

## Lob des ersten Schritts

### Zur politischen Vernunft der Feindesliebe

VON RUPERT M. SCHEULE

Atombombenpolitik dokumentiert eine Gott-ist-tot-Politik. Atombombenpolitik ist praktizierte Gottvergessenheit. [...] Wer im Leben einen Sinn sieht, darf als verantwortlicher Politiker nicht den biologischen Nihilismus herausfordern. Die Bergpredigt ist ein Protest gegen Nihilismus. Die Bergpredigt setzt Hoffnung gegen Verzweiflung. Die Bergpredigt hält Liebe für stärker als Haß.<sup>1</sup>

Es waren suggestive Sätze wie diese, mit denen Franz Alts Bestseller-Essay „Frieden ist möglich“ viele der um 1970 Geborenen Mitte der 1980er Jahre auf einmal politisierte. Aus echter Atomkriegsangst oder juveniler Angriffslust (oder ebensolcher Selbstgefälligkeit) hielten die Jugendlichen ihren Eltern die matthäische Bergpredigt und die lukianische Feldrede entgegen, an denen diese als gute Christen womöglich auch nicht ohne weiteres vorbeikamen. Unterbelichtet blieb in den damaligen hitzigen Diskussionen – und erst recht in Alts schmalen Büchlein –, dass die moralische Spitzenforderung Jesu, seine Feinde zu lieben, schon eine jahrhundertealte tiefgründige Auslegungsgeschichte hatte, die von jeher zwischen der Striktheit der jesuanischen Forderung und ihrer Lebbarkeit zu vermitteln suchte. Diesem Vermittlungsprojekt diente etwa Thomas' Unterscheidung zwischen allgemein verbindlichen *praecepta* und den *consilia evangelica* der religiösen Virtuosen<sup>2</sup>, die Unterscheidung der Ethik von Amt und Person bei Martin Luther<sup>3</sup> sowie der sogenannte *usus elencticus* der altprotestantischen Orthodoxie, demzufolge die unerfüllbaren Forderungen von Bergpredigt und Feldrede dazu dienen, „jede Möglichkeit menschlicher Selbstgerechtigkeit zu zerstören“.<sup>4</sup> Aber auch die sozialhistorische Einordnung der Bergpredigt als Ausdruck der ganz spezifischen wandercharismatischen Lebensweise Jesu und seiner Jünger<sup>5</sup> verdankt sich der Frage, wie Jesu strikte Ethik denn unter realen Bedingungen Anwendung finden könne.

Um das Ethos der Feindesliebe ist es öffentlich wieder stiller geworden, als sich zeigte, dass nicht nur die Friedensbewegung, sondern auch der Nato-Doppelbeschluss seinen Anteil am Abrüstungsgeschehen nach 1986 hatte.<sup>6</sup> In

<sup>1</sup> F. Alt, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983, 105.

<sup>2</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 1,9; 107,2; 108,4.

<sup>3</sup> Vgl. *Martin Luther*, *Von weltlicher Obrigkeit* 1523 (WA 11, 246–280).

<sup>4</sup> M. Hengel, *Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt*, in: EK 3 (1970) 647–651, hier 650.

<sup>5</sup> Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 353.

<sup>6</sup> Vgl. Ph. Gassert/T. Geiger/H. Wentker, *Zweiter Kalter Krieg und Friedensbewegung. Einleitende Überlegungen zum historischen Ort des NATO-Doppelbeschlusses von 1979*, in: *Dies*. (Hgg.), *Zweiter Kalter Krieg und Friedensbewegung. Der NATO-Doppelbeschluss in deutsch-deutscher und internationaler Perspektive*, München 2011, 7–29, hier 17 f.

den 1990er Jahren dann konnten auch vormals glühende Friedensaktivisten nicht umhin, kriegerische Einsätze auf dem Balkan zu befürworten. Und heute sind wir mit einem islamistischen Terror konfrontiert, der sich wohl auch „nicht mit der Yogamatte unterm Arm“<sup>7</sup> beenden lässt, wie der Vorsitzende von Bündnis 90/DIE GRÜNEN, einer ehemals pazifistischen Partei, trocken feststellt. Das alles sieht nicht nach hohen Popularitätswerten für das Gebot der Feindesliebe aus. Hat sich also doch jene skeptische Haltung gegenüber einer Politik des Evangeliums durchgesetzt, die schon Martin Luther in eine klassische Formulierung brachte? Von dem Reformator stammen diese Sätze, die die politisch erregten jungen Leute damals in unzähligen Variationen auch aus dem Mund ihrer Eltern hörten:

Wenn nu yemand wollt die welt nach dem Euangelio regirn und alle weltliche recht und schwerd auffheben und fur geben, sie weren alle getaufft und Christen, unter wilchen das Euangelion will keyn recht noch schwerd haben, auch nicht nott ist – lieber, radt, was wuerde der selb machen? Er wuerde den wilden boeßen thieren die band und keten auffloessen, das sie yderman züryssen und zübyssen, und daneben furgeben, es weren feyne zame korre thierlin. Ich wuerde es aber an meynen wunden wol fuehlen.<sup>8</sup>

Ich will in vorliegendem Beitrag Luther respektvoll widersprechen und – gleichsam zur Ehrenrettung pazifistischer Teenager-Überzeugungen von damals – für die politische Vernunft der Feindesliebe werben. Dabei ist die Nähe des radikalen Liebesgebots zur positiv formulierten Goldenen Regel, die Lukas herstellt, von besonderer Bedeutung. Ich halte mich im Folgenden deshalb an das Lukas-Evangelium als biblischen Referenztext zur Feindesliebe, näherhin an Lk 6,27–38. Dass sich die Lukas-Perikope auch wegen „der größeren Überlieferungsnähe und -dichte empfiehlt“<sup>9</sup>, kommt noch hinzu.

Was die Politikfähigkeit der Feindesliebe-Forderung angeht, so ist diese nicht schon mit einem flammenden Appell zur Feindesliebe erwiesen. Aber auch der historische Möglichkeitsbeweis einer hin und wieder erfolgreichen Feindesliebe-Politik reicht nicht hin, um die politische Sturmfestigkeit des Ethos von Lk 6,27–38 grundsätzlich zu klären. Diese soll deshalb mit Hilfe der Spieltheorie belegt werden, die in den ersten Nachkriegsjahren unter Wissenschaftlern der RAND Corporation, eines Thinktank im Umfeld des US-Verteidigungsministeriums, entstand.<sup>10</sup> Nach Frank Schirrmacher liefert die Spieltheorie das Interaktionsmuster des Kalten Krieges schlechthin,

<sup>7</sup> D. Neuerer, Özdemir: Nicht mit Yogamatte unterm Arm gegen die Islamisten, in: Handelsblatt online (<http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/waffenexporte-in-den-irak-oezdemir-nicht-mit-yogamatte-unterm-arm-gegen-die-islamisten/10322230-4.html>); zuletzt abgerufen am 16.02.2017).

<sup>8</sup> WA 11, 251,22–28.

<sup>9</sup> R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments; Band 1: Von Jesus zur Urkirche, Freiburg i. Br. 1986, 100.

<sup>10</sup> Die gemeinhin insinuierte Nähe zur Ökonomik ist zumindest wissenschaftshistorisch nicht haltbar. Robert N. Bellah weist zu Recht auf die militärwissenschaftlichen Wurzeln der *rational choice*- und damit auch der Spieltheorie hin: „The conceptual framework for rational choice theory was developed to solve strategic, military problems and not problems of economic modeling. [...] The theory of rational action had interlocking descriptive, normative, and prescriptive compo-

indem sie Antworten bietet auf die eine Frage: „Wie findet man die beste Strategie gegen einen Mitspieler, der über das gleiche Drohpotential verfügt wie man selbst?“<sup>11</sup> Die Spieltheorie steht also nicht im Verdacht übertriebener pazifistischer Vorannahmen. Mit ihren Mitteln die Politikfähigkeit des Feindesliebe-Gebotes zu prüfen, heißt, dieses einem politischen Härtestest zu unterziehen.

Zunächst werden einige wichtige exegetische Befunde zu Feindesliebe und Goldener Regel nach Lk 6,27–38 referiert (1). Dann führe ich mit Hilfe der spieltheoretischen Grundkonstellation des Gefangenendilemmas einen nüchternen Politikbegriff ein (2). Anschließend ist zu diskutieren, ob die Spieltheorie mit *Tit for Tat*<sup>12</sup> nicht eine Strategie kennt, die politisch sehr erfolgreich ist und dabei viele Gemeinsamkeiten mit dem jesuanischen Gebot der Feindesliebe aufweist. Auch nach den Bedingungen, unter denen *Tit for Tat* besonders gut gedeiht, werde ich in diesem Zusammenhang fragen (3). Was bedeuten diese Erkenntnisse für die Überlebensfähigkeit der Feindesliebe in der realen Geschichte? Das ist zu klären (4), ehe sich schließlich das Fazit ziehen lässt, dass erste Schritte des Wohlwollens auf den anderen zu fürs Politische entscheidend sind und für die von der Feldrede Ergriffenen charakteristisch sein können (5).

## 1. Feindesliebe und Goldene Regel – eine kleine Exegese von Lk 6,27–38

### 1.1 Feindesliebe

Die Feldrede fußt auf „einer schon in Q vorgegebenen urkirchlichen Komposition zentraler Themen der Verkündigung Jesu“.<sup>13</sup> Sie ist in sich gerundet, wobei die Passage zur Feindesliebe nach den Seligpreisungen mit dem auffordernden Ἀλλ’ ὑμῖν / „Euch aber“ noch einmal neu ansetzt. Auf das explizite ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν / „Liebt eure Feinde“ (Lk 6,27b) folgen Konkretionen, die der Radikalität der Forderung Plastizität verleihen. Auffällig ist dabei einerseits der Plural „eure Feinde“, während etwa in Ex 23,4f. oder Spr 25,21f. von „deinem Feind“ die Rede ist. Es geht offenbar nicht nur um den privaten Feind, sondern um alle möglichen Feinde unter Einschluss der politischen und religiösen. Ohne jede Kasuistik will Lukas den Feind „anscheinend grenzenlos weit verstanden wissen“.<sup>14</sup> Andererseits

nents, and was developed to inform action respecting nuclear strategy and complex questions of weapons procurement“ (R. N. Bellah, *The True Scholar*, in: *Academe* 86 [2000] 18–23, hier 23).

<sup>11</sup> E. Schürmayer, *Ego. Das Spiel des Lebens*, München 2013, 61.

<sup>12</sup> Die englische Redewendung *Tit for Tat* bedeutet wörtlich übersetzt „Stupser für Stupser“ oder „Schlag um Schlag“. Wir werden aber sehen, dass diese allzu einfachen Übersetzungen am Clou der spieltheoretischen *Tit for Tat*-Strategie vorbeigehen.

<sup>13</sup> J. Kremer, *Lukasevangelium. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg 21992, 71.

<sup>14</sup> W. Radl, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar*; Band 1, Freiburg i. Br. 2003, 398.

fehlt hier die vom Doppelgebot der Liebe bekannte Gleichwertigkeitsformel ὡς σεαυτὸν / „wie dich selbst“ (Lk 10,27). Das ist psychologisch stimmig, denn τὸν πλησίον / „den Nächsten“ kann man vielleicht lieben wie sich selbst, aber man „kann den Feind nicht lieben ‚wie sich selbst“.<sup>15</sup> Sonst hätte das Wort Feind keinen Sinn mehr. Wenn wir in Lk 6,26b also ἀγαπάτε / „liebt!“ lesen, haben wir eher an ein „für den anderen da sein“ zu denken im Sinne der ἀγαπήσεις τὸν πλησίον – Solidaritätsmahnung von Lev 19,18 (LXX), „ohne damit – wie in unserem Sprachgebrauch – eine besondere gefühlsmäßige Zuneigung zu ihm vorzusetzen“.<sup>16</sup>

Trotzdem bleibt die umfassende Entschränkung der Solidaritätspflicht eine moralische Spitzenforderung. Wie wird sie begründet? Zunächst mit einer Art Abstandsgebot zum üblichen reziproken Verhalten, das aus Klugheitsgründen selbst ἀμαρτωλοὶ / „Sünder“ (Lk 6,32–34) zeigen – in Erwartung einer Gegenleistung. Aber auch dieses Abstandsgebot ist natürlich begründungsbedürftig: Warum sich nicht – so klug – wie alle anderen verhalten? Weil den Zuhörern die Exklusivität der Gotteskindschaft verheißen wird (Lk 6,35b), „eines traditionell Königen und Weisen vorbehaltenen Status“.<sup>17</sup> Es ist die zugesprochene königliche Größe, die zu gleichsam königlichem Verhalten ermächtigt, welches sich nicht zuletzt durch Barmherzigkeit gegenüber Gegnern auszeichnet<sup>18</sup> und das die Größe Gottes nachahmt: Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν / „Seid barmherzig, wie es euer Vater ist“ (Lk 6,36).

## 1.2 Goldene Regel

Ausgerechnet mitten in diesem Zusammenhang, also zwischen dem Liebesgebot, seinen Konkretionen und der Begründung des Liebesgebots, platziert Lukas die Goldene Regel. Steht sie hier nicht wie ein „Fremdkörper“<sup>19</sup>, weil sie sich doch irgendwie „am Grundsatz der Vergeltung“<sup>20</sup> zu orientieren scheint und ein „Wie du mir, so ich dir“ dem Liebesgebot auf alle Fälle fun-

<sup>15</sup> G. Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 416.

<sup>16</sup> Kremer, Lukasevangelium, 74.

<sup>17</sup> Theißen/Merz, Der historische Jesus, 347.

<sup>18</sup> Für diese Herrschermoral steht etwa Vergils „parcere subiectis“ / „die Unterlegenen schonen“ (Aen. 6,853) oder Senecas „Rex honores dignis dat, congiarium et indignis“ / „Der König gibt Ehrungen den Würdigen, Geschenke auch den Unwürdigen“ (benef. IV, XXVIII-2). Für den Moral-Mainstream der Antike ist dagegen eher Hesiods τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι. καὶ δόμεν, ὅς κεν δῶ, καὶ μὴ δόμεν, ὅς κεν μὴ δῶ. / „Liebe den, der dich liebt, und geh zu dem, der zu dir geht. Wer dir gibt, dem gib auch du, und nichts gib dem, der dir nichts gibt“ (Hesiod, Werke und Tage, 352 f.; Übersetzung A. v. Schirmding) typisch.

<sup>19</sup> H. Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>2</sup>1986, 83.

<sup>20</sup> A. Dirlle, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962, 113.

damental widersprüche? Mit Walter Radl<sup>21</sup> und Michael Wolter<sup>22</sup> bin ich der Meinung, dass dieses Befremden auf einem – von großen Exegeten durchaus beförderten – Missverständnis im Zusammenhang mit der Goldenen Regel beruht.

Die globale Kulturgeschichte der Goldenen Regel muss hier nicht nachgezeichnet werden.<sup>23</sup> Zur Erinnerung sei darauf verwiesen, dass die Goldene Regel schon im Umfeld des Frühjudentums und des Neuen Testaments verbreitet war. Vielleicht stammt sie aus dem Fundus sophistischer Populärphilosophen, deren Verdienst es war, dass „sie sittliche Vorstellungen des Vulgärbewusstseins, des *common sense*, in knappe, einprägsame und darum lehrbare Formulierungen von höchstmöglichem Abstraktionsgrad gebracht“ haben.<sup>24</sup> Sie gelangte in ihrer Negativvariante ins Buch Tobit (Tob 4,15) und in den Talmud (Traktat Shabbat 31a), in der positiven Form ins Matthäus- und Lukas-Evangelium.

Vielfach gilt der Unterschied zwischen der negativen und der positiven Variante der Goldenen Regel freilich als ethisch vernachlässigbar:

In beiden Fällen wird nämlich übereinstimmend die Richtigkeit bzw. Verkehrtheit menschlichen Handelns nach dem Maßstab bestimmt, der sich aus dem reziproken Tun oder Erleiden der Partner ergibt. Der zur Goldenen Regel spezifisch zuzuordnende Komplex sittlicher Vorstellungen ist also für die positive und die negative Fassung die gleiche.<sup>25</sup>

Dieser Meinung schließt sich auch Rudolf Schnackenburg an. Der Würzburger Exeget mahnt, auf Unterschiede zwischen beiden Formulierungen solle man „nicht zu großes Gewicht“ legen.<sup>26</sup>

Einer solchen nivellierenden Einschätzungen widerspreche ich. Ich vertrete die Ansicht, dass es einen logischen Unterschied zwischen beiden Varianten der Goldenen Regel gibt und dieser eine ethisch bedeutsame Differenz nach sich zieht.

Inwiefern besteht ein logischer Unterschied? Gelangt man nicht einfach von der negativen Variante der Regel zur positiven, indem man die beiden Negationen wiederum negiert? Dann würde S1: „Wenn du x für dich selbst *nicht* willst, dann tue x auch *nicht* an anderen“ logisch verlustfrei zu S1': „Wenn du x für dich selbst willst, dann tue x auch an anderen“.

Aber bei Licht betrachtet geht die Annahme fehl, dass man den Nachsatz verneinen muss, wenn man einen Vordersatz verneint hat, und umgekehrt. Leicht nachzuvollziehen ist das bei dem Satz S2: „Wenn es regnet (Vorder-

<sup>21</sup> Radl, Evangelium nach Lukas, 410 f.

<sup>22</sup> M. Wolter, Das Lukasevangelium, Tübingen 2008, 258.

<sup>23</sup> Vgl. dazu u. a. M. Bauschke, Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln, Berlin 2010, 31–60, und noch immer Dirle, Die goldene Regel.

<sup>24</sup> Vgl. Dirle, Die goldene Regel, 85 f.

<sup>25</sup> Dirle, Die goldene Regel, 11. Eine stattliche Gelehrtenphalanx von Franz Delitzsch über Erich Bischoff bis zu Ethelbert Stauffer ist freilich anderer Auffassung. Dieser Tradition stehe ich näher, wie ich weiter unten ausführen werde.

<sup>26</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1,1–16,29, Würzburg 1991, 74.

satz), sind Wolken am Himmel (Nachsatz)“. Wird der Vordersatz verneint zu S2,1': „Wenn es *nicht* regnet ...“, folgt daraus nicht, dass die Verneinung des Nachsatzes S2,2': „... sind *nicht* Wolken am Himmel“ ebenfalls richtig wäre. Denn bekanntlich gibt es auch einen niederschlagsfreien und doch verhangenen Himmel.

Gehen wir davon aus, die kulturgeschichtlich weiter verbreitete negative Variante der Goldenen Regel wäre die Grundform. So ist S1,1: „Wenn du x für dich selbst nicht willst ...“ gleichsam der ursprüngliche Vordersatz, „... dann tue x auch nicht an anderen“ der Nachsatz. Wird nun der Vordersatz im logischen Sinne verneint, indem man die Negationspartikel weglässt (S2,1': „Wenn du x für dich selbst willst ...“), so bedeutet das nicht zwingend, dass damit auch der Nachsatz ‚verneint‘ werden kann und logischerweise der Imperativ S2,2' entstände: „... dann tue x auch an anderen“.27 x nicht zu wollen und es deshalb auch anderen zu ersparen, ist schlicht etwas anderes, als dem Anderen y zu tun, weil man selbst y gern hätte.28 Den logischen Unterschied zwischen negativer und positiver Variante der Goldenen Regel halte ich folglich für evident.

Was die ethische Differenz zwischen beiden Varianten angeht, so wird mitunter die These vertreten, die negative Form sei der positiven überlegen, weil sie Ausdruck der Zurückhaltung und Bescheidenheit sei, während die positive Form geradezu von Arroganz künde. Wer – sich selbst zum Maßstab nehmend – „immer schon weiß, wie die Anderen behandelt werden möchten und folglich zu behandeln sind, läuft Gefahr, moralisch hochmütig zu erscheinen“29. Auch hier sehe ich ein Missverständnis. Niemand kann ernsthaft glauben, er handle im Sinn der positiven Form der Goldenen Regel, wenn er sich bemüht, die Verfolgung seiner ganz eigenen Interessen – zum Beispiel bestimmter kulinarischer oder modischer Vorlieben – anderen Menschen zu ermöglichen. Dagmar Fenner weist zu Recht darauf hin, dass die Goldene Regel im Letzten zum sogenannten imaginativen Rollentausch anleiten will. Richtig

verstanden fordert sie den Handelnden gar nicht dazu auf, sich in die Lage des anderen mit seinen *eigenen* Wünschen und Abneigungen hineinzuversetzen. Vielmehr soll er sich vorstellen, wie er in der Situation der betroffenen Person mit *ihren* Interessen bzw. Aversionen behandelt werden möchte.30

Negative und positive Variante der Goldenen Regel unterscheiden sich also nicht dadurch, dass die eine für den Respekt vor den (nicht thematisierten) positiven Wünschen und damit vor der „moralische[n] Autonomie des

<sup>27</sup> Vgl. G. Spendel, Die Goldene Regel als Rechtsprinzip, in: J. Esser/H. Hieme (Hgg.), Festschrift für Fritz von Hippel zum 70. Geburtstag, Tübingen 1967, 491–516, hier 506–508.

<sup>28</sup> Vgl. R. M. Scheule, Gut entscheiden. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik, Freiburg i. Br. [u. a.] 2009, 223 f.

<sup>29</sup> Bauschke, Die goldene Regel, 114.

<sup>30</sup> D. Fenner, Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen 2008, 156 (Hervorhebungen im Original).

Anderen<sup>31</sup> steht, während die andere eine „Du willst es doch auch!“-Übergriffigkeit verkörpert. Der moralisch relevante Unterschied beider Regelvarianten besteht vielmehr darin, dass die positive Goldene Regel die Logik des Nichtangriffspaktes hinter sich lässt und zu einem ersten Schritt, einem proaktiven Vorgehen auffordert. Meines Erachtens passt die positive Goldene Regel gerade unter dem Aspekt des Mutes zur Anfangsasymmetrie zum Gebot der Feindesliebe. Just das Wagnis der Anfangsasymmetrie scheint für Lukas entscheidend zu sein, setzt er sich doch in Lk 6,32–34 stark ab von jeder reaktiven Verhaltenssymmetrisierung. Diese Verse fordern zu lieben ohne Gegenliebe, Gutes zu tun ohne Lohnerwartung, zu leihen ohne Aussicht auf Rückgabe. Der Einseitigkeit des Feindesliebe-Gebotes entspricht das Verhalten gemäß der positiven Goldenen Regel, „das von jeder Antwort absieht und über Undank und Feindschaft hinwegsieht“.<sup>32</sup>

### 1.3 Zwischenfazit

Die Forderungen von Lk 6,27–38 werden nicht an irgendjemand gerichtet, sondern an υἱοὶ ὑψίστου / „Söhne des Höchsten“ (Lk 6,35), eine Zuschreibung, die üblicherweise den Großen der Welt gilt. In diesem Sinn würde ich das Gebot der Feindesliebe in einem ersten Zugang auch sozialetisch verstehen. Feindesliebe und proaktives Wohlwollen sind Haltungen der Stärke. Sie geben den angesprochenen Jüngern Jesu „das hohe Selbstbewusstsein einer kleinen Elite, die das Licht der Welt und das Salz der Erde sein will, indem sie ein aristokratisches Ethos praktiziert“<sup>33</sup>. Das hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren, darf aber wiederum nicht missverstanden werden. Wer beispielsweise den weltweit 160 Millionen Kindern, die sich derzeit unter sklavenähnlichen Umständen als Teppichknüpfer, Bauarbeiter, Prostituierte oder Soldaten verdingen, kontextlos zuruft ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν / „Liebt eure Feinde“ (Lk 6,26b), ist ein Zyniker, kein Verkünder des Evangeliums. Aus Schwäche muss Stärke werden – zumindest eine solche des Selbstbildes – ehe der Ruf zur Feindesliebe gehört werden kann.<sup>34</sup>

Im Übrigen gilt: Das Gebot der Feindesliebe bei Lukas schließt zwar keinen Feind aus, auch den schlimmsten nicht, verlangt aber keine emotionale Ekstase für ihn, sondern lediglich kooperatives Verhalten als Abzeichen der Stärke von Gotteskindern.<sup>35</sup> Damit ist die Frage, inwiefern eine Politik der

<sup>31</sup> Bauschke, Die goldene Regel, 114.

<sup>32</sup> Radl, Evangelium nach Lukas, 410.

<sup>33</sup> Theißen, Erleben und Verhalten, 460.

<sup>34</sup> Es sei in diesem Zusammenhang auch daran erinnert, dass Sätze wie δανίζετε μηδὲν ἀπελιζόντες / „leiht, ohne etwas zurückzufordern“ (Lk 6,35) nur plausibel sind für Hörer, die überhaupt etwas zu verleihen haben.

<sup>35</sup> Nicht weiter verfolgen will ich in diesem Zusammenhang den klugen Gedanken zur Feindesliebe, dass sie ein Fanal der Delegitimierung von Feindschaft ist. Indem sie „dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich als Feind ins

Feindesliebe naiv ist, natürlich noch nicht beantwortet. Sie kann auch nicht moraltheologisch oder sozialetisch, sie muss politisch beantwortet werden.

## 2. Politik – ein Definitionsversuch

### 2.1 Politik – ein spieltheoretisches Modell

Was ist Politik? Klassisch wird Politik im Sinne des aristotelischen κοινὴ συμφέρον<sup>36</sup>, also der Bereitstellung des der Gemeinschaft Zuträglichen, verstanden. Vor einem derart stark ausgeprägten normativen Hintergrund wäre der Nachweis der Politikauglichkeit von Feindesliebe tatsächlich ein Leichtes. Wenn Politik definitionsgemäß das zu beschaffen hat, was der Gemeinschaft zuträglich ist, erscheint Feindesliebe von vornherein ‚politisch sinnvoll‘, weil die Überwindung der Feindschaft natürlich gut ist für eine Gemeinschaft. Dass Politik Moral und nicht Politik beinhaltet, entspricht allerdings nicht dem differenzierungstheoretischen Entwicklungs- und Erkenntnisstand der späten Moderne. Mit Niklas Luhmann, dessen Systemtheorie nicht zuletzt eine ausgefeilte soziologische Differenzierungstheorie ist, kann nüchtern konstatiert werden, dass es in der real existierenden Politik nicht um organisierte Nettigkeit geht, sondern um das Haben oder Nicht-haben von Macht.<sup>37</sup> Ein solcher Politik-Begriff macht das Unternehmen, die Feindesliebe politisch zu kontextualisieren, ungleich anspruchsvoller. Denn Politik *in diesem Sinn* wäre eine strategische Konstellation, in der sich eigeninteressierte Akteure gegenüberstehen, welche dem jeweils anderen nutzen oder schaden können und das eine wie das andere auch tun, sofern es ihnen selbst nützt. Wenn wir Politik so verstehen, ist das sogenannte Gefangenendilemma gleichsam die Ur-Matrix des Politischen. Seinen eigenartigen Namen verdankt das Gefangenendilemma dem Princeton-Mathematiker Albert W. Tucker, der seinen Studenten 1950 mit der folgenden eigentümlichen Geschichte die Grundlagen der Spieltheorie erklärt haben soll:<sup>38</sup> Angenommen, die beiden Gangster Alter und Ego werden nach einem gemeinsam begangenen bewaffneten Raubüberfall in einem gestohlenen Fahrzeug gefasst. Der Autodiebstahl ist damit offensichtlich, aber beim Überfall ist die Beweislage nicht belastbar genug für die entsprechende Anklage. Der Staatsanwalt macht Alter und Ego daher ein Angebot. Wenn beide gestehen, wird er nicht die Höchststrafe von zehn Jahren beantragen, sondern nur

---

Recht zu setzen. Damit überführt sie das Feindverhältnis der Absurdität“ (W. Korff, Art. Feindesliebe. II. Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> 3 [1995] 1213).

<sup>36</sup> Pol. III 1282b18.

<sup>37</sup> Vgl. u. a. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1990, 169 f.

<sup>38</sup> Vgl. u. a. H. Esser, *Soziologie. Spezielle Grundlagen; Band 3: Soziales Handeln*, Frankfurt am Main [u. a.] 2000, 72.

acht Jahre. Wenn nur einer gesteht, der andere aber nicht, so kommt der Geständige aufgrund einer Kronzeugenregelung sofort frei, während der Nichtgeständige mit der Höchststrafe von zehn Jahren rechnen muss. Den Verdächtigen ist klar: Leugnen sie beide, so wird sie der Staatsanwalt nicht wegen ihres Raubüberfalls, sondern nur wegen des Autodiebstahls anklagen; beide müssten dann nur damit rechnen, für zwei Jahre ins Gefängnis zu kommen. Alter und Ego sitzen nun getrennt voneinander in U-Haft-Zellen und taxieren die möglichen Ausgänge ihres Dilemmas. Für das schlechteste Ergebnis wählen Sie die Ziffer 1, für das beste die Ziffer 4:

zehn Jahre Haft	1
acht Jahre Haft	2
zwei Jahre Haft	3
Freiheit (Kronzeugenregelung)	4

Sollen sie nun kooperieren (C) oder nicht kooperieren beziehungsweise – um im Jargon der Spieltheorie zu bleiben – ‚defektieren‘ (D)? Kooperieren heißt im Fall von Gangster Alter und Gangster Ego: gemeinsam schweigen. Defektieren heißt: vor dem Staatsanwalt aussagen. Weil beide ja in Einzelhaft sitzen, können sie ihr Verhalten nicht abstimmen mittels eines ‚Vertrags‘ oder Ähnlichem, jeder muss für sich kalkulieren und kommt zu folgender Matrix:

		Gangster Alter	
		C	D
Gangster Ego	C	3 3	1 4
	D	4 1	2 2

Es ist sofort ersichtlich, dass CC – beide Gangster verweigern die Aussage – für sie die beste Strategiekombination wäre. Und trotzdem ist D für Alter und Ego als eigeninteressierten Akteuren die rationalere Alternative. Wenn Ego kooperiert und Alter defektiert, wird Alter sofort freigelassen. Wenn Ego defektiert und Alter defektiert, dann kommt es für Alter zumindest nicht zum *worst case*: der Verurteilung zu zehn Jahren. Wer defektiert, scheint also zumindest nichts falsch zu machen: Er erhält sich eine Chance auf die beste Auszahlung und vermeidet die schlechteste. Weil aber beide so denken, kommt es zu der für beide suboptimalen DD-Lösung und einer Auszahlung von 2|2. Damit ist das Ergebnis – kollektiv betrachtet – ziemlich ernüchternd: Statt der möglichen vier Jahre Haft (beide Haftstrafen addiert), summiert sich der Gefängnisaufenthalt nun auf 16 Jahre. Der Mangel an Kollektivsicht, der fehlende Blick fürs Große und Ganze, der im Falle des

Kalten Krieges womöglich zur „Vernichtung jeden Lebens“<sup>39</sup> hätte führen können, bekommt im Gefangenendilemma die erschreckende Klarheit eines Modells. Schlimmer noch: Es zeigt, wie schädlich – und zugleich unausweichlich – feindseliges Verhalten ist, weil es subjektiv rational erscheint. So ist das Gefangenendilemma einerseits geradezu eine Bedarfsanzeige für eine Politik des Feindesliebe-Gebotes – und wirkt doch andererseits wie ein Attest ihrer Unmöglichkeit.

Geradezu achselzuckend konstatiert dies bereits David Hume als Pointe der folgenden Gleichniserzählung:

Dein Korn ist heute reif, das meinige wird es morgen sein. Es ist für uns beide vorteilhaft, daß ich heute bei dir arbeite und du morgen bei mir. Ich habe keine Neigung zu dir[] und weiß, daß du ebenso wenig Neigung zu mir hast. Ich strenge mich daher nicht um *deinetwillen* an; und würde ich um *meinetwillen*, d. h. in Erwartung einer Erwidernng bei dir arbeiten, so weiß ich, daß ich enttäuscht werden und vergeblich auf deine Dankbarkeit rechnen würde. Also lasse ich dich bei deiner Arbeit allein. Und du behandelst mich in gleicher Weise [...]. Dies alles ist die Wirkung der von Natur dem Menschen innewohnenden Triebfedern und Affekte; und diese Affekte und Triebfedern sind unabänderlich.<sup>40</sup>

Humes Beispiel lässt aber auch interessante Rückfragen zu: Ist es realistisch, dass sich ausgerechnet Bauern so verhalten? Wird der eine Bauer, der den anderen um seine Hilfe betrogen hat, nicht schmerzhaft bei der nächsten und übernächsten Ernte dessen Revanche zu spüren bekommen? Wird er nicht auf unabsehbare Zeit ohne Hilfe sein, wenn er sie braucht?

## 2.2 Politik als Superspiel – eine Modellerweiterung

Das soziale Leben ist kein *one shot game*, meist haben wir damit zu rechnen, einander wieder zu begegnen. Die Spieltheorie bildet diese Erkenntnis ab, indem sie auch iterierte Spiele beziehungsweise *Superspiele* modelliert. Im Superspiel findet man sich stets aufs Neue in der Gefangenendilemma-Situation wieder und trifft seine aktuelle Entscheidung auf der Basis bisheriger Spielerfahrungen und Prognosen. Ist unter solchen Bedingungen ein am Liebesgebot orientiertes Verhalten politisch sinnvoller?

Superspiele verlangen nach Strategien, die das Verhalten eines Akteurs nach jeder Interaktion für die nächstfolgende Interaktion festlegen und dann wieder von Neuem einsetzen. So könnte Ego beispielsweise die Strategie verfolgen, mit einem kooperativen Spielzug zu beginnen. Falls Alter hierauf seinerseits kooperativ reagiert, würde Ego in der nächsten Runde wiederum kooperativ reagieren. Falls Alter aber auf Egos initiale Kooperation mit Defektion antwortet, würde Ego seinerseits beim nächsten Mal auch eine Defektion dagegensetzen, dann jedoch erneut ein Kooperationsange-

<sup>39</sup> Alt, Frieden, 65.

<sup>40</sup> D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, herausgegeben und übersetzt von Th. Lipps, Hamburg 1978, 268.

bot machen. Diese Superspielstrategie firmiert unter der Bezeichnung *Tit for Tat* (TfT). Weil sie mit einem Kooperationsangebot beginnt, gilt sie als *freundliche Strategie*.

Anfang der 1980er Jahre nutzte der US-amerikanische Politologe Robert Axelrod die damals noch junge Digitaltechnologie, um mit Hilfe von computerbasierten Turnieren herauszufinden, welche Superspielstrategie beim iterierten Gefangenendilemma am erfolgreichsten ist. Axelrod ließ zunächst 15 von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen erarbeitete Superspielstrategien gegeneinander antreten. Zu seiner Spielanordnung gehörte auch die „ökologische Perspektive“<sup>41</sup>, dass die Strategien, die am erfolglosesten waren, aus dem Spiel ausscheiden, während die erfolgreichsten Strategien *sich vermehren* dürfen und ihresgleichen in die freigewordenen Positionen der drei schlechtesten Strategien bringen. Es wurden zunächst 200 Runden gespielt, jeder trat gegen jeden an. In einem zweiten Turnier spielten 62 Strategien gegeneinander. Axelrod modifizierte die Spielregeln nur hinsichtlich des Spielendes: Die Zahl der Spielzüge stand nun nicht fest, nach jedem Spielzug gab es eine Wahrscheinlichkeit von 0,00346, dass das Spiel beendet wird. Unter den Strategien im Wettbewerb waren neben TfT<sup>42</sup>, Random<sup>43</sup> und ImmerD<sup>44</sup> zum Beispiel auch Friedman<sup>45</sup>, eine Strategie, die niemals als erste defektiert, aber bei einer Defektion ihres Gegenübers niemals wieder kooperiert, oder Joss<sup>46</sup>, eine auf Langfristigkeit angelegte TfT-Variante, die grundsätzlich kooperativ ist, allerdings einen 10%-Anteil von Defektionen in die Interaktion gleichsam einschmuggelt. Friedman belegte im ersten Turnier den 7. Platz und im zweiten den 52. Platz. Joss trat nur im zweiten Turnier an und kam auf den 29. Rang. TfT siegte sowohl im ersten als auch im zweiten Turnier.

### 3. *Tit for Tat* (TfT) – eine Politik der Feindesliebe?

#### 3.1 TfT und Feindesliebe – ein komplexer Zusammenhang

Axelrods spieltheoretische Turnier-Versuche führten zu einem erstaunlichen Ergebnis: Eine freundliche Superspielstrategie, die auf Kooperation abzielt,

<sup>41</sup> R. Axelrod, *Die Evolution der Kooperation*, übersetzt und mit einem Nachwort von W. Raub und Th. Voss, München 2005, 45. Axelrod spricht hier bewusst von einem ökologischen Prinzip und nicht von einem evolutionären; die ökologische Sichtweise „unterscheidet sich von einer evolutionären Sichtweise, bei der Mutationen zugelassen werden, die zu neuen Strategien führen. Unter ökologischen Gesichtspunkten gibt es eine sich ändernde Zusammensetzung gegebener Typen von Regeln. Weniger erfolgreiche Regeln werden seltener, und die erfolgreichen vermehren sich“ (46).

<sup>42</sup> Eingereicht von dem kanadischen Psychologen Anatol Rapoport.

<sup>43</sup> Von engl. *random* = zufällig. Es wird also nach dem Zufallsprinzip bald kooperiert, bald defektiert.

<sup>44</sup> Der Spieler verweigert sofort die Kooperation und bleibt alle Spielzüge über dabei, was auch immer die andere Seite macht.

<sup>45</sup> Eingereicht vom US-amerikanischen Ökonomen James W. Friedman.

<sup>46</sup> Eingereicht vom Schweizer Mathematiker Johann Joss.

proaktiv auf jeden Mitspieler zugeht und darüber hinaus nicht nachtragend ist, sondern immer wieder neue Kooperationsangebote macht, ist langfristig politisch erfolgreich. Wesentliche Merkmale des ethischen Konzepts von Lk 6,27–38 können wir auch bei der Superspielstrategie TfT identifizieren: Kooperationsbereitschaft und den nicht nachlassenden Mut zum ersten Schritt.<sup>47</sup>

Doch diese Übereinstimmung ist nur die halbe Wahrheit über TfT. Es gibt auch erhebliche Differenzen: TfT hält gleichsam nicht die andere Wange hin (Lk 6,29), TfT schlägt zurück. Kann diese Strategie damit beanspruchen, irgendetwas mit dem Gebot der Feindesliebe zu tun zu haben?

Die Antwort ist kompliziert. Zum einen muss gesagt werden, dass TfT tatsächlich zurückschlägt, aber nur einmal, um anschließend wieder auf den Aggressor zuzugehen. „Forgiveness“<sup>48</sup> ist neben Freundlichkeit („Niceness“) ein wesentlicher Erfolgsfaktor von TfT, der einen Echoeffekt wechselseitigen Defektierens verhindert. Unter der *politischen* Voraussetzung, dass ausschließlich Eigennutz das Spielverhalten bestimmt, ist der Erfolg dieser Strategie immer noch beachtlich.

Zum andern lohnt es sich, das politische Schicksal einer Strategie zu betrachten, die noch kooperativer ist und die uns noch näher am Feldrede-Ethos zu sein scheint: Kooperiere immer (ImmerC)! Tritt ImmerC nur zusammen mit TfT auf, sind beide gleich erfolgreich. Gelangt aber nur ein einziger ImmerD-Spieler in eine reine, also eigentlich starke ImmerC-Population, ist es nur eine Frage der Zeit, bis sich diese in eine komplett feindselige ImmerD-Population verwandelt hat.<sup>49</sup> Eine TfT-Population hingegen kann den unsolidarischen Eindringling ins Abseits der politischen Erfolglosigkeit drängen. TfT schützt gleichsam das Solidaritätsprojekt, während ImmerC sich selbst unter den politischen Bedingungen des allseitigen Eigennutzkalküls und der ökologischen Spielerspektive marginalisiert. TfT ist kooperativ, verhindert aber die Ausbeutung der Kooperation und die Ausbreitung von Defektion in einer Gesellschaft von Akteuren, die hinsichtlich ihrer Defektions- und Kooperationsmöglichkeiten gleich wirksam sind. Wenn also eine Politik der Feindesliebe nicht nur darin bestehen soll, Kooperationen allseitig anzubieten, sondern kooperatives Verhalten unter politischen Bedingungen auch zu schützen und zukunftsfähig zu machen, wäre nicht ImmerC, sondern TfT die geeignete Strategie.

<sup>47</sup> Hartmut Esser, jener Soziologe, der im deutschen Sprachraum am umfassendsten und beeindruckendsten die Rezeption von Spiel- und *rational choice*-Theorie betrieben hat, stellt einen Zusammenhang von TfT mit dem sprichwörtlichen Symmetriegesetz ‚Wie du mir, so ich dir‘ her (vgl. Esser, Soziologie, 142 f.), was nicht eigentlich zu überzeugen vermag. ‚Wie du mir, so ich dir‘ mag die Folgespielzüge bei TfT charakterisieren, aber eben nicht den entscheidenden ersten Spielzug.

<sup>48</sup> R. Axelrod, Effective Choice in the Prisoner’s Dilemma, in: Journal of Conflict Resolution 24 (1980) 3–25, hier 14.

<sup>49</sup> Vgl. Scheule, Gut entscheiden, 220.

## 3.2 TfT – bedingt erfolgreich

Die Forschungen von Axelrod zeigten freilich auch: TfT ist nicht unter allen Umständen eine auszahlungsstarke, also erfolgreiche Strategie. Diese Rahmenbedingungen müssen erfüllt sein:

- erste Bedingung – „Schatten der Zukunft“<sup>50</sup>: Werden nur wenige Runden gespielt, bleiben nicht-kooperative Strategien im Vorteil<sup>51</sup>. Je weiter sich das Spiel jedoch vom *one shot game* entfernt, desto lohnender ist die Kooperation. Denn so wird ermöglicht, dass „gegenwärtige Entscheidungen nicht allein den Ausgang des gegenwärtigen Treffens bestimmen, sondern auch die späteren Entscheidungen der Spieler beeinflussen können. Die Zukunft kann folglich einen Schatten auf die Gegenwart zurückwerfen.“<sup>52</sup>
- zweite Bedingung – offenes Spielende: Wer genau weiß, dass n Runden gespielt werden, ist geneigt, sich beim n-ten Spiel wie im *one shot game* zu verhalten. Er kann defektieren, ohne noch mit einer Revanche rechnen zu müssen. Wenn wiederum der Gegenspieler genau mit dieser Pointe im n-ten Spiel rechnen muss, wird er sie in der (n-1)ten Runde vorwegnehmen, was wiederum die andere Seite zum entsprechenden Verhalten im (n-2)ten Spiel veranlasst. Dieses sogenannte „Problem der Rückwärts-Induktion“<sup>53</sup> bedeutet im Letzten: Nur wenn rationale Spieler *nicht* ins Kalkül ziehen können, nach wie vielen Runden ihr Spiel endet, ist Kooperation erfolgreicher als Defektion. In eine offene Zukunft zu sehen, hilft, solidarisch zu sein.
- dritte Bedingung – Erreichbarkeit anderer kooperativer Akteure: TfT ist nicht die absolut beste, sondern die relativ beste Strategie. Das heißt, ihr Erfolg bleibt abhängig von ihrem strategischen Umfeld. Würde ein ImmerD-Spieler nur gegen einen einzigen TfT-Spieler antreten, so würde der TfT-Spieler wegen der anfänglichen Kooperation von ImmerD geschlagen werden. Würde man alle TfT-Spieler voneinander trennen und einzeln mit ImmerD-Strategen konfrontieren, so schnitten die TfT-Akteure schlecht ab. Die Entwicklung zu einer TfT-Kultur kommt nicht zustande, „wenn sie lediglich von einzelnen, verstreuten Individuen versucht wird“.<sup>54</sup> TfT ist in einem nicht-kooperativen Umfeld darauf angewiesen, vitale

<sup>50</sup> Axelrod, Evolution der Kooperation, 113.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 217 f.

<sup>52</sup> Axelrod, Evolution der Kooperation, 11.

<sup>53</sup> A. Löhr/M. Osterlob, Ökonomik und Ethik als Grundlage organisationaler Beziehungen, in: W. H. Staehle/J. Sydow (Hgg.), Managementforschung 3, Berlin [u. a.] 1993, 109–155, hier 128. Dass die „Rückwärts-Induktion“ in der ersten Runde des Axelrod’schen Computerturniers, in der es noch keinen Diskontparameter gab, nicht zu größeren Verzerrungen führte, darf verwundern. Liegt es daran, dass keine der Wettbewerbsstrategien die Spielzügezahl  $n = 200$  produktiv integrierte und alle der Einfachheit halber einen Diskontparameter von 1 unterstellten?

<sup>54</sup> Axelrod, Evolution der Kooperation, 18.

Kleingruppen der Kooperation zu etablieren, von denen aus solidarisches Verhalten gleichsam konzentrische Kreise ziehen kann.

Diese spieltheoretischen Erkenntnisse könnten nun einige Fragen, die die Forschung zum Feindesliebe-Gebot seit langem stellt, zumindest in einem neuen Licht erscheinen lassen.

#### 4. Feindesliebe – nur als Ausnahmegesetz?

Die Feindesliebe-Forderung Jesu galt vielfach als „Zeichen des Gottesreiches“<sup>55</sup>, als eine Art eschatologischer Ruf, der über diese Welt hinaus-trage und mithin im Alltag gar nicht wirksam werde – schon gar nicht im politischen Tagesgeschäft. Bereits Johannes Weiß hatte von einer Art „Ausnahmegesetz“<sup>56</sup> gesprochen, das unter dem Vorzeichen des nahen Welt-endes gelte, aber kein Reglement sei, mit dem man als verfasste Großgruppe durch die Geschichte komme. Spricht hierfür nicht auch die implizite Relativierung der jesuanischen Feindesliebe-Forderung, die Paulus schon um das Jahr 50 in den Handlungsanweisungen des Galaterbriefes vornimmt, wenn er empfiehlt, *besonders* denen, „die mit uns im Glauben verbunden sind“ (Gal 6,10), Gutes zu tun, also der Gemeinde moralische Priorität vor „allen Menschen“ einzuräumen? Passt die Feindesliebe also gar nicht zur Kirche auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte? Gerd Theißen und Annette Merz sehen die radikalen moralischen Forderungen Jesu durchaus glaubwürdig verwirklicht in der Kirchengeschichte, aber eher von marginalen Gruppen wie „Orden, Täufern, Mennoniten, Quäkern und anderen Sondergruppen [...] als von den großen Kirchen“.<sup>57</sup> Politisch sei aber auch das von Bedeutung, weil eine „Gesellschaft mit Lebensräumen für radikale ethische Minoritäten [...] humaner als jede andere“ ist.<sup>58</sup>

Wie also steht es um das eschatologische Haltbarkeitsdatum der Feindesliebe und die scheinbare Rücknahme der universal entgrenzten Liebesforderung zugunsten der Gemeinde, wie sie unter anderem in Gal 6,10 angedeutet ist, wenn man spieltheoretische Erwägungen berücksichtigt?

##### 4.1 Feindesliebe – im Eschaton oder im offenen Zeithorizont?

Entgegen der Alltagsintuition, dass die Zukunft Dauer haben wird, entspricht es nicht eigentlich der christlichen Zeitkultur, die Zukunft als Futurum zu denken, als gegen Unendlich gerichteter Zeitstrahl, sondern als „Advent, Anbruch, Kommen, genauer das Kommen des Reiches dessen, der im

<sup>55</sup> M. Dibelius, Die Bergpredigt, in: *Ders.*, Botschaft und Geschichte. Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, 79–174, hier 134.

<sup>56</sup> J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen <sup>2</sup>1900, 139.

<sup>57</sup> Theißen/Merz, Der historische Jesus, 354.

<sup>58</sup> Ebd. 353.

Gekreuzigten und Auferstandenen gehandelt hat“.<sup>59</sup> Aus christlicher Sicht ist also die Zukunft von ihrem *Ende* her qualifiziert. Der Aspekt künftiger *Dauer*, der für ein erfolgreiches Tft-Spiel wichtig wäre (siehe 3.2), ist gerade hier unterbelichtet. ‚Marginale Gruppen‘ des Christentums, die dieses Zeitverständnis besonders ernst nehmen, sind aber nicht automatisch jene, die auf Aussöhnung und Kooperation mit ‚den Feinden‘ setzen. Im Gegenteil: Vielfach scheinen Christen besonders dann kooperationsunwillig gegenüber den Gruppen zu sein, die jeweils als Gegenspieler in Frage kommen, wenn ihre eschatologische Naherwartung ausgeprägt ist. Man mag in diesem Zusammenhang an die Montanisten des zweiten und dritten Jahrhunderts denken<sup>60</sup>, an die Kreuzzugsbegeisterung des elften Jahrhunderts<sup>61</sup> oder auch an Martin Luthers endzeitliches Selbstverständnis<sup>62</sup>; von offen gewalttätigen chiliastischen Bewegungen wie jener Thomas Müntzers oder dem Münsteraner Täuferreich<sup>63</sup> gar nicht zu reden: Das gefühlt nahe Ende ist der Feind der Kooperation mit dem Feind. Spieltheoretisch ist das keine Überraschung. Aus einem spieltheoretischen Blickwinkel, der Kooperation angesichts eines unbekanntes, weit entfernten Endes besonders sinnvoll erscheinen lässt, verwundert es aber ebenso wenig, dass gerade eine sich in der Parusieverzögerung einrichtende Kirchlichkeit mag hierfür die Haltung Pius’ XI. stehen, „col diavolo in persona“ verhandeln zu wollen, sofern es dem Seelenheil auch nur eines einzigen Gläubigen dient.<sup>64</sup>

Das eschatologische Selbstverständnis Jesu ist als solches zwar unstrittig, aber ungeeignet, wenn man beabsichtigt, das Gebot der Feindesliebe auf die „Ausnahmesituation des nahen Weltendes“<sup>65</sup> zu limitieren, weil ohnehin

<sup>59</sup> A. Rich, *Wirtschaftsethik*; Band 1: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 41991, 124.

<sup>60</sup> Vgl. W.-D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*; Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 73–75.

<sup>61</sup> Vgl. R. Konrad, Art. Apokalyptik/Apokalypsen. VI. Mittelalter, in: TRE 3 (1978) 277.

<sup>62</sup> Vgl. O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz*, Göttingen 1963, 333 f.

<sup>63</sup> Vgl. U. Gäbler, *Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, in: H. Lehmann (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, 19–48, hier 19 f.

<sup>64</sup> Pius XI. äußerte diese Haltung im Zusammenhang mit dem 1933 geschlossenen Reichskonkordat zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl. Der Papst wörtlich: „Quando si trattasse di salvare qualche anima, di impedire un maggiore danno alle anime, ci sentiremmo il coraggio di trattare col diavolo in persona“ (zit. nach K. Reppen, *I Patti Lateranensi e il Reichskonkordat*, in: RSCI 33 [1979] 371–419, hier 393). Johannes Paul II. dagegen, der Papst, der sein Pontifikat allem Anschein nach unter endzeitlichen Vorzeichen verstand (vgl. J. Roß, *Der Papst. Johannes Paul II. – Drama und Geheimnis*, Reinbek 2003, 183–219), scheint umso weniger Neigung zu Verhandlungen mit den „Feinden des Glaubens“ besessen zu haben. Er zog es jedenfalls vor, „die Ostpolitik des Vatikans, die seit den sechziger Jahren auf Entspannung gestellt war, auf ‚Realismus‘, ‚kleine Schritte‘ und ‚Retten, was zu retten ist‘, mit eigener Hand ad acta [zu] legen und sein persönliches Programm der kalkulierten Herausforderung des Kommunismus an ihre Stelle [zu] setzen“ (ebd. 12), womit er – zugegebenermaßen – großen weltgeschichtlichen Erfolg hatte. Kritiker halten ihn gleichwohl für einen politischen Hasardeur.

<sup>65</sup> *Theißen/Merz*, *Der historische Jesus*, 353.

klar sei, Jesus fordere hier „Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich wären“. <sup>66</sup> Der spieltheoretische Blick zeigt: Gerade vor einem offenen Zeithorizont ist die Feindesliebe sogar unter harten Politik-Bedingungen sinnvoll. Sie lässt sich nicht einfach politisch irrelevanten ‚marginalen Gruppen‘ zuweisen, die ein radikales Ethos pflegen, während die Großgruppen für sie allenfalls Schonräume bereitstellen, ansonsten aber ‚aus politischen Rücksichtnahmen‘ von ihnen unbeeindruckt agieren. Politik zeigt nicht als Ausrede, um Feindesliebe zu umgehen.

#### 4.2 Nächsten- vor Feindesliebe?

Gerd Theißen sieht in der urchristlichen Briefliteratur und im Johannesevangelium klare „Tendenzen zu einer Einschränkung des Liebesgebots“ <sup>67</sup>. Die schon erwähnte Stelle aus dem Galaterbrief ist dafür exemplarisch: „Deshalb wollen wir [...] allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, *die mit uns im Glauben verbunden sind*“ (Gal 6,10). <sup>68</sup> Diese Tendenz, so Theißen,

wird meist als Verlust bewertet, als habe Jesus (und die synoptischen Evangelien) mit einer kühnen Ausweitung der Nächstenliebe begonnen und später habe sich diese Radikalität nicht durchhalten lassen: Aus Feindesliebe wurde Bruderliebe, aus einer Liebe zu allen eine gegenseitige Liebe. <sup>69</sup>

Wird die grenzenlose Solidarität, die Jesus predigt, unter geschichtlichen Realbedingungen doch schnell brüchig? Zeigt sich bereits im Urchristentum ein moralischer Binnengruppen-Vorrang vor der Welt außerhalb der Binnengruppe? Wird die Feindesliebe (wieder) abgelöst von der Nächstenliebe?

Die unter 3.2 genannte dritte Bedingung für den politischen Erfolg von TtT – eine kritische Masse der Kooperativen in einem feindseligen Umfeld – erlaubt zumindest eine positivere Lesart des Verhältnisses von Nächsten- und Feindesliebe. Die Kooperation unter denen, die einander „im Glauben verbunden sind“, ist für die Ausweitung kooperativen Verhaltens in den Raum der Fernstehenden und Gegner hinein geradezu von strategischem Nutzen. Wer eine moralische Universalisierungsklimax vom Gebot der Nächstenliebe (Lk 10,27) über die Ausweitung der Nächstenliebe (Lk 10,30–37) hin zu deren Verschärfung im Gebot der Feindesliebe behauptet, <sup>70</sup> sollte zumindest nicht glauben, dass die Nächstenliebe durch die radikalere Feindesliebe obsolet wird – jedenfalls nicht unter strategischen Gesichtspunkten: Es ist die funktionierende Kooperation *unter Nächsten*, die die Feindseligen rationalerweise zum Strategiewechsel bewegt.

<sup>66</sup> Weiß, Predigt Jesu, 139.

<sup>67</sup> Theißen, Erleben, 418.

<sup>68</sup> Noch eindeutiger ist diese Tendenz freilich in der johanneischen Tradition. Der Ruf ἀγαπᾶτε ἀλλήλους / „Liebt *einander*“ (Joh 13,34; 15,12.17) bleibt in der Gemeinde, die Liebe zu τοὺς ἐχθροὺς / „den Feinden“ (Lk 6,27) wird abgelöst von der Liebe zu τὸν ἀδελφόν / „dem Bruder“ (1 Joh 2,10).

<sup>69</sup> Theißen, Erleben, 418.

<sup>70</sup> Vgl. u. a. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 345.

## 5. Lob des ersten Schritts – ein Fazit

Natürlich blieb hier viel Wichtiges zur Feindesliebe ungesagt. Es ging nicht um die Spiritualität der Feindesliebe, nicht um ihre Ethik und auch nicht eigentlich um ihre Psychologie. Es ging vielmehr um die Frage, ob Feindesliebe, begriffen als umfassend entschränktes kooperatives Verhalten, bestehen kann in der Politik, wenn man darunter das strategische Zusammentreffen eigeninteressierter Akteure versteht, also bewusst einen nichtnormativen Politikbegriff wählt. Sicher ist: Nicht jedes kooperative Verhalten hat unter allen denkbaren politischen Bedingungen eine Entwicklungsperspektive, aber immerhin zeigt sich mit *Tit for Tat* eine vorausseilend freundliche, sehr einfache und nicht nachtragende Strategie als höchst erfolgreich, sobald sie nur genug Zeit hat und genügend Spieler, die sich an ihr orientieren. Dass *Tit for Tat* trotzdem nicht ganz absieht von einer begrenzten Revanchemöglichkeit, lässt sich durchaus dialektisch sehen. Gerade dadurch erhält sie dem kooperativen Verhalten unter harten Politik-Bedingungen nämlich eine Chance auf Zukunft.

Beginnen aber kann diese Zukunft nur mit einem wagemutigen, ungesicherten ersten Schritt des Wohlwollens auf den andern zu. Einer muss den Anfang machen. Wer soll dafür besser geeignet sein als die königlichen „Kinder des Höchsten“ (Lk 6,37) aus der Feldrede? Die Politik, und mag sie noch so hart und kalt sein, ist ein guter Ort für die Jüngerinnen und Jünger des Herrn. Martin Luther war in diesem Punkt zu pessimistisch – oder politisch nicht versiert genug. Franz Alt hingegen scheint recht zu behalten:

Wenn der innerlich Freie und innerlich Überlegene bei einem Konflikt nicht einen großzügigen Anfang macht, gibt es aus dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt kein Entrinnen. Feindesliebe ist nicht Trottelhaftigkeit, sondern Klugheit. Feindesliebe heißt, den Mut zum ersten Schritt zu haben.<sup>71</sup>

### Summary

Could the commandment of Jesus to love one's enemies (Luke 6:27) succeed in a political context? Inspired by game theory, this article wants to emphasize that acting in the spirit of Luke 6:27, instead of acting vengefully, is not just altruistic but even, under certain circumstances, the smart thing to do. Even when surrounded by enemies, cooperative players are able to establish successful cells of cooperation as long as they don't act in an isolated fashion and the termination of all interaction is not foreseeable. Hence, collaboration with those near at hand is a precondition for enlarging it to include even adversaries. Love of enemies must not be seen as "proximate-goal morality". It seems particularly prudent in situations of open-time horizons.

<sup>71</sup> Alt, Frieden, 89.