
Empathie und Nächstenliebe im Spiegel christlicher Theologie

Dr. Rebekka A. Klein

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe in interreligiöser und interdisziplinärer Perspektive. Er behandelt drei Leitfragen: 1. Hat das Christentum eine universelle Liebesethik in die Welt gebracht?; 2. Ist Religiosität der evolutionäre Ursprung von Kooperation und Prosozialität?; 3. Ist die christliche Nächstenliebe weltfremd und überfordernd?

1. Hat das Christentum eine universelle Liebesethik in die Welt gebracht?

Die christliche Liebesethik und die soziale Botschaft Jesu haben die Welt verändert. So ist es zumindest immer wieder aus fundamentalistischen christlichen Kreisen zu hören. Noch im Jahre 2001 betitelte der amerikanische Soziologe Alvin J. Schmidt seine Verteidigung des Christentums selbstbewusst mit den Worten *Under the Influence: How Christianity transformed Civilization*. Bereits 2004 wurde sein Buch neu aufgelegt unter dem geradezu reißerischen Titel: *How Christianity changed the World*.¹ Nach den Ereignissen des 11. September 2001 haben vor allem in den USA Buchtitel Konjunktur, welche das Christentum als Heilsbringer der westlichen Zivilisation darstellen. Sie preisen seine sozialen Leistungen in den verschiedensten Bereichen der Gesellschaft von Recht und Politik über Kunst, Erziehung und sogar Gesundheitsförderung an. Dabei wird gerne das Motto bemüht, das Christentum habe von der Antike bis zur Gegenwart eine ‚Humanisierung der abendländischen Kultur‘ geleistet.

Wer in dieser Geschichtsinterpretation als negativer Kontrastpunkt gewählt wird, ist klar: Es ist ein Islam, der als Religion des Krieges und der Gewalt dargestellt wird und vor dessen Hintergrund sich das Christentum als Religion des Friedens, der Humanität und der Gemeinschaftsförderung zu profilieren weiß. Das interreligiöse Gespräch bedarf daher in erster Linie der Distanzierung von christlichen Überbietungsansprüchen. Denn es gab und gibt eine Tendenz innerhalb der christlichen Kultur und Religion, die Liebesethik als ein Alleinstellungsmerkmal des christlichen Glaubens zu begreifen, anstatt lediglich die Eigenart und Prägung christlicher Lebenspraxis und christlicher Vorstellungen vom Gemeinwohl zu betonen. Des Weiteren wird sehr oft ein ‚Besser-Sein‘ der christlichen gegenüber nicht-christlichen Sozialformen behauptet.² Die negative Bewertung des ‚Anderen‘, der nicht-christlichen Religion, hat jedoch auch Konsequenzen für das Christentum selbst. Dies lässt sich besonders gut am Nächstenliebegebot zeigen.

Nicht nur im Vergleich zum Islam, sondern bereits im Verhältnis zum Judentum, hat sich das Christentum in der Vergangenheit gern als die überlegene Religion gesehen, die der Liebesethik erst ihre volle Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen zugewiesen hat. So gab und gibt es immer wieder Stimmen in der bibelwissenschaftlichen Forschung, die eine Vorrangstellung der christlichen

¹ Alvin J. Schmidt, *Under the Influence. How Christianity Transformed Civilization*, Grand Rapids, Mich., 2001. Vgl. auch Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*, Stuttgart 1883, 3-39.

² Diese Botschaft wird auch im deutschsprachigen Raum bis heute vertreten und durch eine z.T. sehr selektive Auswahl einzelner empirischer Studien gestützt. Vgl. z.B. Oliver Stens, *Zum Helfen motiviert. Eine qualitative Untersuchung zu Motivation und Ressourcen von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern eines Hospizes im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Religiosität*, Freiburg 2005, 46f.

Liebesethik gegenüber dem jüdischen Verständnis der Nächstenliebe behaupten.³ Dieser Vorrang wird für gewöhnlich mit der Steigerung der Nächsten- zur Feindesliebe im Neuen Testament (Matthäus 5) begründet. Hier habe sich im Urchristentum eine Universalisierung und Verallgemeinerung des alttestamentlichen Gebots der Nächstenliebe vollzogen, die das antike Judentum nicht gekannt habe. Im Urchristentum sei nicht mehr nur der Volksangehörige, sondern jeder Mensch als Nächster Gottes in den Blick genommen worden. Das antike Judentum habe dagegen die Zuwendung zum Mitmenschen gegenüber der Befolgung des Gesetzes zurückgestellt – so Andreas Nissen noch 1974.⁴ In der Auslegung des Neuen Testaments innerhalb der christlichen Theologie wurde die Botschaft Jesu daher nur zu gerne in einen großen Gegensatz zur Gesetzestreue der jüdischen Gruppierungen seiner Zeit gerückt. Das jüdische Gebot der Nächstenliebe galt lediglich als Vorstufe zum christlichen Universalismus der Liebe, dessen eigentliche Tragweite das Judentum nicht erkannt habe.

Diese Sichtweise ist inzwischen im jüdisch-christlichen Dialog kritisiert und überwunden worden.⁵ Eine konsequente Betrachtung der Geschichte hat gezeigt, dass die Diskussion über das Doppelgebot der Liebe und über die ‚Reichweite‘ der Nächstenliebe im Judentum schon lange vor Jesus eingeübt war. Es wäre also verfehlt, eine Überlegenheit oder grundlegende Differenz des Christentums zum Judentum am Liebesgebot festzumachen. Diese neue Perspektive beschreibt der Theologe Gerbern S. Oegema folgendermaßen:

„Aufgrund der Anerkennung der Eigenständigkeit des Judentums stellt sich heraus, dass das jüdisch verstandene Gebot der Nächstenliebe [...] keine Vorstufe des christlich verstandenen Gebots der Nächstenliebe darstellt, sondern im Rahmen der jüdischen [Theologie] verstanden werden soll: Im Rahmen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk erinnert das Gebot der Nächstenliebe daran [...], dass jeder Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen wurde, und daher die Liebe zum Nächsten der Liebe zu Gott gleichgestellt werden kann.“⁶

Das Judentum bewegt sich zudem mit dem Liebesgebot in großer Nähe zur nicht-christlichen Antike.⁷ Bereits die griechische Kultur kannte eine Richtlinie der zwei Tugenden: die Frömmigkeit gegenüber den Göttern und die Gerechtigkeit unter den Menschen. Der hellenistische Kulturkreis verstärkte also die Zusammenfassung der Ethik in einem Doppelgebot. Zusammenhang und Unterschied zwischen dem Verhalten zu den Mitmenschen und zu Gott konnten freilich in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Ausdruck ‚Liebe‘ deutlicher und klarer herausgestellt werden. Auch heute gibt es daher noch die Tendenz, der christlichen Nächstenliebe zumindest einen Mehrwert zuzuschreiben. So betont Papst Benedikt XVI. 2005 in seiner Enzyklika *Deus Caritas est*: „Mit der Zentralität der Liebe hat der christliche Glaube aufgenommen, was innere Mitte von Israels Glauben war, und dieser Mitte zugleich eine neue Tiefe und Weite gegeben.“⁸ In dieser Formulierung Benedikts wird zugleich Kontinuität und Diskontinuität des christlichen Glaubens mit seinem Erbe, dem Glauben Israels, betont, und auf ein ‚Mehr‘, d.h. auf eine Weiterentwicklung innerhalb des christlichen Verständnisses verwiesen.

³ Vgl. z.B. Andreas Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tübingen 1974. Dagegen Gerbern S. Oegema, *Für Israel und die Völker. Studien zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie*, Leiden 1998, 274.

⁴ Vgl. Nissen, *Gott und der Nächste*, 244 (wie Anm. 3).

⁵ Vgl. Hans Hermann Henrix, *Selbstliebe als Maß der Nächstenliebe? Biblische und theologische Gedanken aus Judentum und Christentum*, in: *Kirche und Israel* 23 (2008), 154-165.

⁶ Oegema, *Für Israel und die Völker*, 274 (wie Anm. 3).

⁷ Vgl. Albrecht Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden*, Köln 1968. Vgl. auch Gerd Theißen, *Gesetz und Goldene Regel*, in: Peter Lampe et al. (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium* (FS U. Luz), Neukirchen-Vluyn 2008, 243.

⁸ Benedikt XVI., *Enzyklika DEUS CARITAS EST* (25. Dezember 2005), Bonn 2006, 5.

2. Ist Religiosität der evolutionäre Ursprung von Kooperation und Prosozialität?

Angesichts der wiederholten Bemühungen von christlicher Seite, über die Liebesethik einen Mehrwert oder ein interreligiöses Alleinstellungsmerkmal zu begründen, ist es nicht verwunderlich, dass auch Sozialpsychologen und Verhaltenswissenschaftler sich seit geraumer Zeit mit der christlichen Liebesethik beschäftigen. Einige der wichtigsten Studien der letzten Jahrzehnte möchte ich kurz vorstellen.

Als einer der Ersten greift der amerikanische Psychologe und Theologe Daniel Batson das Thema im Jahre 1973 auf. In einer Studie mit dem Titel *From Jerusalem to Jericho*⁹ stellt er seinen Probanden in einem Verhaltensexperiment die Aufgabe, einen Vortrag über die biblische Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) vorzubereiten und diese anschließend in einem kleinen Vortrag vor einem Publikum zu präsentieren. Das Ganze geschieht unter erheblichem Zeitdruck. Um herauszufinden, ob diese Geschichte einen unmittelbaren Einfluss auf das Verhalten der Probanden hat, arrangieren Batson und seine Kollegen noch ein kleines Zusatzereignis: Auf dem Weg zu ihrem Vortrag kommen die Probanden an einem Mann vorbei, der schäbig gekleidet ist und in seiner physisch schlechten Verfassung offensichtlich Hilfe benötigt.

Batson und seine Kollegen müssen jedoch erkennen, dass die unmittelbar vorangegangene Beschäftigung mit der Geschichte des barmherzigen Samariters keinen signifikanten Einfluss auf das Verhalten der Probanden hat. 60% von ihnen leisten keine Hilfe, trotzdem sie sich zuvor auf einer kognitiven Ebene intensiv mit dem Thema des Helfens auseinandergesetzt haben.¹⁰ Einer der Probanden stolpert sogar regelrecht über den kranken Mann am Boden, ohne sich in der Eile auch nur zu entschuldigen. Überraschenderweise wird dieses Ergebnis von Batson allerdings nicht als Widerlegung, sondern als Bestätigung der Geschichte vom barmherzigen Samariter gewertet. Denn nach Batson lehrt diese Geschichte vor allem eines: Dass Personen, die unter Zeitdruck stehen und sich auf einer rein kognitiven Ebene mit Moral befassen, nicht in der Lage sind, die Hilfsbedürftigkeit anderer Menschen wahrzunehmen. Nach Batson trifft dies – übertragen auf die biblische Geschichte – in erster Linie auf den Levit und den Priester zu. Beide gehen ja bekanntlich an dem verletzten Mann am Wegesrand einfach vorbei. Nach Batson sind sie als religiöse Funktionäre höchstwahrscheinlich mit sehr abstrakten religiösen Inhalten beschäftigt und haben wichtige berufliche Verabredungen in Jericho getroffen. Sie sind deshalb in Eile und haben wenig Aufmerksamkeit für die gegenwärtige Situation. Der Samariter dagegen ist ein Außenseiter, der sozial nicht eingebunden ist und den Kopf frei hat, um seine Wahrnehmung an der konkreten Situation auszurichten. Die Entscheidung zu helfen und die dafür nötige Empathie sind daher nach Batson in hohem Maße davon abhängig, welche zeitlichen Ressourcen und welche Möglichkeit zur situationsgebundenen Wahrnehmung ein Mensch hat. Seine Persönlichkeit oder weltanschaulich-religiöse Überzeugungen haben dagegen keinen Einfluss.

Während Batson in diesem Experiment den Einfluss von Religiosität auf soziales Verhalten noch ausgehend von einer einzelnen Situation und einer einzelnen Geschichte untersucht, rücken in der neueren Forschung vor allem die großen Zusammenhänge in den Blick. Dementsprechend wird verstärkt mit Generalisierungen gearbeitet. So ist die Frage in den Vordergrund getreten, ob Religiosität bei der Herausbildung und Stabilisierung von Kooperation in ganzen Gesellschaften eine Rolle spielt. Zur Klärung dieser Frage wird eine evolutionsbiologische Sichtweise privilegiert. Hier geht es darum herauszufinden, was das Sozialverhalten der menschlichen Spezies von demjenigen anderer Spezies unterscheidet. Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal stellt eine spezifische Form des Altruismus

⁹ John M. Darley/C. Daniel Batson, *From Jerusalem to Jericho. A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1973), 100-108.

¹⁰ Andere empirische Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass der Glaube an Gott bzw. eine Vorstellung von Gott durchaus ein wichtiger Indikator für die Bereitschaft zu helfen ist. Vgl. u.a. Azim F. Shariff/Ara Norenzayan, *God is Watching You. Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in An Anonymous Economic Game*, in: *Psychological Science* 18 (2007), 803-809. Vgl. auch Dies., *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*, in: *Science* 322 (2008), 58-62.

dar: der Altruismus von nicht miteinander verwandten Individuen. Die Wirtschaftswissenschaftler Ernst Fehr und Urs Fischbacher beschreiben dies folgendermaßen:

“Menschliche Gesellschaften stellen einen spektakulären Sonderfall gegenüber allen anderen biologischen Spezies dar, denn sie basieren auf einer groß angelegten Kooperation zwischen genetisch nicht miteinander verwandten Individuen. [...] Und diese Kooperation beruht in erster Linie auf der Einhaltung von sozialen Normen.”¹¹

Diese Form des Altruismus ist nach Ansicht vieler Evolutionsbiologen und Verhaltenswissenschaftler ein Alleinstellungsmerkmal der menschlichen Spezies. Denn im Vergleich zu anderen Spezies, wie beispielsweise Ameisen oder Bienen, bei denen Altruismus sogar in weitaus größerem Ausmaß vorkommt, beruht er in menschlichen Gesellschaften keineswegs auf einem hohen Grad an genetischer Verwandtschaft.¹² Er ist damit biologisch im strengen Sinne nicht erklärbar und stellt dennoch eine wichtige Voraussetzung für die Herausbildung von kooperativen und gemeinwohlförderlichen Strukturen in menschlichen Gesellschaften dar. Viele Sozialpsychologen beschäftigen sich daher inzwischen mit der Frage, ob religiös motiviertes Sozialverhalten auf Altruismus beruht.¹³

In ihrem Buch *Altruism in World Religions*¹⁴ nehmen Jacob Neusner und Bruce Chilton diesen aktuellen Trend auf und untersuchen, ob die Vorstellung des Altruismus tatsächlich Bestandteil des Selbstverständnisses der großen Religionen der Welt ist. Nach einer eingehenden Analyse der wichtigsten religiösen Schriften kommen sie zu dem Schluss, dass religiöse Lebensweisen sich gerade dadurch von säkularen unterscheiden, dass beim Sozialverhalten nicht in Kategorien von eigenem und fremdem Nutzen gedacht wird.¹⁵ Die Vorstellung einer ‚Belohnung‘ von Fürsorge und Barmherzigkeit im Jenseits oder in einem weiteren Leben ist zudem für die meisten Religionen moralisch vollkommen unproblematisch und setzt das soziale Engagement in keiner Weise herab. Neusner und Chilton kommen daher zu dem Urteil, dass das permanente Bemessen sozialer Aktivitäten daran, wie altruistisch sie tatsächlich motiviert sind, einem rigiden säkularen Kalkül entspringt und dem Selbstverständnis religiöser Traditionen eigentlich fremd ist.¹⁶ Doch ist diese These richtig? Wir werden später noch einmal darauf zurückkommen.

Das Bemühen, religiöse Lebensweisen nach säkularen Kategorien zu beurteilen, zeigt sich auch in dem 2008 in der renommierten Zeitschrift *Science* veröffentlichten Artikel der beiden amerikanischen Forscher Ara Norenzayan und Azim Shariff. Unter dem Titel *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*¹⁷ analysieren sie die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zum Einfluss von Religion auf die Entwicklung von Gemeinschaftssinn, Kooperation und Vertrauen in menschlichen Gesellschaften. Ihr Motiv ist es, die weit verbreitete Meinung, Religiosität wäre förderlich für das Gemein-

¹¹ Ernst Fehr/Urs Fischbacher, Social Norms and Human Cooperation, in: Trends in Cognitive Sciences 8/4 (2004), 185 [Übersetzung R.K.].

¹² Hinweise auf eine solche Auffassung lassen sich beispielsweise in den Studien zur Natur des menschlichen Altruismus und seiner Rolle bei der Evolution menschlicher Gesellschaften finden, vgl. Ernst Fehr/Urs Fischbacher, The Nature of Human Altruism, in: Nature 425 (2003), 785-791. Für weitere Literatur und eine ausführliche Interpretation der neueren Forschungsergebnisse zur Natur des menschlichen Altruismus siehe Rebekka A. Klein, Sozialität als *Conditio Humana*. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie (Edition Ethik 6), Göttingen 2010, 95-183.

¹³ Vgl. z.B. C. Daniel Batson et al., Religious Prosocial Motivation. Is It Altruistic or Egoistic?, in: Journal of Personality and Social Psychology 57 (1989), 873-884.

¹⁴ Bernard Neusner/Bruce Chilton, *Altruism in the World Religions*, Washington 2005.

¹⁵ Vgl. ebd., 193.

¹⁶ Anders sieht dies Stens, der die Konzepte der Prosozialität und des Altruismus ohne weitere kritische Diskussion für die Beschreibung und empirische Untersuchung religiöser Motivation zum helfenden Verhalten übernimmt. Vgl. Stens, Zum Helfen motiviert, 41ff (wie Anm. 2).

¹⁷ Norenzayan/Shariff, *The Origin and Evolution of Religious Prosociality* (wie Anm. 10).

wohl, wissenschaftlich zu überprüfen.¹⁸ Im Zentrum ihres Interesses steht allerdings nicht das altruistische Geben und Helfen, sondern ein viel weiter gefasster Kreis von sozialen Verhaltensweisen, die sogenannte ‚Prosozialität‘. Als ‚prosozial‘ wird dasjenige Verhalten bezeichnet, durch das ein Akteur unter persönlichem Verzicht zur Steigerung des Wohlbefindens eines anderen oder des Nutzens der gesamten Gemeinschaft beiträgt. Der soziale Nutzen kann hier sehr weit definiert werden. Es kann sich um eine konkrete materielle Hilfeleistung für einen Bedürftigen, aber auch um die Bestrafung eines sozialen Trittbrettfahrers handeln, der (soziale) Normen verletzt hat und sich auf Kosten anderer bereichert. Folglich ist ‚Prosozialität‘ Altruismus, der sich in konkretem Verhalten darstellt.

Die Autoren weisen nun darauf hin, dass zahlreiche Studien in der Vergangenheit zu dem Ergebnis kamen, dass religiöse Menschen sich nur dann prosozial verhalten, wenn Mitglieder der eigenen religiösen Gemeinschaft ihr Verhalten wahrnehmen und anerkennen. Religiöse Prosozialität scheint daher auf einer Art Gruppenegoismus zu beruhen.¹⁹ Doch mit diesem Ergebnis wollen Norenzayan und Shariff sich nicht zufrieden geben. Sie hegen Zweifel an den bisherigen Untersuchungen. Um die Mechanismen der sozialen Anerkennung zwischen Gruppenmitgliedern auszuschalten, führen sie 2007 eine Laborstudie²⁰ unter den Bedingungen strikter Anonymität durch. Fünfzig Probanden erhalten jeweils eine Summe von zehn Dollar zugeteilt. Anschließend wird ihnen freigestellt, diese Summe unter sich selbst und einer anderen, ihnen unbekanntem Person nach eigenem Belieben aufzuteilen. Um den Einfluss religiöser oder säkularer Moralkonzepte auf diese Entscheidung zu prüfen, wird den Probanden unmittelbar vor dem Experiment ein Worträtsel vorgelegt, in dem solche Konzepte in Erinnerung gerufen werden. Das Experiment kam zu folgendem Ergebnis:²¹ Probanden, die sich an säkularen oder religiösen Moralkonzeptionen orientierten, verhielten sich wesentlich fairer als die Probanden einer neutralen Kontrollgruppe. Sie übergaben dem unbekanntem Fremden fast die Hälfte der an sie persönlich ausgezahlten Summe. Bei den religiösen Probanden war der ausgezahlte Anteil sogar durchschnittlich um zwölf Cents höher. Die Forscher sahen in diesem Ergebnis ihre Vermutung bestätigt, dass religiöse Vorstellungen, anders als bisher angenommen, auch bei der Entstehung großräumiger Gesellschaftsordnungen wie etwa dem modernen Wohlfahrtsstaat ursächlich beteiligt gewesen sein könnten. Denn hier sind anonyme Umverteilungen an der Tagesordnung.²² Auch andere Studien²³ deuten darauf hin, dass die Verehrung von Göttern mit moralischer Autorität zwar unter den Gemeinschaften dieser Erde selten ist, aber dafür einen umso bedeutenderen Einfluss auf deren Größe und Bestandsdauer hat. Dies verweist den Autoren zufolge darauf, dass Religiosität ein evolutionärer Vorteil für die Stabilisierung und Ausweitung von menschlichen Gemeinschaften ist. Durch den Glauben an übernatürliche, moralische Autoritäten könne die Disziplinierung und Überwachung von sozialem Fehlverhalten erhöht werden. Letzteres stehe nun über die reale, physische Sozialkontrolle hinaus unter einer ‚virtuellen Beobachtung‘.

Trotz der sehr positiven Bewertung von Religiosität stellen die beiden Autoren am Ende ihres Artikels heraus, dass moralische Gotteskonzepte während der letzten einhundert Jahre erfolgreich durch säkulare Institutionen der Moral ersetzt wurden. Religionen hätten heute nachweislich kein Monopol mehr auf Kooperation und Prosozialität.²⁴ Sie seien zwar der evolutionäre Ursprung prosozialen Verhaltens, aber funktional durch äquivalente Moralsysteme ersetzbar.

Diese Schlussklausel des Forschungsberichts zeigt, dass die vermeintlich neutrale und objektive wissenschaftliche Überprüfung religiöser Selbstaussagen einen kulturellen Subtext hat: Die positiven Forschungsergebnisse sollen keinesfalls als Argument für ein Alleinstellungsmerkmal der Religion in

¹⁸ University of British Columbia, Religion Makes People Helpful And Generous - Under Certain Conditions, Science Daily 2008, <http://www.sciencedaily.com/releases/2008/10/081002172013.htm>, letzter Zugriff am 29.2.2012.

¹⁹ Vgl. Norenzayan/Shariff, The Origin and Evolution of Religious Prosociality, 59 (wie Anm. 10).

²⁰ Vgl. Dies., God is watching you, 803-809 (wie Anm. 10).

²¹ Vgl. Dies., The Origin and Evolution of Religious Prosociality, 60 (wie Anm. 10).

²² Vgl. ebd., 61.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. ebd., 62.

Sachen Prosozialität verstanden werden. Von der gesellschaftlichen Debatte über die Relevanz von religiösem Sozialengagement ist der wissenschaftliche Diskurs daher nicht unberührt.

3. Ist die christliche Nächstenliebe weltfremd und überfordernd?

Es sollte deutlich geworden sein, dass der Anspruch des Christentums, durch seine Liebesethik zu positiven gesellschaftlichen Entwicklungen beigetragen zu haben, bis heute in der Sozialpsychologie und den Verhaltenswissenschaften große Aufmerksamkeit erfährt. Der christliche Anspruch wird allerdings zu einem allgemein-religiösen Anspruch gemacht. Dementsprechend wird er nicht mit anderen Religionen verglichen, sondern durch einen Vergleich zwischen religiösen und säkularen Moralvorstellungen auf seinen Realitätsgehalt hin geprüft.

Auch im Gespräch von Theologie und Philosophie im 20. Jahrhundert ist der Zusammenhang zwischen Religiosität und Moral bzw. gemeinschaftsförderndem Verhalten stets eine umkämpfte Frage gewesen. Einige Philosophen, unter ihnen Theodor W. Adorno und Hannah Arendt, haben den Vorwurf formuliert, die christliche Liebesethik sei für den Menschen überfordernd und dazu weltfremd. Auch in der breiten gesellschaftlichen Debatte von 2005 – angestoßen durch die bereits erwähnte Enzyklika des Papstes – wurde diese Frage wieder aufgegriffen. So schrieb der Sozialphilosoph Detlev Horster anerkennend, Papst Benedikt habe sich in seiner Enzyklika endlich die philosophische Kritik an der christlichen Liebe zu Eigen gemacht. Denn obwohl die lebensferne „Abstraktheit der Nächstenliebe im Christentum [...] gedacht und gewollt“ sei, ja sogar „den Kern der christlichen Gemeinschaftsauffassung“ ausmache, habe Benedikt XVI. nun deutlich herausgestellt, „dass die Nächstenliebe keine unverbindliche Fernstenliebe ist, sondern den konkreten Einsatz hier und jetzt verlangt“.²⁵ Horster spricht in der Folge sogar von einer „realistischen Wende“²⁶ der katholischen Theologie, die Benedikt eingeleitet habe.

Im Hintergrund der Bewertungen Horsters steht jedoch nicht das biblische Gebot der Nächstenliebe, das keineswegs weltfremd, sondern sehr lebensnah gepredigt wird, sondern das einflussreiche Werk des dänischen Protestantens Søren Kierkegaard. Dessen Deutung²⁷ der christlichen Nächstenliebe aus dem Jahre 1847, unter dem Titel *Werke der Liebe* erschienen, beschreibt das Wirksamwerden der Liebe Gottes in der Beziehung zwischen Menschen. Als Zeichen dieses Wirkens der Liebe benennt Kierkegaard in erster Linie die Gleichstellung aller Menschen voreinander und vor Gott.²⁸ Wo diese Gleichstellung in der empathischen Hinwendung zum Mitmenschen und im Verhältnis zu sich selbst gleichermaßen vollzogen wird, sei die Liebe Gottes wirksam.

Soweit scheinen Kierkegaards Überlegungen noch relativ unproblematisch. Seine zentrale These ist jedoch, dass die Liebe Gottes in den sozialen Beziehungen zwischen Menschen unsichtbar ist und daher nur an ihren Früchten erkannt werden kann.²⁹ Die Liebe Gottes hat Wirkung und Wirklichkeit – jedoch kann die Wirklichkeit nicht an sich selbst, sondern nur indirekt an ihren Wirkungen erkannt werden. Um diese Wirkungen für seine Leser sichtbar zu machen, weist Kierkegaard nun in seinen Ausführungen verstärkt auf die Missstände und Fehlformen der Liebe hin, um davon ausgehend auf die verändernde Kraft der Nächstenliebe in zwischenmenschlichen Beziehungen zu sprechen zu kommen. Dieses Reden in scharfen Kontrasten und Gegenüberstellungen führte jedoch zu dem Missverständnis, Kierkegaard wolle die natürlichen Formen der Liebe und Empathie verteufeln und ein

²⁵ Detlev Horster, Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2006, 82.

²⁶ Ebd.

²⁷ Søren Kierkegaard, *Der Liebe Tun*. Etliche christliche Erwägungen in der Form von Reden, übers. v. Hayo Gerdes, Sinnerath 2003. Für einen Kommentar vgl. Jamie Ferreira, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford 2001.

²⁸ Vgl. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 120 (wie Anm. 27).

²⁹ Vgl. ebd., 7-20.

weltfremdes Ideal der Liebe verteidigen, das letztlich gar nicht realisierbar sei. Kierkegaard selbst schreibt, dass es scheine, „als passe diese Liebe zum Nächsten in die Verhältnisse des irdischen Lebens nicht recht hinein“³⁰. Diese und andere Äußerungen³¹ haben ihm den Vorwurf eingebracht, dass mit seiner Liebesethik eine empirische Entleerung der Rede vom Nächsten einhergehe. Sie beschreibe lediglich eine innerliche Haltung, die am äußeren Gegenüber kein Maß mehr nehme.³²

Man kann Kierkegaards Liebesethik jedoch auch als eine Form des negativen Realismus verstehen. Kierkegaard möchte die natürlichen sozialen Einstellungen der Menschen ins Bewusstsein heben, um vorzuführen, wie die Liebe Gottes in ihnen *zum Guten* wirksam wird. Seine Beschreibung der Nächstenliebe orientiert sich nicht an einem von den irdischen Verhältnissen losgelöstem Ideal, sondern möchte deutlich machen, was dem Tun und Wirken der Liebe Gottes unter den Menschen noch im Weg steht. Dies führt zu einer differenzierten Kritik am menschlichen Verhalten, die sich nicht von der Lebenswirklichkeit ablöst, sondern deren Zwiespältigkeit und Scheitern aufdeckt, um ethische Orientierung zu geben. Besonders deutlich wird dieses Verfahren in Kierkegaards Kritik an der ‚selbstischen‘ Liebe – einer sehr subtilen Form des Egoismus. Die ‚selbstische‘ Liebe ist seiner Auffassung nach auch dort am Werk, wo ein Mensch sich für den anderen ganz und gar aufopfert. Denn die aufopfernde Hingabe ist nicht Nächstenliebe, sondern „versteckte Selbstliebe“,³³ die darauf abzielt, sich mit dem anderen zu einer neuen Einheit zu verbinden, um das eigene Selbst zu vergrößern. Sie sei eine Form des Selbstbetrugs, der aufgedeckt werden müsse, um für die Möglichkeit der wahren Nächstenliebe Raum zu schaffen.

Kierkegaards Überlegungen sind nicht nur psychologisch interessant und aktuell, wenn man etwa an Freuds Studien zum Narzissmus denkt.³⁴ Sie vermögen auch auf die aktuellen Debatten um Egoismus und Altruismus differenziert einzugehen. Aus diesem Grund sollte die falsche Kritik an seiner Liebesethik, die durch Adorno und andere Philosophen aufgekommen ist, endlich überwunden werden.

4. Fazit

Wie bereits angedeutet, halte ich es nicht für sinnvoll, von christlicher Seite stets mit einem Überbietungsanspruch an fremdreligiöse oder säkulare Formen der Liebesethik heranzutreten. Dies provoziert indirekt nur eine Verstärkung der Überbietungsansprüche auf der jeweils anderen Seite. Wichtig dagegen ist die kritische Untersuchung der besonderen Prägung und Bedeutsamkeit des sozialen Engagements in einer bestimmten Tradition. Bereits im inner-christlichen Dialog gibt es viele Missverständnisse aufzuklären, die eine differenzierte Auseinandersetzung mit anderen Traditionen verhindern. Dies habe ich kurz am Beispiel der einflussreichen Deutung der christlichen Liebesethik durch Søren Kierkegaard gezeigt. Seine Position zeigt jedoch auch, dass der kritische Einwand von Neusner und Chilton, der rigide Altruismus sei wesentlich im säkularen Denken verhaftet, nicht ganz zutreffend ist. Mag er der biblischen Tradition noch fremd gewesen sein, so lassen sich in der Geschichte der modernen christlichen Ethik doch zumindest bei Kierkegaard ähnlich strenge Vorstellungen darüber finden, dass die Motivation zum sozialen Engagement von Egoismus und narzisstischer Selbstsucht befreit werden sollte. Weiter diskutiert werden könnte mit Sicherheit auch die sozialwissenschaftliche Perspektive auf religiöses Sozialverhalten. Nicht das altruistische Geben für die Schwachen und Bedürftigen, sondern vor allem das konsequente Überwachen und Bestrafen von gemeinschaftsschädigenden Verhaltensweisen wird hier als die entscheidende Struktur angesehen, die das Überleben und

³⁰ Ebd., 92. Vgl. dazu auch Ferreira, *Love's Grateful Striving*, 43-98 (wie Anm. 27).

³¹ Vgl. beispielsweise die Rede vom „Gleichmaß der Ewigkeit“ in der Nächstenliebe (Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 92 [wie Anm. 27]). Dagegen betont Kierkegaard aber zugleich, dass die christliche Liebe die Kennzeichen der irdischen nie wegnehmen kann (ebd., 79f).

³² Theodor W. Adorno, *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, in: Ders., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, GS 2, hg. v. R. Tiedemann et al., Frankfurt a.M. 2003, 228.

³³ Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 23 (wie Anm. 27).

³⁴ Vgl. Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, Leipzig 1924.

die Prosperität einer Gemeinschaft sichert. Dies irritiert zumindest auf den ersten Blick die gängige Vorstellung davon, worauf es beim Beitrag der Religionen zum Gemeinwohl ankommt.

Dr. Rebekka A. Klein

Dilthey-Fellow am Institut für Systematische Theologie

der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg

Franckeplatz 1/Hs. 30, 06099 Halle/S.

rebekka.klein@theologie.uni-halle.de

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieser Präsentation nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

Telefon: +49 711 1640-600

E-Mail: info@akademie-rs.de