

Wie weit reicht die Nächstenliebe?

Das biblische Konzept in der Diskussion über den Altruismus

Thomas Söding

Abstract

Altruism and love of neighbor are different, but not irreconcilable concepts. Biblical ethics confirms the possibility of love of God, neighbor and self being one in accordance with another. Dialogue with philosophical, educational and psychological concepts of altruism will help to reflect the awareness of the problems connected with the ethical potential of the commandment of love rooted so deeply in the Bible. These concepts span between the poles of identity and sociability, authority and freedom, religion and ethos. Its core is the hermeneutical ability to communicate between a reflected theocentrism and humanitarianism. Thus one can realize the biblical approach not to develop a peculiar moral but to enforce morality itself and to provide secular ethical approaches of liberal cultures with a religious dialogue partner setting its limits and showing its pathways.

1. Die Fragestellung

Das Leitwort des Altruismus¹ bietet die große Chance, in den gegenwärtigen Wissenschaften ein Gespräch zwischen Biologie und Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Theologie anzustoßen, bei dem es um Ethik, aber nicht nur um Moral geht, sondern auch um Menschenbilder und Lebensentwürfe, um das Verhältnis zu anderen Geschöpfen, um Sozialformen und Gesellschaftsentwürfe, um Handlungsoptionen und Leiderfahrungen, um Anerkennung und Barmherzigkeit.

Ein theologischer Gesprächsbeitrag muss das Verhältnis zwischen Altruismus und Nächstenliebe klären. Denn die Liebe zum Nächsten, mit der Liebe zu Gott untrennbar verbunden, ist in der Bibel verwurzelt; sie prägt das Ethos der Kirche; sie ist in der systematischen Ethik zentral.² Welches Verhältnis zwischen Altruismus und Nächstenliebe herrscht, ist allerdings nicht offenkundig. Würde es sich um eine genaue Entsprechung handeln, müsste entweder der Gottesbezug aus der Nächstenliebe entfernt oder aber der Altruismus-Theorie eine heimliche Theologie untergeschoben werden; beides verbietet sich. Würde es sich beim Altruismus um eine Säkularisierung der Nächstenliebe handeln, wäre er nur ein Surrogat der biblischen Theozentrik: diese Einschätzung aber würde den modernen Wissenschaften schwerlich gerecht.³ Handelte es sich hingegen um eine Substitution der Nächstenliebe, würde die biblische Überlieferung ins Archiv der Menschheitsgeschichte verlagert werden müssen, die inzwischen bessere Paradigmen entwickelt

1. Oft zitiert wird *Th. Nagel*, Die Möglichkeit des Altruismus, Berlin 2005.

2. Vgl. von einem neutestamentlichen Ansatz aus *O. Wischmeyer*, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015.

3. Vgl. *Cb. Taylor*, A secular Age, Harvard 2007.

hätte; dann aber müsste die offenkundige Präsenz des Stichwortes Nächstenliebe in der politischen Debatte, in sozialen Initiativen und kulturellen Projekten als historisches Missverständnis aufgeklärt und Religion als menschliche, soziale, kulturelle Orientierung mittelfristig entsorgt werden; das wird kaum gelingen; es wäre auch selbstwidersprüchlich, weil es sowohl in der Philosophie⁴ als auch in der Biologie⁵ der Gegenwart starkes Interesse am Dialog mit der theologischen Ethik der Nächstenliebe gibt.

Besser scheint es, von einer Variation zu sprechen, die nicht die Nächstenliebe als Original und den Altruismus als dessen Modernisierung betrachtet, sondern beide Konzepte als je spezifische Ausdrucksformen eines menschlichen Bewusstseins, einer menschlichen Lebenskultur, eines menschlichen Sinnhorizontes relationaler Existenz, die jeweils bestimmte Aspekte des Denkens, Fühlens, Leidens und Handelns erschließen oder verschließen können. Dann ist allerdings eine vergleichende Anthropologie angezeigt, die Voraussetzungen, Kohärenzen und Konsequenzen prüft.

Die Schwierigkeit eines solchen Vorhabens liegt darin, dass es zwar einerseits, im Raum der biblischen Überlieferung gewachsen, ein vergleichsweise klares Profil der Nächstenliebe gibt, das freilich starke Dynamiken, Transformationen und Spannungen entwickelt, dass aber andererseits Altruismus kein einheitliches Konzept ist, sondern je nach Herkunft und Verwendung in den Wissenschaften sehr unterschiedlich gebraucht wird.⁶ Es ist nicht an der Theologie, auf Seiten der Naturwissenschaften, der Psychologie, Pädagogik und Philosophie begriffliche Eindeutigkeit zu fordern; es gilt aber, beim Blick auf diverse Altruismus-Konzepte zu differenzieren, wo sich welche Schnittmengen oder Konvergenzen resp. Differenzen und Divergenzen ergeben.

Eine theologische Erörterung der Nächstenliebe muss exegetisch ansetzen, weil im Alten und Neuen Testament nicht nur die ältesten Belege zu finden sind, sondern weil für die Theologie jeder Konfession typisch ist, dass sie ihre Konzepte am Kanon, an der Leitlinie der Bibel zu orientieren hat; denn Theologie ist sie nur im Horizont jener vom Glauben erkannten Offenbarungsgeschichte, die ihr grundlegend die Bibel erschließt. Eine exegetische Expertise zur Nächstenliebe wiederum profitiert vom interdisziplinären Diskurs über den Altruismus, weil sich dort ihre oft unterstellte Alternativlosigkeit als optische Täuschung erweist und weil sie im Dialog mit anderen Wissenschaften zu einer Elementarisierung geführt wird, die das, was aus der reflektierten Positionalität einer biblischen Theologie und Ethik heraus zu erkennen ist, interdisziplinär kritikfähig macht. In der Auseinandersetzung mit Altruismuskonzepten schält sich heraus, dass die Verhältnisse zwischen Identität und Sozialität, Autorität und Freiheit, Religiosität und Ethik wesentliche Dimensionen einer theologischen Rekonstruktion der Nächstenliebe sind, die in der gegenwärtigen Debatte zu öffnen sind.

2. Der Textbefund

Das Gebot der Nächstenliebe⁷ begegnet erstmals im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz. Dort wird das Volk Israel – der literarischen Konstellation nach am Sinai beim Exodus aus dem Sklavenhaus Ägypten durch die Wüste ins Land der Verheißung –

4. Vgl. A. Badiou avec N. Truong, *Eloge d'amour*, Paris 2009.

5. Vgl. M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge 2016.

6. Vgl. D. S. Wilson, *Does Altruism Exist? Culture, Genes, and the Welfare of Others*. Yale 2015.

7. Vgl. *Tb. Söding*, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i. Br. 2015.

angehalten, die Heiligkeit Gottes nachzuahmen, um seiner Berufung, Gottes Volk zu sein, gerecht zu werden (Lev 19).⁸ In einer Vielzahl von kultischen und ethischen Weisungen ragt, kompositorisch als Spitzentext ausgewiesen, das Liebesgebot hervor: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Lev 19,18).⁹ Im selben Torakomplex wird es etwas später ausgeweitet: »Du sollst den Fremden lieben wie dich selbst« (Lev 19,34). Beide Male erhebt, der Textgestalt zufolge, Gott selbst die Stimme; vermittelt wird sie durch Mose, den literarischen Autor der Tora.

Als solches Gotteswort hat das Liebesgebot zwar keine inflationäre Vervielfältigung in den alttestamentlichen Schriften erfahren, aber eine prominente Rezeption, besonders in den jüngeren (deuterokanonischen resp. apokryphen) Texten, die einerseits an einer Humanisierung prekärer sozialer Beziehungen im Nahbereich, z.B. zwischen Herren und Sklaven, andererseits an einer Substitution fehlender Sozialgesetzgebungen im Leben Israels interessiert sind, insbesondere in der Unterstützung der Armen. Diese Rezeptionslinien lassen sich auch in der sowohl hebräisch- als auch griechischsprachigen Literatur des frühen Judentums um die Zeitenwende nachweisen, tendenziell etwas stärker mit politischen Untertönen, weil es um die Einigung eines zerrissenen und mit sich selbst zerfallenen Volkes geht, das eine Minorität unter den Völkern darstellt und über die Ökumene zerstreut ist.

Im Zuge der griechischen Übersetzung des Alten Testaments wird das hebräische Allerweltswort für Liebe begrifflich präzisiert. Nicht *storge* wird gewählt, die sozusagen natürliche Liebe der Eltern zu ihren Kindern, nicht *philia*, die freiwillige Freundschaft, schon gar nicht *eros*, das heiße Begehren, das immer einen eigenen Mangel signalisiert, den andere ausgleichen sollen, sondern *agape*.¹⁰ Das ist präzise jene Liebe, mit der Gott sein Volk Israel erwählt und in seiner Berufung erschaffen hat, um es zu führen, zu leiten, zu lenken, zu erziehen und zu erlösen. Auf diese Liebe antwortet seinerseits das Gottesvolk, das den einen Gott als den erkennt, den es mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft zu lieben gilt, allein ihn, weil es andere Götter neben ihm nicht gibt (Dtn 6,4f.).¹¹ Wenn für die Nächstenliebe genau dieser Begriff *agape* gewählt wird, ist also die Gottesbeziehung das Entscheidende auch für die Beziehung zum Nächsten, deren Leugnung oder Ausbeutung jede Frömmigkeit als Heuchelei erweise.

An dieser sprachlichen Formulierung macht sich in der gesamten christlichen Theologiegeschichte, besonders des Abendlandes, die Frage fest, ob Eros und Agape, Selbstliebe und Gottes- sowie Nächstenliebe ein unauflöslicher Widerspruch seien, wie es mit großer Wirkung in den 30er Jahren des 20. Jh. der evangelische Theologe Anders Nygren vertrat¹², oder eine tiefe Entsprechung, wie sie im selben Zeitraum mit geringer Wirkung der katholische Religionsphilosoph Romano Guardini zeigen wollte.¹³

Das Neue Testament rekurriert mehrfach, durchweg programmatisch und an den Schlüsselstellen, ausdrücklich auf das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe, sieht

8. Vgl. *Th. Hieke*, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 697–769.

9. Vgl. *H.-P. Mathys*, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (OBO 71), Freiburg i. Schw./Göttingen 1986.

10. Zur Semantik der Liebe vgl. den kulturtheologischen Essay von *C. S. Lewis*, *The four loves*, London 1960.

11. Vgl., *E. Otto*, Deuteronomium 4,11 – 11,32 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2012, 777–827.

12. Vgl. *Anders Nygren*, Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe, 2 Teile, Gütersloh 1957 (11930.1937).

13. Vgl. *R. Guardini*, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1955 (11939).

also keinen Gegensatz, sondern eine Übereinstimmung sowohl mit der Bibel Israels als auch mit dem Judentum, allen späteren Antijudaismen zum Trotz. Nach der synoptischen Tradition bindet Jesus ausdrücklich Gottes- und Nächstenliebe (Dtn 6,4f. und Lev 19,18) als Einheit zusammen, durchaus in der Logik der alttestamentlichen und jüdischen Überlieferung, aber in einer gezielten Explikation (Mk 12,28.34 parr.) – er weitet das Gebot auf die Feinde aus, auch auf jene, die nach anderen Vorstellungen gehasst werden dürften, weil Gott sie hasse, da sie Menschenfeinde sind (Mt 5,38–48 par. Lk 6,27.36); denn Gottes Liebe grenzt auch die nicht aus, die ihn aus ihrem Leben und die andere Menschen aus ihrer Verantwortung ausgrenzen wollen, womöglich mit Berufung auf ihn. Jesus stellt mit dem barmherzigen Samariter einen verhassten Fremden als Vorbild einer Barmherzigkeit vor Augen, die nachhaltig Krankheit und Not lindert (Lk 10,25–34). Im Johannesevangelium ist die Nächstenliebe auf die Geschwisterliebe der Jünger fokussiert: auf ihre Freundschaft untereinander, die in der Freundschaft mit Jesus begründet ist. In den Johannesbriefen steht zweimal der Kernsatz: »Gott ist Liebe« (Joh 4,8.16), direkt verbunden mit der Aufforderung, die erfahrene Liebe Gottes und die praktizierte Liebe zu Gott durch die Nächstenliebe zum Bruder und zur Schwester in der Gemeinde zu verifizieren.

Der typisch jesuanische Ansatz, der tief im Judentum verwurzelt ist, prägt auch die paulinische Theologie, die an zwei entscheidenden Stellen explizit das Liebesgebot zitiert (Gal 5,13f.; Röm 13,8f.), um zu zeigen, dass der Glaube, der rechtfertigt, die Bibel Israels nicht verwirft, sondern das Gesetz »erfüllt«, also bejaht und befolgt, aber auch seinen ureigenen Sinn findet, seinen Hinweis auf Gottes Liebe. Über dieses Zitate hinaus gibt es eine Fülle von Stellen, in denen die Gemeinden, an die der Apostel sich richtet, explizit zur Liebe (Agape) aufgefordert werden, und zwar in erster Linie mit Blick auf ihre Brüder und Schwestern im Glauben, aber gezielt auch über die Grenzen der Gemeinde hinaus – nicht im Ungefähren, sondern dort, wo es Konflikte durch Verleumdung, Verfolgung, Verachtung gibt (vgl. 1 Thess 4,13–18; Röm 12,9–21). Nicht zuletzt ist Paulus der Dichter des Hohenliedes 1 Kor 13, des Lieblingsliedes vieler Hochzeitspaare, das von der Liebe Gottes handelt, die in die Herzen der Menschen ausgegossen ist (Röm 5,5) und dort zu arbeiten beginnt. Auch Jakobus, den viele (zu Unrecht) als Antipoden des Paulus betrachten, bezieht sich ausdrücklich auf das Liebesgebot, um sich das »königliche Gesetz der Freiheit« (Jak 2,12) zu vergegenwärtigen (Jak 2,8).

In der Breite der neutestamentlichen (und altkirchlichen) Überlieferung hat der Ansatz einer Theologie, Anthropologie und Ethik der Agape tiefe Spuren hinterlassen, noch einmal charakteristisch auch im Vergleich mit dem antiken Judentum, von anderen antiken Religionen zu schweigen, die Religion und Ethik auseinanderhalten.¹⁴

3. Identität und Sozialität

Dreimal wird im Liebesgebot die Person angesprochen, die sich aufgefordert wissen soll: erstens im »Du sollst« der Anrede, zweitens im Possessivpronomen des Gegenübers (»deinen Nächsten«) und drittens in der abschließenden Referenz (»wie dich selbst«).

Das »Du« ist nach dem Heiligkeitgesetz jedes Mitglied im Volk Gottes; wer sich nicht auf den Gott des Bundes bezieht, kann sich auch nicht von ihm in direkter Rede

14. Vgl. B. Linke, *Antike Religion*, München 2014.

angesprochen wissen; umgekehrt dient das Gebot nicht dazu, die Verantwortung auf den Nächsten weiterzuschieben, sondern für den Nächsten zu übernehmen. In der jüdischen Rezeption bleibt es bei dieser Perspektive der Anrede, auch wenn zuweilen, so in Qumran, nur ein heiliger Rest gemeint ist, der für das ganze Israel steht, oder, so in hellenistischen Texten, die Juden in der Diaspora vor Augen stehen. In der neutestamentlichen Rezeption bleibt es bei dieser Fokussierung auf die Mitglieder des Volkes Gottes. Allerdings ist die Verkündigung Jesu eine einzige Entdeckungsreise zu denen, die aus dem Volk Gottes – als Sünder, als Kranke, als Heiden – ausgegrenzt scheinen, aber von Jesus für seine Jüngerschaft gesammelt werden;¹⁵ in der urchristlichen Missionsgeschichte bezieht sich das »Du« auf all diejenigen, die den Glauben an den einen Gott teilen, wie Jesus ihn verkörpert und wie der Heilige Geist ihn vermittelt, auch wenn sie nicht gebürtige Juden sind. Das »Du« ist freilich nicht exklusiv, sondern positiv gemeint. Weder die Tora noch die Evangelien und die Briefe sind hermetisch abgeschlossen; sie sind vielmehr hermeneutisch aufgeschlossen. Der ekklesiale Kontext signalisiert, dass die Nächstenliebe nicht nur eine ethische Praxis ist, sondern der Ausdruck einer Identität, für die der Bezug zu Gott konstitutiv ist. Da aber Gott als Schöpfer und Vollender gesehen wird, steht das »Du« allen offen, die es sich sagen lassen wollen.

So erklärt sich auch, weshalb »dein Nächster« ins Auge gefasst wird. Es braucht keiner Entgegensetzung zum »Anderen«, denn Paulus kann auch formulieren: »Wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt« (Röm 13,8). Die vergleichende Frage lautet also, welcher Andere »mein Nächster« wird und weshalb es gerade darauf ankommen soll, ihn oder sie zu lieben. Die Antwort des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19,17f.) verweist auf die Mitglieder des Gottesvolkes, gerade auf jene, die einem das Leben schwer machen; aber sie sind nahe, sie stehen vor Augen. Die englische Übersetzung »neighbour« weist genau in die richtige Richtung; die »Fremden«, die es nach dem Heiligkeitsgesetz gleichfalls zu lieben gilt, sind jene Nicht-Israeliten, die auf Dauer, mit besonderen Rechten und Pflichten, in Israel leben, sozusagen als Gastarbeiter. Die neutestamentliche Transformation bezieht die Kirche mit ein, die Gemeinde vor Ort und andere Glaubensgeschwister – weil sie besonders nahe sind. Die Nicht-Christen, die es gleichfalls zu lieben gilt, sind diejenigen Menschen, mit denen man in der Familie, im Dorf, im Stadtviertel, am Arbeitsplatz, auf dem Forum nahe zusammen ist. Die Feinde, die es zu lieben gilt, sind diejenigen, die einem zu nahe kommen, weil sie die eigenen Rechte verletzen. Die Nächstenliebe ist eine Ethik auf Sichtweite: Fernstenliebe ist billig, Nächstenliebe kostbar. Mit der Konzentration auf den Nächsten wird das ethische Problem der notwendigen Handlungspriorisierung gelöst, wobei die Sozialbeziehungen, in denen Menschen leben, nicht als *Adiaphora*, sondern als Erfahrungs- und Bewährungsfelder des Ichs angesehen werden. Die schlaue Frage des Schriftgelehrten: »Wer ist denn mein Nächster?«, auf die Jesus mit dem Samaritergleichnis antwortet (Lk 10,25–37), weist auf die Schwierigkeiten hin, dass die Handlungsmöglichkeiten kleiner als die Herausforderungen sind; der Samariter zeigt das Naheliegende und motiviert so den Schriftgelehrten, in ihm, einem Erbfeind, ein Vorbild zu sehen, so wie der Samariter nicht überlegt hat, ob derjenige, der unter die Räuber gefallen war, ein Jude gewesen ist oder nicht. Sozialpolitische Projekte macht das Gleichnis nicht überflüssig; aber zu einer Zeit, da die Jüngerschaft Jesu schlicht keine sozialpolitischen Optionen hatte, stellt es ein Ethos vor Augen, das nach Kon-

15. Vgl. *Th. Söding*, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament*, Freiburg i. Br. 2007.

ketisierungen im Rahmen des Möglichen schreit, sei es der Aufbau von caritativen Institutionen, sei es die Arbeit in sozialen Projekten.

Der Schluss macht die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe. Wie die Selbst-Referenz zu verstehen sei, ist strittig. Im 19. Jh. musste der jüdische Gelehrte Hermann Cohen in einem preußischen Gerichtsverfahren gegen einen Antisemiten ein Gutachten erstellen, indem er nachwies, dass die Nächstenliebe eine im Kern jüdische Tradition sei und nicht erlaube, Nicht-Juden heimtückisch zu betrügen; in diesem Zusammenhang erklärt er die hebräische Wendung (*kamocho*) mit: »Er ist wie du«. ¹⁶ Diese Auslegung, die auch Leo Baeck ¹⁷ und Martin Buber ¹⁸ geteilt haben, wird vor allem durch das Gebot der Fremdenliebe gestützt: »Der Fremde, der unter euch wohnt, soll euch wie ein Einheimischer gelten und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen« (Lev 19,34). Diese empathische Reziprozität ist mit dem kategorischen Imperativ kompatibel, verweist aber nicht auf ein allgemeines Gesetz, sondern auf eine urmenschliche Erfahrung der Unmenschlichkeit, die durch Liebe überwunden werden soll, also durch die Weitergabe derjenigen Liebe, die alle, die sich zur Liebe gerufen wissen, zuvor von Gott selbst erfahren haben. Die griechischen Versionen verlangen freilich die Übersetzung »wie dich selbst«. Danach gehören Selbst- und Nächstenliebe konstitutiv zusammen, nicht das eine als Voraussetzung des anderen, sondern beides als wechselseitige Entsprechung. Im Horizont der Nächstenliebe ist Selbstliebe nicht Egoismus, sondern ein Ausdruck des selbstbewussten Wissens, ebenso wie der andere von Gott geliebt zu sein, und einer Hingabe, die sich von Jesu Verheißung leiten lässt: »Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinet- und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten« (Mk 8,35) – wobei im Liebesgebot der Puls des Evangeliums schlägt und Jesus die Nächstenliebe nicht nur fordert, sondern praktiziert, in erster Linie an denen, die ihre Nächsten lieben sollen.

4. Autorität und Freiheit

Nächstenliebe ist der Überlieferung nach ein Gebot Gottes. »Du sollst ...« ist die klassische Übersetzung, auch wenn: »Du wirst ...« eine grammatikalisch mögliche Alternative wäre. Beide Perspektiven brauchen einander nicht zu widersprechen, weil nach biblischer Grundüberzeugung allein Gott jene Zukunft zu eröffnen vermag, in der Menschen leben können, und weil Gott sie dann auch motiviert, die Chancen zu nutzen, während sein Gebot, wie das hebräische Wort *Tora* besonders gut zum Ausdruck bringt, nicht einfach Gebot ist nach dem Motto: »Dein Wunsch ist mir Befehl«, sondern Wegweisung, die ins Land der Freiheit führt.

So oder so steht Gott hinter dem Gebot wie hinter der Chance und dem Glück der Nächstenliebe. »Ich bin der Herr«, heißt es ebenso formelhaft wie bedeutungsschwer hinter dem Liebesgebot (Lev 19,18). Jesus macht sich dieses Ich Gottes zu eigen, wenn er den Sinn des Gesetzes nicht nur interpretiert, sondern in seiner Verkündigung die richtende und rettende Nähe des Reiches Gottes verwirklicht (Mk 12,34).

16. Vgl. *H. Cohen*, Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe (1894), in: ders., Jüdische Schriften I: Ethische und religiöse Grundfragen, Berlin 1924, 175–181, hier: 181.

17. Vgl. *L. Baeck*, Das Wesen des Judentums (1905), Gütersloh 1998, 211.

18. Vgl. *M. Buber*, Zwei Glaubensweisen (1950), in: ders., Werke I, München/Heidelberg 1962, 651–782, hier: 701.

Paulus spricht mit dem Anspruch eines Apostels, der nicht nur die Liebe Gottes verkünden, sondern eben deshalb auch den Anspruch Gottes geltend machen kann.¹⁹ Deshalb bricht an der Nächstenliebe das Problem des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie auf, die in der Neuzeit oft als Heteronomie erscheint. Wie es scheint, reüssiert auch das Paradigma des Altruismus, um dieses Problem zu umgehen und ein Kommunikationsforum für das Gespräch über Ethos und Kultur zu konstruieren, das auch ohne die Hypothese Gott auskommt.

Aus diesem Grund ist es entscheidend, exegetisch zu recherchieren, welche Autorität Gott in der Bibel zugesprochen, weshalb und wie sie alt- wie neutestamentlich geltend gemacht wird. Die Antwort verlangt eine dreifache Differenzierung.

Zunächst: Gott ist im Liebesgebot nicht nur der Gesetzgeber; er stiftet den Bund, dessen Urkunde die Tora ist, im Zuge des Exodus, der Befreiung aus Ägypten, und als Vorbereitung für das Leben im Land der Verheißung, das Israel in Besitz nehmen soll, um eine Basis für ein selbstbestimmtes Leben in der Verehrung des einen Gottes zu finden, die auch für die Völker auf Dauer einen unwiderstehlichen Anziehungsreiz ausüben wird.²⁰

Sodann: Sowohl das Alte wie auch das Neue Testament kennt die Verheißung, dass es des geschriebenen Gesetzes, sei es auf den Tafeln auf Stein, sei es mit den Buchstaben auf Papier, immer nur als Hilfsmittel in einer von Not und Sünde kontaminierten Lebenslage bedarf, während es die Aussicht auf eine Belehrung durch Gott gibt, die eine unmittelbare Gottes- und damit *eo ipso* auch Selbsterkenntnis stimuliert (Jer 31,34 – Hebr 8,11); Paulus bezieht dies in seinem ältesten erhaltenen Schreiben explizit auf die Nächstenliebe (1 Thess 4,9), und im Römerbrief identifiziert er das Gewissen als den Ort, an dem das kreatürliche Wissen über Gut und Böse zuhause ist, auch bei denen, die weder die Tora kennen noch je vom Evangelium gehört haben (Röm 2,14f.).²¹

Schließlich: Die Menschen, die andere Menschen als ihre Nächsten sehen, sind nicht autark, sondern sozial. Die Menschen, die sich auf das Liebesgebot einlassen, sind religiös musikalisch; sie sehen deshalb Gott nicht als fremde Macht, die von ihnen Besitz ergreifen wollte, um sie auszulöschen, sondern als ihren Herrn, den sie duzen, als ihren Schöpfer, dem sie danken, als ihren Lehrer, dem sie folgen, als ihren Richter, den sie fürchten, als ihren Erlöser, den sie lieben.²²

Die Theozentrik der Nächstenliebe begründet eine Ethik auf Augenhöhe: Der oder die Andere ist von der eigenen Person nicht nur wesentlich unterschieden, sondern mit ihr auch wesentlich verbunden. Beide haben Gott über sich, um sich, mit sich, in sich. Das konstituiert jene Nähe, die sich einstellt, wenn der Andere so gesehen wird, wie der Glaube denkt, dass Gott ihn sieht. In der Theozentrik erhellt, dass Nächstenliebe nicht erweiterter Narzissmus, sondern gewollte Kommunikation mit einem Du wird, das gleichfalls Du zu Gott zu sagen eingeladen ist.

Die Theozentrik legitimiert, relativiert und transzendiert jede menschliche Vermittlung von Religion und Ethik, sei es didaktisch, sei es theoretisch, sei es praktisch. Sie

19. Vgl. R. Vorholt, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

20. Vgl. (bundestheologisch und sozialetisch fokussiert) F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh³2005 (¹1992).

21. Vgl. Th. Söding, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016, 244–263.

22. Zur biblischen Anthropologie vgl. Chr. Frevel/O. Wischemeyer, Menschsein. Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments (NEB.Themen 11), Würzburg 2003.

legitimiert jede Lehre, die der Liebe die Ehre gibt; sie macht sie von menschlicher Anerkennung unabhängig und dadurch frei. Sie relativiert jede menschliche Vermittlung, weil die Befolgung der Weisung nicht von dem abhängig macht, der sie im Namen Gottes überliefert, sondern weil das Liebesgebot sich auf Gott bezieht, der die Menschen erschaffen hat, dass sie einander als Nächste erkennen und lieben sollen. Die Theozentrik transzendiert jede menschliche Vermittlung, weil allein Gott die Verheißung wahr machen kann, dass die Liebe stärker ist als der Tod (Hld 8,6); denn Gott allein kann garantieren, dass einerseits jedes Scheitern von Nächstenliebe weder das Gebot oder die Menschen desavouiert noch die Bescheidung ins Machbare sanktioniert, andererseits jedes Gelingen die Menschen nicht auf sich selbst zurückfallen lässt, sondern über sie hinausführt – ins Unendliche, wenn anders die Liebe sagt: ich will, dass du lebst, auch über den Tod hinaus.

5. Religion und Ethos

In der biblischen Tradition gehören Gottes- und Nächstenliebe untrennbar zusammen. Fraglich ist jedoch, wie in einer pluralistischen Welt, die Wissenschaft nicht von religiösen Prämissen abhängig macht, eine dezidiert theologische Position mit universalem Wahrheitsanspruch kommuniziert werden kann, der im Fall des Christentums auch missionarisch aktiv wird.

Eine doppelte Entlastung, die den Dialog erleichtert, kommt aus der Theologie selbst. Zum einen erwartet sie von anderen Wissenschaften nicht, ihrerseits zur Theologie zu mutieren, um kommunikationsfähig zu sein. Vielmehr ist es die Fundamentalunterscheidung von Schöpfer und Schöpfung, die eine weltliche Wissenschaft theologisch begründet (auch wenn sie einer solchen Begründung nicht bedürftig zu sein glaubt); selbst die auf Paulus zurückgehenden profiliertesten Ansätze einer *theologia naturalis* denken allenfalls, dass es so etwas wie eine moralische Gewissheit über die Existenz Gottes geben müsse, wobei man dann immer noch glauben muss, dass Gott die Menschen mit ihrer Erkenntnis nicht auf den Holzweg schickt²³, aber nie, dass auch das *Wie* eines Handelns oder gar des Wesens Gottes auf eine rein philosophische Weise demonstriert werden könne. Zum anderen ist die Theologie in ihrer Gottesrede im Ansatz auf den Dialog mit anderen Wissenschaften angewiesen, weil sie in Gott ja den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte sieht, in der die Theologie als eine menschliche Wissenschaft selbst steckt, ohne das Geheimnis Gottes enträtseln zu können.²⁴

Ein erstes Gesprächsangebot der Theologie besteht darin, ihr Expertenwissen über religiöse Bewegungen, deren Menschenbilder und Ethos-Konzepte der interessierten Öffentlichkeit, in erster Linie der akademischen Zunft, zur Verfügung zu stellen. Dieses Wissen resultiert – anders als in den Religionswissenschaften, die den westlichen Zivilisationsbegriff standardisieren – aus teilnehmender Beobachtung; deshalb muss die Theologie die Voraussetzungen der eigenen Analysen und Interpretationen transparent machen. Die Theologie kann ihren zentralen Gegenstand, Gott, nicht definieren – so wenig wie die Naturwissenschaften die Natur, die Psychologie die Psyche und die

23. Vgl. aus philosophischer Sicht V. Gerhard, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015.

24. Das wird *lege artis* in der Fundamentaltheologie reflektiert; vgl. M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2016.

Pädagogik das Kind, also den Menschen. Jenseits des Fundamentalismus weiß die Theologie dies und macht gerade dieses Nichtwissen zum zentralen Gegenstand und Movens ihrer Arbeit. Sie befasst sich mit menschlichen Impressionen und Institutionen, die es so nicht gäbe, wenn es den Glauben an Gott nicht gäbe – und reduziert sie nicht auf ihre sozialen Funktionen, sondern rekonstruiert sie von dem her, worauf sie sich beziehen. Anthropologie und Ethik sind ein fruchtbares Beziehungsfeld.²⁵

Ein zweites Gesprächsangebot der Theologie besteht darin, dass sie weder nach einer apologetischen Legitimation durch andere Wissenschaften sucht noch sie in ihren eigenen Erkenntnissen zu übertrumpfen oder nachlaufend zu bestätigen versucht, sondern in allen Diskursen die Gottesfrage stellt und die Diskussion damit für Korrelationen zwischen bestimmten oder unbestimmten Gottesbildern einerseits, bestimmten oder unbestimmten Menschen- und Weltbildern andererseits öffnet. Die Theologie, selbst unter Ideologieverdacht, schreibt sich eine ideologiekritische Funktion zu, weil sie Wissenschaftsgläubigkeit mit Kategorien kritisiert, die aus genuin religiösen Glaubensdiskursen stammen, und dadurch entscheidend zur Entmythologisierung der Wissenschaft beiträgt, ohne die sie nicht Wissenschaft wäre.²⁶

Dass es eine essentielle Korrelation zwischen Religion und Ethos gibt, macht, von theologischer Seite aus geurteilt, dieses Gespräch möglich und fruchtbar. Ob und wie der Gesprächsfaden von anderen Wissenschaften aufgenommen wird, wird sich zeigen.

6. Eine Perspektive

Nächstenliebe ist nicht dasselbe wie Altruismus, weil Nächstenliebe die Gottesbeziehung ethisch evoziert, während die Theozentrik des Altruismus offen bleibt. In der christlichen Gottesperspektive erscheint der Andere nicht nur als Anderer, sondern als Nächster, der Kontakt mit dem Menschen hat, auf den Gott sich bezieht, auch wenn er sich nicht auf Gott bezieht. Diese Nähe schafft Verbindlichkeit; es gibt eine Gemeinsamkeit mit dem Anderen, und sei es nur eine räumliche. Diese Nähe begründet, dass ethisches Handeln keine Selbstentfremdung ist, sondern eine Selbstentdeckung und Selbstverwirklichung, im selben Moment aber auch eine Selbsthingabe und Selbstüberwindung (in des Wortes doppelter Bedeutung). Der Nächste ist und bleibt der Andere; es ist kein *alter ego*. Freilich kann jeder Mensch, der sich das Liebesgebot sagen lässt, sagen: Mein Nächster, den ich lieben soll, ist wie ich, ich bin wie er oder sie. Diese Erkenntnis ist Selbsterkenntnis in genau den sozialen Relationen, in denen sich das Leben abspielt und das Ich sich findet. Wer sich das Liebesgebot sagen lässt, hört – von Gott her, durch menschliche Vermittlung, und sei es nur die eines Textes – ein »Du«, das unendlich weiter reicht als das Sollen und das vorausgesetzte Können. Es konstituiert ein Ich, das nur lebt, weil Gott es erschaffen hat; es soll so leben, dass auch die anderen leben dürfen; es soll sich auf die Nächsten konzentrieren, wie der barmherzige Samariter im Gleichnis Jesu (Lk 10,25–37), dem kurze Zeit danach das Vaterunser folgt (Lk 11,1–4).

In der Liebe zum Nächsten, so die biblische Anthropologie, drückt sich die Menschlichkeit des Menschen aus, unabhängig von Alter und Bildung, Geschlecht und Na-

25. Im Blick auf die Ethik vgl. E. Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2016.

26. Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987 (1973).

tion, Religion oder Kultur. Diese Menschlichkeit, reflektierte Kreatürlichkeit, findet, um es biblisch auszudrücken, Gottes Wohlgefallen. Deshalb sind nach dem strengen Matthäusevangelium nicht richtige Glaubenssätze, sondern Werke der Barmherzigkeit das Kriterium, an dem am Jüngsten Tag, wie es im Bilde eines Gerichtes heißt, über Leben und Tod, Sinn und Unsinn entschieden wird: »Was ihr dem geringsten meiner Brüder und Schwestern getan habt, habt ihr mir getan«, sagt dort der göttliche Menschensohn: »Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen« (Mt 25,35f.).

Die Theologie widersetzt sich Altruismuskonzepten, die Religion negieren oder überwinden wollen; sie sieht sich darin als Anwältin einer dialektisch gewendeten Religionskritik, die Sorge trägt, das Wissen vom Menschen, das in den Religionen angesammelt worden ist, in den heutigen Diskurs einzuspeisen.²⁷ Die Theologie lässt sich von Altruismus-Konzepten belehren, die ihren Blick für die evolutionären Weiten der Lebensentwicklungen²⁸, für die psychologischen Tiefen und Untiefen menschlichen Lebens²⁹, für die pädagogischen Erfahrungen, Initiativen und Institutionen zur Bildung³⁰ weiten. Sie sucht nach gemeinsamen Projekten mit solchen Altruismus-Projekten, die ihr helfen, die selbstkonstruierten Gewissheiten von der ethischen Reichweite der Nächstenliebe zu überprüfen und neu zu bestimmen.³¹

27. Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. v. F. Schuller, Freiburg i. Br. 62006 (12004).

28. Vgl. H. Meisinger, Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33), Freiburg i. Schw./Göttingen 1996.

29. Vgl. J. Straub, Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Lebensformen, Gießen 2016.

30. Vgl. D. Benner, Religionsunterricht als Ort der Pädagogik, in: N. Mette/M. Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg i. Br. 2912, 362–383.

31. Besonders fruchtbar ist der Dialog mit E. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Édition «Livres de poche», Dordrecht/Boston/London 1990.