägen.

⁵⁸ Vgl. zum folgenden Adam Smith, *Theory* (wie Anm. 2), 132ff [dt. 171 f]

⁵⁹ Vgl. aaO. 287 [dt. 411].

⁶⁰ Ich lasse nun den Sonderfall beiseite, daß die Feststellung, ein allgemein bewundertes Gut des anderen sei dieser Bewunderung nicht wert, selbst Ausdruck des Neides sein kann.

⁶¹ Man kann darüber debattieren, ob diese Engführung zutreffend ist. Ich werde diesen Aspekt unten, 176–180 noch diskutieren.

2.6 Der soziale Horizont des Neides

Zugleich werden damit soziale Voraussetzungen des Neides deutlich – ich greife nun zurück auf die unter 2.3 notierten Beobachtungen:

2.6.1 Neid und Wertkanon

Der Neid richtet sich auf positiv Bewertetes, Erstrebenswertes. Er ist nicht möglich ohne ein Wissen um Kriterien des Wünschenswerten:⁶² Der Neid entsteht, wie gesagt, wenn der andere etwas ist oder hat, was »ich mir schon immer gewünscht« habe. Die auf den anderen gerichtete Bewunderung ist kriteriengeleitet; diesen Kriterien genügt der andere besser als der Neider selbst. Diese Kriterien sind unterschiedlicher Natur – ästhetische, moralische, intellektuelle oder ökonomische. Der Neid impliziert einen Kriterienkanon der Bewunderung, der im Gefühl des Neides aber fungiert und nicht eigens thematisch wahrgenommen oder gar gesetzt wird; ich nenne dies einen »Wertkanon«.

Eine Formulierung dieses Kriterienkatalogs könnte der Begriff des »Ideals« im Sinne Kants bilden, der mit diesem Begriff darauf hinweist, daß der Umgang mit individuellen Entitäten in den Synthesisleistungen des Verstandes deren durchgängige Bestimmtheit in einem vorausgesetzten Kanon antithetischer Prädikate impliziert. Der Inbegriff positiver Prädikate, der in diesen Leistungen vorausgesetzt ist, ist die Bedingung der Möglichkeit von Prädikations- bzw. Synthesisleistungen und in diesem Sinne »transzendental«.⁶³ Im gegenwärtigen Kontext kommt es lediglich darauf an, daß die Bewunderung, die dem Neid zugrundeliegt, einen (konkreten und somit empirischen) Begriff des Bewundernswerten und damit des Erstrebenswertes voraussetzt; »voraussetzt« besagt, daß dieser Begriff nicht der Neidsituation entspringt, sondern diese entsteht, weil, wie gesagt, der Neider sich »etwas schon immer gewünscht« hat, was nun der andere hat. Entscheidend ist, daß dieser Wertkanon als nicht vom Neider gesetzt von ihm anerkannt ist. Wer neidet, findet sich ein in einen Kanon des Wertvollen, der ihn selbst leitet und den er anerkennt.

Es gibt eine Form des Neides, in der diese vorausgesetzte Anerkennungsordnung am besten sichtbar wird, nämlich das herabziehende Gerede, in dem das Neidobjekt schlechtgeredet wird, und zwar – das wird wenn nicht vom Neider selbst, so doch von allen Zuhörern empfunden – wider besseres Wissen und wider die Bewunderung, die der Neidische und seine Umgebung empfinden. In dieser lebhaft empfundenen Diskrepanz zeigt sich die Anerkennungsordnung, um die der Neidische weiß, indem er ihr widerspricht.

⁶² Vgl. Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18), 105 ff.

⁶³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B, 599–602.

2.6.2 Der ›Rechtsrahmen‹ des Neides

Das folgende Moment ist nicht nebensächlich, sondern wesentlich: das Neidverhältnis zum anderen ist begleitet von dem Subtext, daß dasjenige, was der andere hat, eigentlich dem Neidischen zusteht. Ohne das begleitende Gefühl, ein Recht auf den Besitz, die Eigenschaften, die Bewunderung des anderen zu haben, gibt es keinen Neid.⁶⁴

Damit ist auch deutlich, daß der Neid der Empörung, gegen die er oben abgegrenzt wurde, doch wieder näher ist als dort festgestellt – die Abgrenzung ist dennoch phänomengerecht: Im Unterschied zum Empörten ist der Neidische sich des Unangemessenen des Gefühls bewußt, weil er um die Glückswürdigkeit des angestammten Besitzers weiß: Der Neid im Vollsinn, so hatte ich gesagt, entsteht im Blick auf erstrebtes Glück, das nicht ein Unwürdiger, sondern ein Glückswürdiger innehat; dieser bewundernde Blick auf das Glück des Glückswürdigen durchbricht das Selbstverhältnis des Neidischen, der nun unter sich selbst oder, was dasselbe ist, unter dem anderen leidet, der ihm zur Quelle des Bewußtseins des eigenen Ungenügens wird. Es ist eine Bedingung der Möglichkeit des Neides, daß eine Asymmetrie besteht zwischen dem Besitzrecht des Beneideten und dem Anspruch des Neiders auf das Neidobjekt. Der Beneidete ist immer und in jeder Hinsicht – rechtlich wie moralisch – in der Rolle des rechtmäßig Besitzenden, und der Neider in der Rolle des Usurpators, der sich im Recht glauben will.

Der Rahmen des ›Privatbesitzes‹, der im Neid vorausgesetzt ist (s. o. 2.4.1), impliziert also Anerkennungsverhältnisse, die der Neidische teilt und anerkennt, indem er ihr in diesem Einzelfall widerspricht.

2.6.3 Die sozialen Bedingungen des Neides als ›vierter Winkel‹?

Die Bedingung der Möglichkeit des Neides sind also zwei ›Rahmenordnungen‹, die im Vollzug des Neides implizit nicht gesetzt, sondern anerkannt sind, nämlich eine Glücksgüter-Ordnung, und eine Rechtmäßigkeitsordnung, die das Glücksgut dem Beneideten zuweist und damit dem Neider abspricht. Es ist wesentlich, daß beide Ordnungen anerkannt sind vom Neider, aber nicht von ihm gesetzt. In diesen Ordnungen enthält der Neid ein Moment der Fremdbestimmung, die zumeist durch eine Gemeinschaft konstituiert und stabilisiert ist. Der Neidische ist in diese Gemeinschaft eingelassen, weiß um ihre Eigentumsordnung und den Kriterienkanon der Bewunderung und vollzieht beide eigens nach, indem er beides in der Emotion des Neides in Frage stellt.

⁶⁴ Dies ist die Phänomengrundlage der von Aristoteles hervorgehobenen Einsicht, daß der Neid die Gleichheit von Beneidetem und Neider voraussetzt – Aristoteles, *Rhetorik II*, 9, 1387 b 23–29.

Damit gibt es, so scheint mir, auch gute Gründe dafür, mit Lacan⁶⁵ anzunehmen, daß der Neid nicht einfach triangulär ist, sondern daß es zum Entstehen des Neides einer vierten Position – der Anerkennung des Beneideten durch einen Repräsentanten des Wertkanons – bedarf. Dann wäre die trianguläre Situation des Neides konstituiert durch die Bezugnahme auf einen Repräsentanten der Anerkennung. Es wäre sozusagen in der Urszene von Gen 4, 3–16 in v. 4b und 5a mit der göttlichen Anerkennung bzw. Ablehnung der Opfer der Brüder die Quelle des Neidkonfliktes benannt; als Repräsentant des Wertkanons und der Anerkennung des Privaten kämen aber auch patriarchale Gestalten oder Kollektive und deren personale oder symbolische Repräsentanten in Frage. Allerdings kann diese Instanz, wie immer man sie benennt, nicht als rein heteronome Instanz angesehen werden – die Spannung des Neides hängt wesentlich damit zusammen, daß diese Ordnungen zwar nicht in der Verfügung des Neidischen liegen, von ihm aber übernommen sind. Die Rechtsordnung anerkennt er, und die Bewunderung vollzieht wesentlich der Neider, und das heißt: die Anerkennung des Rechtes des Beneideten und der Wertkanon hat seinen Sitz im Neider (s. o. 2.5.2). Der Verweis auf externe – individuelle oder kollektive – Repräsentanten bringt nur das Phänomen zur Sprache, daß diese für den Neid konstitutiven Instanzen nicht vom Neider gesetzt, sondern ihm als vorgegeben und nicht verhandelbar bewußt sind.

Der Neid ist jedenfalls in der einen oder anderen Weise – in der ihrer Unwahrheit bewußten Überzeugung vom eigenen Recht, oder in der im herabziehenden Gerede erfolgenden Widerspruch gegen den Wertkanon – begleitet von einem Widerspruch gegen dies Geltende; die Heimlichkeit des Neides, der »unvergebbaren Sünde«⁶⁶ ist Indiz auch dafür.

2.7 Der Neid und der Neider

Im Neid, hatten wir gesehen, wird sich der Neider seiner selbst im Spiegel des bewunderten Beneideten bewußt. Diese Implikationen für das Selbstverhältnis sind nun herauszuheben.

2.7.1 Neid und Ohnmacht

Bewunderung kann unterschiedliche Reaktionen herausfordern. Es könnte bei einem Verhältnis der selbstinteressefreien Faszination durch den anderen bleiben – es gibt durchaus Menschen, die zur neidlosen Bewunderung fähig sind. Die Bewunderung könnte auch zu besonderen Anstrengungen motivieren mit dem Ziel, es dem anderen

⁶⁵ Vgl. Bénédicte Vidaillet, *Psychoanalytic Contributions to Understanding Envy*, in: Richard Smith, *Envy. Theory and Research*, Oxford 2008, 267–289.

⁶⁶ Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18), 114–116.

gleichzutun.⁶⁷ Der Neid hingegen ist begleitet von einem Bewußtsein der Unfähigkeit, der andere oder wie der andere zu sein:⁶⁸ eine negativ wertende Bezugnahme auf sich selbst, die festgehalten wird in dem bloßen Wunsch, der andere oder wie der andere zu sein, das dem anderen Eigene selbst zu haben – begleitet freilich von dem selbst als Unrecht wahrgenommenen Gefühl, daß dieser Besitz des anderen eigentlich und nach einem höheren Recht dem Neider zusteht, der sich seiner aber als unfähig bewußt ist, dasselbe zu erreichen wie der Beneidete. Der Neid kann übergehen in einen vom Neid geleiteten Übergriff oder Anschlag auf den anderen – aber in diesem Fall ist der Neid nur das Motiv des Anschlags, der Anschlag selbst bleibt dem Neid äußerlich: Man kann durchaus neidisch sein, ohne zur Tat überzugehen und den anderen um das Seine zu bringen. Die Haltung des Neides ist ein Ausgespanntsein zwischen der Gegenwart der Unfähigkeit zur Einheit mit sich selbst und der Unfähigkeit der Einheit mit dem anderen, ein reiner Optativ. Neid ist, aus genau diesem Grund, quälend. Es hat das Moment des irrealen Wunsches, wie der andere zu sein und der Unfähigkeit, sich mit sich selbst zu bescheiden.

2.7.2 Der Wunsch, Gegenstand der Bewunderung zu sein

Neidobjekt ist damit nicht nur der materielle Besitz des anderen im Blick darauf, daß er dem Neider Lebensmöglichkeiten bieten würde. Im Neid geht es insgesamt nicht primär und unmittelbar darum, was der Besitz dem Neider bedeuten und bieten könnte, sondern darum, was er dem Beneideten bietet und daraufhin dem Neider bieten könnte. Natürlich gibt es das Phänomen des Futterneides, das aber gewöhnlich angesichts des vollen eigenen ›Napfes‹ auftritt – geneidet wird das Futter des anderen, weil es diesen sättigt, nicht, weil der Neider nichts hat. Der Neider ist nicht beunruhigt durch eigenen Mangel, der irgendwie lebensbedrohlich wäre; Neid ist ein ruhiges, nicht auf das Beenden einer Notlage abgerichtetes Gefühl, das den Müßigen, nicht den Strebenden befällt.

Aber was genau ist das Neidobjekt? Fernández de la Mora differenziert Gestalten des Neides am Leitfaden der Objekte, die er hat⁶⁹ – aber wir sprechen mit Bezug auf alles dies von einem wesentlich identischen Gefühl oder Zustand. Gemeinsam ist den Objekten dies, daß sie Bewunderung auf sich bzw. auf ihren Inhaber ziehen. Neidobjekt ist alles, was Bewunderung auf sich ziehen kann – neben dem Besitz auch die körperliche, charakterliche oder intellektuelle Ausstattung des anderen, das heißt:

⁶⁷ Vgl. Eva Lieberich, Tristan (wie Anm. 17), 223–228.

⁶⁸ Vgl. Max Scheler, Ressentiment (wie Anm. 51), 44f und 59; vgl. Friedrich Nietzsche, Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile, IV 304 [Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, I, München 1966, 1190]: Die Weltvernichter. Vgl. Gonzalo Fernández de la Mora, Envidia (wie Anm. 18), 111–114.

⁶⁹ Vgl. Gonzalo Fernández de la Mora, Envidia (wie Anm. 18), 111–114.

Eigentum, das den Besitzer nicht wechseln kann.⁷⁰ Neid impliziert aber nicht interessefreie Bewunderung des anderen, auch nicht nur das Leiden unter der nach Überzeugung des Neidischen auf den anderen fehlgehenden Bewunderung, sondern den Wunsch, die Bewunderung, die am Gut des anderen haftet, auf sich selbst gerichtet zu wissen. Der rein negative Wunsch, das Gut des anderen oder diesen selbst zu zerstören, ist vermutlich nicht die kommune Art, in der der Neid sich manifestiert – es würde sich dann eher um Haß handeln. Dem rein negativen Wunsch, den bewundern anderen zu zerstören, fehlt das für den Neid eigentümliche Motiv, den anderen oder dessen Eigentum anzueignen. Zum Neid gehört der Wunsch, das Gut des anderen anzueignen, und dies um der darauf gerichteten, die eigene einschließenden Bewunderung willen. Neid impliziert den Wunsch, in derselben Weise wie der andere Gegenstand der (eigenen) Anerkennung und Bewunderung zu sein.

Neid impliziert in diesem Sinne den Wunsch, der andere zu sein, freilich nicht so, daß man selbst ein anderer zu werden wünscht, sondern der Neider wünscht, daß er selbst *als er selbst* Inhaber der Güter und damit Gegenstand der Anerkennung ist, die jetzt mit den Gütern am anderen haftet. An dieser Struktur hängt einiges: Durchschnittlicherweise wünschen wir als Neider nicht, der andere (und somit nicht wir selbst) zu sein, sondern wir wünschen, wir selbst zu sein unter Einschluß der erstrebens- und bewundernswerten Vorzüge des anderen. Der Neid ist nicht der Wunsch, ein anderer zu sein, sondern der Wunsch, zusätzlich oder steigernd mit dem Bewundernswerten ›bekleidet‹ zu sein, was am anderen haftet und ihm eigen ist.

2.8 Die reflexive Intentionalität des Neides

Es ist nun darauf zu achten, wie sich die Intentionalität des Neides erschließt, wenn man das Moment der Reflexivität einzeichnet.

2.8.1 Neid und Liebe

Neid und Bewunderung sind verbunden, und so ist es nicht abwegig, den Neid gegen die Liebe abzugrenzen. Thomas von Aquin und etwa auch Ninivaggi betrachten den Neid als Gegensatz zur Liebe⁷¹ – aber der Neid kann nur ein Gegensatz sein, weil er ein breites Fundament der Gemeinsamkeit hat. Die vorangegangene Erschließung zeigte unter anderem, daß der Neid eine ähnliche Struktur hat wie diejenige, die Hegel der Liebe zuschreibt:

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Zu Thomas von Aquin s. o. 2.2; zu Frank John Ninivaggi: Envy Theory (wie Anm. 19), 17–41.

»Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selbst zu haben und zu besitzen.«⁷²

Vergleicht man mit dieser Struktur diejenige des Neides, so wird der Neid aus dieser Perspektive durchaus nicht einfach als Gegensatz, sondern als Modifikation der Liebe verständlich:⁷³ Es handelt sich im Moment der Bewunderung, das dem Neid eigen ist, um dieselbe Bewegung auf den anderen hin, die aber gerade nicht, wie die Liebe, sich vergißt und selbstinteressefrei und gleichsam überrascht im Aufgehen im anderen zu sich selbst findet, sich als Moment einer Einheit und nur noch so hat. Vielmehr bleibt der Neid gefangen in der Differenz: Der Neider findet im anderen sich selbst, sieht im Spiegel des Bewunderten sich selbst, d. h. das eigene Defizit. Er sieht sich auf sich selbst zurückgewiesen und wünscht zwar, sich den anderen zuzueignen und einzuverleiben – im anderen bei sich selbst zu sein –, aber eben so, daß der andere und die Zugehörigkeit des Bewunderten zu einem anderen vergessen wird und vergeht. Der Neidische will die Einheit mit dem anderen ohne das Aufgeben der Selbstbezüglichkeit, das der Bewunderung eigentümlich ist. Neid ist eine Gestalt selbstsüchtiger Liebe:

Neid ist versteckte Bewunderung. Ein Bewunderer, welcher spürt, daß er durch Hingabe nicht glücklich werden kann, er erwählt es, auf das neidisch zu werden, was er bewundert. [...] Bewunderung ist glückliche Selbstverlorenheit, Neid unglückliche Selbstbehauptung.⁷⁴

Die Unterströmung der Traurigkeit oder – mit Kierkegaard – der Verzweiflung, die den Neid begleitet, entspringt der durch das Neidobjekt motivierten Bewunderung für den anderen. Die Anerkennung, daß der andere die Kriterien der Bewunderung besser erfüllt als man selbst, dass er und nicht ich der Bewunderung wert ist, impliziert die Unfähigkeit, mit sich selbst eins zu sein; die festgehaltene Differenz zum anderen hingegen die Unfähigkeit, der andere zu sein. Oder anders: Neid ist die an der Norm des anderen reflektierte Trauer darüber, der nicht sein zu können, der man sein zu müssen glaubt. Neid ist der Gegensatz zur Liebe, gerade weil sein Ziel die vermittelte Einheit mit sich selbst ist, aber im Modus des Scheiterns: der Zustand, daß es der Neider »im Blick auf« den anderen mit sich selbst nicht aushält. Er will im anderen er selbst sein, kann genau dies in der mangelnden Selbstaufgabe, in der festgehaltenen Differenz

⁷² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik II, Theorie Werkausgabe 15, Frankfurt a. M. 1970, 155. Vgl. ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe 7, Frankfurt 1970, § 158 Zusatz (307f). Es bedarf dessen nicht, die zitierte Definition in den Kontext der Beschreibung des romantischen Kunstkreises einzuordnen, in dem Hegel es bietet – es kommt im folgenden auf den phänomenalen Gehalt dieser Definition an.

⁷³ Dazu Sören Kierkegaard, Krankheit (wie Anm. 56), 85. Diese Einsicht begleitet explizit oder auch implizit viele der hier angezogenen Analysen, vgl. nur Eva Lieberich, Tristan (wie Anm. 17).

⁷⁴ Sören Kierkegaard, Krankheit (wie Anm. 56), 85.

nicht. Neid entspringt in der Tat, wie Kierkegaard im gebotenen Zitat feststellte, der Selbstbehauptung.

2.8.2 Der störende andere

Dasselbe, einen Schritt weiter geführt: Neidisch ist man *auf* jemanden *wegen* Das »Wegen« ist das jeweils als erstrebenswert Bewunderte – der Besitz, die Eigenschaft, die Qualität, die jemand anders innehat. Es ist daher dem Neid wesentlich, daß er zwischen dem anderen und dem, was er an Erstrebenswertem besitzt, unterscheidet. Der Neidische will nicht die Einheit mit dem anderen, sondern er will das, was dem anderen zu Recht eigen ist, seinerseits als eigenes. Die Voraussetzung des Neides, so wurde weiter oben deutlich, ist der Privatbesitz; und es geht dem Neider in der Tat um den *Besitz* des anderen. Die intentionalen Emotionen des Zornes und der Wut, auch der Liebe zielen auf den anderen; der Neid richtet sich auf den anderen um dessentwillen, was sein ist, auf seine Qualitäten und Glücksgüter als Gegenstand der Bewunderung. Es ist dem Neid gerade wesentlich, daß er diese Qualitäten als vom anderen trennbar und als übertragbar betrachtet – die Wunschstruktur des Neides hat genau die Qualität, das dem anderen Geneidete als eigenes zu besitzen.

Der Neid ist der Bewunderung oder der Liebe verwandt, hatte ich hervorgehoben. Die Bewunderung oder die Liebe aber zielt durch alle Eigenschaften, Besitztümer und Qualitäten auf die Person; selbst wenn wir feststellen, daß es diese Liebe, die sich auf den anderen um seiner selbst willen und nicht um seiner Attribute willen richtet, nicht gibt, räumen wir doch ein, daß genau dies die »wahre« Liebe wäre. Wenn wir diagnostizieren, daß jemand einen anderen um des Geldes oder des Aussehens wegen liebt, tendieren wir dazu, dieser Bezugnahme auf den anderen das Prädikat der Liebe zu verweigern und stellen meistens fest, daß diese Liebe – oder Liebe insgesamt – doch »nur« Selbstsucht, Interesse am anderen um der Teilhabe an dem Seinigen willen, ist. In diesem Sinne ist es für den semantischen Gehalt, der sich in unserem Kulturraum mit dem Begriff »Liebe« verbindet, wesentlich, daß es sich um ein selbstinteressefreies Verhältnis handelt, das entsprechend den anderen nicht als Mittel des Selbst, sondern als Zweck wahrnimmt, an ihm also nicht um seiner Eigenschaften und Attribute willen interessiert ist, sondern um seiner selbst willen.

Bewunderung haftet zunächst an bestimmten Qualitäten oder Eigenschaften oder am Eigentum des anderen. Aber bereits derjenige, der bewundert, bleibt nicht bei diesen Qualitäten stehen, sondern er anerkennt *den anderen* um seiner Qualitäten willen – er anerkennt eben die Zugehörigkeit der Qualitäten oder Besitztümer zum anderen und schreibt sie ihm zu, qualifiziert ihn durch sie. Auch dies ist ein Aspekt des »scheelen«, des am Gesehenen vorbeigehenden Blickes: Der Neidische sieht den anderen nicht an, sondern das, was ihm eignet – dies aber nun in der Weise, daß er genau diese Attribution in Frage stellt: Der andere als Besitzer ist der Störfaktor, der beseitigt werden müßte – diese Negation des anderen liegt im Neid, auch wenn es diesem

nicht wesentlich ist, zur Tat der Beseitigung überzugehen (s. o. 2.7.1). Unter diesem Aspekt verhält sich der Neid zum Haß wie die Bewunderung zur Liebe; es gibt damit gute Gründe dafür, der Konvention zu folgen und den Haß, nicht den Neid, als den eigentlichen Gegenpart der Liebe zu betrachten.⁷⁵

Der Neid ist aber auch darin dem Haß verwandt, daß er – da hat Thomas von Aquin nun doch recht – der Ursprung des Hasses ist:⁷⁶ Der Neider strebt danach, in das Bewunderungsgut und in das Eigentum des anderen einzutreten und darin er selbst zu sein. Die Beziehung auf den anderen ist das rein Negative, er soll als anerkannter Inhaber des als bewunderungswürdig erfaßten Neidobjektes verschwinden, damit der Neider er selbst sein kann. Anstelle des anderen im anderen bei sich selbst sein wollen – das ist Neid.

Der Neid schließt allerdings ein zweites Moment des Hasses ein: daß der Neider im Vollzug der Bewunderung unfähig ist, eins zu sein mit sich selbst. Der andere ist nicht nur Gegenstand des Hasses des Neiders, sondern er ist auch der Ursprung des Hasses des Neiders gegen sich selbst. Der Neider, der die Differenz zum anderen festhält, sieht im anderen die eigene Unvollkommenheit reflektiert und haßt seine Gegenwart im Bewundern des Beneideten, mit dem eins zu werden ihm nicht gelingt.

2.9 Der Neid als Selbstzerstörung

Damit kommen die zerstörerischen Implikationen des Neides in den Blick.

2.9.1 Der Neid ist zerstörerisch

Der Neid ist zerstörerisch,⁷⁷ und zwar nicht um der unerfreulichen Folgen willen, die eintreten, wenn der Neidische den Beneideten eliminiert und sich des Geneideten bemächtigt. Das sind *Folgen* des Neides – aber der Neid ist auch ohne seine Folgen zerstörerisch.

Dafür ist ein letzter Blick auf das Verhältnis von Intentionalität und Selbstbezüglichkeit notwendig, das den Neid strukturiert: Ich hatte hervorgehoben, daß der Neid sich zunächst wie die Bewunderung auf den Beneideten als Inhaber von Neidobjekten richtet. Kant hatte im oben gebotenen Zitat darauf hingewiesen, daß der

⁷⁵ Mit Thomas von Aquin (s. o.) gegen Ninivaggi, *Envy Theory* (wie Anm. 19), 10f; 19f u. ö.

⁷⁶ Thomas von Aquin, *STh II-II q 34 a 6* resp – allerdings mit einer etwas anderen Begründung als der hier vorgetragenen.

⁷⁷ Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18), 124 f.

Neid den Charakter der Folter oder der Qual hat oder haben kann.⁷⁸ Das hängt damit zusammen, daß im Neid der andere in das Selbstverhältnis eingeht: Neid ist ein durch den Blick auf den anderen bestimmtes Selbstverhältnis, in dem der Neidische angesichts des anderen unter sich selbst, weil unter dem anderen, leidet. Neid ist Leiden unter sich selbst im Verhältnis zum anderen, oder ein Leiden unter dem anderen im Verhältnis zu sich selbst. Die Bewunderung für den Beneideten als Träger des Neidobjekts ist vom Haß gegen sich selbst und vom Haß gegen den Beneideten begleitet. Das ›Mit-sich-selbst-nicht-eins-sein-Können‹ oder ›Nicht-das-erstrebte-Selbst-sein-Können‹ hat hier wie anderwärts – bei der Scham, im Gewissen – den Charakter der Qual.⁷⁹ Es ist das bewundernd-negierende Bezogensein auf den anderen und das *odium sui*. Man spricht davon, daß jemand vom Neid ›zerfressen‹ ist. Der Neid wird dabei als etwas – eine Macht oder ein Lebewesen – vorgestellt, was den Menschen verzehrt. Die Semantik des ›Verzehrens‹ hat der Neid mit der Sehnsucht, der Liebe, dem Wunsch gemeinsam – sie alle ›verzehren‹ den Menschen, bzw.: in allen diesen emotionalen Haltungen verzehrt ›sich‹ der Mensch. Der Neid ist allerdings, anders als die Liebe oder die Sehnsucht, ein selbstwidersprüchliches Verhältnis: In der Sehnsucht und in der Liebe ist das Verschwinden des Selbst zugunsten des Erstrebten die Erfüllung eines Teils der Emotion – der Liebende oder der Sehnsüchtige hält es allein mit sich selbst ohne den anderen nicht aus und wünscht, im anderen zu vergehen. Der Neid hingegen sucht das bewunderte Neidobjekt sich selbst anzueignen, strebt danach, er selbst zu bleiben, und wird im Wunsch der Aneignung verzehrt. Verzehrend ist der Neid gerade darin, daß der Neidische sich selbst unter dem Vorzeichen der Negation wahrnimmt. Er nimmt wahr, was ihm fehlt, und kann genau darum zur ruhigen Einheit mit sich selbst nicht zusammengehen.

Der Neidische leidet unter der fehlgehenden eigenen Bewunderung. Die Anerkennung, die das Ich, dem konstitutiven fremden Blick folgend,⁸⁰ auf sich selbst richtet, wird durch die Bewunderung, die auf den anderen fällt, gestört.

Dem Neidischen ist der Verweis auf das, was der Neider selbst besitzt, kein Trost. Jede eigene Vollkommenheit wird nicht mehr als solche wahrgenommen, sondern tritt hinter dem Spiegel des Bewunderten zurück. Das Verzehrende des Neides ist in der Tat die Struktur, daß über der Bewunderung des anderen eine Anerkennung seiner selbst nicht mehr möglich ist, und daß die Bewunderung des anderen nicht rückhaltlos werden kann, d. h. sich von der Selbstreflexivität nicht lösen kann.

⁷⁸ S. o. 2.5.1; Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18), 124 f; vgl. Frank John Ninivaggi, *Envy Theory* (Anm. 19), pss., bes. 17–42 und 267–284. Vgl. den bei Thomas von Aquin (II-II q 36 a 2 obj 4) referierten Einwand, dort das Gregor-Zitat, nach dem der Neid nicht Sünde, sondern Strafe sei.

⁷⁹ Hier wären selbstverständlich Bezüge zu Kierkegaard auszuziehen.

⁸⁰ Dazu Notger Slenczka, *Sich-Schämen* (wie Anm. 13), 259f.

2.9.2 Totalisierung

Wie viele negative Emotionen, so hat auch der Neid genau damit eine Tendenz zur Totalisierung. Der Neid ist obsessiv, besetzend, er durchdringt das Selbst- und Weltverhältnis, aber in einem anderen Sinne als das etwa beim Gewissen oder bei der Scham der Fall ist. Der Neid hat eine Tendenz dazu, den Neider selbst im Ganzen zu qualifizieren. Wir haben eine Tendenz dazu, den Neid, den wir an uns selbst oder an anderen wahrnehmen, nicht als Einzelereignis wahrzunehmen, sondern die einzelne Neidsituation als Entlarvung eines Persönlichkeitszuges zu betrachten, den wir im Einklang mit anderen negativ beurteilen. Davon legen die kommunen Versuche, Neid als Empörung zu maskieren, Zeugnis ab: Zum Neid stehen wir durchschnittlicherweise nicht. Der Neid selbst tritt nach Möglichkeit nicht in Erscheinung, tritt meistens als intentionales Verhältnis auf, verdeckt seine reflexive Struktur, indem er sich als Verachtung, als Haß oder als Empörung verkleidet.

Ein Vergleich mit den im Falle der genannten anderen Emotionen auftretenden Totalisierungseffekten macht die Besonderheit des Neides deutlich: Die Scham oder der Gewissensbiß ist ein vorübergehendes Ereignis auch dann, wenn wir uns im Schamerlebnis bzw. in der Erfahrung des Gewissensbisses als Person vernichtet wissen. Die Vernichtung richtet sich auf den Menschen als *Gegenstand* der Scham oder des Gewissensbisses. Dieses Moment hat der Neid auch – wer im Spiegel des Bewunderten sich selbst sieht, findet nichts Bewundernswertes mehr an sich selbst.

Der Neid ist aber eben auch selbst, als Emotion und nicht nur durch seinen Gehalt, entlarvend. Es ist der Neidvollzug, der die ganze Person negativ qualifiziert. Das Subjekt des Neides oder der Mensch, soweit er Subjekt des Neides ist, ist negativ qualifiziert, und zwar im Ganzen. Oder anders: Neid zu empfinden oder neidisch zu sein ist selbst Gegenstand der Scham, vielleicht des schlechten Gewissens. Als Gegensatz zur Liebe gilt er eben nicht nur als gelegentliche Fehlhaltung, sondern, wie oben notiert, als entlarvende Aufdeckung einer Grundtendenz des Neiders, als Grundhaltung im Selbst- und Fremdverhältnis, als Charakterfehler. Diese Grundtendenz läßt dabei keine positive Bewertung zu – Neid ist jedenfalls eine negativ bewertete Emotion, und negativ bewertet ist nicht einfach der Vollzug, sondern der Neider selbst.

2.10 Der Neid als Einheit

Zuletzt: Der Neid unterscheidet sich von anderen Emotionen dadurch, daß ihm das Überfallartige fehlt, das das Auftreten anderer Emotionen – der Zorn oder die Wut ohnehin, aber auch das Gewissen, die Freude, die Scham – kennzeichnet. Neid hat etwas Ruhiges, hatte ich gesagt. Er hat etwas Schleichendes, kann wachsen und abnehmen, er stellt sich ein, er durchdringt wie ein Gift oder wie eine Säure das Selbstverhältnis. Und in der Tat ist der Neid und seine Wirkungen mit den semantischen Gehalten der Flüssigkeit – Gift oder Säure – verbunden; die antike und die mittelalterliche Humo-

ralpathologie ordnete den Neid der gelben Galle zu nicht nur darum, weil der Neid die Beziehung zum anderen durchdringt und zerstört, sondern weil er das Verhältnis des Neidischen zu sich selbst zerfrißt.

Damit ist zugleich deutlich, daß der Neid, wie andere Emotionen, nicht gewählt ist, auch selbst kein rationales Verhältnis ist, das eingenommen oder anempfunden werden könnte. Das Auseinanderlegen der Momente des Neides könnte den Eindruck wecken, daß es sich beim Neid um eine Art rationalen Abwägens und Vergleichens handelt.⁸¹ Dies ist selbstverständlich nicht der Fall. Alle skizzierten Momente sind im Gefühl des Neides eins; der Neid ist selbst das Leiden unter sich angesichts des am anderen Bewunderten oder das Leiden am anderen angesichts seiner selbst.

Das heißt eben auch: Neid stellt sich ein, oder man verfällt *ihm* oder *in ihn*. Zumeist hat man auch sein Ende nicht in der Hand – man kann sich zur Ordnung rufen und die Ausdrucksformen des Neides zu kontrollieren suchen – aber man wird den Neid nicht beseitigen können.

Und das liegt eben auch daran, daß man sich den Neid selten eingesteht. Der Neid ist selbst Gegenstand intensiver Scham, bemerkbar, wie gesagt, daran, daß der Neider versucht, seine Emotion zu verbergen.

3 Die Neidsituation als Manifestation einer Grundsituation des Menschen

Ist man mit der Beschreibung der Neidsituation so weit gekommen, dann stellt sich die Frage, welchen Stellenwert dieses vermittelte Selbstverhältnis des Neides hat. Auf der einen Seite könnte man der Meinung sein, daß es sich um einen zwar relativ häufigen, schwer beherrschbaren, aber für das Verständnis des Menschseins nicht weiter relevanten Vorgang handelt, den man in der vorgetragenen Weise beschreiben, aber als eine unter vielen Möglichkeiten des menschlichen Selbstvollzuges fassen kann: Er stellt sich zuweilen ein, und verschwindet dann auch wieder. Auf der anderen Seite aber legt sich gerade in der aufgewiesenen, durch das Motiv des ›vermittelten Selbstseins‹ verbundene Antithetik von Neid und Liebe bzw. Bewunderung der Gedanke nahe, daß sich in dieser Gegensätzlichkeit zwei Typen menschlicher ›Identität in Sozialität‹ darstellen: Das ›Im-anderen-zu-sich-selbst-Kommen‹ im Modus der Negation. Wenn es richtig ist, daß das menschliche Selbstverhältnis durch das Bewußtsein des anderen vermittelt ist, dann ist es eine bedenkenswerte, aber selbstverständlich über das hier Angedeutete hinaus begründungsbedürftige These, daß die beschriebene Antithetik von Neid und Liebe bzw. Bewunderung nicht zufällige Ereignisse, die bestehen oder fehlen können, sondern zwei Modi einer anthropologischen Grundstruktur des ›Im-

⁸¹ Gg. Gonzalo Fernández de la Mora, *Envidia* (wie Anm. 18), 104.

anderen-zu-sich-selbst-Kommens« darstellt, die weiter beschreibbar wäre.⁸² Die negative Kennzeichnung des Neides (und die positive Wertung der Liebe) ist dann nicht eine billige Moralisierung, sondern die Einsicht in die Problematik, in das Gelingen und Scheitern der Selbstidentität. Die mit dem Neid verbundene intensive Regung der Scham und der Versuch der Verheimlichung ist dann ein Hinweis darauf, daß die Regung des Neides mit einem Bewußtsein der Selbstverfehlung begleitet wird, das zurückweist auf das intentional vermittelte Selbstverhältnis der Liebe (oder der Bewunderung), die zwar den Wunsch nach Heimlichkeit und die Scham auch kennt, aber üblicherweise nicht als schmerzliche Erfahrung, sondern als positiv oder beglückend empfundene Spannung. Daß die Haltung des Neides begleitet ist von Scham, weist selbst zurück auf das Original des vermittelten Selbstverhältnisses, das unter dem Begriff ›Liebe‹ zusammengefaßt ist. Der Neid ist immer als Verlust einer ursprünglichen Einheit bewußt.

In der unter 2.9.2 beschriebenen Totalität des Neides manifestiert sich der Charakter des Neides als Grundstruktur – und es manifestiert sich zugleich der Umstand, daß die Bewältigung dieser Grundstruktur und ihrer Destruktivität und der Übergang in ein nicht-schmerzhaftes intentionales Selbstverhältnis nicht in die Hand dessen gelegt ist, der vom Neid zerfressen wird.

4 Neid und Religion

4.1 Neid Gottes

Daß Religion insgesamt, und daß das Christentum mit der Emotion des Neides verbunden ist, erhellt rasch. Daß der Neid als Hauptlaster eine Rolle in der Ethik spielt und dabei nicht in die Randbereiche der Lasterlehre gehört, sondern durchgängig die Grundverkehrung im Verhältnis zum Nächsten markiert, ist ebenfalls eingangs mit dem Hinweis auf Thomas von Aquin gesagt, der verallgemeinerungsfähig ist.

Während das Pantheon des Polytheismus von untereinander und insbesondere von auf einzelne oder alle Menschen neidische Götter zu berichten weiß,⁸³ kennen die monotheistischen Religionen zwar den Eifer Gottes und so etwas wie die Eifersucht des einen Gottes, der seinen Anhängern die Verehrung jedes anderen wirklichen oder vermeintlichen Gottes verbietet. Aber den Neid dieses Gottes, der sich mit der für

⁸² Ich verweise hier nur auf die ähnliche verallgemeinernde Vermutung in meinem Text über die Scham und über das Gewissen bzw. Gericht: Notger Slenczka, *Sich Schämen* (wie Anm. 13), und: Ders., *Gericht*, in: Cilliers Breytenbach (Hg.), *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche*, Neukirchen 2012, 161–176; dazu auch: Ders., *Quid sum miser tunc dicturus? Die christliche Rede vom jüngsten Gericht als Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Person*, in: *Trigon* 10 (2012), 169–183.

⁸³ Vgl. Thomas Rakoczy, *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*, Tübingen 1996.

den Neid typischen Verschränkung von Reflexivität und Intentionalität am Lebensglück eines Menschen festmachte, kennt jedenfalls die jüdisch-christliche Tradition so wenig wie die philosophische Tradition der Rede von Gott, die diese Züge als des Weltgrundes unwürdig betrachtet.⁸⁴ Der Widerspruch des Gottes, von dem die biblischen Schriften berichten, wendet sich in den meisten Texten gegen eine Selbstüberschätzung des Menschen, ist aber in solchem Maße von der Überzeugung der konkurrenzlosen Überlegenheit des Gottes auch in den frühesten Zeugnissen getragen, daß Neid als Haltung Gottes schlechterdings nicht in Frage kommt – dafür könnte man beispielsweise die Geschichte vom Turmbau zu Babel anführen: Die Verfasser beschreiben zunächst den Versuch der Menschen, einen Turm zu bauen, dessen Spitze an den Himmel rührt und ihnen einen unvergeßlichen Namen gibt – die Anklänge an den Ort Gottes einerseits und den heiligen ›Namen‹ sind zweifellos beabsichtigt; im Versuch, dadurch die ›Zerstreuung‹ in alle Länder zu vermeiden, klingt bereits ein Motiv der Exilszeit an, die Zerstreuung, die in den deuteronomistischen Schriften als Strafe Gottes gedeutet ist. Auf der anderen Seite wird der hybride Versuch der Turmbauer in geradezu komischer Weise als zum Scheitern verurteilt beschrieben: Gott ›fährt herab‹, um den Turm überhaupt sehen zu können und um die Sprache zu verwirren. Dadurch wird der Gottesrede jeder Schein eines Neides genommen und dem Leser signalisiert, daß der Mensch als möglicher Konkurrent und als Gegenstand der Bewunderung Gottes nicht in Frage kommt. Grundsätzlich gilt das auch für die anderen Erzählungen, in denen Gott dem menschlichen Streben Grenzen setzt (prominent: Gen 3, 22): Es sind überwiegend Geschichten ohnmächtiger menschlicher Hybris, aber nicht im Ernst Geschichten eines göttlichen Minderwertigkeitsgefühls oder des Bewußtseins einer Bedrohung Gottes durch die Anschläge des Menschen.

4.2 Neid des Menschen

Allerdings kennt die christlich-jüdische Tradition nicht nur das Motiv des Neides des Menschen auf seinesgleichen, sondern das Motiv des Neides des Menschen auf Gott, und zwar an zentraler Stelle. Wenn Luther beispielsweise, darin Augustin folgend, die Sünde als den Wunsch charakterisiert, daß der Mensch nicht wolle, daß Gott Gott sei, sondern vielmehr er, der Mensch, Gott sei,⁸⁵ dann fällt damit ein Licht auf die beiden Texte, in denen die christliche Kirche das Verhältnis Gottes und des Menschen grundgelegt sah und der in den ausgestalteten Lehren von den geschöpflichen Vorzügen des Menschen und des Verlustes dieser Vorzüge im ›Sündenfall‹ ausgelegt wurde: die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1–2, 4a und 2, 4b–3, 24: Der Fall des Menschen hat seinen Grund in dem Wunsch, ›zu sein wie Gott und um Gut und Böse zu wis-

⁸⁴ Vgl. nur: Aristoteles, *Metaphysik* I,2, 982 b 32–983 a 4. Dazu Knut Eming, *Logik* (wie Anm. 24), 17–21.

⁸⁵ Martin Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* Th. 17–23, hier nach: Lat.-dt. Studienausgabe I, 19–33, hier 22/23.

sen (Gen 3, 4); die Schlange, die der biblische Erzähler im Gespräch mit Eva vor Augen malt, bezeichnet Gott zunächst als denjenigen, der das Wissen um Gut und Böse für sich behalten will, und macht ihn damit für Eva zum Gegenstand des Neides. Das Essen des Apfels ist in der Paradieserzählung und von dort aus in der Rezeptionsgeschichte verbunden mit dem Wunsch, im Wissen um Gut und Böse das Wissen Gottes anzueignen. Diesem Neiddrama folgt gleich auf die Paradieserzählung eine weitere Neidgeschichte, die Erzählung von Kains Brudermord an Abel (Gen 4, 1–16), die in charakteristischer Weise vom Motiv des gesenkten Blickes begleitet ist (Gen 4, 5–7).

Geht man dem Gedanken wenige Schritte nach, so legt sich die Deutung nahe, daß der klassische Begriff von Gott, der diesen als ›*summum bonum*‹, als ›*omnitude realitatis*‹, als ›*id quo maius cogitari nequit*‹ oder als in seiner höchsten Perfektion höchstes Ziel des Strebens aller vernünftigen Kreatur benennt, diesen Gott als den Gegenstand höchster Bewunderung kennzeichnet. Die Rede von Gott stellt alle relativen Abstufungen menschlicher Perfektion, auf die sich die Grade der Bewunderung richten könnten, unter das Vorzeichen einer unüberbietbaren Perfektion und zugleich – etwa bei Platon, Aristoteles oder auch in der Rezeption dieses Begriffes bei Thomas von Aquin – dar als das Ziel menschlicher Annäherung an diese Vollkommenheit: Der Mensch als Bild Gottes ist dazu bestimmt diesem Gott ähnlich zu sein und an ihm teilzuhaben – die *visio beatifica* ist nach Thomas eine Teilhabe am Erkennen Gottes und damit an Gott selbst.⁸⁶ Der Begriff von Gott bringt die im Neid mitgesetzte und anerkannte Norm der Vollkommenheit, Gott als Gegenstand höchster Bewunderung und damit als den Gegenstand empfangender Liebe einerseits oder als ultimativen Gegenstand des Neides zur Sprache.

4.3 Der Neid und die Christologie

Damit legt sich die hier nur noch anzudeutende Möglichkeit nahe, die Grundthemen und das in diesen Themen entfaltete heilsgeschichtliche und biographische Drama der christlichen Theologie als Symbolisierung des mit dem anthropologischen Grundthemas des Neides und als Umgang mit ihm zu interpretieren. Es wäre zu fragen, ob es nicht in der Phänomenologie des Neides ebenso wie in der christlichen Hamartologie die Möglichkeit einer wechselseitigen Erschließung gibt, in der die Grundformulierungen der Hamartologie als Gestalt einer Phänomenologie des Neides beschreibbar würden.

⁸⁶ Thomas von Aquin, ST I q 12 a 5 resp; vgl. q 93, bes. a 8 resp und II-I q 2 a 8 resp. Es geht hier darum, daß Thomas die Erfüllung des menschlichen Lebens als eine Teilhabe an Gott nicht als Gegenstand, sondern als eine Aufnahme in das Selbstverhältnis Gottes faßt – das ›Im-anderen-bei-sich-selbst-Sein‹. Das müßte im Verhältnis zur vorgeführten Phänomenologie des Neides noch weiter ausgeführt werden.

Das beginnt in der eigentümlichen Konzeption der Zwei-Naturen-Lehre und der darin implizierten Gedankenfigur der ›*communicatio idiomatum*‹, in der die göttliche Natur teilgibt an sich und die menschliche Natur sie selbst ist im anderen ihrer selbst – eine hochinteressante strukturelle Gegenfigur des Neides. Daß Gott Liebe ist, findet in diesen christologischen (und trinitarischen) Gedankenfiguren ihren Ausdruck.

Naheliegend ist das nicht nur aufgrund der skizzierten Deutung der Sündenfallgeschichte, sondern auch darum, weil die Kreuzigung Jesu selbst, wie sie bei den Evangelisten erzählt wird, andeutungsweise Züge eines Neiddramas aufweist: Die bei allen Evangelisten betonte Haltlosigkeit der Vorwürfe, die dem Todesurteil zugrundeliegen, unterstreichen die Tendenz des Neides, sich als Empörung zu maskieren, und unterstreichen die nach der Darstellung der Evangelisten von den Gegnern Jesu selbst empfundene Haltlosigkeit der Vorwürfe; auf der anderen Seite identifizieren die Evangelisten selbst den Neid der ›Pharisäer und Schriftgelehrten‹ als das eigentliche Motiv des Vorgehens gegen Jesus von Nazareth (etwa Lk 19, 47f und 20, 19f).

Auf der anderen Seite zeichnet sich möglicherweise die eigentümliche Deutung des Kreuzes ein, die nicht bei einer entlarvenden und aufrechnenden Identifizierung des Neides als Todesmotiv stehenbleibt, sondern – so Paulus – das Kreuz als den Ort der Selbsterniedrigung des Beneideten deutet. Der Gottgleiche betrachtet es nicht als ›sein Privateigentum‹, wie Dorothee Sölle Phil 2, 6b übersetzt,⁸⁷ Gott gleich zu sein, sondern er gibt diese Gottgleichheit auf, um im anderen seiner selbst – der Gestalt des Knechtes – sich wieder zu finden; und dieser Knecht ist nicht der Neider, sondern findet sich in der Teilhabe an der göttlichen Gestalt und dem Herrennamen: »Darum hat ihn Gott auch erhöht [...]«. Daß Gott die Liebe ist, hat mit diesem Drama der selbstvergessenen, gönnenden und gerade nicht neidischen Hingabe zu tun und bringt sie auf den Begriff.

Der Tod Jesu wiederum ist zunächst die äußerste Konsequenz der Neidsituation – die Vernichtung des Beneideten, des Spiegels, mit dem Ziel, daß die Neider wieder zur Einheit mit sich selbst gelangen. Die Botschaft von der Auferstehung sagt die Überwindung dieser Konsequenz und die Restitution zunächst, dann aber die Überwindung der Neidsituation an: Die Zumutung des christlichen Glaubens besteht darin, das Neidobjekt – die *omnitude realitatis* – als vom Beneideten dem Neider zugeeignet zu verstehen, das heißt: sich selbst aus der fremden Identität des Jesus von Nazareth, des Trägers des ultimativen Neidobjektes her so zu verstehen, daß alles diesem Jesus von Nazareth Eigene dem Glaubenden gehört, ohne aufzuhören, seinen Ort in dieser Person zu haben.⁸⁸ Die Zumutung ist diese, sich im anderen zu finden und sich durch das zu identifizieren, was dem ursprünglich Beneideten eignet; das ist die oben skiz-

⁸⁷ Dorothee Sölle, Gottes Selbstentäußerung, in: Dies., Atheistisch an Gott glauben, München 1983, 9–25, hier 18 und 25.

⁸⁸ Vgl. Notger Slenczka, Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins. »... darumb wirt die gottheit Ihesu Christi ... damit bekant, das wir ynn yhn ... glauben« (Luther, WA 7, 215,15), in: Jens Schröter (Hg.), Themen der Theologie: Jesus Christus, Tübingen 2014, 182–241.

zierte Reflexionsstruktur des Neides, der darunter leidet, daß er im anderen sich selbst spiegelt, und danach strebt, im anderen, aber ohne den anderen er selbst und mit sich selbst im Reinen zu sein.

Das Drama der Heilereignisse ist gleichsam das Drehbuch, das nach einer *imitatio Christi* ruft,⁸⁹ die sich ihrerseits dessen bewußt ist, daß sie nicht einfach ein eigenständiges Nachspielen, sondern ein Ergriffenwerden und Umgestaltetwerden des eigenen, in der Trennung vom Beneideten vermittelten Selbstverhältnisses durch diesen Bericht ist, der in dieser Gestaltwerdung (und nur so) im Hörer Realität gewinnt – das heißt: »In ipsa fide Christus adest.«⁹⁰

4.4 Religion als objektivierende Symbolisierung des ›Neiddramas‹?

Dies soll hier nur angedeutet werden; es geht nicht darum, Parallelen zwischen dem Heilsdrama, in dem das Christentum sich begründet weiß, und mehr oder weniger grundlegenden anthropologischen Strukturen zusammenzustellen, sondern die tiefergreifende Frage zu stellen: Ist dieses Heilsdrama zunächst eine gegenständliche Wirklichkeit, die dann Folgen auf Seiten des Menschen hat? Oder manifestiert sich im gegenständlichen Heilsdrama des Christentums ein Umgang mit dem fundamentalen vermittelten Selbstkonflikt des Neides, der dann erst recht verstanden ist, wenn alle gegenständlichen Momente des Glaubensbekenntnisses als Objektivationen – Ausdruck und Medium – dieses Dramas begriffen sind und damit verständlich wird, was es bedeutet, daß der christliche Glaube nicht in der Darstellung und Anschauung einer Geschichte, sondern – klassisch gesprochen – im Werk des Heiligen Geistes und das heißt: in der Übersetzung des Gegenständlichen in ein Selbstverhältnis, erfaßt und begriffen ist:

Si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, *imo non obiectum, sed, ut dicam, in ipsa fide Christus adest* [...] – wenn es der wahre Glaube ist, ist es ein gewisses Vertrauen des Herzens und eine feste Zustimmung, durch die Christus ergriffen wird, so daß Christus der Gegenstand des Glaubens ist, ja eigentlich nicht der Gegenstand, sondern im Glauben selbst ist Christus gegenwärtig [...].⁹¹

Dann stellt sich in dem Heilsdrama des Christentums das Drama des Neides und seiner Überwindung dar, um sich im Glaubenden abzuspielen. Nichts anderes als Darstellun-

⁸⁹ Hier müßte man nun Girards Deutung des Neides bei Shakespeare als *mimesis* einzeichnen – vgl. René Girard, Theater (wie Anm. 21).

⁹⁰ Martin Luther, Galaterkommentar [1535], WA 40/I, 228,34–229,21.

⁹¹ AaO. 228,33–229,15. Man müßte dies nun ins Verhältnis setzen zu Schleiermachers Rede von der Teilgabe am ›Selbstbewußtsein Jesu‹: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Glaube (wie Anm. 14), §§92; 100; 123–125.

gen, Symbolisierungen dieses scheiternden Selbstverhältnisses und seiner Heilung sind dann die ›Inhalte‹ des Glaubens, verkündigt, um in einem Neubestimmten Lebensvollzug im Glaubenden *sich* zu realisieren – und nur so wird eigentlich begriffen, was es heißt, daß ›Gott die Liebe‹ ist – nämlich dies: Daß Liebe etwas ist, was ergreift.

Der christliche Glaube hat es nicht mit der gegenständlichen Bedingung der Möglichkeit des Umganges mit emotionalen Selbstverhältnissen zu tun, sondern alle gegenständlichen Behauptungen sind Darstellungen dieser Selbstverhältnisse, in deren Verlauf es zur Modifikation derselben kommen kann.⁹²

⁹² Notger Slenczka, Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: Johannes von Lüpke u. a. (Hg.), Denkraum Katechismus, Tübingen 2009, 171–195.