

Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder

von Werner Wolbert

In neueren Veröffentlichungen zu Fragen neutestamentlicher Ethik wird dem Gebot der Feindesliebe meist großes Gewicht beigemessen. In Mt 5,44/Lk 6,35 zeige sich eine „radikale Entschränkung“ der Nächstenliebe¹; „der Bereich des ‚Nächsten‘ wird endlos erweitert bis zum ‚Feind‘.“² „Jesus gebietet die Feindesliebe und erweitert damit den Begriff des Nächsten in unerhörter Weise.“³ Damit scheint impliziert, daß man vorher aus der Nächstenliebe die Feindesliebe ausgeschlossen hat, daß vor Jesus der Feind nicht der Nächste und der Nächste nicht der Feind ist, wie durch Mt 5,38 nahegelegt wird: „Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ Jesus macht mit dieser Unterscheidung Schluß.

¹ *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982, 77.

² *D. Lübrmann*, Liebet eure Feinde: ZThK 69 (1972) 412–438, hier 426.

³ *H. Braun*, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus II, Tübingen 1957, 91.

Nicht alle Theologen scheinen aber die von Jesus in Sachen Feindesliebe erteilte Lektion verstanden zu haben. Für die Moraltheologen katholischer Tradition gilt die Feindesliebe in einem gewissen Bereich als bloß geraten, nicht geboten. Sie scheinen also Distinktionen dort anzubringen, wo Jesus alle Distinktionen weggewischt hat. Aber schon bei Paulus zeigt sich nach H. Preisker, „wie stark das Echte des christlichen Ethos leiden kann und gelitten hat“⁴. Es sei „ein ganz befremdlicher Ton, wenn Paulus Röm 12,20 das Gebot der Feindesliebe mit Sprüch. Sal. 25,22 begründet: ‚Wenn du dies tust, wirst du feurige Kohlen auf sein (= des Feindes) Haupt sammeln.‘ Hier hat ein im Judentum oft vertretener Standpunkt die urchristliche Haltung in ihrem Herzstück getroffen. Nicht mehr die grenzenlose, gottgegebene Gewalt der Verpflichtung des Ich dem Du gegenüber zwingt zur Liebestat, sondern klügelnder Sinn und kleinliche Rache diktieren eine Haltung, die nach Liebe aussehen soll und doch alles andere als Liebe ist.“⁵ Im Römerbrief des Paulus also eine Anstiftung zur Heuchelei – der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte?

Aber auch gegenüber der 6. Antithese der Bergpredigt wird solche Kritik laut. „Die Radikalisierung des Gebots der Nächstenliebe verwehrt ja doch wohl gerade auch die *Qualifizierung* der ‚andern‘ als ‚Zöllner und Heiden‘ (Mt 5,46 f.) bzw. ‚Sünder‘ (Lk 6,32–34). Wenn der ‚Nächste‘ sogar der ‚Feind‘ sein kann, dann ist auch solches Reden nicht mehr möglich.“⁶ Ganz so schlimm dürfte aber diese Qualifizierung nicht sein; andernfalls wäre nämlich möglicherweise auch die oben skizzierte Art, über die Feindesliebe zu *schreiben*, nicht mehr möglich. Mit dem Vorwurf an Paulus, er habe die christliche Ethik „in ihrem Herzstück“ getroffen, würde man diesen ja auch in gewisser Weise zum Sünder machen.

Dennoch – solche Qualifizierungen wie ‚Zöllner‘, ‚Heide‘ oder etwa ‚Pharisäer‘ sind nicht unproblematisch, vor allem dann, wenn man sich nicht dessen bewußt ist, daß sie historisch so nicht oder nur zum Teil zutreffend sind. Daß es auch vorbildliche Heiden gibt, macht die Bibel Alten und Neuen Testaments selbst an Beispielen deutlich. Bezüglich der Pharisäer ist aber heute in einer Zeit des christlich-jüdischen Dialogs wohl ausdrücklich zu betonen, daß die Pharisäer besser waren als ihr Ruf. Bezüglich solcher Qualifikationen ist grundsätzlich zu beden-

⁴ H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949 (Neudruck Darmstadt 1968), 183.

⁵ Ebd. 184.

⁶ D. Lübrmann, a.a.O. 426.

ken, daß sie nicht historisch zu verstehen sind. Mit ‚Zöllner‘, ‚Heide‘, ‚Pharisäer‘ bezeichnet man bestimmte Typen sündigen Verhaltens. ‚Heiden‘ sind dann solche, deren Sünde sich in einem lasterhaften Lebenswandel manifestiert (vgl. Röm 1, 18–32), ‚Zöllner‘ betrügen ihre Volksgenossen und beuten sie aus (was in diesem Fall historisch wohl auch oft richtig ist), ‚Pharisäer‘ verbergen ihre sündige Haltung unter dem Deckmantel des Toragehorsams. Es handelt sich hier nicht um *deskriptive* Bezeichnungen, es sind nicht konkrete Menschen gemeint, vielmehr dienen *normative* Wörter (negativer Bedeutung) dazu, bestimmte *Typen* von Sündern zu bezeichnen oder auch den Sünder überhaupt. Ähnlich sind Adjektive wie ‚jesuitisch‘, ‚utilitaristisch‘, ‚stoisch‘ vielfach zu Lasterwörtern geworden; mit der tatsächlichen Theorie oder Praxis der Jesuiten, Utilitaristen und Stoiker haben sie nichts gemein.

Allerdings resultieren solche Lasterwörter oft aus historischen Mißverständnissen; wo ein solches Mißverständnis erkannt ist, sollte man auf den Gebrauch solcher Wörter als Lasterwörter lieber verzichten bzw. diesen Gebrauch als nicht historisch deutlich machen. Das ist weniger eine Forderung der Feindesliebe (schließlich hat heute niemand unter den Stoikern oder den Pharisäern zu leiden) als der historischen Gerechtigkeit und Fairneß.

Dieser Beitrag will zwei Fragen nachgehen:

1. Wie verhält sich die Feindesliebe zur Nächstenliebe? Was heißt hier ‚Feind‘, was heißt ‚Nächster‘?
2. Welche Art von ‚Liebe‘ zum Feind ist gefordert?

Vermutlich wird mancher Leser spontan diese Fragen mit demselben Verdikt belegen wie die Frage des Gesetzeslehrers „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,29). Dies sei eine Frage nach „der Reichweite und Grenze der Liebesverpflichtung. Der Gesetzeslehrer fragt folglich danach, was man von ihm verlangen und ihm zumuten kann, aber auch danach, wann er guten Gewissens sagen kann ‚bis hierher und nicht weiter‘.“⁷

Mit den oben gestellten Fragen scheint man sich also in die Gesellschaft der Gesetzeslehrer und Schriftgelehrten zu begeben. Dies Unterfangen dürfte aber für einen Theologen ganz so anrühlich nicht sein. Nicht nur, daß eine Abgrenzung gegen die Schriftgelehrten möglicherweise wiederum gegen die Feindesliebe wäre. Wie kann man als Theologe gegen die Schriftgelehrten auftreten, ohne seine eigene Zunft zu

⁷ W. Schrage, a.a.O. 75.

diskreditieren⁸? Die Annahme, eine Frage wie „Wer ist mein Nächster?“ könne nur egoistisch motiviert sein, verfolge nur das Ziel, die aus dem Gebot der Nächstenliebe sich ergebenden Zumutungen zu begrenzen, eine „radikale“ Weisung aufzuweichen, dürfte einfach falsch sein⁹. Das Nichtstellen dieser Frage kann gerade dazu führen, daß man jemandem Unrecht tut. Jemand hat etwa sein Testament zu machen. Wen soll er in erster Linie bedenken – die Person, die ihm in Alter und Krankheit beigestanden hat, oder jemanden, der ihm Unrecht getan, der ihn tief verletzt hat? Soll er um der Grenzenlosigkeit der Liebe willen den letzteren bedenken oder beide gleich? Vermutlich würden wir alle das als Unrecht empfinden. Dann ist es aber in bestimmten Fällen sittliche Pflicht zu fragen „Wer ist mein Nächster?“ (die Frage hätte hier einen etwas anderen Sinn als Lk 10,29)¹⁰, zu urteilen, ob im Zweifelsfalle die Forderung der Feindesliebe mehr gilt als die Pflicht der Dankbarkeit.

Im Zuge eines geschärften ökologischen Bewußtseins vertreten heute manche Philosophen die Ansicht, der Mensch habe auch die Tiere als seinesgleichen, als seine Nächsten anzusehen. In diesem Falle könnte sich die Forderung ergeben, sich u.U. um ein krankes Tier mehr zu kümmern als um einen kranken Menschen¹¹. Die verfemte Frage „nach der Reichweite und Grenze der Liebesverpflichtung“ ist in diesem Fall zu stellen, um zu wissen, was Recht und Unrecht ist.

Das angekündigte Unterfangen, auch die *Liebesforderung* gegenüber dem Feind genauer zu präzisieren, mag auf den ersten Blick noch überflüssiger bzw. noch verdächtiger erscheinen als die Erläuterung von ‚Nächster‘ und ‚Feind‘. Wenn man aber bei dem jüdischen Exegeten David Flusser liest, im Judentum sei Haß praktisch verboten, die Liebe zum Feind aber nicht vorgeschrieben¹², dann stellt sich die Frage, was die ‚Liebe‘ zum Feind denn genau beinhaltet. Es könnte ja sein, daß der von Flusser aufgezeigte Unterschied zum Teil oder zur Gänze ein Unterschied im Sprachgebrauch ist und nicht in der Sache. Wenn das Gebot der Nächstenliebe schon so radikal eingeschränkt ist, gilt auch, daß

⁸ Vgl. (auch zum folgenden) B. Schüller, Der Nächste des Nächsten, in: ders., *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 120–138.

⁹ Vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 201.

¹⁰ Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1980, 107–115.

¹¹ Vgl. etwa P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979.

¹² D. Flusser, *A new Sensivity in Judaism and the Christian Message: Harvard Theological Review* 61 (1968) 107–127, hier 126: „In Judaism hatred is practically forbidden but love to the enemy is not proscribed.“ (Jetzt auch deutsch: D. Flusser, *Neue Sensibilität im Judentum und christliche Botschaft*, in: ders., *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie*, München 1984, 35–53.)

man nach Möglichkeit keine Differenzen dort statuiert, wo sie nicht bestehen. Eine Analyse dessen, was ‚Liebe‘ zum Feind bedeutet, ist somit selbst eine Forderung des Liebesgebots.

Die Diskreditierung solcher Fragen wie nach der Bedeutung von ‚Feind‘ und ‚Liebe‘ wäre im übrigen nur dann berechtigt, wenn man im Bereich der Moral voraussetzen könnte: „unum nomen, unum nominatum“, wenn die Wörter immer dieselbe Bedeutung hätten, wenn es keine Homonymie gäbe. Diese Voraussetzung wird tatsächlich häufig unreflektiert gemacht. Sie dürfte dennoch erwiesenermaßen falsch sein¹³, wie die folgenden Darlegungen – so hoffe ich – zeigen werden.

1. *Feind und Nächster*

Die sechste Antithese der Bergpredigt richtet sich gegen die „These“ „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ (Mt 5,43) Von dieser Maxime her legt es sich nahe, zwischen Nächsten- und Feindesliebe zu unterscheiden. Die Forderung der Feindesliebe ginge danach über das Gebot der Nächstenliebe „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18) hinaus. Die Maxime „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“ bietet aber einige Schwierigkeiten. Nicht nur, daß sich nicht nachweisen läßt, wo dies „gesagt worden ist“, von wem die Jünger Jesu dies gehört haben sollten. W. Bauer notiert¹⁴: „Hier bildet d. NT den Ggs. ὁ πλησίον – ὁ ἐχθρός“. Danach sieht es so aus, als sei ein solcher Gegensatz hier singular, die Unterscheidung von Feind und Nächstem also ungewöhnlich. Sie ist unsinnig, wenn man das Wort ‚Nächster‘ in der Bedeutung versteht, die es in moraltheologischen Handbüchern hat. H. Noldin definiert¹⁵: „Unter dem ‚Nächsten‘ versteht man jede rationale Kreatur, die die göttliche Gnade und das ewige Leben erlangen kann: die Engel und die Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegefeuer und die Menschen, seien sie gut oder böse, Freunde oder Feinde; ausgenommen sind nur die Dämonen und die Verdammten.“ Wenn also der Feind in die Klasse der Nächsten

¹³ Man braucht hier nur auf die vielen griechischen Wörter hinzuweisen, die durch die Septuaginta eine andere Bedeutung erhalten als in der profanen Graezität, weil sie die Bedeutung eines an sich nicht bedeutungsgleichen hebräischen Wortes annehmen: φόβος, ἔλεος, ταπεινοφροσύνη etc.

¹⁴ W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 51958, 1334 (s. v. πλησίον).

¹⁵ H. Noldin, Summa Theologiae Moralis II, Oeniponte 101913, 84 (§ 71): „Nominie proximi intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, solis daemonibus et damnatis exceptis.“

gehört, ist das Gebot der Feindesliebe in das der Nächstenliebe eingeschlossen. In der Maxime Mt 5,43 muß also ‚Nächster‘ eine andere Bedeutung haben; sachgemäß muß man verstehen: Du sollst deinen *Freund* lieben und deinen Feind hassen. Das ist übrigens gar nicht ungewöhnlich. Im AT kann ‚Nächster‘ (re^a) sowohl bedeuten „Mitmensch“, „Volksgenosse“, als auch „Freund“, „Vertrauter“, „Gefährte“¹⁶.

Die sechste Antithese scheint sich also gegen eine Beschränkung der Liebe auf die Freunde zu richten. Dafür spricht tatsächlich ihr Schluß wie auch die Parallelstelle bei Lukas (6,32 ff.): Der Mensch soll nicht nur die lieben, die ihn lieben, nicht nur denen Gutes tun, die ihm seinerseits Gutes tun. ‚Feind‘ ist in diesem Zusammenhang offenbar jemand, der uns übel gesonnen ist, der uns übelgetan hat. Ähnlich sind für D. M. Prümmer ‚Feinde‘¹⁷ „1. alle, die uns irgendein Unrecht zugefügt und es nicht wiedergutmacht haben; 2. die uns hassen; 3. die wir verabscheuen wegen einer gerechten Antipathie oder aus irgendeinem gerechten Motiv.“

Feinde in diesem Sinne sind allerdings bereits im Alten Testament in das Liebesgebot eingeschlossen. Im Kontext des Gebotes der Nächstenliebe heißt es Lev 19,18: „Du sollst dich nicht rächen, auch nicht deinen Volksgenossen etwas nachtragen.“ Spr 25,21 mahnt: „Wenn dein Feind hungert, gib ihm zu essen, dürstet ihn, gib ihm zu trinken.“ Beispiel für Feindesliebe ist vor allem die Haltung Josephs gegenüber seinen Brüdern; später wird diese Haltung besonders in den Testamenten der Patriarchen sowie in der Schrift „Joseph und Aseneth“ eingeschärft¹⁸. Auch für das Alte Testament und das Judentum scheint also der Feind

¹⁶ J. Küblewein, „re^a Nächster, in: THAT II 786–791, hier 787f. Zu einem anderen Verständnis des Gegensatzes ‚Nächster – Feind‘ s. S. 270f. Zu der Art, wie in Mt 5,43 die Schrift zitiert wird, vgl. P. Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe: Theologische Studien und Kritiken 91 (1918) 30–64, hier 32 f.

¹⁷ D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis I*, Friburgi Brisgoviae 1923, 396 (§ 571): „Nomine inimici significantur 1. omnes, qui nobis iniuriam quandam reapse intulerunt neque eam reparaverunt; 2. qui nos odio habent; 3. quos aversamus ob iustam antipathiam aliudve motivum iustum.“

¹⁸ Zur jüdischen Auslegung von Lev 19,17–18a vgl. A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tübingen 1974, 304–308.

Vgl. dort (306) folgendes Zitat: „Immer erweise der Mensch Barmherzigkeit (Güte), selbst dem, der ihm Böses zugefügt hat. Er räche sich nicht und bewahre nicht Zorn, wie es heißt: ‚Du sollst dich nicht rächen und sollst nicht Zorn bewahren‘. Dies ist die Lebensweise der Israeliten, der Heiligen; die Kutäer (= Samaritaner) aber, die Grausamen und am Herzen Unbeschnittenen, rächen sich und bewahren Zorn.“

Vgl. auch M. Waldmann, *Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum*, Wien 1902, 104–109.

zu den Nächsten zu gehören; das wird Lev 19,18 ganz deutlich. Eine einfache ethische Überlegung erweist auch, daß es gar nicht anders sein kann. Wollte jemand nur seine Freunde lieben, dann übte er die Liebe nur, weil und insofern jemand ihm Gutes getan hat. Dann würde er die anderen, die Nächsten aber nicht um ihretwillen lieben, sondern um seinetwillen. Er steckte noch im Egoismus, in der Sünde¹⁹.

Diese Feststellung findet sich ja auch Lk 6,32: „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, . . . wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die *Sünder*.“ L. Schottroff hat dazu bemerkt²⁰: „Die ‚Sünder‘, die nur lieben, die sie auch lieben (Lk 6,32–34 par), sind nicht sündige Menschen im Sinne des natürlichen selbstischen Menschen, . . . sondern Menschen, die die Nächstenliebe üben, die Feindesliebe aber nicht.“ Nächstenliebe unter Ausschluß der Feindesliebe, darin sieht man hier eine Art Durchschnittemoral. Die ‚Heiden‘ von Mt 5,47, die nur ihre Brüder grüßen, wären dann wohl als Nichtchristen zu verstehen. Man fragt sich, wer nach diesem Verständnis ein Sünder wäre. Vermutlich jemand, der sich nur um sich selbst sorgt, der andern Böses zufügt oder Hilfe verweigert, der gegen alle zehn Gebote verstößt. Wer aber seinen Nächsten Gutes tut, ist ein Wohltäter, also kein Sünder im eigentlichen Sinne? Vom Neuen Testament her scheint mir das eine äußerst merkwürdige These zu sein. Schließlich wird gerade im Neuen Testament deutlich, daß Egoismus durchaus wohltätig sein kann. Man kann Almosen geben, um von den Menschen gesehen zu werden (Mt 6,2–4), also aus bloßem Egoismus, man kann seine Habe an die Armen verschenken und doch die Liebe nicht haben (1 Kor 13,3). Die Sünde kann sich unter dem Schein der Liebe, der Gerechtigkeit präsentieren. Wo aber jemand die Feinde von seiner Liebe ausschließt, wird dieser falsche Schein entlarvt, wird deutlich, daß auch die Liebe zu den Freunden nicht echt ist. Die Liebe zum Feind ist die Probe, das Kriterium der sittlichen Gesinnung. Die Antithesen der Bergpredigt scheinen mir gerade solche Kriterien für die Echtheit der Liebe, des sittlichen Gehorsams aufzuzeigen²¹. Wer von Mord und Ehebruch Abstand nimmt, wer die

¹⁹ Vgl. schon *Thomas von Aquin*, S. th. 2 II q. 44a.7: „nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem, vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.“

²⁰ L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS für H. Conzelmann) Tübingen 1975, 197–221, hier 198.

²¹ Vgl. H. J. Wiltung, *Ethisches Handeln – Handeln aus Glauben. Der Beitrag der Bergpredigt: Religionspädagogische Beiträge* 8 (1981) 62–75.

Ehe nicht bricht, Gott zum Zeugen anruft, kann dennoch Sünder sein. Die Liebe hat man erst, das Gesetz erfüllt man erst, wenn man keine bösen Gedanken im Herzen hat, wenn man bereit ist, auf sein Recht zu verzichten usw.

Das Gebot der Feindesliebe ist also im Gebot der Nächstenliebe bereits impliziert, die Feindesliebe ist eine notwendige Konsequenz der Forderung, den Nächsten um seiner selbst willen zu lieben. Diese Konsequenz streicht Jesus deutlich heraus. Sie ist aber eine Konsequenz jeder wahren Moral, nicht Moral über dem Durchschnitt.

H. Noldin sieht den eigentlichen Beitrag Jesu nicht in dem Gebot der Feindesliebe. Er äußert²²: „Den Begriff des *Nächsten*, den Griechen und Römer auf die Mitbürger, die Israeliten aber (nach der pharisäischen Interpretation) auf die zwölf Stämme einengten, hat Christus, der Herr, in seiner Lehre, auf alle Menschen, die Feinde nicht ausgenommen, ausgeweitet.“ Das Merkmal der sittlichen Botschaft Jesu ist also nach ihm der ethische Universalismus gegenüber dem ethischen Partikularismus, wie er sich noch im Alten Testament und im Judentum findet (wenn auch natürlich an einigen Stellen, etwa im Buche Jona, der Schritt zum ethischen Universalismus vollzogen ist). Noldin verweist hier nicht auf die 6. Antithese, sondern auf Lk 10,30–37, wo Jesus zu der Frage „Wer ist mein Nächster?“ Stellung nimmt. Auf diese Frage antwortet das Alte Testament zunächst: der Volksgenosse, wobei der im Land weilende Fremdling schließlich dazugerechnet wird²³. Noch für Aristoteles galten nur die Mitbürger, nicht die Sklaven²⁴, als die Nächsten (anders aber die Stoa²⁵).

Man könnte nun fragen, ob sich nicht auch die 6. Antithese gegen einen ethischen Partikularismus richtet. Jesus würde dann die *Maxime* verwerfen: ‚Du sollst deinen Volksgenossen lieben, den Ausländer brauchst du nicht zu lieben.‘²⁶ Schließlich gilt für das hebr. ‚ojev

²² H. Noldin, a.a.O. 85 (§ 71): „Notionem *proximi*, quam graeci et romani ad concives, israelitae vero (iuxta interpretationem pharisaeorum) ad contribules coarctabant, Christus Dominus ad omnes omnino homines, inimicis non exceptis, extendendam esse docet.“

²³ Vgl. J. Fichtner s.v. *πλησίον* in: ThWNT VI 310–314.

²⁴ Vgl. *Aristoteles*, Politik I 4 (1254 a 9 ff).

²⁵ Vgl. etwa *Epiktet*, Diatriben I 9.

²⁶ Vgl. das rabbinische Zitat bei P. Fiebig a.a.O. (Anm. 16) 33. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 206 Anm. 44 weist darauf hin, *μισεῖν* könne kontradiktorisch „Nicht lieben“ bedeuten. Unter dem ‚Feind‘ versteht er allerdings den persönlichen Widersacher, deutet also: „Du sollst deinen Volksgenossen lieben (Lev 19,18), deinen Widersacher brauchst du (allerdings) nicht zu lieben.“

(Feind) im AT²⁷: In den meisten Fällen sind politisch-militärische Feinde des Volkes Israel gemeint. Bezüglich der Maxime von Mt 5,43 ergibt sich also folgende Alternative²⁸: „Es fragt sich nun, ob das ἐχθρός – im Gegensatz zu ὁ πλησίον – als ‚Fremder‘ oder das ὁ πλησίον re^a – im Gegensatz zu ὁ ἐχθρός – als ‚Freund‘ gefaßt werden, ob mit andern Worten ὁ πλησίον oder ὁ ἐχθρός den Ausgangspunkt zur Erklärung bilden muss.“

Nun gelten aber die Nicht-Israeliten nicht einfach deswegen als Feinde, weil sie Angehörige eines anderen Volkes oder weil sie politisch-militärische Gegner sind; entscheidend ist, daß sie als Feinde des Volkes Gottes zugleich als Feinde Gottes, als Sünder gelten²⁹. Es geht in dem Gegensatz zwischen Israel und den anderen Völkern also gar nicht bloß um einen ethischen Partikularismus. Diese Problematik ist vielmehr verdeckt durch eine andere, ob man nämlich den Feind Gottes, den Sünder lieben dürfe. Insofern in Mt 5,44 die Jünger ermahnt werden, für ihre Verfolger zu beten, könnte die 6. Antithese auch die Aufforderung enthalten, die Sünder zu lieben. Altes Testament und Judentum haben nun zweifellos die Liebe zum (persönlichen) Feind gefordert. Aber: „Das Bild der Einstellung und Verhaltensweise gegenüber dem Feind wandelt sich schlagartig und grundlegend, sobald die Feindschaft religiös-sittlich motiviert oder beeinflußt ist: sobald der Feind als Sünder erscheint, der sich gegen Gott und seinen Willen vergeht und darum auch ebenso den Frommen haßt und befiehlt, wie er von diesen befiehlt wird.“³⁰

Der Feind in diesem Sinn muß natürlich nicht Ausländer sein. „Wenn in früherer Zeit diese Scheidung mit der Volksgrenze gegeben war, so ist in nachexilischer Zeit der Feind auch der Gottlose des eigenen Volkes, und in dem Gegensatzpaar ‚Nächster und Feind‘ spiegelt sich das andere ‚Frommer und Frevler‘. Daher kommt es zu der Unterscheidung grundlosen und eines begründeten Hasses; jener wird ebenso unter-

²⁷ E. Jenni, ’ōjēb „Feind“, in: THAT I 118–122, hier 119.

²⁸ M. Waldmann, a.a.O. (Anm. 18) 120.

²⁹ „Die Wurzel für diesen Sprachgebrauch liegt darin, daß das Verhältnis zwischen Israel und den ‚Völkern‘ nicht ein rein politisches ist, das einmal eins der Freundschaft, dann wieder einmal eins des Krieges sein kann, daß also die ‚Völker‘ nicht in Kriegszeiten πολέμιοι sind, in Friedenszeiten etwa φίλοι, sondern daß das Verhältnis das eines durchlaufenden Gegensatzes ist, der sich nur in Kriegen und allen möglichen Anfeindungen äußert.“ (W. Foerster, ἐχθρός, in: ThWNT II, 810–815, hier 811f; Sperrungen aus dem Original nicht übernommen.)

³⁰ A. Nissen, a.a.O. (Anm. 18) 318; vgl. auch E. F. Sutcliffe, Hatred at Qumran: Revue de Qumran 2 (1959/60) 345–355, hier 347 ff.

sagt, wie dieser geboten wird, und Grund für das eine wie das andere ist das Wissen, daß Gott allen Frevel und alle Frevler haßt, die seinem Willen widersprechen.³¹ Dieser Unterschied wird gut deutlich in der Sektenregel von Qumran (1 QS X 18 ff.): „Nicht will ich jemandem seine böse Tat vergelten, mit Gutem will ich jeden verfolgen . . . Aber meinen Zorn will ich nicht wenden von den Männern des Frevels.“

Zweifellos verurteilt Jesus auch solchen „begründeten“ Haß. Aber der Grund dafür ist nicht ganz so leicht einzusehen wie im Fall des Hasses gegen den persönlichen Widersacher. Um dem Alten Testament und dem Judentum gerecht zu werden, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Liebe zum (persönlichen) Feind und die Liebe zum Sünder zweierlei Probleme darstellen, entsprechend auch eine je unterschiedliche Begründung verlangen. Erst wenn man sich dieser Gründe vergewissert hat, kann man Äußerungen des Judentums oder der Antike zum Thema Feindesliebe gerecht würdigen.

2. Die Liebe zum Feind und zum Sünder

Im Judentum, so hatte D. Flusser festgestellt³², ist es verboten, den Feind zu hassen, aber es gibt keine Vorschrift, ihn zu lieben. Vermutlich könnte man für die griechisch-römische Antike eine ähnliche Feststellung treffen. So wendet sich etwa Cicero gegen die Meinung, man müssen den Feinden „ernstlich zürnen“ (*graviter irascendum*), er fordert statt dessen „Versöhnlichkeit und Verständigungsbereitschaft“ (*placabilitas atque clementia*)³³.

Ein christlicher Theologe ist gewohnt, die sittliche Forderung als ganze mit dem Liebesgebot zu umschreiben. Das braucht ihn übrigens nicht zu hindern, mit ‚Liebe‘ auch eine partikuläre Pflicht zu umschreiben (wenn man etwa unterscheidet zwischen Rechts- und Liebespflichten). Wenn Jesus die sittliche Forderung in dem Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammenfaßt, umgreift ‚Liebe‘ aber den

³¹ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1956, 143.

K. Stendahl, (*Hate, Non-Retaliation, and Love*. 1 QS X, 17–20 and Rom. 12: 19–21: *Harvard Theological Review* 55 (1962) 343–355, hier 345) meint: „Apart from the general use in Gal. 4: 16 and Phil. 3: 18 neither Paul, nor the New Testament at large ever uses ‚enemy‘ for a fellow Christian.“ Mt 5,43 f. und Röm 12,14 seien die Verfolger der Gemeinde angesprochen, die als Feinde Gottes anzusehen seien.

Die Problematik des in Qumran propagierten Hasses ist gut dargelegt bei E. F. Sutcliffe, a.a.O. (Anm. 30).

³² Vgl. Anm. 12.

³³ Cicero, *de officiis* I 25,88.

ganzen Bereich sittlichen Verhaltens. Man darf aber nicht einmal für die Zeit nach Christus voraussetzen, daß alle Ethiker diesen Sprachgebrauch übernehmen. Im Gegenteil: W. K. Frankena kommt auf die christliche Tradition, nach der die sittliche Forderung im Liebesgebot zusammengefaßt ist, zu sprechen und bemerkt dazu³⁴: „Trotz ihrer Verbreitung wird sie in philosophischen Einführungen in die Ethik gewöhnlich übergangen.“ Dann ist aber erst recht für die Antike damit zu rechnen, daß die Sache der Nächsten- oder der Feindesliebe unter einem anderen Stichwort zur Sprache gebracht wird.

In der Antike wie heute ist häufig ‚Gerechtigkeit‘ Bezeichnung für das Gesamt des sittlich geforderten Verhaltens, in der Antike auch ‚Menschenfreundlichkeit‘ (φιλανθρωπία). Der Neuplatoniker Hierokles von Alexandrien bringt mit diesen Stichworten die Forderung nach Feindesliebe ganz unzweideutig zur Sprache³⁵:

„Wie wir Gerechtigkeit üben müssen nicht nur denen gegenüber, die sich uns gegenüber gerecht verhalten, sondern auch denen gegenüber, die uns Unrecht zu tun versuchen, damit wir nicht durch ungerichte Vergeltung in dieselbe Fehlhaltung verfallen, so müssen wir Freundschaft, d. h. Menschenfreundlichkeit hegen gegen alle, die unseres Geschlechtes sind.“

Die Guten müsse man lieben, „weil sie die Vollkommenheit des Menschen bewahren“, die Schlechten „wegen der gemeinsamen menschlichen Natur, obwohl sie uns von sich aus keinen Anlaß geben, uns um ihre Freundschaft zu bemühen“. „So werden wir also Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) gegen alle üben und nicht nur gegen die Besonnenen und Gerechten; es darf nicht sein, daß wir gegenüber den Guten gute Menschen und gegenüber den Schlechten schlechte Menschen sind.“

Die Forderung der Feindesliebe ist hier unzweideutig ausgesprochen und klar begründet: der Feind ist meinesgleichen, gehört zum selben Menschengeschlecht, ist mein Nächster. Hierokles spricht sogar von ‚Liebe‘ oder ‚Freundschaft‘ (φιλία) zu dem, der Unrecht tut; er bezeichnet letzteren allerdings nicht als ‚Feind‘. Möglicherweise hätten

³⁴ W. K. Frankena, *Analytische Ethik*, München 1972, 71.

³⁵ Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen Commentarius VII 10–13 passim (ed. F. W. Koehler, Stuttgart 1974, 29 f.). Auch Laktanz schreibt zum Thema Feindesliebe unter den Stichworten ‚humanitas‘ und ‚iustitia‘ (Divinae institutiones VI 11 ff.; seine Auseinandersetzung mit Cicero ist dort allerdings nicht ganz fair). *Philo* fordert sogar ‚Menschenfreundlichkeit‘ gegenüber den Tieren; in „de virtutibus“ spricht er in dem Kapitel περί φιλανθρωπίας auch die Pflichten des Menschen betreffs der Tiere und Pflanzen an (125–159).

die Griechen damals die Rede von der Liebe zum ‚Feind‘ als sprachlich schwierig oder paradox empfunden. Aristoteles sagt in seiner Rhetorik³⁶:

„Lieben (φιλεῖν) sei also, einem andern das wünschen, was man für Güter hält, und zwar um seinetwillen, nicht um unseretwillen, und nach Kräften dafür tätig sein. Freund (φίλος) aber ist der, der liebt und wiedergeliebt wird. Die aber glauben Freunde zu sein, die sich in einem solchen Verhältnis miteinander wännen.“

Man kann zunächst den Eindruck haben, hier sei eine Liebe nur auf Gegenseitigkeit gefordert nach dem Motto: auch die Sünder lieben die, die sie lieben. Dieser Eindruck entsteht aufgrund der doppelten Bedeutung von ‚Freund‘: Jemand, der liebt, und jemand, der geliebt wird. Wie φίλος kann auch ‚Feind‘ (ἐχθρός) passivischen Sinn haben. Im Deutschen ist ‚Feind‘ vorzüglich jemand, der böse Absichten gegen mich hegt³⁷. Das griechische ἐχθρός kann aber auch „verhaßt“ bedeuten³⁸. So bedeutet θεοῖς ἐχθρός „den Göttern verhaßt“³⁹. Wenn ich aber nun meinen ‚Feind‘ liebe, dann ist er mir nicht mehr verhaßt, in dem Sinne kein Feind mehr. Entsprechend hieß es bei Hierokles⁴⁰: „Niemand ist dem Rechtschaffenen ein Feind . . . Wenn er nämlich den Menschen liebt, dann erachtet er auch den Schlechten nicht als Feind.“ Das ist die eine sprachliche Schwierigkeit; eine andere kann an folgender Äußerung Epiktets deutlich gemacht werden⁴¹:

„Wonach jemand trachtet, das liebt er natürlich. Trachten die Menschen nach Üblem? Keineswegs. Oder nach dem, was sie nicht betrifft? Auch nicht. So bleibt also übrig, daß sie nur nach dem Guten trachten und, wenn sie danach trachten, es auch lieben.“ Was man liebt, das ist in irgendeiner Hinsicht etwas Gutes. Auch der Feind, den ich liebe, muß also in irgendeiner Hinsicht gut, liebenswert sein. Insofern muß man mit D. M. Prümmer feststellen⁴²: „Inimici sunt ex caritate diligendi, non quidem qua inimici, sed qua homines.“ Der Feind ist zu lie-

³⁶ Aristoteles, Rhetorik 1380b 36 ff. (vgl. ders., Nikomachische Ethik 1156a 9 ff.).

³⁷ Vgl. etwa G. Wahrig (Hrsg.), dtv-Wörterbuch der deutschen Sprache, München 1982, 288.

³⁸ Vgl. W. Bauer, a.a.O. (Anm. 14), 655 (s. v. ἐχθρός).

³⁹ Epiktet, Diatriben III 22, 91.

⁴⁰ Hierokles, a.a.O. (Anm. 35) VII 11 (p. 30). Diese sprachliche Schwierigkeit betrifft die Liebe zum ‚Feind‘ finde ich nun auch von jüdischer Seite bestätigt: „Man kann seine Feinde nicht lieben, denn, einmal geliebt, sind sie keine Feinde mehr.“ (Y. T. Radday, Nächstenliebe nach jüdischer Auffassung: Universitas 39 (1984) 383–392, hier 385.)

⁴¹ Epiktet, Diatriben II 22, 1 ff.

⁴² D. M. Prümmer, a.a.O. (Anm. 17) 397 (§ 571).

ben, insofern er Mensch ist; dann kann aber auch der Wunsch, den Feind zum Freunde zu machen, die „Unbedingtheit“ oder „Radikalität“ der Feindesliebe nicht beeinträchtigen. Andernfalls verfielen man dem Trugschluß, die Unbedingtheit der Feindesliebe beinhalte, es habe dem Liebenden völlig gleichgültig zu sein, ob der andere ihm freundlich oder feindlich gesonnen sei. Das hieße, das Echtheitskriterium mit der Sache selbst verwechseln. Wo der andere mir feindlich gesonnen bleibt, erweist sich meine Liebe zwar als echt, als wahrhaft selbstlos. Aber das ist dennoch nicht der Idealfall; Ziel der Liebe bleibt die Gegenliebe des anderen.

Kann man nun auch im Fall der Liebe zum Sünder sagen, der Sünder sei als Mensch, und nicht als Sünder zu lieben? Manchem mag diese Unterscheidung zwischen Feind und Sünder müßig erscheinen, da der Mensch sich über die Sündigkeit eines andern letztlich nie ein Urteil erlauben kann und man selbst schließlich ein größerer Sünder sein kann als derjenige, den man dafür hält⁴³. Gleichwohl ist der Unterschied zwischen Feind und Sünder nicht ganz so irrelevant für den sittlichen Alltag, wie es scheinen mag. Was ist nämlich mit einem Menschen, der gegen mich keine bösen Absichten hegt, mir vielleicht sogar wohlgesonnen ist, aber anderen schweres Unrecht zufügt? Bei der Liebe zum Feind geht es um jemanden, der *mir* Unrecht tut; Sünder ist jeder, der Unrecht tut und darum weiß. Die Frage, ob man auch den Sünder zu lieben habe, hat deshalb nichts mit Egoismus zu tun; mein Wohl muß ja in diesem Fall nicht betroffen sein. Die Liebe zum Feind, ist wie gezeigt, schon im Gebot, den Nächsten um seiner selbst willen zu lieben, enthalten; die Liebe zum Sünder nicht. Aber selbst wenn die Frage der Liebe zum Sünder für den Alltag des Menschen nicht so relevant sein sollte, wäre dennoch zu fragen, wieso Gott denn den Sünder liebt. Kann man hier analog wie im Fall der Feindesliebe antworten, Gott liebe den Sünder qua Menschen nicht qua Sünder? Ganz so leicht dürfte die Antwort nicht sein. Durch seine Sünde hat sich der Sünder ja nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen seine sittliche Bestimmung als Mensch vergangen. Insofern er seine Würde als Mensch verletzt hat, kann man nicht mehr einfach sagen, er sei als Mensch zu lieben, wenn auch nicht als Sünder. Daß der Mensch um seiner selbst willen zu lieben ist, beruht auf seiner Berufung zu sittlicher Güte bzw. auf der

⁴³ Dieser Hinweis findet sich auch bei *Seneca*, de ira I 14.

Möglichkeit seiner Teilhabe an der ewigen Herrlichkeit⁴⁴. Der Sünder aber hat gegen diese Berufung gehandelt, sich damit selbst den Zugang zum ewigen Leben verschlossen. Die Liebe zum Sünder könnte somit als falsche Liebe erscheinen.

Wenn Jesaja von den Fürsten Israels sagt, sie liebten Bestechungsgeschenke (Jes 1,23), wenn nach Joh 3,19 die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht, dann handelt es sich jeweils um eine falsche, pervertierte Liebe. Könnte nicht auch die Liebe zum Sünder von dieser Art sein? Dann wäre die Frage des Psalmisten (Ps 139,21) gar nicht von der Hand zu weisen:

„Soll ich die nicht hassen, Herr, die dich hassen,
nicht verabscheuen, die sich gegen dich erheben?“

Diese Frage ist, das sei noch einmal betont, kein Ausdruck von Egoismus; sie widerspricht nicht dem Gebot der Feindesliebe. Der Wunsch, die Sünder, die Übeltäter bestraft zu sehen, hat vielmehr einen ganz anderen Sitz im Leben: die Theodizeefrage. Anlaß zu dieser Frage ist ja nicht nur die Erfahrung, daß Unschuldige leiden müssen, sondern auch die Tatsache, daß es den Schuldigen, den Frevlern häufig gut geht⁴⁵ (vgl. Ps 73). Es scheint, daß für den Christen die Theodizeefrage weit hin nur in ihrem ersten Teil akut ist, nämlich bezüglich des Leidens des Gerechten. Wenn der Christ bekennt, daß Christus für *alle* gestorben sei, da alle unter der Herrschaft der Sünde waren (vgl. Röm 3,9), scheint die Frage nach dem Wohlergehen des Sünders ihre Schärfe verloren zu haben. Der Anstoß betreffs des Wohlergehens des Sünders provoziert dann schnell die Frage (Mt 7,3): „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken aber in deinem eigenen Auge siehst du nicht?“

Dennoch dürfte implizit deutlich geworden sein, daß die Pflicht, auch den Sünder zu lieben, gar nicht so selbstverständlich gilt; sie gilt

⁴⁴ Vgl. Anm. 15. In der Aussage, der Feind sei als Mensch zu lieben, bezeichnet ‚Mensch‘ nicht einfach rein deskriptiv (morphologisch) den Angehörigen der Spezies Mensch, vielmehr den Menschen als sittliches Wesen (vgl. B. Schüller, *Der menschliche Mensch*, in: ders., *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 100–119). Die Liebenswürdigkeit des Menschen, die Menschenwürde, beruht auf seiner Fähigkeit, das Gute zu tun. Durch die Sünde wird nun gegen diese Fähigkeit, damit gegen die Menschenwürde gehandelt, diese damit in Frage gestellt.

⁴⁵ Vgl. D. Flusser, a.a.O. (Anm. 12) 108: „However, the usual formulation of theodicy bears this coinage: how come that we see at times the just suffering and the sinners successful?“

nur, weil Gott den Sünder zur Umkehr ruft. Nur deshalb gilt⁴⁶: „Die Sünder sind zu lieben, insofern sie weiterhin die ewige Seligkeit erlangen können.“

Aber diese Möglichkeit hat der Sünder nicht aus eigener Kraft, sondern nur, weil Gott ihn zur Umkehr ruft, weil er weiterhin Adressat der sittlichen Forderung ist, weil Gott ihm durch seine Vergebung wider sein Verdienst die Möglichkeit gibt, sich für das Gute zu entscheiden, seiner eigenen Bestimmung als Mensch gemäß zu handeln; nur deshalb ist der Sünder unter die Nächsten zu zählen. Die Liebe zum Sünder ist also eine Liebe auf Hoffnung hin. Sie ist eine richtige, eine gesollte Liebe, weil und solange dem Sünder die Möglichkeit der Umkehr offen steht. Falls nun jemand der Meinung sein sollte, das Schicksal der Sünder sei schon entschieden, die Möglichkeit zur Umkehr bestehe nicht mehr, müßte er den Haß gegen die Sünder fordern. Vielleicht hat man in Qumran eine solche Überzeugung bezüglich der Nichtmitglieder der Sekte gehegt⁴⁷. Auch wenn in Qumran der Verzicht auf Vergeltung gefordert wird, resultiert nach K. Stendahl⁴⁸ dieser Verzicht nicht aus der Liebe, sondern aus dem Haß gegen den Sünder; man überläßt nämlich die Vergeltung dem kommenden Gericht Gottes. In die Interpretation der Qumrantexte brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Wohl aber müssen wir uns der Frage stellen, ob die Mahnungen des Paulus Röm 12,17 ff. in dieser Weise zu verstehen sind. Was sollen die „feurigen Kohlen“ auf dem Haupt des Feindes? Geht es darum, daß der andere beschämt werden soll, daß der Verzicht auf Vergeltung, die Hilfe, die man ihm angedeihen läßt, ihn zur Umkehr rufen soll (vgl. 1 Petr 2,12)⁴⁹? Oder will man durch seine eigenen Wohltaten die Sünde des

⁴⁶ *M. Zalba*, *Theologiae Moralis Compendium II*, Matrity 1958, 70 (§ 144): „Peccatores debent ex caritate diligi quatenus sunt aeternae beatitudinis capaces.“ So schon *Thomas von Aquin*, S.th. 2 II q 25 art. 6.

Augustinus formuliert allerdings (de doctrina christiana I 28; CChr SL 32) „Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus, in quantum homo est, diligendus est propter Deum“. Aus den oben genannten Gründen dürfte diese Begründung der Liebe zum Sünder nicht ganz befriedigen.

⁴⁷ *K. Stendahl*, (a.a.O. [Anm. 31] 344) erklärt diese Einstellung so: „For eschatological intensity always means that all shades of grey disappear; there is only black and white. Hence the line goes not *within* the hearts of men with their good and bad inclinations as in the teaching of the Pharisees. The line is now drawn *between* the men of the Spirit of Light *and* the men of the Spirit of Darkness.“

⁴⁸ Ebd.: „To pursue outsiders with good is a special case of ‘the eternal hatred,’ not of love.“

⁴⁹ So wird Spr 25,21 im Targum gedeutet (vgl. Bill. III 302).

Feindes noch vergrößern, das Gericht über ihn beschleunigen, seinen Haß unter Wohltaten also gleichsam verbergen (vgl. 1 QS IX 21 ff.)⁵⁰?

Vermutlich darf die Alternative nicht so scharf formuliert werden, wie schon H. Schlier andeutet⁵¹: „Glühende Kohlen‘ ist auch hier ein Bild für das Strafgericht. Aber wer sie (in einem Becken) auf sein Haupt nimmt, nimmt die Strafe an und gibt ein Zeichen der Reue. Der Feind wird, gesättigt durch die Liebe, zur Reue kommen und zum Freund werden.“ Ob die Wohltaten des Christen dem Verfolger zur Rettung oder zum Gericht gereichen, ob sie ihm Anlaß zur Umkehr sind oder zur weiteren Verhärtung im Bösen, zur Verstockung, das liegt an diesem selber. Die Intention des Christen, der nichts vergilt bzw. Gutes tut, kann nur sein, im Sinne Gottes den Sünder zur Umkehr, zur Versöhnung zu rufen. Wie sollte er sonst die Verfolger „segnen“ (V. 14) oder für sie beten (Mt 5,44)⁵²? Wollte der Christ die Möglichkeit der Umkehr bei seinem Feind ausschließen bzw. nicht wünschen, ginge es ihm ja nicht um Überwindung des Bösen (V. 21), sondern bloß um die Vergeltung; er würde Gott für seine privaten Rachegeleüste in Dienst nehmen. Er wäre entgegen der Mahnung, sich nicht vom Bösen besiegen zu lassen (V. 21), diesem gerade verfallen.

Für den Fall allerdings, daß der Sünder nicht umkehrt, werden ihm die empfangenen Wohltaten zu „Kohlen“ des Gerichts. Diese Feststellung ist nun kein billiger Trost, keine nachträgliche Konzession an den Egoismus. Vielmehr wird auf diese Weise deutlich, daß für den Menschen die Liebe zum Sünder niemals eine falsche Liebe sein kann, er also niemals Vergeltung zu üben braucht. Selbst wenn der Sünder verstockt wäre, die Möglichkeit der Umkehr schon nicht mehr gegeben wäre, darf er ihm Gutes tun, da ihm die empfangenen Wohltaten dann zum Gericht gereichen. So kann er nach dem Beispiel Gottes handeln, „der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45).

⁵⁰ So K. Stendahl, a.a.O. 348 f; D. Flusser, a.a.O. (Anm. 12) 123: "If you pursue your neighbour with good, you need not love him and you can even hate him, because you can explain your behaviour by assuming that by acting thus you do not diminish your wicked neighbour's portion of divine punishment. This is evidently the meaning of Rom. 12: 19 f." Flusser bemerkt allerdings, daß diese Deutung in einer Spannung steht zu V. 14: „Segnet eure Verfolger; segnet sie, verflucht sie nicht!“. "When you pray for those who persecute you, you surely do not pray for divine vengeance."

⁵¹ H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 383.

⁵² Vgl. Anm. 50 und E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1974, 333: „Er verschiebt . . . nicht die Befriedigung seiner Gelüste, sondern überwindet die Ichsucht in der Liebe.“

Diese Aussage über die Langmut Gottes ist für einen Christen weit- hin selbstverständlich; sie kann ihm zur Erbauung und zum Trost dienen. Nur darf man nicht vergessen, daß diese Handlungsweise Gottes auch als Zeichen seiner Gleichgültigkeit gegenüber dem Unrecht in der Welt, gegenüber der sittlichen Bosheit interpretiert werden könnte⁵³. Insofern ist die Bitte alttestamentlicher Beter um die Bestrafung der Feinde, der Ruf der Märtyrer der Apokalypse nach dem gerechten Gericht (Apk 6,10) nicht prinzipiell unberechtigt; sie sind vielmehr zu verstehen als der Wunsch, der Anschein der Gleichgültigkeit Gottes möge sich endlich als falsch erweisen. Der Beter bittet also nicht bloß um seinen Willen, sondern auch um Gottes Willen um Vergeltung⁵⁴. Erst wo dem Menschen gewiß ist, daß Gott dem Sünder vergibt, daß er Langmut übt, erscheint dieser Ruf als unangebracht. Erst wenn klar ist, daß Gott nicht Gefallen hat am Tod des Sünders, sondern daran, daß er sich bekehrt und lebt (Ez 18,23), ist klar, daß die Liebe zum Sünder als eine Liebe auf Hoffnung hin sittlich geboten ist.

3. *Liebe als Wohlwollen und Wohltun*

Die Liebe zum Feind und zum Sünder verlangen jeweils, wie gezeigt, eine unterschiedliche Begründung. Sie unterscheiden sich auch teilweise in ihren Konsequenzen. Gegenüber dem Sünder qua Sünder ergibt sich u.U. die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung (*correctio fraterna*). Gegenüber dem Feinde ist solche Zurechtweisung nicht in jedem Fall angebracht; häufig übt solche Zurechtweisung vermutlich wirksamer der, der nicht betroffen ist, jemand vielleicht, mit dem der Sünder freundschaftlich verbunden ist, den er als Autorität respektiert⁵⁵. Hier soll nun nur noch untersucht werden, welche Konsequenzen

⁵³ Interessanterweise findet sich eine solche Aussage über das Verhalten der Götter schon bei *Seneca*, de beneficiis IV 26,1. Auch für ihn sind die Götter zweifellos nicht gleichgültig gegenüber der Bosheit der Menschen; das wird ganz deutlich aus der Schilderung seiner Position bei *Augustinus*, de civitate Dei VI 10.

⁵⁴ *D. M. Prümmer* (a.a.O. [Anm. 17] 397¹) bemerkt zu den Psalmisten, die ihren Feinden Böses wünschen, schlicht: „Omnia ista facile explicantur, si animadvertamus, Israelitas haec mala optasse aut etiam intulisse inimicis tamquam iustam poenam pro sceleribus commissis contra Deum“.

⁵⁵ Vgl. Mt 18,15–17; es gibt dort in V. 15 übrigens zwei Lesarten: „Wenn dein Bruder sündigt“ und „Wenn dein Bruder gegen dich sündigt“. Zum Problem paränetischer Autorität vgl. *W. Wolpert*, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981, 240–244; *ders.*, Vorbild und paränetische Autorität: MThZ 32 (1981) 249–270.

zen die Feindesliebe in concreto erfordert. J. Mausbach formuliert diese Konsequenzen folgendermaßen⁵⁶:

1. „*Es ist Pflicht, Haß und Rachsucht zu meiden.*“
2. „*Es ist gleichfalls geboten, den Feind positiv zu lieben.*“
3. „*Die Pflicht verlangt auch eine äußere Aussöhnung, falls die Feindseligkeit nach außen hervorgetreten ist.*“

Man darf also den Feind nicht hassen, ihm nichts Böses wünschen, ihm keinen Schaden zufügen, ja, man hat ihn darüber hinaus positiv zu lieben. „Es gibt ein Maß innerer und äußerer Liebe, das wir jedem Menschen schulden.“⁵⁷ Der Feind hat denselben Anspruch auf unser Wohlwollen wie jeder andere Mensch. Mausbach differenziert nun⁵⁸: „Dagegen ist es nicht Pflicht, sondern Rat, dem Feinde eine weitergehende Liebe und Fürsorge zu erweisen (die *signa specialia*: eigene Gebete für ihn, persönliche Besuche und Freundlichkeiten, größere Wohltaten).“ An dieser Einschränkung dürfte im Prinzip nichts Anstößiges sein. Wenn jeder Mensch mein Nächster ist, mein Feind eingeschlossen, hat der Feind wie jeder andere Anspruch auf mein Wohlwollen, auf meine Hilfe in der Not. Ich brauche meinem Feind aber nicht irgendwelche Privilegien darüber hinaus zu gewähren, ihm nicht eine bevorzugte Behandlung zuteil werden lassen.

Dieser richtige Gedanke wird nun m. E. eher verdunkelt, wenn man sagt, dem Feind besondere Liebe zu erweisen sei bloß *geraten*. Sofern damit negativ gesagt ist, solche Liebe könne nicht allgemein geboten sein, ist das völlig richtig. Ein allgemeines Gebot dieser Art hätte nämlich sehr eigenartige Konsequenzen: Jeder Übeltäter hätte einen Anspruch auf besondere Liebeserweise, von seiten derer, denen er geschadet hat, seiner Opfer⁵⁹. Feindschaft würde sich also auszahlen, Menschenfreundlichkeit bestraft. Diese Konsequenz dürfte aber weit hin nicht akzeptabel erscheinen. Hier ist an das eingangs genannte Beispiel des Testaments⁶⁰ zu erinnern. Wir wären vermutlich empört, wollte jemand wegen der Feindesliebe in seinem Testament eine Person, die ihn schlecht behandelt hat, großzügiger bedenken als die, die

⁵⁶ J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie II*, Münster 2-4/1921, 111f.

⁵⁷ Ebd. 111.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. schon *D. M. Prümmer*, a.a.O. (Anm. 17) 401 § 576: „*Signa specialia dilectionis non debentur per se inimico. Ratio est, quia secus inimicus esset melioris condicionis atque haberet maiora iura erga nos quam ceteri proximi communes (quibus nec etiam debemus specialia signa dilectionis); quod quidem absurdum est.*“

⁶⁰ S. o. S. 265.

sich für ihn aufgeopfert hat. Es sei aber noch auf eine andere Konsequenz hingewiesen. Im allgemeinen gilt es als eine vorrangige Pflicht, Schaden wiedergutzumachen. Hätte aber mein Feind Anspruch auf die *signa specialia caritatis*, müßte ich u. U. eher einem Feind Gutes tun als von meiner Seite angerichteten Schaden wiedergutmachen; als Geschädigter dürfte ich solche Wiedergutmachung u. U. gar nicht annehmen. Generell, *prima facie* können solche Liebeserweise gegenüber dem Feind also nicht geboten sein. Das schließt nicht aus, daß sie aktuell, in einem bestimmten Fall angebracht, ja geboten sein können, „z. B. wenn sie geeignet sind, eine tiefgewurzelte oder ärgerniserregende Feindschaft zu beseitigen“⁶¹. Sofern also ‚geraten‘ nur bedeutet: nicht generell, nicht *prima facie* geboten, kann man der Aussage über die *signa specialia caritatis* gegenüber dem Feind zustimmen.

Problematisch ist allerdings die Aussage⁶²: „Die weitergehende Feindesliebe ist Beweis und Sache der vollkommeneren Grade der Caritas“. Zweifellos: „weitergehende“ Feindesliebe ist ein Kriterium dafür, daß die Liebe echt, wahrhaft selbstlos ist. Ob man sie übt, ist allerdings wie gezeigt, nicht allein, nicht einmal in erster Linie Sache sittlicher Hochherzigkeit, heroischer Tugend, sondern eine Frage von Recht und Unrecht. Solche Liebe ist ein Zeichen echter sittlicher Güte, sie kann aber zu sittlich falschen Taten führen. Die Kategorie des Rates ist leider geeignet, diesen Unterschied zwischen Gesinnung und Tat, zwischen Liebe als Wohlwollen und Wohltun zu verwischen. Wegen dieses fundamentalen Mankos sind die Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes⁶³ zu kritisieren und zu verwerfen. Gleichwohl ist das, was man sachlich meint, wenn man die „weitergehende“ Feindesliebe als „geraten“ bezeichnet, richtig; hier wird in keiner Weise das Gebot der Feindesliebe abgeschwächt, vielmehr wird es für die Ebene des sittlich Richtigen präzisiert. Jesu Gebot der Feindesliebe betrifft zunächst die Liebe als Wohlwollen, als Gesinnung. Wie sich diese Liebe in Taten zu übersetzen hat, wird zwar angedeutet, aber nicht im einzelnen artikuliert.

Nach diesen Überlegungen sei zum Schluß noch einmal Flussers Aussage⁶⁴ angesprochen, im Judentum werde der Verzicht auf Vergel-

⁶¹ *J. Mausbach*, a.a.O. 111.

⁶² *O. Schilling*, Lehrbuch der Moralthologie II, München 1928, 133 (§ 292).

⁶³ Vgl. hierzu *B. Schüller*, Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: *H. Wolter* (Hrsg.), *Testimonium veritati*, Frankfurt (Main) 1971, 197–209.

⁶⁴ Vgl. Anm. 12.

tung, aber nicht die Liebe zum Feind gefordert. Es fragt sich, wie dieser Unterschied sachlich zu verstehen ist. Vielleicht meint die ‚Liebe‘ zum Feind für Flusser solche Taten, wie sie die moraltheologische Tradition als geraten bezeichnet; denn die *signa communia caritatis* (dem Feind zu essen und zu trinken geben) fordert ja schließlich auch das AT (Spr 25,21 f).

Wie dem auch sei, in jedem Fall setzt Flussers Unterscheidung voraus, daß man den Gegensatz zwischen Liebe und Haß als einen konträren versteht; Liebe und Haß sind dann zwei Extreme, zwischen denen es ein Mittleres gibt (nicht schaden, fundamentale Wohltaten erweisen). Ein solcher konträrer Gegensatz zwischen Liebe und Haß besteht aber nur auf der Ebene des Wohltuns, des sittlich Richtigen. Auf der Ebene der Gesinnung aber gibt es kein Mittleres; hier ist der Gegensatz zwischen Liebe und Haß ein kontradiktatorischer und zugleich konträrer⁶⁵: entweder man erkennt den Feind als Nächsten, als seinesgleichen an oder nicht. Entweder ist auch der Feind wie jeder Mensch um seiner selbst willen zu lieben oder nicht. Weder in der Anerkennung der Selbstzwecklichkeit, der Menschenwürde des Feindes noch bezüglich der Konsequenzen für den Bereich des sittlich Richtigen dürfte ein wirklicher Dissens zwischen Christen und Juden bestehen⁶⁶.

Der von Flusser aufgezeigte Unterschied dürfte also eher sprachlicher Art sein; vielleicht ist aber dieser sprachliche Unterschied u. a. zu erklären mit einem im AT und im Judentum teilweise herrschenden ethischen Partikularismus (für den Fall, daß mit dem ‚Feind‘ ein Ausländer gemeint ist). Dadurch daß Jesus ausdrücklich die „Liebe“ zum

⁶⁵ Mit dem Gegensatz ‚Lieben – Hassen‘ kann man natürlich auch eine komparativische Alternative bezeichnen: mehr lieben – weniger lieben; vgl. Mt 10,37; Lk 14,26 und *J. Jeremias*, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, 215. Versteht man den Gegensatz konträr, aber nicht kontradiktatorisch, bedeutet ‚Nicht lieben‘ nicht dasselbe wie ‚Hassen‘; vgl. Anm. 26.

⁶⁶ *Y. T. Radday* (a.a.O. [Anm. 40] 391) behauptet allerdings „die totale Verschiedenheit der von christlichen und jüdischen Denkern aus ein und demselben Verse deduzierten Folgerungen“ (sc. aus dem Gebot der Nächstenliebe). Als Beispiel christlicher Konsequenz nennt er Maximilian Kolbe. Als Kontrast nennt er folgendes jüdische Gegenbeispiel, ebenfalls aus einem Konzentrationslager: „Ein dort internierter junger Mann trat an einen Rabbi im Lager heran mit der Frage, ob dieser ihm, der so ungelehrt, gestatte, die Stelle eines hochgelehrten und für den Fortbestand des Judentums vielversprechenden Jünglings bei der am nächsten Tag bevorstehenden Verschickung in ein Vernichtungslager einzunehmen. Die Antwort war ein entschiedenes Nein.“ Ich weiß nicht, ob ein christlicher Seelsorger anders geraten hätte oder hätte raten sollen; das entsprechende Vorzugsurteil, nach dem im Zweifelsfall der Ungelehrte für den Gelehrten sein Leben lassen solle, scheint mir nämlich äußerst fragwürdig. Ich sehe hier also keine „totale Verschiedenheit“. Auch für den Christen ist die selbstlosere Handlung nicht immer die sittlich richtige.

Feind fordert, dürfte er allerdings die Pflicht zur Feindesliebe besonders unzweideutig zur Sprache gebracht haben. So mag man abschließend mit dem griechischen Theologen Andrusos feststellen⁶⁷: „Die Feindesliebe ist keine exklusive Lehre des Evangeliums; aber niemand hat vorher oder nachher mit solcher Eindringlichkeit diesen Grundsatz gelehrt wie Jesus Christus, der sagt ‚Liebt eure Feinde usw.‘“