

Bei unseren Betrachtungen über die Subjektivität des menschlichen Seins liessen wir uns leiten von einer doppelten Fragestellung: zum einen von der Frage nach dem Verhältnis und dem Zusammenhang von Sein und Tun im menschlichen Leben und zum anderen von der Frage nach der Primärität in der Primärform der menschlichen Subjektivität in der Alternative von Ich und Wir, ohne daß diese beiden Größen an sich in einem solchen Alternativverhältnis stehen müßten; es geht wirklich nur um die Fragestellung, wo ist die Subjektivität primär und in erster Linie zu Hause.

Den Ausgang für unsere Erörterung nahmen wir vom Verhältnis von Sein und Tun des Menschen und hatten dabei im Auge die maßgebliche und leitende Voraussetzung für die Erörterung dieser Frage: Wenn diese Relation betrachtet und bedacht werden sollte zwischen Sein und Tun, dann geschieht das unter der Prämisse theologischer Anthropologie, und d.h. mit der Voraussetzung, daß nämlich des Menschen ontologische Grundbestimmung darin besteht, daß ihm die Koexistenz mit Jesus Christus eignet. Unter dieser einen Voraussetzung wird also die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Tun im menschlichen Sein erörtert und diskutiert. Ich versuchte drei Strukturen namhaft zu machen, die für dieses Verhältnis zu beachten wichtig seien, nämlich zum ersten, daß Sein und Tun in einer Wohlunterschiedenheit zueinander stehen, die es ausschließt, daß die eine Größe auf die andere reduziert, bzw. aus der anderen deduziert wird, sei es das Tun aus dem Sein, sei es das Sein aus dem Tun; daß es zum zweiten ein Strukturmoment ist, daß für diese Verhältnisbestimmung konstitutiv ist die Tatsache, daß das Sein im menschlichen Leben dem Tun vorausgeht und zwar prinzipiell vorausgeht, und zum dritten, daß das Tun in einem Transzendenzverhältnis zum Sein steht, in der Formel: Tun über Sein, und die Frage im menschlichen Leben ist, wenn in dieser tätigen Einheit diese drei

Strukturen gewahrt werden und gewahrt bleiben müssen. Die These, die ich aufstellte, war dann, daß diese tätige Einheit der Subjektivität menschlichen Seins gewahrt werde und realisiert werde in dem Grundakt des Gebets. Das Gebet als die Grundform der Subjektivität menschlichen Lebens, die Anrufung Gottes als Urakt menschlicher Subjektivität, wenn unter diesem Urakt verstanden wird, daß der Mensch in freier Präpredung zu dem an ihn ergangenen Aufruf Gottes nun auch Gott wirklich anrufen kann und ihm nicht anders als wirklich anrufen kann. Man könnte demzufolge die Existenz des Menschen als eines Subjekts in erster Linie und grundlegend für alle weiteren Subjektivitätsbestimmungen umschreiben damit, daß des Menschen Sein, sein Subjektein primär und essentially Existenz im Ruf Gottes sei, wobei dann der Genetiv hier in dem Doppelsinn verstanden werden soll, daß es zum einen um den Ruf Gottes geht, den er an den Menschen richtet und zum anderen auch um den antwortenden Ruf des Menschen, der diesen Aufruf an Gott richtet. Anrufung also als Anrufung Gottes, Gebet als Grundform der menschlichen Subjektivität ist zugleich auch eine bestimmte Einzelaktion menschlicher Subjektivität; so gewiß man sagen kann, daß in dieser Entsprechung letztlich menschliches Leben der Möglichkeit nach sich darstellen und sich entwickeln soll und kann, so gewiß ist zu sagen, daß diese Grundform, wo sie als tätige Einheit und als tätige Seinsweise verstanden wird, nicht anders gedacht werden kann als auch als eine besondere Manifestation ihrer selbst, d.h. in einer besonderen Handlung, in einer besonderen Tat tritt in Erscheinung, was die grundlegende Form und Gestalt des gesamten subjektiven Seins des Menschen ist. Das Muster aber der Aktion des Gebets als eines besonderen Tuns des Menschen im Unterschied und Zusammenhang seines übrigen Tuns ist das Gebet, von dem die biblische Überlieferung behauptet und die Kirche lehrt, daß es seinen authentischen Autor in Jesus Christus selbst habe. Das Unser Vater von Mt. 6, 9ff.

und Mk. 11.2 ff. Und hier macht bereits die Invokation dieses Gebets, dieses elementaren christlichen Gebetes, macht bereits die Invokation aufmerksam auf das zweite Problem, das mit der Frage nach der menschlichen Subjektivität verbunden ist: bei Mt. heißt es in Vers 9: $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \delta\ \epsilon\upsilon\ \tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\gamma\epsilon\omega\pi\acute{\omicron}\varsigma$, bei Mk dagegen ist die Invokation auf den einfachen Vokativ $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ mangelzogen, es fehlt das $\eta\mu\acute{\iota}\nu$, dieses 'Wir' als Umschreibung der menschlichen Subjektivität taucht bei Mk. erst in der Bittbitte auf, nicht schon in der Invokation, man wird aber sicherlich sagen dürfen, daß in der Invokation dieses 'Wir' bereits sich zur Sprache gebracht hat und Insofern die mathäische Version eine durchaus angemessene interpretierende Umschreibung der wahrscheinlich älteren Form und Gestalt, wie sie bei Mk. vorliegt. Nach Maßgabe des Vater Unser, das ist das erste, was jedenfalls diesem Sachverhalt entnommen werden kann, ist das Subjekt der menschlichen Aktion des Gebets ein 'Wir', ein 'Wir', das offenbar zunächst auch durch nichts anderes qualifiziert wird als durch das vorstehende Nun des Betens; also daß die These, der Satz, der einfache Satz: Wir beten - daß dieser Satz nicht mehr und nicht weniger enthält als die genaue Bezeichnung und Benennung der primären Subjektivität des menschlichen Seins. Wir beten - der Elementarsatz der menschlichen Subjektivität und mit Bezug auf diesen Elementarsatz und seinen Inhalt stellen sich die Fragen, die leitend werden müssen im weiteren Verlauf, nämlich zum ersten: Wer sind 'Wir', die im Gebet das Wort an Gott richten? Und wie steht es mit dem 'Ich' im Gebet? Ist das 'Ich' im Gebet ausgeschlossen von dieser 'Wir' - Subjektivität' oder wie hat man sich das vorzustellen und zu denken?

Denn mit der Möglichkeit der Ausschließung könnte durchaus gerechnet werden. Man könnte sehr wohl

die Vermutung anstellen, daß des Menschen Subjektverhältnis zu Gott exklusiv in der Form des 'Wir' realisiert wird, wohingegen das Weltverhältnis des Menschen zum Subjekt das 'Ich' hat, und daß 'Wir' und 'Ich' sich gewissermaßen auf die beiden Dimensionen, auf das Gottesverhältnis und das Weltverhältnis des Menschen, streng unterscheidend verteilen. Prinzipiell wäre das, meine ich, nicht ausgeschlossen und deshalb ist die Frage, ob diese Ausschließung nach den beiden Dimensionen menschlichen subjektiven Seins und Verhaltens, ob diese Ausschließung zu Recht besteht oder ob nicht vielmehr das Problem des 'Wir', das hier auftaucht, zugleich auch impliziert eine charakteristische Fassung des 'Ich - Problems', sodas nicht eine Ausschließung, sondern eine gegenseitige Bedingung nicht als unmöglich, jedenfalls mit zu erwägen, mit zu bedenken ist, eine Entscheidung also zwischen diesen beiden Typen eventueller Beantwortung fallen muß: entweder Ausschluß von 'Wir' und 'Ich', was dann sozusagen gegenüber Gott einen sich als allein legitim aufdrängenden Kollektivismus bedeuten würde, eine 'Ent - Individualisierung', wie das auszusehen hätte, das weiß man noch gar nicht so recht, oder aber auf eine Konditionierung von 'Wir' und 'Ich', jedenfalls aber das eine ist unumgänglich und das macht das Gebet nach seinem biblischen Muster für die theologische Anthropologie zu einem nicht zu übersehenden Faktum, wo die Subjektivität zur Diskussion steht, kommt die theologische Reflexion unumgänglich an dem 'Wir' vorbei und ist das 'Wir' eine primäre Bestimmtheit dieses subjektiven Seins des Menschen.

Deshalb die erste Frage in der Tat: Wer sind 'Wir' und die zweite Frage, die sich ganz naturgemäß dem Elementarsatz anschließt: Was tun wir eigentlich, wenn wir beten? Was bedeutet die Aktion des Betens

in ihrem eigenen Sinn? Was besagt sie? Und zu diesem Behuf wird man dann schon dieses Gebet seinem Inhalt nach zu erwägen haben. Und des Weiteren: Was bedeutet die Aktion des Betens für unser anderes menschliches Tun? Welchen Wert hat dieses Tun des Betens im Verhältnis zum übrigen Tun? Wenn im Beten der Mensch sozusagen als Subjekt erstmals und ursprünglich die Initiative des Tuns im Verhältnis zu Gott ergreift, so legt sich jedenfalls nah, und das ist die Richtung in der wir diese Frage zu verfolgen haben werden, legt es sich nah, daß in dem Gebet nicht weniger als der spezifische Initiativcharakter menschlicher Subjektivität seinen Ausdruck findet. Das Gebet als die Initiative des Menschen im Verhältnis zu Gott signalisiert zugleich die Unumgänglichkeit des Initiativen Charakters, der dem menschlichen Tun eignen muß, wenn es im Zusammenhang mit der besonderen Tat des Gebets soll verstanden und gesehen und geübt werden. Diese zwei Fragen also, wer sind 'Wir' und wie steht es mit dem 'Ich'? als die erste Frage. Was tun wir, wenn wir beten und was bedeutet das Gebet für unser übriges Tun? - dies also die zwei Hauptfragen, denen entlang wir uns zu bewegen haben. Und der erste Kreis, der hier noch einmal erörtert werden muß, ist die Frage nach der Bestimmung also dieses 'Wir', und ich hatte schon in der letzten Stunde gesagt, daß hier an dieser Stelle eine gewisse Mißverständlichkeit in der theologischen Anthropologie Karl Barths nicht vermieden ist. Er hat bekanntlich diese Frage nach der Subjektivität nicht übergangen, sondern sehr wohl innerhalb seiner Dogmatik der Anthropologie vortragen und entwickelt. In dem Band KD III.4 hat er in einer gewissen Zusammenfassung dessen, was er in KD III.2 ausgeführt hat, noch einmal in vier Linien angedeutet, auf denen sich eine theologische Anthropologie zu bewegen hat. Auf die Frage: Wer und was ist der Mensch als Gottes Geschöpf? - lautet die Antwort hier in kurzen Thesen: Er ist erstens ein Sein in einer Geschichte und zwar in der Geschichte eines Geschöpfes, das

266

von Gott dazu erwählt und aufgerufen ist, das sich auch faktisch als zu dieser Geschichte befähigt erweist, sich selbst vor ihm auch verantwortet. Diese erste Bestimmung betrifft also das geschichtliche, beziehungshafte Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist zweitens, in Entsprechung zu jenem Ersten, ein Sein in der Begegnung zwischen menschlichem 'Ich' und menschlichem 'Du'. Er ist menschlich, indem er mitmenschlich und gerade darin das Bild Gottes ist. Das betrifft die Relation von Gott und Mensch. Und nun zum Dritten: Er ist je für sich gesehen durch Gottes Geist Subjekt eines stofflichen Organismus, Seele eines Lebens, und in dieser Zweifelt ein Ganzes in unaufhebbarer Verschiedenheit. Und er ist viertens je für sich und aufs Ganze gesehen ein durch Gott zeitlich befristetes und so durch Gott als die Hoffnung seiner Existenz begründetes Sein. Die vier Linien, die nach Barths Verständnis in einer theologischen Anthropologie also die hauptsächlichsten Aspekte des Menschen zur Sprache bringen, sind Linien, die zum einen ausgezogen sind im Gottesverhältnis, im zwischenmenschlichen Verhältnis und zum dritten in der Bestimmung, und zwar in beschaffenheitlicher Bestimmung von Leib und Seele - wobei nun Barth die interessante These aufstellt, daß die eigentliche Geordnetheit und Einheit von Leib und Seele nur möglich ist unter der Voraussetzung und Bedingung, daß der Mensch Geist hat, den er nicht selber sich gibt und der er auch nicht selber ist. Der Mensch hat Geist und ist deshalb Subjekt, nämlich das seinen Leib ordnende und seinen Leib als eine Bestimmtheit, die sowohl Geschenk wie auch Aufgabe ist, wahrnimmt. Er ist die Seele seines Leibes, insofern Subjekt Kraft der Geistbegabung, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch gerade auch in der Aktualität des Subjektseins des Menschen wahrnt. Es ist der Geist als die dritte Person der Trinität, die hier in der Anthropologie von Barth angezogen ist als der Konstitutionsgrund menschlicher Subjektivität, bezogen dabei ist diese

267

Subjektivität - und das ist der Punkt, der mir hier wichtig ist - bezogen ist diese Subjektivität auf das individuelle, einzelne Dasein des Menschen. Das Individuum ist sozusagen der primäre Ort, wo sich die Subjektivität des Menschen für Barth konkretisiert und realisiert. Und von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß, wo die Frage nach der Mitmenschlichkeit für Barth an - schlägt, diese Frage in erster Linie für ihn sich beantwortet läßt und beantwortbar ist, die Beziehung zwischen Ich und Du. Das mitmenschliche Wesen und Sein des Menschen tritt in Erscheinung in dieser Relation als einer in ihrer Eigenart unverwechselbaren Relation. Es liegt Barth sehr viel daran, daß hier im Singular gesprochen wird, von dem einen Menschen und dem anderen Menschen, und hier nicht ein Kollektiv als Repräsentant dieser Mitmenschlichkeit ins Spiel kommt, sondern diese Struktur des Gegenüber von Ich und Du, auf die er es in diesem Begriff der Mitmenschlichkeit abgesehen hat und er bietet nun für dieses Verhältnis von Ich und Du als so etwas wie die kreatürlich - gegenständliche Manifestation des Verhältnis von Mann und Frau an. Mann und Frau - eine exemplarische Erscheinung dieser in der Ich - Du - Relation sich konstituierende Mitmenschlichkeit. Dabei taucht bei ihm, sowohl Ich sehe, nicht die Frage auf, wie es mit dem Ich und Du im Verhältnis zu einem anders gearteten Wir bestellt ist. Die Frage wird nicht näher ventiliert, ob nicht dieses Ich und Du nur möglich ist auf der Grundlage eines vorgängigen Wir, sondern bestenfalls kommt dieses Wir - in der Perspektive Barths - von dem Ich und Du aus in Betracht, nicht aber wird die Differenzierung des 'Ich und Du' aus der Perspektive des 'Wir' reflektiert. Das ist, glaube ich, nicht von ungefähr bei Barth geschehen, denn, wenn ich recht sehe, würde er dieses Ich - Du - Verhältnis deshalb vor allem betont sehen wollen, weil dieses Verhältnis so etwas wie das innere kritische Prinzip menschlicher Subjektivität auch dort ist, wo

mit dem 'Wir' ernsthaft gerechnet wird. Und zwar in dem Sinn, daß nicht etwa sich dieses menschliche 'Wir' - also das soziale Subjekt - aufbaut aus solchen Ich-Du Relationen und nur in solchen Ich-Du Relationen bestehen könnte, wohl aber in dem Sinn, daß es dort, wo ein solches Wir-System sich bildet, die Subjektivität des menschlichen Lebens nicht mehr gewahrt ist, wenn sich in diesem System nicht das Ich-Du Verhältnis in voller Fülle und in ganzem Reichthum entwickeln und konkretisieren kann. Das 'Wir' ist pervertiert, wenn es in ihm nicht zu einem 'Ich - Du' Verhältnis in diesem personalen Gegenüber kommen kann. Insofern ist dies eine kritische Größe und als solche hat sie auch den Rang, den ihr Barth in seiner theologischen Anthropologie eingeräumt hat und mit diesem kritischen Verhältnis von Ich und Du hängt dann auch das Verhältnis von Mann und Frau bei Barth zusammen. Denn was für das Ich und Du gilt als einem kritischen Element, als einem kritischen Potential der Bestimmung genuiner menschlicher Subjektivität, das gilt eben auch nach dem Anspruch, den Barth eben hegt, auch für das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Man kann, so würde Barth sagen - und hat es auch gesagt - man kann sehr wohl den Zustand einer menschlichen oder unmenschlichen Gesellschaft ablesen an dem Verhältnis, das in der Gesellschaft zwischen Mann und Frau die Regel ist und erkennen, wie dieses Verhältnis verstanden wird, heißt verstanden, wie es im menschlichen Leben, und zwar im Einzelnen wie im Ganzen, aussieht und zugeht und deshalb ist die Beziehung Mann - Frau so etwas wie ein Maßstab für den Grad gelungener oder verfallener Humanität. Dabei hat Barth interessanterweise eine Abstraktion durchaus in Kauf genommen, daß er nämlich in seiner Dogmatik abgestellt hat auf extrem nur dieses Verhältnis Mann und Frau mit der Maßgabe, es sei dies die einzige strukturelle Differenz in dem objektiven Wesen des Menschen und an dieser Strukturdifferenz muß sich dann auch in der Tat die Wesentlichkeit des menschlichen Lebens,

seine Humanität oder Inhumanität zeigen. Er hat dabei noch gänzlich ausgeblendet die Relation, die für ihn erst in der Ethik interessant, wichtig und dann auch bedenkenwert wird, nämlich das Verhältnis der Generationen untereinander. Es geht ihm, wo er um das Verhältnis von Mann und Frau handelt, noch gar nicht um so etwas wie das Institut der Familie, sondern es geht zunächst einmal um dieses asymmetrische Beisammensein, dieses nicht einfach umkehrbare Verhältnis zwischen Mann und Frau, das gelebt werden will und gelebt werden muß in konkreter Individuation. Erst in einem späteren Stadium wird dann die Relation von Mutter und Kind bedacht, bei ihm dann freilich, unter der Voraussetzung der Mann - Frau Beziehung, so fort als das Verhältnis von Eltern und Kind. Die Frage könnte aber sein - und dem möchte ich doch noch ein wenig nachgehen, weil dieses Thema doch hier ja besonderes Interesse findet (bis hin zur Wandzeitung - ich hab nichts gegen Wandzeitungen, es hat mir auch Spaß gemacht, nur: was mich etwas betrifft, daß nun Gleich in der ersten Zeile, wo wir jetzt doch 6 - 8 Wochen die Sozialethik von Ernst Wolf gelesen haben, Ernst Wolf immer noch mit Doppel 'r' Geschrieben wird - das muß doch nicht sein. Aber es hat seine Bedeutung für die Theologie, deshalb möchte ich nun doch noch aus dieses Problem etwas eingehen)... Und zwar unter einem Aspekt, der, wie ich meine, bei Barth nicht von Anfang an mitaufgenommen worden ist: Es wird zwar von ihm erwähnt, daß diese Differenzierung, diese Strukturverschiedenheit von Mann und Frau, sicherlich auch etwas zu tun habe mit der Geschlechtlichkeit im Lebensfeld außerhalb des menschlichen Bereiches. "Etwas damit zu tun" bedeutet aber offenbar nicht, daß das in einer nicht nur genealogischen, sondern auch strukturalen Kontinuität dazu steht. Indem diese strukturale Kontinuität nicht in Betracht gezogen wird, wird die Differenz auch nicht in erster Linie auf die Frage und das Problem der Fortpflanzung bezogen. Diese

diachronische Linie wird gewissermaßen zunächst einmal ausgeblendet und man begnügt sich auf diese synchronische Ebene, auf dieses gleichzeitig - keitsmoment von Mann und Frau. Was dagegen sich aus dem Analogieverhältnis zum außermenschlichen Leben nahelegen würde, wäre dies, daß die Differenz der Geschlechter - jedenfalls soweit sie uns in der Natur bekannt ist - fraglos im Zusammenhang, und zwar im intimsten Zusammenhang, mit der Fortpflanzung des endlichen Lebens steht. Diese geschlechtliche Differenzierung ist offenkundig nach ihrer Entwicklung des Lebens eine bestimmte Stufe der fortschreitenden Anpassung und Ausstatung eines Organismus, mit dem am besten geeigneten Mitteln der Lebenserhaltung und Lebensübertragung, so daß in der Erörterung dieses Verhältnisses, auch des menschlichen Verhältnisses, immer die Frage in der gegenwärtigen Anthropologie eine Rolle spielt, was eigentlich die am besten geeignete Strategie sei, um die geschlechtliche Differenz von männlichen und weiblichen Lebewesen zum Zweck einer optimalen Fortpflanzung des Art - lebens, welche Strategie die geeignetste sein könnte und müßte, und dabei ist - und das möchte ich nun doch kurz andeuten als einen genauen Antityp zu dem, was Barth über das Verhältnis von Mann und Frau vorgetragenen und gesagt hat: Eine neuere, moderne Theorie besagt, daß man ausgehen sollte - zweckmäßigerweise unter Zagrundlegung der genaueren zoologischen und biologischen Erkenntnisse - , daß jedes Individuum, sei es ein männliches oder ein weibliches, an der möglichst maximalen Nachwuchsrate seiner selbst interessiert ist. Jedes Individuum ist darauf bedacht, sich maximal fortzupflanzen, und dies in der Weise, daß dabei Geraden nach dem Prinzip einer Kostenrechnung operiert wird, denn man braucht für die Bildung eines neuen Lebewesens bestimmte Kosten, die investiert werden müssen. Die Frage ist die, wer diese Kosten trägt. Mit dem Interesse an einer maximalen Fortpflanzung verbindet sich das Interesse

260

760

an einer maximalen Minimalisierung der Zuchtkosten . Wenn ich es einmal so brutal sagen darf: Wo es zur Verbindung der Geschlechter kommt , hat jedes eigentlich die egoistische Tendenz , sich um die Kosten soweit wie möglich zu drücken . Eine Fülle von Beobachtungen wird von den Zoologen und Biologen dafür genannt , für dieses egoistische Verhalten , diese egoistische Einstellung . Man führt immer als Beispiel das der Lachmöwe an , die dann in großen Kolonien nisten , die Nester in sehr großer Nähe zueinander stehen und wenn eine Möwe auflegt , nachdem die Jungen geschlüpft und noch recht klein sind , dann ist es nicht selten der Fall , daß die Nachbarmöwe sich sofort über die Jungen hermacht und sie auffrißt . Hier ist ganz augenscheinlich eine Art von Egoismus am Werk: man sorgt für die eigene Brut , indem die andere Brut vernichtet wird . Dieses Verhältnis des Egoismus wird von den Biologen auch z.B. in einer reichlich makabren Spielart des Kanibalismus bei den sogenannten Gottesanbeterinnen beobachtet , diese Fangheuschrecken , bei denen das Weibchen größer ist als der Mann , und der Mann dann auch die Fütterung übernimmt und dies offenbar unter ständiger Lebensgefahr . Denn vor der Begattung ist das weibliche Tier außerordentlich gefräßig und es besteht die Gefahr , daß das Männchen bei dieser Begattung gefressen wird - das ist oftmals auch beobachtet worden . Und nun hat das Männchen eine eigentümliche Strategie entwickelt: es macht das weibliche Tier so satt wie nur irgend möglich , nicht etwa um dem Weibchen etwas Gutes zu tun , sondern um das eigene Aufgefressen zu vermeiden . Denn der Vorgang ist reichlich übel: das weibliche Tier beißt seinem Herrn Gemahl zunächst einmal den Kopf ab , dann kommt es zur Begattung und danach wird auch noch mit großem Appetit der Rumpf verzehrt . Dies ein Beispiel dafür , daß der häufig nur dem Menschen angelastete Kanibalismus keineswegs exklusiv menschlich ist , er findet sich ebenso auch bei den Insekten .

242

Jedenfalls , was diese verschiedenen Beispiele bezeugen , ist eine durchaus ernstzunehmende Naturanlage zum Gegenteil von Altruismus . Und in der vorliegenden Stunden genannten neueren Soziobiologie wird mit diesem Egoismus als einem Elementartrieb des individuellen Lebewesens von Grund auf Ernst gemacht und demzufolge -auch unter dieser Voraussetzung- das Problem der Strategien im Verkehr der Geschlechter untereinander entworfen und entwickelt . Der Engländer Richard Dawkins hat dabei den Versuch unternommen , einmal zu konfrontieren zwei im Tierreich und unter den Menschen zu beobachtende Strategien der Organisation des Verkehrs der Geschlechter untereinander , und zwar unter dem Aspekt der Fortpflanzung , der Erhaltung der Art , zuerst einmal eine Strategie , die er genannt hat die Strategie des "domestic bliss" , der treuen Häuslichkeit . Was damit gemeint ist , ist dies , daß , bevor es zu einer Verbindung des männlichen mit dem weiblichen Wesen kommt , das weibliche Wesen sehr sorgfältig darauf achtet , ob sich dieses männliche Geschwür auch für die Fortpflanzung und die damit verbundenen Aufwendigkeiten , nämlich der Aufzucht , eignet oder nicht , ob es also ein häuslicher männlicher Partner ist oder nicht , - das ist eine Alternative , die dabei eine Rolle spielt . Die zweite Strategie , die ebenfalls anzutreffen ist , ist die des "Superman" , und zwar ist diese "Superman"-Strategie von der Art , daß das Weibchen darauf verzichtet , daß sich der Mann bei dem Geschäft der Aufzucht beteiligt , von vornherein . Es wird ihm nicht zugemutet , nicht erwartet , daß er es tut , während bei der ersten Strategie dies ein wesentlicher Faktor ist . Und das Weibchen ist ganz und gar darauf eingestellt , die beste Erbsubstanz zu erhalten , d.h. dann muß sich bei einer "Superman"-Strategie- das männliche Wesen auch in entsprechender Form darstellen , es muß seine Überlebensfähigkeit , seine Lebenskraft demonstrieren , sei es im Kampf mit Rivalen , sei es aber auch in der Auseinandersetzung dergestalt , daß hier zunehmend

243

eigentümliche spezifische Merkmale ausgebildet werden, die gleichsam dem Weibchen von vornherein signalisieren, daß es hier mit einem vorzüglichen Erbrüger zu tun hat. So hat man z. B. diese sekundären Merkmale, wie das prachtvolle Gefieder bei den Vögeln oder das Geweih bei den Hirschen, das hat man in dem Sinn interpretiert: das ist die Darstellung als Statussymbol, das dem Zweck der sexuellen Auslese im Verhältnis der Geschlechter untereinander dient, wobei neuerdings von einem israelitischen Genetiker eine höchst interessante Variation gebracht worden ist, nämlich mit der These, daß diese Statussymbole in Wahrheit Handicaps seien, und als solche auch tatsächlich auch dem Bedürfnis nach Sicherheit, was die Qualität des Partners anbelangt, viel eher Rechnung tragen. Er hat das Beispiel gebracht: Wenn jemand mit einem Zentner Kohlen auf dem Rücken 100 Meter in 15 Sekunden läuft, und jemand ohne einen Zentner Kohlen auf dem Rücken diese 100 Meter auch nicht schneller läuft, ist der Erweis erbracht, daß der Mann mit den Kohlen der bessere ist. Nach dieser Analyse hat er - Zaary - 1975 in einem interessanten Aufsatz das Gehörn des Hirsches interpretiert: Es ist keineswegs eine Auszeichnung, sondern eine Belastung, und je größer das Geweih ist, und je älter der Hirsch ist, um so eher weiß die Hirschkuh, daß sie es hier mit einem höchst überlebensfähigen, trotz dieser Behinderung höchst überlebensfähigen Exemplar zu tun hat, und wird also ihn dann zur Fortpflanzung zulassen. Denn hier bei dieser Strategie gibt es eine besondere Zulassungsfrage, die von selten des weiblichen Geschlechtes ausgeht.

Im anderen Fall, bei der Strategie der trauten Häuslichkeit, ist es eine Kalkulation, die man recht einfach anstellen kann. Man operiert mit zwei Typen männlichen Verhaltens und zwei Typen weiblichen Verhaltens, die dann je kombiniert werden, und dabei lassen sich dann die Kostenrechnungen mühelos ausrechnen und darstellen.

264.

Es wäre der Typus W1- und das wäre nun ein sprödes Weibchen, das also nicht sofort zur Verbindung bereit ist, während W2 das "leichte Mädchen" ist. Und M1 in Entsprechung zu W1, der Mann, der dem Weibchen die Treue hält, und M2 so etwas wie der schnelle Junge. Und jetzt werden als Faktoren eingesetzt: die gegliederte Aufzucht eines Jungen, wird mit einer gewissen Nettoprämie belegt, und dann wird eine bestimmte arithmetische Größe für die Aufzucht gewählt und außerdem noch für die Verzögerung, die in dem Populationsprozeß vorstatten geht, wenn eine solche spröde Dame mit einem Mann zusammengerät. Es lassen sich mühelos vier Kombinationen, vier Typen denken:

1) W1+ M1	2) W2 + M1	3) W2 + M2	4) W1+M2= 0
+15 +15	+15 +15	+15 +15	
-10 -10	-10 -10	-20	
<u>-3 -3</u>	+5	+5	+15
+2 +2			

1) W1+M1 würde bedeuten: die genetische Rate, die Nettoprämie wird mit +15 angegeben, für die Aufzucht eines Jungen wird die Größenordnung -20 angenommen, das verteilt sich dann, wenn diese beiden zusammenkommen auf jede Person (-10), bei diesen, der spröden Dame und dem treuen Herrn, bedeutet es, daß es eine gewisse Zeit kostet, bis es zur Verbindung kommt: -3. Addiert man, profitieren beide davon. (Ergebnis: +2).

2) W2+M1 würde heißen: +15 für beide, -10 beide, und hier, da diese Dame etwas flinker ist, entfallen diese Minuspunkte. Es kommt zu einer Optimierung des Gewinns, sie machen Profit, das ist also eine optimale Kombination. Kritisch wird es, wenn der männliche Partner bemerkt, daß offenbar Frauen vom Typus W2, daß es optimal erfüllt ist, und entfällt für ihn die Nötigung, die Sprödigkeit der Frau mit seiner Treue zu honorieren. Er wird sich ebenfalls in einen raschen Jungen verwandeln.

265

3) W2+M2 Würdeheißer: +15 für beide, M2 heißt, der rasche Junge läßt seine Frau allein, d.h. hier kommen die ganzen Aufzuchtskosten hinzu, daß sie ins Minus gerät(-5), und der schnelle Junge (+15) den maximalen Gewinn hat.

4) Das kann nur den Effekt haben, daß die Frau sich rückentwickelt zur spröden Frau und damit eine Nullposition auch für den Mann eintritt, denn W1+M2 - da tut sich nichts. Und dennoch - meinen die Sozialbiologen - ist das keineswegs abwegig, denn so stellt sich die Frau in ihrer Position, obwohl sie keinen Gewinn hat, immer noch besser, als wenn sie in dieser Situation mit den -5 sitzen bleibt.

Das ist eine biologische Interpretation des Verhältnisses von Mann und Frau unter dem Aspekt - Zwischenruf: von Männchen und Weibchen! - ja gut, da haben sie recht, es ist generell als Männchen und Weibchen umschrieben - und es legt dann auch die Frage nahe, wie das beim Menschen steht, und Dawkins hat ja auch nicht gezögert, die Anwendung darauf zu machen, und nach allen Beobachtungen, die wir machen können, ist offenbar die bevorzugte Strategie bei der Species Mensch die "domestic-blass"-Strategie, also die eben angezeichnete, und das pendelt sich ein auf einen bestimmten Mittelwert, der von der Art ist, daß etwa 5/6 der Frauen dieses beständige konforme Verhalten ehelicher Treue an den Tag legen, und das gilt in ähnlicher Rate auch bei dem Mann, obwohl festgestellt werden muß, daß in dieser Species des Homo sapiens bei den männlichen Mitgliedern der Population eine gewisse Tendenz zur Promiskuität herrscht, während für die weiblichen Mitglieder eine gewisse Tendenz zur Monogamie noch herrscht, so daß dann auch gelegentlich noch dieses "Superman"-Verhalten an den Tag kommt. Aber auch das menschliche Zusammenleben in dem Verhältnis von Mann und Frau ist in allen seinen Einzelheiten präzise interpretierbar unter der Voraussetzung, daß die Selbstsucht des Individuums eine Naturkonstante ist, die nicht außer

266

Betracht bleiben kann, sondern von der man nur sagen kann, es ist mit ihr in einer bestimmten Strategie umzugehen, wobei der subjektive, der individuelle Nutzen immer der höchste Gesichtspunkt ist. Die Nutzenmaximierung und die Kostenminimierung ist der Gesichtspunkt, unter dem dieser Krieg der Geschlechter untereinander geführt wird, und es kann dabei sich nur darum handeln, in ein einigermaßen ausbalanciertes Verhältnis zu kommen, in dem es für beide einigermaßen erträglich zugeht. Daß dabei eine ideale Konstellation zu erreichen ist, das muß von vornherein ausgeschlossen werden. Jeder Versuch, das Andern Herr zu werden, das ist eigentlich die Tendenz. Das gilt in einem extremen Maß - und zwar gerade auch unter selektiven Gesichtspunkten zurecht - in dem Verhältnis von Mann und Frau innerhalb der menschlichen Species. Es ist hier alles dezidiert gestellt unter den Gesichtspunkt der natürlichen Auslese, der Zuchtwahl, und, was darüber hinausgeht, sind im Grunde Aspekte, die eher geeignet sind, die Elementarprozesse zu kaschieren, als daß sie diesen Mechanismen gerecht werden. Die Voraussetzung, die dabei gemacht wird, ist eben: Auch der Einzelne, das Individuum selbst ist im Grunde nichts Anderes als ein Organ, als ein Mechanismus, das der Tradierung, der Genetischen Tradierung eines bestimmten Erbschatzes gewidmet ist und dem dienen muß. Sozusagen ein genetisches Aggregat baut sich einen Organismus auf, um in ihm seinen Bestand zu erhalten durch die Zeiten hindurch. Unter diesem Aspekt entsteht dieses reine Raubrittersystem, wie es hier Dawkins mit Großer Geschlossenheit und logischer Stringenz vorgeführt hat. Es gelingt auch diesem Weg in der Tat erstaunliche Erklärungen für erstaunliche Phänomene beizubringen, die auf der einen Seite das Element des Statistischen in sich haben, auf der anderen Seite auch außerordentlich einleuchtend erscheinen, weil eben eine Reihe von sonderbaren Verhaltensweisen auf diesem

267

Weg erstaunlich gut erklärt werden kann. Diese Position ist entwickelt worden in einem radikalen Widerspruch und Gegensatz zu einer als überlebt angesehenen Auffassung, wie sie etwa von Lorenz vortragen worden ist, mit seiner Vorstellung von einer Art von Gruppenaltruismus, den es gebe, daß nämlich Einzelne um der Art oder der Gruppe willen auf einzelne Vorteile verzichten, um sie einem anderen zukommen zu lassen. Dawkins ist der Meinung, daß- und mit ihm eine Reihe von Genetikern, der Amerikaner Dawkins, den israelitischen Forscher Zaary habe bereits genannt, - Dawkins ist der Auffassung, daß diese Theorie vom Gruppenaltruismus im Grunde ein Mißverständnis ist in der Konsequenz eines nicht in seiner Bündigkeit und in seiner Grundform aufgefaßten Darwinismus. Wenn diese Darwinische Position eingehalten wird, ergibt sich unausweichlich die Vorstellung, daß hier in der Tat für jedes individuelle Lebewesen gerade in seiner Beziehung, wo diese geschlechtliche Differenzierung aufgetreten ist- in seiner Beziehung zu einem geschlechtlichen Gegenüber-, daß dabei sich nichts Anderes abspielt als der berühmte Darwinische Kampf um Existenz und Fortbestand. Dieser Naturzustand eines Kriegeres der Geschlechter Gegeneinander ist eine Betrachtungsweise, die in einem dezidierten Widerspruch, die so etwas wie die Karikatur dessen ist, was Barth als das humane Verhältnis von Mann und Frau entfaltet hat, ohne daß er dabei zu diesem Behuf bemühen mußte die Theorie einer schlechthinigen Gleichheit von Mann und Frau, sondern er läßt diese Differenz, die natürliche Ungleichheit von Mann und Frau, als eine natürliche Gegebenheit sehr wohl stehen und meint dennoch, daß gerade im rechten Umgang mit der Ungleichheit der beiden Geschlechter zwei Menschen allererst die Probe ihrer Humanität zu bestehen haben, ohne daß dieses Verhältnis in einen solchen Krieg um eine optimale oder maximale Nachkommenschaft ausarten muß. Wodles Geschlecht, ist gewissermaßen die Grundform der Humanität verlaugnet,

und ist in ihr Gegenteil verkehrt worden. Das hier in der genetischen Theorie vorgetragene ist, das erscheint in dieser Perspektive als die bare Karikierung dessen, wozu der Mensch aufgerufen ist. Auf der anderen Seite- das muß man auch sehen- liegt es in der Konsequenz einer theologischen Anthropologie gegenüber einem solchen Konzept zu sagen, daß im Grunde immanente Negativgründe für eine solche Konzeption so gut wie nicht beizubringen sind. Hier fehlt in der Tat das Vermögen von bestimmten Sachverhalten und Tatbeständen, und diejenige Theorie ist die beste, die am eindrucksvollsten und am durchsichtigsten diese Phänomene zu erklären vermag. Wenn dies das Kriterium für die Gültigkeit, für die Brauchbarkeit einer Theorie ist, dann ist diese individualistische Soziobiologie Dawkinscher Art die beste Theorie. Und eine Theorie, die eigentlich nur von außerhalb ihrer selbst mit einem-wenn Sie so wollen- veränderten dogmatischen Ansatz bestreiten kann. Denn selbstverständlich spielt in einer Theorie wie bei Dawkins so etwas wie die Koexistenz des Menschen in Jesus Christus keinerlei konstitutive Rolle, Geschweige denn, daß dies so etwas wie die Prämissen und die Voraussetzung ist, unter der überhaupt menschliche Lebensrelationen gedacht und begriffen werden können. Und das möchte ich zum Schluß hier noch andeuten und Sie darauf hinweisen, daß gerade dort, wo Barth von dem geordneten Verhältnis zwischen Mann und Frau spricht, er dies tut unter eben dieser Prämissen, unter der Prämissen der christologischen Basis aller Bestimmung menschlichen Lebens. Nicht unter Absehung davon- das wird immer wieder übersehen und mißachtet, und dann werden aus diesen Verhältnissen, von denen Barth spricht im Handumdrehen natürliche Konstanten oder Normen des natürlichen Lebens konstruiert, das eine ist so verkehrt wie das andere. Es ist als ein unabdingbares Fundament dieser Theorie in allen Punkten festzu-

halten, und jeder Satz muß als begleitet verstanden werden von dem Grundsatz: daß alle diese Ausbeugen unter der Voraussetzung, der Prämisse stehen, daß sie hineingehören in den Kontext der Erkenntnis Jesu Christi und außerhalb dieses Kontexts ihre Konsistenz und ihren Sinn im Grunde verlieren. Diese Position werden wir in der Folge noch an einer anderen Stelle einmal anzusprechen haben, dort wird uns die Frage nach dem rechten Verständnis der 5. Bitte des Vaterunsers zu schaffen machen.

Ich möchte im Neuen Jahr beginnen mit einer knappen Auslegung des Vaterunsers, und zwar der letzten drei Bitten als Thematisierung von Grundverhältnissen und Grundproblemen des menschlichen Lebens in seiner Subjektivität. Vorweg aber, und das wird dann den Anfang machen, eine Reflexion zu dem Vaternamen in der Invokation des Vaterunsers. Ich meine, das ist nicht umsonst, daß dieser Name hier in diesem Gebet steht und erscheint, vielleicht hat er hier auch seinen ursprünglichen Sitz und ist die Übertragung des Vaternamens in zwischenmenschlicher Beziehung und in der Tat nur als sekkundäres begrifflich und verständlich.

270

In diesem letzten Teil des Kollegs möchte ich den Versuch machen, die zuvor in den Blick genommene Problematik des Subjektseins menschlichen Wesens nach gewissen Aspekten zu erörtern und zu entfalten. Zuletzt waren wir in der Frage nach dem Austrag der theologischen Anthropologie auf jene Bestimmung gestoßen, in der sich die Subjektivität des Menschen im Horizont theologischer Anthropologie in erster Linie zur Darstellung und Aussprache bringt, nämlich in der Tat, in der Aktion des Gebets, für das wir drei Strukturmomente als entscheidend herausgestellt hatten.

Zum ersten, daß dem Subjekt des Gebets das Sein vor dem Tun rangiert, daß zum zweiten Tun und Sein für dieses Subjekt in einer unauflösblichen Verbindung stehen, das will heißen - und da darf ich diesen Punkt noch ein wenig erläutern - das will heißen, daß so etwas wie die abstrakte Reflexion auf die schiere Existenz eines Subjekts allmal nur die Produktion eines illusionären Gegenstandes ist. Ein Subjekt, das nur existiert und sonst nichts, ist im Grunde um seine Subjektivität schon durch den Akt dieser Festlegung gebracht. Und was das andere anlangt, die Notwendigkeit des Tuns, das mit diesem Sein verbunden ist, bei einem im strengen Sinne subjektiven Tun handelt es sich nicht und in keinem Fall um ein anonymes Geschehen, um ein namenloses, gleichgültiges Geschehen, dessen Substrat beliebig austauschbar ist. Wenn für das Tun des Subjekts Mensch im Blickfeld der theologischen Anthropologie die Zusammengehörigkeit von Tun und Sein behauptet wird, dann in dieser doppelten Absicht, klar zu machen und fest zu halten, daß das Subjekt nicht in einer kruden Faktizität nur festgelegt werden kann, daß zum anderen das Tun dieses Subjekts nicht beliebig determiniert werden kann, daß es durch jedes beliebige Substrat ausgetauscht, ersetzt werden kann.

Und das dritte, was wir als Moment genannt haben, war dies, daß unerachtet der Prävalenz des Seins

271

des Subjekts vor seinem Tun dennoch eine Priorität, ein Primat des Tuns vor dem Sein diesem Subjekt eigen ist, denn dieses Subjekt handelt in seinem Existieren, in seinem Tun und geht gerade in diesem Tun über das Sein hinaus, verfestigt sich gerade nicht durch sein Tun in der jeweiligen Zuständigkeit seines Lebens, sondern befindet sich in seinem Existieren stets in einem Akt des Übersteigens der Transzendenz, über deren Bedingungen noch zu reden sein wird. Die Handlung dieses Subjektes, so sagten wir, ist in einem genauen Sinne das, was das Gebet genannt wird in der christlichen Tradition und was ^{als Gebet} gelbt worden ist und gelbt wird in der christlichen Tradition.

Dem in seiner Bestimmtheit nachzugehen wird die Aufgabe dieses dritten Teiles sein. Und wir werden uns dabei nicht freischwebend über das Beten im Allgemeinen geschwätzig unterhalten dürfen, sondern um den Sinn dessen, worum es geht, in den Blick zu bekommen, werden wir uns an den maßgeblichen biblischen Leit-faden christlichen Gebetes halten, d.h. an das Herren-gebet, und zwar möchte ich hier zugrundeliegen die Form und die Fassung, die es im 6. Kapitel des Matthäusevangeliums gewonnen und gefunden hat.

Und hier beginnt bereits mit dem ersten Element dieses Gebetes eine Bündelung der Problematik, mit der wir es in der Anthropologie zu tun haben. Zur Gliederung und Disposition des Herrengebetes möchte ich sagen, daß ich dabei voraussetze eine gewisse Disposition, die nicht mit einer Stufenfälligkeit der Bitten rechnet, sondern mit einer doppelten Dreifälligkeit der Bitten. Die drei ersten Bitten, die Heiligung des Namens, das Kommen des Reiches, das Geschehen des Willen Gottes, als die ersten drei Momente und als die folgenden drei auf das Menschen Sein bezogenen Bitten, die Brotbitten, die Vergebungsbitten und die Erlösungsbitten. Wobei die Wendung "Und führe uns nicht in Versuchung" als eine Näherbestimmung, interpretierende Verdeutlichung der dritten anthropologischen Bitte im Vaterunser verstanden werden soll.

Was zuerst aber interessieren muß, ist die Invokation, die dieses Gebet einleitet. Bei Mt mit der Wendung "Τίς ἐστις ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς", "unser Vater im Himmel". Und jedes Wort dieser Invokation hat sein eigenes Gewicht und will in dieser seiner Gewichtung verstanden und bedacht werden.

Und zwar möchte ich das in einem doppelten Durchgang versuchen: zum ersten in einer Überlegung zu dem Begriff "Vater im Himmel". Ist dieser Zusatz lediglich zu interpretieren als eine Steigerung der Würde, des Ansehens, der Aura, der Macht und der Herrlichkeit dieses so angesprochenen Vaters? Oder steckt unter Umständen darin ein mehr als nur die Eloge und der Hymnus des Glaubens im Verhältnis zu Gott?

Und das zweite Moment, was hier zu erwägen ist: wie steht es um den Genetiv ἡμῶν, wie steht es um das ἡμεῖς, um das "uns" und das "wir" in dieser Invokation. Wer sind die "wir", die sich diese Anrufung erlauben können? Versteht es sich von selbst, daß jedermann dieses "wir" reklamiert und sich zu diesem "wir" rechnet?

Ich möchte mit dem letzteren beginnen, mit der Frage also nach dem Subjekt des Herrengebets. Wer wird von Jesus in der Bergpredigt zum Gebet belehrt? Wer sind diejenigen, denen diese Lehre gilt? Und hier meine ich, daß eine erste Auskunft für uns - durchaus legitimerweise aufgesucht werden kann in dem Brief des Apostels Paulus an die Galater, in Kapitel 3, 26 f wo Paulus davon spricht, daß in Christus οὐκ ἐστὶν Ἰουδαῖος οὐδέ Ἑλληγ, οὐκ ἐστὶν δούλος οὐδέ ἐλευθέρος, οὐκ ἐστὶν ὄψις καὶ ὄψις "in Christus" - so Gal. 3, 26 f nach Paulus - "in Christus gibt es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Herren, weder Mann noch Frau. Das bedeutet sicherlich nicht die Liquidierung der natürlichen oder geschichtlichen Herkunft der Menschen, die in Christus vereinfacht sind. Wohl aber steckt in dieser Aussage des Paulus die Absage, daß diejenigen, die zu Christus gehören, ihre Identität solcher natürlichen oder geschichtlichen Herkunft verdanken. Es

mag einer aus dem Volk Israel kommen, ein anderer von den Griechen, von den Heiden kommen; durch diese ihre Herkunft werden sie nicht als Glieder am Leibe Christi konstituiert und qualifiziert, Und es scheint mir wichtig zu sein, daß an dieser sehr präzise formulierten Stelle im Galaterbrief genau diese Dreiersequenz von Paulus aufgemacht wird. Juden und Griechen einerseits, Sklaven und Herren andererseits, Mann und Frau zum dritten. Man könnte, ohne daß das notwendig in eine gewaltsame Interpretation führen muß, davon ausgehen, daß in dem Verständnis des Paulus die Einheit in Christus bedeutet zum ersten die Überwindung des heilsgeschichtlichen Gegensatzes zwischen Juden und Heiden die Überwindung der heilsgeschichtlichen Antithese zwischen dem erwählten Volk, dem einen erwählten Volk und allen anderen Völkern, an denen diese Erwählung Gottes vorübergegangen ist. Und zum zweiten formuliert der Gegensatz, der als nicht relevanter hier bezeichnet wird, von Sklave und Frei, so etwas die Überwindung des die gesamte Weltgeschichte durchziehenden Gegensatzes von Herrschaft und Knechtschaft. Und zum dritten schließlich: weder Mann noch Frau haben in der Einheit ihres Lebens in Christus eine eigenartige und eigenmächtige Bedeutung, auch dieser naturgeschichtliche Gegensatz erfährt in Christus seine Erledigung. Und wenn von Paulus im 29. Vers dieses Kapitels gesagt wird:

"Ihr alle seid einer in Christus", so wird damit eine Definition dessen geliefert, was als das Subjekt des Herrngelohes in der Invokation in Betracht kommt. Wo gebetet wird: "Unser Vater im Himmel" sind nicht weniger als alle diejenigen Gemeint, zwischen denen der heilsgeschichtliche Gegensatz von Erwählung und Verwerfung, der weltgeschichtliche Gegensatz von Freiheit und Knechtschaft und der Naturgegensatz von Mann und Frau ihre Erledigung finden, so, daß sie als Erledigte nur noch existiert werden können.

Nicht, daß der Mann aufhört, Mann zu sein und die Frau aufhört, Frau zu sein, wohl aber so, daß aus dieser

natürlichen Bestimmtheit ebenso wenig Bewegungsgrund und Bestimmungsgrund ihrer Existenz erwachsen, wie daraus, daß es lebende und weisungsbewußte Menschen gibt, daß es noch immer Juden und Nichtjuden in der Welt gibt. Und solange dieser Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden in dieser Welt besteht, werden auch immer die von Paulus danach genannten Momente eine Gefährdung der in Christus a ufgerichteten Einheit menschlichen Lebens und Seins bedeuten. Wenn immer wieder aus diesen Mithrilnissen zwischen Knechtschaft und Herrschaft, zwischen Mann und Frau Konflikte erwachsen, die bis zu Katastrophen durchaus sich auszuwachsen in der Lage sind.

Wir, die hier bitten, sind diejenigen, für die der Unterschied von Juden und Heiden eine vergangene Differenz ist, wobei sehr genau zu beachten ist, daß es hier nicht um den Gegensatz geht zwischen Juden und Christen etwa, oder um den Gegensatz zwischen Heiden und Christen. Wo immer in der christlichen Theologie mit diesen beiden Antithesen operiert worden ist, hat man offenbar von dem Versöhnungsergebnis in Christus so gut wie nichts begriffen. Der Gegensatz zwischen Juden und Heiden ist der ursprüngliche und der einzige Gegensatz. Christen können weder im Antagonismus gegenüber den Juden noch im Antagonismus gegenüber den Heiden stehen und sich von beiden separieren. Christen können in dieser erwählungsgeschichtlichen Zerspaltenen Welt nur die Truppe sein, die diese Zerspaltenen Welt fortsetzend als ein nicht mehr zeitgemäßes Verhältnis aus der Welt zu schaffen ermächtigt und berechtigt ist. Deshalb gehört es, Glaube ich, zu der charakteristischsten Fehldeutung, die in der Zeit des deutschen Idealismus passiert ist, ganz entscheidend dazu, daß man dort mit der großen Antithese von Christentum und Heidentum operiert hat und unter dieser ausmarkele Kategorie des Heidentums jedwede positive geschichtliche Religion meinte subsumieren zu können, als sei es das Christentum, welches die Grenze auf-