

BRAUCHEN WIR FEINDE?

Dirk Evers

Die Forderung der Feindesliebe gilt einerseits als ein besonderes Proprium der Botschaft des neutestamentlichen Jesus.

»Das Gebot der Feindesliebe ist einer der zentralen christlichen Texte. Es wird nicht nur in der frühchristlichen Paränese außerordentlich häufig zitiert [...], sondern gilt als *das* christliche Proprium und Novum, über das sich die Heiden wundern«¹.

Allerdings ist die Auffassung der Kirchenväter, dass es sich hier um ein Novum handelt, »nur bedingt richtig«². Es gibt im Judentum, im griechischen Bereich (vor allem in der Stoa), aber auch in den östlichen Religionen mancherlei Parallelen zu einem versöhnenden Umgang mit den Feinden. Immerhin wird vom zeitgenössischen Judentum selbst der Unterschied für signifikant gehalten, dass ihre Texte gerade nicht von ›Liebe‹ den Feinden gegenüber sprechen, sondern von einer solchen, als überspannt abgewiesenen Redeweise Abstand nehmen, um konkrete, realistische Verhaltensweisen Widersachern gegenüber zu empfehlen.

Die Feindesliebe ist andererseits auch ganz besonders umstritten und dies nicht nur in der Außenperspektive auf das Christentum. Auch innerhalb des Christentums ist sie wiederholt als Sonderethik für Wenige, als rein privates Ideal und als politisch illusionäre Maxime gesehen worden. Drei Vorwürfe stehen, wenn ich es richtig sehe, im Vordergrund: Die Feindesliebe gilt zum einen als *psychisch* problematisch, ja desaströs, weil sie für christliches Muckertum jeder Couleur, für eine christlich begründete Konfliktscheu verantwortlich zu sein scheint. Sie scheint dazu aufzufordern, Aggressionen widerstandslos hinzunehmen, statt dem Bösen und Schädlichen entschieden und gegebenenfalls aggressiv entgegenzutreten. Sie steht in dem Verdacht, eine schwächliche Hinnahme des Bestehenden zu fördern, so dass eine selbst bestimmte und selbst gestaltete Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit vermieden wird. Psychologisch droht sie so zu einer realitätsfernen und den Menschen psychisch überfordernden Verleugnung aggressiver Anteile seiner Existenz und seines Wesens beizutragen, so dass deren Integration in die christliche Persönlichkeitsstruktur nicht gelingen kann. Das wird verstärkt durch den Kontext, in dem wir das Gebot der Feindesliebe bei Matthäus finden. In der davorstehenden

¹ ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK I/1, ³1992, 307.

² Ebd.

Perikope wird zum Gewaltverzicht aufgerufen mit den Worten, dass die Jünger »dem Bösen nicht widerstehen sollen« (Mt 5,39).

Die Feindesliebe scheint zum zweiten zu einem *sozialen und politischen* Appeasement zu führen, das vorhandene soziale, politische und ökonomische Spannungen zu entschärfen sucht, die man eigentlich kritisieren und gegen die man sich auch nach christlicher Überzeugung aktiv wenden müsste.³ Die Feindesliebe, so der Verdacht, kommt faktisch den herrschenden Gruppen zugute. Sie führt zur politischen Harmlosigkeit, die sich von anderen die Verhältnisse diktieren und dem von Natur aus aggressiven Bösen freien Raum zur Entfaltung lässt. Die Feindesliebe sei deshalb politisch als ruinös anzusehen. Ein an der Feindesliebe orientiertes Christentum, so der Vorwurf, verhindere die notwendige Wahrnehmung von Freund-Feind-Konstellationen und verdränge die Einsicht in die Notwendigkeit, erkanntes und gesetztes Recht möglicherweise auch gegen Widerstände gewaltsam durchzusetzen. Das Konzept einer auf die Feindesliebe zugespitzten Ethik, so kann man etwa lesen, habe gar mit dazu beigetragen, dass im 20. Jahrhundert »die gesteigerten technischen Mittel der Feindbekämpfung ihre zerstörerische Macht entfalten«⁴ konnten.

Zum dritten und daraus abgeleitet kann Feindesliebe als geradezu *unmoralisch* angesehen werden, wenn sie z.B. die Verteidigung des Nächsten und der eigenen Gemeinschaft sabotiert. Feindesliebe erscheint als ein Ausweichen vor der Verantwortung für andere und müsste sich der ihr voranzustellenden Nächstenliebe unterordnen. Feindesliebe ist ungerecht, ja unmoralisch, weil sie der moralisch gebotenen Verteidigung der Nächsten gegen die Feinde Eintrag tut. Max Weber hat deshalb die Feindesliebe einer akosmistischen Gesinnungsethik zugeschlagen, die für eine politische Verantwortungsethik, die die Verantwortung für die Folgen ihres Handelns übernimmt, keine tragfähige Perspektive bietet. »Denn

³ Das hat in vielen christlichen Traditionen zu einer Privatisierung der Feindesliebe geführt, während die Bergpredigt als zur Orientierung in sozialen und politischen Zusammenhängen untauglich angesehen wurde. So argumentiert Luther in seiner Unterscheidung der zwei Reigimenter Gottes im Reich der Welt und im Reich des Evangeliums: Für sich selbst, d.h. als Privatperson, soll der Christ nach der Bergpredigt leben, Unrecht leiden, auf Gewalt verzichten, dem Feind nicht mit Gewalt widerstehen etc. Als Amtsperson im öffentlichen Raum aber, und d.h. für andere, soll ein Christ Verantwortung übernehmen und die Feinde des Gemeinwesens auch mit Waffengewalt bekämpfen. Denn mit der Bergpredigt, mit dem Evangelium ist kein Staat zu machen: »Wenn nun jemand die Welt nach dem Evangelium regieren und alles weltliche Recht und Schwert aufheben [...] wollte, [...]: Lieber, rate, was würde der machen? Er würde den wilden, bösen Tieren die Bande und Ketten auflösen, dass sie jedermann zerrissen und zerbissen, und daneben vorgäben, es wären feine, zahme, kirre Tierlein. Ich würde es aber an meinen Wunden wohl fühlen ...« (MARTIN LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei [1523], nach: Luther deutsch Bd.7, hrsg. von KURT ALAND, Göttingen 1991, 15).

⁴ LUCIAN HÖLSCHER, Feindschaft als politisch-soziale Beziehung in der europäischen Neuzeit, in: MEDARDUS BREHL/KRISTIN PLATT (Hrsg.), Feindschaft, München 2003, 255-270, hier: 270.

wenn es in Konsequenz der akosmistischen Liebesethik heißt: »dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt«, – so gilt für den Politiker der Satz: du *sollst* dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme *verantwortlich*.«⁵

Vieles an diesen Vorbehalten ist nicht ohne Berechtigung, wenn man auf den Gebrauch schaut, der von Jesu Forderung nach Feindesliebe und Gewaltverzicht gemacht wurde und wird, aber auch, wenn man idealisierende und verklärende Vorstellungen der Überwindbarkeit von Gewalt und Krieg durch die »Gegenwirklichkeit« unendlichen Verzeihens und völliger Gewaltlosigkeit in Rechnung stellt.⁶ Wir wollen uns im Folgenden auf einige wenige Aspekte konzentrieren, die sich an der Frage orientieren, ob wir nicht erst durch den Feind, durch den, der uns widersteht, dem wir aber auch als dem anderen meinen uns entgegenstellen zu müssen, allererst zu denen werden, die wir sind. Brauchen wir reale oder wenigstens imaginierte Feinde, um auf persönlicher oder politischer Ebene uns über das klar werden zu können, wofür wir selber stehen? Und welche Bedeutung kann im Kontext dieser Fragestellung das christliche Gebot der Feindesliebe haben? Wir werden dazu einige ausgewählte Positionen einer Debatte vorführen, die von Kant über Nietzsche bis in die Gegenwart reicht. Den Abschluss bilden dann einige Bemerkungen zu einem Verständnis von Feindesliebe, das diese nicht als bloße widerstandslose Hinnahme von Gewalt versteht, sondern als an Gesten orientierte und immer wieder neu und konkret zu gewinnende Öffnung von religiösen, sozialen und politischen Identitätsmarkern zugunsten befriedeter, wenn auch nicht spannungsloser Gemeinschaft.

I. KANT UND DIE FEINDSCHAFT ALS POLITISCH ZU ÜBERWINDENDE KATEGORIE

Durch die formale und versachlichte Regulierung der neuzeitlichen Rechtsordnung und die Trennung von öffentlicher und privater Sphäre begann sich in der Neuzeit die Kategorie des Freundes ins Private zu verschieben, die des Feindes aber erschien wesentlich nur noch auf der Ebene des Völkerrechts. Privaten Feinden kann man aus dem Weg gehen oder sich öffentlich, aber friedlich mit ihnen auseinandersetzen. Übergriffe kann man im Rechtsstaat verfolgen, ansonsten

⁵ MAX WEBER, Politik als Beruf (1919), in: JOHANNES WINCKELMANN (Hrsg.), Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1971, 505–560, hier: 550f.: »Die *Feindesliebe* gehört zur Gesinnungs-, nicht zur Verantwortungsethik«.

⁶ Die Konsequenzen eines entsprechenden Gottesbildes, in dem Gott als der »liebe Gott« von allen aggressiven und gewaltförmigen Zusammenhängen dieser Wirklichkeit losgelöst wird, wäre noch einmal gesondert zu diskutieren und dabei das Verhältnis von Gott und Gewalt vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Texte, aber auch vor dem Hintergrund einer differenzierten Wahrnehmung von Jesu eigenem Leben, Leiden und Sterben genauer zu erörtern.« Vgl. als Anregung dazu: MICHAEL WELKER, Gewaltverzicht und Feindesliebe. Zu Matth 5, 38–48, in: JÜRGEN ROLOFF/HANNS G. ULRICH (Hrsg.), Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs, FS für Friedrich Mildenerger, Stuttgart 1994, 243–247.

aber bei aller Unterschiedenheit nebeneinander koexistieren. Der Begriff des Freundes wird bei Kant entsprechend privatisiert und verinnerlicht. Nur Individuen können als konkrete Personen im Umgang miteinander und füreinander Freunde sein. Freundschaft privilegiert den Einzelnen durch besondere Aufmerksamkeit und ist also zu unterscheiden von allgemeiner Menschenliebe⁷. Sie ist der praktisch-notwendigen Idee nach »die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung«⁸, sie kann »also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung« sein, sondern ist »rein moralisch«, also selbstzwecklich zu verstehen⁹. Der *moralische* Kern ist »das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann«¹⁰. In »der Ausübung« bleibt diese Idee zwar Pflicht, in vollkommener Form aber ist sie praktisch »unerreichbar«¹¹.

Das liegt vor allen Dingen daran, dass Kant hier einen elementaren Antagonismus zwischen Liebe und Achtung der Andersheit des Anderen unterstellt. »Liebe und Hochschätzung« als Anziehung und Abstoßung lassen sich »subjectiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts«¹² bringen, wie es doch für vollkommene Freundschaft gefordert wäre. Dies gilt vor allem, aber bei weitem nicht nur zwischen Personen unterschiedlichen Standes, und zwar in beide Richtungen. Konkret wird dies etwa an der eigentlich zur Freundschaft gehörenden *Maxime* deutlich, den anderen auf seine Fehler aufmerksam zu machen, die aber gegen die Achtung vor dem Anderen abzuwägen ist. »Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit, als erreichbar« darzustellen, ist deshalb das Vorrecht »der Romanensreiber«. In philosophischer, in idealer Hinsicht dagegen gilt nun auch hier das Diktum des Aristoteles: »meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund!«¹³

Vom Feind hingegen spricht Kant in seiner »Metaphysik der Sitten« nur noch im Zusammenhang des Völkerrechts. Feind ist dasjenige Kollektiv, dessen Handlungen sich einer allgemeinen Regel zum friedlichen Zusammenleben der Völker widersetzen und

»dessen öffentlich [...] geäußerter Wille eine *Maxime* verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand [eines Krieges aller gegen aller, D.E.] verewigt werden müßte«¹⁴.

⁷ Vgl. den frühen Kant: Ist jemand »ein Freund von allen Menschen«, so ist er »eigentlich niemals ein Freund« (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, AA [= Akademieausgabe] II, 222).

⁸ IMMANUEL KANT, MS-R (= Metaphysik der Sitten: Rechtslehre), AA IV, 469.

⁹ KANT, MS-R, AA IV, 470.

¹⁰ KANT, MS-R, AA IV, 471.

¹¹ KANT, MS-R, AA IV, 469.

¹² KANT, MS-R, AA IV, 470.

¹³ Ebd.

¹⁴ KANT, MS-R, AA VI, 349.

Darunter fiele z.B. die Verletzung öffentlicher, die »Sache aller Völker« betref- fender Verträge. Ein Feind ist deshalb eo ipso immer ungerecht und der Aus- druck »ungerechter Feind« ein Pleonasmus, weil es gerechte Feindschaft nicht geben kann. Der rechtliche Zustand eines Gemeinwesens ist gegen solche äu- ßeren Feinde zu sichern. Ihre Überwindung kann im Grunde nur durch Gewalt, durch Krieg erfolgen, den dann das Völkerrecht zu regulieren, dem es aber auch dadurch entgegenzuwirken hat, dass durch gegenseitige vertrauensbil- dende Maßnahmen eine friedliche Gemeinschaft der Völker entstehen kann. Die Überwindung politischer Feindschaft kann anknüpfen an der Kooperati- onsfähigkeit des Menschen, an seiner Fähigkeit zum Austausch durch Verkehr und Handel, an seiner Sprachfähigkeit auch über Sprachgrenzen hinweg. Nicht eine *communio*, ein Weltstaat, sondern das praktische, in der Natur des Men- schen angelegte Erfordernis eines wechselseitigen Austauschs (*commercium*) begründet das Völkerrecht als ein *ius cosmopolitanum*.¹⁵ Dann aber ist ein ewi- ger Frieden möglich, nicht in Form eines Völkerstaates, der zwar theoretisch wünschenswert wäre, aber praktisch aufgrund der Verschiedenheit der Spra- chen und Religionen ausgeschlossen ist, so dass eine Vielzahl unabhängiger benachbarter Staaten vorauszusetzen ist und bestehen bleibt, sondern in der realisierbaren Form einer Feindschaft und Krieg abwehrenden und sich immer weiter ausbreitenden Völkerbundes, der dazu in die Lage versetzt werden muss, dem internationalen Kriegszustand ein Ende zu setzen.¹⁶

2. NIETZSCHE UND DIE PSYCHOLOGIE DER FEINDESLIEBE

Während Kant durch die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre der Kategorie der Feindschaft ihre moralische und religiöse Spitze nimmt, sucht Friedrich Nietzsche ihr als Gegengewicht zu Dekadenz und Harmlosigkeit auf der Ebene des Einzelnen neue Geltung zu verschaffen. Für ihn ist das jesuani- sche Gebot der Feindesliebe Ausdruck von Schwäche.¹⁷ In ihm suchen die den Starken gegenüber eigentlich Ohnmächtigen die eigene Ohnmacht zum höch- sten Wert zu steigern und damit einem grundsätzlichen Nein gegen alles Starke zur Durchsetzung zu verhelfen. Nietzsche bezeichnete diesen Vorgang einer Desavouierung des Lebensbejahenden als »Sklavenaufstand in der Moral«¹⁸ und sah ihn geboren aus dem Ressentiment derjenigen, denen »die eigentliche Re-

¹⁵ KANT, MS-R, AA VI, 352.

¹⁶ Zu dem allen vgl. Kants Schrift »Zum ewigen Frieden«, AA VIII, 343–386.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch: MARCUS ANDREAS BORN, Liebet eure Feinde! Also sprach Za- rathustra, in: RENATE RESCHKE (Hrsg.), Bilder – Sprache – Künste. Nietzsches Denkfiguren im Zusammenhang, Berlin 2011, 167–178.

¹⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, KSA (= Kritische Studienausgabe) 5, GM (= Zur Genealogie der Moral), 270.

aktion, die der That versagt ist¹⁹. Sie rufen zur Feindesliebe auf, um zum einen das mit dem Wert des Unbedingten und Moralischen auszuzeichnen, zu dem sie selbst als die Schwachen verdammt sind, und um zum anderen sich gegen die Starken durch deren moralische Diskreditierung zu schützen. Durch die Konzepte von Schuld und Gewissen, von Sünde, Gott und Endgericht versucht die intelligente Speerspitze dieser Sklavenmoral, die Priester, diese Desavouierung der »natürlichen« Verhältnisse von Stärke und Schwäche psychologisch, gesellschaftlich und denkerisch zu verfestigen und gegen Kritik zu immunisieren. Das Resultat ist eine allgemeine Dämpfung des Lebens, die sich »gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgerathenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, gegen das Leben selbst ...«²⁰ richtet, um der eigenen Mittelmäßigkeit moralisches und politisches Gewicht zu geben. Alle Menschen werden unter die Kategorien von Sünde und Schuld eingeschlossen und darin von »Gott«, von Erlösung abhängig gemacht. Das Gebot der Feindesliebe erscheint dann als eine letzte, perfide Gleichmacherei, die alle Differenzen an Macht und Lebenswillen einzuebnet sucht, um alles Gewicht auf das *Jenseits* der Realität, auf die metaphysisch-religiöse Hinterwelt legen zu können, in der dieses Verhalten belohnt werden soll.

Wie anders dagegen sieht die Rolle des Feindes in der Welt der Starken, der vornehmen Menschen aus! Auch sie kennen nach Nietzsche eine Liebe zu ihren Feinden, doch ihnen ruft er in der Rolle des Zarathustra zu: »Ihr müsst stolz auf euren Feind sein«²¹. Feindschaft dient dem Lebenserhalt, die Lust am Kampf fördert die Lebenslust und das Ja zum Leben. Deshalb ist der Feind nicht zu lieben, aber zu ehren und wertzuschätzen, gerade weil er uns widersteht. Am Widerstand des Feindes stärkt und schult man sich, wird man der, der man ist.²² Nietzsche kehrt die traditionelle Zuordnung von Freund und Feind um: nicht der Feind ist als potentieller Freund zu sehen, den man durch Überwindung seiner Feindschaft dazu zu gewinnen sucht, vielmehr gilt: »Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren. [...] In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben.«²³ Denn man ist als Starker dann seinem Freund besonders nahe, wenn man ihm widerstrebt, wenn man nicht zu ihm übertritt, wenn man ihn dadurch achtet, dass man ihn von sich unterscheidet. Der Starke verlangt geradezu nach einem Feind, an dem er seine Stärke bewähren kann:

¹⁹ NIETZSCHE, KSA 5, GM, 270.

²⁰ NIETZSCHE, KSA 6, AC (= Der Antichrist), 253.

²¹ NIETZSCHE, Z (= Also sprach Zarathustra), Buch III, §21.

²² Sich von anderen, ja am Ende von allen anderen abzusetzen, dürfte auch als das Gegenmittel gegen eine wesentliche Befürchtung Nietzsches anzusehen sein: »*Verwechselt mich vor allem nicht!*« (NIETZSCHE, KSA 6, EH [= Ecce homo], 257).

²³ NIETZSCHE, Z, Buch I, § Vom Freund. Man wird am Ende sogar ein Interesse am Leben des Feindes haben, ihn als den Antagonist, an dem man sich selbst beweist, letztlich nicht zu vernichten suchen: »*Das Leben des Feindes*. – Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran, dass er am Leben bleibt« (NIETZSCHE, KSA 2, MA [= Menschliches Allzumenschliches] I, [§531]).

»Er verlangt ja seinen Feind für sich, als seine Auszeichnung, er hält ja keinen andren Feind aus, als einen solchen, an dem Nichts zu verachten und *sehr Viel* zu ehren ist!«²⁴ Diese Ehrfurcht, dieser Respekt vor dem Feind, vor dem, der auf Stärke mit Stärke reagiert, wäre die eigentliche »Liebe« zu den Feinden, die gerade nicht eine solche Kategorie von Feind konstruiert, wie es die moralisierenden Schwachen aus Ressentiment tun, die den Feind als den *moralisch* bösen Feind konzipieren – so als ob die Stärke und der Wille zur Macht des anderen verwerflich seien, als ob sich der Starke seiner Stärke schämen müsste und sich für die Schwachheit entscheiden könnte, und umgekehrt die Schwachheit des Schwachen, der sich nicht wehren *kann* und deshalb nicht wehren *will*, eine freiwillige, moralisch verdienstvolle Tat sei: Die Schwäche wird zum Verdienst umgelogen.²⁵

Im Grunde ist damit für Nietzsche eine Position jenseits von Gut und Böse, jenseits der Moral und damit in gewisser Weise auch jenseits der moralischen Kategorien von Freund und Feind erreicht. Im Abschnitt 376 »Von den Freunden« aus dem ersten Buch von »Menschliches, Allzumenschliches« zitiert Nietzsche einerseits jenen Weisen mit seinem Ruf: »Freunde, es giebt keine Freunde!«²⁶ Jeder Mensch ist ein Solitär, ist gerade dann, wenn er sich nicht mit anderen verwechselt, sondern wird, was er ist, im Grunde vereinsamt und von allen anderen geschieden. Andererseits jedoch sucht Nietzsche »die Bitterkeit und Schärfe« der Klage über die Unerreichbarkeit von Freundschaft zu mildern durch die Einsicht, dass alle Differenzen zwischen Menschen und ihre unterschiedlichen Eigenschaften »ebenso nothwendig und unverantwortlich sind wie ihre Handlungen«, so dass alle Menschen in gewisser Hinsicht das Produkt der Umstände, des sich im Leben zeigenden Willens zur Macht sind, bei denen sich »Charakter, Beschäftigung, Talent, Umgebung« unlösbar miteinander verflechten. Und so hofft Nietzsche auf die sich dadurch einstellende Einsicht: »Feinde, es giebt keinen Feind!«²⁷

Feindesliebe jedenfalls erscheint als unsinnige und psychologisch fragwürdige Forderung. Das gilt nach der Auffassung des späten Nietzsche auch für den Jesus der Evangelien, auch wenn er hier noch eine besondere Psychologie unterstellt, die sich nicht direkt aus dem Ressentiment des Schwachen speist. Der »psychologische Typus des Erlösers«²⁸ sieht für Nietzsche so aus, dass er in Folge einer ihm eigenen Distanzlosigkeit zur Wirklichkeit, einer extremen Leid- und

²⁴ NIETZSCHE, KSA 5, GM, 273.

²⁵ Vgl. NIETZSCHE, KSA 5, GM, 281.

²⁶ NIETZSCHE, KSA 2, MA I, (§376). Dass es sich um einen Satz aus Aristoteles' Nikomachischer Ethik handelt, ist Nietzsche entweder unwichtig oder nicht präsent. Dieses Diktum, das uns schon bei Kant begegnet ist, zieht sich wie ein roter Faden durch viele philosophische Texte über die Freundschaft, vgl. vor allem unten zu Derrida.

²⁷ NIETZSCHE, KSA 2, MA I, (§376).

²⁸ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 199.

Reizfähigkeit²⁹ von allem berührt wird, was sich ereignet und ihm widerfährt. Als instinktive Reaktion, ohne dass Jesus hier eine ›Wahl‹ gehabt hätte, entsteht ein »Instinkt-Hass gegen die Realität«³⁰, durch den Jesus auf jede Form eigener Widerständigkeit gegenüber der Wirklichkeit gänzlich verzichtet, ja sie als Unlust empfindet. Weder dem Übel, noch dem Bösen oder dem Feind vermag er Widerstand zu leisten, und so entsteht aus Furcht vor Schmerz die »Religion der Liebe«³¹, einschließlich der Feindesliebe. Nicht das religiöse Genie zeigt sich in Jesus, wie es etwa Ernest Renan als Vertreter der Jesus-Literatur zur Zeit Nietzsches verstand, sondern eine verzögerte Pubertät, eine Art kindlicher Geist, der alles hinnimmt und für den gilt: »Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche.«³²

Aus dieser Wurzel kann Nietzsche einige Züge der Persönlichkeit Jesu herleiten. Jesus steht jenseits aller Lehr- und Kultbegriffe, ohne willentlich Häretiker zu sein, in seiner Lehre fehlt (von späteren Eintragungen abgesehen) der Begriff von Schuld und Strafe, er macht keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Fremden und Einheimischen, er zürnt nie wirklich gegen jemanden, und schätzt niemanden gering. Und er lehrt keine neue Praxis, keinen neuen Ritus für den Verkehr mit Gott, ja er hat im Grunde keine neue Lehre, sondern praktiziert einfach einen widerstandslosen Umgang mit dem Faktischen, um darin seine ihm eigene Seligkeit zu finden. Auch ein Verständnis des eigenen Todes als Opfertod für die Sünden der Menschen war der Psychologie des »Erlösers« völlig fremd. Das Kreuz war die natürliche Folge seiner Widerstandslosigkeit – ein Schicksal, das er mit seinem Leben geradezu herausforderte und in dem er selbst noch die liebt, die ihm Böses tun. »Dieser »frohe Botschafter« starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um ›die Menschen zu erlösen«, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat.«³³

Erst im Christentum, namentlich bei Paulus, wurde dieses Leben und sein Ende umgedeutet, geradezu in sein Gegenteil verkehrt. Um das Schicksal des Meisters zu deuten, fragten die Jünger nach der Notwendigkeit dieses Schicksals und verstanden es von vorn herein als Aufruhr gegen die herrschende religiöse Ordnung und damit doch als Nein-Sagen (z.B. gegen die Gesetzesfrömmigkeit des zeitgenössischen Judentums), als Opfertod und als Heilmittel für künftige Generationen, bei dem die Eigentlichkeit des Lebens ins Jenseits verlegt wird, durch das eine Lehre, Symbole und Institutionen entstehen, »mit denen man Massen tyrannisiert, Heerden bildet«³⁴ und im Sinne des oben geschildertem Sklavenaufstands der Moral als eigentlich machtloser Priester dennoch auf perfide, rachsüchtige Weise selbst über Starke noch Macht ausüben kann.

²⁹ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 200, das verbindet in der Darstellung des Antichristen Jesus mit dem Buddhismus, vgl. NIETZSCHE, KSA 6, AC, 186 + 215.

³⁰ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 200.

³¹ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 201.

³² NIETZSCHE, KSA 6, AC, 204.

³³ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 207.

³⁴ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 216.

Damit aber ändert sich auch das Verständnis der Feindesliebe, die als solche einen Fundamentalsatz der Psychologie des Erlösers darstellte, nun aber zur moralischen Forderung wird. Nietzsche sieht eben darin ein Zeichen des Umschlags von dem einzigen ›Christen‹, der je gelebt hat, Jesus selber, zum Christentum, wenn das Gebot der Feindesliebe im Matthäusevangelium mit der Lohnfrage verbunden wird:

»Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? [...] (Matth. 5, 46) – Princip der ›christlichen Liebe: sie will zuletzt gut bezahlt sein ...«³⁵

Die Feindesliebe ist kein Selbstzweck, sie folgt nicht aus der Psychologie der Gläubigen, sondern aus dem sublimierten Machtwillen der in dieser Welt Zukurzgekommenen, die mit der moralischen Überhöhung ihrer eigenen Unfähigkeit zu Kampf und Widerstand auf die Kompensation im Himmelreich schielen und zugleich den natürlichen Antagonismus von Ego und Alter moralisch verunglimpfen.

Das alles hat Auswirkungen auf das christliche Gottesbild. Götter werden nach Nietzsche geschaffen, um den Werten eines Gemeinwesens Ausdruck zu verschaffen.³⁶ Ein Volk, das noch an sich glaubt, hat seinen eigenen, starken Gott, in dem es sich selbst und seine Tugenden verehrt. Es projiziert die Lust an seiner eigenen Stärke, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann.³⁷ Wenn ein solches Volk schwach wird und untergeht, wenn es seinen Glauben an sich selbst verliert, dann sollte auch sein Gott verschwinden. Im Falle des Judentums in und nach der Katastrophe des babylonischen Exils aber wird durch die Priester das Schicksal des Volkes in einen Zusammenhang von Schuld und Strafe eingetragen. Erst recht wird im Christentum dann Gott zum Gott der Machtlosen, der Sünder, der Zukurzgekommenen, zum Gott *aller*:

»Er wird jetzt Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, rät zum ›Frieden der Seele‹, zum Nicht-mehr-Hassen, zur Nachsicht, zur ›Liebe‹ selbst gegen Freund und Feind. Er moralisiert beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privattugend, wird Gott für Jedermann, wird Privatmann, wird Kosmopolit ...«³⁸

Jetzt ist Gott nur noch der gute Gott, alles Aggressive und aller Wille zur Macht ist aus seinem Wesen entfernt, in ihm wird die Ohnmacht zur Macht. Damit wird »Gott zum *Widerspruch des Lebens* abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein!«³⁹

³⁵ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 222.

³⁶ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 184: Europa hat seit der Übernahme des Christentums keinen Gott mehr geschaffen: »Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!«

³⁷ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 182.

³⁸ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 183.

³⁹ NIETZSCHE, KSA 6, AC, 185.

3. CARL SCHMITT UND DIE FREUND-FEIND- UNTERSCHIEDUNG ALS KRITERIUM DES POLITISCHEN

Kant hat Freundschaft und Feindschaft auf den unterschiedlichen Ebenen des Privaten und Politischen angesiedelt und die Feindschaft als Fundamentalkonflikt gewissermaßen an das Außenministerium delegiert, so dass *innerhalb* eines Rechtssystems die Kategorie der Feindschaft neutralisiert oder zumindest herabstimmt werden kann zum lösbaren Konflikt, in dem sich durch den Verweis auf eine gemeinsame Vernunft und öffentliche prozedurale Gerechtigkeitsprinzipien jedenfalls idealerweise das Recht durchsetzen und, wiederum idealerweise, alle Beteiligten der Beilegung des Konflikts im Namen der verallgemeinerbaren praktischen Vernunft zustimmen können sollten. Feindschaft als *unversöhnlicher*, machtförmiger Gegensatz auf der politischen Ebene wird wiederum durch die Klugheitsregeln des Völkerrechts eingedämmt, während in einer aufgeklärten Gesellschaft sich wechselseitig in ihrer Freiheit anerkennender Individuen Legalität durch Vernunft Einsicht das Ideal darstellt. Nietzsche hat dann die Kategorie der Feindschaft auf der persönlichen Ebene als Ausdruck von Stärke, Abgrenzung und Willen zur Macht neu und positiv verstehen wollen.

In letzter Zeit nun bestimmen antagonistische Politikmodelle die Debatte, die beanspruchen die Verhältnisse des Politischen realistischer in den Blick bekommen zu können, die – ähnlich wie Nietzsche – von vornherein mit einer grundsätzlich aggressiven und interessegeleiteten Natur des Menschen sowie entsprechend mit einem durchaus antagonistisch verfassten Pluralismus rechnen. Sie haben sich als nach-metaphysisch von einer inhaltlich bestimmten allgemeinen Menschenvernunft verabschiedet, beanspruchen aber gerade deshalb, den sozialen, kulturellen, normativen und religiösen Differenzen heutiger pluralistischer Gesellschaften auch in normativer Hinsicht besser Rechnung tragen zu können⁴⁰. Moderne Gesellschaften, so die Wahrnehmung, sind weit davon entfernt, ein Appeasement der Dissonanzen, Meinungsverschiedenheiten und antagonistischen Machtansprüche durch eine ausgleichende, prozedurale Rechtsstaatlichkeit auf Dauer gestellt zu haben. Prinzipiell unauflösliche und nicht konsensuell abschließbare Widersprüche prägen auch und gerade moderne pluralistische Gesellschaften, so dass Feindschaft, Streit und Konflikt als Bezugspunkte demokratischer Normativität angesehen werden müssen und nicht der Konsens. Nicht Kategorien wie Teilhabe oder Gerechtigkeit, so lautet der Einwand auch gegen liberale und prozedurale Theorien in der Nachfolge Kants wie die von Jürgen Habermas oder John Rawls, können für ein politisches Gemeinwesen letztlich leitend sein, sondern im Sinne einer radikalen, Differenzen achtenden, ihnen aber

⁴⁰ Vgl. MONIQUE DEVEAUX, Agonism and Pluralism, *Philosophy & Social Criticism* 25/4 (1999), 1–22, dazu auch THOMAS M. SCHMIDT, Die Feindschaft von Religion und Recht. Die Tragödie im Sittlichen und ihre Überwindung, in: MICHAEL MOXTER/MARKUS FIRCHOW (Hrsg.), *Feindschaft. Theologische und philosophische Perspektiven*, Leipzig 2013, 83–97, hier: 83f.

auch Grenzen setzenden Demokratie muss die souveräne Setzung von Geltung als politisches Leitideal in Anschlag gebracht werden, bis dahin, dass dann auch das Religiöse nicht ins Private abgedrängt und damit politisch neutralisiert wird, sondern sich politisch betätigen kann.

Im Anschluss an die politische Theologie Carl Schmitts kann deshalb eine Konjunktur der Kategorie des Feindes als politischer Leitkategorie beobachtet werden, die gerade nicht in Bezug auf das Individuum, sondern auf das politische Gemeinwesen die Kategorie des Feindes zum Inbegriff des Politischen stilisiert. Schmitt geht es um die Frage, was die spezifische Leitunterscheidung des Politischen sei, die dieses als eigenständiges Gebiet menschlichen Denkens und Handelns auszeichnen kann. Während als konstitutive Leitdifferenz für das Moralische die von gut und böse, für das Ästhetische die von schön und hässlich, für das Ökonomische die von nützlich und schädlich etc. in Anschlag zu bringen sind, gilt für das Politische: »Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.«⁴¹ Diese Unterscheidung lässt sich auf keine andere zurückführen, und es lässt sich auch zwischen ihren beiden Polen nicht vermitteln, insofern es bei ihr um »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung«⁴² geht. Der politische Feind braucht nicht schlecht, hässlich oder schädlich zu sein, er »ist eben der andere, der Fremde«⁴³. Und umgekehrt gilt, dass es z.B. auf dem Gebiet des Ökonomischen nur Konkurrenten gibt, aber nicht in einem »konkreten, existenziellen Sinn«⁴⁴ Feinde. Der Liberalismus, so Schmitts Unterstellung, habe versucht, den Feind in den Konkurrenten oder Diskussionsgegner aufzulösen und sich dabei von der Leitidee eines ewigen Friedens bestimmen lassen, in dem die Unterscheidung von Feind und Freund von der Erde verschwinden würde. Eine Welt, in der die Möglichkeit des Krieges verschwunden wäre, »ein endgültig pazifizierter Erdball,« wäre »eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik«⁴⁵.

Damit jedoch Politik als souveräne Setzung des Rechts und der Identität eines Gemeinwesens möglich ist, muss die für ihre Rationalität konstitutive Kategorie des Feindes jedenfalls als ständig aktualisierbare Möglichkeit unterstellt werden, hat Krieg als der mögliche Ernstfall⁴⁶ aller Politik zu gelten, an dem sie sich auszurichten hat. »Feind« ist dabei »nur der öffentliche Feind«, eine »der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer eben

⁴¹ CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin ³1991, 26.

⁴² Ebd., 27.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 28.

⁴⁵ Ebd., 35.

⁴⁶ Vgl. ebd., 39.

solchen Gesamtheit gegenüber steht«⁴⁷. Staatliche Souveränität und politische Einheit sind nur durch diese Ausrichtung auf den potentiellen Konfliktfall zu erreichen. Zwar differenziert sich dieser Fundamentalgegensatz, der letztlich ein Gegensatz auf Leben und Tod ist, innerhalb der verschiedenen Bereiche des Politischen durchaus in zahlreiche sekundäre Begriffe des Politischen, die ihrerseits auf abgeschwächten, relativen Gegensätzen beruhen.⁴⁸ Ihre politische Einheit finden diese relativen Gegensätze nur in Bezug auf die sie umfassende, auf dem Grundgegensatz von Freund und Feind beruhende politische Souveränität. Feindschaft realisiert sich letztlich im Krieg, der weder wünschenswert noch alltäglich ist, aber immer als äußerste Möglichkeit unterstellt werden muss. Und Krieg bedeutet weder Konkurrenz noch die rein geistige, diskursiv geführte Auseinandersetzung, kein symbolisches Ringen, sondern eben Feindschaft, die durch Kampf auf die »seinsmäßige Negierung eines anderen Seins« und also »auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung«⁴⁹ bezogen ist. Wer Freund und wer Feind ist, ist eine politische Entscheidung, aus der die militärischen Entscheidungen allererst folgen.

Zusammen mit der faktischen Struktur globaler Gemeinschaftsbildung auf diesem Planeten ergibt sich nun aus »dem Begriffsmerkmal des Politischen [...] der Pluralismus des Staatenwelt«⁵⁰. Menschheit hingegen »ist kein politischer Begriff, ihm entspricht auch keine politische Einheit oder Gemeinschaft und kein Status.«⁵¹ So hat Schmitt dann durchaus helllichtig gesehen, dass ein Zusammenschluss der Nationen, zu seiner Zeit in der Form des Völkerbundes, »die Möglichkeit von Kriegen nicht auf[hebt], sowenig er die Staaten aufhebt«⁵². Vielmehr gilt, dass neue Kriege, Koalitionskriege u.a. möglich gemacht, ja sogar legitimiert und als gerechtfertigt sanktioniert werden. Die Aufgabe, »als konkret existierende universale Menschheitsorganisation« allen bestehen bleibenden menschlichen Gruppierungen das Recht zum Kriegführen effektiv wegzunehmen, zugleich aber selbst kein solches Recht an sich zu ziehen, hält Schmitt für unlösbar, und als eigentlich *politische* Einheit könnte ein solcher, die Menschheit umfassender Weltstaat nicht wirksam werden, weil ihm der potentielle Feind fehlt.

Mit dieser Grundunterscheidung aber erhält die Politik, und das ist bei Schmitt durchaus erwünscht, Anschluss an Legitimierungen und symbolische Repräsentationen, wie wir sie aus der Religion kennen. Dualistische Schematisierungen von Erwählten und Verworfenen, von göttlicher und dämonisch-wider-

⁴⁷ Ebd., 29.

⁴⁸ Auch gegenwärtig spricht man ja von »Hochschulpolitik«, »Unternehmenspolitik«, »Kirchenpolitik«, »Vereinspolitik« oder von »Familienpolitik«, und meint jedes Mal die immer wieder neue Aushandlung von Grundentscheidungen zur Organisation von Herrschaft, bei denen man sich mit machtförmigen Antagonismen auseinanderzusetzen hat.

⁴⁹ Ebd., 33.

⁵⁰ Ebd., 54.

⁵¹ Ebd., 55.

⁵² Ebd., 57.

göttlicher Macht, von Heil oder Unheil, von Märtyrertum oder Verrat scheinen geradezu unausweichliche Affinität zum Politischen zu bekommen. In seinem berühmten Text zur politischen Theologie hat Schmitt denn auch die oft zitierte These vertreten, alle »prägnanten Begriffe der modernen Staatsrechtslehre« seien im Grunde »säkularisierte theologische Begriffe«⁵³. Was dabei die jesuanische Feindesliebe angeht, so sucht Schmitt diese durch den Hinweis politisch zu entschärfen, dass die antike Unterscheidung von inimicus/ἐχθρός und hostis/πολέμιος bei Jesus beachtet werden müsse. Die Aufforderung Jesu zur Feindesliebe gelte nur in Bezug auf private Feinde (ἐχθρός), nicht aber für den politischen, öffentlichen Feind (πολέμιος). Keine christliche Politik hat je gefordert, »die Mohammedaner zu lieben, als sie das christliche Europa überrannten«⁵⁴.

Ähnlich wie bei Nietzsche hat auch für Schmitt die Kategorie des Feindes etwas mit der individuellen wie kollektiven Frage nach der eigenen Identität zu tun. Das wird besonders deutlich an einem Satz von Theodor Däubler, den Schmitt immer wieder zitiert: »Der Feind ist unsre eigene Frage als Gestalt«⁵⁵. Letztlich geht es um die Frage des Menschen nach sich selbst, der sich nach Schmitts Auffassung (hier kann er z.B. auf die archaische Geschichte von Kain und Abel verweisen) seit Urzeiten faktisch nur dadurch zu sich selbst verhalten kann, dass er sich im Feind erkennt. Für Schmitt als christlich-religiösem Menschen zeigt sich darin die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Das bedeutet ein Doppeltes: Zum einen versteht sich der Mensch von vorn herein als angegriffen und muss seine Identität als gefährdet begreifen. Zum anderen ist dieser ihm entgegenstehende Feind die Gestalt, an der er sich durch Projektion und Kontrastierung allererst selbst entwerfen kann.

Damit aber erweist sich die Freund-Feind-Dichotomie als gleichermaßen zirkulär wie aporetisch. Zirkulär ist sie, weil Negativität und Positivität wechselseitig zur jeweiligen Voraussetzung des anderen gemacht werden. Nun ist es zwar in der Logik so, dass eine doppelte Negation als Bejahung erscheint, doch macht diese formale Einsicht im Grunde nur deutlich, dass nur das negiert werden kann, was als solches möglich ist, so dass die Negation der Negation seine faktische Wirklichkeit bedeutet. Aus der doppelten Verneinung inhaltliche Bestimmtheit zu erzeugen, dürfte illusionär sein. Von daher ist die These, dass wir vor allem durch die, die wir ablehnen, die werden, die wir sind, höchst prekär. Aporistisch ist die Freund-Feind-Dichotomie als Kriterium (!) des Politischen, weil sie zwar einerseits als Kohäsionskraft dazu dienen kann, dass ein Gemeinwesen in einen Zustand politischer Selbstbestimmung übertritt, andererseits

⁵³ SCHMITT, Politische Theologie, Berlin ²2004, 43.

⁵⁴ SCHMITT, Der Begriff des Politischen (s. Anm. 41), 29.

⁵⁵ Nachweise bei HEINRICH MEIER, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart/Weimar ³2009, 76f. Zur Problematik vgl. auch ULRICH THIELE, »Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt«. Zur Problematik negativistischer Identitätskonstruktionen, in: RÜDIGER VOIGT (Hrsg.), Freund-Feind-Denken. Carl Schmitts Kategorie des Politischen, Stuttgart 2011, 151–170.

aber damit nicht automatisch gewährleistet ist, dass damit ein Gemeinwesen seine ›wahre‹ Identität bestimmt und nicht gerade verfehlt. Die kognitiv-identitätsbestimmende und die kohäsiv-funktionale Funktion der Freund-Feind-Unterscheidung müssen weder im Individuellen noch im Politischen zusammenfallen als zwei Seiten einer Medaille.⁵⁶ Ein *qualitatives* Kriterium des *Guten* kann sie jedenfalls ebenso wenig liefern wie ein Herabstimmen des Politischen auf ein bloß formales Verfahren des Interessensausgleichs dies vermag.⁵⁷

4. DERRIDA UND DIE POLITIK DER FREUNDSCHAFT

Vor allem in Auseinandersetzung mit Schmitt hat Jacques Derrida die Vision einer politischen Ordnung entwickelt, die der ungeheuren Pluralisierung individueller Identität bei gleichzeitiger Auflösung kollektiver Zugehörigkeit Rechnung trägt, diese Auflösung aber in eine die Freund-Feind-Dichotomie überwindende Perspektive produktiv zu überführen sucht.⁵⁸ Er spricht von einer ungeheuren Erschütterung der Strukturen von

»Angehörigkeit und Zugehörigkeit, [...] des Eigenen, der miteinander geteilten Eigenschaften, der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft: Religionsgemeinschaften, Familien, Ethnien, Nation, Heimatland, Vaterland, Staat, die Menschheit selbst, das öffentliche oder private Lieben [*aimance*] aus Liebe oder Freundschaft«⁵⁹.

Als illustratives Beispiel steht dafür der Fall der Berliner Mauer, der zusammen mit dem damit verbundenen Ende des Kommunismus von manchen als Zeitenwende verstanden wird, jenseits derer der parlamentarische, kapitalistische Westen ohne einen die eigene Identität stützenden »Hauptfeind«⁶⁰ dasteht. Es stellt sich die Frage, wer man noch ist, wenn man keine Feinde mehr hat, und ob man dann überhaupt noch Freunde haben kann, wenn die Kontrastklasse der Feinde wegfällt.

Derrida setzt sich jedenfalls intensiv und ausführlich mit Carl Schmitts These auseinander, dass die Freund-Feind-Unterscheidung das konstitutive Kriterium der Politik sei und sucht ihr die Alternative einer neuen, zukünftigen, die Feind-Freund-Dichotomie überwindenden Demokratie »im Kommen«⁶¹ entgegenzusetzen. In der Tat kann Demokratie nur dann eine leitende Vorstellung von sich gewinnen, wenn sie zusammenschließt, wenn sie eine Möglichkeit

⁵⁶ Vgl. zu diesem Einwand auch ebd., 168.

⁵⁷ Das zeigt sich auch an den so unterschiedlichen Rezeptionskontexten, die Schmitts These seit den 1980er Jahren erfahren hat, von marxistisch inspirierten Deutungen bis hin zu Huntingtons These eines basalen *Clash of Cultures*.

⁵⁸ JACQUES DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M. 2002.

⁵⁹ Ebd., 119.

⁶⁰ Ebd., 114.

⁶¹ Vgl. ebd., 409.

schaft zur Verbrüderung und zur Verschwesterung. Doch »etwas einzuschließen und zu begreifen, das kann auch heißen, etwas zu neutralisieren«⁶². Mit den allerbesten Absichten macht man den Anderen oder die Andere zu einem Fall von etwas, z.B. in dem Versuch der Überwindung des Patriarchats durch Einbeziehung der Frau, in der man die Schwester zum Fall des Bruders macht, um sie in die Verbrüderung einzubeziehen. Immer gilt: jeder inkludierenden Volte entspricht ein exkludierendes Moment, das versucht, den Anderen auf etwas Bestimmtes festzulegen, um ihn oder sie auf *dieser Grundlage* einzubeziehen, damit aber zugleich ausschließt, was dem nicht genügt. Ein abstrakter Allgemeinbegriff von Menschheit ist als Grundlage deshalb ungenügend. Entscheidend wäre vielmehr »eine Berücksichtigung der namenlosen und irreduziblen Singularität von Einzelnen, deren Differenz unendlich und also jeder partikularen Differenz gegenüber indifferent ist«⁶³, nicht von kollektiven Identitäten oder zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch nicht von einem abstrakten Begriff der Menschheit, sondern vom *Vorgang* Integration her vorgenommen wird. Das Politische als Verfahren ist als Verfahren der Freundschaft, ist als Politik der Freundschaft zu entwerfen, deren nahezu transzendentallogische Aufgabenstellung lautet: »Es ginge also darum, eine Alterität ohne hierarchische Differenz am Ursprung der Demokratie zu denken.«⁶⁴ Das wäre eine »Freundschaft«, die die Singularität von Einzelnen immer aktuell, im Hier und Jetzt, im Vollzug und immer neu universalisiert und in einen »Prozess der Verbrüderung hineinzieht«⁶⁵. Eben dieser konkrete Vorgang bildet den Ur-Sprung der Demokratie, nicht eine unterstellte Einheitskategorie der Menschheit, des Weltbürgertums, des Kosmopolitismus o.ä., die als genealogisch fundierte Kategorie letztlich aus dem antagonistischen Denken nicht herausfinden könnte.

Dass die avisierte Demokratie der Zukunft gelingen könnte, hängt für Derrida entscheidend daran, dass wir zahlentheoretische Vorstellungen hinter uns lassen. Wer nur einen Freund hat, schließt alle anderen aus. Wer zu viele Freunde hat, hat keine wirklichen Freunde im Sinne singularer Einzelner mehr. Eine fundamentale Form von Singularität erscheint für das Freund-Sein unabdingbar, so dass der Freund stets ein *bestimmter* Freund ist. Deshalb ist »Freund« auch in politischer Hinsicht eine Kategorie, die im Grunde immer das Demonstrativpronomen erfordert: »Dieser Freund – das ist weder der Begriff des Freundes noch der Freund im Allgemeinen.«⁶⁶

Doch zugleich gilt, dass die Einzigartigkeit, die untellbare Singularität des Freundes ein Potential aus sich heraussetzt, das unmittelbar über den Einzelnen hinausdrängt und nach Vervielfältigung verlangt. Für das Aristoteles-Zitat

⁶² Ebd., 11.

⁶³ Ebd., 157.

⁶⁴ Ebd., 311f.

⁶⁵ Ebd., 157.

⁶⁶ Ebd., 416.

»O Freunde, es gibt keine Freunde«⁶⁷ erwägt Derrida deshalb eine an Diogenes Laertius orientierte Übersetzung: »*Es gibt niemals einen einzigen Freund.*«⁶⁸ Einer jeden klassenlogischen oder mengentheoretischen Bestimmung der Freund-Kategorie erteilt Derrida eine Absage, indem er das unauflösbar spannungsreiche Zusammensein von unteilbarer, bestimmter, endlicher Singularität und dem in ihr sich sofort bemerkbar machenden, auf Unendlichkeit aus seiendem »Wunsch nach Wiederholung und Vervielfältigung«⁶⁹ zusammenhält, durch den die Berücksichtigung der Dimension des Politischen unvermeidbar wird. Demokratie ist durch die demokratischen Verfahren darauf angewiesen zu zählen, Mehrheiten zu berechnen, hinzuzuzählen, wer an ihr teilnehmen kann, und sie muss doch zugleich darauf verzichten, die an ihr Teilnehmenden nach Familie, Rasse, Volk, Nation, Religion etc. mengentheoretisch zu klassifizieren. Demokratie wird damit zu einer dynamisierten Zahlentheorie, die in der Zeit die Zeit überwindet. Verlässlichkeit, wie sie für Freundschaft und dann auch für die Demokratie entscheidend ist, kann sich nur einstellen als ein zeitlich erzeugter Modus des Überzeitlichen: »Die Zeit erobert die Zeit, sie gewinnt Zeit und trägt über die Zeit den Sieg davon.«⁷⁰ Mehr als Andeutungen, wie dann verlässliche soziale Ordnung möglich wäre, finden sich bei Derrida nicht, und auch die Behauptung, dass man trotz allen Beharrens auf den Differenzen, auf dem Singulären, dennoch von dem spricht, »was man [alltagssprachlich] Freundschaft nennt«⁷¹, erläutert kaum, wie bei aller Spannung zur traditionellen und kanonischen Gestalt von Freundschaft, die von Derrida avisierte, prinzipiell auf jeden gehende Freundschaftspolitik doch nicht in völliger Beziehungslosigkeit und willkürlicher Äquivokation zum alltagssprachlichen Konzept von Freundschaft steht. Und es stellt sich die Frage, ob denn diese differenzierte Differenzlosigkeit eines politischen Freundschaftskonzepts überhaupt eine menschliche Möglichkeit bildet und ob der beständig zu fordernde Nicht-Ausschluss nicht auch blind und indifferent gegenüber Leid und Ungerechtigkeit machen kann, oder, wie Derrida selbst fragt, »was es bedeuten mag, »mehr Sorge für die Freundschaft als für die Gerechtigkeit [zu tragen]«⁷².

4. CHARLES TAYLOR UND DIE LIEBE ALS TEILNEHMENDE »BETRACHTUNGSWEISE«

Auch der kanadische Philosoph Charles Taylor möchte rein prozedurale, über abstrakte Vernunft- und Menschheitsbegriffe gewonnene Politikauffassungen überwinden und dazu unter den Bedingungen der Moderne Identitätskonzepte

⁶⁷ S.o.

⁶⁸ Ebd., 291 u.ö.

⁶⁹ Ebd., 291.

⁷⁰ Zur Zeitstruktur der Freundschaft vgl. ebd., 38f.

⁷¹ Vgl. ebd., 312.

⁷² Ebd., 263.

entwickeln, die nach internen »Quellen des Selbst«⁷³ fragen. Wir können das im Einzelnen nicht nachzeichnen und beschränken uns auf seine Analyse der (christlichen) Liebe, weil sie Hinweise für ein angemessenes Verständnis von Feindesliebe zu geben vermag. Für Taylor überbietet die Liebe das rein funktionale Moment einer regulativen Vernunft und öffnet den Blick auf die Frage nach dem Guten, auf letzte Wertungen dessen, was gut genannt zu werden verdient. Wir beschränken uns auf Taylors Sicht der christlichen Perspektive. Danach bedeutet Liebe im Sinne der christlichen Agape (ἀγάπη) die Teilnahme an der Liebe Gottes für die Welt:

»Nach christlicher Anschauung beinhaltet die Heiligung, daß wir an Gottes Liebe zur Welt (*agapē*) in gewissem Maße Anteil haben, und dadurch wird unsere Betrachtungsweise der Dinge und alles sonst noch Ersehnte und für wichtig Gehaltene verwandelt.«⁷⁴

Taylor argumentiert nicht für eine Rückkehr zu einer geschichtlich längst überholten Form einer religiösen Ethik, die moralische Gebote und Verbote durch onto-theologische Begründungsmuster als verbindliche Vorschriften zu erlassen sucht, sondern nach Motiven für eine Rehabilitation religiöser und theistischer Quellen moralischer Güte, die eng mit den modernen Frage des menschlichen Ich nach sich selbst verbunden sind. Theonomie kann ohne Autonomie nicht mehr gedacht werden. Weder geht es also um einen Verweis auf objektiv gute Handlungen, Zustände o.ä., noch um einen Verweis auf die unableitbare Dignität bestimmter Grundsätze, sondern es geht um die Einnahme einer bestimmten teilnehmenden Perspektive, die die Wirklichkeit in anderem Licht erscheinen lässt und zugleich diesen Perspektivwechsel als gnädig gewährte Teilnahme an der Liebe Gottes zur Welt versteht. Eben diese Verschränkung von 1. und 3. Person-Perspektive, von Selbstverständnis (Autonomie) und Weltverständnis, mit einer Art 2. Person-Beziehung zwischen Gott und Mensch versteht Taylor als das Geschehen der Agape, in dem sich Menschen in christlicher Perspektive auf das qualitativ Gute zu beziehen versuchen.

Liebe kann deshalb in Bezug auf das (christlich oder anders verstandene) Gute nicht als bloß instrumental gedacht werden. Sie ist als Quelle ihrer selbst und damit als Kraftquelle für Menschen als *Self-interpreting animals*⁷⁵ zu verstehen. Sie ist der Vollzugsmodus des Guten.

»Die Liebe zum Guten läßt sich nicht so auffassen, als sei sie bloß ein kontingentes Hilfsmittel zum Tun des Guten und daher nur bedingt geboten [...] Die Liebe zum Guten kann

⁷³ Vgl. CHARLES TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994.

⁷⁴ Ebd., 136.

⁷⁵ TAYLOR, *Self-interpreting animals*, in: DEBS., *Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge 1985, 45-76.

nicht bloß als *instrumentelles Mittel* zu gutem Handeln angesehen werden [...] Ebendarum beinhaltet gut sein nicht nur, daß man etwas *tut*, sondern auch, daß man etwas *liebt*.⁷⁶

Die Liebe ist Moment gelingendes Selbstseins, nicht äußerlich bleibendes Gebot heteronomer Autorität.

In der Perspektive des christlichen Glaubens ist die Liebessemantik durch gnädige Teilhabe an Gott selbst geprägt, darin aber – jedenfalls unter den Bedingungen der Moderne – nicht ablösbar von einem bestimmten Welt- und Selbstverständnis. Es kann keine Gottesliebe geben, die unabhängig wäre von bestimmten Wahrnehmungen der Wirklichkeit und der darin eingeschlossen der eigenen Existenz.

»Der ursprüngliche christliche Begriff der Agape bezieht sich auf eine Liebe, die Gott den Menschen entgegenbringt und die damit zusammenhängt, daß sie als Lebewesen gut sind [...]»⁷⁷ Es ist die Gnade, durch die die Menschen an dieser Liebe teilhaben. Es gibt eine göttliche Bejahung der Kreatur, die im ersten Kapitel des Buches Genesis dadurch auf den Begriff gebracht wird, daß von jedem Stadium der Schöpfung gesagt wird: »Und Gott sah, daß es gut war.« Die Agape ist von einem solchen »Gut-Sehen« nicht zu trennen.⁷⁸

5. RICŒUR UND DIE ETHIK DES ÜBERFLUSSES

Mit Paul Ricœur schlagen wir den Bogen von diesen Überlegungen zur Liebe als Betrachtungsweise und Vollzugsform zur Frage nach der Feindesliebe. Man kann Ricœurs religionsphilosophisches Anliegen so verstehen, dass er in Anknüpfung an die Bergpredigt und ihre Ethik die Dialektik zwischen Liebe und Gerechtigkeit und einen darin enthaltenen Überschuss der Liebe zur Darstellung bringen will. Eben dieser, die Dialektik nicht auflösende, aber ihr dynamisches Moment darstellende Liebesaspekt aller Ethik bindet die Gerechtigkeit in christlicher Perspektive »an das Gebot der Feindesliebe«⁷⁹, der innerhalb der Bergpredigt als der

⁷⁶ TAYLOR, Quellen des Selbst (s. Anm. 73), 178f.

⁷⁷ An dieser Stelle fügt Taylor die Bemerkung ein, dass es (für ihn als Philosophen?) unentschieden bleiben könne, ob die Menschen »geliebt werden, weil sie gut sind, oder ob sie gut sind, weil sie geliebt werden« (ebd., 891). Theologisch wird man es nicht bei dieser Unentschiedenheit belassen wollen, auch wenn man nach meiner Auffassung die klassische lutherische Sicht (»Die Liebe Gottes findet das für ihn Liebenswerte nicht vor, sondern schafft es. [...] Deswegen nämlich sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden, aber sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind« [MARTIN LUTHER, Heidelberger Disputation. 1518, WA 1, 365,2f.+11]) schöpfungstheologisch und soteriologisch auslegen sollte, so dass eine *ontologische* Gottlosigkeit des Menschen nicht in Betracht kommt, vgl. KARL BARTH, KD IV/1, 543 + IV/3, 133.

⁷⁸ TAYLOR, Quellen des Selbst (s. Anm. 73), 891.

⁷⁹ PAUL RICŒUR, Theonomie und/oder Autonomie, in: CARMEN KRIEG u.a. (Hrsg.), Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1996, 324–345, 333.

Gerechtigkeitsaspekt die Goldene Regel (Mt 7,12) gegenübersteht. Die Forderung der Feindesliebe stellt für Ricœur gewissermaßen den hermeneutischen Schlüssel des jesuanischen Konzepts einer »besseren Gerechtigkeit« (Mt 5,20) dar, die eine situativ und hermeneutisch angepasste Interpretation von universalisierten Gerechtigkeitsregeln erlaubt, so dass die in rein prozeduralen Gerechtigkeitskonzepten angelegten Engführungen auf einen Nutzenkalkül zugunsten von »Größzügigkeit«⁸⁰ und einem Neuanfänge ermöglichenden Verständnis von »Gabe« aufgebrochen werden können.

Ähnlich wie Taylor stellt Ricœur zunächst fest, dass für die Gestaltung menschlicher Verhältnisse eine rein regulative, funktionale Vernunft als unzureichend anzusehen ist. Das liegt in der eigentümlichen Existenzweise des Menschen begründet, der seine »Selbstheit« nur dadurch zu gewinnen vermag, dass er sich reflexiv zu sich selbst verhält, dass er diese seine Identität nicht als schlechthin gegeben, sondern als Aufgabe erfährt, und dass er seine Identität nur indirekt, nur über den Anderen zu gewinnen vermag, so dass die Selbstheit des Menschen zugleich »eine Andersheit, die die Selbstheit selber konstituieren«⁸¹ muss, impliziert. Diese Struktur menschlicher Existenz kommt darin zum Ausdruck, dass die menschliche praktische Vernunft nicht allein instrumentell oder strategisch funktioniert, sondern narrativ auf eine Selbstausslegung des Menschen aus ist und einem »Wunsch nach gegenseitiger Abhängigkeit, Verbundenheit, ja sogar gegenseitiger *Verschuldung*«⁸² Ausdruck verleiht. In eben dieser Grundstruktur von wechselseitigen, Gerechtigkeits- und Gleichheitskriterien gehorchenden Ausgleichsprozessen bei gleichzeitiger prekärer Frage nach gegenseitiger Anerkennung und Förderung müssen Gerechtigkeit und Liebe zusammenkommen. Die expressive Funktion von Sprache als Selbstausslegung zeigt »den *grundlegend exzessiven* Charakter der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit«⁸³.

Damit versucht Ricœur das Problem der Identität, des Selbst auf andere Weise zu lösen als Derrida, indem er es nicht als Solitär fasst, aber auch nicht – darin Derrida folgend – als das Besondere eines kategorisierenden Allgemeinen, sondern als Aufgabe der Gewinnung moralischer Subjektivität jenseits der Antinomie von Heteronomie und Autonomie. Eben dies führt ihn zur Gottesfrage, denn die Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie führt, wie zögerlich auch immer, zu der Frage, wie das Prinzip der Verpflichtung des Menschen mit der Frage nach seinen Fähigkeiten zusammenzustimmen vermag. Ricœur will von daher im Horizont der Moderne eine »Dialektik der Theonomie und Autonomie« entwerfen, in der sich beide Begriffe wechselseitig erhellen. Eben dazu verhilft die Einsicht in die Wechselseitigkeit von Gerechtigkeit und Liebe.

⁸⁰ Vgl. RICŒUR, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen 1990, 55.

⁸¹ RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 12.

⁸² RICŒUR, *Theonomie und/oder Autonomie* (s. Anm. 79), 335.

⁸³ Ebd., 333.

Das Gebot der Feindesliebe kann ebenso als Maßstab für das angemessene Reden von Gott verstanden werden, wie umgekehrt die Liebe Gottes zu den Menschen als Schlüssel für das Verständnis zwischenmenschlicher Liebe dienen kann.⁸⁴ Gott wird als der erkennbar, der seine Schöpfung gut geschaffen hat, wobei Ricœur »die supra-ethische Dimension dieses Prädikats ›gut‹, das auf die ganze Schöpfung bezogen ist,«⁸⁵ betont. Insofern Gott in Jesus Christus erkennbar wird als derjenige, der seine Liebe durchsetzt gegen die Ambivalenzen des Lebens und der Menschen, der die Menschen mit sich versöhnte, als diese noch seine Feinde waren (Röm 5,10), stellt sich die supra-ethische Verpflichtung ein, das Verletzliche, das Verlorene, ja sogar das Feindliche für die Bewegung der Liebe zu öffnen, ohne dass nach Gegenseitigkeit gefragt werden kann. Die Gabe wird »Ursache der Verpflichtung«⁸⁶, und eben dieses stellt sich im Gebot der Feindesliebe dar.

Darin ist der auf den ersten Blick anstößige Gedanke begründet, dass »Liebe verpflichtet«. Doch diese »Idee einer gebotenen zwischenmenschlichen Liebe, die in gewisser Weise horizontal verläuft, empört nur, sobald sie von ihrer Quelle, dem Liebesgebot, abgeschnitten wird.«⁸⁷ Liebe in biblischer Perspektive steht gewissermaßen jenseits der Trennung von Neigung und Pflicht, von Heteronomie und Autonomie, weil sie zwar über die Sphäre des Ethischen hinausweist, gerade darin aber das Ethische zu sich selbst bringt und aus einer sterilen, selbstgenügsamen Formalität öffnet hin zu inspirierter Zuwendung, die nicht in Kategorien von Vergleichen, Reziprozität und desengagiertem Wechselverhältnis verharrt, sondern überschließende, zusätzliche Grade von Mitleid und Gnade einführt.

Dabei ist Liebe nicht einfach jenseits der moralisch-rechtlichen Rationalität von Verteilungsgerechtigkeit anzusiedeln, sondern in enger Bezogenheit auf sie zu fassen. Ricœur versteht den Überschuss, den Superrogativ der Liebe so, dass »die Liebe der Gerechtigkeit unter die Arme greifen kann, indem sie ihr hilft, sich auf ihr anspruchsvollstes Niveau zu heben und dort zu halten«⁸⁸. Dies erreicht die Liebe auch dadurch, dass sie die Gerechtigkeit ihrer selbst versichert und sie

⁸⁴ Man könnte diese Wechselbeziehung auch anhand des Begriffs der Gerechtigkeit entfalten, insofern Gottes Gerechtigkeit eben diejenige ist, die er nicht einfach für sich hat, sondern mit der er den Sünder gerecht macht: Gott ist darin gerecht, dass er andere gerecht macht. Aus diesem Gabecharakter der Gerechtigkeit folgt ein Verständnis menschlicher Gerechtigkeit, das diese nicht als rein formales Prinzip exekutiert (*fiat iustitia et peret mundus*), sondern etwa im Strafvollzug zwischen Person und Tat, in der Gesellschaft zwischen Versorgung und Zuwendung, in der Politik zwischen blinder Macht und Verantwortung wohl zu unterscheiden und also Gerechtigkeit als ein Gerechtigkeit schaffendes Vermögen versteht. In beiden Fällen gilt, dass die menschliche Liebe wie die menschliche Gerechtigkeit sich nicht verstehen dürfen als *Verlängerung* göttlicher Liebe und Gerechtigkeit, sondern als deren *Entsprechung* in den Möglichkeiten und Grenzen des Geschöpfes.

⁸⁵ RICŒUR, *Liebe und Gerechtigkeit* (s. Anm. 80), 46.

⁸⁶ Ebd., 49.

⁸⁷ RICŒUR, *Theonomie und/oder Autonomie* (s. Anm. 79), 331.

⁸⁸ Ebd., 339.

in ihren »grundlegendsten moralischen Intuitionen«⁸⁹ verstärkt. Damit werden Gerechtigkeit und Liebe nicht gegeneinander ausgespielt, auch nicht gegeneinander isoliert, sondern in ein Verhältnis wechselseitiger Förderung gebracht. Eine Liebe, die sich als das schlechthin Andere der Gerechtigkeit, die sich als primär ästhetisch und als reine Mildtätigkeit inszeniert, ist ebenso verdächtig wie eine Gerechtigkeit, die den moralischen Intuitionen und Motivationen von Menschen, aber auch der alles Formale überschreitenden einseitigen Gabe keine Bedeutung gewährt, ja von der Verpflichtung zur Liebe durch Einhaltung formaler Gerechtigkeitskriterien zu entlasten verspricht. Ricœur geht es um eine Verortung der Gerechtigkeit im »Medium der Liebe« sowie umgekehrt um die Orientierung der Liebe an der Gerechtigkeit, weil »sie nur unter der Leitung der Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich«⁹⁰ erlangen kann. Es geht um ein spannungsvolles Miteinander von Gerechtigkeit und Liebe, von Autonomie und Theonomie, von Wechselseitigkeit und Gegenseitigkeit⁹¹, in dem die Liebe – auch und gerade die Feindesliebe – die Geste der einseitigen Unterbrechung, der Vergebung etc. menschliches Handeln vor falschen, letzten Abschlüssen bewahrt und gerade darin ihre »kritische Funktion gegen eine Logik der Reziprozität geltend macht«⁹². Der Agape fehlt »jede Beziehung zu einer Logik der Äquivalenz«⁹³, sie »bleibt auf Fragen ohne Antwort, weil ihr Rechtfertigung so fremd ist wie Aufmerksamkeit für sich selbst«⁹⁴.

6. FAZIT: BEMERKUNGEN ZUR FEINDESLIEBE

1. Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44/Lk 6,27) dürfte auf den historischen Jesus zurückzuführen sein.⁹⁵ Ursprünglich der Logienquelle Q zuzurechnen,⁹⁶ ist es in seiner Überlieferung in den Evangelien jeweils auch stark von der Situation bestimmt, in der Matthäus bzw. Lukas ihr Evangelium schrieben.⁹⁷ Es ist in der frühchristlichen Überlieferung keineswegs als abstrakter, gesinnungsethischer Grundsatz verstanden worden, sondern als konkrete Herausforderung zu rechtem Handeln im Gegenüber zu Feindschaft, Hass, Bosheit und Gewalt. Nachösterlich

⁸⁹ Ebd., 334.

⁹⁰ Ebd., 63.

⁹¹ Vgl. dazu RICŒUR, *Wege der Anerkennung. Erkennen Wiedererkennen Anerkanntsein*, Frankfurt a.M. 2006, 290f.

⁹² Ebd., 275.

⁹³ Ebd., 277, vgl. die entsprechende Warnung der Bergpredigt: »Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet« (Mt 7,1).

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011, 347–349.

⁹⁶ Vgl. UDO SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2014, 362f.

⁹⁷ Vgl. dazu GERD THEISSEN, *Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1983, 160–197.

dürfte Jesu Person und Schicksal selbst den Schlüssel zum Verständnis dieses Gebots in der frühen Christenheit geliefert haben. Die neutestamentlichen Verfasser waren ja ohnehin an der im heutigen Sinne »authentischen« Lehre Jesu in Form einer Wiedergabe von Inhalten im Grunde wenig interessiert. Es wird oft einfach erwähnt, *dass* Jesus verkündigte und lehrte, ohne dass genau wiedergegeben wird, *was* er gelehrt hat. Seine Lehre beschränkt sich in der Darstellung der Evangelien auf bestimmte Leitsätze, zu denen die Feindesliebe offensichtlich unstreitig dazugehört. Entscheidend ist, dass diese seine Lehren nicht ein ausgearbeitetes, neues, besseres ethisches Regelsystem darstellen, sondern explizieren, was mit seinem Kommen Realität geworden ist, so dass Jesus selbst als Person in seinem Da-Sein als die Verkörperung der Feindesliebe anzusehen ist, so dass diese der in ihm erschienenen bedingungslosen Liebe Gottes entspricht. Darin kommen die Botschaft des historischen Jesus und die nachösterliche Verkündigung zusammen, dass in Jesus selbst die Versöhnung zwischen Gott und Mensch Gestalt gewonnen hat und von daher dann auch die Versöhnung zwischen Menschen fundamental ermöglicht wird. »Wir sind«, so formuliert es Paulus, »mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren« (Röm 5,10, vgl. die ganzen Verse 1–11). Von daher kann dann auch Paulus entsprechende Paränesen eines an der Agape orientierten Verhaltens entwickeln.⁹⁸

2. Das kontextuell verstandene biblische Gebot der Feindesliebe spricht vom Feind (ἔχθρός) in einem umfassenden Sinn, und zwar aus der Perspektive der von Feindschaft Betroffenen, die von Jesus auf eben diese Situation des Angefeindetwerdens angesprochen werden. Auch zum antiken Begriff des Feindes gehört wie im Deutschen eine emotionale Dimension, die den Feind vom bloßen Gegner oder Konkurrenten unterscheidet. Unter Feind ist im Kontext der urchristlichen Verkündigung wohl beides zu verstehen, der persönliche wie der öffentlich-politische Widersacher, insofern das Gebot der Feindesliebe bei Matthäus im Unterschied zu dem vorhergehenden Gebot der Nächstenliebe im Plural formuliert wird (»Liebet«, »Eure Feinde«). Im Anschluss an Gerd Theissen kann im Neuen Testament an den einschlägigen Stellen eine vierfache Motivation zur Feindesliebe identifiziert werden⁹⁹:

(1.) Die Feindesliebe soll die Jünger abheben von Kalkülen des Wohltuns aufgrund von Gegenseitigkeit.

(2.) Sie ist verbunden mit der Verheißung der Gotteskindschaft bzw. mit der Tatsache der Gotteskindschaft begründet.

(3.) Sie orientiert sich an Gottes eigenem Verhalten, der Sonne und Regen allen Menschen zuwendet (Mt 5,45) bzw. auch gegenüber Undankbaren gütig ist (Lk 6,36).

(4.) Sie mündet in einen direkten Aufruf zur imitatio Dei: Seid vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

⁹⁸ Vgl. etwa Röm 12,14+17–21.

⁹⁹ Vgl. GERD THEISSEN, Art. Feind/Feindesliebe III. Neues Testament, RGG⁴ 3, 58f.

In alledem wird schlicht unterstellt, dass das Gebot der Feindesliebe generell praktizierbar ist, und in der neutestamentlichen Paränese weder einen abstrakten, gesinnungsethischen Grundsatz darstellt, der praktisch illusionär wäre, noch eine besondere Ethik für besondere Anlässe und für zu besonderer Selbstaufopferung fähige Menschen, sondern eine sich an Gott selbst orientierende, situativ und konkret immer wieder neu auszuarbeitende Leitperspektive christlichen individuellen und gemeindlichen Handelns in den Widerständen dieser Welt.

3. Die Feindesliebe ist weder als ethisch vorzügliche, politisch direkt umsetzbare Klugheitsregel anzusehen, deren Pointe eigentlich in der Überwindung von Feindschaft liegt nach dem Motto »Wie aus Feinden Freunde werden«, noch eine Maxime einer abstrakt bleibenden Gesinnungsethik.¹⁰⁰ Bonhoeffer macht das radikal deutlich: »Der Feind bleibt, ungerührt von meiner Liebe.«¹⁰¹ Feindschaft wird als Tatsache festgehalten, und auch bei entsprechender Feindesliebe im Sinne der Bergpredigt wird man davon auszugehen haben, dass der Feind ein Feind, der Verfolger ein Verfolger bleibt, dass weiterhin mit den Folgen von Feindschaft zu rechnen ist. Es erfolgt keine Verharmlosung, aber eine Relativierung des Phänomens der Feindschaft durch Verweis auf die Freundlichkeit des Schöpfers und des Vaters Jesu Christi, der die Menschen, die seine Feinde waren, in Jesus mit sich verbunden hat. Feindschaft wird schöpfungstheologisch und soteriologisch relativiert, ohne damit verharmlost oder schon überwunden zu sein, und zugleich wird der Feind nicht auf sein Feindsein reduziert. Die Feindesliebe im Sinne Jesu ruft nicht zu einem realitätsfernen Illusionismus auf, sondern mahnt, zwischen der Person des Feindes und seiner Feindschaft zu unterscheiden. Karl Barth hält fest: »Nicht dem Feind, sondern dem Bösen verweigert er [der Christ] die Gemeinschaft. Und gerade darum sucht er sie auch mit dem Feinde.«¹⁰² Entsprechend ist Feindesliebe als Erweis von Mut zu verstehen, inmitten von Feindschaft dieser standzuhalten, ohne den Feind dem Bösen zu überlassen. Sie ist keine Hinnahme von Feindschaft, sondern deren klare Benennung, Ablehnung und auch Bekämpfung bei dem gleichzeitigen Hinweis auf ihre dadurch nicht garantierte Überwindbarkeit. Barth spricht deshalb von

¹⁰⁰ Es handelt sich beim jesuanischen Gebot nicht einfach um diejenige politische Einsicht, die CARL F. VON WEIZSÄCKER als »intelligente Feindesliebe« bezeichnet hat: »Intelligente Feindesliebe geht davon aus, dass der Friede nur zusammen mit dem Gegner erhalten werden kann« (Die intelligente Feindesliebe, in: Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945–1981, München ³1982, 533–538, 533). So richtig und klug dies als friedenspolitischer Grundsatz auch sein mag, er ist allenfalls als eine über mehrere Stufen auch auf das jesuanische Gebot zurückführbare Einsicht anzusehen, nicht aber mit der Feindesliebe als solcher identisch.

¹⁰¹ DIETRICH BONHOEFFER, Nachfolge, in: DERS., Werke Bd.4, hrsg. von MARTIN KUSKE/ILSE TÖDT, München 1989, 142.

¹⁰² KARL BARTH, KD II/2, 805.

»einer von aller Sentimentalität freien, würdigen und strengen Feindesliebe mitten im Streit, [...] viel Erkenntnis mitten in der Verworrenheit, [...] viel Ruhe mitten in der Unruhe, [...] viel Konsequenz und Unerbittlichkeit mitten in aller Angst und Menschenfurcht«¹⁰³.

4. Wegen der angesprochenen Konkretheit und Kontextgebundenheit des Gebots der Feindesliebe folgt daraus als weiterer Aspekt, dass Feindesliebe nicht einfach die Erweiterung der Reichweite der Nächstenliebe, ihre numerische Extension gewissermaßen darstellt, die über den Kreis der Sippe, des Volkes, der Nächsten hinausführt. Feindesliebe ist nicht die Ausweitung der Nächstenliebe in dem Sinne, dass der Christ zunächst den Nächsten zu lieben habe und dann, wenn es geht, auch noch seinen Feind, so dass im Grunde die Menschheit im numerischen Sinne, also alle Menschen möglicher Gegenstand seines wohlwollenden Handelns sein sollen.¹⁰⁴ Darauf hatte ja auch Derrida in seiner Politik der Freundschaft hingewiesen, dass es bei der Überwindung einer Orientierung am Freund-Feind-Dualismus zwar darum geht, dass im Prinzip jeder Mensch gemeint ist, doch eben dies nicht gewissermaßen mengentheoretisch bestimmt werden kann, sondern als immer wieder schwieriger, konkreter und beständig mit der Gefahr des Scheiterns versehener Akt der Einbeziehung des je solitären Einzelnen zu verstehen ist. Als Bezugspunkt sowohl des Gebots der Nächstenliebe als auch des Gebots der Feindesliebe sind nicht von vornherein *alle* Menschen oder *der* Mensch in einem abstrakten Sinne gemeint, sondern es ist jeweils ein besonderer Umgang in einer besonderen Situation mit besonderen und konkreten Menschen intendiert. Damit erinnert die Feindesliebe auch an die Differenz zwischen dem formal und abstrakt Verallgemeinerbaren und dem, was sich als konkrete Zuwendung, eben als bestimmten Menschen geltende Agape nicht einfordern, sondern nur erbitten lässt.

5. Bei Carl Schmitts Fundierung des Politischen durch die geradezu religiös überhöhte Freund-Feind-Dichotomie ist deutlich geworden, dass die Frage nach dem Feind etwas mit der Frage nach der eigenen Identität zu tun hat. Wenn der Feind »unsre eigene Frage als Gestalt«¹⁰⁵ repräsentiert, wird der äußere Feind wohl nur zu oft als Projektion des inneren, eigenen Feindes zu verstehen sein. Nietzsche hat zudem deutlich gemacht, dass Zuschreibungen von Feindschaft

¹⁰³ KARL BARTH, Brief nach Holland, 1942. Eine Schweizer Stimme: 1938–1945, Zollikon-Zürich 1945, 303–306, 305.

¹⁰⁴ Ein auf allgemeine Wohlfahrt ausgerichtetes und sich als spirituell verstehendes Projekt wie das Konzept der sogenannten Unlimited Love suggeriert allein schon durch die Bezeichnung eine Art mengentheoretisches Verhältnis von Nächsten- und Feindesliebe. Vgl. die Selbstvorstellung des von STEPHEN G. POST begründeten und geleiteten »Institute for Research on Unlimited Love« auf: <http://unlimitedloveinstitute.org/about-us/> (Stand: 08.10.2014). Die von Jesus geforderte Feindesliebe darf nicht »als Gipfel der natürlichen Menschenliebe verstanden werden« (LUZ, Das Evangelium nach Matthäus [s. Anm. 1], 317).

¹⁰⁵ Siehe oben Seite 247.

oft inneren Verdrängungen folgen. Sie gehorchen kulturellen Mustern und stellen dabei so etwas wie ausgelagerte innere Konflikte dar, emotional-moralisches Outsourcing gewissermaßen, bei dem Fremdhass und verborgener Selbsthass Hand in Hand gehen können. Durch Jesu Gebot der Feindesliebe wird Feindschaft auch umgewendet in eine Frage an uns selbst, nach den unversöhnten Spannungen und gottlosen Bindungen, denen wir selbst unterliegen.

6. Das Verhältnis von Religion und Politik ist ohnehin prekär, wie nicht nur jeder oberflächliche Blick in die Geschichte, sondern auch eine aufmerksame Wahrnehmung politischer Konflikte in der Gegenwart lehrt. Auf diese Verbindung hat wiederum Carl Schmitt eindrücklich aufmerksam gemacht, indem er sie allerdings eher exerziert als analysiert hat. Wenn man es nicht wie Schmitt personalistisch privatisiert und im Nahbereich personaler Interaktion einhegt, impliziert Jesu Gebot der Feindesliebe in dieser Hinsicht die gleichermaßen religions- wie politikkritische Rückfrage nach der Öffnung von Ausschlussprozessen, die durch Marker religiöser oder politischer Identität geschlossen werden. Das Gebot der Feindesliebe stellt die Frage, wer hier wen aufgrund welcher Zuschreibungen und Interessen zum Feind macht, um ihn ausschließen und sich dadurch zusammenschließen zu können.

7. Schon die neutestamentlichen Gebote der Nächstenliebe, des Gewaltverzichts, der Feindesliebe, wie überhaupt die ganze Bergpredigt haben ihre Punkte nicht einfach nur in einem Verzicht auf Vergeltung und Widerstand, sondern in einem ihnen inhärenten, zum Teil durch Jesu Aufforderung zu paradoxen Handlungen wie dem Hinhalten der anderen Backe noch gesteigerten Überraschungsmoment. Es handelt sich nicht »um Racheverzicht, sondern um »paradoxe Interventionen«, die Situationen von Gewalt und Unterdrückung durch Übersteigerung verdeutlichen«¹⁰⁶. Es geht um die Unterbrechung und den Ausstieg aus den Kreisläufen von Gewalt und Gegengewalt nicht durch schlichte Verweigerung, sondern durch einen Überschuss an Güte, die durchaus provozieren und sich als Zumutung bemerkbar machen soll durch den Kontrast gegenüber den Selbstverständlichkeiten von Selbst- und Fremdzuschreibungen, die die Regelkreise menschlicher Gewalt und Feindschaft aufrecht erhalten. Vor allem Taylor und Ricoeur zeigen, dass die Feindesliebe als teilnehmender Blick, als Ausstieg und Intervention, als Gabe und überhaupt als Bewegung der Öffnung und des Überstiegs zu verstehen ist heraus aus den rein prozeduralen, reziproken Gleichheitsprinzipien einer formalen Gerechtigkeit, ohne dass diese dadurch entwertet wird. Die Feindesliebe erfordert Gesten, sie ermutigt zum ersten Schritt, sie relativiert das Instrumentelle, um ihm darin erst recht zur Geltung zu verhelfen. In alledem wird die Feindesliebe, wenn sie provoziert, nicht provozieren um der Provokation willen, sondern Brücken zu schlagen versuchen, die begehbar sind.

¹⁰⁶ JENS SCHRÖTER, Gewaltverzicht und Reich Gottes. Der Verzicht auf Gewalt als Zeichenhandlung angesichts des Reiches Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung, in: BThZ 20 (2003), 157-178, 177.

Friedenspolitische Strategien sind nicht mit der Feindesliebe identisch, sondern aus ihr abzuleiten, und sollten sich vom Gebot der Feindesliebe dahingehend inspirieren lassen, dass sie über die Möglichkeiten formaler Regulierung und Eindämmung von Feindschaft auf die nicht formalisierbaren, einseitigen politischen Gesten und Unterbrechungen setzen.¹⁰⁷ Ein Zudecken von Konflikten oder von begangenen Unrecht ist damit gerade nicht gedeckt.

¹⁰⁷ Ricœur bezieht sich immer wieder auf den Kniefall von Willy Brandt vor dem Ehrenmal für die Helden des Warschauer Ghettos, vgl. z.B. RICŒUR, Wege der Anerkennung (s. Anm. 91), 305.