

# Liebet eure Feinde!

*Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt\**

VON HANS-RICHARD REUTER

Man kann im Sinn des Neuen Testaments nicht prinzipiell, nur *praktisch* Pazifist sein. Es sehe aber Jeder zu, ob er es, in die Nachfolge gerufen, vermeiden kann und unterlassen darf, praktisch *Pazifist* zu werden! (Karl Barth, KD IV/2, S. 622)

*Die Weisung Jesu zur Feindesliebe* ist jüngst im Zuge der öffentlichen Diskussion über Friedens- und Sicherheitspolitik auch einem breiteren Publikum als eine äußerste Zuspitzung jener Provokation bewußt geworden, die die *Bergpredigt* für uns bedeutet. In ein paar eher grundsätzlichen, aber auf die aktuelle Diskussion bezogenen Gedankengängen soll überlegt werden, inwieweit wir berechtigt, ja sogar genötigt sind, die Bergpredigt und in Sonderheit Jesu Weisung zur Feindesliebe für die Aufgabe einer *theologischen Ethik des Politischen* in Anspruch zu nehmen. Allein: Wer die Frage so, nämlich als Aufgabe des Nachdenkens und der Reflexion aufwirft, sieht sich sogleich einem Verdacht ausgesetzt. C. F. v. Weizsäcker, der sich in seinen Beiträgen zur Friedensthematik von der Bergpredigt zutiefst bewegt zeigt, hat ihn einmal so formuliert: »Die Kirche glaubt die Bergpredigt ja normalerweise nicht, sondern erklärt sie weg<sup>1</sup>.« Und im Nachwort zum neuesten Buch heißt es: »Gewiß ist die Bergpredigt nicht ›Gesetz‹ sondern ›Evangelium‹, d. h. nicht eine Vorschrift für heilsnotwendiges Handeln, sondern das Angebot erlösender Liebesfähigkeit. Aber wieviel tiefer haben zu allen Zeiten diejenigen gesehen, die, sei es auch in unreflektiert naiver Gläubigkeit, von diesem Angebot Gebrauch machten, als die klugen Konformisten<sup>2</sup>!«

---

\* Der folgende Text geht auf Referate zurück, die beim Studienkurs ›Friedenssicherung‹ der Württembergischen Landeskirche am 21. 9. 81 und im Arbeitskreis ›Recht und Theologie‹ der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft am 16. 10. 81 vorgetragen werden.

1. C. F. v. Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München/Wien 1977, S. 449.  
2. *Ders.*, *Der bedrohte Friede*, München/Wien 1981, S. 608.

Wenn ich selbst – diese respektable Warnung im Ohr – einen Zugang wähle, der nun doch bei der ersten Unmittelbarkeit des Buchstabens nicht stehenbleibt, dann deswegen, weil ich solche kompromißlose Herzensgesinnung vor der Gefahr bewahren möchte, als bloß private Kehrseite einer öffentlichen Kompromißfreudigkeit zu erscheinen, die ihre Handlungsoptionen am Ende doch nicht aus dem rein vernommenen Gebot Gottes, sondern aus den Gesetzmäßigkeiten der Politikberatung gewinnt. C. F. v. Weizsäcker hat dieses Dilemma immer wieder offen eingestanden. Bei ihm zu verharren wäre aber gleichbedeutend mit dem Verzicht auf eine politische Ethik aus Gründen des Evangeliums und der Bergpredigt.

Wer dies nicht in Kauf nehmen möchte, der muß mit der Einsicht ernst machen, daß die Worte Jesu, die in der Bergpredigt gesammelt sind, ursprünglich keineswegs nur der exklusiven Jüngerbelehrung dienten, wie es die Evangelisten stilisiert haben. Adressaten dieser Worte Jesu waren und sind vielmehr alle Menschen in ihrer ganzen und nicht nur in ihrer privaten Existenz. Jünger und Nachfolger Jesu zu sein: dies ist nicht die Voraussetzung, sondern die Folge des Hörens der Bergpredigt. Unseren Zugang zur Bergpredigt wählen wir darum unter den Bedingungen dessen, was der späte *D. Bonhoeffer* jene tiefe und volle Diesseitigkeit nannte, die von aller platten und hohlen Weltlichkeit sehr wohl zu unterscheiden ist.

Dieser Rückbezug auf Bonhoeffer ist insofern kein zufälliger, als es eben der Gefangene von Tegel war, der die Gefahren seines früheren Versuchs über die »Nachfolge« erkannte und sie von der latenten Versuchung, den Weg eines Heiligen zu beschreiben, nicht ganz freisprechen mochte<sup>3</sup>. Rund ein Jahrzehnt später – gegen Ende eines Weges erlebter und erlittener Nachfolge – begann Bonhoeffer unter dem Stichwort der »Diesseitigkeit« »alttestamentlich« zu denken und zu empfinden und warnte davor,

---

3. Vgl. die berühmte Briefstelle vom 21. 7. 44 in: *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe München 1977, (= WEN), S. 401f. Zur Charakterisierung der Intention der »Nachfolge« als »Restauration der Kirche ... aus einer Art neuen Mönchtums« vgl. den Brief vom 14. 1. 35 in: *Ges. Schriften III*, 2. Aufl. München 1966, S. 25.

»zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein« zu wollen: »nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeiten stehenbleiben, kann von Vergebung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren«. Und was »Feindesliebe« und »Nachfolge Christi« heißen mögen, dies zählte er zu den Themen, denen gegenüber wir ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen sind<sup>4</sup>.

Genau deshalb bedarf es immer wieder nicht der unreflektierten Gläubigkeit, sondern der *Reflexion des Glaubens* – einer Reflexion freilich, die die Einfalt des Glaubens nicht auflöst und übergreift, sondern entfaltet und sich widerspiegeln läßt in der Vielfalt diesseitigen Lebens. Ich versuche dies in *Form einer Skizze* und in *fünf Schritten*. In einem ersten nehme ich einige Gesichtspunkte auf, die sich aus einem früher unterbreiteten Vorschlag zur Bergpredigt-Interpretation ergeben (1.). Sodann lege ich Jesu Wort von der Feindesliebe in der Textur aus, in der es als ursprünglich selbständiger Spruch vermutet werden kann (2.). In einem dritten Abschnitt erheben wir die in den Weisungen der Bergpredigt vorausgesetzten Grundstrukturen des Politischen (3.). Dies nötigt zu einer weiteren Konkretion, die auf die möglichen Unterschiede in den Positionen der Konfliktpartner reflektiert (4.). Abschließend ist der hier empfohlene Ansatz einer Entsprechungsethik abzuheben von einer Ethik des Kompromisses (5.).

#### 1.

Wenn zunächst der *Gesamtkomplex der Bergpredigt* als der Zusammenhang thematisch wird, innerhalb dessen die Weisung der Feindesliebe ihren Ort hat, so ist festzuhalten: die wahre Radikalität der Bergpredigt zeigt sich gerade dann, wenn wir auf ihre vermutlich früheste Schicht achten und spätere positive Ausformulierungen erst einmal beiseitestellen. Als Grund jener Radikalität erweist sich die wirkungsmächtige Ansage einer Realität (»Reich«, »Herrschaft Gottes«), die alle bloße Ethik sprengt. Früher Gesagtes resümierend stelle ich ein paar Gesichtspunkte zu den drei Komplexen zusammen, die im Blick auf eine Ethik im Licht

---

4. Vgl. WEN S. 175f., S. 327f.

der Bergpredigt von besonderem systematischem Interesse sind: die ›Seligpreisungen‹, die ›Antithesen‹ und die ›Goldene Regel‹<sup>5</sup>.

1.1 Am Anfang der Bergpredigt (Mt 5,3–12) steht der *Zuspruch der ›Seligpreisungen‹*. Durch sie werden paradoxerweise Menschen in Not und Mangel – Arme, Hungernde, Trauernde – glücklich gepriesen. Aber glücklich gepriesen werden sie ja nicht deshalb, weil das gut ist, wie sie sich befinden, sondern weil sie gerade so – in ihrer ganzen Bedürftigkeit und ohne jeden Besitztitel – geöffnet sind für die kommende heil- und wohlschaffende Gottesherrschaft. Die Seligpreisungen der Bergpredigt redeten ursprünglich nicht von tugendhaften Konditionen, ohne die man nicht in das Reich Gottes kommt, sondern von der *conditio humana* in ihrer ganzen Bedürftigkeit, auf die das Reich Gottes zukommt.

Die Redeform der Seligpreisungen ist das *Paradox* als eine Form des Grenzausdrucks, in dem sich *Zuspruch* und *Anspruch* gleichsam *uno actu* verbinden. Deshalb ist auch die später zugewachsene Seligpreisung der Friedensstifter, der ›Pazifisten‹, aus Mt 5,7 als Folge, nicht als Bedingung der kommenden Gottesherrschaft zu verstehen. Denn nirgends ist das *pacem facere* schon eine einfache Gegebenheit diesseitigen Lebens und nirgends ist Friedenschaffen schon unzweideutiges Merkmal definierbarer Handlungen, sondern überall ist es verwiesen auf die Aktualität eines Zuspruchs, der es mit einem bestimmten Anspruch konfrontiert. In diesem Sinne nehmen wir das *Paradox* nicht nur als Form einer Praxis auf, die aus dem einfältigen Verständnis der Gebote folgen mag<sup>6</sup>, sondern auch und zunächst als Form einer Rede, die die Einfalt des Gebotenen konkret zu verstehen erlaubt, ohne es unzulässig zu verallgemeinern.

1.2 Auch was die *Antithesen* der Bergpredigt, also jenen Zusammenhang angeht, in dem im Matthäus-Evangelium das Wort von der Feindesliebe überliefert ist, sollten wir uns einen weitgehenden exegetischen Konsens zunutze machen. Er geht davon aus, relativ authentisch sei wohl die antithetische Fassung dieser Sprüche dort,

---

5. Vgl. zum folgenden *H. R. Reuter*, Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute. Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht, ZEE 23, 1979, S. 84–105.

6. Vgl. *D. Bonhoeffer*, Nachfolge (1937), 12. Aufl. 1981, S. 56f.

wo wir es nicht mit einer vorgegebenen Norm (etwa: ›Du sollst deinen Nächsten lieben!‹) durch eine andere positiv formulierte Norm (etwa: ›Liebet eure Feinde!‹) zu tun haben, sondern dort, wo es sich um eine Erweiterung der Tatbestandsbestimmung handelt. Vermutlich authentisch wären demnach die antithetischen Formulierungen der Sprüche vom Töten, vom Ehebrechen und vom Schwören, weil sie jene Radikalität aufweisen, die die durchs Gesetz verbotenen Taten auf ihre inneren Wurzeln zurückführt. Sie sind nicht so sehr Normverschärfungen, als vielmehr Konfliktverschärfungen; sie sprechen menschliches Sein als in sich widersprüchlich, ambivalent und konfliktreich an.

Ich habe deshalb die durch die *hyperbolische Redeform* erzielten Konfliktverschärfungen Jesu als sinnvolle Übertreibungen bezeichnet<sup>7</sup>. Übertreibungen sind sie, weil sie – in Gesetze umformuliert – eine maßlose Übersteigerung des Menschenmöglichen sind. Sinnvoll jedoch sind sie, weil sie uns dessen überführen und dadurch neue Einsichten in uns entstehen lassen. Sie bewirken Aufbruch durch Einbruch. Dadurch provozieren sie uns zu einem Leben, das sich auf die kommende Gottesherrschaft zubewegt, ja, sie sind selber so etwas wie der Hebel dieser Bewegung. Das ›lutherische‹ und das ›reformierte‹ Verständnis der sogenannten radikalen Forderungen repräsentiert darum jeweils nur eine Seite der Wahrheit, denn die Antithesen enthalten den *usus elencticus legis* *und* den *usus in renatis* in einem, den Ruf zum ›Glauben‹ *und* den Ruf zum ›Gehorsam‹ zumal. Den Sachgehalt des damit klassisch-theologisch ausgedrückten Zusammenhangs geben wir keineswegs auf, vielmehr versuchen wir ihn in unmißverständlicherer Terminologie zu bewahren, wenn wir, um den transmoralischen Charakter solchen ›Gehorsams‹ hervorzuheben, formulieren: Die Konfliktverschärfungen Jesu provozieren uns zu einem dem Sprecher des ›Ich aber sage euch‹ analogen ›Ich‹, das durch Phantasie eher als durch Gehorsam Verhaltensstile findet und entwickelt, die der Gottesherrschaft entsprechen. Denn die

---

7. Daß es ob des darin beim Hörer erzielten Effekts ganz unangemessen wäre zu vermuten, damit würden Jesu Worte zu bloßen ›orientalischen‹ Übertreibungen depotenziert, ist hoffentlich deutlich. Vgl. meinen in Anm. 5 genannten Aufsatz, bes. S. 95 f.

Bergpredigt setzt eine *Ethik des Werdens* aus der Kraft der Verheißung gegen eine abstrakte Ethik des Sollens.

1.3 Die *Goldene Regel* erscheint Mt 7,12 als Angelpunkt des Gesetzes und der Propheten, während sie bei Lukas inmitten desjenigen Textzusammenhanges auftaucht, der von der zweifachen Weisung zur Feindesliebe gerahmt ist (Luk 6,27–35). In ihr ist ja bekanntlich die alte, der Primärerfahrung diesseitigen Lebens geläufige Weisheit versammelt, die es als klug empfiehlt, mein eigenes Verhalten dem anderen gegenüber an derjenigen Erwartung zu orientieren, die ich an das Verhalten des anderen herantrage. Für sich genommen ist diese Regel zwielichtig. Sie ist in einer Weise ambivalent, die sich vielleicht in der unterschiedlichen Form widerspiegelt, in der sie bei Lukas auf der einen und Matthäus auf der anderen Seite aufgenommen ist<sup>8</sup>. Ursprünglich ist sie auf dem Prinzip gerechter Vergeltung aufgebaut – will sagen: auf ihrer niedrigsten Stufe setzt sie jene in bloß naturwüchsiger Gegenseitigkeit freiwerdende Gewalt voraus, die laut Gen 4 die Vernichtung des anderen, den Brudermord zur Folge hat. Sie bezieht aber ihre Klugheit gerade daraus, daß sie solchen archaischen Formen *negativer Gegenseitigkeit* limitierend entgegentritt, indem sie sie reflexiv werden läßt. Sie formuliert etwa so: ›Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andren zu‹. Wenn es richtig ist, daß ihr Blick dabei ursprünglich auf den gewalttätigen Wettstreit gerichtet ist, den sie begrenzen möchte, so könnte man die Regel in ihrer bedingt-negativen Formulierung auf dieser *ersten Stufe* eine *Kampfmoral* nennen.

Freilich enthält schon das alttestamentliche ›Auge um Auge, Zahn um Zahn‹ (vgl. Ex 21,24; Mt 5,38) entgegen dem landläufigen Verständnis eine Kultivierung dieser Stufe dergestalt, daß darin primär gar nicht ein für den Vergeltenden formuliertes Kriterium der Schadensbegrenzung, sondern ein an den Schädiger adressiertes Maß der Schadensersatzleistung angegeben wird (»Gib Auge um Auge, Zahn um Zahn ...‹). Und damit gleitet die

---

8. W. Huber rechnet in seinem Beitrag in diesem Heft im Anschluß an A. Dible (Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962, S. 113 f.) mit einer indikativischen Fassung der Goldenen Regel bei Lukas, gegen die sich das Feindesliebe-Gebot ausdrücklich abheben soll.

Regel bereits auf eine *zweite*, höhere *Stufe* hinauf, auf der sie das Grundprinzip dessen formuliert, was wir gerechten Austausch nennen. Die Regel formuliert hier bedingt-positiv (›wenn du mir dies gibst, gebe ich dir Entsprechendes‹ bzw. ›do ut des‹) die *Marktmoral* des Äquivalententausches.

Im Evangelium freilich wird die Regel auf einer *dritten Stufe* verwendet, und zwar so, daß sie auch die als formales Moralprinzip reflexiv gewordene Gegenseitigkeit zur Einseitigkeit einer Vorgabe hin übersteigt. Sie sagt hier unbedingt-positiv: ›Alles, wovon ihr wollt, daß es auch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen.‹ Damit wendet sie sich durch den bewußt kalkulierenden Willen und die die Reaktion des anderen antizipierende Reflexion hindurch an die Kraft des Wünschens, das aus der menschlichen Bedürftigkeit aufsteigt. Und das heißt: sie appelliert nicht an das menschliche Selbstinteresse im Sinne dieses oder jenes zufälligen Bedürfnisses, sondern an den authentischen Wunsch nach individuellem Selbstsein, der jeder Kreatur eigen ist, und setzt ihn in Beziehung zum Sein des anderen, der – was diesen Wunsch angeht – so ist wie ich. Die Goldene Regel im Evangelium ist deshalb eine *indirekte Mitteilung* des Gebotes der *Liebe*. Ein Wort, das für sich genommen als Reflexionsprinzip moralischen Sollens formuliert ist, wird als Wort Jesu für mich zum Ursprung einer zuvorkommenden Initiative, indem es bei mir diejenigen Taten unbedingter produktiver Zuwendung zum anderen hervorruft, die diesen in seinem Selbstsein steigern und durch ihn hindurch bereichernd zu mir zurückkehren. Die Einseitigkeit der Vorgabe, zu der die Regel provoziert, hebt freilich Gegenseitigkeit nicht auf, sondern ist eröffnendes Moment im Zuge einer Bewegung, die auf *positive Gegenseitigkeit* zielt.

Wo demnach die Bergpredigt inmitten unserer Welt vernommen wird, da erweisen sich diese Welt und die Sprache dieser Welt, ja sogar die Weisheit dieser Welt als gleichnisfähig und gleichnisbedürftig für die kommende Gottesherrschaft. Wir haben dies zu zeigen versucht, indem wir darauf geachtet haben, was die ambivalente Weisheit der Goldenen Regel im Kontext des Evangeliums – in Analogie und Differenz zu dem, was wir immer schon wissen – zu verstehen gibt. Sie ist *gleichnisbedürftig*, denn sie muß im Evangelium – alle übrigen Reziprozitätsniveaus überbietend – bis zur

Gegenseitigkeit einer Liebe gesteigert werden, durch die Selbstsein in der Hingabe gerade empfangen und erhalten wird. Diese Sicht hält aber auch den umgekehrten Weg offen: es ist ihr erlaubt, dieser Welt *Gleichnisfähigkeit* zum Reich Gottes zuzutrauen und darum auch die Klugheit des Tauschens und des Kämpfens in die Wahrheit der Liebe zu stellen. Deshalb wird es auch eine *politische Ethik* aus Gründen der Bergpredigt geben können, die freilich nicht als eine Ethik hehrer Prinzipien, sondern als eine *kreative Ethik der Entsprechungen* zu entwerfen ist. Inwiefern uns gerade Jesu Wort von der Feindesliebe zu einer solchen nötigt, wollen wir im folgenden Abschnitt überlegen.

## 2.

2.1 »Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte« (vgl. Mt 5,44f.). Diese zweigliedrige Fassung mit Zielangabe und Begründung ist wohl die ursprünglich selbständige Form des Wortes<sup>9</sup>. Das Gebot der Feindesliebe als solches ist – aller Selbstüberhebung zum Trotz – kein christliches Sondergut<sup>10</sup>. Darum ist es keineswegs müßig, in einer Relektüre unseres Textes genau darauf zu achten, wie Jesus darin auf *Grund* und *Ziel* seiner Weisung zu sprechen kommt und sie so als *Handlungsvollzug* konkret werden läßt. Sie gründet ihrem Wortlaut nach in dem »Vater im Himmel«, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Und sie zielt darauf, daß wir »Söhne« werden unseres »Vaters im Himmel«.

Nun ist freilich der *gründende* Gedanke eines »Vaters im Himmel«, der so wie die Mutter Natur den Unterschied von gut und böse, von gerecht und ungerecht ignoriert, als solcher für mensch-

---

9. Vgl. die Analyse von D. Lübrmann, Liebet eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), ZThK 69, 1972, S. 412–438.

10. Vgl. M. Waldmann, Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum. Eine historisch-ethische Untersuchung, Wien 1902; E. Bach, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sittengesetze, Kempten/München 1914; H. Haas, Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt – ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht, Leipzig 1927.

liches Verhalten und praktisches Handeln keineswegs hinreichend motivfähig. Der gegenüber dem Ethischen irrationale Verlauf der Weltgeschichte könnte ja eher zu Resignation Anlaß geben (vgl. Koh 1,13; Koh 2,11.18.22; Koh 9,2f.) – genauso wie der Blick auf die von der Mühsal des Kampfes ums Überleben freigesetzten Vögel und Lilien (Mt 6,25ff.) den Menschen auch pessimistisch stimmen mag, der im Vergleich dazu seine eigene Lebensführung als mühselig und beladen empfinden muß. Können diese Worte also sinnvoll nur von ohnedies entwurzelten, nichtseßhaften, vogelfreien Charismatikern gehört werden, von Wanderradikalen, die von Feindesliebe schon deshalb gut reden haben, weil sie dem Gegner und dem Ort ihrer Demütigung nicht mehr begegnen werden<sup>11</sup>?

Daß Jesu Wort von der Feindesliebe gleichwohl zur Weisung für den *Vollzug* eines Handelns auf den anderen hin wird, liegt daran, daß in ihm ein merkwürdiger Kontrast enthalten ist<sup>12</sup>. Zur konkreten Weisung ›Liebet eure Feinde‹ kann das Wort Jesu deshalb werden, weil es zwei einander entgegengesetzte Erfahrungen aneinanderhält: Zum einen jene soziale Erfahrung unüberwindbarer Grenzen zwischen Menschen, die sich aus der Ausübung der menschlichen Definitionsmacht über Gut und Böse ergibt und in der Existenz von Feindschaftsverhältnissen bekundet. Und zum anderen die Naturerfahrung der über alle menschlichen Grenzen und Gegensätze hinweg in gleicher Weise aufgehenden Sonne und des unterschiedslos auf alle Menschen fallenden Regens. Nicht schon diese Naturerfahrung der Schrankenlosigkeit als solche, sondern erst sie im Kontrast zu jener Beschränktheit menschlicher Beziehungen gibt zu verstehen, was der ermöglichende Grund der Weisung zur Feindesliebe ist, nämlich der von Natur und Gesellschaft noch einmal unterschiedene und so Freiheit eröffnende ›Vater im Himmek. Aus diesem Gegensatz heraus

---

11. Vgl. G. Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, S. 160–197.

12. Darauf hat O. Bayer – allerdings mit einer Unterbestimmung der Momente des Vollzugs und des Ziels – hingewiesen: Sprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Versuch als Auslegung von Mt 5,43–48, in: Zugesagte Freiheit, Gütersloh 1980, S. 60–76.

erfährt die ursprünglich resignative Naturerfahrung ihre Umkehr zur Hoffnung und zu einem Handeln, das sich in dieser Hoffnung auf einen bestimmten anderen hin vollzieht, der jetzt noch Feind ist.

Jesu Wort gibt so den ›Vater im Himmek‹ nicht nur als Grund, sondern auch als *Ziel* eines menschlichen Handelns zu verstehen, indem es in einer für die Evangelien singulären Weise dem ›Vater‹ die ›Söhne Gottes‹ zuordnet. Der Metapher der ›Söhne Gottes‹ verdanken wir in diesem Zusammenhang die nähere Bestimmung dessen, was wir hoffen dürfen. Sie geht Hand in Hand mit der dynamischen Entfaltung des Bildes vom ›Vater im Himmek‹, dessen Bedeutung in Jesu Wort eine Umkehrung vom Idol einer Ursprungsbeziehung zum Symbol einer Hoffnungsgestalt durchmacht. Denn den ›Vater im Himmek‹ gibt Jesus weder als naturvermittelten Urgrund zu verstehen, noch als paternalen Garanten einer Sozialmoral, sondern als Subjekt eines kommenden Reiches. Darum stellt auch der Titel der ›Söhne Gottes‹ eine Hoffnung vor, die nicht den regressiven, in Unterschiedslosigkeit verschwindenden und als solchen abgründigen Gedanken einer gemeinsamen biologischen Herkunft zum Inhalt hat, sondern auf die progressive Genese einer kommunikativen Struktur verweist, die sich durch soziale Formationen wie Herrschaft, Recht und Besitz hindurch vermittelt. ›Sohn‹ nämlich bezeichnet wie in der Tradition der Hebräischen Bibel so im Neuen Testament immer auch einen Rechtsstatus, demzufolge dem Sohn die Anwartschaft auf den Besitz des Vaters gebührt<sup>13</sup>. Dieser freilich galt nicht als väterliches Privateigentum, sondern als unveräußerliches Familienerbe, für dessen Identität durch die Zeiten weniger der biologische Zeugungszusammenhang als die Kontinuität des Namens und der Bestand des Eigentums entscheidend war. So sind Väter und Söhne prinzipiell Subjekte im gleichen Recht, lediglich dem Zeitsinne nach harren die Söhne der Aktualisierung ihrer potentiellen Verfügungsgewalt. Den ›Söhnen Gottes‹, die sich die Weisung zur Feindesliebe zumu-

---

13. Daher rührt der in unseren Ohren natürlich zu korrigierende Tatbestand, daß die Texte die ›Töchter‹ verschweigen. Vgl. z. B. Mk 12,1–12; Lk 15,11–32; Röm 8,15–17; Gal 4,4–7; und zum Thema: *A. Schenker*, Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25, 1978, S. 3–54.

ten lassen, gilt die Verheißung, in die Anwartschaft des göttlichen Erbes, d. h. in die potentielle Teilhabe am Besitz der Erde eingesetzt zu werden. Es ist genau dieses Motiv, das die Feindesliebe als eine Praxis des Friedensschaffens mit der Haltung der Gewaltlosigkeit verknüpft, m. a. W. die Weisung zur Feindesliebe mit der dritten und siebten ›Seligpreisung‹ verbindet.

An Jesu Weisung zur Feindesliebe läßt sich mithin die in seiner Verkündigung auch sonst zu beobachtende Verschränkung dessen ablesen, was wir exegetisch als weisheitliche und als eschatologische Überlieferung erheben können. Sie dogmatisch jeweils dem Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes zuzuordnen, sind wir nur insoweit befugt, als beide Seiten nirgendwo sonst als in Jesu Wort vermittelt sind, so daß wir ihrer nur durch ihn, den ›Mittler‹ ansichtig werden.

2.2 Aus dem Gegensatz des Kontrastvergleichs heraus erfährt die beschränkte Liebe der menschlichen Herzen eine *Intensivierung*<sup>14</sup>, die dem Sein des ›Vaters im Himmel‹ so entspricht, daß denen, die sie üben, der gefüllte Titel der ›Söhne Gottes‹ verheißen ist. Daß dabei an »dem Geschehen im Herzen des Liebenden« gar »kein Interesse« hafte, sollte man in dieser Einseitigkeit nicht behaupten<sup>15</sup>. Wohl aber schärft uns auch Jesu Wort von der Feindesliebe ein, in den Kategorien einer Entsprechungsethik zu denken, die der Gefahr widersteht, den Anspruch des Evangeliums als Forderung einer abstrakten Selbstüberwindung auszulegen. So ist Jesu Wort von der Feindesliebe in zweierlei Hinsicht mißverstanden worden. Es ist einerseits als Ausdruck einer verschwommenen allgemeinen Menschheitsliebe gehandelt worden, die von ihm nicht mehr übrigbehielt, als die uneingeschränkte, nun aber inhaltsleere Erweiterung des Nächstenliebegebotes. Und es ist andererseits als ein Gebot gedeutet worden, das von vornherein auf das restlose Selbstopfer dessen zielt, der es befolgt.

---

14. ›Intensivierung‹ zählt *P. Ricœur* im Anschluß an *W. A. Beardslee* zu den Funktionen der paradoxalen und hyperbolischen Grenzausdrücke. Vgl. *P. Ricœur*/E. Jünger, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 66f.

15. So *L. Schottroff*, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS-Conzelmann), Tübingen 1975, S. 196–221, Zitat S. 200.

R. Bultmanns existentielle Interpretation des Liebesgebots möchte zwar dessen Verkehrung in eine Norm allgemeiner Menschenliebe programmatisch widersprechen und es als Einweisung in die je »konkrete Lebenssituation« lesen, »in der der Mensch dem anderen Menschen gegenübersteht«<sup>16</sup>. Darum stellt Bultmann dem antiken Tugendideal der »Charakterstärke und persönlichen Würde« den »Gedanken des Gehorsams, des Verzichts auf den eigenen Anspruch« entgegen und kontrastiert das ethische Ideal der Selbstzwecklichkeit des Menschen für den Menschen mit der »Bedürftigkeit des anderen in der konkreten Situation«. Nun nimmt Bultmann Jesu Forderung der *Feindesliebe* jedoch gerade nicht als Näherbestimmung des bedürftigen *anderen* in einem konkreten Lebenskontext in Anspruch, sondern liest sie als Illustration für die Differenz zwischen jesuanischer Ethik und Tugendethik, die in der gehorsamen »Selbstüberwindung des Willens« bestehen soll. Feindesliebe ist somit für Bultmann bloß »Höhepunkt der Selbstüberwindung« des einen, nicht jedoch Extremfall der Konfrontation des einen mit dem anderen. Ganz abgesehen davon, daß Bultmann in der neuzeitlich-subjektivistischen Variante der Humanitätsethik befangen bleibt, wenn er Gehorsam und Anspruchsverzicht in der Figur einer Selbstüberwindung des Willens auslegt, schrumpft damit die als »konkret behauptete Lebenssituation schon nach wenigen Sätzen auf den Nahbereich personaler Beziehungen zusammen, »in der Mensch mit Mensch verbunden ist«.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche theologische Auslegung Gefahr läuft, einer Sozialphilosophie angeblich pluralistischer Ethosformen in die Hände zu arbeiten, die im Namen der »Staatsmoral« den »Humanitarismus« als überdehntes Familienethos diffamiert<sup>17</sup>. An der ganzen in Mt 5,43 erfolgenden Radikalisierung des Nächstenliebe-Gebotes zielt jedoch gerade vorbei, wer behauptet, »der Bereich der »Nächsten« werde hier endlos erweitert bis zum »Feind«<sup>18</sup>.

---

16. R. Bultmann, *Jesus* (1926), Nachdruck Hamburg/München 1964, S. 78f., dort auch die folgenden Zitate.

17. Vgl. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, 2. Aufl. Frankfurt/Bonn 1970; sowie dazu W. Huber in diesem Heft.

18. So D. Lübrmann, *Liebet eure Feinde*, S. 426, vgl. S. 437.

In der Entschränkungstheorie nun geht der Gedanke der grenzenlosen Erweiterung auf der Objektseite nicht selten mit dem anderen des totalen Selbstopfers auf seiten des Subjekts einher. So heißt es bei R. Bultmann: »... als Gott Gehorsamer, der seinen selbstischen Willen überwindet, auf die Ansprüche seines Selbst verzichtet, stehe ich dem Nächsten gegenüber, zum Opfer bereit wie für Gott, so für den Nächsten<sup>19</sup>.« Anderen seiner Intentionen zuwiderlaufend hat sich auch P. Ricœur in einem seiner Beiträge zur politischen Ethik dieser Interpretation angeschlossen und die Feindesliebe als »eine restlos aufopfernde Art der Liebe« gefaßt mit der Folge, daß die Ethik der Liebe als eine »Ethik der Widerstandslosigkeit und des Opfers« erscheint, in deren Rahmen eine Ethik des Politischen nicht gedacht werden kann<sup>20</sup>. Die Unausweichlichkeit dieser Konsequenz muß aber gerade theologisch bestritten werden. Denn sie *identifiziert* das, was immer nur *Entsprechung* zu Gottes eigener Feindesliebe (Röm 5,10) sein kann, unmittelbar mit dem Bild einer Hingabe, das der christlichen Gemeinde im Tod des einen Sohnes Gottes vor Augen steht. Dagegen muß aber gelten, daß der Tod des Einen für alle (Röm 5,18) auch ein für allemal gestorben worden ist (Röm 6,10) und von sich aus keine Märtyrer fordert.

Jesu dem Kontrastvergleich entspringende Weisung zur Feindesliebe fordert uns jedoch weder dazu auf, uns durch die Eigenmächtigkeit eines restlosen Selbstopfers der Schrankenlosigkeit der Natur gleichsam zurückzuerstatten, noch weist sie uns an, die Beschränktheit der Sozialbeziehungen einfach zu überspringen. Deshalb habe ich zunächst nicht von der Erweiterung oder Entschränkung der (Nächsten-)Liebe durch die Feindesliebe, sondern von ihrer *Intensivierung* gesprochen. Während die Entschränkungstheorie den Sinn des Feindesliebe-Gebotes natürlicherweise nur in der Subjektivität des einen festmachen kann, der von ihm angesprochen wird, setzt Intensivierung zwar bei diesem an, führt aber tätig darüber hinaus und hart an den anderen heran. Schließlich ist ja das Beten für die Verfolger im Kernbestand der Feindesliebe-Überlieferung nicht das *Ende* aller Taten, sondern der *Anfang*

---

19. R. Bultmann, Jesus, S. 80.

20. P. Ricœur, Staat und Gewalt, in: Geschichte und Wahrheit, München 1974, S. 232–248, Zitat S. 234.

neuer, dem Willen des ›Vaters im Himmel‹ entsprechender Taten, von denen dann auch in den späteren Zusätzen weitere genannt werden (vgl. Luk 6,28–30.35). Die in der Feindesliebe statthabende Intensivierung der Liebe wird dann freilich immer auch bestimmte Entschränkungen, das heißt konkrete Aufhebungen von Grenzen zur Folge haben. Feindesliebe ist Titel eines Handlungsvollzuges, der konkrete Entschränkungen als Momente des praktisch-historischen Prozesses initiiert. Sie ist dessen Überwindung nur, indem sie durch ihn hindurchgeht. Im Licht der Bergpredigt dürfen deshalb nicht nur, sondern müssen notwendigerweise die Formationen der historischen Praxis in den Blick genommen werden, die durch Jesu Weisung angesprochen sind.

### 3.

So wie die Bergpredigt den Menschen auf verschiedene konfliktträchtige Bereiche seiner Existenz hin anspricht, so spricht sie ihn auch mit gleicher Verbindlichkeit, aber in unterschiedlichen Lebenskontexten an, die wir als *Institutionen* im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen können, insofern es sich dabei um dauerhafte Verhaltensregelmäßigkeiten handelt. Wo darum die Bergpredigt inmitten des diesseitigen Lebens vernommen wird, da entzieht sie sich dem abstrakten Gegensatz von personaler und institutioneller Moral<sup>21</sup>. Sie selbst thematisiert ja die Faktizität jener Lebenskontexte, weil sie sie als ihr vorausgesetzt vorfindet: so in Mt 6 den Kultus und das Eigentum oder in den Antithesen von Mt 5 die Ehe und das Kommunikationsmedium Sprache.

Desgleichen impliziert – meine ich – die Antithesenreihe den Rahmen einer Ethik des Politischen. Denn im *Spruch vom Töten* konstatiert sie das Vorhandensein einer Rechtsinstanz, die der sich manifestierenden Gewalttat entgegentritt (Mt 5,21 f.). Und im Wort von der *Feindesliebe* bezieht sie sich auf die faktische Existenz politischer Grenzen, die Fremde ausschließen. Damit aber sind *zwei zentrale Grundstrukturen des Politischen* markiert: erstens die ans Recht gebundene Gewalt eines Gemeinwesens nach innen und

---

21. Zu dieser Perspektive auf die Bergpredigt – freilich nicht zu der damit verbundenen ›Theorie des gegenwärtigen Zeitalters‹ – vgl. *D. v. Oppen*, Das personale Zeitalter, Stuttgart/Gelnhausen 1960, bes. S. 11–33.

zweitens die durch den Abschluß des fremden anderen bestimmten Beziehungen nach außen.

3.1 *Die Antithese vom Töten* (Mt 5,21 f.) bezieht sich auf die im Mordverbot des Dekalogs thematisierte äußere Gewalttat, der ein wie immer geartetes Institut des *Rechts* entgegensteht, begnügt sich jedoch ihrem Wortlaut nach damit, die manifeste Gewalt auf die aggressiven Affekte zurückzuführen, die das Lebensrecht des anderen bereits im Ansatz negieren. Jesus selber spricht ursprünglich gar kein direktes Verbot der Aggressivität aus und unterdrückt sie nicht einfach durch eine moralische Forderung. Während das Verbot die Aggressivität nur steigern oder aber zu ihrer Verleugnung und damit zur Projektion auf den Gegner verleiten würde, deckt der Spruch Jesu die mit dem natürlichen Sein des Menschen gegebene Gefährdung auf, ohne sie moralisch, d. h. durch eine abgrenzbare Unterscheidung von Gut und Böse zu qualifizieren. Was lehrt uns Jesu Wort damit über den Zusammenhang von Gewalt, Recht und Liebe?

Eine Ethik der Entsprechungen wird zunächst das Aggressionspotential menschlichen Seins nicht einseitig auf die Seite des Bösen stellen, sondern in voller Wahrnehmung der Ambivalenz des Phänomens darin auch jene Kraft am Werke wissen, die das Selbstsein der Kreatur am Leben hält. Eine Entsprechungsethik versteht das in Jesu Rede intendierte Verhalten als die Entfaltung einer Beziehung, in der die wilde Selbstbehauptung ebenso wie die blinde Selbstaufgabe überwunden sind in einem Verhältnis freier *Anerkennung*.

Die Antithesen – und zwar namentlich die Sprüche vom Töten und von der Feindesliebe mitsamt den in ihnen thematisierten Formen von Intersubjektivität – verweisen uns damit in der Tat in das »Feld der Psychoanalyse in deren wünschenswerter Verbindung mit einer ›Phänomenologie des Geistes‹ als der Geschichte der Beziehungen gegenseitiger Anerkennung, wie sie sich im Bereich der Primärgruppen bis hin zu dem Bereich weltgesellschaftlicher und völkerrechtlicher Regelungen ausgebildet haben«<sup>22</sup>. Die Kategorie der ›wechselseitigen Anerkennung‹ ist dabei keineswegs einfach der Erosstruktur der Liebe zuzuschlagen, die

---

22. O. Bayer, Sprachbewegung, S. 63.

sich nach dem Wort Luthers von der Agape darin unterscheidet, daß jene ihr Liebenswertes vorfindet, während diese es hervorbringt. Denn weder finden die Partner sich als einander Anerkennende einfach vor, noch gehen sie im Anerkennen des anderen darin auf, nur das Liebswerte Ihre zu suchen, dessen sie erman-  
geln<sup>23</sup>. Anerkennung meint ja die Entfaltung einer Beziehung, die die Wahrheit der Liebe nicht ohne die – mindestens gattungsgeschichtlichen – Spuren der Erfahrung des Kampfes erreicht, und die den anderen *als* anderen, als Subjekt eigenen Rechts zu respektieren und freizugeben vermag. Ohne von der Erosstruktur der Liebe abstrakt geschieden zu sein, erfahren sich die Partner über sie hinausgehoben, wo sie sich im *Verhältnis wechselseitiger Anerkennung* aufeinander beziehen. Und darin realisieren sie diejenige Form der Gegenseitigkeit, in der menschliches Tun der göttlichen Liebe entspricht, ohne mit ihr identisch zu werden.

Weit davon entfernt, reziproke Anerkennungsverhältnisse als empirische Gegebenheiten zu unterstellen, wollen wir deren Realisierung als Produkt des Prozesses auffassen, in den wir vermittels des Wortes Jesu überführt werden. Eben weil sich solche Gegenseitigkeit nie und nimmer unmittelbar, sondern nur vermittels einer Macht konstituiert, deren weder der eine noch der andere der Partner mächtig ist, bleibt unser Gedankengang anschlussfähig für eine entsprechende Ethik des Politischen. Denn wo immer sich Menschen ihr Lebensrecht bestreiten, muß jenes Anerkennungsverhältnis notfalls erzwungen werden. Dem dient das ans Recht gebundene Monopol der Gewalt, das der neuzeitliche Territorialstaat nach innen, seinen eigenen Bürgern gegenüber besitzt und auf den sich auch eine theologische Ethik als auf ein dem Schutz von Anerkennungsverhältnissen dienendes Faktum politischer Realität zu beziehen hat.

---

23. O. Bayers (Sprachbewegung S. 62) dahingehende Kritik vermag ihr Recht allein aus dem Tatbestand zu ziehen, daß in derjenigen Gestalt der Anerkennungstheorie, die Hegel in der ›Phänomenologie‹ vorgelegt hat, die Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins durch die Betrachtung ihres reinen Begriffs überlagert ist. Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe Bd. 3, S. 145 ff. Dazu L. Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München 1979.

Das die Rechtsinstanzen voraussetzende und an das Mordverbot bindende Wort Jesu fordert uns aber auch dazu heraus, im *Recht* nicht nur eine Gewalt gegen die Gewalt zu sehen, sondern es im Glauben auch als eine *fragile Einheit von Gewalt und Liebe* zu verstehen und es als diese unsererseits anzuerkennen. Nur aufgrund dieser unanschaulichen Einheit von Gewalt und Liebe im Recht sah sich der Apostel Paulus in der Lage, mitten in seine Ermahnungen zur brüderlichen Gegenseitigkeit, in die er auch die Paränese der Bergpredigt aufgenommen hat (Röm 12,9–13,10), einen Abschnitt über den den Justizbehörden des Staates geschuldeten Respekt hineinzustellen. Dabei hat er das Zugleich von Gegensatz und Gemeinsamkeit im Anerkennungsverhältnis von Bürger und Staat aufs deutlichste in den Worten ausgedrückt, es sei notwendig, sich der Staatsgewalt zu »unterziehen«, nicht allein um des dem Bürger strafend entgegentretenden Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen, sofern dieses nämlich an dem Wissen teilhat, daß jene Strafgewalt ihm »zugut« existiert. Um dieser seiner ans Recht und so in verborgener Weise an die Liebe gebundenen Gewalt willen ist der Staat also von seiten seiner Bürger einer freien Anerkennung fähig und bedürftig, durch die freilich lediglich das konkretisiert wird, was *allen* Menschen gegenüber recht und billig ist (vgl. 1. Petr. 2,13 ff., Tit 3,1 f.). Den innersten Nerv dessen aber, was Recht und Billigkeit im Umgang der Menschen untereinander überhaupt bestimmen soll, nennt Paulus – zu seinem ursprünglichen Gedankengang zurückkehrend – die gegenseitige Liebe (Röm 13,8), zu der uns auch die Bergpredigt provoziert.

Eine Ethik der Entsprechungen muß sich infolgedessen anschicken, den bloß äußerlichen Gegensatz von »Bergpredigt« und »Röm 13« hinter sich zu lassen. Sich den staatlichen Gewalten zu »unterziehen« bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Anerkennung einer ambivalenten Macht der Allgemeinheit, die einerseits aus dem Kampf der besonderen Interessen hervorgegangen, aber andererseits dazu »eingesetzt« ist, »Dienerin« des in Jesu Wort offenbaren Gottes, d. h. der göttlichen *Liebe* zu sein. Und da eine Ethik der Entsprechungen nicht darauf aus ist, die ihr zur Gestaltung aufgegebenen Wirklichkeit zu deduzieren, sondern sie zu entdecken, wird sie das Recht des Staates weder aus einer

wesenhaften Güte, noch aus einer wesenhaften Bosheit des Menschen deduzieren. Denn über beiden, Bösen wie Guten, läßt Gott seine Sonne aufgehen, ohne sie auf ein bestimmtes Wesen zu fixieren (Mt 5,45).

3.2 Als zweite Grundstruktur des Politischen, auf die wir durch die Bergpredigt aufmerksam werden, hatte ich die Weisung zur *Feindesliebe* herausgestellt, sofern darin das *Faktum politischer Grenzen und des durch sie ausgeschlossenen Fremden* thematisiert ist. In der Feindesliebe wird der Extremfall der Andersheit des Anderen zum konkreten Fall der Nächstenliebe.

Der entgegengesetzten Meinung des Autors zum Trotz profiliert sich die öffentlich-politische Tragweite der Weisung zur Feindesliebe gerade gegen diejenige Fassung des Begriffs des Politischen, die ihm *C. Schmitt* in seinem Buch von 1932 gegeben hat. Ihm zufolge ist die Dissoziation von Freund und Feind die »spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen«. Sie ist insofern ein ebenso konstitutives Kriterium für das Politische wie der Gegensatz Gut/Böse für das Moralische oder der Gegensatz Schön/Häßlich für das Ästhetische. Den äußersten Intensitätsgrad der zwischen Feinden waltenden Differenz sah Schmitt darin gegeben, daß sie durch kein gemeinsames Drittes, keinen Allgemeinbegriff, auch keinen Rechtsbegriff zu zügeln und zu relativieren ist, sondern aus einer existentiellen Grundentscheidung des Einen über den fremden Anderen allererst hervorgeht<sup>24</sup>.

C. Schmitt stützte die öffentlich-politische Relevanz des Wortes von der Feindesliebe mit Hilfe der These aufs Private zurück, der Gebrauch von *echthros* im griechischen und von *inimicus* im lateinischen Text von Mt 5,44/Lk 6,27 beweise, daß an den politischen Feind (den *polémios* bzw. *hostis* im Sinne des römischen Rechts) nicht gedacht sei. Diese Behauptung ist jedoch eindeutig dadurch zu falsifizieren, daß im Neuen Testament der Terminus *polémios* nie gebraucht wird, während das Wort *echthros* alle Formen möglicher Feindschaft – religiöse, nationale, persönliche – abdeckt<sup>25</sup>. Nehmen wir, nachdem dies einmal klargestellt ist, das

24. *C. Schmitt*, *Der Begriff des Politischen* (1932), Nachdruck Berlin 1979, vgl. S. 26f., zum folgenden bes. S. 29f.

25. Vgl. die Belege bei *W. Huber* in diesem Heft.

zitierte Kriterium beim Wort, so reicht Jesu Rede schon kraft ihrer Struktur durchaus an einen Grad von Feindschaft heran, der vor dem Rang des Politischen auch am Maßstab seines extremsten Kriteriums keineswegs kapitulieren muß. Jesu Wort spricht seine Hörer ja selber auf das Faktum eines zwischenmenschlichen Gegensatzes an, der weder durch eine allgemeine moralische Einsicht, noch durch etwaige Gemeinsamkeiten im Natürlichen versöhnt werden kann.

Versöhnt freilich und vereint zu ›Söhnen‹ eingesetzt werden die so Entgegengesetzten durch den ganz und gar unverfügbaren, aber im Zeugnis Jesu zugesprochenen ›Vater im Himmel‹, zu dessen Eigenschaften es sehr wohl gehört, auch »die Gegensätze von Gut und Böse, Schön und Häßlich auf(zu)heben«<sup>26</sup>. So gewiß Jesu Weisung zur Feindesliebe auch im Kontext eines existentiell radikalisierten Begriffs des Politischen durchzuhalten ist, so sehr vermag sie gerade darin die Kraft zur Überwindung einer am Ausnahmefall orientierten politischen Praxis zu entfalten. Denn diese definiert sich von einer souveränen Entscheidungsmacht her, durch die der eine den anderen in einem Zuge zur Vernichtung bestimmen kann. In ihr arbeitet ein Verständnis von Souveränität, das seine zum äußersten zugespitzte Realität in einer Ära nuklearer Massenvernichtungsmittel gewonnen hat, der es schlechterdings verboten ist, den Krieg als eine kontinuierliche Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu denken.

Die Wirklichkeit der Versöhnung jedoch, auf die Feindesliebe in der Verheißung der Sohnschaft Gottes zielt, hatte uns auf ein dem Rechtsverkehr entstammendes einigendes Band verwiesen, das die bloße Blutsverwandtschaft übersteigt und dessen Bedeutung wir als eine zutiefst politische Utopie entziffern dürfen. Sie ist, sofern sie auf einen Plural von ›Söhnen‹ zielt, ihrer Struktur nach zu beschreiben als eine allseitige kommunikative Verbindung, die Subjekte eigenen Rechts bei Öffnung ihrer Souveränität miteinander eingehen, um den Bestand der Erde als des überkommenen Erbes zu wahren. Indem sie sich in das Überkommene als ein gemeinsames Erbe teilen, können sie ihre ›Vollkommenheit‹ nur gemeinsam, relational, kommunikativ realisieren. Damit

---

26. Gegen *C. Schmitt*, Begriff des Politischen, S. 30.

entsprechen sie der ›Vollkommenheit‹ des ›Vaters im Himmel‹, die das Evangelium – wie einer synoptischen Lektüre sogleich ins Auge springt – ebenfalls relational und beziehungsweise auslegt, nämlich als ›Barmherzigkeit‹ (vgl. Mt 5,48 mit Luk 6,36).

So mutet uns das Evangelium auch hier binnen weniger Sätze zu, die Liebe und die Politik in einer Ethik der Entsprechungen zu verbinden. Eine dem Politischen gewidmete Entsprechungsethik wird für den Verkehr zwischen souveränen Mächten nun nicht etwa auf einen Text wie Röm 12,9–13,10 zurückgreifen, in den eine Aussage über die Kompetenz der Polizeibehörden im Innern eingebaut ist. Solange eine Selbstbeschränkung und Öffnung souveräner Nationalstaaten für ein internationales Gewaltmonopol aussteht, muß in diesem Zusammenhang vielmehr die gleichnisfähige Gegenseitigkeitsregel der Bergpredigt als Anleitung zur reziproken Rollenübernahme aufgenommen werden. Sie befähigt kurzfristig zur angst- und projektionsfreien Wahrnehmung der anderen Seite, langfristig ist sie selbst Mittel zur Ausbildung übergreifender politischer Identitäten.

#### 4.

»Der Feind« – so heißt es bei *D. Bonhoeffer*<sup>27</sup> – ist »der, der mir feindlich ist«. »Mit einem, dem der Jünger Feind sein könnte, rechnet Jesus gar nicht«. Und er fügt hinzu: „Vom Feind ist die Rede, also von dem, der Feind bleibt, ungerührt von meiner Liebe.« Der Bonhoeffer der ›Nachfolge‹ behandelt die Feindesliebe unter dem Titel des ›Außerordentlichen‹ und legt sie damit als die höchste Vollkommenheitsstufe einer Jüngerethik aus, für die sich die Feindschaft einseitig vom anderen her konstituiert, während es der »herzlichen Liebe« von vornherein beschieden ist, den Feind nicht verändern zu können. Darin reflektiert Bonhoeffers Interpretation – so scheint mir – die Randstellung einer Christengemeinde, der die Fremdbestimmung zum Feind mindestens bevorsteht – und zwar von seiten genau des totalgewordenen Staatswesens, das sich als Subjekt politischer Entscheidung im Sinne C. Schmitts entfaltet hat. Gewiß handelte es sich in Bonhoeffers ›Nachfolge‹ gerade im Abschnitt über die Feindesliebe

---

27. Vgl. *D. Bonhoeffer*, *Nachfolge*, S. 122f.

um einen höchst zeitgemäßen ekklesiologischen Protest gegen die in der totalitären Legierung von Volkstum und Kirchentum statthabende Verweltlichung der Kirche Jesu Christi. Aber gerät ihm nicht in politisch-ethischer Hinsicht das ›Außerordentliche‹ der Feindesliebe – einen alten Topos aktualisierend<sup>28</sup> – zur apologetischen Chiffre, mit der die bedrängte Gemeinde auf den Ausnahmefall reagiert?<sup>29</sup>

Wie auch immer: der zeitgeschichtliche Rahmen, in dem sich Bonhoeffers Auslegung vollzogen hat, setzt ihrer Verallgemeinerung Grenzen. Er zeigt im übrigen jedoch exemplarisch die Notwendigkeit auf, die Konkretion der Weisung Jesu bis an den Punkt voranzutreiben, an dem die jeweilige *Position der Akteure in dem als Feindschaft ausgelegten Konfliktverhältnis* mitberücksichtigt wird. »Ethische Forderungen müssen unter dem Aspekt erläutert werden, wo das Subjekt des Handelns in der gesellschaftlichen Realität anzutreffen ist«<sup>30</sup> – so lautet mit Recht die Maxime einer sozialgeschichtlichen Exegese, die unter diesem Gesichtspunkt das neutestamentliche Überlieferungsgut in ein neues Licht gerückt hat. Denn ohne daß Herr und Knecht namhaft gemacht werden, droht das Wort von der Feindesliebe zur Zweideutigkeit zu verkommen und ohne dies entziehen sich auch die Sprüche vom Gewaltverzicht (Mt 5,38–42 par) dem in der Diesseitigkeit des Lebens erfahrbaren Sinn<sup>31</sup>.

4.1 Seit alters kann Vergeltungsverzicht und/oder zuvorkommendes Verhalten gegenüber Feinden im *Asymmetrieverhältnis* wenigstens dreierlei bedeuten: Es kann das passive Gewährenlassen eines Unterlegenen sein, der sich aus Klugheit so verhält, damit es nicht noch schlimmer kommt. Es kann sich um den großmütigen Racheverzicht eines Siegers handeln, der die Unterworfenen schont. Und es kann sich darin die innere Souveränität und Stärke des Unrechtleidenden ausdrücken, der sich dadurch

---

28. Vgl. *W. Bauer*, das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen, in: *Ausätze und kleine Schriften*, hrsg. von *G. Strecker*, Tübingen 1967, S. 235–252.

29. Vgl. v. a. das Vilmarzitat in: *D. Bonhoeffer*, Nachfolge, S. 125–127. Zu einer etwas anderen Auswertung Bonhoeffers vgl. jedoch *W. Huber* in diesem Heft.

30. *L. Schottroff*, Gewaltverzicht, S. 306, vgl. *Dies.*, Feindesliebe, *ThPr* 9 (1976), S. 279–290.

31. Vgl. zu den im folgenden mitgeteilten neutestamentlichen Befunden außer *L. Schottroff* v. a. *G. Theißen*, Gewaltverzicht.

letztlich der Einordnung in eine soziale Hierarchie entzieht. Fragen wir also, was sich über den sozialen Ort von Feindesliebe und Gewaltverzicht in der neutestamentlichen Überlieferung ausmachen läßt, so zeigt sich grob gesprochen folgendes:

*Matthäus* hat die Überlieferung am stärksten dem Typus Gewaltverzicht als »passives Gewährenlassen des Unterlegenen« angenähert. Denn seine fünfte Antithese leitet er mit den Worten ein: »Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen« (Mt 5,39 a). Mt 5,41 zeigt, daß für seine Gemeinden Zwangsverpflichtungen durch die Römer ein akutes Problem waren. Die Matthäus-Gemeinden bewältigten durch die Feindesliebe-Tradition vermutlich die politische Situation des unterworfenen jüdischen Volkes um 70 n. Chr. Sowenig der Typus »Feindesliebe des Siegers« an der sozialen Stellung der frühen Christen Anhalt finden kann, so gewiß erscheint er doch in einer verinnerlichten Form, sofern die Unterworfenen ihre äußere Niederlage kraft innerer Überlegenheit verarbeiteten. Blicken wir auf die matthäischen Antithesen im ganzen, so ist es, als beschriebe Matthäus den Weg einer zunehmenden Sublimierung, einer fortschreitenden Umformung menschlicher Destruktivität und damit einen Prozeß des Selbstwerdens, der bei der Konfrontation mit Eigenaggression ansetzt (Mt 5,21–26) und bis zu jener inneren Stärke gesteigert wird, die in der gewaltfreien Reaktion auf Fremdaggression den höchsten Punkt der Vollkommenheit erreicht.

Insofern ist bei Matthäus – bei aller Gefahr, die Nachfolge in imitatio zu verkehren – wenigstens latent ein Verständnis von Feindesliebe am Werk, das es erlaubt, den bloß negativen Satz vom Nicht-Widerstehen (Mt 5,39 a) in die positive Fassung zu korrigieren, in der ihn Paulus aufgenommen hat: »Überwindet das Böse mit Gutem!« (Röm 12,21). Gemeint ist ursprünglich ein paradoxes Symbolhandeln, das den Aggressor zu einer Änderung seines Verhaltens bewegen möchte und das Element einer Praxis gewaltfreien Widerstands äußerlich Unterlegener darstellt. Wir wissen aus zeitgenössischen Zeugnissen, daß gerade in dem von sozialen und politischen Spannungen geprägten Palästina zur Zeit Jesu diese Grundidee des gewaltfreien Widerstands gegen die römische Besatzungsmacht in der jüdischen Bevölkerung lebendig war. Christliche Ethik ist darum unter gegebenen Bedingungen durch-

aus berechtigt, Jesu Weisung zur Feindesliebe im Kontext einer Strategie sozialer Verteidigung zu lesen.

4.2 Bei *Lukas* stehen dagegen ökonomische Probleme des Geldverleihens und -zurückforderns (Luk 6,30.34), Probleme also des gerechten Austausches im Mittelpunkt des Interesses. Es verwundert darum auch nicht, daß Lukas der Durchbrechung des ökonomischen Gegenseitigkeitskalküls gerade vermittels der Hoffnung auf einen noch viel größeren, freilich unberechenbaren ›Lohn‹ zum Ausdruck verholfen hat (Luk 6,35), und daß er ferner das Thema der positiven Gegenseitigkeit, wie es in der Goldenen Regel intendiert ist, in die Mitte der Feindesliebe-Überlieferung gestellt hat. Beides weist darauf hin, daß der bei Lukas vorausgesetzte Konflikt mit dem Feind (der hier eher als Privatfeind erscheint) *symmetrischer* ist als bei Matthäus. Auch die christliche Ethik selber tritt nicht in der Position einer Sondermoral hervor, sondern die Weisheit der Welt erweist sich als gleichnisbedürftig und gleichnisfähig für Jesu Provokation zur Liebe als unbedingter Gegenseitigkeit. In der gegenwärtigen Diskussion hat sich unsere Wahrnehmung der Friedenthematik einseitig zwar, aber doch auch mit dem Recht zur Konzentration auf eine akut bedrohliche Lage auf den Ost-West-Konflikt verengt, der ein symmetrischer ist. Deshalb ist es im Blickwinkel einer Entsprechungsethik legitim, daß sich in vielen aktuellen Beiträgen zur Friedensdiskussion der Rekurs auf die Feindesliebe mit Anwendungsversionen der Goldenen Regel verbindet. Dies gilt insbesondere da, wo Feindesliebe als intelligente oder praktische Feindesliebe<sup>32</sup> diskutiert wird, die in der Regel als Ermutigung zu einem gradualistischen Abrüstungskonzept empfunden wird<sup>33</sup>, das im Gegensatz zum Unilateralismus ausdrücklich solche einseitigen Vorleistungen ablehnt, die sich nicht reflexiv am Verhalten der anderen Seite orientieren<sup>34</sup>.

---

32. Vgl. C. F. v. Weizsäcker, Die intelligente Feindesliebe (1980), in: Der bedrohte Friede, S. 533–538.

33. Vgl. die Initiative der Arbeitsgruppe ›Schritte zur Abrüstung‹ vom Mai 1981. Zum theologischen Hintergrund vgl. M. Linz, Gedanken zum Gebot der Feindesliebe, in: Wird es denn überhaupt gehen? Beiträge für W. Dirks, München/Mainz 1981.

34. Unilateralistische Ideen sind dagegen dort lebendig, wo Gottes eigene Feindesliebe in der Selbstentäußerung des Sohnes (Phil 2,5–11) als »Gottes Abrüstung«

Den genannten Aktualisierungen des Gebots der Feindesliebe ist mindestens gemeinsam, daß sie seinen Sinn im Horizont einer symmetrischen Konfliktkonstellation so explizieren, daß christliche Ethik in politikfähige Schritte übersetzt werden kann. Dagegen erschien bei Bonhoeffer der Feind als die übermächtige Seite eines asymmetrischen Verhältnisses, das als Problem einer politischen Ethik gar nicht thematisch wurde. Diese nur halbierte Überwindung der Feindschaft, die auf einen gerade zu kritisierenden Begriff des Politischen fixiert bleibt, hat – so scheint mir – K. Barth in dem als Paraphrase und Kommentar zu Bonhoeffers »Nachfolge« angelegten Abschnitt seiner »Kirchlichen Dogmatik« stillschweigend korrigiert. Früheren dialogischen Ansätzen treu bleibend<sup>35</sup> hat er die Provokation zur Feindesliebe auf ein reziprokes Verhältnis mindestens zweier bezogen, in dem die Feindschaft des einen immer auch als die des anderen reflektiert ist. »Der entscheidende Widerspruch des Reiches Gottes gegen alle verborgenen und offenkundigen Reiche der Gewalt dürfte ... schlicht darin zu erblicken sein, daß es jede *Freund-Feind-Beziehung* zwischen Mensch und Mensch außer Kraft setzt.« »Den Jüngern wird gesagt »Liebet eure Feinde!« ... Das ist das Ende der Freund-Feind-Beziehung – *euer von euch geliebter Feind hört ja eben damit auf, euer Feind zu sein* – und also das Ende der Gewaltübung, die ja dieses Verhältnis voraussetzt, nur in ihm Sinn hat. Der Jünger bezeugt – und das mit seinem Tun und Lassen – jenes und damit auch dieses Ende<sup>36</sup>.« Feindesliebe faßt Barth also als eine aus eigener Veränderung folgende produktive Veränderung – man könnte sagen: Entfeindung – des anderen, die der Subjektstellung beider zum Vorschein verhilft und damit – so Barth – an das Fundament der »Gewaltübung« überhaupt rührt.

Die 1979 erschienene Kernwaffendenkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche hat die in der Feindbeziehung anzusetzende Gegenseitigkeit aufgenommen und dies in die Formel

---

direkt in die Politik getragen wird, wie dies im Umkreis der Initiative »Ohne Rüstung leben« gelegentlich geschieht; vgl. z. B. Aktionshandbuch »Frieden schaffen ohne Waffen«, 2. Aufl. 1980, S. 68.

35. Vgl. die hinreißende Dialektik des »Einen« und »Anderen«, in: Der Römerbrief, 2. Aufl. (1922), 10. Neudruck 1967, S. 444–475.

36. KD IV/2, S. 622 (Hervorhebung von mir).

gekleidet, in der Bibel sei »nicht der Feind (der andere) das Problem, sondern die Feindschaft«<sup>37</sup>. Darüber hinaus aber hat sie eine Einsicht rezipiert, die als zentral für das hochgradig technisch-apparativ vermittelte Kommunikationsgeschehen herausgearbeitet worden ist, das man »Abschreckung« nennt: Das Abschreckungssystem – einst aus kollektiven Feindschaftsverhältnissen entstanden – hat längst eine Eigendynamik angenommen, die es seinerseits zum Fundament immer intensiverer Feindfixierungen werden läßt, obwohl diese auf vielen anderen Kommunikationsebenen längst abgebaut sind. »Das Abschreckungssystem zwingt zur Verteufelung des Gegners«<sup>38</sup>. Darum steht die politische Praxis von Christen heute nicht nur unter dem Anspruch, das Ende der Gewaltübung durch das Ende der Freund-Feind-Beziehung zu bezeugen, sondern dem Zeugnis vom Ende der Freund-Feind-Beziehung auch durch eine Gegenbewegung gegen die Gewaltpotentiale zu entsprechen, deren Vernichtungskapazität alles vorstellbare Maß übersteigt.

## 5.

Im Atomzeitalter stehen Mittel bereit, die kein möglicher Zweck rechtfertigen kann. Dies gilt erst recht und eindeutig, wenn der technische Fortschritt diese Mittel immer verwendungsfähiger macht und die strategische Planung zunehmend mit dieser Verwendungsfähigkeit rechnet. Ihre Verwendung aber bedeutet das Ende derjenigen Demokratie und Freiheit, die sie schützen sollen<sup>39</sup>. Spätestens heute ist darum von seiten der christlichen Gemeinde nicht nur zur Anwendung, sondern auch zur vermehrten Bereithaltung dieser Mittel ein grundsätzliches »Nein ohne Ja« geboten. Wo Kirchen und christliche Gruppen dies klar ausspre-

---

37. Deutsch: Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung, hrsg. von H. U. Kirchhoff, Neukirchen-Vluyn 1981, S. 101.

38. Kirche und Kernbewaffnung, S. 102. Vgl. dazu die Analysen von D. Senghaas, Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1981, bes. S. 91 ff., S. 185 ff.

39. Eine Initiative zur »Sicherung des Friedens«, die diese Reflexion einer Ethik der Mittel verweigert, ist in einem Maße defizitär, das durch die eine oder andere theologische Halbrichtigkeit nicht kompensiert werden kann. Vgl. E. Stammer (Hrsg.), Sicherung des Friedens. Eine christliche Verpflichtung, Stuttgart/Berlin 1980.

chen, leisten sie einen keineswegs zu vernachlässigenden Beitrag zur allgemeinen Ächtung und Delegitimierung von Massenvernichtungsmitteln<sup>40</sup>.

Allerdings sind dadurch jene Mittel noch nicht aus der Welt geschafft und die Fähigkeit zu ihrer Herstellung schon gar nicht. Eine theologische Entsprechungsethik muß deshalb die Konsequenzen des christlichen Zeugnisses unter den Bedingungen der je vorfindlichen politischen Faktizitäten formulieren. Die christliche Gemeinde schuldet insofern dieser Welt nicht nur die jederzeit gebotene Eindeutigkeit des Bekenntnisses im Grundsätzlichen, sondern auch die praktische Mitverantwortung in aller Diesseitigkeit und steht nach wie vor in dem Dilemma, sich der Herausforderung des Nuklearzeitalters in unterschiedlichen Handlungsweisen stellen zu müssen. Die Frage ist, wie man dies zu verstehen hat.

Auf die Herausforderung einer doppelten Gestalt politischer Praxis von Christen im Atomzeitalter haben die *Heidelberger Thesen von 1959* bekanntlich mit der Denkfigur der *Komplementarität* reagiert. Sie ließ es zu, die beiden alternativen Optionen (»Waffenverzicht« einerseits und »Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern« andererseits) als christlich verantwortbares Handeln zu begreifen. Als komplementär verstand man beide Handlungsweisen deshalb, weil sie einander widersprechen, ja für die Akteure einander sogar ausschließen, sich aber dennoch gegenseitig bedingen. Freilich waren schon die Heidelberger Thesen nicht als statischer, fauler *Kompromiß* zu verstehen, sondern stellten die Beteiligung an der atomaren Drohung unter den oft unterschlagenen zeitlichen Vorbehalt einer »heute (sc. 1959) noch möglichen christlichen Handlungsweise«<sup>41</sup>, während sie den Waffenverzicht vorbehaltlos als solche anerkannten.

Komplementarität war nun allerdings ein physikalisches Modell, hergenommen aus einer neuen Einsicht in die Beschaffenheit unserer *Betrachtung der Natur*, aber angewandt auf die Beschaffen-

---

40. Vgl. dazu heute v. a. die Holländische Denkschrift »Kirche und Kernbewaffnung« sowie seinerzeit die Voten der Kirchlichen Bruderschaften in dem Band *E. Wolf (Hrsg.)*, Christusbekenntnis im Atomzeitalter? ThExh 70, München 1959.

41. Vgl. *G. Howe (Hrsg.)*, Atomzeitalter – Krieg und Frieden, Berlin 1963, bes. S. 225 ff. Die Friedensdenkschrift der EKD vom November 1981 hat, ohne ein

heit unseres *Handelns im sozialen Feld* der Manifestation unterschiedlicher Gewissensentscheidungen. Dieser Übergang vom erkenntnistheoretischen Begriff der Komplementarität zum ethischen Modell komplementären Handelns erzeugte freilich schon damals Mehrdeutigkeiten<sup>42</sup>, die es einer theologischen *Entsprechungsethik* nahelegen, ihre Modelle besser nicht dem Buch der Natur, sondern dem an Metaphern reichen Worte Gottes zu entnehmen. Es dürfte ihr dann unzweideutiger gelingen, eine womöglich notwendige und nicht schon im vorhinein illegitime Verschiedenheit christlicher Handlungsweisen von der Einheit jenes Zeugnisses *bestimmt*, aber auch *begrenzt* sein zu lassen, das die Gemeinde Jesu Christi der sie umgebenden Welt schuldig ist.

Kaum daß der Zuspruch der Gottesherrschaft in den Seligpreisungen verklungen ist, legt Jesus in der Bergpredigt *die eine Richtung und Linie* – nun allerdings nicht der theoretischen Betrachtung, sondern: – der praktischen Sendung von Christen in diese Welt *in zwei verschiedenen Metaphern* aus: »Ihr seid das Salz der Erde!«, und: »Ihr seid das Licht der Welt!« (Mt 5,13 f). Ich will diesen Worten den unbegrifflich verschlüsselten Sinn zweier gleichsam in einem parallelismus actorum verbundener unterschiedlicher Handlungsweisen von Christen in der Welt abgewinnen<sup>43</sup>, deren Einheit darin liegt, daß sie vom einzigen Grund der gnädigen Zuwendung Gottes herkommen und auf das einende Ziel der Vollendung bezogen sind. Deshalb müssen auch die im

---

grundsätzliches Nein zur Bereithaltung von Atomwaffen auszusprechen, die Gültigkeit der Komplementaritätsthese verlängert (nukleare Friedenssicherung gilt »weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise«), sie jedoch mit der verstärkten Selbstverpflichtung der Kirche verbunden auf eine aktive Friedens- und Entspannungspolitik sowie eine z. T. angedeutete alternative Sicherheitspolitik hinzuwirken. Vgl. Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1981, bes. S. 56–58.

42. Vgl. zusammenfassend H. Bosse, Zur Frage der Komplementarität in der Friedensethik, in: W. Danielmeyer (Hrsg.), Der Friedensdienst der Christen. Beiträge zu einer Ethik des Friedens, Gütersloh 1970, S. 94–111.

43. Dafür, daß diese Form der Aneignung am historischen Verstehen nicht geradewegs abgeleitet, spricht immerhin E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1981, S. 60. E. Jüngel, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1979, begnügt sich – damit nur die eine Seite der Barthschen Ethik repräsentierend – mit der Auslegung des Salzworts.

jeweiligen Horizont beider Handlungsformen entworfenen Zwecke *und* die ihnen dienenden Mittel jenem Grund und diesem Ziel entsprechen.

Eine legitime Verschiedenheit im Handeln von Christen, die sich als Konkretion der Einheit ihres Zeugnisses versteht, wäre im Sinne der beiden Worte Jesu etwa so zu beschreiben: Die christliche Gemeinde schuldet der Welt *Kritik* durch eindeutige Darstellung ihres Bekenntnisses in sozialer Praxis und zugleich dasjenige Maß an *Solidarität*, das in der Bereitschaft besteht, Hand an die schmutzigen Verhältnisse dieser Welt anzulegen, ohne darüber zu deren Handlangern zu werden. Das gegenseitige Bedingungsverhältnis von waffenloser Entwicklung des Friedens einerseits und militärischer Friedenssicherung andererseits darf demnach nicht länger so verstanden werden, als würde durch erstere »in einer verborgenen Weise« der geistliche Raum für neue Entscheidungen offengehalten, während der letzteren auch die fragwürdigsten Mittel recht zu sein hätten, bloß weil sie da sind<sup>44</sup>. Inwiefern vermag uns die Meditation unseres parallelismus actorum zur Korrektur dieser Denkfigur anleiten?

Nun: das *Licht* ist allemal das eindeutigere, weil sichtbare und weder zu verbergende noch »in verborgener Weise« wirkende Zeichen gegenüber dem *Salz*. Des weiteren repräsentiert es als Licht der *Welt* dem *Salz* der *Erde* gegenüber auch die Vision des Umfassenden gegenüber dem Begrenzteren, des Totalen gegenüber dem Partikularen. Sodann: die in seinem Scheinen stathabende Beleuchtung der es umgebenden Verhältnisse impliziert deren unverstellte Wahrnehmung und deren Kritik zugleich. Schließlich: daß das Wort vom Licht der Welt bei Matthäus auf das andere vom Salz der Erde *folgt*, muß uns zu dem Eingeständnis bewegen, daß in der Zumutung, Licht der Welt zu sein, die christliche Sendung in die Welt zu derjenigen Wahrheit *gesteigert* ist, die auch durch die andere, Salz der Erde zu sein, schon angezielt ist. Deshalb muß die Bereitschaft von Christen, heute schon ohne den

---

44. Vgl. Nr. 11 der Heidelberger Thesen, in: *G. Howe*, Atomzeitalter, S. 235. – In der von mir eingeschlagenen Richtung hat *H. Gollwitzer* – selbst Mitglied der Verfasser-Kommission – die Heidelberger Thesen frühzeitig kritisch kommentiert. Vgl. in: *G. Howe*, aaO, S. 246–266, sowie zuletzt: *H. Gollwitzer*, Staatsgewalt und Krieg, in: *ThExh* 61, 6. Aufl. München 1981, S. 56–60.

Schutz von Waffen zu leben, als ein prophetisches Zeugnis und Zeichenhandeln verstanden werden, das der politischen Kultur der Stadt auf dem Berge (Mt 5,14) zur symbolischen Präsenz verhilft.

*Salz* der Erde dagegen ist eine sich bis zur Unkenntlichkeit ins Unsichtbare auflösende Substanz. Darum ist die Verborgenheit nicht – wie die Heidelberger Thesen meinten – ein Merkmal des prophetischen, sondern eines des solidarischen Handelns. Während das Licht der Welt nur der Leuchtkraft, nicht aber eines anderen Mediums notwendigerweise bedarf, um zu strahlen, gehört es zum Wesen des Salzes, nur durch das Medium eines anderen Elementes hindurch zu seiner Bestimmung gelangen zu können. Aber eben darin ist es wirksam und in seiner Wirksamkeit auf doppelte Weise notwendig: es ist ein Konservierungs- bzw. Erhaltungsmittel *und* es gibt der Speise erst den richtigen Geschmack. Die der Welt geschuldete Solidarität der Gemeinde in der Beteiligung an der Aufgabe der Friedenssicherung muß deshalb darauf dringen, daß die Mittel der Sicherung auch wirklich dasjenige zu erhalten vermögen, was sie zu sichern vorgeben. Sie muß – wenn es denn ein politisches Gut ist, das es zu erhalten gilt – für eine entschiedene *Politisierung und d. h. Entmilitarisierung der Sicherheitsdebatte* eintreten. Mit der Aufgabe einer militärischen Friedenssicherung können sich Christen nur insoweit identifizieren, als sie die heute herrschende Sicherheitsdoktrin nachhaltig in Frage stellen und neben der nuklearen Abrüstung auf die defensive Umrüstung der konventionellen Bewaffnung hinwirken.

Korruptierbar sind beide, das Salz der Erde und das Licht der Welt, jedes auf seine Weise. Das Salz kann dumm werden. Und die Lichter stehen in der Gefahr, zu vergessen, daß sie nicht aus sich selber strahlen und anziehend wirken, sondern nur kraft ihrer Transparenz für ein ganz anderes Licht, das durch sie hindurchscheint und vom Vater im Himmel kommt (Mt 5,16), vor dem alle Feindschaft nichtig ist. Beide sind korruptierbar, aber beide bezeugen die Welt, auch die politische, als Gleichnis der kommenden Gottesherrschaft, jedoch: das Salz der Erde ihre Gleichnisfähigkeit – und das Licht der Welt ihre Gleichnisbedürftigkeit.

*Dr. Hans-Richard Reuter FEST, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg 1*