

Meine Damen und Herren, ich hatte in der letzten Stunde den Versuch einer Rückkehr gemacht in den inneren Kreis der Bestimmung dessen, was Sünde ist, unter der Voraussetzung ihrer christologischen Erkenntnis. Wir versuchten diese Überlegung und Bestimmung in der Betrachtung von drei Hauptsätzen, die zur Bestimmung in Betracht gezogen worden sind. Zum ersten von dem Satz: Ich glaube, daß der Gekreuzigte lebt, unter der Voraussetzung, daß diese Aussage das Grundurteil von Ostern ist, das in dem Namen Jesus Christus seine "Verdichtung" erfahren hat. In diesem Urteil als dem von Gott begründeten Urteil - weil nur er es zu garantieren vermag - ist ausgeschlossen der Gegensatz: Der Gekreuzigte ist tot. Dieser zweite Satz ist so etwas wie die Antithese, und zwar die ausgeschlossene Antithese, wenn es da heißt: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist, wobei hier das Wort "glauben" schon in einem Bedeutungswandel aufgenommen ist. Und zum dritten schließlich der Satz: Ich glaube nicht, daß der Gekreuzigte lebt - ein Satz, der nicht ohne weiteres äquivalent dem zweiten ist, sondern in seiner Zweideutigkeit sicherlich eine Tendenz zu dem an zweiter Stelle genannten Satz hat, ohne daß diese Neigung für ihn etwas absolut Notwendiges ist - nämlich dann nichts Notwendiges, wenn es in der Tat zur Begegnung mit dem erstgenannten Satz kommt. Den ersten Satz möchte ich nennen den Satz des Glaubens, in abschließendem Gegensatz zum Satz des Aberglaubens: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist, und dem Satz des Unglaubens: Ich glaube nicht, daß der Gekreuzigte lebt. Dieser Satz des Unglaubens hängt zwielfichtig, zwielfichtig in der Mitte zwischen Glauben und Unglauben, und wird als Satz des Unglaubens nur in dem Maße enthüllt, in dem der Satz des Glaubens seinen ausgeschlossenen Gegensatz auch so zu artikulieren vermag, daß er für den Unglauben deutlich und erkennbar wird. Mit diesen drei Sätzen habe ich versucht, jenen inneren Kreis des Begriffs der Sünde, der das Verhältnis des Menschen - und zwar des Menschen in seinem tätigen Dasein -

zu Gott betrifft, zu umschreiben, wobei sich dann diese Sünde des Menschen im tätigen Dasein gegenüber Gott in seiner generellen Form beschreiben läßt als das "Nein" des Menschen zur Wahrheit und zur Wirklichkeit Gottes. Dies ist eine allgemeine Umschreibung, die in dieser Allgemeinheit keineswegs unmittelbar zur Anschauung oder zur Evidenz gelangt. Sondern diese allgemeine Fassung ist in der Tat bereits eine Generalisierung, die hervorgeht daraus, daß das "Nein" zur Wahrheit Gottes präzise und zentral meint das "Nein" zur Wahrheit des Urteils: Der Gekreuzigte lebt. Nicht aus dem allgemeinen "Nein" zur Wahrheit Gottes läßt sich dann so etwas wie auf dem Weg der Deduktion eine Konsequenz daraus gewinnen, die lautet: Der Gekreuzigte lebt. Sondern der Prozeß, in dem so etwas wie Erkenntnis möglich ist, kann nur der umgekehrte sein, der vom Konkreten ausgeht und vom Konkreten zum Allgemeinen gelangt kann. Ein dem entgegenlaufender Weg ist in der Theologie - jedenfalls so, wie sie üblicherweise bisher betrieben worden ist - noch immer als eine dem theologischen Denken versagte Möglichkeit an den Tag gekommen. Also, das "Nein" zur Wahrheit Gottes bedeutet im Zentrum das "Nein" zu dem Urteil: Der Gekreuzigte lebt - unter der Erkenntnis, daß dieses Urteil unmöglich vom Menschen begründet und garantiert werden kann. Es ist in diesem Urteil vorausgesetzt, daß diese Verbindung des Gekreuzigten und des Prädikats des Lebens eine Synthese ist, die jenseits der synthetischen Möglichkeit des Menschen liegt. Hier kann nur derjenige als Subjekt - und zwar als wahrhaftiges Subjekt - dieses Urteils ernstlich in Betracht bezogen werden, dessen Wirklichkeit mächtiger ist als der Tod, den der Gekreuzigte gestorben ist. In dem Urteil: Der Gekreuzigte lebt, wird bereits indirekt Gott als das konstituierende Subjekt dieses Urteils in Anspruch genommen. Und dies wird ausgesprochen noch einmal in dem Satz von der Wirklichkeit Gottes. Denn das "Nein" zur Wirklichkeit Gottes ist wiederum konkret und im Zentrum das "Nein" zur Wirklichkeit der Tat Gottes, durch die er den Gekreuzigten aus dem Tod auferweckt hat, und damit den Rechts-

Grund und den Wahrheitsgrund für das erstgenannte Urteil gelegt hat. Mir ein Urteil, das - von Gott begründet - Gleichwohl nicht so von ihm festgehalten wird, daß es nicht auch von Menschen in ihrer Sprache gesagt und mitgeteilt werden kann, ohne daß in dem Prozeß der Mitteilung dieser Wahrheit des göttlichen Urteils Gott abtritt aus der Rolle des Hirgen und Begründers der Wahrheit dieses Urteils. Es wäre von größter Fatalität für die Menschen, die meinen, dieses Urteil in den Mund nehmen zu können, wenn sie damit auch die Vorstellung verbinden würden, sie müßten nun für die Wahrheit dieses Urteils sorgen. Was sie im besten Falle tun könnten, wäre das Besorgen der Anerkennung dieses Urteils, indem sie nämlich die Hörer dieses Urteils zwingen, "Ja" dazu zu sagen. Das wäre aber die Verwechslung der Durchsetzung mit der Begründung, und wäre geradezu die Verfälschung dieses Urteils als eines Urteils Gottes. Denn Gott bleibt der Grund und Garant dieser Wahrheit, auch und gerade erst recht dort, wo Menschen anderen Menschen dieses Urteil zutragen in der Weise einer Verheißung. Also: Das "Nein" des Menschen zur Wahrheit des Urteils: Der Gekreuzigte lebt, und das "Nein" des Menschen zur Wirklichkeit der Tat Gottes, durch die er den Gekreuzigten von den Toten auferweckt hat, dies ist der real-konkrete Kern in der generellen Bestimmung von Sünde als das "Nein" zur Wahrheit und Wirklichkeit Gottes. Diese These darf deshalb aufgestellt werden, weil die Meinung in jedem Falle ist, daß Gott sich in dieser Wahrheit und in dieser Wirklichkeit - in der Wahrheit dieses Urteils und in der Wirklichkeit seines Tuns - selbst für uns identifiziert hat. Die These heißt: Gott will nicht anders Gott sein als derjenige und so, daß er der Begründer jenes Urteils und der Vollbringer jener Tat ist. Gott abstrakt zu sehen und ohne den Bezug zu diesem Tun heißt auf alle Fälle - und das muß in der theologischen Reflexion stets mitbedacht werden -, einen Schritt hinweg von dem Konkreten Gott-Denken, und einen Schritt in Richtung auf eine Generelle und abstrakte Vorstellung von

Gott. Deshalb kommt es eben in der theologischen Reflexion permanent darauf an, daß hier diese Zusammenhänge zwischen einer abstrakten Vorstellung von Gott und dem konkreten Denken an Gott nie abdreißt, sondern ständig praktiziert und geübt wird, wenn eben das Sich-Verlieren in das Gegenteil der Wahrheit nicht stattdessen soll.

An dieser Stelle hatte ich - und ich möchte hier noch einen kleinen Schritt darüber hinaus tun - darauf aufmerksam gemacht, daß hier auch ein spezifischer Begriff von Wahrheit ins Spiel kommt, der von sich aus es nicht zuläßt, die Wahrheit im theologischen Sinne auf die Gewißheit des Glaubens zu gründen oder zu reduzieren.

Ich hatte so formuliert und so überlegt wir es: dem Menschen wird von Gott die Wahrheit dieses Urteils so angetragen, daß er diesem Angebot mit der Gewißheit des Glaubens antworten kann. Dem Entgegenbringen der Wahrheit korrespondiert von Seiten des Menschen das Entgegenbringen der Gewißheit. Gott ist derjenige, der uns seine Wahrheit so entgegenbringt, daß wir sie entgegennehmen können, und daß wir ihm daraufhin für dieses Urteil auch in Gewißheit begegnen können. In dieser Struktur des Glaubens ist unzweideutig festgehalten, daß die Wahrheit die Basis und die Grundlage, die schlechterdings unüberholbare Prämissen für die Gewißheit des Glaubens ist. Man kann die Wahrheit des Glaubens nicht auf Gewißheit reduzieren, und schon erst recht nicht kann man die Wahrheit des Glaubens aus der Gewißheit heraus begründen.

Eine weitere Hinzufügung ist dabei notwendig, nämlich die Frage bzw. die Antwort auf die Frage, wie es mit dem Problem der Evidenz bestellt sei. Sehr häufig wird in der Literatur dabei die These vertreten, daß für die Theologie es charakteristisch sei, daß in ihr die Gewißheit der Wahrheit der Evidenz der Wahrheit vorausgehe. Dieser Satz ist zweifellos richtig, wenn dabei nur das Eine festgehalten wird, daß die Wahrheit in der Gewißheit nicht sich erschöpft und darin geradezu besteht. Sondern unter der Voraussetzung der begründeten Wahrheit kann es zu einer

Gewißheit ihrer für den Menschen kommen, ohne daß dabei in der Tat auch schon eine Evidenz der Wahrheit erreicht wäre. Evidenz der Wahrheit dieses Urteiles ist etwas, was Menschen in der Gewißheit des Glaubens erhoffen. Erhoffen nämlich für eine bestimmte Zeit, die gekennzeichnet ist durch die Gleichzeitigkeit des eigenen Lebens und des Lebens des Auferstandenen, wenn anders nämlich diese Zeit, die Lebenszeit des Auferstandenen, von der in dem Grundurteil: Der Gekreuzigte lebt, die Rede ist, diejenige Zeit ist, die niemals Vergangenheit werden wird. Wir leben jetzt noch in einer Zeit, die einmal Vergangenheit sein wird, in einem absoluten oder in einem relativen Sinne. Und solange diese Differenz zwischen einer Zeit, die noch Vergangenheit wird, und einer Zeit, die niemals Vergangenheit werden wird, besteht, bleibt auch die Wahrheit Gottes für uns in der Differenz zwischen Gewißheit und Evidenz. Die Zeit der Evidenz wird die Zeit der Gleichzeitigkeit des Lebens der Menschen mit dem Leben des Auferstandenen, mit dem Leben des Gekreuzigten jetzt sein. Das ist die Zeit des unmittelbaren Begegnens, die Zeit dessen, was in der Schrift das "Schauen" heißt. Dort wird auch nicht mehr die Sprache des Medium der Wahrheit sein müssen, sondern in dem unmittelbaren Schauen - die Alten sprachen von der "visio", von der "visio beatifica", von der seligen Schau im eschatologischen Ende - diese Zeit kann nur als die Zeit der Evidenz gedacht werden, und darin ist implizit mitenthalten, daß es auch für den Satz von der Auferweckung des Gekreuzigten, für diesen Tat-Satz, nur eine einzige Verifikation geben kann, nämlich die Verifikation durch die Auferweckung der Toten. Wenn der Gekreuzigte "ek nekron" auferweckt worden ist, so kann als die endgültige Erfüllung dieses Anfangsgeschehens, und damit als seine definitive Bestätigung, nur die "anastasis nekron" (nicht nur "ek nekron") gedacht werden, als die Stiftung von so etwas wie der Gleichzeitigkeit oder der Zeit, die niemals mehr Vergangenheit wird, als der Lebenszeit von Mensch und Gott in der Einheit die-

ses Auferweckten. Das heißt aber, daß sich demzufolge für das theologische Denken die notwendige Folge ergibt: wie die Wahrheit des Urteils Gottes der Gewißheit des Glaubens grundlegend vorausgeht, so geht die Gewißheit, die der Mensch dieser Wahrheit entgegenbringen kann, der Evidenz dieser Wahrheit anfangshaft und eröffnend - nicht begründend - voraus. Und diese Folge von göttlicher Wahrheit, menschlicher Gewißheit und menschlicher Evidenz ist schlechterdings nicht umkehrbar, und keine Theologie kann sich auf so etwas wie die Umkehrung dieser Beziehung einlassen wollen. Wenn deshalb das Postulat erhoben wird, daß die Wahrheit, die theologisch zu verantworten ist, eine solche zu sein habe, die mit einer unmittelbaren Evidenz anhebe, damit auf sie sich Gewißheit des Urteiles gründen könne, die dann so etwas wie die Eröffnung zur allgemeinen Wahrheitsfindung sei, so kann hierin von der theologischen Reflexion oder der Reflexion der Glaubenswahrheit selbst nur gesagt werden, daß damit die Verhältnisse präzise wiederum auf den Kopf gestellt worden sind. Es ist eine solche Forderung nichts anderes, als eine spezifische Gestalt des Satzes des Unglaubens. Wenn der Satz gilt: Ich glaube, daß der Gekreuzigte lebt, dann ist das Ansinnen, Gewißheit des Glaubens auf Evidenz irgendwelcher Art zu gründen und die Wahrheit daraus herzuleiten, eine diesem Satz präzise widersprechende Forderung, die nicht aus ihm selber stammt, sondern ihm diametral zuwiderläuft, ein Satz des Unglaubens, und als solcher auch von dem Glauben und dem Denken, das diesen Glauben begleitet, aufzudecken und durchsichtig zu machen. Wir werden jedenfalls soviel sagen können: das "Nein" zur Wahrheit des göttlichen Urteils ist das Zentrum des "Nein" zur Wahrheit Gottes schlechthin. Wo dieses Urteil in seiner Wahrheit nicht anerkannt wird, wird Gott auch nicht mehr als Grund und Garant der uns zukommenden Wahrheit verstanden. Es wird dann notwendigerweise ein anderer Wahrheitsgrund gesucht. Das ist für unser heutiges Denken fast eine Alltätlichkeit. Ich will aber nur daran erinnern, daß noch zur Zeit des klassischen Rationalismus,

als man sich für die Wahrheit empirischer Urteile noch nicht dazu bereiftinden konnte, die bloße Anschauung eines äußeren Gegenstandes als zureichenden Wahrheitsgrund von solchen Urteilen zu akzeptieren, man der Meinung war, man müsse den Umweg zur Begründung wählen über die Erkenntnis des Daseins Gottes selber, als desjenigen notwendigen Seins, wodurch überhaupt nur kontingentem Sein Wirklichkeit und damit dem Urteil darüber Wahrheit vermittelt werden kann. So sah immerhin die Situation noch im metaphysischen Rationalismus eines Descartes aus. Keine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit ohne den Weg der Erkenntnis Gottes als des begründenden, notwendigen Wesens, im Zusammenhang mit dem nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes und damit die Wahrheit über ihn urteilsmäßig erreicht und festgehalten werden kann. Das war immerhin in jener Zeit noch die große Aufgabe, und es war die spekulative Aufgabe der Männer wie Spinoza, wie Leibnitz und derer, die noch nach ihm kamen im deutschen Idealismus. Wir haben uns heute mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen an den Empirismus angelehnt, und damit auch an die Umkehrung der Wahrheitsbezüge in den Verhältnissen zu Gewißheit und Evidenz, wie das jedenfalls für uns wohl vielleicht selbstverständlich geworden ist, wie es aber, wenn man nicht vergißt, was gewesen ist, keineswegs in dieser Geschichte selbstverständlich gewesen ist. Es hat Zeiten gegeben, in denen eben entschieden anders gedacht wird, und man muß den Fortschritt in die Gegenwart nicht immer auch für einen Fortschritt in der Einsicht und in der Vernunft erachten. Es kann eben auch ein Fortschritt im Verlust an Einsicht und Vernunft sein. Und deshalb sollte man da nicht von vornherein in jegliches die Gegenwart beherrschendes Vorurteil vorurteilsfrei einwilligen. Es könnte sein, daß man damit erst recht zu einem Unfreien und dem Vorurteil Verfallenen wird...

Mit dieser einen Seite der Sünde als dem "Nein" zur Wahrheit Gottes wird etwas aufgenommen, wovon wir schon sprechen in Zusammenhang mit der Besinnung auf die paulinischen Auskünfte, nämlich im Blick auf das, was bei Paulus

Im 1. Kapitel in Vers 18 gesagt ist, wo er davon spricht, daß der Zorn Gottes offenbar wird über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit der Menschen, die "die Wahrheit in Ungerechtigkeit darnieder halten". Der Mensch also, für die das "katechain tan alútheian en adikia" ihr Tun ausmacht, oder die Hauptsache ihres Tuns ausmacht. Und dort, wo Wahrheit nicht als Wahrheit anerkannt wird, nicht als Wahrheit angenommen und dann eben auch nur Wahrheit weitergegeben wird, sondern aus dem Nicht-Annehmen der Wahrheit auch schon die Möglichkeit des Weitergebens von Unwahrheit gesetzt ist - genau dort passiert dieses Niederhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit. Denn mit diesem Verhalten der Nicht-Anerkennung der Wahrheit als Wahrheit wird gerade der Wahrheit nicht Genüge getan, wird man ihr nicht gerecht, sondern tut ihr Unrecht und hält sie in Unrecht nieder, man verweigert die Wahrheit denen, denen sie genauso eröffnet ist, wie sie dem Erkennenden eröffnet ist. Indem die Wahrheit vorenthalten wird, wird die Lüge als die Praxis produziert, und notwendigerweise die Reaktion auf das, was Lüge ist, hervorgerufen, die unweigerlich folgen muß: man kann dem andern dann nicht mehr trauen, und mit diesem Niederhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit beginnt zwangsläufig auch so etwas wie der Zerfall einer jeglichen Kommunikationsgemeinschaft unter Menschen. Dann wird eben aus der Sprache das Instrument, in dem die Gedanken nicht zum Vorschein gebracht werden und zur Darlegung, sondern dann wird die Sprache dazu benutzt, die Gedanken zu verbergen und die Wahrheit niederzuhalten. Mit der Bestimmung dieses einen Momentes der Sünde des Menschen gegen Gott als ein "Nein" zur Wahrheit Gottes wird, meine ich, diese paulinische Grundbestimmung aufgenommen und in den Gedanken als integrierendes Moment eingebracht. Mit diesem "Nein" zur Wahrheit - das ist die weitere These - ist das "Nein" zur Wirklichkeit Gottes - im Zentrum noch einmal als das "Nein" zur Wirklichkeit der Tat der Auferweckung - auf das innigste insofern verbunden, als nur durch diese Tat jenem Urteil die Wahrheit zugefügt wird. Schon das weist darauf hin, daß

Wahrheit im theologischen Sinne niemals eine zureichende Bestimmtheit erfahren kann, wenn sie lediglich als spekulative Wahrheit betrachtet wird. Hier wird - gerade an dieser zentralen Stelle - der Gedanke unabweislich, daß es ein bestimmtes Tun ist, wodurch allererst einem Urteil Wahrheit beigebracht wird. Nur durch das Tun Gottes wird dieses Urteil wahr, insofern ist es von seinem Grund her eine praktische Wahrheit, mit der wir es hier zu tun haben, und daß sie es in ihren Konsequenzen nicht bleiben soll, das wäre nur zu absurd.

Das "Nein" zur Wirklichkeit Gottes als dieses im Zentrum zentrale "Nein" zur Auferweckung, das ist eine Bestimmung, von der ich meine, daß sie einen Gedanken aufnimmt, der von Luther vor allem immer wieder in den Vordergrund gerückt worden ist. Schon in frühen Thesen von ihm, in seiner "disputatio contra theologiam scholasticam" von 1517 hat er in einer direkten Antithese zu einem Satz aus dem Sentenzen-Kommentar des Spätscholastikers Gabriel Biel formuliert - bei Biel hieß es: homo potest naturaliter velle deum esse deum (Der Mensch kann von Natur aus wollen, daß Gott Gott sei) - und Luther hat diesen Satz genau umgekehrt, als Gegensatz formuliert, indem er diese These 17 aufstellte: non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo velet se esse deum et deum non esse deum (Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott sei, sondern er will vielmehr, daß er selbst Gott ist, und Gott eben nicht Gott). Luther sagt an dieser Stelle nicht einfach: der Mensch will, daß nicht Gott sei, daß es keinen Gott gebe - das wäre im Sinne Luthers eine viel zu weite und kaum erweisliche Aussage. Aber was der Mensch nicht will ist, daß dieser Gott ein Gott dieses Wesens und dieser Wirklichkeit ist, wie sie an dem Gekeuzigten und in dem Gekeuzigten zur Tat und zur Manifestation gelangt ist. Er will nicht, daß Gott Gott sei, und versucht vielmehr, die Stelle Gottes einzunehmen, auch und nicht zuletzt dort, wo es um die Begründung von Wahrheit geht. Wenn dies ist die empfindlichste Stelle, und hier ist auch die größte Gefährdung allemal gegeben. Gott zu ver-

drängen aus der Rolle und Bedeutung des wahrheitsgründenden Urhebers - dies ist eine Möglichkeit, die immer wieder von dem Menschen unternommen werden kann, gerade erst recht unter der Voraussetzung, daß der Satz: Ich glaube nicht, daß Gott den Gekeuzigten auferweckt hat, wenn dieser Satz die Version erhält: Ich kann es nicht glauben - als sei der Glaube eine Unmöglichkeit, als könne der Mensch diese Wahrheit nicht von Gott entgegennehmen. Wenn man diese Unmöglichkeit so stehen läßt und hin- nimmt, wenn der Satz des Glaubens berechtigt ist, sich auf diese Unmöglichkeit einzulassen, dann ist in der Tat die nächste Konsequenz schon, daß sich beide, der Glaube und der Unglaube, gemeinsam nach einem neuen Grund von Wahrheit umsehen müssen, und auf einen neuen Wahrheitsgrund hinsteuern müssen. Und dann wird es am Ende nur zu einer großen Umkehrung kommen, daß nämlich aus der praktischen Grundlegung der Wahrheit durch Gott die praktische Grundlegung der Wahrheit durch Menschen wird. Und eine der vorläufigen Konsequenzen ist die zu übende Erfolgskontrolle, was unsre Aussagen und Sätze anlangt. Sie müssen kontrolliert werden durch die Fähigkeit und die Möglichkeit, die Tatsachen, die in ihnen zur Aussage kommen, nach dem Muster des Urteils auch zu wiederholen durch die Subjekte dieses Urteils. Was mit dem Satz "deum non esse deum" als demjenigen Satz, auf den der Mensch von Haus aus hinstrebt, näherhin gemeint ist, läßt sich am besten aus einem Vers des 4. Kapitels des Römerbriefs ersuchen, wo Paulus (Rö. 4, 17) von dem Glauben Abrahams spricht, durch den jener "unser aller Vater" geworden sei, und dann fügt er hinzu: "Im Glauben an den Gott, der der Lebendigmacher der Toten ist, und der das Nichtseiende ruft, daß es sei." Wenn es irgendwo im corpus paulinum so etwas gibt, was im Entferntesten nach einer "Definition" von Gott klingen könnte, so wäre es dies Bestimmung: daß Gott in seiner Wirklichkeit bestimmt ist durch das Lebendigmachen der Toten und das Hervorrufen dessen, was nicht ist, zum Sein. Das Muster des letzteren ist die Erweckung der Toten zum Leben. Und Paulus formuliert diesen Satz nicht anders als im Blick

auf denjenigen, den Gott so ein für allemal von den Toten zum Leben erweckt hat, daß in ihm damit der Zukunftshorizont aller sich eröffnet hat, die es mit dieser Wahrheit und mit dieser Wirklichkeit in ihrem Leben halten wollen.

Bei dieser Konzentration auf das Verständnis von Sünde als "Nein" zur Wahrheit und Wirklichkeit Gottes erhebt sich die Frage, ob wir dabei diese Konzentration zu verstehen haben in dem Sinne, als sei dies so etwas wie die Substanz der Sünde selbst, und alles Übrige nur eine Art von Modalität, von Erscheinungsweise, die auf diese Substanz zurückzuführen sei. Es erhebt sich die Frage nach der Einheit und Ganzheit der Sünde. Wenn es richtig ist, daß wir es dabei mit Bestimmungen unseres tätigen Daseins zu tun haben, wird von vornherein davon auszugehen sein, daß der Begriff "die Sünde" stets nur aufgefaßt werden kann im Sinne eines "plurale tantum". Damit ist nicht so etwas wie ein "Urwesen" gemeint, sondern "die Sünde", das meint die Vielheit und die Vielfalt des Fluns und Lassens des Menschen, durch das Sünde geschieht, und durch das Sünde in die Welt gekommen und zum Dasein gebracht worden ist. Die Frage kann nur sein, ob es so etwas geben kann und ob so etwas zu denken ist wie ein einheitlicher Nenner für diese Mannigfaltigkeit, oder so etwas wie eine einheitliche Wurzel, ein einheitliches "Wesen" dieser Sünde. Besteht dieses "Wesen" der Sünde in der Negation der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes, oder besteht dieses "Wesen" sozusagen in der Gottmenschlichkeit - wobei der Genetiv "Sünde der Gottmenschlichkeit" bitte zu verstehen ist als Genetivus objectivus -, in der Gottesfeindschaft, also in dem was Luther das "odium dei", den Haß gegen Gott, oder "contentus dei", die Verachtung Gottes genannt hat? Die Frage ist, in welchem Sinne dies zu verstehen ist, und in welchem Sinne davon nicht geredet werden kann. Dazu wird man einen Blick auf die - wenn ich so sagen darf - "Triarchie" der Sünde zu richten haben: daß nämlich in dem inneren Kern der Sünde gegen Gott durchaus nicht schon das ganze Dasein in der Welt sich

erschöpft, sondern daß es zum praktischen Mißverhältnis des Menschen zu Gott auch das Andere des praktischen Mißverhältnisses zu anderen Menschen und das praktische Mißverhältnis zu anderen Geschöpfen gibt.

Man könnte von drei Dimensionen der Sünde, des Daseins der Sünde in der Welt sprechen. Und so gewiß für die beiden "horizontalen" Dimensionen - des Mißverhältnisses zu anderen Geschöpfen und des Mißverhältnisses zu anderen Menschen - gesagt werden kann, daß sie nicht in der Welt ihr Dasein hätten, wenn es das Mißverhältnis zu Gott nicht gäbe, so bedeutet das dennoch nicht, daß sie zu bloßen Epiphänomenen des eigentlichen Wesens der Sünde gemacht werden könnten. Das Wesen der Sünde ist in jeder dieser drei Dimensionen in voller, ungeteilter Wirklichkeit da - man könnte geradezu von einer "Perichorese" der Sünde in ihrem Dasein in der Welt sprechen. Das Ganze Unwesen der Sünde ist in dem Mißverhältnis zu Gott ebenso, wie es in dem Mißverhältnis zum Menschen und zur anderen Kreatur ist. Keines dieser Mißverhältnisse ist ohne das andere, und nur dem Schein nach sind in den verschiedenen Mißverhältnissen verschiedene Dinge als mit Sünde zusammenhängend gedacht. In Wirklichkeit geht es jeweils um ein und dasselbe, und es gibt keine Möglichkeit, die eine Dimension gegen die andere zu vernachlässigen, als sei es eine geringere Sünde, in einem praktischen Mißverhältnis gegenüber der geschöpflichen Umwelt zu existieren, als in einem praktischen Mißverhältnis gegenüber Gott zu existieren. Jedes dieser Mißverhältnisse impliziert unweigerlich die andern in sich selbst. Eine Interdependenz dieser drei Dimensionen ist ebenso festzuhalten wie Irreduzibilität - keine läßt sich auf die andern zurückführen, so als könnte man, wenn es darum geht, der Sünde Widerstand zu leisten, dies tun in der Beschränkung auf eine der Dimensionen, etwa in der Weise des frommen Lebens sich ganz zu konzentrieren auf den Widerspruch und Widerstand gegen die Sünde der Gottgleichheit, ohne zugleich zu erkennen, daß die Sünde im Bereich der Mitmenschlichkeit und im Bereich der Mitgeschöpflichkeit

Genauso ernst genommen werden muß. Das hat Konsequenzen in dem Sinne, daß es bei diesem dreidimensionalen Charakter der Sünde nicht möglich ist, in eine eindimensionale Existenz des Widerstandes zu verfallen, d.h. entweder im Namen einer reinen religiösen Widerständigkeit, oder im Namen eines Humanismus, der die Sünde zu bekämpfen sucht als die Sünde im Element der Mitmenschlichkeit, und auf alles ander zu verzichten; oder auch im Namen eines großen, Ehrfurcht gebietenden Naturalismus die Sünde zu bekämpfen auf dem Feld der Mitgeschöpflichkeit und es damit sein Bewenden haben zu lassen. Wo es zu einem Kampf gegen Sünde kommt, kommt es auf allen drei "Schlachtfeldern" zu diesem Kampf, und dieser Kampf kann nur geführt werden - wenn ich so sagen darf - als ein "Dreifrontenkampf". Und dies in jedem Falle mit gleicher Dringlichkeit und mit gleichem Ernst, denn an jeder dieser Fronten geht es um ein und dasselbe Unwesen.

Karl Barth hat einmal diese drei Dimensionen mit den Stichworten gekennzeichnet: Gottesfeindschaft, Brudermord und Selbstzerstörung. Man wird dazu zu sagen haben, und so ist es auch in seinem Sinne wohl zu verstehen, daß damit nicht etwa eine Beschreibung dessen gegeben wird, was allein in diesen Beziehungen des tätigen Daseins des Menschen zu Gott, zum Menschen und zur Kreatur an Sünde geschieht, sondern mit diesen Begriffen werden vielmehr so etwas wie Tendenzen bezeichnet. Tendenzen, die in unseren Tätigkeiten herrschen, ohne daß man sagen kann, jede dieser Taten ist in gleicher Weise ursprünglich aus so etwas wie diesem Unwesen heraus entsprungen. Es gibt ein Tun und Lassen, das keineswegs jeweils in der selben Intensität aus einer solchen Wurzel heraus entspringt; wohl aber eignet diesem Tun allemal eine gewisse Konvergenz in dieser bezeichneten Richtung; in der bezeichneten Richtung der Gottesfeindschaft, des Brudermordes - auch dort, wo dieser Brudermord noch garnicht geschehen ist - und der Selbstzerstörung, wobei diese dritte Dimension vielleicht heute von uns noch einmal etwas aufgeschlüsselt werden kann, was zur Zeit der Dogmatik Barths so noch nicht an-

stand, aufgeschlüsselt nämlich in dem Sinne, daß es sich bei der Sünde der Selbstzerstörung um ein Doppeltes handelt, nämlich einmal um ein praktisches Mißverhältnis gegenüber anderen Lebewesen, und - was mir dabei noch besonders wichtig wäre - das praktische Mißverhältnis zur Erde als dem gemeinsamen Lebensraum aller Geschöpfe. Selbstzerstörung ist nicht etwas, was in Unmittelbarkeit nur passiert, sondern eben passiert zumeist durch dieses Mißverhältnis zum umgebenden Leben, und durch das Mißverhältnis zu dem Bezirk, in dem Leben möglich sein soll, und zwar als das gemeinsame Leben der Geschöpfe.

Diese Pole möchte ich in dieser Woche noch etwas umschreiben, ehe dann in dem letzten Teil es nicht so sehr um die Feststellung von Wesen oder Unwesen der Sünde geht, sondern ernstgemacht werden soll damit, daß, wie die Berründung der Wahrheit Gottes ein Erweis ihres praktischen Charakters ist, so auch die Sündenerkenntnis des Menschen nicht eine konstatierende, Tatsachen feststellende Erkenntnis ist, sondern eine praktische Erkenntnis im Sinne des Widerstandes gegen die Sünde, wie sie ihr Dasein in der Welt hat in Bestehendem und in Geschehendem. Und diesen praktischen Aspekt, den möchte ich also in den drei eben genannten Dimensionen, deren zwei letzten noch etwas in dieser Woche erläutere werden sollen, dann im Rest des Semesters noch darstellen.

Meine Damen und Herren!

Ich hatte in der letzten Vorlesung von der Hierarchie der Sünde in ihrem Vorkommen in der Welt gesprochen. Auch von so etwas wie einer Perichorese, und das hat die in der Tat richtige Vermutung bei einigen Kommilitonen hervorgerufen, daß in der Tat so etwas wie eine abstrakte, formelle Analogie vorliegt zu dem dreieinigen Leben Gottes. Ich würde hier in der Tat meinen, es käme durchaus darauf an, von einer heillosen Dreifaltigkeit der Sünde in ihrem Dasein in der Welt zu reden, u.z. aus den sehr bestimmten Grund, daß in der Tradition die Betonung der Ursprungsdimension des Daseins der Sünde in der Welt so vorherrschend war und weitgehend auch gebilligt ist, daß in Entsprechung zur Gotteslehre dem eminenten Vorwalten der monotheistischen Linie und dem weitgehenden Zurücktreten des trinitätstheologischen Elementes, jedenfalls in der Ansiedlung im 2. Teil der Gotteslehre - daß in Entsprechung dazu auch die beiden anderen, wenn ich so sagen darf horizontalen Beziehungen der Sünde und ihrer Verhältnisse unterbelichtet blieben, daß die Sünde im Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen und erst recht die Sünde in ihrem Verhältnis zur übrigen Schöpfungswelt um uns her kaum einer eigenen Betrachtung gewürdigt worden sind in der Annahme und unter der Voraussetzung daß, wenn eine primäre Erkenntnis der Sünde in ihrem primären Dasein erfolgt ist, dies auch schon so etwas impliziere wie das Mitbedenken können von sekundären Konsequenzen. So gewiß diese Konsequenzen der Sünde der Mitmenschlichkeit und der Mitgeschöpflichkeit, so gewiß solche Konsequenzen als Konsequenzen zu bedenken sind, so wenig sollte darüber übersehen werden die charakteristische eigene Typologie im Dasein dieser Art und Weise von Sünde. Es ist nicht nur so, also ob es sich dabei nur um Epiphänomene der Sünde handelt, die weniger ernst zu nehmen wären, als die Sünde

im Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern, wenn es richtig ist, was im Grunde der Ansatz impliziert einer christologischen Erkenntnis der Sünde, dann enthält dieser Ansatz auch schon die notwendige Behauptung, daß es keine Verfehlung des Verhältnisses des Menschen zu Gott gibt, die nicht zugleich und ineins auch die Verfehlung des Verhältnisses des Menschen zum anderen Menschen impliziert.

Man kann nicht in abstracto Gott nicht genüge tun, sondern, wo dies in concreto geschieht, ist es allemal auch das Mißverhältnis und die Ungenügsamkeit und die Fehlbarkeit und das Vergehen des Menschen gegenüber dem Menschen. Diese Relation ist ein notwendiges und zugleich eigenes Implikat des christologischen Ansatzes, so gewiß in diesem christologischen Ansatz die Differenz zwischen Gott und Mensch nicht aufgehoben und eben nicht im unklaren gelassen wird, nicht zum Verschleiben kommt. Und der Mensch, zu dem Gott in Beziehung getreten ist, damit der Mensch sich zu Gott verhalten kann, ist eben nicht ein im irgendwo angesiedelter Mensch, sondern derjenige, der im Mitmenschen, seiner geschöpflichen Umwelt und auf dieser Erde als dem Lebensraum geschöpflichen Lebens sein Dasein zu führen hat. Insofern ist es eine weitere unabdingbare Konsequenz: das Kreuz von Golgatha stand eben nicht in den Wolken, sondern das Kreuz von Golgatha stand hier auf dieser Erde, von der die Kreaturen insgesamt ihr Leben mitbedingt zu empfangen haben. Insofern gehört diese Dimension der Geschöpflichkeit notwendig hinzu. In einer anderen Version gesagt: das geschöpfliche Leben, das auch der Mensch zu führen hat, ist als endliches Leben qualifiziert durch die ihm eigentümliche Möglichkeit des Todes in der Weise seiner Sterblichkeit. Sterblichkeit ist eine Qualität, die in der Tat zum geschöpflichen Leben hinzugehört. K.Barth hat den Gedanken entwickelt, daß diese Sterblichkeit, diese kreatürliche Sterblichkeit des Menschen Jesus, so etwas wie die mißbrauchte Voraussetzung dafür ist, daß er hingerrichtet und getötet werden konnte. In der irdischen Existenz des Menschen Jesus ist enthalten und ist aufgehoben und aufgenommen aber auch seine Mitgeschöpflichkeit mit allen anderen Geschöpfen. Diese Dimension, meine ich, sei in der bisherigen Betrachtung der theologischen Anthropologie als auch in der Lehre von der Sünde je nur am Rande mit erwähnt. Es melden sich die Gegenstimmen, die heute die These vertreten (z.B. D.Schäfer), daß Sünde ihre Bestimmtheit erfährt im Verhältnis des Zusammenlebens der Menschen untereinander, daß dies die primäre Dimension sei, in der Sünde namhaft gemacht werden müsse. So stark die Tendenz zur exklusiven Bestimmung der Sünde im Gott-Mensch-Verhältnis in der Tradition gewesen ist, so stark und kräftig ist die Tendenz

bei Fr. Sölle hier eine Art Exklusivität aufkommen zu lassen, von der ich meine, sie sei nur ein allzu abstrakter Gegensatz gegenüber der Tradition. Ich würde vielmehr meinen, daß wir ernsthafter und gründlicher als bisher die Aufgabe hätten das dreidimensionale Dasein der Sünde in der Welt voll und ganz ernstzunehmen und keine dieser drei Dimensionen zu vernachlässigen und auf andere zu reduzieren. Es ist zu bedenken, was den eigentümlichen Typus ausmacht, der Sünde auch gerade in der Form der Sünde der Mitmenschlichkeit und der Mitgeschöpflichkeit und also nicht nur in der Gestalt der Sünde der Gott-Menschlichkeit, zumal bei der hier zur Sprache gekommenen Gottesfeindschaft in dieser Beziehung es ja nicht einfach nur darum geht so etwas zu konstatieren, wie einen sich unter Menschen ausbreitenden deklarierten und offenkundigen Atheismus, sondern Gottesfeindschaft in dieser Welt hat durchaus auch die Gestalt der Religion und der Frömmigkeit. Wenn anders die Wurzel der Sünde der Gott-Menschlichkeit darin doch zu sehen ist, daß der Mensch nicht länger bereit sein will, von Gott immer nur im modus des Beschenkens je schon Überholt zu sein, daß sozusagen das Nehmen des Menschen in der Relation zu Gott in einem unüberholbaren Borsprung gegenüber dem Geben sich befindet. Die Tendenz ist, einmal nicht der Schuldner Gottes zu sein, sondern einmal auch den Menschen so in die Rolle des Gläubigers zu bringen, daß Gott der Schuldner des Menschen wird. Und das ganze Wesen in den Religionen, von der magischen bis zur moralischen Religion, lebt von dieser Tendenz das Verhältnis von Gott und Menschen umzukehren und an die Stelle der Relation der Vergeltung nun doch wieder die Relation der Vergeltung aufzurichten. Man möchte Gott im Opfer so etwas entgegenbringen, daß Gott nicht umhin kann, diese Gabe nun auch im Guten zu vergelten. Der Segen Gottes soll verdient werden. Dies ist die eine Tendenz und so wie in den Religionen der Vergeltung Gott in die Rolle des Schuldners gedrängt werden soll, so ist darin auch enthalten, daß es sich dabei stets um Gestalten der Religion des Gesetzes in dem ganz bestimmten Sinne handelt, daß der Mensch nicht nur als der Täter des Gesetzes auftritt, sondern auch als der Richter seines Tuns....?...

Der Mensch ist das Subjekt. Er tut, was das Gesetz verlangt und zugleich ist er das Subjekt des Urteils über die Qualität seines Tuns, und damit des durch dieses Tun qualifizierten Seins. Der Mensch tendiert hier in die Rolle der Selbstgenügsamkeit, der Verschlossenheit in sich selbst; diese religiöse Gestalt der Gottesfeindschaft ist dasjenige, was vielmehr als die innerweltliche Gestalt dieser Sünde in Betracht zu ziehen ist als der erklärte ausdrückliche Atheismus, vor allem auch deshalb, weil diese Form der religiösen Perversion des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch etwas ist, wovon sich auch der christliche Glaube in seiner Ausprägung in der Weltgeschichte nicht ständig frei halten kann, als sei er von Anfang am bis zum Ende gegen diese Versuchung geschützt.

Nicht umsonst wird im Herrengebete darum gebeten, vor der Versuchung des Bösen bewahrt zu werden, d.h. vor der Versuchung nun doch dieses Verhältnisses zwischen Geben und Nehmen in der Beziehung zu Gott umzukehren, und wenn die Reformation einen elementaren Sinn hatte, dann lag er ja genau darin, daß sie sich wendete gegen eine solche pervertierte Form des christlichen Glaubens, gegen die Umlegung des christlichen Glaubens in eine Religion der Vergeltung und des Gesetzes. Das war der Widerspruch, der doch hier angemeldet wurde gegen die sog. Werkegerechtigkeit und Religion der guten Werke und des Verdienstes gegenüber Gott. Das ist noch immer das große historische Paradigma dafür, daß christlicher Glaube, der in dieser Welt eben nicht unangefochten da ist, sondern stets auch von der Gefahr umgeben ist, in diese Form der pervertierten Beziehung zu Gott sich zu verändern und daß es der stetigen Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens bedarf, dieser Gefahr nicht zu erliegen, daß diese Aufmerksamkeit allein als menschliche nicht ausreicht, sondern daß die Versuchung offenbar weit überdas hinausgeht, was der Mensch von sich aus vermag.

Wenn es aber an dem ist, dann wird man unter der Bedingung dieses Momentes der Gefährdung nicht ohne weiteres der Meinung sein können, es bedürfe nur eines reinen Verhältnisses des Menschen zu Gott, damit auch die übrigen Beziehungen des Menschen dadurch ein für alle Mal in Ordnung gebracht sind. So rein ist unser Glaube in dieser Welt

nun einmal nicht, daß er zu einem absoluten Kriterium für die rechte Organisation des Verhältnisses der Menschen untereinander genommen werden kann, also auch nicht für die Erkenntnis dessen, was veräümt und verfehlt wird in den Beziehungen der Menschen untereinander. Deshalb meine ich, es müsse mit der Eigenart und jedenfalls der relativen Selbständigkeit des Daseins der Sünde der Mitmenschlichkeit und der Mitgeschöpflichkeit in allem Ernst gerechnet werden und es dürfen sie nicht nur interpretiert werden nach dem Muster von Wesen und Erscheinung, als sei die Sünde gegen Gott das eine, das andere nur die un-wesentliche Erscheinung desselben sondern das Un-wesen der Sünde sitzt in der Gott-Beziehung ebenso wie es in seiner Gärze in der Beziehung des Menschen zum Nächsten und in der Beziehung zu anderen Geschöpfen sitzt. Ich möchte deshalb diese beiden anderen Typen des Un-wesens der Sünde in der Mitmenschlichkeit und in der Mitgeschöpflichkeit doch auch eben eigene hier thematisieren, u.z. von zwei Grundüberlegungen ausgehend: 1. Ich knüpfe bei der ersten Grundüberlegung wieder an das Muster der 5.Bitte des Vterunsera wieder an. Im Verhältnis des Menschen zu Gott -so war die Erkenntnis, die wie damals gewonnen hatten geht das Nehmen, die Tätigkeit des Entgegennemens, des Empfangens immer wesentlich dem Geben des Menschen voraus. Dies ist die Stellung des Menschen, die er als Schuldner gegenüber Gott einnimmt. Umgekehrt geht im Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen allemal existentiell das Geben dem Nehmen voraus. In der 5.Bitte wird der Schuldner gegenüber Gott als der Gläubiger gegenüber den anderen Menschen apostrophiert. So wie der Schuldner derjenige ist, der zuerst empfangen hat, noch ehe er gegeben hat, so ist der Gläubiger, der zuerst gegeben hat und auch in dieser seiner Funktion das erfüllt, was nun einmal seine Sache ist: Geben geht vor. Nehmen! So könnte das Lebensverhältnis eines tätigen Daseins des Menschen mit dem Nächsten umschrieben werden. Wer nicht die Fähigkeit hat zu geben, dem wird auch nicht gegeben!

2. Diese Grundüberlegung geht davon aus, daß wir im christologischen Zentrum der Beziehung des Menschen zu Gott die Feststellung treffen, daß es hier für das tätige Dasein des Menschen entscheidend um die Wahrheit und um die Wirklichkeit

Wie in dieser Beziehung die Wahrheit des Urteils und die Wirklichkeit der Tat vorausgeht, so geht es auch im Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen zentral um die Frage der Wahrheit in der Mitmenschlichkeit und um die Frage des Lebens in der Mitmenschlichkeit mit anderen Menschen. Die Wahrheit und die Wirklichkeit Gottes, die der Mensch zur Entgegennahme angeboten erhält, ist eine Wahrheit und Wirklichkeit, die der Mensch nicht für sich behalten soll, so daß dieser Weg des Entgegennommens Gottes endet in der verschlossenen Innerlichkeit des menschl. Daseins -sondern diese Wahrheit und Wirklichkeit Gottes kommt dem Menschen entgegen, damit sie in der Welt weitergehen kann. Sie kommt dem Menschen so entgegen und spricht ihn so an, daß er in die Lage gesetzt wird, sie weiterzusagen. So wie der Ruf des Petrus das Weitertragen des ursprünglichen Urteil Gottes, der Ostergeschichte, ist. Wenn aus diesem Verhältnis des Menschen zu Gott die Folge zeitigt, daß Menschen diese göttliche Wahrheit und Wirklichkeit unter Menschen weiter- und auszusagen haben, dann wird man mit Fug und Recht davon ausgehen dürfen, daß es gerade auch im Verhältnis der Menschen untereinander primär und in erster Linie um die Frage der Wahrheit und des Lebens der Menschen in ihren Bezügen untereinander zu gehen hat. In der Gestalt des Primats des Gebens vor dem Nehmen, geht es auch in der Mitmenschlichkeit um die Frage ihrer Wahrheit und ihrer Wirklichkeit. Das Problem der Wahrheit, das hier eingebettet ist und unter der Bedingung steht, daß Menschen nicht diejenigen sind, die die Wahrheit wie einen Besitz und ihr Eigentum haben, sondern daß sie vielmehr in der Form des Fragens zur Wahrheit stehen, sofern ihnen der Irrtum nicht fremd ist. Das Problem der Wahrheit in der Mitmenschlichkeit stellt sich unter der Bedingung des "errare humanum est". Das Problem der Wirklichkeit menschlichen Lebens in der Mitmenschlichkeit unter der Bedingung der Sterblichkeit des Menschen.

Für beide Dimensionen sind diese beiden Probleme Fragen, die nach einer bestimmten Gestalt einseitiger Gegenseitigkeit unter Menschen fragen, sofern es hier in dieser Mitmenschlichkeit entscheidend um jenen ersten Schritt der gebenden Tätigkeit im Verhältnis zum Nächsten geht.

Man könnte deshalb auch sagen, daß die zusammenfassende Formel für das Problem der Wahrheit und Wirklichkeit im Verhältnis der Menschen untereinander das Problem der Freiheit der Initiative ist, der Initiative die in der Lage ist, den ersten Schritt zu tun, sowohl in der Frage der Wahrheit als auch in der Frage der Wirklichkeit. Ich möchte zunächst den Blick richten auf das Problem der Wahrheit in der Mitmenschlichkeit und zwar die Wahrheit desselbigen Daseins als das Problem der Freiheit zur Wahrheit für den anderen und darin enthalten als die erste Konkretisierung: die Freiheit zur Sprache.

Gemeint ist damit, daß unter dem Aspekt der Wahrheit Mitmenschlichkeit als Weise tätigen Daseins des Menschen unter der Frage steht, wie weit sie der Freiheit fähig ist, dem anderen Gelegenheit zu geben, sich so zu erkennen zu geben, daß in diesen Akten er nicht die Gefährdung seines Lebens befürchten muß und zugleich die Freiheit sich selbst von sich aus dem anderen vorbehalten zu erkennen zu geben. Wird diese doppelte Freiheit, sich zu erkennen zu geben, und den anderen die Gelegenheit sich erkennen zu geben.....

wird diese doppelte Freiheit um der Wahrheit des Miteinanderlebens willen wahrgenommen, kann sie wahrgenommen werden oder der Mensch versagt sich dieser Freiheit, tut er nichts, was er tun kann. Statt sich dem anderen zu erkennen zu geben, verbirgt er sich vor dem anderen und statt dem anderen die Gelegenheit zu geben, macht er sich das Bild von dem anderen, statt ihm dem Namen zu gähnen, unter dem er sich aussprechen kann, ohne daß schon im Vorhinein dieser Name zu einer bloßen unbestimmten Variablen wird, weil die Prädikate noch das Regiment haben. Die Frage, die hier aussteht, ist die Frage, Inwiefern Menschen in der Sprache als dem Medium, in dem die Wahrheit ihrer Mitmenschlichkeit nicht nur zum Vorschein kommt, sondern entscheidend zum Austrag kommt, wenn es irgend Kommunikation im Sinne des Einvernehmens unter Menschen gibt, dann sind wir in einer irreversiblen Weise auf das Medium unserer Wortsprache angewiesen und auf den Gebrauch, den wir von dieser Wortsprache machen. Wo diese Wortsprache geübt wird, ist die hier wiederum kritische Frage, ob sie in der Form

der Anerkennung des anderen unter dem Schutz seines Namens erfolgt, wobei der Schutz des Namens besagt, daß es diesen anderen freigestellt bleibt sich selbst in einem Prozeß der Selbstbestimmung für mich zu bringen. Ich schreibe dem anderen im Reden nicht vor, wer er zu sein hat, sondern ich erwarte die Auskunft, wer er ist, von ihm selber. Sein 'Sich-mir-selbst-zu-erkennen-Geben, ist die Erwartung, die ich ihm entgegenbringe und darin auch derjenige, was ich mir erwarten kann, indem ich von mir selbst bereit bin, mich dem anderen zu erkennen zu geben, statt aus Angst vor dem anderen, mich zu verbergen, die Sprache ihm zu verwenden und die Sprache zu benutzen als einen Schleier, durch den er nicht blicken kann, während dieser Schleier mir zugleich das Material an die Hand stellt, mir von dem anderen einen Begriff zu machen, der nichts weiter ist, als ein bestimmtes Bild, durch das die Kommunikation mit ihm bereits im Vorhinein normiert und definiert ist. Die Verwandlung des Menschen in das Bild von ihm geht einher mit dem Verstümmeln der Sprache unter ~~Wahrheit~~ Menschen und wo diese Wahrheit der Mitmenschlichkeit nicht in der Gegenseitigkeit des Sich-zu-erkennen-Gebens für den anderen stattfindet, ist die Sprachlosigkeit das Schicksal, das dieser Mitmenschlichkeit am Ende unweigerlich droht. Die Wahrheit, die hier verhüllt wird und in Namen- und Sprachlosigkeit endet, ist die eine Seite in der Sünde der Mitmenschlichkeit in der Dimension des Miteinanderlebens der Menschen. Die andere Dimension - Ich könnte hier auch sagen, daß unter dem Aspekt der Wahrheit diese Mitmenschlichkeit in die Berechenbarkeit überführt wird, aus der Namentlichkeit die Berechenbarkeit überführt wird, aus der Namentlichkeit des Miteinanderlebens wird das Berechnen, die strategische Einstellung auf den anderen und die Kalkulation dessen, was ich von den anderen zu erwarten habe im Positiven, wie im Negativen. Die Zahl tritt an die Stelle des Namens als die Endfassung der Bannung des Menschen im Bild oder Begriff.

Die andere Seite der Sünde der Mitmenschlichkeit besteht im Zusammenhang mit dieser ersten, in der Problematik, die aus der schon aus der Ebene der Wahrheit aufkeimenden Angst akut wird. Wo sich Menschen nicht mehr gegenseitig zu-erkennen geben können um in einem Prozeß wechselseitiger Kommunikation auch in einem Prozeß gegenseitigen

Sichselbsterkennens zu gelangen, ein Prozeß, der offenbar nur dort gelingen kann, wo der eine die Freiheit wahrnimmt, sich dem anderen erkennen zu geben und zugleich dem anderen die Freiheit einräumt, sich ihm zu erkennen zu geben. Nur wo diese Wechselseitigkeit der Freiheit füreinander im Mittelndersprechungsstadium hat, kann auch so etwas wie in dieser Wechselseitigkeit sich ereignendes Selbsterkennen des Menschen stattfinden. Wo dies nicht statthat, ist das nicht ein theoretisches Defizit ein theoretisches Manko, sondern eine praktische Störung/Verletzung und Beschädigung des mitmenschlichen Lebens, das Menschen in Gemeinsamkeit untereinander zu führen haben und ist bereits der Anfang dessen, was dann auf der Seite der Wirklichkeit noch einmal eigene zu thematisieren ist in Rücksicht darauf, daß wo Menschen in einem solchen Prozeß stehen, sie gerade auch um ihre gegenseitige Verletzlichkeit wissen, aber es wissen, daß sie diese Verletzlichkeit mitnichten zum Mittel ihrer eigenen Möglichkeit machen, sondern etwas von dem aufbringen, was in dem zweideutigen Begriff der Scham enthalten ist. Sich-voreinander-Schämen meint in seinem tiefsten Sinne eine Scheu vor der Verletzlichkeit des anderen Lebens, die dem anderen nicht zu nahe zu treten und ihn damit zu verletzen. Dies ist der positive Sinn, der in der Tat darin enthalten ist. Aber die tiefe Zweideutigkeit der menschlichen Scham steckt darin, daß sie ohne daß man es davon abtrennen könnte, auch das andere enthält: die Angst vor dem anderen. Die Angst, der andere möchte die eigene Schwäche so erkennen, daß sie für den Untergang und die eigenen Niederlage genutzt werden kann, für die eigene Negation.

In letzter Instanz bedeutet die Angst um das eigene zerstörbare Leben. Angst vor dem Getötetwerden in der Zone der Mitmenschlichkeit, so daß hier die Frage entsteht, ob in dieser Mitmenschlichkeit, wenn die Wahrheit in ihr nicht mehr Ereignis wird, eigentlich noch das Leben Ereignis werden kann oder ob vielmehr die Wirklichkeit im tätigen Dasein der Mitmenschlichkeit im Modus der Sünde so etwas wie die grausamere Friedlosigkeit unter Menschen bedeuten muß. Friedlosigkeit, die bedeutet, daß keiner sich sicher fühlen kann vor dem anderen, sondern daß im

anderen, noch ehe er ihn überhaupt erkannt hat, daß er ihm im Modus der Feindschaft begegnet ist, vor der man sich hüten und in Acht nehmen muß, so daß die Position der Selbstverteidigung und des Selbstschutzes die Primärstellung im Modus der Mitmenschlichkeit wird; d.h. aber, daß nun auch der Prozeß der Selbstverfüllung seine Fortsetzung in die praktische Selbstentfremdung der Menschen in der Mitmenschlichkeit hineinführt und darin seine Ausweitung erfährt. Die Unwahrheit und Unwirklichkeit in der Mitmenschlichkeit werden jene beiden Züge in der Sünde, die ihrer Tendenz nach zum einen darauf hinauslaufen, daß die Menschen nicht mehr miteinander reden können und damit sich gegenseitig die Wahrheit verweigern, ohne die sie nicht menschlich zusammensein könnten, zum anderen, daß sie sich gegenseitig nicht mehr zum Leben helfen, sondern nur noch das eigene Leben vor dem anderen zu schützen suchen. Die Entzweiung und die Zerspaltung, die Entfremdung und die Ehrlichung der Feindschaft als eines Grundverhältnisses unter Menschen wäre dann die entwickelte Form der Sünde in der Mitmenschlichkeit.

Sprachlosigkeit erscheint hier deutlich als die Eröffnung und die totale Friedlosigkeit als das heillose Ende eines solchen in die Perveration geratenen mitmenschlichen Lebens, wobei diese Sprachlosigkeit nicht als ein fix und fertiges Faktum angenommen oder vermutet werden sollte, sondern Sprachlosigkeit beginnt in fast unscheinbar nennenden Formen, wenn an die Stelle des Namens eines Mitmenschen die generelle Klassifikation tritt, die Zuordnung zu einer bestimmten Menge oder Gruppe, d.h. daß das Prädikat anfängt über den anderen zu regieren. Der Name bezeichnet nur noch einen Gegenstand, der seine Bestimmtheit erfährt durch das Prädikat. Man könnte ja auch sagen, es hat die Objektivierung des Menschen soweit statgefunden, daß an die Stelle der Erwartung des sich zu erkennen Gebens, die bestimmte, feste Gewißheit getreten ist, der andere könne nur als Gegenstand meines selbstverantworteten Erkennens durch die Prädikate wahrgenommen werden. In der Definition aber des Menschen durch die Prädikate wird ihm gerade der Raum sich selbst auszusprechen genommen. Was dem Prädikat widerspricht, wird

dem anderen einfach nicht mehr abgenommen. Die Beleidigte, die in der Welt/Geschichte vorliegen, sind mannigfaltig. Wenn im 'Dritten Reich' ein Mitmensch als 'Jude' bezeichnet war, dann war es gleichgültig, wer er war, er war es, dann war es ein Jude. Dieses Prädikat hat sämtliche Einstellungen zu ihm hinreichend definiert. Man wusste, er ist ein Jude. Man hatte von ihm zu erwarten, daß er betrügt, kleine Kinder ermordet, daß er für die weltweite Bürokratie und Zerstörung verantwortlich ist. Das Prädikat hat ihn definiert und in seiner Bösartigkeit so festgestellt, daß jeder Mann, der dieses Prädikat gebraucht, sogar zu der Gutgläubigkeit in seinem Denken pervertiert werden konnte, daß für dieses Prädikat nur noch eins als die Entsprechung kann gelten, nämlich "Endlösung". Wer heutzutage in der westlichen Welt als Kommunist bezeichnet wird, dann weiß man eben auch im Vorhinein, was man von ihm zu erwarten hat, daß er nämlich moskowitzische Linientreue übt und daß man von ihm niemals die Wahrheit zu erwarten habe, sondern nur strategische Maßnahmen, wie diese westliche Welt so schnell wie eben möglich aus den Angeln gehoben werden kann. Eine wahre Kommunikation kann mit einem Prädikat bestimmten Menschen einfach nicht mehr stattfinden. Die Folge davon ist, man kann auch nicht mehr reden mit ihm. Man kann nur noch über ihn reden - das ist das äußerste. Die Sprachlosigkeit ist eingetreten in das Verhältnis der Mitmenschlichkeit. Ein anständiger Mensch redet dann auch nicht mehr mit einem vom Prädikat bestimmten Etwas. Das sind die unausweichlichen Konsequenzen die hier wohl stattfinden. Wo nicht mehr die Freiheit geübt wird, die Freiheit sich selbst zu erkennen zu geben in allem Stärken und Schwächen, und dem anderen zuzutrauen, daß er auch sich selbst zu erkennen geben will, und in seinen Äußerungen nicht die Absicht strategischer Täuschung und Lüge vollbringt.

Wo dieses Problem so gesehen wird, ist die Frage natürlich: gibt es die Möglichkeit zu dieser Freiheit? Wenn christliche Erkenntnis der Sünde auch Erkenntnis der Sünde in der Mitmenschlichkeit bedeutet, ist das als eine Erkenntnis im Modus des bloßen Konstatierens vorzustellen? Oder heißt, die Sünde auch in dieser Gestalt zu erkennen hier gerade nicht mehr voll, sondern jene Reinheit wahrnehmen

die aus der Entgegennahme der göttlichen Wahrheit für den Menschen hervorgeht, wenn anders der Satz des Johēv etwas zu bedeuten hat: "Die Wahrheit wird euch frei machen!" Zur Erkenntnis der Sünde der Mitmenschlichkeit würde wohl so etwas hinzugehören wie die Erkenntnis dieser Freiheit der Sünde der Mitmenschlichkeit: statt ihr zu folgen, ihr zu widerstehen, unerachtet der Fortgeschrittenheit der Sprachlosigkeit und der Freilosigkeit nicht darin nachzulassen, diese Formen und Strukturen nicht für das Letzte in dieser Welt zu nehmen, sondern zu sprechen mit denen, denen anderenorts die Sprache verweigert wird und mit anderen den Frieden zu suchen, denen sonst nur die Ursache der Friedlosigkeit zuerkannt wird.

Das wären Momente, die ich im letzten Teil noch etwas entfalten möchte. Hier kam es mir nur darauf an, die Sünde der Mitmenschlichkeit auf die Brennpunkte der Sprachlosigkeit und der Freilosigkeit zu konzentrieren.

Die Frage der praktischen Einstellung wird uns zu beschäftigen haben, wenn ich morgen noch den anderen Typus der 'horizontalen' Sünde, den der Mitgeschöpflichkeit, umrissen habe.

Meine Damen und Herren!

Ich hatte gestern versucht wenigstens in Stichworten anzuzeigen die zweite Dimension der Sünde in ihrer Bestimmtheit und versuchte diese Gestalt zu charakterisieren durch die Stichworte 'Sprachlosigkeit' und 'Friedlosigkeit', der Sprachlosigkeit insofern, als die Sprache nicht mehr als das Medium genutzt wird, in dem Menschen sich anderen Menschen zu erkennen geben, sondern in dieser Beziehung wird die Sprache gerade in ihr Gegenteil pervertiert, nämlich als der Schleier, der jede Möglichkeit des gegenseitigen Erkennens verhindert soll, so daß das Miteinandersprechen zur Sprachlosigkeit degradiert wird. Die 'Sprachlosigkeit' ist die Tätigkeit der Verweigerung der Sprache und in der Konsequenz ist die 'Friedlosigkeit' in der Mitmenschlichkeit die nächste Reaktion in der Sünde auf der Ebene der Mitmenschlichkeit.

Ich möchte heute auf eine dritte Dimension zu sprechen kommen, obwohl ich mir darüber im Klaren bin, daß diese Bestimmungen außerordentlich anfangsweise und vorläufig ausfallen. Ich meine die Bestimmung der Sünde auf der Ebene der Mitgeschöpflichkeit. Diese Dimension scheint mir noch sehr wenig bedacht zu sein und es stellen sich Ihrer Bestimmung sicher auch enorme Schwierigkeiten entgegen. Ich vermag hier nichts zu sagen, was über das hinausginge: daß es vielleicht für Sie selbst eine Herausforderung zum Nachdenken bedeutet, nicht zuüß ich. Sie belehrend unterstützen könnte in ihren eigenen Erkenntnisabermühungen. Es ist also eine Bitte um Mitdenken in diesem Punkt, der zunehmend von Wichtigkeit wird.

Sünde der Mitgeschöpflichkeit, damit meine ich das praktische Miteinander des Menschen zum außermenschlichen Ebenen auf dieser Erde. Ich gehe dabei von dem Satz aus, der früher schon für uns bedeutsam war, daß nämlich das tätige Dasein des Menschen keineswegs in seiner Ganzheit schon erschöpft ist, sondern daß das menschliche Leben darauf angewiesen ist auf einer Basis auszuruhen, die nicht der Tätigkeit, der Aktivität selbst verdankt wird. Die Gleichung Akt und Sein mag in der Tradition eine für ein höchstes Wesen zu Recht gedachte Gleichung gewesen sein. Sie ist aber nicht die Gleichung, die als zureichende Bestimmung für ein menschliches Leben und das in vorgestellt werden kann. Gerade die neueren

Bemühungen in der (Praxis-) Philosophie zeigen, daß die ausschließliche Bestimmung des Menschen als Praxis, als Aktivität offenbar in Schwierigkeiten und Aporien führt, daß hier mit einer qualitativen Differenz zwischen Akt und Sein im menschlichen Leben doch im Ernst gerechnet werden muß, d.h. daß menschliches Leben nicht nur in seinen Aktionen besteht, die für menschliche Planung und Entscheidung dieses beides wesentlich an sich haben, daß diese Aktivitäten zum einen in einzelne Akte geteilt werden können und damit sozusagen konkrete Akteinheiten hergestellt werden können, wie auf der anderen Seite solche Einheiten verschmolzen werden können zu langfristigen und weltweiten Handlungsketten, darin solche Handlungsketten und -folgen mögen ein enges Geflecht bilden, so eng wie auch immer sie sind - dennoch, auch wenn sie noch so fest sind, nicht dasjenige auf dem ein erstes Aus(Auf?)-ruhen menschlicher Aktivität steht, sondern dem Menschen kommt auch ein lebendiges Dasein in einem Sinne zu, der dieses Dasein als verwandt erscheinen läßt und als in einem Zusammenhang stehend mit dem lebendigen Dasein von Tieren zumindest....

Die Komponente des organischen Daseins ist für den Menschen eine schlechthin unabdingbare Komponente, wiewohl auch hiervon zu sagen ist, daß je für sich genommen, keine dieser Komponenten das menschliche Dasein zu erschöpfen vermag, wie schwierig auch die Synthese der beiden Elementedes ganzen menschlichen Daseins zu denken und zu bestimmen mag.

Sicher wird man nicht mit zwei Teilen operieren können, auch nicht mit zwei sich relizierenden Prinzipien. Die Zusammenhänge sind sicher komplexer, obwohl unmittelbar einleuchtend und evident, daß hier eine Selbsterlebensweise des Menschen zu dem Tun hinzukommt, die den Charakter des von Geburt an gegebenen an sich hat, daß diese Gegebenheit schon eine selbständige Gegebenheit perse bedeuten würde... Die Gegebenheit dieses lebendigen Daseinsbedarf ständig der Unterstützung und des Schutzes durch das tätige Dasein des Menschen und dies macht und dies macht eine entscheidende Erfahrung im menschlichen Gemeinschaftsleben - wie auch im Leben der einzelnen - aus. Keiner existiert und ist von selbst, sondern für dieses Leben muß sehr viel getan werden, damit es in seinem Bestand erhalten bleibt. Mit diesem lebhaftigen, organischen

Dasein ist der Mensch in die Nähe zum Leben der Tiere und auch der Pflanzen gerückt, sofern auch immer das Leben von Tier und Pflanze für den Menschen im Eigenleben der Tiere und Pflanzen bleiben mögen, denn bei aller Nähe ist eine unübersteigbare Barriere gesetzt, die erfahren wird in der simplen Tatsache, daß wir mit Tieren und Pflanzen nicht sprechen können, so wie Menschen miteinander reden können. Wir können etwas zu einem Tier sagen, wie können auch Zeichen von ihm vernehmen, aber all das ist etwas anderes als das Miteinanderdenken können. Das Etwas, das in dieser Mitmenschlichkeit eine fundamentale und definierende Rolle für die Eigenart bedeutet und was hier eine Schranke, eine Barriere bedeutet, die nicht zu überspringen ist, so nah auch immer wir in unserer Leibhaftigkeit sein mögen. Das Problem des tätigen Daseins des Menschen dürfte gerade darin liegen, daß offenbar dieses Beides die Nähe und die Ferne menschlichen Seins zu diesem leiblichen Leben eine außerordentlich labile Bestimmung bedeuten. Die Nähe und die Ferne verstehen sich nicht von selbst, sondern die Tendenz ist, diese beiden Größen in ihrer Labilität immer wieder in die beiden Extreme ausschlagen zu lassen, d.h. in eine Ferne ohne jedwede Nähe oder in eine Nähe, die Ferne verliert. Ich könnte auch sagen, die Pendelbewegung unserer Einstellung zu diesem leibhaftigen, organischen Dasein schwankt zwischen tumultuarischer (?) Nähe, einer Übersteigerung der Verwandtschaft bis hin zu einer Aufhebung des eigenen Seins in diesem Lebensstrom des leibhaftigen organischen Leben und einer statuarischen Ferne, in der dieses andere, dieses leibhaftige Leben einmal mehr als Leben wahrgenommen wird, sondern nur noch in seiner Dinglichkeit Beachtung findet, d.h. diese Unbestimmtheit und dieses Schwanken ist bestimmt durch das, was ich die 'Maglosigkeit' nennen möchte, die Maglosigkeit der Fähigkeit menschlichen Daseins im Verhältnis zu jenem Leben, an dem der Mensch zwar partizipiert, das ihm aber in der Gestalt tierischen Lebens gleichsam von außen noch einmal begegnet, so daß er sowohl zu seinem eigenen organischen Dasein sich nicht anders verhalten kann, als daß er zu dem organischen Dasein sich anstellt und verhält, wie auch umgekehrt dieser Bezug zum äußeren anderen Leben für den Menschen nur mittelbares eigenes leibhaftiges organisches Dasein stattdessen kann. Eine andere Beziehung, eine rein geistige Beziehung ist hier schlechthin unmöglich.

Wenn aber nun diese Maglosigkeit tatsächlich die große und tiefe Störung dieses Verhältnisses ist, dann liegt offenkundig in unserem Tun ein Zusammenhang zwischen unserem eigenen organischen Leben und dem anderen, dem tierischen organischen Leben eine differente Verhaltensweise vor, die dahin führt, daß wir auf der einen Seite wohl unsere Bedürfnisse besorgen im Umgang mit dem Leben außer uns, daß uns zu den nötigen Bedingungen...um unser Dasein zu fristen und zu erhalten. Aber ob diese Sorge, die dem eigenen leibhaftigen Leben gewidmet ist, auch dabei die Weise behält, das leibhaftige organische Leben außer uns in derselben Intensität und derselben Aufmerksamkeit zu besorgen, ist längst nicht ohne weiteres mitentschieden, wenn sich Menschen darauf konzentrieren ihr Leben in dieser Welt allein widrigkeiten und dem Sterben zum Trotz zu erhalten und zu pflegen. Unachtet der Tatsache der Nähe kann hier gerade die Beziehung auf die eine Seite des Lebenszusammenhanges, nämlich auf die eigene, zur völligen Mißachtung der anderen führen, die Gegenbewegung nicht auszuschließen ist und auch immer wieder einzelne Experimente in dieser Richtung unternommen worden sind, daß Menschen gewissermaßen den Versuch unternahmen, noch einmal zurückzuschwingen in den großen Rhythmus des organischen Lebens außer ihnen und in diesem organischen Leben außer ihnen die Lebensformen und auch die Lebens...?.., die für das eigen Dasein dann von Maggeblichkeit sein sollen. Für unsere Zeit steht nicht zu befürchten das Extrem einer chaotischen Lebens- oder Naturmytik, und nicht so etwas wie eine ...?..Schwärmerei gegenüber dem äußeren Naturlieben dürfte die Gefahr unserer Gegenwart sein. Was heute noch in der ist dominant und vorherrschend ist, ist die Maglosigkeit einer technisch-ökonomischen Benutzung des Lebens, welches das Umfeld des eigenen menschlichen Lebens bildet, wobei in der Maglosigkeit der technischen-ökonomischen Nutzung die im Ganzen destruktive Tendenz sich zunehmend deutlicher und härter abzeichnet. Gegenüber dieser Maglosigkeit des Verbrauchs und der mit diesem Verbrauch einhergehenden Aufdübung und Zerstörung...Dagegen hat sich sehr wohl allmählich ein Bewußtsein dafür gebildet, daß ohne dieses äußere, natürliche Dasein für den Menschen die Existenz selber infragegestellt ist und nun eben problematischer wird, so daß an bestimmten Punkten die Vor-

stellung begegnet und formuliert wird, daß die Mit-
menschllichkeit und die Menschlichkeit uns nur erringbar
bei durch die Entwicklung eines neuen Sinnes und einer
neuen Einstellung für unsere Mitgeschöpflichkeit, so daß
die These hier bis in die Nähe der Gleichung kommt:
Mitgeschöpflichkeit heißt und muß heißen heute -Mitgeschöpf-
lichkeit!

Diese Gleichung scheint mir insofern problematisch zu sein
als sie im Grunde eine Verhältnisbestimmung in sich birgt,
die nichts anderes als die Umkehrung dessen enthält, was
gerade als die gefährliche und destruktive Praxis der
Gegenwart gebannt werden soll, nämlich daß hier das Ver-
hältnis der Menschen untereinander, also die Mitmenschlich-
keit zu erfahren habe ihre Bestimmung durch die Art und
Weise, wie Menschen mit der Natur um sie her umgehen:
das Verhältnis zur Natur als die Bestimmung auch der
zwischenmenschlichen Beziehungen. In der gegenwärtigen Situation
hat diese Überlegung zu der Einsicht geführt, daß das
Streben nach einer technisch-ökonomischen Beherrschung
und Ausnutzung der Natur im Sinne und zum Zweck einer
überlegenen Freiheit des Menschen gegenüber der Natur am
Ende gerade insofern das Ende gezielt hat, als der Mensch
dieser Beherrschung, Ausnutzung/Ausbeutung selber unter-
worfen worden ist, in dem Prozeß der Ausnutzung der
äußeren Natur. Wir haben hier auf dem technischen Sektor
die Gleichung durchaus historisch praktiziert, daß das mit-
menschliche Verhältnis durch das naturmenschliche Ver-
hältnis seine Definition erfahren soll.
Wenn heute sich zu Recht ein Bewußtsein in entgegengesetzter
Richtung gelten macht, so meine ich, müßte dabei wohl
im Auge behalten werden, daß die Frage der Mitmenschlichkeit
eine nicht unter die Bedingung der Mitgeschöpflichkeit zu
stellende Frage ist, sondern daß die Frage der Ordnung
der menschlichen Beziehung in der Tat eine Frage sui
generis ist, die auch eine primär zu leistende Antwort
erfordert, in der festgehalten ist, daß Mitmenschlichkeit
mit Sicherheit nicht für uns eine positivere Realität
werden kann, wenn darin nicht eingeschlossen ist als eine
bündige Konsequenz eine neue Weise mitgeschöpflichen
Lebens des Menschen mit dem den Menschen umgebenden Naturraum.

An diesem Satz wird kein Vorbeikommen sein, d.h. aber, daß
dieser Satz (keine Mitmenschlichkeit ohne Mitgeschöpflichkeit)
nicht in dem Sinne auszuliegen ist, daß durch Mitgeschöpflichkeit
allererst so etwas wie Mitmenschlichkeit entstünde, sondern
der Satz wird wohl lauten müssen, wenn hier überhaupt ein
Anfang soll stattfinden können: durch Mitmenschlichkeit
zur Mitgeschöpflichkeit!

Das wäre eine Richtung, die hier zu weisen ist, und nicht
im umgekehrten Sinne. Das bedeutet, daß in der Tat, Menschen
sich dazu bereit finden müssen, der fortschreitenden
Zerstörung und Verwüstung des natürlichen Lebens ringsumher
einhaltenzubleiben, daß sie in der Tat ihr Zusammenleben
auf der Ebene politisch moralischen Handelns so zu organisieren
haben, daß diesem Prozeß der Zerstörung Einhalt geboten wird,
einem Prozeß, der immerhin dazu geführt hat, daß heute
ca. 250000 Pflanzenarten und mehr als 10000 Tierarten
unmittelbar vom Aussterben durch menschliche Praxis bedroht
sind. Ein englischer Biologe hat errechnet, daß gegenwärtig
damit rechnen kann, fünf bis zehn Mill. Tier- und Pflanzenarten
zu kennen, daß aber in zwanzig Jahren mindestens ein Ver-
ringerung von 1 Mill. dieser Arten erfolgen wird. Eine zunehmende
Verarmung der biologischen Situation auf unserer Erde.
Ein anderes ebenso dringendes Problem ist die berühmte Wald
zone, die heute noch einen Raum füllt von etwa 9 Millkm² und
dabei ist nur zu bedenken, daß pro Minute 50ha dieses tropischen
Regenwaldes vernichtet werden, was zur Konsequenz hat, daß bei
diesem Tempo der Bestand dieses Waldgürtels, der für
die Ökosphäre der Welt schlechterdings notwendig ist, daß bei
diesem Tempo der Bestand noch 40 Jahre halten wird, dann ist
dieser Baumgürtel von der Erde verschwunden. Kein Mensch ver-
mag heute einzuschätzen, was das für katastrophale Folgen in
Richtung einer Verstärkung und Verwüstung der Erde hat. Durch
eine Veränderung der technischen Einstellung dazu, wird man dem
nicht Einhalt gebieten können, die Aufgaben, die in der
Tat durch politische Entscheidungen in Angriff genommen werden
müssen, in denen sich Menschen zu einer neuen Gemeinschafts-
ordnung untereinander bereitfinden und bereit machen, um dann
auch in der Tat noch gemeinsam diese Probleme anzupacken,
dann das sind nicht mehr Aufgaben, die ein einzelner Staat, e
einer von den noch übriggebliebenen Nationalstaaten auf dieser
Erde gelöst werden kann,

sondern das ist nur zu bewältigen, wenn tatsächlich diese Barrieren der Vergangenheit von uns überwunden werden und die Gemeinschaften gebildet werden, die in der Lage sind, diese Aufgaben im Angriff zu nehmen für die künftigen Generationen und vielleicht schon gar die Generation ihrer Kinder. diese Tendenz ist umso verheerender, wenn man berücksichtigt die gegenteilige Entwicklung im Bevölkerungswachstum auf der einen Seite und im Schwund der natürlichen Ressourcen auf der anderen Seite; nicht nur verschwindet die genetische Vielfalt der Tiere und Pflanzen in einem zunehmenden Maße und macht einer wachsenden Disproportionalität zwischen menschlichen und tierischen Leben auf dieser Erde Platz, sondern das, was wir als Ackerboden brauchen und als Wald, auch das ist in einem verheerenden Schwund begriffen, d.h. in unserem eigenen organischen Leben ist unverkennbar und es wäre Schwärmerei daran vorüber zu gehen, daß wir zur Erhaltung unseres Lebens auf die Lebensreserven unserer Umwelt angewiesen sind. Die simple Tatsache, daß Menschen eben nicht die Fähigkeit zur Fotosynthese haben ist nur eines der klassischen Beispiele für unsere Angewiesenheit auf die pflanzliche Welt und das pflanzliche Leben, ohne das wir nicht auskommen. Man wird auch nicht bis zu einer vegetarischen Ideologie: unbedingt schreiten müssen, aber das Problem ist: wenn Menschen zum Erhalt ihres eigenen physischen Lebens auf das andere pflanzliche und tierische Leben um sicherer zurückgreifen müssen, dann ist es immerhin von diesen Menschen in ihrer Tätigkeit wohl nicht zu viel erwartet, daß sie die Erde als einen gemeinsamen Lebensraum jenseits anderer und des eigenen Lebens erhalten und pflegen, daß diese Erde nicht in einem okkupatorischen imperialen Sinne zum Lebensraum des Menschen gemacht wird und nur noch kleine Inseln, Oasen oder Zucht- und Brutanstalten für anderes Leben sind in diesem Lebensraum des Menschen vorgesehen, daß diese Neuordnung in der Tat damit zu rechnen hätte, daß der Mensch mit seinem aktiven tätigen Basen, wenn er nicht die Maßlosigkeit, die bisher geherrscht hat, nicht einfach fortsetzen will, dann für ihn mit allem Ernst die Frage gestellt werden muß, ob nicht die Aneignung der Erde als Lebensraum des Menschen unter Umständen von tödlichen Folgen für Lebensartenaußermenschlichen Lebens sein muß, daß die Aneignung also nicht schon so etwas wie die Möglichkeit fremden Lebens impliziert, sondern hier mit entgegen gesetzten Tendenzen

zu rechnen ist, wenn anders nun auch einmal die Anpassung menschlichen Lebens durchaus den Charakter der Unterwerfung der Lebensbedingungen unter menschlichen Imperialismus und nicht einfach ein Anpassungsvorgang für den tierischen Bereich an die gegebenen Bedingungen... Es ist heute die Möglichkeit einfach absehbar geworden, daß die Erde als exklusiver Lebensraum des Menschen zum Todesraum außermenschl. Lebens wird, der, wenn keine kritische Grenze erreicht ist, vielleicht und ohne weiteres umschlagen kann auch in den Todesraum für Menschen.

Diese Signale dafür zeichnen sich heute in der berücksichtigten Verstärkung der Erde in zunehmenden Maß ab. Das sind einfach keine Naturkatastrophen, sondern das sind Folgen und unmittelbare Effekte, die unserer wirtschaftlichen Aktivität auf dieser Erde entspringen. Ich erinnere nur daran, daß in den nächsten zwanzig Jahren damit zu rechnen ist, daß ca 1/3 des heute zu unserer Ernährung ... (vorhandenen?) ... Ackerbodens verloren geht. Darum sind wiederum in der ersten Linie betroffen vor allem die südlichen Hemisphären:

Lateinamerika	1/10	(.....?.....)
Afrika+Asien	1/10	
Australien	1/4	

Damit wird auch etwas sichtbar von der ungleichen Verteilung der Auswirkungen bzw. der Lokalisierung von Ursache und Wirkung, was diese mitgeschöpferliche Fähigkeit des Menschen anbelangt, denn unübersehbar ist, daß diese Erscheinungen ihre Wurzeln insgesamt in den hochindustrialisierten Gesellschaften der nördlichen Hemisphäre haben und daß diese katastrophalen Erscheinungen der Export unseres nördlichen Industrialismus ist.

Zugleich aber wird an diesem Punkt auch etwas von dem deutlich, was ich vorhin sagte, daß eine Vorordnung des Problems der Mitmenslichkeit vor der Mitgeschöpferlichkeit zu erfolgen hat, gerade wenn auch diese "Nord-Süd-Relation" brachtrifft wird, denn daß es hier zu diesen Schädigungen gekommen ist, und noch kommen kann, wo jedermann katastrophale Situationen erkennt, hat doch seinen entscheidenden Kern auf darin, daß in der nördlichen Hemisphäre ein archaischer Blockierender Antagonismus unter den Völkern besteht in dem Gegensatz der beiden Supermächte Amerika und Rußland, und daß diese politische, diese mitmenschaftliche Dimensionen

ist, die es nicht möglich machen wird, wirksam in Angriff zu nehmen die Misere und das Elend auf der Ebene des mitgeschöpften Daseins. Zwischen Menschen und anderen Lebewesen wird auch - wie in den beiden vorangegangenen Betrachtungsweisen - sehr wohl mit einer Korrespondenz von Nehmen und Geben zu rechnen sein. Menschen können nicht umhin, Stoffe und Kräfte des außermenschlichen Lebens zur Erhaltung des eigenen zu nehmen und zu nutzen, aber wenn Menschen nicht bereit sind, außermenschlichen Lebensformen genügend Raum zuzugeben, dann wird aus diesem Leben ein Raubbau, dem am Ende auch ohne Zweifel das menschliche Leben anheimfallen muß, so daß die Zerstörung der Mitgeschöpflichkeit im Effekt sehr wohl auf die Selbstzerstörung hinausläuft, wenn der Maßlosigkeit des Umgangs mit dem Leben außer uns nicht Einhalt geboten werden kann.

Dieses Problem, meine ich, sei gestellt als die Frage, wie Menschen in der Organisation ihres Zusammenlebens diejenigen Potenzen freisetzen können, die in gleicher Weise sowohl dem eigenen Leiblichen Dasein genügen wie auch dem umgebenden Leiblichen Leben, das heißt, daß Menschen heute herausgefordert sind, dieser Situation der Maßlosigkeit und Entfremdung zwischen menschlichem und anderem organischem Lebensinhalt zu gebieten, und das bedeutet wiederum, wenn hier dieses Problem als das der Sünde der Mitgeschöpflichkeit bezeichnet worden ist, Sünde nicht einfach als Tatbestand hingenommen werden kann, sondern daß, wenn von seiner Erkenntnis die Rede sein soll, dieses immer auch einen eminenten praktischen Charakter an sich hat, einen appellativen Charakter, auf den wir hier noch eigens werden zu sprechen kommen werden müssen. Mit der Maßlosigkeit im Verhältnis zur umgebenden Lebenswelt meine ich, daß nicht aus den Naturverhältnissen des Menschen schon ohne weiteres die Maßstäbe hergeleitet werden können, die für die richtige Einstellung erforderlich sind und die umgewandelt sein könnten. Weder die Erkenntnis der Beschränktheit der zur Verfügung stehenden Lebensbedingungen, noch so etwas wie ein natürliches Maß natürlicher Bedürfnisse kann hier offenkundig gemeinverbindlich als Maß herangezogen werden, sondern nur scheint es, daß es einer ganz neuen Art der Anstrengung in der Organisation des Mittelanderlebens der Menschen bedarf und hier müßte jenes Platz greifen, das ich gestern mit dem Begriff der 'Freiheit zur Initiative' angedeutet

habe; daß nämlich nämlich in Situationen der Sprach- und Friedlosigkeit nicht von dem anderen so etwas wie der erste Schritt erwartet werden kann, sondern daß hier von dem Weg erkennenden Seite der erste Schritt zu tun ist. Ich bin mir darüber im Klaren, daß ich hier sehr abstrakt und vorläufig geredet habe.

Wenn ich noch einmal zusammenfassen darf: Sünde der Mitgeschöpflichkeit meint - wenn Mitgeschöpflichkeit des Menschen sich selbst überlassen bleibt - so etwas wie ein unbestimmtes Schwanken zwischen Extremen, wobei auf der einen Seite eine vorwillige Hingabe des Menschen an das Leben steht, eine Art von mystischem magischen Rückschwimmen menschlichen Lebens in einen Allrhythmus des Lebens oder eine Wiedereinkkehr des Menschen in eine ursprüngliche heilige Natürlichkeit. Diese Tendenzen sind in der bisherigen Geschichte der Menschheit über veretzelte Anstrengungen klägliche Versuche nicht hinausgekommen.

Das andere Extrem ist der schiere Verbrauch, die schiere Nutzung und Vernutzung des anderen Lebens zum eigenen Vorteil und dieses Extrem scheint das heute in der Tat dominante zu sein und die Frage ist, wie und ob denn noch Einhalt geboten werden kann.

Dieses Problem dürfte für Christen deshalb von besonderer Bedeutung sein, weil es unter den Betrachtern und Beurteilern dieser Lage eine ganze Reihe gewichtiger und scharfsinniger Autoren gibt, die hier eine unmittelbare Versündigung und Ursächlichkeit der christlichen Lehre für diesen Weltzustand herausgearbeitet und behauptet haben. Ich erinnere hier vor allem an die Schrift von Carl Amery: "Das Ende der Vorsorge. Die gnadenlosen Folgen des Christentums" 1972. Hier leitet er aus dem christlichen Herrschaftsauftrag und der Ideologie des Herrschaftsauftrags diese totale Verdinglichung und Mechanisierung unseres natürlichen Umfeldes auf dieser Erde ab, und hält als große vertane Möglichkeit das Naturverständnis der Antike dagegen als große vertane Möglichkeit; in einer ganz neuen und ganz eigenen Bestimmung auch des Verhältnisses von Technik und Natur in dem Sinne, daß der Mensch nicht kraft dieser technischen Möglichkeiten nun aller der natürlichen Gegebenheiten mächtig wird, sondern so wie das in den großen Lebensantworten der hellenischen Philosophie noch glaubwürdig artikuliert

werden konnte, so daß die 'technä' des Menschen Innerhalb der 'physis' ..? Die 'technä' ganz im Dienst einer sich entfaltenden und sich selbst in ihrer Gestalt entwickelnden...?..., also nicht als Herrschaftsinstrument, sondern als Dienstleistung innerhalb der in eigenen Formen erkannten 'physis'.

Dieser Position von Carl Amery, die ich für außerordentlich ernstzunehmend halte und die jedem Theologen sehr zu denken geben muß. In einer vorsichtigen und kritischen Abgrenzung dagegen hat sich zwei Jahre später Günter Altner geäußert in der Schrift "Schöpfung am Abgrund", wo er die ausschließliche Anlastung dieser Situation an die christliche Tradition als Überzogen meint zurückweisen zu können, ohne in Abrede stellen zu wollen, daß hier in der Tat in diesen christlichen Traditionen sehr viel an Elementen enthalten sind, die in der Neuzeit jenes Syndrom einer technisch-ökonomischen Manipulation der Natur zur Konsequenz hatten. Altner hier also etwas zurückhaltender als Amery, aber hier nun grade auch wieder deutlich machend, wie christlicher Glaube sich keineswegs aus solchen Weltverhältnissen herauslösen kann und daß auch hier gerade eine Verschuldung des christlichen Glaubens sichtbar wird, an der er nicht so vorbeigehen kann, als sei die Frage des christlichen Verfehltens des christlichen Lebens eine Frage, die nur beschränkt werden könnte entweder auf die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott oder auf die moralische Beziehung der Menschen untereinander, sondern hier wird gerade auch von Altner und auch von...?... herausgearbeitet die neue Aufgabenstellung in der Theologie, in der es um die Erkenntnis der Verantwortlichkeit des christlichen Glaubens geht auch gegenüber den Naturverhältnissen und den natürlichen Lebensverhältnissen. Etwas, was in der herkömmlichen Dogmatik nicht zueinander thematisiert worden ist. Ich erinnere daran, daß noch K.Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik erklären konnte, hier ginge es in der Schöpfungslehre um Anthropologie und nicht um Kosmologie. Die Frage des außer-menschlichen Lebens ist etwas, was eben gerade nur am Rande berührt wird, ohne daß ihr eine selbständige Bedeutung eingeräumt wurde. Ich glaube in der Tat, daß diese Betrachtungsweise in dieser Form für uns heute nicht mehr erlaubt ist, sondern daß wir gerade in der Bestimmung, was menschliches Leben nun einmal ist, an der

Verwandtschaft mit der umgebenden Natur nicht vorbeigehen können und die determinierende Kraft dieser Komponente sehr ernst nehmen müssen und danach auch eben zu fragen haben, wie es mit dem Verhalten in Beziehung darauf bei uns bestellt ist. Deshalb meine

ich, daß in der Lehre von der Sünde das Kapitel der Sünde der Mitgeschöpflichkeit ein neu zu schreibendes ist, ich kann also hier nur hinweisen auf ein Desiderat, auf eine Aufgabe, die dann...?.. in welcher Weise sie gehört werden soll, ich glaube nur, daß hierfür charakteristische ist, das instabile Verhältnis des tätigen Daseins des Menschen gegenüber anderem Leben, das hier sozusagen dieses Verhalten nicht in sich selbst Muster und Schemata hat, denen sich der Mensch einfach anvertrauen könnte, daß hier keine Naturnorm gegeben ist, so daß hier in der Tat menschliche Vernunft und Fantasie die Formen zu prägen haben, in einer unabsehbaren Art und Weise aus den Vorbildern und Mustern des Lebens um den Menschen herin den natürlichen Gegebenheiten. Dies als Andeutung und nicht mehr. Ich möchte in den letzten Stunden den praktischen Charakter der Sündenerkenntnis hier noch einmal vorführen, daß die Erkenntnis der Sünde impliziert den Willen zu Widerstand und zur Bekämpfung der Sünde. Erkenntnis der Sünde ist nicht Hinnahme eines Zustandes, sondern ist die Wahrnehmung dieses Sachverhaltes als eines Gegenstandes im wörtlichen Sinne gegen den nur menschliches Tun aufgegeben werden kann. Diesen Aspekt möchte ich in den nächsten Stunden noch vortragen.

Ich habe in der letzten Stunde versucht, einen Hinweis zu geben auf diese dritte Dimension der menschlichen Sünde in ihrem Verhältnis zu der den Menschen umgebenden äußeren Natur, der organischen wie auch der anorganischen Natur. Und ich versuchte, die Formel darauf zu beziehen, daß die Sünde der Mitgeschöpflichkeit in diesem Bereich und auf dieser Ebene zu verstehen sei als die Maßlosigkeit menschlichen Tuns und Lassens in der Nähe und Ferne seines leibhaftigen Daseins zur außermenschlichen Wirklichkeit der Natur.

Diese Maßlosigkeit seines tätigen Daseins kann in der Tat im einen Extrem erscheinen als eine Aktivität in maßloser Nähe zur Natur; so, daß der Mensch nichts anderes ist und als nichts anderes in Erschelung auch treten will denn als ein Teil, als ein Stück der umgebenden Natur und gemäß ihrer Naturordnung auch sein Leben zu führen gedenkt.

Das ist die Form eines - wenn Sie so wollen - eines Naturalismus, der sowohl in magischer als auch in wissenschaftlicher Form aufzutreten und erscheinen kann. Dann ist der Mensch so etwas wie ein Stück dieser Natur, das, freilich, den Mangel an sich hat sozusagen aus seiner Rolle ein wenig herausgeraten zu sein, so daß nun durch die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten des irdischen Lebens ihm wiederum die Möglichkeit erwachsen soll in den alten, verlorengegangenen Rhythmus einzuschwingen, und gleichsam in einem Akt der Anmessung seines Daseins an die Geordnetheit des irdischen Lebens wiederum die natürliche Ausgewogenheit seines Daseins zurückzugewinnen.

Das kann sehr wohl sehr verschiedene Erscheinungsformen haben; das kann die Form einer biologischen Technologie haben; das kann auch die Form eines sentimentalen Romantizismus haben. Die Schwärmerei und die technische Praxis sind hier durchaus miteinander in einer unheimlichen Nähe verbunden; zumal in der Gegenwart diese Möglichkeit einer durchgängigen Naturalisierung nach der anfänglichen Erkenntnis und der beginnenden Entschlüsselung des genetischen Informationscodes so etwas in die greifbarste Nähe zu rücken scheint.

Man kann den Menschen und wird den Menschen in absehbarer Zeit sehr wohl zu einem Naturwesen auch technisch programmieren können. Und man wird dann auch diese technische Möglichkeit in der weiteren Geschichte der Menschheit nicht mehr einfach vergessen können, sondern als eine praktische im Bewußtsein behalten müssen, so wie man einfach im Bewußtsein hat behalten müssen die Entdeckung der Uranspaltung seit 1936. Das vergißt sich einfach nicht mehr in der Geschichte, sondern es bleibt eine Erkenntnis, die erinnert wird und die auch mit ihren technischen Möglichkeiten, mit ihren praktischen Möglichkeiten erinnert wird.

Neben dieser Maßlosigkeit in einer maßlosen Nähe zur Natur gibt es sehr wohl das andere Extrem, von dem man nicht weiß, ob es ausgelebt sei oder ob es sich in veränderten Formen auch heute noch findet, die Maßlosigkeit in einer maßlosen Ferne zur Natur.

Und das heißt die Aufrichtung eines qualitativen Widerspruches und Gegensatzes zwischen der Geistnatur des Menschen und der äußeren Natur in den Erscheinungen des irdischen Lebens, die zunehmend auf die Rolle einer unendlich bildbaren, unendlich bestimmten prima materia reduziert wird.

Die äußere Natur ist dann für den Menschen nicht mehr so etwas wie eine gestaltenreiche und selbstbestimmte Wirklichkeit, sondern sie ist zunehmend der Stoff, der allererst seine Bildung, seine Bestimmung, seine Qualifikation durch menschliche Bearbeitung, durch menschliche Nutzung erfährt. Und dies so, daß diese äußere Natur zunehmend ihrer Eigenbestimmtheiten entkleidet und auf elementare Grundbestimmungen reduziert wird. Das hat sich im Laufe der europäischen Geschichte des Denkens und des Erkennens in der Form abgespielt, daß wir heute im Grunde es zu tun haben mit drei elementaren Bestimmungen, die ausstehend sind, um die Größe der äußeren Natur eindeutig nach unserem Vermögen zu definieren: Raum Zeit und Masse. Wobei noch die

Konvertibilität von Masse und Energie in Rechnung zu stellen ist.

Das sind die Grundbestimmungen, mit denen dann operiert werden kann. Und aus diesen Grundbestimmtheiten der äußeren Natur läßt sich sehr wohl das konstruieren, was nun einmal menschlicher Geist in seinem Überlegenden Unterschied zu dieser res extensa mit ihr vorhaben kann. Es ist dies - wenn Sie so wollen - der Standpunkt eines Extrem-Katjanismus, in dem die res cogitans zu einem absolut anderem gegenüber der res extensa sich aufgeschwungen hat und jegliche Partizipation an diesem ändern - wenn ich so sagen darf - verweigert.

Das wäre die menschliche Tätigkeit in einer maßlosen Ferne zur äußeren Natur, wobei die Berührungspunkte sehr wohl auch wiederum in die Augen springen, wenn man nur daran denkt, daß im Grunde die Manipulation oder die Objektivation des Menschen zum Zweck seiner Einpassung in die Natur im Prinzip kaum sich so absolut unterscheidet von dem, was hier in einem extremen Idealismus intendiert sein mag.

Mit diesen drei Dimensionen der Sünde als der Sünde in der Relation der Gottmenschlichkeit, der Mitmenschlichkeit und der Mitgeschöpflichkeit, mit diesem Problem verbindet sich das andere, das jetzt noch einma aufzunehmen ist, nämlich der Umstand, daß in jeder dieser Dimensionen Sünde nur als das Totale verstanden werden kann; es kann nicht so gedacht werden, als setze sich die Sünde des Menschen aus drei Stücken, aus drei Bestandteilen zusammen, sondern das Unwesen

der Sünde ist in jeder dieser Dimensionen total.

Das verlangt danach, den Gedanken noch einmal aufzunehmen, der früher schon einmal kurz angedeutet war: die Frage nach dem Woher der Sünde in der Welt, die Frage des unde malum, wie es in der allgemeinsten Form und Fassung geheißen hat. Und hier hatte ich früher einmal den Satz angedeutet, der jetzt ein wenig zu betrachten ist, daß die Schuld der Sünde kollektivschuld sei.

Davon auszugehen ist, daß in der Erkenntnis Jesu Christi beschlossen ist Selbsterkenntnis des Menschen als des Menschen der Sünde, und diese Selbsterkenntnis geschieht in der Weise und als Akt des Bekennens zur Schuld der Sünde. Das Bekenntnis der Schuld der Sünde ist die Einstellung, in der Menschen das Dasein der Sünde in der Welt als nicht nur von Menschen im Allgemeinen verursacht zur Sprache bringen, sondern so, daß in der Selbsterkenntnis der sich darin selbst erkennende Mensch als jener versteht, durch den dieses Verhängnis der Sünde als eine faktische Möglichkeit des tätigen Daseins eines jeden Menschen in die Welt gekommen ist. Als Bekenntnis zur Schuld der Sünde in ihrem Dasein in der Welt gibt diese Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde Antwort auf die Frage, wer der Mensch sei, durch den die Sünde in die Welt gekommen ist, durch den sie in die Welt kommen konnte. In der Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde als einem Implikat der Erkenntnis Jesu Christi lautet die Antwort: Ich. Ich bin der Mensch der Sünde. Ich bin derjenige, durch den Sünde in die Welt gekommen ist. Das ist - wenn Sie so wollen - die Aussprache der Identität des Menschen der Sünde mit Adam. Wer Adam sei, das ist nicht eine abstrakte Frage, sondern das ist die Frage, die Ihre Antwort im Bekenntnis der Sünde erfährt. Und damit wird so etwas wie die - wenn ich das so sagen darf - Tiefendimension der menschlichen Sünde ausgesprochen, in der es keine Entschuldigung und keine Beschuldigung mehr geben kann. In dem Bekenntnis der Sünde ist es zur Unmöglichkeit geworden, die Frage nach der Verursachung auf andere in irgendeiner Weise abzuwälzen. Es gibt nicht die Möglichkeit, andere verantwortlich zu machen dafür,

daß Sünde geschieht, daß Sünde in der Welt sei, und demzufolge nun das eingetretene Ich auch in den Sog und Bannkreis Messer in der Welt vorkommenden Sünde geraten sei.

So wenig wie es die Entlastung, die Abschließung auf andere gibt, so wenig besteht die Möglichkeit, sich selbst so zu exkulpieren, daß man die Verursachung, die Schuld gleichsam auf ein transzendentes Prinzip abwälzt und unter Umständen mit der Einführung des Satans zur Apologie der weltgenen Verschuldung zu operieren bereit wäre.

Wo aber diese Möglichkeit der Beschuldigung von anderen als der verursachenden Subjekte und damit der eigenen Entschuldigung dahinfällt, in dem Maß ist das Bekenntnis der Schuld das Eingeständnis des prinzipiellen Seins wie jedermann. Und das heißt, die These ist, auch wenn die Welt bis zur Stunde rein und ohne Sünde gewesen wäre, so wäre durch diese meine Existenz und ihr Tun jenes Verhängnis in die Welt gekommen, das seitdem unvergänglich in der Welt existiert, so wie nun einmal - und das wäre die Weise ihres Daseins - so wie nun einmal in der menschlichen Geschichte Erfindungen und Entdeckungen, nachdem sie einmal gemacht sind und in die Öffentlichkeit getreten sind, für diese Geschichte von bestimmender Bedeutung bleiben. So daß, nachdem einmal 1492 Columbus Amerika entdeckt hat, fortan man nicht mehr in den übrigen Teilen der Welt so leben kann, als gäbe es dieses Amerika nicht mehr. Das ist eine Unmöglichkeit geworden. Und so - und nicht anders - ohne daß damit - wenn ich so sagen darf - dieses Verhältnis zu Amerika nun zur Natur des Menschen geworden wäre. Aber es ist unvergänglich geworden, es ist eine faktische Beziehung, die nicht mehr zu überspringen ist.

Und in diesem Sinne ist auch durch die Tat der Sünde die Möglichkeit der Sünde in den Handlungsspielraum menschlichen tätigen Daseins eingezeichnet, so wenig die Möglichkeit als eine im Wesen des Menschen lokalisierte in Betracht gezogen werden kann. Man wird wohl sagen müssen, daß mit dieser Tätigkeit in der Tat menschliches Tun und Existieren die Grenzen der Essenz übersteigt.

Es ist keine essentielle Möglichkeit, mit der man es zu tun hat, aber die Existenz des Menschen ist nicht in die Grenzen ihres Wesens so gebannt, daß sie natürlicherweise nicht diese Grenzen überschreiten könnte. Die Existenz des Menschen vermag sehr wohl exzentrisch zu seiner Essenz zu bestehen, und damit eine Überschreitung der Wesensgrenze zu vollziehen; und dies in einer nicht von vornherein negativ qualifizierten Intention und Absicht. Denn wenn es richtig ist, daß der Mensch, obwohl Geschöpf, dennoch nicht in seiner Geschöpflichkeit aufgeht, wenn anders er in der Zuwendung Gottes eine einmalige Auszeichnung erfahren hat, dann gehört in der Tat das Transzendieren der Geschöpflichkeit zur Natur des Menschen, um dem ihm begegnenden Gott von Gesicht auch begegnen zu können.

Diese faktische Möglichkeit ist es, die durch das Tun der Sünde der Menschheit im Ganzen zu einer ihre weitergehende Existenz bekleidende und auch bedrohende Möglichkeit geworden ist. Man kann nicht errechnen, ob von dieser Möglichkeit noch einmal - z.B. daß von der Entdeckung der Unrensapaltung in der Zukunft technischer Gebrauch gemacht wird; es muß nicht sein. Aber es bedarf offenbar einer spezifischen Anstrengung, damit dies nicht passiert. Das Geschehen jedenfalls ist als eine kontingente, faktische Möglichkeit nicht von selbst ausgeschlossen, sondern bedarf der praktischen und angestrengten Ausschließung von selten derer, denen dies zu einer realen, zu einer faktischen, existentiellen Möglichkeit jenseits ihres Wesens geworden ist.

Wenn aber mit diesem Bekenntnis zur Schuld der Sünde als der Antwort auf die Frage nach dem Urheber des Daseins der Sünde in der Welt, diese Frage beantwortet wird, in der Weise des Sich-selbst-Bekennens zu dieser Schuld, dann ist damit die Differenz zwischen dem Ich und allen anderen in der Frage der Sünde aufgehoben und aufgenommen in so etwas wie eine adäquaten Solidarität aller Menschen. In dieser Solidarität gibt es nicht die Möglichkeit der Distanzierung und der Abspaltung, so daß das Ich, das sich in dem Bekenntnis der Sünde äußert, in einer unaufhaltsamen

baren Wechselbeziehung zum unbestimmten Wir, des Bekennens steht. Dem Wir, das in einer unbestimmten Weise schlechterdings keinen so ausschließt, daß damit die Möglichkeit auch nur von ferne gegeben wäre, in einer Art von Gradulierung vielleicht zu verfahren und zu ermessen, wer die größere Schuld gegenüber dem anderen trägt. Schuld ver trägt keine Gradulierung. Und deshalb ist diese Bestimmung, die Schuld der Sünde sei eine Kollektivschuld, eine Bestimmung, die es beispielsweise auch verbietet und ausschließt, daß sich in bestimmten historischen Situationen Völkergruppen gegenseitig Schuld verrechnen.

Dieser Fall ist uns hier in Deutschland nicht unbekannt. Sie wissen alle, daß solche Rechnungen immer wieder aufgestellt und angestellt worden sind, wenn die Frage der deutschen Kriegsschuld aufgeworfen wurde, wurde immer auch zur Ermäßigung auf die Schuld der anderen hingewiesen. Und was an Schuld die deutschen Armeen in Rußland begangen haben, ist aufgewogen worden mit dem Hinweis auf die Schuld der Roten Armee bei der Besetzung Deutschlands.

Solche Verrechnungen sind schlechterdings unmöglich, wenn in der Tat dieses Bekenntnis der Sünde in der Tiefendimension verstanden ist, daß hier ein Ich sagt: Selbst wenn die Welt reingeblieden wäre bis auf meine Tage, so wäre ich es gewesen, der sie mit dieser Möglichkeit ein für allemal so verdorben hat, wie es der eine Mensch getan hat, durch den sie in die Welt gekommen ist.

Und das heißt die Zusammenschließung aller in dieser nicht quantifizierbaren, nicht gradulierbaren, ein und selben Schuld der Sünde.

Von dieser Bestimmung, von diesem Verständnis ist in Deutschland einmal Gebrauch gemacht worden nach dem Krieg; das ist die berühmte Stuttgarter Erklärung von 1945, als der Rat der EKD bei einem Besuch von Vertretern des Ökumenischen Rates diese Erklärung abgab und damit einen Sturm der Entrüstung in Deutschland hervorgerufen hat. Mann muß sich einmal vergewärtigen und sollte das auch nicht ohne weiteres vergessen; daß damals eine Stimmung sich gemeldet

hat, die von keinem Verständnis für das, was Schuld-bekennntnis der Sünde heißt, getrübt war. Damals formulierten die Ratsvertreter der deutschen evangelischen Kirchen: "Wir sind für den Besuch der Vertreter des ökumenischen Rates um so dankbarer, als wir uns mit unserem Volk nicht nur in einer großen Gemeinschaft der Leiden wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld."

Dieser Eingangssatz ist formuliert worden, auch von Männern, die sehr wohl in dem Widerstand gegen das Dritte Reich, gegen den Nationalsozialismus gestanden haben und im KZ einsaßen, wie Martin Niemöller.

In dem nächsten Abschnitt wird sehr vorsichtig und wenn Sie dann diesen Text nochmal auch zuhause nachlesen, werden sie bemerken, wie zögerlich eigentlich die Auskunft zunächst hier lautet: "Mit großem Schmerz sagen wir: durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christigen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat, aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben."

Über diese allgemeine Auskunft geht die Stuttgarter Erklärung nicht hinaus. Was hier bemerkenswert ist, ist die Konzentration - wenn ich so sagen darf -, die Konzentration des Schuldbekennntnisses der Sünde auf diese elementare Dimension, in der die Solidarität aller schuldig gewordenen zusammenfassend zum Ausdruck gebracht wird und ist.

Was hieran noch gar nicht festzustellen ist, ist so etwas wie der Versuch einer bestimmten Kon-kretion dessen, was die Schuld am Dasein der Sünde in der Welt bedeutet. Hier bleibt man in der Allge-meinheit, die mindestens der Gefahr ausgesetzt bleibt, als berge sich hier hinter dem Allgemeinen die Mög-lichekeit, nun doch noch das Bestimmte und Konkrete wiederum von sich abzuschieben und loszuwerden.

Man bekennet im Allgemeinen und enthebt sich damit unter Umständen - das ist mindestens als Gefahr zu sehen - der Notwendigkeit, dieses Dasein der Sünde in der Welt konkret zu identifizieren. Worin besteht - und das wäre die Frage, die hier zu erheben ist - worin besteht die Tatsache und der Sachverhalt, daß wir nicht mutiger bekannt haben? Was hat das zu bedeuten, daß wir nicht treuer gebetet, daß wir nicht brennender geliebt und nicht fröhlicher geglaubt haben?, Was sind die konkreten Sachverhalte? Das sind nur noch erst allgemeine Benennungen, in deren Richtung gesucht und gefragt werden muß und kan nach dem, was das Konkretum ist.

Das Bekenntnis zur Schuld am Dasein der Sünde in der Welt impliziert jedenfalls die Aufgabe der konkreten Identifikation von Sünde in bestimmten Ereignissen und Einrichtungen dieser Welt. Denn die faktische Sünde ist eben nicht Sünde im Allgemeinen, sondern sie ist das Vorkommen in sehr bestimmten Besonderheiten.

Und diesen Versuch, die Identifikation der Sünde im Besonderen hat Immerhin der Bruderrat 1947 in dem berühmten Darmstädter Wort unternommen. Dort wurde der Versuch gemacht, dieses Verfehlen, Versäumen und diese-Mutlosigkeit und Treulosigkeit der Kirche im einzelnen genauer zu benennen; so zu benennen, daß diese damals begangenen Verfehlungen nicht mehr die unbedachten und nicht wahrgenommenen Versuche für den künftigen Weg der Kirche bedeuten. Wenn hier ein Anfang gemacht werden sollte, so war die Überzeugung 1947, dann müssen jene Fehlentscheidungen, jene faktischen Begbungen und Unterlassungen, die den Charakter der Sünde auf der Stirn tragen, dann müssen sie zu ausgeschlossenem, zu praktischen ausgeschlossenen Möglichkeiten des Wegs der Kirche gemacht werden.

Und dabei wurden sehr bestimmte Dinge beim Namen genannt! Es wurden beim Namensgenannt die Konzentration auf die GröÙe der Nation; daß die Kirche die Nation zu einem fraglos anerkannten höchsten Wert hingenommen hat. Es wurde angeprentert der Umstand, daß die Kirche allzu leichtfertig das Recht der Revolution bestritten hat und das Heraufkommen der Barbarei miteten in Deutschland, das Entstehen einer heillosen

Diktatur mitten in Deutschland hat hingehen lassen.

Es wird benannt, daß die Kirche in einer vordergründigen Frontstellung gegen die marxistische Theorie sich nicht von dem Marxismus hat daran erinnern lassen, daß der Standort der Kirche in der Welt bei den Armen und Entrechteten sei, sondern daß die Kirche sich vielmehr in der Allianz mit denen, die sich im Recht und in der Macht wußten, vorgezogen hat.

Das waren die Punkte, die hier genannt wurden. Und die Männer, die dieses Wort im Sinne einer Konkretion der Erkenntnis von Sünde, die in der Stuttgarter Erklärung ausgesprochen war, daß dieser Prozeß der zunehmenden konkreten Identifikation noch fortgesetzt werden muß, wenn nicht das Ganze in Grunde das Gegenteil werden soll von dem, was im Bekenntnis als solches sich angekündigt hat.

Die Sünde besteht in bestimmten Taten, in bestimmten Werken, in bestimmten Entscheidungen, und sie müssen auch benannt werden - und zwar umd und des willen, daß die mit ihnen gesetzten Möglichkeiten der analogen Wiederholung für die künftige Praxis definiert werden als praktische Absurditäten, deren man sich unmöglich nochmal schuldig machen kann, wenn der Anfang, der mit diesem Bekenntnis gesetzt sein soll, ein wirklicher Neuanfang sein soll und nicht nur eine Wiederholung des schon Gewesenen, und nicht nur ein Wiedererrichten dessen, was vorübergehend gleichsam in Trümmer gefallen war.

Wie weit dieser Weg von 1945 und 1947 in der Folgezeit weiterbeschritten worden ist, mag jeder für sich selbst beantworten. Hier soll und kann nicht gerichtet werden. Die Frage aber - glaube ich - muß gestellt werden, ob nicht dieser Weg doch allzu rasch und allzu voreilig abgebrochen worden ist zugunsten eines neuen Arrangements.

Damals jedenfalls war das Bekenntnis zur Schuld der Sünde ein Bekenntnis, das geboren war inmitten des Leidens an der Sünde; und dies ist der andere Aspekt, der neben der Schuld der Sünde unbedingt zur Sprache gebracht werden muß. Wenn Sünde in menschlichen Taten, Entscheidungen und Verhaltungen besteht, dann ist

dieses sündige Dasein ein solches, das seine Wirkungen, seine Konsequenzen hat sehr wohl mit Bezug auch auf die Menschen, mit denen wir zusammenleben, auf die Natur um uns her.

Das Leiden der Sünde ist ein Leiden der Sünde am Dasein der Sünde in der Welt, und zwar so, daß das Bekenntnis zur Schuld an der Sünde nur in dem Maß legitim sein kann, als dieses Bekenntnis die Sprache des Leidens an der Sünde spricht. Des Leidens an der Sünde, in der die Unertügllichkeit und die Unmöglichkeit dieser Sünde wahrgenommen wird. Denn das Dasein der Sünde in der Welt zu erkennen, kann nicht heißen sich mit diesem Dasein einfach abfinden, es stehenlassen, es tolerieren. Die Erkenntnis ist die Erkenntnis der Intolerabilität dieser Sünde und ist demzufolge die Erkenntnis des Leidens an dieser Sünde.

Es kann keine Erkenntnis von Sünde geben, die nicht an diesem Leiden partizipiert. Aber das heißt zweierlei jedenfalls nicht: man kann diesen Satz nicht einfach umkehren, so daß man sagen kann, das Leiden an der Sünde oder unter der Sünde ist identisch mit der Erkenntnis der Sünde. Dieser Satz wäre die Reduktion von Sündenerkenntnis auf so etwas wie ein sich selbst überlassenes Selbstverständnis des Menschen. Wohin gegen der Satz von dem Bekenntnis der Schuld seine Wurzeln - wenn anders er in der Erkenntnis Jesu Christi seinen Sitz hat - dieser Satz vom Schuldbekenntnis nur verstanden werden kann als die Anerkennung des in Christus vollzogenen göttlichen Urteils, nicht als die Ausübung einer eigenen Beurteilung und Einschätzung des Menschen.

Heißt also Erkenntnis der Sünde - allemal, wenn dieser Ausdruck auch einen Sinn haben soll - auch die Aussage und die Aussage des Leidens an der Sünde, so heißt das und schließt das nicht die Umkehrungsmöglichkeit ein. Wohl aber schließt es ein in sich die Partizipation am Leiden derer, die noch keineswegs und keineswegs dieses Leiden in der Erkenntnis der Sünde teilen.

Das Leiden in der Erkenntnis der Sünde macht solidarisch auch mit dem Leiden, das nicht in dieser Erkenntnis durchlitten wird. Denn - und das ist das Zweite, was

auszuschließen ist - es kann nicht so etwas wie der Anspruch von Christen sein, daß nur sie in der Erkenntnis des Glaubens Sünde so wahrnehmen und erkennen, daß sie wirklich und eigentlich an ihr leiden, als seien sie gleichsam der zu diesem Leid, zu diesem Martyrium in Sonderheit berufene Kreis der Menschheit. Es gibt auch keine Leidensmystik für die Christen, keine Leidensauszeichnung, sondern das Leiden an der Sünde ist die Wirklichkeit, die dem Erkennen umgreifender immer schon voraus ist, so daß Erkennen immer nur in der Einlassung auf und in dieses Leiden stattfinden kann. Dieses Leiden an der Sünde aber ist primär in dem Sinne ein Leiden unter der Sünde, daß es nur in seiner umfassenden Weise verstanden werden kann, wenn es als das Leiden des kreatürlichen Seins verstanden wird. Das Leiden an der Sünde ist das Leiden der Kreatur an der Sünde, die der Mensch in die Welt des kreatürlichen Lebens eingetragen hat. Und mit dieser Bestimmung macht sich die Unterscheidung notwendig zwischen dem Leiden der Menschen im ihrem leibhaftigen Dasein, das heißt in ihrem Dasein, in ihrer Bedürftigkeit und in ihrer Verletzlichkeit und dem Leiden der außermenschlichen Natur, dem Leiden der Natur unter der Sünde der Menschen.

Und in dieser Dualität, in diesem Unterschied zwischen dem Leidenden Menschen und der leidenden Natur entsteht immer wieder jene eine große Versuchung, daß es zu so etwas wie einer mimikry des leidenden Menschen kommt, daß er nämlich so diesem Leidensdruck zu entgehen versucht, daß er sich als ein Opfer dieses Leidens mit seinen Urhebern identifiziert, und damit alles Leiden abwälzt auf die umgebende Natur.

Diese Fluchtmöglichkeit ist offenbar die große Versuchung, die hier, inmitten des Leidens an der Sünde noch einmal durch den Menschen für alles kreatürliche Sein droht. Die Opfer machen noch einmal Allianz mit denen, unter denen sie leiden, und treiben damit die Natur in die Rolle des nur noch zum Leiden Bestimmten.

In dieser Gefahr steht jegliches Leiden, auch dort, wo aus der Erfahrung nur eine Rezeptur gewonnen wird, nämlich das Leiden dadurch zu beenden, daß man sich selbst in die Rolle des Akteurs aufschwingt und sich

zu den Siegern macht, die jetzt noch den Triumph über die Leidenden haben.

Das habe aber die Fortsetzung im Grunde auf der Ebene der Mitmenschlichkeit, die Fortsetzung des alten Unwesens, daß einer über dem andern existiert.

Diese Gefahr der Mimikry des leidenden Menschen, diese Gefahr zu bannen und dieser Gefahr entgegen zu wirken, gehört - wenn ich recht sehe - zu den vornehmlichsten Aufgaben dort, wo es im Leidenden an dieser Sünde zur Erkenntnis der Sünde gekommen ist. Denn wo es in diesem Leiden zum Erkennen gekommen ist, ist auch so etwas aufgerichtet wie der Widerstand und Widerspruch gegen die Möglichkeit der Adaption der Opfer an ihre Henker. Es ist ausgeschlossen und verboten so etwas wie einen Verrat am Leiden an der Sünde zu begehen. Es ist geboten mit diesen Leidenden solidarisch zu bleiben und in diesem Leiden dann auch die Kräfte der Opposition gegen das Dasein der Sünde in der Welt zu entwickeln.

Ich möchte auf diesen Punkt dann morgen och zu sprechen kommen, nachdem ich am Anfang drei Punkte noch genannt habe; nämlich, daß dieses Leiden des Menschen sehr wohl zu verstehen ist in der Gläderrung, die durch die Dreiteilung der Sünde auch gegeben ist. Ich möchte sagen, der Triarchie der Sünde korrespondiert eine Triarchie des Leidens an der Sünde. Und ehe ich auf die Notwendigkeit des Widerstands gegen das Dasein zu sprechen komme, möchte ich diese Dreihheit des Leidens an der Sünde in kurzen Zügen wenigstens andeutend erläutern.

05.02.82

Ich habe gestern versucht, den Gedanken fortzuführen, daß die Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde die Situation bedeutet, in der die Schuld der Sünde bekannt wird so, daß dieses Bekenntnis seinen Ort nicht etwa in einem neutralen Gegenüber zum Dasein der Sünde hat, sondern daß die Situation des Bekennens die Situation des Leidens an der Sünde ist; an der Sünde, die in der Welt ihre Faktizität nicht anders hat, als daß durch sie alles kreatürliche Sein in tiefste Mitleidenschaft gezogen wird, und in seinem kreatürlichen Sein steht auch der Mensch zutiefst in diesem Leiden an der Sünde, in demselben Moment, in dem er das Bekenntnis ablegt, daß er das Subjekt sei, durch das die Sünde ihr Dasein in der Welt allererst gefunden habe. Dieses Moment der Leibhaftigkeit des Schuldbekennnisses ist ein für dieses Schuldbekennnis konstitutives Moment - wie ich meine -, ohne daß es ein exklusives Bestimmungsstück wäre, das hätte ich ja wohl auch gesagt.

Das Schuldbekennntnis kann nicht und wird nicht gesprochen in der Haltung des kühlen Beobachters, der etwas konstatiert. Sondern es wird gesprochen in der tiefsten Betroffenheit durch das, zu dessen Schuld sich hier jemand bekennt. Dabei ist - und das ist der nächste Schritt, auf den wir zugehen wollen - dabei ist diese Leidenserfahrung und die Leidensnot der Sünde keineswegs gleichzusetzen mit einer passiven Resignation unter der Gewalt der Sünde, mit einem Sich-Abfinden, mit einer Unterwerfung, als sei dies nun ein schicksalhaft hinzunehmendes Verhängnis, gegen das keine Möglichkeit, keine Widerstandskraft mehr aufzubringen sei. Sondern, wenn es richtig ist, daß das Bekenntnis zur Schuld der Sünde in der Erkenntnis Jesu Christi geschehen, es nichts anderes bedeuten kann, als daß dieses Bekenntnis Implikation ist, Edement innerhalb dieses aus der Erkenntnis Jesu Christi entspringenden Bekenntnisses zu dem Gott Jesu Christi. Wenn dies der Fall ist, daß erst Sündenbekenntnis Element des Bekenntnisses zu dem Gott Jesu Christi ist, nämlich zu demjenigen, in dessen Name der Gekreuzigte gestorben ist, für die Vielen und für die Sünden der Vielen.

Wenn es an dem ist, dann kann dieses Bekenntnis zur Schuld auch nur recht verstanden werden als das Bekenntnis zur überlegenen Macht der Wahrheit und des Lebens, das in dieser Urteilsgeschichte Jesu Christi sich durchgesetzt hat. Das Bekenntnis zur Macht dieser Wahrheit und zur Macht dieses Lebens bedeutet aber, daß die Haltung, die Einstellung, die in diesem Bekenntnis sich kundtut, nur die der kompromißlosen Opposition, des kompromißlosen Widerstandes gegen die Faktizität der Sünde in der Welt sein kann. Mit der es keinerlei Koalition und keinerlei Kompromiß geben kann. Dabei ist die Leidenserfahrung so etwas wie das Organ des Erkennens - wenn ich das einmal so sagen darf - . Es ist nicht eine Sache der Reflexion, auch nicht eine Sache der dogmatischen Ableitung, sondern hier wird das Leiden an der Sünde zu dem Medium, in dem es so etwas wie konkrete Erkenntnis der Sünde in der bestimmten Erkenntnis Jesu Christi geben kann.

Und der Leidende Mensch, der an der Sünde Leidende Mensch ist dabei nicht nur derjenige, der unter der Gewalt der fremden Sünde leidet, sondern derjenige, der zutiefst an der Sünde leidet, an der er zutiefst mitbeteiligt ist, wenn anders dieses Ich-, dieses Wirkbekenntnis seinen Sinn behalten soll. Und ich sage wohl auch schon gestern, daß der Dreidimensionalität der Sünde die Dreifachheit des menschlichen Leidens an der Sünde wohl korrespondiert.

Das Leiden an der Sünde ist für Menschen in einem ersten Sinne fraglos das Leiden an der Gottlosigkeit; und auch für das Leiden an der Gottlosigkeit wird zu sagen sein, daß es nicht restringiert ist auf diejenigen, die an Gott glauben und deshalb unter der Macht des umgebenden Unglaubens leiden. Das ist ein Moment, das sicherlich nicht fehlt. Aber wesentlich dürfte sein, daß dieses Leiden an der Gottlosigkeit immer auch bedeutet Leiden an der eigenen Gottlosigkeit; und dies in einem ersten und grundlegenden Sinne gegenüber allem Leiden unter fremder Gottlosigkeit. Denn stets wird sich der Glaubefragen müssen, wie es denn bei ihm bestellt ist mit der Annahme der Wahrheit Gottes und mit der Anerkennung der Wirklichkeit Gottes. Ob er nicht selbst noch in einem solchen Maße partizipiert an der Verwel-

gerung der Wahrheit und an der Verleugnung der Wirklichkeit, in einem solchen Maß, daß jedenfalls die Menschheit um die Christenheit dieser Welt herum nicht genötigt sich fühlt, stützig zu werden über das Dasein solcher Christen in ihrer Anerkennung dieser Wahrheit und in der Annahme solcher Wirklichkeit, so daß die Überlegung Platz greifen könnte, es möchte wohl etwas an dem sein, worauf dieser Glaube sich stützt. Es ist jedenfalls, und es gehört zu den Leiderfahrungen des Glaubens, daß er sich selbst davon nicht wird freisprechen können, daß auch er dazu beiträgt, daß der Unglaube um ihn herum noch immer eine Wirklichkeit ist. Er gehört selber zu denen, die für den Fortbestand noch gesorgt haben. Und das gehört zum Leidmen an der Gottlosigkeit, von dem in der Tat zu sagen ist, daß es für die Christen die primäre, die erste, die ursprüngliche Dimension der Leidensnot der Sünde ist.

Und damit verbunden ist dieses Leiden, das andere, das Leiden an der Sprachlosigkeit und an der Friedlosigkeit, die nicht nur Aktionen, Tätigkeiten, Aktivitäten von menschlicher Seite sind, sondern eben auch das, was Menschen zugefügt wird, indem ihnen die Sprache so verweigert wird, daß sie eben nicht das Medium von Wahrheit und Vertrauenswürdigkeit ist, sondern, daß sie vielmehr der Verschleierung, der Verhüllung, des Aufbaus fremder, vortäuschender Gedanken ist, einer Täuschung, die dann geradezu der Zweck solcher Redens und Sprechens ist. Wir könnten es heute auch in der Terminologie sagen, es ist das Leiden an der Ideologie, die im Element der verblendenden Sprache praktiziert wird. Und auch hier wird sich der Glaube in seinem Bekennen und in seinem Lehren fragen müssen, inwieweit er sich von diesem blendenden Element freihält, freihalten kann, inwieweit er den Bann der Sprachlosigkeit, der zur Sprachlosigkeit tendierenden Ideologie zu durchbrechen, ihm zu widerstehen vermag. Und nicht anders verhält es sich mit dem Leiden an der Friedlosigkeit; auch hier nicht nur die Fremde Friedlosigkeit, die darin sich äußert, daß so wenig Vertrauen entgegengebracht wird, weil die Furcht herrscht, es möchte der andere nur der bedrohliche Gegner, der bedrohliche Feind sein, sondern Friedlosigkeit, auch

etwas, von dem Christen sich in dieser Welt noch immer nicht freisprechen können, wenn sie also darauf bedacht sind, Grenzen zu ziehen zwischen christlicher Existenz, Christenheit und der übrigen Menschheit, wenn diese Grenzen allzu genau, allzu präzise sollen bestimmt werden; als könnten die Christen in der Tat diese Grenze zwischen der Ankunft der göttlichen Wahrheit und ihrem noch Ausstand selber von sich aus bestimmen. Und schließlich im dritten Sinne ist dieses Leiden an der Sünde auch in dem Verhältnis der Menschen zur umgebenden Natur ein Leiden an der Maßlosigkeit menschlicher Praxis. Im Verhältnis zu dieser ihn so lebensnotwendigen umgebenden äußeren Natur.

Das ist eine Dimension, der mich jetzt zunächst zuwenden möchte: das Leiden an der Maßlosigkeit menschlicher Praxis im Verhältnis zur Natur und die in der Erkenntnis der Sünde und im Bekenntnis zur Schuld der Sünde gebotenen Opposition gegen diese Maßlosigkeit menschlicher Praxis im Naturverhältnis.

Von dieser Problematik ist heute vielerorts die Rede, und ich möchte den Ausgang wählen von einem Text, der in dem zweiten Bericht es Club of Rome steht, den Messarowitsch/Pestel erstellt haben, worin dieses Thema, der Mensch und das Verhältnis zur Natur in einer allgemeinen Form vorweg thematisiert ist.

Dort heißt es: "Der Fortschritt in den letzten drei Jahrhunderten wurde bisher danach bewertet, in welchem Maße der Mensch über die Natur triumphieren konnte. Wir haben uns so an diese Erfolgsserie gewöhnt, daß wir die Herrschaft des Menschen über die Natur als selbstverständlich hinnehmen und weitere Siege nur noch als eine Frage der Zeit ansehen." Dies als Beschreibung der Situation. Und es folgt dann die Diagnose dieses Zustandes und dieser Situation. Der Text fährt fort: "Es besteht kein Zweifel darüber, daß der Fortschritt in unserer Welt die Kluft zwischen den Menschen und der Natur ständig erweitert. Die Entfernung, die Entfernung, die ferne zwischen Mensch und Natur wird hier sehr wohl konstatiert als eine, die gerade in der Neuzeit ihre ungeheure Spannung und Erweiterung erfahren hat. Und im Text heißt es nun bezeichnenderweise: "Hier liegt der wahre Kern unserer gegenwärtigen Weltkrisen." In dieser Dimension des

Verhältnisses menschlichen Lebens zur Natur wird hier der wahre Kern der Weltkrisen gesehen.

Schon an dieser Stelle wäre wohl für unsere Überlegung, die Frage aufzuwerfen, wie es mit dieser Kernbestimmung der Weltkrisen sich verhält und wie in einer theologischen Betrachtung darüber zu urteilen ist; ob hier nicht schon ein gewisses Fragezeichen angemeldet werden muß, was nämlich die Bestimmung der Verhältnisse der verschiedenen Dimensionen zueinander anlangt. Kann man von dieser Beziehung, von dieser Relation des Menschen zur Natur so ausgehen wollen, als sei sie die prinzipiellen Dimensionen, von der aus sich die übrigen Ebenen und Verhältnisse menschlichen Daseins dann auch schlichtend klären lassen können? Jedenfalls die Frage wäre zu stellen, wenn dies als der wahre Kern angesehen wird, meint das etwa, wenn dieses Problem hier gelöst ist, daß dann auch die Problematik menschlichen Daseins einer prinzipiellen Lösung zugeführt werden könnte. Die Frage müßte hier jedenfalls angemeldet werden.

Die weitere Explikation macht nun auf einen Punkt aufmerksam, den ich bisher mit dem Stichwort Maßlosigkeit umschrieben habe. Messarowitsch/Pestel schreiben: "Für den seiner natürlichen Umwelt entfremdeten Menschen ist ihre Kapazität in jeder Beziehung unerschöpflich." Das will sagen, dort, wo der Mensch in eine solche Entfremdung zur Natur getreten ist, erscheint ihm diese Natur in der Tat unerschöpflich, sofern Unerschöpflichkeit in diesem Sinne bedeutet so etwas wie eine fast-Unendlichkeit von Bestimmbarkeit dessen, was Natur ist. Wo die technischen Möglichkeiten so enorm angewachsen sind, sinkt die Eigenbestimmtheit der Natur auf ein gleichgültiges Minimum soweit herab, daß hier das Verhältnis von minimaler Bestimmtheit und maximaler Bestimmbarkeit erreicht ist, und das macht so etwas wie die scheinbare Unerschöpflichkeit der Natur dann auch aus. Und es befindet sich unter diesem Aspekt die Menschheit logischerweise mitten in einer - wie es heißt - "unkontrollierten Wachstumsphase", d.h. in einem Wachstumsprozeß unseres Wirtschaftens, der in der Form und in der Art einer Exponentialfunktion verläuft und nicht mehr so etwas wie eine organisch-

Begrenzung kennt, sondern ins Unendliche zu tendieren scheint. Eine "unkontrollierte Wachstumsphase" heißt es immerhin. Es scheint darin noch die Hoffnung enthalten, daß dieses "unkontrollierte" Wachstum der Zeit nur eine Phase in einem größeren Prozeß ist, von dem man erwarten kann, daß er auch einmal dieses Stadium der unkontrollierten Entwicklung hinter sich lassen kann. Jedenfalls in dieser Phase ist der Mensch dabei "einer Krebszelle nicht unähnlich", -wie es heißt - "die Erde auszubeuten, und sich und ihre sie tragende Umwelt dabei zu zerstören. Das ist der gegenwärtige Zustand, der erreicht ist in einem

Entwicklungsprozeß, der noch keineswegs sehr lange läuft, sondern der erst zwei bis drei Jahrhunderte zurückliegt." Denn bezogen wird der gegenwärtige Status auf den Beginn der industriellen Entwicklung in Europa und von da aus über die ganze Erde. Die industrielle Entwicklung, die gegen Ende des 18. Jh.s eingesetzt hat. Sie kennen ja das immer wieder zitierte Datum der Patentierung der Dampfmaschine von James Watt aus dem Jahre 1769, was dann immer so mit dem Ereignisjahr der industriellen Revolution fast gleich gesetzt wird. Für diesen Anfang jedenfalls meinen sie, daß hier in dieser Zeit, also zu Ende des 18., Beginn des 19. Jh.s eine Anfangsphase einer möglicherweise gesunden organischen Entwicklung einer neuen menschlichen Gesellschaft geschehen sei. Man rechnet damit, dieser Anfangspunkt hätte und könnte gewesen sein der Entwicklung einer neuen menschlichen Gesellschaft, deren Ära vor knapp 200 Jahren mit der ersten industriellen Revolution begann. Im Vergleich zu diesem positiven Anfang ist der gegenwärtige Zustand nur als ein radikaler negativer zu beurteilen; und man ist sich auch darüber im Klaren, eine Rückkehr zu diesem Anfang kann es nicht einfach geben. Gleichwohl wird die Notwendigkeit erklärt, der gegenwärtige Menschheitskurs muß korrigiert werden. Die Signale der Weltkrisen von heute können nicht länger unbeachtet bleiben, denn sie sind nicht mehr nur Anschauungsmittel für den Ernstfall der Krisen von morgen, sie stellen vielmehr die ernsteste Bewährungsprobe der Menschheit in ihrer Geschichte dar.

Diese Einsicht ist heute ebenso weit verbreitet wie ihre Ohnmacht offenkundig ist. Denn das ist das Verblüffende, daß solche Sätze schon zum Repertoire auch der letzten Lokalzeitung gehören, und dennoch sich als völlig unwirksam offenbar erweisen haben, einen Impuls zu vermitteln, eine Änderung im hier geforderten Sinne zu vollziehen.

Was hier angeboten wird, ist "der Versuch, den Übergang zu realisieren", wie es in diesem Konzept des Club of Rome heißt, "von einem unkontrollierten zu einem organischen Wachstum." Dabei hat man für das organische Wachstum in der Tat ein gewisses Organismustmodell zugrundegelegt. Ausdrücklich versichern Messarowitsch/Pestel, daß es sich dabei nur um eine Analogie, die deutlich soll machen können, was man unter einer organischen, ökonomischen Entwicklung zu verstehen habe, handele. Daß nämlich keiner der Prozesse exponentiell verläuft, sondern das jedem dieser Wachstumsprozesse und Produktionsprozesse eine bestimmte, -wenn Sie so wollen - inhärente Begrenzung innewohnt. Diese Begrenzung wird als offenbar möglich erachtet, so wie ein gesunder Organismus eben nicht mehr Leberzellen produziert, als er braucht, und auch nicht mehr Gewebezellen, als er braucht, so sollten auch in einem solchen organischen Wachstum der Wirtschaft die Prozesse verlaufen in einer wechselseitigen Bedingung und in einer wechselseitigen Begrenzung und Provokation zugleich.

Wenn dies gelingt, wenn dieser Übergang zu erzielen ist, also die Aufhebung des exponentiellen Wachstums und die Gewinnung eines solchen interdependenten Wachstumsprozesses der organischen Entwicklung, dann könne die vernichtende Katastrophe der Menschheit verhindert werden. Und dann könne auch wieder die Chance gewonnen werden, den Bruch zwischen Mensch und Natur dauerhaft zu heilen.

Eine eigentümliche Formulierung, es könne "wieder die Chance gewonnen werden, den Bruch dauerhaft zu heilen". Entweder "wieder" oder "dauerhaft" würde man beim Lesen doch meinen wollen. Denn wenn man nur so geheilt wird, wie es einmal gesund gewesen ist, dann gibt es offenbar kein Schutzmittel davor, daß es wieder aus dem Ruder läuft und zum Bruch kommt. So dauerhaft

wie das letzte Mal kann es eben nicht nur sein, es mußte dauerhafter sein, wenn die Krise in der Tat vrieden wäre.

Interessant und wesentlich scheint mir an dem Punkt zu sein, daß Messarowitsch: Pestel in der Tat von der Überzeugung offenkundig ausgehen, daß mit dieser industriellen Revolution ein Prozeß der Gestaltung menschlicher Gesellschaft in Europa begonnen hat, der im Kern und in seiner Grundintention sehr wohl verdient aufgenommen zu werden und gegen seine Verirrungen im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte zur Geltung gebracht zu werden. Es wird nicht mehr danach gefragt, ob unter Umständen schon die Ausgangsbedingungen dieser industriellen Revolution geeignet waren, das Desaster der Gegenwart heraufzubeschwören.

Ich möchte dazu eine kleine Überlegung anstellen in Aufnahme einer im Grunde trivialen Erkenntnis der Nationalökonomie, daß nämlich die beiden konstitutiven Grundgrößen für alles wirtschaftliche Verhalten und Tund des Menschen zum einen der Produktionsfaktor Arbeit und zum anderen der Produktionsfaktor sind.

Diese beiden Größen sind so etwas wie die Grundbestandteile dessen, was in einem Wirtschaftsprozeß vonstattengeht. Und die dritte Komponente, die dabei von Belang ist, das Kapital, wird in der Nationalökonomie immer nur interpretiert als aus diesen Elementen hervorgegangenes, abgeleitetes Produktionsselement, nicht als ein ursprüngliches eigenes. Nun ist es bekannt, daß im Laufe der Entwicklung diese Arbeit aus ihrer ursprünglichen gegenständlichen und zugleich auf die Zuständlichkeiten des Lebens bezogenen Form heraustrat in einen Prozeß fortschreitender Arbeitstellung, wodurch so etwas wie die Einrichtung der Wirtschaft im Sinne einer Tauschwirtschaft notwendig geworden ist. Dabei ist der Verlauf dieser Tauschwirtschaft für lange Zeit - jedenfalls fast für 10.000 Jahre - in der Form eines einfachen Warentauschs erfolgt; wenn wir davon ausgehen, daß der Beginn einer solchen arbeitsteiligen Gesellschaft mit der sogenannten neolithischen Revolution, also um die Zeit 9000-7000 v. Chr. zusammenfällt, als die Menschen begannen, den

Ackerbau zu betreiben und also so etwas auch wie Vorratswirtschaft und im Anschluß und in kurzer Zeit Wohlstand auch zu der Domestizierung des Tieres übergingen. Jedenfalls von dieser Zeit der neolithischen Revolution bis in das 18. Jh. hinein dürfte sich im Wesentlichen das Tauschgeschäft in der Form des einfachen Warentausches abgespielt haben, welche anderen Formen vielleicht auch schon sich andeutungsweise gezeigt haben.

Die große Wende jedenfalls trat zweifellos mit dem Aufkommen eines gänzlich neuen Produktionsinstrumentes an den Tag, das die industrielle Revolution heraufgespült hat und das in der Maschine nun ein unersetzbarer Faktor im gesamten Produktionsprozeß geworden ist. Hier kam es und dies wohl entscheidend sogar erst im Lauf des 19. Jh.s zu einer bis dahin völlig unbekanntesten Kombination von handwerklicher Technik und wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese Verbindung von Handwerk und Wissenschaft, die ihre volle Entfaltung wahrscheinlich doch wirklich in 19. Jh. erst hatte - so jedenfalls z.B. die Vermutung von Denis Gabor, dem ungarischen Physiker, der in London lebt, und auch Habermas, der sich dieser Auffassung anschließt, manche meinten, es sei etwas früher -, aber dieser Zeitpunkt spielt eigentlich keine Rolle; jedenfalls ist es in außerordentlicher Nähe der Vergangenheit. Hier jedenfalls kommt es zu einer Verbindung, die eine wesentliche Veränderung der Gesellschaft insoweit heraufgeführt hat, als es nun dahin steuert, daß das Element, das Medium des Tausches zu so etwas wie dem Zentralorgan der Gesellschaft wird, in einer solchen Maß, daß diese Gesellschaft sogar zu-Reicht den Namen dieses Organs trägt und als Marktwirtschaft bezeichnet wird.

Wenn es bis dahin so so etwas wie isolierte Einzelmärkte in der Welt gegeben hat, so beginnt nun eine Art von elementarem Zusammenschluß dieser Märkte; diese Märkte schließen gewissermaßen zusammen zu einem Weltmarkt, der das eigentliche Netz der Interdependenz bildet. Und ein anderer Punkt, der hier zu beachten ist, soll gleich hier genannt werden: nämlich der, daß in diesem Vermarktungsprozeß nun nicht nur

das Kapital und die Produkte eingehten - es werden nicht nur die Erzeugnisse der Arbeit auf den Markt gebracht -, sondern der Markt erfährt seine Erweiterung auf die beiden originären Produktionselemente, nämlich Arbeit und Boden. In einer Weise, wie das bis dahin nicht der Fall war, werden Boden und Arbeit zu Marktartikeln. Und erst mit dieser Einbeziehung von Boden und Arbeit stellt sich so etwas wie eine universale Tauschgesellschaft her, die vor diesem Zeitpunkt nicht existiert hat.

Und zugleich ist des weiteren zu sagen, daß damit auch eingeleitet ist ein Prozeß, der auf die Verselbständigung der ökonomischen Sphäre dringt, die sich rein nach dem Prinzip des Marktes reguliert, nämlich nach dem Prinzip möglichst billig zu kaufen und möglichst teuer zu verkaufen, unter Einbeziehung, daß Arbeit mittlerweile eine echte Ware auf dem Markt geworden ist, wodurch noch einmal die Tauschverhältnisse sich erheblich verändert haben. Die ökonomische Sphäre reguliert sich selbst, ist ein sich selbst regulierendes System und steht immer weniger unter irgendwelchen Abhängigkeiten von außen.

Es ist nur natürlich, daß in der bürgerlichen Gesellschaft wo etwas wie die Emanzipation des Marktes von jeder staatlichen Bevormundung das Ziel ist; damit wird nur dem Rechnen getrogen, was in der ökonomischen Praxis geübt wird, nämlich die sich selbst genügende, zirkuläre Prozesswirklichkeit von Produktion und Konsumtion.

Wenn es aber richtig ist, daß auf der anderen Seite auch nicht die Kleinse-gesellschaftliche Gruppe existieren kann, ohne an der ökonomischen Sphäre zu partizipieren, so bedeutet gerade die Erhebung des ökonomischen Systems zu einem sich selbst genügenden die totale Abhängigmachung der Gesamtgesellschaft von dieser ökonomischen Sphäre. So daß mit der Einbeziehung des universalen Marktes, mit der Einbeziehung von Boden und Arbeit in die Marktsphäre zugleich auch so etwas wie die totalökonomisch bestimmte Wirklichkeit zu einem Faktum der Geschichte wird. Die Marktwirtschaft ist diejenige Wirtschaft, die die Gesellschaft zur Wirtschaftsgesellschaft definiert und deter-

miniert; und diese Universalisierung unter der Bedingung der Vermarktung von Boden und Arbeit.

Wenn Rousseau meinte, daß derjenige, der als erster ein Stück Boden zu seinem Eigentum erklärt habe, der Initiator einer Unheiligsgeschichte in der Menschheit gewesen sei, so wird man als zweiten Fall gewissermaßen die Verwandlung des Bodens in Ware zu beurteilen haben. Und mit dieser Verwandlung und Behandlung des Bodens als Ware geht unmittelbar einher, daß sich die drei Verwendungsweisen des Bodens, wie sie in der klassischen Ökonomie immer wieder aufgeführt werden, auch in einer charakteristischen Weise zu verschleiben beginnen.

Man geht im Allgemeinen davon aus, daß der Boden als Produktionselement sowohl zu verstehen ist im Sinne des Trägers für den Anbau von reproduzierenden Stoffen; dabei denkt man also vor allem an den Anbau von Pflanzen zum Zwecke der Ernährung. Das ist etwas, was, wenn Vorratswirtschaft betrieben wird, durchaus reproduzierbar ist und sich z.T. sogar selbst reproduziert, wie das bei fruchttragenden Bäumen der Fall ist. Neben diesem Anbau von ersetzbaren Stoffen fungiert die Erde und der Boden als Produktionselement auch im Sinne der Ermöglichung des Abbaus von nichtreproduzierbaren Stoffen. Hier geht es um den Erwerb von Bodenschätzen, die durchaus erkannt sind in ihrer Unersetzbarkeit, mit denen aber offenkundig in den letzten zwei Jahrhunderten so gerechnet worden ist, als seien die Quellen dieser Rohstoffe unerschöpflich. Und dann stört die Unersetzbarkeit nicht. In der Gegenwart wird die Erfahrung gemacht, daß diese Unererschöpflichkeit offenbar nicht - jedenfalls - etwas Selbstverständliches ist, sondern daß das Grenzen sehr wohl erkennbar sind.

Und als drittes: der Boden dient auch als Produktionselement für - seit der Urbanisierung etwa seit dem dem 3./4. Jh. v. Chr., als die größeren Städte angelegt wurden - der Boden auch zum Aufbau von großen Wohnungseinheiten und Städten.

Diese dreifache Nutzung, dieser dreifache Gebrauch des Produktinselementes Boden hat sich nach seiner Vermarktung jedenfalls so verschoben, daß sowohl die Nutzung für den Bau von Städten als auch die Nutzung zum Abbau von Rohstoffen die Oberhand gewonnen haben über die Nutzung im Sinne des Anbaus von Nahrungsmitteln. Und das scheint und dürfte heute eines der entscheidenden Probleme sein. Rentabel im besten Sinne das Marktes ist der Boden in erster Linie nicht als Ackerboden, sondern rentabel, im Sinne des größtmöglichen Gewinnes. Ist der Böden dann, wenn er in einem Baugelände liegt, da können unvergleichlich höhere Preise erzielt werden. Und erst recht, wenn dann im Garten gar eine Quelle entdeckt wird. Das ist Marktnutzen und Marktwert, womit kein Ackerboden konkurrieren kann. Das heißt aber, daß die Nutzung des Bodens zum Anbau von Nahrungsmitteln - da nun einmal die Marktsituation gegeben ist - wiederum gebührend ist unter dem Druck des Marktes auch für den Markt zu produzieren, d.h. es entsteht im Lauf dieser Zeit unausweichlich eine Entwicklung auch der Anbauflächen in Richtung von immer größereren Monokulturen, die gar nicht mehr denen, die dieses Land, diesen Boden bewohnen in erster Linie zum Erwerb der notwendigen Subsistenzmittel dient, sondern in den meisten Fällen ist das reine Exportware, die hinausgeht und die nur im Grunde auch in Angriff genommen wird, weil nun einmal es die Marktgesetze so verlangen, den größtmöglichen Gewinn aus dem vorhandenen Warenelement zu ziehen. In dieser Situation ist es heute dazugekommen, daß immer mehr Möglichkeiten des Ackerlandes, immer mehr Ackerland auf dieser Erde verschwindet, und daß mit dem Verschwinden dieses Ackerlandes zugleich auch große Lücken in den Ökosystemen entstehen, von denen wir nur wissen, daß sie in ihren kleineren Formen durchaus kollabieren können. Von kleineren Ökosystemen istes sehr wohl beobachtbar, daß, wenn bestimmte Elemente aus ihnen entfernt werden, es zu einem Zusammenbruch, zu einem Umkippen kommt. Das könnte für das Ökosystem der Erde durchaus ebenfalls eine Möglichkeit sein.

In dieser Perspektive wäre die Frage, ob nicht das, was Maßlosigkeit des Umgangs mit der Natur heißt,

hier sich darstellt in der Neuzeit als die Maßlosigkeit der Vermarktung aller Elemente, als die Totalisierung des Marktes unter Einbeziehung der Bodens- und der menschlichen Arbeit als Ware.

Und die Frage ist, ob nicht mindestens in der Gegenwart Erkenntnis soweit gediehen ist, daß mit allem Nachdruck zum ersten auf die Entfetschisierung des Bodens geachtet werden müßte. Der Boden ist kein Gegenstand für den Markt. Er ist keine Ware. Wenn es eine politische Gemeinschaft gibt, die noch die Kraft der Gesetzgebung hat und nicht der Ökonomie nur noch Vorschub leistet, dann müßte eine solche Restriktion des Marktes und die Ausklammerung des Bodens einer der ersten Akte der Gesetzgebung sein. Und im Zusammenhang damit ein Programm in der Richtung, wie es des öfteren heute auch gefordert ist - was allerdings wahrscheinlich wirkungslos bleibt, wenn der Boden in der Marktsphäre bleibt -, daß nämlich absolute Priorität vor allen anderen Nutzungen hat die Nutzung des Bodens als Anbaufläche für Nahrungsmittel. Für die Nahrungsmittel derer, die diesen Boden bewohnen. So daß Nahrungsmittel als Exportgüter und Handelsware nur in subsidiären Fällen, nicht aber in primären in Betracht gezogen werden kann.

Dies wäre der eine Punkt, wo die Frage heute ist, ob nicht an diesem Punkt, an dieser Stelle für den Widerstand gegen die Maßlosigkeit des Umgangs mit der Natur, ob hier nicht an dieser Stelle dieser Widerstand notwendig wird. Nicht daß man mit einem Schlag - das wäre illusorisch -, wenn man glaubte, man könnte mit diesem Widerstand mit einem Schlag sozusagen die Verhältnisse umgestalten und ändern - aber daß ein Bewußtsein und ein Wille dazu in dieser Richtung entsteht. In Erkenntnis dessen, was tatsächlich die Produktionsbedingungen und die Reproduktionsbedingungen unseres Lebens sind. Und in dem Maß, in dem die Aufmerksamkeit gerichtet wird auf wo etwas wie die Befreiung des Bodens vom Gesetz des Marktes, so wäre auch - und dann noch in einem wahrscheinlich viel dringlicherem Sinne - die Tendenz in Richtung der Freiheit der menschlichen Arbeit vom Gesetz des Marktes ins Auge zu fassen.

Und eine Programmatik zur Bewältigung der Weltkrisen, die an diesen beiden Punkten vorbeigeht, müßte jede nfalls sich einige Anfragen von hier aus gefallen

lassen. Ob sie nicht in die Lösungsmodelle schon wiederum dasjenige Element mit hineinprogrammiert, was sich tatsächlich unschwer als Motor der Entwicklung seit dem späten 18. Jh. bis in das 20. erkennen läßt. Die Restriktion des Marktes und die Befreiung von Boden und Arbeit vom Gesetz des Marktes, das - meine ich - sei eine - nicht mehr als nur eine - Richtung, kein Programm, wohl aber die Richtung, in der zu fragen ist nach praktischen Möglichkeiten zur Realisierung, das ist die Richtung, in der der Widerstand zu gehen hätte, der aus der Erkenntnis der Sünde in der Dimension des Verhaltens des Menschen zur Erde zu suchen ist.

Noch einmal, ich möchte damit weder die Meinung geäußert haben, ich stellte mit einer Blitzlösung in diesem Punkt vor, noch, daß dies ohne weiteres in ein allgemeines Programm übersetzt werden kann, vielmehr wäre die Aufgabe, hier auch noch dem anderen Moment sehr intensiv nachzudenken, ob für eine solche Projektrichtung noch mit einer globalen Organisation der Gesellschaft gerechnet werden kann und darf. Denn immerhin die historische Erinnerung macht darauf aufmerksam, daß vor der Einbeziehung dieser beiden Faktoren in das Marktgeschehen noch keineswegs so etwas wie ein globaler Weltmarkt bestanden hat, sondern es geht wohl mit Einzelmärkten abging. Und es könnte sein, daß diese Emanzipation von Arbeit und Boden vom Gesetz des Marktes auch in sich enthielte die Notwendigkeit einer Regionalisierung der menschlichen Gesellschaft in Größenverhältnissen, die zwar nicht so überschaubar wie die griechische Polis sind, wohl aber in sich selbst so weit strukturiert, daß dabei Lebensverhältnisse der gegenseitigen Kommunikation gewährleistet sind, wie sie in einer solchen globalen Weltgesellschaft von heute nicht gewährleistet sind.

Dies also ist die Andeutung dessen, was ich meine, wenn ich sage, aus dem Bekenntnis der Schuld der Sünde erwächst im Leiden an der Sünde auch der Geist einer Opposition gegen diese Sünde. Und hier, in dieser dritten Dimension des Verhältnisses Mensch - Natur, Mensch und Erde.

Ich möchte in den letzten Stunden die beiden anderen Dimensionen des Verhältnisses von Mensch zu Mensch und

des Verhältnisses von Mensch zu Gott noch mit Ihnen besprechen.

In der letzten Stunde waren wir zu sprechen gekommen auf jene Ebene und Dimension der Sünde, in der Mitgeschöpflichkeit ihre Faktizität hat und dabei berührten wir allerdings den Gedanken der universalen Erweiterung des Tauschverhältnisses in der Weise des Marktes auf die Wirklichkeit der menschlichen Arbeit auch bereits jene zweite Ebene der Faktizität der Sünde in der Welt, die in dieser Stunde nun zur Sprache kommen soll, was den ersten Aspekt anlangt: Nämlich die Ebene der Mitmenschlichkeit, wenn anders Arbeit ein Verhältnis der Menschen untereinander bedeutet und nie ohne einsame Robinsonarbeit das Modell abgeben kann.

Für diese Dimension hatten wir früher uns vergewissert, daß im Hinblick darauf, daß die Wahrheit Gottes im Medium der menschlichen Wortsprache Menschen zukommt und von Menschen aufgenommen werden soll und kann, daß diese Wortsprache demzufolge für Menschen in ihrem Zusammenleben von konstitutiver und wesentlicher Bedeutung ist, so sehr, daß die Störung oder gar die Zerstörung dieser Form des Umgangs und des Zusammenlebens gleichbedeutend ist mit einem Untergang oder mit der Verunmöglichung menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Die Sprache der Mitmenschlichkeit ist für das mitmenschliche Leben von grundlegender und konstitutiver Bedeutung. Die Bereitschaft und die Fähigkeit, miteinander zu sprechen, bildet die notwendige Bedingung eines gemeinsamen Lebens, das Menschen miteinander führen. Dabei gehen in diesen Prozeß, in diesen Vorgang des Miteinander-Redens über etwas bestimmte Bedingungen konstitutiv ein, die einen jedenfalls gegenüber der Tradition weithin volleren Begriff von Sprache voraussetzen, wie er in den neueren sprachphilosophischen Überlegungen ja auch statgefunden hat; nämlich unter der Voraussetzung, daß dort, wo Menschen miteinander über etwas sprechen, nicht nur diese Relation des Bezugs auf die Gegenständlichkeit dieses Miteinander-Redens in Betracht gezogen werden kann, sondern, daß genau auch das Moment der Interpersonalität oder Inter-subjektivität eine mindestens ebenso wesentliche und entscheidende Bedeutung für das Miteinander-Reden im Hinblick auf eine bestimmte Gegenständlichkeit hat.

Die neuere Sprachphilosophie hat dementsprechend für die Konstitution der verschiedenen Ebenen der Sprachen diese drei Elemente herausgestellt, die zum Ersten betreffen das Verhältnis und den Zusammenhang der wortsprachlichen Elemente untereinander, die syntaktische Ebene der Sprache; zum Zweiten das Verhältnis

der wortsprachlichen Äußerungen und Ausdrücke im Verhältnis zu dem Redegegenstand als die semantische Ebene der Sprache, und schließlich zum Dritten das Verhältnis der sprechenden Subjekte zueinander, die pragmatische Ebene, wobei festzuhalten ist, daß mit diesem Begriff der Pragmatik, der Sprachpragmatik, nicht eine isolierte Betrachtungsweise in den Blick genommen werden soll, gleichsam nur ein Aspekt an der sprachlichen Realität im Ganzen, sondern in dieser Betrachtungsweise der Sprache wird je immer schon vorausgesetzt, daß sowohl die syntaktischen als auch die semantische Ebene integrierende Momente der pragmatischen Sprachwirklichkeit im Ganzen sind. Und unter dieser Voraussetzung werden wir auch hier die Sprache der Mitmenschlichkeit als das Miteinander-Reden von Menschen zu verstehen haben, weshalb die These hier lauten kann: 'Die Sprache der Mitmenschlichkeit hat ihre Wirklichkeit im Gespräch', wobei das erste an Voraussetzung dies ist, daß Menschen die Fähigkeit eines selbständigen Gebrauchs einer gemeinsamen menschlichen Wortsprache haben, d.h. daß sie in ihrem Miteinander-Reden verstehen können, was da gesagt und was da gemeint ist, daß nicht der eine in einer Privatsprache sich äußert, die dem anderen ihren Sinn verschließt. Diese Gemeinsamkeit und Verständlichkeit des sprachlichen Ausdrucks ist eine der elementaren Bedingungen und Voraussetzungen. Das Zweite, was hinzukommen muß, wäre die semantische Perspektive, ist die gemeinsame Hinsicht auf so etwas wie denselben Gegenstand, worüber das Gespräch geführt wird. Die gegenständliche Intention der sprachlichen Äußerungen muß eine gemeinsame sein, die Gesprächsteilnehmer müssen wissen, worüber sie reden und müssen sich vergewissern können, daß sie über dasselbe reden, wenn sie nicht aneinander vorbeireden wollen. Und das dritte Moment - man könnte hier auch davon sprechen, daß mit dieser Einheit oder Gemeinsamkeit der gegenständlichen Intention verbunden ist die Absicht und der Wille, in größtmöglicher Angemessenheit von diesem Sachverhalt zu reden - Ein Interesse an der objektiven Adäquanz des Gesprächs gehört zu den Voraussetzungen, die in die Gesprächssituation eingebracht werden müssen und die jeder Gesprächsteilnehmer auch dem anderen konzedieren muß, wenn es zu einem gelingenden Gespräch kommen soll. Und ein drittes Moment neben diesem objektiven Bezug dürfte darin bestehen, daß die Gesprächsteilnehmer die Bereitschaft mitbringen müssen, sich mit dem, was sie sagen, auch selbst zu erkennen zu geben. Dies ist eine Dimension, die für die Erschließung und die Er-

arbeitung von so etwas wie objektiver Adäquanz eine unerlässliche Bedingung und Voraussetzung ist. Die Gesprächspartner können gewissermaßen ihre Subjektivität nicht einfach aus dem Gespräch ausklammern wollen und damit eine quasi subjektlose Gesprächssituation erzeugen wollen. Das käme am Ende darauf hinaus, daß das Gespräch im Grunde zerfällt und nur noch so etwas wie die semantische Demonstration übrig bleibt, in der es gleichgültig ist, daß überhaupt sprachkompetente Subjekte miteinander ein Gespräch führen, von dem sie so etwas wie einen Fortschritt ihres Verstehens und Erkennens erwarten können.

Und diese drei Momente, das mediale Element der gemeinsamen Wortsprache, das objektive Moment der gemeinsamen gegenständlichen Intention und das subjektive der Bereitschaft, sich in diesem Prozeß auch zu verstehen und zu erkennen zu geben - diese drei Momente spielen zusammen in Richtung des gemeinsamen, des einigenden Ziels eines sinnvollen Gesprächs, nämlich daß durch das Gespräch eine Einigkeit der Gesprächsteilnehmer erzielt wird, eine zwanglose Einigkeit, ein zwangloser, realer Konsens; wobei dieses Ziel sinnvollerweise implizierter muß, daß er niemals kategorisch und prinzipiell die Möglichkeit eines Dissens im weiteren Verlauf ausschließt, sondern die Möglichkeit des Dissens ist allemal als eine zur Zwanglosigkeit hinzugehörnde notwendigerweise in diesem Zielgedanken, in diesem Zielbegriff enthalten. Wie auf der anderen Seite der faktisch auftretende Dissens in einem solchen Gespräch von den Gesprächsteilnehmern unter den genannten Voraussetzungen und in der genannten Abzweckung niemals den Charakter eines absoluten Datums haben kann. Sondern der faktische Dissens kann nur die Herausforderung, die Provokation eines neuen Versuchs sein, in dem gemeinsamen Reden uns Sprechen über den Sachverhalt, in dem der Dissens aufgetreten ist, zu einer Überwindung des Dissens zu kommen. Entscheidend ist, daß dabei der Zielgedanke den Charakter eines Horizonts an sich hat. Der zwanglose Konsens ist nicht so etwas, was als Status, als Zustand erreicht und festgeschrieben werden könnte - das wäre die Beendigung eigentlich der Möglichkeit des Gesprächs; sondern der zwanglose reale Konsens ist der Horizont, in dem der Prozeß des Gesprächs hinein zu erfolgen hat und in dem er sich auch zu konstitütieren vermag, so daß er für die subjektiven Teilnehmer das gemeinsame Umgreifende in jeder Beziehung ist.

Von einer Praxis der Sprachlosigkeit wird man dann in diesem Punkt zu sprechen haben, wenn in diesem Prozeß entweder die genannten Bedingungen nicht erfüllt werden, oder der genannte Horizont nicht als solcher offengehalten bleibt. Dann entsteht eine Situation, in der der Gebrauch der Sprache aus der pragmatischen Totalität herausfällt und statt des ein Medium der gegenseitigen Verständigung und des gemeinsamen Erreichens einer Übereinstimmung - statt dies zu sein, wird die Sprache zu einem Element, das gehandhabt wird und gehandhabt werden kann entweder in Bezug auf die Sache im Sinne einer Verschleierung oder in Bezug auf die Gesprächsteilnehmer im Sinne ihrer Entmündigung, ihrer Beherrschung durch dieses Element der Sprache statt ihrer Freigabe zu dem Prozeß der gemeinsamen Verständigung und Kommunikation. Die Praxis der Sprachlosigkeit wird man zu beschreiben haben als die Praxis der Verschleierung und die Praxis der Verführung. Man könnte auch sagen: Aus dem sprachlichen Gebrauch im Sinne einer offenen Kommunikation, von der prinzipiell kein der Sprache fähiges Wesen ausgeschlossen ist - statt der offenen Kommunikation ist hier die Sprache zu einem Instrument in der Hand der einen oder anderen Partei geworden, um strategische Vorteile gegenüber dem anderen Sprecherteil zu gewinnen und zu erringen. Die Ersetzung der Kommunikation durch die strategische Agitation ist der Übergang von einer Praxis, die der mitmenschlichen Sprache, zu einer Praxis der Sprachlosigkeit im Verkehr der Menschen untereinander. Dabei wird das Interesse an so etwas wie einer objektiven Adäquanz zurückgehalten und unterdrückt auf die verschiedenste Weise, wobei vor allem wohl zu erwähnen ist, daß der Gesprächsteilnehmer nicht mehr bereit ist, den eigenen Erkenntnisstand deutlich und klar zu erkennen zu geben, vielmehr geneigt ist, ihn vor dem anderen zu verbergen und zu verhüllen und auch umgekehrt nicht jeder die Bereitschaft mitbringt, der fremden Erkenntnis sich zu öffnen als einem Zugewinn, den er nicht selbst gewonnen hat, der aber von den Teilnehmern des Gesprächs gemeinsam bewahrt und fortgebildet werden will.

Den eigenen Erkenntnisstand zu verschleiern und der fremden Erkenntnis sich zu verschließen sind die Weisen, in der die notwendige Bereitschaft zur Einheit der gegenständlichen Intention zerstört und die Sprachlosigkeit eingeleitet wird. Was für die gegenständliche Intention gilt, hat seine Entsprechung für die Sprachlosigkeit auch in der subjektiven Dimension des Miteinander-

Redens. Wo Menschen nicht bereit sind, sich in dem Gespräch mit anderen so zu erkennen zu geben, wie sie sind, ist die Möglichkeit, ein Gespräch zu Stand zu bringen, im Grunde von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Dabei sind zwei Negativinstellungen Momente, die überall dort, wo die Sprache zum Zweck der Sprachlosigkeit gebraucht wird, im Spiel sind. Wo Menschen sich so zu erkennen geben, wie sie nicht sind, zielt das Bestreben darauf, daß sich andere falsche Vorstellungen von ihnen machen müssen, die für den anderen notwendigerweise den Weg der Fehlerorientierung zur Konsequenz haben. Oder - das wäre die andere Negativinstellungen - daß Menschen sich nicht so zu erkennen geben wollen, wie sie sind und insofern die Absicht verfolgen, daß andere sich keine Vorstellungen von ihnen machen können. Das ist zweierlei: Man will dann den anderen im Unklaren über sich selber lassen, trägt die Unsicherheit in das Gespräch hinein und macht damit wohl den anderen erst recht anfällig den eigenen nicht in das Gespräch eingebrachten Absichten und Intentionen zu erliegen.

Die Bereitschaft aber, sich dem anderen zu erkennen zu geben und damit auch gewissermaßen den Stand der Bildung der eigenen Subjektivität im Gespräch nicht zu verheimlichen, sondern ihn durchaus auch im Interesse einer gemeinsamen, realen Sachkenntnis und Sacherkenntnis zur Sprache zu bringen - diese Bereitschaft kann nun eigentlich nicht in einem affirmativen Gebrauch und einem affirmativen Verhalten seinen Austrag finden. Denn sich so zu erkennen zu geben, wie man ist, heißt nicht, dem anderen eine Vorstellung von sich selbst zu oktroyieren, als sei ein im Prozeß seiner Bildung begriffenes Subjekt in der Lage und könne ohne Weiters für sich in Anspruch nehmen, sich selbst für den anderen in die richtige Vorstellung einzubringen. Vielmehr kehrt zu dieser Bereitschaft, sich zu erkennen zu geben, im Grunde die doppelte Negativität, nämlich jedenfalls dies unter allen Umständen im Gespräch mit dem anderen zu wahren, sich nicht dem anderen zu verstehen zu geben, wie man nicht ist. D.h. die Absicht verfolgen, daß der andere sich keine falschen Vorstellungen von mir machen muß und zwar unerachtet der Tatsachen, daß die Möglichkeit, daß der andere sich falsche Vorstellungen machen kann, niemals auszuschließen ist. Insofern steckt in diesem Moment der subjektiven Offenheit auch das Moment des Mikros, mit dem sich jeder, der das Gespräch führt, dem anderen stellt und aussetzt. An dieser doppelten Negativität, dafür zu

borgen, daß der andere sich keine falschen Vorstellungen von mir machen muß, an dieser Einstellung wird für das Gespräch im Wesentlichen der Fortschritt und das Gelingen hängen in einem noch höheren Maße wohl als die Fähigkeit zur objektiven Adäquanz. Denn diese objektive Adäquanz des Gesprächs hat ihr Maß allemal an dem jeweiligen, in dem Gespräch repräsentierten gemeinsamen Bildungsstand der in diesem Gespräch miteinander kommunizierenden Subjekte. Und wo diese Situation und dieser Bildungsstand der Subjektivität von falschen Vorstellungen verstellt wird, ist damit auch die objektive Irreführung bereits programmiert. In dieser Einstellung und Haltung aber wird ein Grunde dem Anderen die Möglichkeit eingeräumt, sich von seinem Gesprächspartner sehr wohl eine Vorstellung machen zu können, ohne freilich diese Vorstellung zu einer letzten Festlegung für den anderen werden zu lassen. Es geschieht dieses Gespräch im Vertrauen - und kann nur im Vertrauen darauf geschehen - daß alle in diesem Gespräch auftauchenden Vorstellungen von anderen Subjekt vorübergehende und im Grunde mit ihrem Entstehen auch schon zu vergehen bestimmte Elemente des Gesprächs sind, flüchtige, transitorische Elemente des Gesprächs, die nicht in festen und dogmatischen Formen versteift werden dürfen, wenn damit nicht geradezu die Bildsamkeit und die Entwicklungsfähigkeit des Subjekts im Gespräch soll abgeschlossen werden und verhindert werden können. Um der Lebendigkeit des Gesprächspartners, des sprechenden Subjekts willen muß diese Vorstellung, die einerseits unerlässlich ist, zugleich auch verstanden werden als eine unerlässlich aufzuhebende. Die Setzung und ihre Negation gehören in diesem Gesprächsgang wesentlich hinein, und das Scheitern des Gesprächs ist dort wohl schon angelegt, wo die Vorstellung zu einem Bild von dem Anderen sich versteift und verdichtet; zu einem Bild, das dann die Rolle des Partners so ersetzt, daß im Grunde aus dem Gespräch nur noch die autistische Reflexion wird, wobei das Bild des Anderen die Spiegelwand darstellt, gegen die das Eigene sich abhebt wie Gegenüber einem Fremden.

Diese drei Momente der objektiven Adäquanz, der subjektiven Bildsamkeit und das Medium einer gemeinsamen Sprache sind die Faktoren, die vereinigt werden im Willen zu dem, was ich sagte, zum realen Konsens, der verstanden werden will als die Einheit von objektiver Angemessenheit und intersubjektiver Übereinstimmung. Ein Wille in einer zwanglosen Einigkeit, in der jeder,

der darin vereinigten Subjekte die Chance gerade erhalten bleibt, in einem weiteren Prozeß des Gesprächs zu neuen Formen und auch zu neuen sachlichen Erkenntnissen und weiteren intersubjektiven Möglichkeiten zu gelangen. Miteinander über etwas sprechen, heißt demnach auf der einen Seite die Gewinnung einer sachlichen Nähe zu einem gemeinsam interessierenden Gegenstand, wie auch die Gewinnung einer Intersubjektivität des 'Wir', die dadurch kennzeichnet bleibt, daß das darin enthaltene 'Ich' in einem Verhältnis nicht der Abhängigkeit, wohl aber der Interdependenz im Sinne der Erweiterungsfähigkeit und zwar der Erweiterungsfähigkeit auf alle sprachfähigen Subjekte gebildet wird. Dazu sind nun allerdings Momente erforderlich einzuhalten, die in diesen bisherigen Überlegungen gewissermaßen nur als Implikate enthalten waren, als Implikate, die, wenn sie für sich betrachtet und gesondert werden, das Phänomen der Sprachlosigkeit in einer besonderen Weise ans Licht bringen lassen.

Grundsätzlich könnte und wird man sagen müssen, daß die Sprache dort gewissermaßen in den Dienst der Sprachlosigkeit gestellt wird, wo sie als ein Werkzeug gebraucht wird, durch das in irgendeiner Weise Einfluß und Einwirkung auf andere spracherwerbende Subjekte geübt wird, ohne daß ihnen die Möglichkeit dabei eingeräumt wird, als sprachliche Subjekte in einem Prozeß intersubjektiver Kommunikation einzutreten. Eine Instrumentalisierung der Sprache, die die Rollen so verteilt, daß sowohl das Taubsein für den Anderen als auch das Stummsein gegen den Anderen einseitige Möglichkeiten der Einstellung und des Verhältnisses sind.

Die Sprachlosigkeit hebt an, wo einer nicht mehr fähig oder nicht mehr bereit ist, auf den Anderen zu hören und ihn, ehe noch auf ihn gehört zu haben, mit seinem Reden überfällt, statt auf den anderen zu hören, wird auf den Anderen eingerechnet, um ihm das einzureden, was der Zweck und die Absicht der eigenen Überlegung ist. Die Sprache wird so zu einem Instrument der Manipulation fremden Bewußtseins und fremden Geistes; dazu kann sie sehr wohl gebraucht werden. Dieses Hören und Reden, das in dieser Weise sich zersetzt hat, daß dem Reden kein Hören mehr korrespondiert, findet zu so etwas wie einem pausenlosen Gerede, in dem auch das, was zwischen Hören und Reden sich ereignet, wenn es im Gespräch geschieht, ausfällt; nämlich daß, wo jemand auf den Anderen hört, auch so etwas geübt und vollzogen werden will wie das Schweigen nach dem Hören und vor dem

Reden ein Schweigen der Bestimmung und des Nachdenkens über das, was gehört ist, um das eigene Reden in der Weise des angemessenen und entsprechenden antwortenden Redens artikulieren zu können, das dem Anderen die Möglichkeit der Fortsetzung des Gesprächs nicht vorenthält. Der Ausfall dieses Schweigens zwischen Hören und Reden dürfte eines der deutlichsten Symptome der Sprachlosigkeit als der Sprache der Instrumentalität sein. Der Ausfall des Schweigens, durch den zum Ausdruck kommt, daß man nicht mehr in der Lage offenbar ist, dem Anderen zuzutrauen, gemeinsam an einem Element des gemeinsamen Interesses zu arbeiten. Man vertraut nicht mehr dem Anderen, sondern Schweigen ist so etwas wie das Sich-Aussetzen und die Wehrlosigkeit gegenüber dem Anderen. Wer schweigt, setzt sich der Einflubnahme aus - so ist die Befürchtung - und Schweigen ist nicht mehr der Zwischenraum, in dem es zu jenem Bedenken kommt, welches die Fortsetzung des Gesprächs auch durch die Stille der Sprache konstituiert. Dieses gestörte Verhältnis zwischen Hören und Reden, da B der Eine taub ist für den Anderen, und daß der Andere zum Stillsein verurteilt ist, dieses Verhältnis als eine Struktur von Sprachlosigkeit, hat das andere Verhältnis zur Konsequenz bzw wird darin eingeschlossen, nämlich das Mißverhältnis zwischen Information und Kommunikation. Wir kennen heute einen Überhang an Information und eine Neigung, Sprache auf Information zu reduzieren. Ineins mit dieser Tendenz der Reduktion von Sprache auf Information geht einher die zunehmende Unfähigkeit, den Realitätswert der Information zu prüfen. Die Folge ist entweder das totale Mißtrauen gegen jegliche Information, oder die völlige Auslieferung an einen bestimmten Informationsfluß und Informationsstrom, der gleichbedeutend damit ist, daß von vornherein anderen Informationsströmen jegliche Wahrheitsbedeutung aberkannt wird. Diese Tendenz zur Reduktion auf Information will geradezu austreiben und verzichtetauf die Möglichkeit, daß Information geprüft wird in einem Prozeß, in dem sprachfähige Subjekte kommunizierend eintreten können, wobei dann zur Geltung auch gebracht werde kann, welche Information eigentlich von einem Subjekt verantwortlich verarbeitet werden kann. Diese Prüfung und diese Kontrolle der Information ist eine Instanz, die die Information im Grund von sich selbst her fordert und verlangt, weil sie in sich selbst immer ein bestimmtes Potential der Möglichkeit der Aufnahme und ihrer Verarbeitung enthält, wobei

Vorausgesetzt ist, daß j. dazu eine spezifische Kompetenz des Denkens und des Sprechens hinzugehört. Diese Kompetenz zu ermitteln, kann nicht die Sache einer isolierten Reflexion des Sprachsubjektes auf sich selber sein, sondern diese Kompetenz zu ermitteln ist ein Geschäft, das nur in dem Kommunikationsprozeß mit den anderen Subjekten gemeinsam ermittelt werden kann, ohne daß damit eine Festschreibung geschieht, sondern die Möglichkeit der Erweiterung, der Vervollständigung sehr wohl gewahrt bleibt, aber man wird nur dann diese Informationen verarbeiten, die tatsächlich auch beurteilt werden können, von denen tatsächlich auch ein konstruktiver Gebrauch gemacht werden kann.

Die Hilflosigkeit des Sprachsubjektes gegen eine Überflutung durch Information - zum Pendant der Ausfall an wirklich authentischer Kommunikation - ist so etwas wie die Beförderung der Sprachlosigkeit in einen Überfluß des Redens. Die Fülle, die Masse der Sprache in der Information ist keineswegs schon ein Kriterium oder ein Maßstab für den Wert dieser Information, wenn das Moment der Intersubjektivität völlig außer Betracht bleibt und die Isolation des Sprachsubjektes zum normalen Zustand in dieser Welt der Sprache wird. Die Sprachlosigkeit tendiert auf etwas wie die Monadiierung des Mensch und die Unterbindung der Möglichkeit von Kommunikation in der Weise entweder des totalen Zweifels, des radikalen und unproduktiven Zweifels an der Möglichkeit zu so etwas wie einem Gemeinsamem hinwichtiglich eines Themas einer Frage, eines Gegenstandes zu kommen, und auf der anderen Seite zugleich das immer stärker werdende Mißtrauen der Subjekte untereinander, von denen jeden den anderen gegenüber Befürchtungen hegt, daß es keineswegs sich selbst ihm zur Darstellung und Erkenntnis bringen will, sondern vielmehr darauf bedacht, mittels der Information auch nun von dem Anderen jene Vorstellung zu erarbeiten, die es in dem Stand setzt, mit ihm wie mit einem verfügbaren Objekt umzugehen.

In dieser Situation, da niemand, da keiner, oder immer weniger Menschen fähig und bereit sind, miteinander zu reden, in dieser Situation ist das sprechende Subjekt das an dieser Situation zutiefst leidende und dasjenige, dem es durchaus bebüht wird, wie es in einem Prozeß der Schrumpfung begriffen ist hin zu dem Zeitpunkt, wo es auch noch die letzte Befähigung zur Wortsprache verloren hat und sich nur einbrügnie kann als ein

ein Funktionselement in ein größeres und umgreifendes, fremdgesteuertes Regelsystem. Das Leiden des Sprachsubjektes an solcher Funktionalisierung ist keineswegs ein schicksalhaftes Verhängnis für uns, sondern wo diese Sprachlosigkeit als selbstverschuldete Sprachlosigkeit begriffen wird, ist im einzelnen damit auch so etwas gesetzt wie die Möglichkeit oder der Wille, der Geist einer Opposition gegen die Praxis der Sprachlosigkeit. Dabei wird freilich der Risikofaktor, der in jedem Gespräch enthalten ist, erst recht herauszustellen, erst recht zu übernehmen sein. Denn zu einer Opposition gegen eine praktizierte Sprachlosigkeit, die taub ist gegen den Anderen und den Anderen zum Stummsein verdammt - die Opposition dagegen wird nur gelingen, wenn die Freiheit zur Initiative gegenüber dem Anderen ergriffen wird. D.h. wenn dem Anderen das Interesse an der Kommunikation und an der Erreichung eines Konsens nicht von vornherein aberkannt wird, sondern wenn ein Gespräch aufgenommen wird unter der Voraussetzung der Bereitschaft des Anderen zu einem Prozeß der Kommunikation im Horizont eines realen Konsens. Wo jedenfalls dem Anderen dies zgetraut wird, daß er in diesem Gespräch nicht nur strategisch wird verfahren wollen, sondern daß er in diesem Gespräch so etwas wie die Gemeinsamkeit des Miteinander-Sprechens als Basis auch für die Möglichkeit des Miteinander-Lebens zu erarbeiten und zu gewinnen.

Und diese eine Voraussetzung, das, was dem Anderen zgetraut werden muß, hat zu seiner Begleitung die Bereitschaft auch, sich selbst vor dem Anderen nicht zu verbergen, sondern dem Anderen auch zu verstehen zu geben, in welcher Situation und in welcher Konstitution man sich selber befindet. Das hat in der Tat das Risiko an sich, daß wenn von der anderen Seite mit einem nur strategischen Verhalten der ganze Prozeß aufgenommen wird, daß dies ein en ormer Nachteil, eine Schwächung ist, die u.U. gleichbedeutend mit Niederlage oder Untergang sein könnte, aber immer vorausgesetzt nur, daß die gemachte negative Voraussetzung zutreffend ist und stimmt. Der Mut zu so etwas wie der positiven Bereitschaft, zu der positiven Voraussetzung, die dem Anderen zubilligt das Interesse an der Gemeinsamkeit und die sich nicht selbst scheut, auch die eigene Begrenztheit sowohl, wie auch die eigenen Möglichkeiten vorzubehalten in den Gesprächs- in dem Kommunikationsprozeß einzubringen; diese Momente gehören zu so etwas wie einer - ob erfolgreich oder nicht - jedenfalls möglichen Opposition gegen die praktizierte Sprach-

losigkeit unter den Menschen. Ich sage, ob erfolgreich oder nicht, das dürfte und könnte jedenfalls nicht so etwas wie ein voraus-berechenbarer Aspekt des ganzen Gesprächs, der Gesprächssituation, des neuen Versuchs der Sprache untereinander, sein. Ob es gelingt, hängt mit Sicherheit von der eigenen Bereitschaft ab, den anderen das Vertrauen zu einem solchen Gespräch entgegenzubringen und sich nicht in einer reservatio mentalis aus dem Gespräch herauszuhalten.

Die Bereitschaft des Anderen und die eigene Bereitschaft sind, das ist auch bei sich einer Gesprächsinitiative wohl immer in Rechnung zu stellen, die eigene und die fremde Bereitschaft sind nicht per se auch schon die Fähigkeit zum Gespräch, sondern das Gespräch wird selbst auch die Entdeckung von Grenzen der Befähigung mit sich bringen, und diese Grenzen der Fähigkeit sind jedenfalls als bewegliche und mobile Grenzen in gegenseitiger Notierung und in gegenseitiger Information auszutauschen, so daß auch hier aus der Bereitschaft die Fähigkeit gelernt werden kann und damit eine Gesprächssituation erzeugt wird, die in einem fortschreitenden Prozeß der Vertiefung und auch der Erweiterung begriffen bleiben kann.

Entschuldigen Sie, daß ich überzeugt habe.

Meine Damen und Herren, bei der Überlegung zu der Sünde in der Dimension mitmenschlichen Lebens hatten wir die Doppelbestimmung getroffen, daß diese Sünde ^{die} Faktizität und Realität habe in der Praxis der Sprachlosigkeit zum einen und in der Praxis der Friedlosigkeit zum andern. Über das Problem der Sprachlosigkeit, d.h. über das Problem der faktischen und praktischen Verweigerung der Sprache der Mitmenschlichkeit und damit die tendenzielle Verhinderung in einem schrankenlos offenen Gespräch, darüber hatte ich versucht in der letzten Stunde einige Andeutungen zu machen, wobei vielleicht noch einmal zusammenfassend gesagt werden könnte, daß Sprachlosigkeit hier verstanden ist als die praktizierte und erlittene Verweigerung der Partizipation an einem prinzipiell offenen und universalen Gespräch unter den Bedingungen einer gemeinsamen Wortsprache, des Interesses an der objektiven Adäquanz des Gesprächs und der Bereitschaft zu seiner subjektiven Transparenz, daß keiner sich in diesem Gespräch mit der reservatio mentalis aus dem Prozeß der Kommunikation heraushält, und diese drei Bedingungen bezogen auf den Horizont eines zwingenden Einvernehmens aller an diesem mitmenschlichen Gespräch beteiligten und der Beteiligung fähigen Subjekte. Man könnte von einer zwingenden Einheit von objektiver Adäquanz und intersubjektiver Konkrete sprechen. Die betriebene Sprachlosigkeit als die Form, in der entweder eine dieser Bedingungen nicht erfüllt wird, und so es zum Leiden am Fiktionsverlust und Verlust der Freiheit des Gesprächs und seiner schrankenlosen Offenheit kommt, als Leiden an unerfüllten Bedingungen dieses schrankenlos offenen Kommunikationsprozesses; zum zweiten ist es das Leiden an der Verweigerung des Hörens auf das eigene Reden und der Verurteilung zum eigenen Stummsein, und dies sich zusammenfassend und auswirkend in einem wachsenden Leiden am zunehmenden Übergewicht der Information über die Kommunikation, das dazu führt, daß die Sprache das Instrument der Programmierung von bestimmten Informationsträgern wird, die in ei-

11. Februar 1982

dem cybernetischen System zwar zuregelte sind, die aber in diesem System alles andere als freie Subjekte einer mitmenschlichen Sprache noch sind, in der das Warten auf die u.U. Überraschende Antwort des Anderen ein konstitutives Element bildet und bleibt. Diese Not der Sprachlosigkeit ist keineswegs beziehungslos zu dem anderen Element, zu der anderen Komponente, auf die ich heute eingehen möchte: die Komponente der Friedlosigkeit.

Die einseitige und eingerissene Sprachlosigkeit ist vielleicht einer der wichtigsten Indikatoren für bestehende und geschehnde Friedlosigkeit im mitmenschlichen Zusammenleben, und die Erkenntnis dieser Friedlosigkeit als Sünde bedeutet, wenn wir unser Dreischritt-Modell hier auch berücksichtigen, das Bekenntnis zur schuldhaften Beteiligung an dem Vorkommen dieser Sprachlosigkeit inmitten der Welt. Und dieses Bekenntnis hat seinen Ort, den Ort der Authentie, im Leiden an dieser erfahrenen Friedlosigkeit, wobei hier vielleicht zu unterstreichen ist, daß es nicht darum gehen kann, sozusagen Fremdes Leiden nur zu zitieren. Das dürfte eine der großen Gefahren sein, daß das Zitat Fremden Leidens mit dem eigenen Leiden an dem, zu dessen Schuld man sich bekennt, verwechselt wird.

Eines der Signale z.B. in der heutigen Situation scheint mir der fast inflationär gewordene Gebrauch des Stichworts "Auschwitz" zu sein. Das wird mittlerweile mit einer Freizügigkeit gehandelt auf dem Markt der Meinungen, daß etwas von dem Ernst kaum noch zu spüren ist, der immerhin hinter diesem Wort stand, als es erstmals gebraucht wurde von Menschen, die nur knapp dem Inferno von Auschwitz entgangen sind, und wir sollten, wenn wir den Sachverhalt sagen wollen, den das Wort "Auschwitz" indiziert, dann sollten wir den Sachverhalt so artikulieren, daß wir dieses Wort nicht zu Tode hetzen, sondern sollten sehen, daß die damit zitierte Leiderfahrung von Millionen Menschen jedenfalls erkennbar werden läßt den Zusammenhang mit der Leidenssituation, in der sich der so Redende selber befindet, wenn er

11. Februar 1982

diese Situation als eine Situation auch der eigenen Schuld und Verschuldung versteht.

Das Bekenntnis zur Schuld an der Faktizität der Friedlosigkeit in dieser Welt kann nicht formuliert werden und kann nicht ernsthaft gemeint sein, wenn nicht inwieweit damit verbunden ist die Anerkennung der Umöglichkeit, an dieser Praxis und Faktizität mitzuwirken und sich beteiligen zu können. Das Bekenntnis zur Schuld aus dem Leiden nötigt und hat zu seinem Pendant den Widerstand und den Widerstreit gegen bestehendes und geschehendes Vorkommen der Friedlosigkeit in der Welt, in der wir leben. Und diese Widerständigkeit und dieser Widerstreit gegen herrschende Friedlosigkeit ist für die heutige Situation fraglos die Aufgabe, auf diejenige zu achten, worin Friedlosigkeit in der Gegenwart vorrangig und hauptsächlich in Erscheinung tritt.

Das Problem der Friedlosigkeit ist heute zunächst und zuerst - ohne daß dies Ausschließlichkeit bedeuten kann - das Phänomen und Problem der politischen Ordnung und politischen Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. Das Problem der Friedlosigkeit betrifft heute vorrangig die politische Dimension des Zusammenlebens der Menschen auf dieser Erde, und, ich möchte noch einmal wiederholen, ohne daß diese Priorität der politischen Dimension eine Exklusivität bedeutet oder die Restriktion des Problems der Friedlosigkeit auf diese Dimension besagen will und kann. Wohl aber meint es, daß diesem politischen Phänomen heute eine eminent kritische Bedeutung in dem Sinne zukommt, daß verantwortlich kaum noch dieses Problem diskutiert werden kann, wenn es nicht in seiner politischen Dimension in allem Ernst und mit aller Aufmerksamkeit beachtet und da auch die Entscheidungen getroffen sind, Sage mir, wie du es mit der Friedlosigkeit im politischen Leben hältst, und ich sage dir, wie du zur Friedlosigkeit stehst, das ist die Situation dieses Problems in der heutigen Zeit, was nicht immer wohl so gewesen sein muß. Wir müssen hier heute, denke ich, der Tatsache Rechnung tragen, daß für das Problem der Friedlosigkeit der II. Weltkrieg eine epo-

Ywirklich

11. Februar 1982

chale Zäsur bedeutet hat, und zwar im Verstehen dessen, was Frieden meint und was als Frieden zu befreifen ist und was nicht länger nur als Frieden interpretiert werden kann. Die Situation während und nach dem II. Weltkrieg ist durch eine Verbindung gekennzeichnet, deren Analogie wohl die im 19. Jahrhundert vollzogene Koalition von Technik und Wissenschaft gewesen ist, die zur Entwicklung des großen, spätbürgerlichen industriellen Systems des Kapitalismus geführt hat. Während und seit dem II. Weltkrieg, seit dem Einsatz von Atomwaffen am Ende des II. Weltkriegs hat sich eine Synthese von militärischem und wissenschaftlichem Denken vollzogen, die in dieser Form und Gestalt kaum in der Geschichte ihresgleichen hat. Diese Verbindung hat das politische Feld, die politische Situation fundamental verändert, und die ersten Wirkungen und Auswirkungen zeigten sich bereits (wenn einmal die Darstellungen herangezogen werden) bei der Durchführung der Potsdamer Konferenz nach der Kapitulation Nazi-Deutschlands und vor dem Bombenabwurf in Japan.

Die Situation ist heute die, daß die Rüstung im Bereich der Großmächte der entscheidende Antrieb für die technische und technologische Entwicklung geworden ist, daß militärische Projekte und Zielsetzungen eine neue Form von Wissenschaftstypus geboren haben, den man nach dem Vorbild, nach dem Modell, der damals in Amerika entstandenen Atomindustrie als "big science" bezeichnet, eine Wissenschaft also, die nur in einem gesellschaftlichen Kräftefeld überhaupt noch zu realisieren und zu praktizieren ist, nur im Zusammenwirken von technischer, industrieller Ausüstung, politischer Sicherung und wissenschaftlicher Innovation; nur so, in diesem Zusammenwirken sehr verschiedener Faktoren kann diese Wissenschaft überhaupt noch betrieben werden, und damit ist ein ganzlich neues Instrumentarium auch entstanden, das zu dem schon von Eisenhower mit größter Sorge beobachteten "military industrial complex" geführt hat, dem militärisch-industriellen Komplex. De facto ist es so - das kann kaum ernsthaft bestritten werden -

11. Februar 1982

daß in Rußland wie in den vereinigten Staaten diejenige Forschung, die mit militärischen Zwecken und Zielen befaßt ist, die unbedingte Priorität gegenüber allen Projekten hat und für diese Ziele werden die größten Mittel eingesetzt, während die übrige Wissenschaft, die übrige Forschung mit dem nur ausgestattet werden kann, was nach dieser Programmierung der militärisch-technischen Forschung noch zur Verfügung steht. Diese unbedingte Priorität ist eine Tatsache, die nicht ernst genug genommen werden kann, auch was die Entwicklung und Ausbildung des Bewußtseins und des Begriffs von Wissenschaft in der Gegenwart bedeutet. Nicht nur wird eine ungeheure Masse und Summe des Kapitals für diesen Zweck so eingesetzt, sondern vor allem auch wird eine ungeheuer große Zahl von Menschen einer hochkomplizierten wissenschaftlichen Ausbildung in diesem Prozeß verwendet: mehr als ein Drittel der Wissenschaftler ist mit diesen Projekten befaßt, und die Prägnanz dieser Beschäftigung auf die Übrigen ist - meine ich - von einer solchen Bedeutung, daß es schon gerechtfertigt ist, diese hier so entwickelte und eingesetzte Forschung als den "harten Kern" der neuzeitlichen Technologie selbst aufzufassen, mit allen Konsequenzen, die das an sich hat und bei sich hat.

Ich möchte hier für die weiteren Gedanken auch zu grundlegenden einen hervorragenden Aufsatz, den Georg Plicht vor mehr als zehn Jahren schon geschrieben hat und an dessen analytischer Prägnanz auch heute noch nicht gedankelt werden kann. In einer gemeinsamen Publikation von Georg Plicht und Wolfgang Hüber - habe ich den Namen unendlich ausgesprochen ? - also: die Autoren Georg Plicht und Wolfgang Hüber (der jetzt in Marburg lehrende Theologe), in dieser Publikation hat Georg Plicht den ersten Aufsatz unter dem Titel "Was heißt Friedensforschung?" - das ist auch der Titel der Gesamtpublikation - auf 20 Seiten eine nach meinem Empfinden hervorragend zusammenfassende Analyse abgeben, in der die Aporien der

LII:

11. Februar 1902

herkömmlichen und die Aufgabenstellung einer künftigen Bestimmung und Erringung und Gewinnung einer Friedensordnung enthalten sind. Er geht dabei vor allem, dieser Name ist in diesem Zusammenhang nicht zu übersehen und ist von entscheidender Bedeutung für die ganze Problemstellung, er nimmt dabei die Überlegungen und Erkenntnisse von Johann Galdung, dem norwegischen Friedens- und Konfliktforscher, auf, vor allem seine Gedanken und seine Erkenntnisse dessen, was heute mit dem Begriff der strukturellen Gewalt bezeichnet wird und unter diesem Begriff in die allgemeine Diskussion eingegangen ist.

Für das Konzept von Plicht wäre zu sagen, daß er den Versuch unternimmt, für die Friedensforschung und für die Friedensarbeit eine Neubestimmung in dem Sinne zu eröffnen, daß er eine eindimensionale Fassung des Friedensbegriffes, wie sie in der Neuzeit - jedenfalls bis zum II. Weltkrieg - geübt worden ist, überwindet zugunsten einer Ermittlung und Aufdeckung von, wie er sagt, drei Parametern, die für die Bestimmung dieses Begriffs von zentraler Bedeutung sind und die unaufheblich miteinander verknüpft sind, nämlich zum ersten der Parameter der Waffengewalt im herkömmlichen Sinne, zum zweiten der Parameter der Armut, der Not, des Elends, vornehmlich in dem ganz massiven physischen Sinne von Hunger und Krankheit, und schließlich den Parameter der Freiheit, wobei er diesen Parameter nur erst andeutend in diesem Aufsatz umschrieben hat, und dies im Zusammenhang dessen, was wir unter dem Stichwort der Sprachlosigkeit erörtert haben; er tut das im Blick auf die ungeheure Fülle der Informations- und Kommunikationstechnologie, die über diese Erde sich ausgebreitet hat in der ganzen Ambivalenz der Verschüttung von Bewußtsein als auch der Ermöglichung von so etwas wie einer neuen, weltweiten Aufklärung. Ausdrücklich betont er - d.h. ich darf vorweg sagen - nach diesen drei Parametern meint er, daß auf alle Fälle, wie immer die Wirklichkeit des Friedens im Vollsinne zu bestimmen sei, unerlässlich für diese Wirklichkeit und für das Ver-

-314-

11. Februar 1982

ständnis sei die Bestimmung, daß Frieden Schutz gegen innere und äußere direkte Gewalt, d.h. Gewalt, die auf die Einschränkung des leidlichen Freiheit und auf die Vernichtung des leidlichen Lebens tendiert, Schutz gegen innere und äußere Gewalt als ein notwendiges Element in jeder begrifflichen Bestimmung und in jeder Realität von Frieden. Zum zweiten, unabtrennbar davon, ist kein gesellschaftlicher Zustand als Frieden ersthaft zu bezeichnen, wenn er nicht auch Schutz gegen die äußere, gegen die physische Not und - in ihrem Gefolge - gegen die Kette aller psychischen Nöte impliziert. Schutz vor Not als eine zweite notwendige Bestimmung, und die dritte lautet für ihn: Schutz der Freiheit, wobei Freiheit noch gedacht wird im wesentlichen in den liberalen Kategorien der Gedanken- und der Meinungsfreiheit. Diese Bestimmungen hängen nach seiner Auffassung so zusammen, daß jede politische Ordnung friedlos sein muß und Gewalt erzeugt, die eine dieser Bestimmungen unterschlägt. Es handelt sich ja nicht nur um einen Definitionsfehler, sondern um einen verheerenden Konstruktionsfehler, der das Konstrukt in sein Gegenteil pervertieren muß. Und einer der wichtigsten Hinweise dürfte sein, daß er entschieden unterstreicht und betont, daß hier nur solche Momente genannt werden, die unbedingt konstitutiv sind, ohne daß schon behauptet werden kann, damit ohne erschöpfende Definition des Friedens gegeben zu haben. Es geht ihm eben nicht um eine theoretische Bestimmung von Frieden, sondern seine These lautet an diesem Punkt, daß nur die Gewinnung des Friedens auch die Definition des Friedens sein kann, daß hier keine vorgefahrene Vorstellung in Betracht kommen kann, sondern daß die Verwirklichung von Frieden die einzige Form der Definition des Friedens sein kann und daß die von ihm ermittelten und ausgearbeiteten Bestimmungen nur als unbedingt notwendige Faktoren darin ihre Geltung haben können, ohne daß sie also das Erschöpfende seien.

Für die Problematik der Friedlosigkeit in der Neuzeit vor dem II. Weltkrieg dürfte es entscheidend gewe-

-315-

sen sein, daß man sich weiterhin in den Staats- und Rechtstheorien damit begnügte, den Friedensbegriff durch den Gegensatz zum Krieg zu definieren, wobei Krieg wiederum eine feste Bestimmung - rechtstheoretische, politische Bestimmung - in dem Sinne erfahren hat, daß man darunter versteht und verstanden hat die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Staaten, d.h. Frieden als Gegensatz zum Krieg definiert ist in diesem Konzept und in dieser Perspektive eine zwischenstaatliche, politische Bestimmung, und nach diesen Vorstellungen können es nicht Gruppen oder Parteien, Teile eines Staatsvolkes oder einer Gesellschaft sein, die im Zustand des Friedens oder des Krieges leben, sondern es können nur Staaten sein. Der Staat bildet das Subjekt des Völkerrechts und als solches offenbar auch des allein in Betracht zu ziehende Subjekt des Friedens, so daß der Staat in dieser alten Vorstellung eine Art von Monopol der Friedensverwaltung, der Friedensregelung für sich in Anspruch nehmen konnte. Das bedeutet de facto, daß der moderne Friedensbegriff, jedenfalls gemäß wie in die Zeit des II. Weltkrieges, daß dieser moderne Friedensbegriff im wesentlichen eine außenpolitische Kategorie gewesen ist, der korrespondierende innenpolitische Souveränität der Staaten, die keinerlei Vermischung von außen duldet und erleiht. Und zurecht, meine ich, hat Picht darauf hingewiesen, daß noch in den Konzeptionen des Völkerbundes wie auch der Vereinten Nationen diese Vorstellung des Staates als des Trägers von souveräner Gewalt, der verantwortlich ist für die Verhältnisse des Friedens und des Krieges, daß jedenfalls noch diese Vorstellung in diesen internationalen Konstruktionen Vorherrschend ist. Nach diesem Modell besteht im Grunde die ganze Erde aus staatlichen Hoheitsgebieten, die durch genaue Grenzziehung voneinander geschieden sind, und die Bevölkerungen dieser Hoheitsgebiete sind sich selbst bestimmende Nationen.

Die inneren Angelegenheiten jedenfalls dieser Staaten sind außerhalb der Problemfrage von Krieg und

Frieden angeordnet. Dabei wird vorausgesetzt eine Auffassung von Souveränität, die hier weit in die Anfänge der europäischen Geschichte zurückreicht. Danach wird eine politische Ordnung, ein politisches Gemeinwesen als souveränes so verstanden, daß innerhalb seiner Grenzen die Bürger dieses Gemeinwesens von dem Druck entlastet sind, für die eigene Sicherheit ihres Lebens und ihres Eigentums Sorge zu tragen, daß dieses Gemeinwesen diese Aufgabe der Sicherstellung von Leben und Freiheit der Bürger übernommen hat. Dafür hat der Staat dann auch das Recht erworben, das Souveränitätsrecht, zur Erhaltung und Durchsetzung der in einem solchen Gemeinwesen geltenden Rechtsordnung, die jedem einzelnen Bürger entzogene Gewalt de facto anzuwenden. Der Staat ist, was seine Souveränität anlangt, definiert, wie das auch Max Weber noch gesagt hat, durch das Monopol der Gewaltanwendung, ein Monopol, das darauf beruht, daß alle Bürger sich ihrer Gewalt entäußert haben und der Gewaltanwendung gegen Bürger dieses Gemeinwesens entbunden haben. Mit dieser Souveränität, dieser Souveränitätsbestimmung in der herkömmlichen theologischen Tradition müßte man sagen, das was den Staat demzufolge als Staat definiert, die Obrigkeit zur Obrigkeit macht, ist das jus gladii, das Recht der Schwerhandhabung, der Gewaltanwendung, und dies offenbar aufgefaßt als eine essentielle Bestimmung, eine Auffassung, die sich aus der griechischen Frühzeit bis in die Aufklärungstheorie eines Thomas Hobbes eben hinein erhalten hat. Die Hobbes'sche Staatstheorie spricht genau diesen Sachverhalt aus, daß nämlich Menschen, sich dieses ihres natürlichen Rechtes der Sicherung und Durchsetzung ihrer Lebensinteressen begeben und die Gewalt abtreten an so etwas wie eine politische Zentralgewalt, die damit das Monopol der Gewaltanwendung gegenüber dem schutzbedürftigen Bürger übernimmt, wobei dann immer die kritische Frage blieb: wie kann dieses Monopol als legitim gelten? Offenbar nur so lange, und das ist dann von Rousseau durchaus auf der Linie von Hob-

bes ausgesprochen worden, solange in der Tat dann auch diese monopolisierte Gewalt in der Lage ist, den Schutz der Bürger zu garantieren.

Zwischen der Fähigkeit, die Bürger zu schützen, und dem Monopol der Gewalt besteht hier eine wechselseitige Beziehung, eine enge Korrelation, und das ist der Punkt, an dem heute jedenfalls die Nationalstaaten als die Grundelemente der politischen Ordnung, wie sie in der Gegenwart noch dem Recht nach und der Theorie nach bestehen, diese Nationalstaaten sind durch die technologische Entwicklung auf dem Gebiet der militärischen Gewalt im Grunde in die Situation gekommen, daß sie nur noch illegitimweise das Monopol der Gewalt für sich in Anspruch nehmen können, sofern heute auf der Erde kein Nationalstaat in der Lage ist, den Schutz seiner Bürger vor der Anwendung von Waffengewalt von außen zu gewährleisten. Man muß nicht behaupten, daß ein absolutes Ausschalten der Kategorie des Territoriums stattgefunden habe, wohl aber ist in einer Zeit, in der die Hauptkapazität der militärischen Gewalt sich sammelt in solchen Waffensystemen, die von weitreichender Tragfähigkeit sind - Interkontinentalraketen, die Flugzeugentwicklung - diese Dinge haben den Raum, die Integrität jedesfalls des Territoriums eines Nationalstaates zu einer schieren Illusion werden lassen und damit im Grund eine Problematik heraufgeführt, die mehr verdrängt wird im allgemeinen Bewußtsein, als daß sie als bloßer Schein abgetan werden könnte. Wo diese enorme technologische Möglichkeit ferngesteuerter Waffensysteme besteht, ist es mit der Unverletzlichkeit des Territoriums eines Staates einfach vorbei, und damit entsteht die Frage tatsächlich nach der Legitimität der im Staat monopolisierten Gewalt im Anwendung gegenüber dem Bürger, zumal hinzukommt ein Moment, was, worauf Kant schon aufmerksam gemacht hat, dem neuzeitlichen Staat wiederum seit seiner Entstehung anhaftet: in der Staatstheorie eines Hobbes wird die Vorstellung entwickelt, daß die menschheitliche Entwicklung den Fortschritt

genommen habe aus einem natürlichen Zustand des Lebens, in dem alle Individuen in einer rivalität und Konkurrenz, in einem Krieg untereinander und gegeneinander lebten, den Übergang vollzogen habe in einen bürgerlichen Status, in den status civilis, in dem die Verhältnisse der einzelnen untereinander nicht mehr durch ihre schrankenlose Freiheit und den schrankenlosen Gewaltgebrauch geregelt wird, sondern so, daß sie sich dieses ihre Rechte der Gewaltanwendung begeben, um es in der Kompetenz des Souveräns zu konzentrieren, und damit so etwas wie einen von außen garantierten Schutz ihres Lebens sich gefallen zu lassen.

Für den Staat freilich bedeutet das, daß er in seiner Konstitution nach innen in der Tat diesen historischen status civilis repräsentiert, während er nach außen noch voll und ganz den status naturalis des rechtlosen Gegensatzes der Staaten untereinander verkörpert und praktiziert, so daß in der Konstitution des modernen Staates dieser Widerspruch geradezu perpetuiert wird, der nach der rationalen Konstruktion, nach diesem Modell, nur als ein Übergang denkbar wäre, daß nämlich mit der Heraufkunft des status civilis der status naturalis ein für allemal hätte verschunden sein müssen. Der Staat, der diesen Übergang für die Individualexistenz verbürgt, ist zugleich diejenige Institution, die diesen Übergang für die Gesellschaft verhindert und verzögert. Der moderne Staat krankt insofern von Anfang an an diesem institutionalisierten Gegensatz von status civilis nach innen und status naturalis nach außen. Und es ist offenkundig bisher noch nicht dazugekommen, weder diesen Widerspruch politisch aufzulösen, noch, und das wäre das zweite Moment, was ich hier zuerst genannt habe, noch mit dem Problem der Entmündigung des Staates im Blick auf den Schutz seiner Bürger fertigzuwerden. Das bedeutet auf der einen Seite, eine tiefe Problematisierung des Staatsbegriffs und der staatlichen Institution, die natürlich unvermeidlich auch ins Bewußtsein seiner Bürger durchkalk-

11. Februar 1982

kert, im Blick auf den Gegensatz von Krieg und Frieden, eine Problematisierung, die die Frage notwendigerweise provozieren muß, inwiefern eigentlich dieses politische Konstrukt des modernen Nationalstaates in der Lage ist, auch nur den konventionellen Frieden in der gegenwärtigen Situation einigermaßen zu garantieren und zu verbürgen.

Mit diesen Schwierigkeiten aber hängt das andere zusammen, daß unter den Bedingungen der gegenwärtigen Vernichtungsmöglichkeiten nicht länger als so etwas wie ein ferner Zustand der vollen - und zwar individuell und sozial geregelten - Rechtsordnung sein kann, sondern daß man sehr wohl davon ausgehen muß, daß Frieden für die Zukunft nur denkbar ist als eine Bedingung des menschlichen Lebens auf dieser Erde. Frieden kann nicht ein Fernziel sein, sondern muß zu einer realen Bedingung, zu einer realen Voraussetzung gemacht werden. Das bedeutet aber, daß dann der Frieden - bezogen auf die Möglichkeit des Überlebens der Menschheit, und das heißt konkret immer der in dieser Menschheit lebenden einzelnen Menschen - daß Frieden nicht länger durch den Gegensatz zu dem Status des Krieges, der offenkundigen, der direkten Gewaltwendung, definiert sein kann, sondern gegenüber den Faktoren definiert werden muß, die so etwas wie das Überleben zutiefst problematisieren und infragestellen, die einfach an die biologische Existenz des menschlichen Lebens herangehen, und das ist nicht nur offenbar die direkte Gewalt, die Waffengewalt im herkömmlichen Sinne, sondern zu diesen die biologische Existenz infragestellenden Elementen gehört auch all das, was von Pflicht unter den Begriff der Not zusammengefaßt worden ist in den elementarsten Formen des Hungers und der Krankheit, der mangelhaften Wohnmöglichkeit, der fehlenden Bildung - das sind Momente, die offenkundig für das Überleben der Menschheit in Rechnung gestellt werden müssen. Und überall dort, wo es nicht zu einer befriedigenden Erfüllung der Elementarbedürfnisse - des von Nahrung, Gesundheit, Wohnung und Bildung - kommt, wird man von einer elementaren Bedrohung und einer

-320-

11. Februar 1982

Infragestellung der Möglichkeit menschlichen Überlebens auf dieser Erde zu reden haben, und die verschiedenen Elemente sind von Johann Galding eben in dem Begriff der strukturellen Gewalt zusammengefaßt worden. Wo Menschen daran gehindert werden und nicht dazukommen können, für ihren Lebensunterhalt, für die Erhaltung ihres physischen Daseins versorgt zu sein, dort bestehen offenkundig Verhältnisse, die lebensfeindlich sind und die es notwendig machen, nun die Situation des Friedens nicht nur durch die Ausschließung von direkter Gewalt zu interpretieren, sondern die dazu nötigen, den Frieden in einem volleren Sinne nun auch nach seiner innenpolitischen Dimension zu berücksichtigen und unter den Kategorien von so etwas wie sozialer Gerechtigkeit zu umschreiben und zu fassen. Der moderne Friedensbegriff kann nicht nur die Absenz der Anwendung von Waffengewalt verstanden werden, sondern unter den Bedingungen, unter den neuzeitlichen Bedingungen nach diesem II. Weltkrieg gehört als eine unverzichtbare Komponente zweifellos auch dieser soziale Frieden, in der Form der sozialen Gerechtigkeit dazu. Das bedeutet, daß heute diese Friedensanstrengung, die auf dieser Erde unternommen wird, nicht einsinnig nur auf so etwas wie die Vermeidung eines heißen Krieges gerichtet sein kann, sondern notwendigerweise sich orientieren muß an einem Maßstab, der gesetzt ist durch die ärmsten Teile der Menschheit auf diesem Planeten. Die ärmsten Bevölkerungsteile dieser Erde müssen so etwas wie der Orientierungspunkt einer jeglichen Friedenspolitik werden in dem Sinne, daß diese ärmsten Regionen in Afrika und Asien aus der Misere des Nicht-Überlebens-Könnens durch eine solidarische Politik befreit werden, was bisher jedenfalls mit historischem Zynismus vertriebt worden ist und noch immer wird durch die Fortsetzung der Situation der Rivalität im industrialisierten Norden dieser Welt. Auf der einen Seite zwingt der Friedensgedanke dazu, die Dimension, die Zusammenhänge mit der südlichen Hemisphäre so ernst zu nehmen, daß daraus Maßstäbe für eine sinnvolle menschliche Politik er-

V durch

-321-

wachsen, auf der anderen Seite muß man sehen, daß eine Blockade offenbar noch immer besteht durch den Antagonismus zwischen den beiden weltmächtigen des Ostens und des Westens. Es scheint auch kaum eine Frage noch zu sein, daß eine Bewältigung oder eine Realisierung, eine Verwirklichung von Frieden in dieser Menschheit nur gelingen kann, und zwar im vollen Sinne auch der Einbeziehung der Problemzonen der südlichen Hemisphäre, nur gelingen kann, wenn es in der nördlichen Hemisphäre gelingt, die hemisphärische Fortsetzung einer Vorkriegssituation zu beenden. Und der Widerstand und Widerstreit gegen Friedlosigkeit im politischen Bereich heute kann eigentlich für vernünftige Menschen - Christen sollten vernünftige Menschen eben auch sein - nur bedeuten, daß all diejenigen Kräfte unterstützt werden müssen, die ^{auf} ein politisches Potential abzielen, durch das die Fortsetzung einer sinnlosen Erweiterung des militärisch-industriellen Komplexes verhindert wird. Denn die Sorgen, die damals Eisenhower ausgesprochen hat, sind heute nicht geringer geworden, daß nämlich durch diesen Komplex jegliche politische Arbeit im Augenblick zu so etwas wie einer Variablen dieses Komplexes geworden ist. Mit jeder technologischen Innovation auf dem Gebiet der Rüstungsindustrie gerät die Politik in Zugzwang, wenn dieses System rivalisierender Großmächte fortgesetzt wird. Hier gibt es, glaube ich, soweit ich sehe, keine unmittelbar praktikable Lösung. Was das Gebotene zu sein scheint, ist hier eine rigorose Verweigerung der Beteiligung an einem Progress, in dem Kapazitäten gebunden werden, die sowohl für die Humanisierung unserer nördlichen Gesellschaft notwendig sind als auch erst recht für die Gewinnung der Chance eines menschenwürdigen Lebens in den südlichen Regionen; und das nicht zu tun, hieße nur fortzusetzen, was einmal in einem Zeitalter des Imperialismus begonnen hatte: die rückwärtslose koloniale Ausbeutung dieses Südens. Und wenn der politische Wille zur Beendigung dieses Zustandes besteht, dann kann das nur bedeuten eine entschiedene

Verweigerung jeglicher Veräußerung von menschlichen Kapazitäten in dem Prozeß einer Erweiterung der Rüstung, die bisher, soweit von Rüstungsbegrenzung geredet worden ist, bisher nur immer noch Aufrechterhaltung besichert hat mit einer enormen Vergeudung an menschlichen Potentialen und auch an sachlichen Gütern.

Bei unserer Betrachtung über das dreifache Dasein der Sünde in der Welt haben wir uns Gewissensmaßen von der Peripherie allmählich auf das Zentrum zu bewegt, indem wir ausgingen von der Sünde gegen die Mitgeschöpflichkeit des menschlichen Lebens und die zu verstehen suchten als die Praxis der Maßlosigkeit im Lebensverhältnis des Menschen zur Natur, vorzüglich zur Erde als dem gemeinsamen Lebensraum alles kreationellen Lebens im Reichtum seiner Vielgestaltigkeit. Diese Maßlosigkeit, die darin ihre Gestalt-ihre späte Gestalt-findet, daß die Erde unter das Prinzip der Erwerbswirtschaft geworfen wird und in einen Wertschwert umgewandelt wird wonach die Nutzung der Erde nach erwerbswirtschaftlichen Gesichtspunkten nur erfolgt, d.h. unter dem Aspekt des größt möglichen Gewinns aus dem Nutzen auf dem Markt. Der Gebrauchswert der Erde, gewissermaßen als Lebensraum kreatürlichen Daseins, sinkt zu einer arbiträren Bestimmung herab, an der keinerlei öffentliches, durch den Markt reguliertes Interesse besteht, sondern das ist eine Liebhaberei für Privatinteressen: einen Park anzulegen oder einen Zoo, ist im Grunde eine Liebhaberbeschaftigung von Konsumbürgern, aber nicht von wirtschaftsbewußten Kapitalbürgern. Die Konsequenz: eine Vernutzung der Erde mit den unverkennbaren, in eine verherrliche Zukunftweisenden Zügen ihrer Verwüstung bereits in der Gegenwart. Hier wäre die Opposition doch genau darin zu erblicken, daß alle Anstrengung unternommen wird diese Marktherrschaft der Erde zu brechen, sie zu emanzipieren, wenn man nur voraussetzt, daß eben nicht zu allen Zeiten diese Vermarktung, diese Kapitalisierung der Erde bestanden hat, sondern daß sehr wohl Gesellschaften da sind, und bestanden haben in denen ein Schutz geradezu der Erde vor und gegen den Markt bestanden hat. In Amerika hat es noch in dreißiger Jahren einen enorm großen Anteil von Subsistenz-Planwirtschaften gegeben, die nicht primär für den Markt produziert haben, sondern tatsächlich für den nächstgelegenen Bedarf bei einfachem Warenausgleich. Von diesem Kreis der Sünde gegen die Mitgeschöpflichkeit hatten wir den Blick zur Sünde gegen die Mitmenslichkeit in der Praxis der Sprachlosigkeit und der Friedlosigkeit betrieben. Die Praxis der Sprachlosigkeit als die Praxis der Verweigerung des Gesprächs mit der Tendenz zur unausgesprochenen Vorherrschaft der Information über die Kommunikation, was bedeutet, daß die Freiheit zum Gespräch

reduziert wird auf ein Minimum an Informationsförderung oder Disfunktionalität im Informationssystem. Das sprachliche Wesen des Menschen wird im Zuge dieser Entwicklung reduziert auf seine Rolle als Empfänger von Nachrichten, die auch enthalten die Programme, nicht nur seine Unterhaltung, sondern auch seines Verhaltens im allgemeinen. Die Praxis der Friedlosigkeit als die Praxis der Verweigerung des lebensrechtes hat ihre wirksame Tendenz in der Bewegung zu einer endlosen Akkumulation von Gewalt als lebenszerstörender Macht in der nationalstaatlichen Regie einer antagonistischen Weltgesellschaft. Eine ständige Expansion des Rüstungspotentials in allen Staaten der Erde ist der Zustand, in dem diese Mitmenschlichkeit unser Erde sich befindet unter dem Drang der permanenten Modernisierung für diese Waffensysteme, was nach sich zieht, eine wachsende Abhängigkeit der politischen Entscheidungen von den technologischen Innovationen innerhalb des militärisch-industriellen Komplexes. Hier, meine ich, wäre die, durch die Erkenntnis der Schuld an diesem Sachverhalt herausgeforderte Opposition die totale Verweigerung der Teilhabe an dieser Entwicklung, die radikale Negation und das, wenn sie so wollen, das Aussteigen aus einer unter dem Terror des Waffensystems geführten und laufender Politik. Im inneren Kern, auf den ich jetzt zu sprechen kommen möchte, haben wir zu handeln von der Sünde gegen die Gottmenschlichkeit des menschlichen Lebens in der Praxis der Verleugnung Gottes oder in der Praxis der Gottlosigkeit des Menschen im Verhältnis zur Wahrheit und Wirklichkeit Gottes, wobei wir voraussetzen, was wir in früheren Überlegungen angedeutet hatten und gesagt hatten, daß wir unter der Wahrheit Gottes konzentriert verstehen wollen die Wahrheit des Urteils: der gekreuzigte Leib, wie unter der Wirklichkeit Gottes verstanden wird die Wirklichkeit seiner Tat, durch die er den gekreuzigten von den Toten auferweckt hat. Die Praxis der Gottlosigkeit ist das praktische nein zu dieser Wahrheit und Wirklichkeit Gottes und so zu dem Gott Jesu Christi als dem Gott der einen Wahrheit und des ganzen Lebens. Der einen Wahrheit, das will sagen, daß diese hier in betracht kommende und behauptete Wahrheit nicht eine religiöse Wahrheit neben und unter vielen ist und sein kann, nicht identifiziert werden kann mit dem Wertgehalt einer Religion, sondern daß hier von einer Wahrheit die Rede sein muß im Sinne der christlichen Glaubens, die nicht identifiziert werden

kann mit einer Gegebenheit den menschlichen Dasein in seiner historischen Existenz und Erstreckung, und wenn von dem Ganzen Leben hier gesprochen wird, dann enthält dieser Begriff den Widerspruch gegen eine Aufteilung und Zerspaltung des Lebens in eine Dimensionen zeitlichem und eine Dimension von ewigem Leben. Das ganze Leben meint hier die Einheit in der eine solche Antithese von Zeitlichkeit und Ewigkeit ihre Überwindung gefunden hat. Das praktische Nein des Menschen zu dem Gott dieser einen Wahrheit und des Ganzen Leben tritt in Erscheinung in dem Prozeß einer Kräftigen, jedenfalls nicht einfach ohnmächtigen, wiewohl auch nicht von selbst allmächtigen, teils latenten, teils manifesten, ich möchte sagen "Los von Gott Bewegung", in der Geschichte der Menschheit, einer "Los von Gott Bewegung", die in ihrer manifesten Form zum einen Teil im Namen eines radikalen Humanismus vorangehenden Naturalismus geführt werden kann. Neben dieser manifesten Gestalt der "Los von Gott Bewegung" als Humanismus oder Naturalismus, neben dieser manifesten Gestalt ist und verdient besondere Aufmerksamkeit die latente Form, nämlich dieser Prozeß nicht nur sich selbst deklarierend in Hinsicht tritt, sondern damit zu rechnen ist, daß er erst recht in zahllosen Formen und Gestalten einer geradezu konter Gerichtetsten Bewegung zu finden ist, in einer Art von "Hin zu Gott Bewegung", daß die Praxis der Gottlosigkeit als eingeküllt in die Gestalt einer solchen "Hin zu Gott Bewegung" ist. Und ich denke gerade, daß diese Form, diese Praxis-Form der Gottlosigkeit, das eigentliche Problem für den christlichen Glauben darstellt, sofern in dieser latenten Gestalt für den christlichen Glauben die Versuchung an ihn heran getragen wird, sich zu identifizieren mit dem weltgeschichtlichen Widerpiel der Bewegung der Gottlosigkeit, d.h. sich selbst zu identifizieren als eine und mit der "Hin zu Gott Bewegung". Und diese Versuchung des christlichen Glaubens, in unserer anderen Terminologie könnten wir sagen: "Hin zu Gott Bewegung", d.h. die religiöse Gestalt, religiöse Errechnungsweise dessen, was die Emanzipation von Gott in latenter Form ist, der christliche Glaube lebt in der Versuchung seiner Identifikation mit diesem weltgeschichtlichen Widerpiel der Heiligung gegen einen humanistisch oder naturalistisch gewendeten Prozeß und Protest der Gottlosigkeit. Keine Versuchung, von der niemand

Genuz sagen kann, in welchem Maß und in welchem Detail er Einfluss genommen hat auf die Lebenswirklichkeit des christlichen Glaubens, und hier an dieser Stelle, meine ich, wird relevant und akut die Frage um Vergebung, nun in ihrem Kontext mit der Frage um Bewahrung vor der Versuchung zum Bösen. Die Frage um Vergebung der Schuld am Dasein der Gottlosigkeit in der Welt ist die Frage um Vergebung der Verantwortlichkeit des christlichen Glaubens für die in der Welt existierende Gottlosigkeit, denn diesen Aspekt wird und soll christlicher Glaube in seiner geschichtlichen Existenz unter keinen Umständen unterschlagen. In welchem Umfang und Ausmaß er nicht nur in die Gottlosigkeit leidend verstrickt ist, sondern in welchem Umfang und Ausmaß er zur Provokation dieser Abwendung von Gott auch beigetragen hat, durch Verwechslung und falsche Identifikation, die die Möglichkeit geradezu verstellt, und verschleiert haben, dasjenige wahrnehmen zu können, was den Kern und den Grund christlichen Glaubens ausmacht. Die Schuld, um die es dabei geht, besteht, und so würde ich es einmal formulieren wollen im Schlüsselwort-, in der Identifikation der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes mit der Idee und der Geschichte des Christentums. Daß die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes mit dieser Idee und mit dieser Geschichte geradezu so in eins gesetzt wird, daß Verhältnisse an der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit geradezu zu mit der Beteiligung und der Affirmation dieser Geschichte des Christentums verbunden ist, wobei dann freilich immer wieder die Zusatzung notwendig ist des echten Christentums, womit die Frage ein für allemal auf dem Tisch ist und von ihm nicht mehr herunter kommt, worin eigentlich das echte Christentum besteht, und das ist dann die engültige Abwendung der Frage nach der Wahrheit Gottes in die Frage der Genußhaft der christlichen Religion. Keine Folge, eine Verschüttung der ursprünglichen Frage und die Geschichte des Christentums, das historische Christentum dürfte voll sein von der Praxis dieser Identifikation als des Modus der Gottlosigkeit in deren Versuchung der christliche Glaube in besonderer Maße steht. Diese Gefahr, die Gefahr dieser Praxis, besteht im Blick auf die Wahrheit Gottes, sofern behauptet wird, daß diese Wahrheit gleichsam ein objektiver "Hinter Komplex" christlichen Kirche ist, veraltet von der christlichen Kirche in den Lehrentscheidungen, in den dogmatischen Bestimmungen

oder in den konfessionellen Sackungen, oder aber die Wahrheit Gottes wird bei Identifikation des göttlichen Wesens mit dem Wesen des Christentums, wird verstanden als subjektive Überzeugung des christlichen Glaubens als eines religiösen Wertes, bzw. als einer religiösen Werthaltung. Im Blick auf die Wirklichkeit Gottes entsteht und wird praktiziert diese Identifizierung, indem von dieser Wirklichkeit ihre Präsenz im sakramentalen Sein der Kirche behauptet wird, oder ihre Präsenz in der Seele oder im Bewußtsein der Innerlichkeit, des frommen Menschen gesucht wird. In jedem Fall, meine ich, ließe sich der Gedanke vertreten, daß das Problem der Gottlosigkeit, vor der christliche Glaube gestellt ist, sich interpretiert und sich darstellt als das Problem seiner religiösen Interpretation. Indem dies zum Grundsatz des christlichen Glaubens erhoben wird, daß er eine geschichtliche Religion ist und als solche eine spezifische Manifestation des menschlichen Wesens oder Geistes, im Einzelnen oder im Ganzen einer Gesellschaft, - Das bedeutet die Verankerung und die Verwurzelung dessen, was christlicher Glaube sei in der Natur oder in der Vergesellschaftung der Menschen in ihrer geschichtlichen Existenz, wobei diese These sofort natürlich in den Gegensatz gestellt ist, ob es sich bei Religion überhaupt um ein falsches oder um ein wahres Selbstbewußtsein des Menschen handelt, um ein solches in dem Gemeinwesen das eigentliche, die eigentliche Natur des Menschen in verzerter Gestalt nur zum Vorschein kommt oder ob Religion ein integrierendes Moment für die Selbstverständigung des Menschen in seinem Leben sei. Wendet auf das Sozial-Leben entsteht die Frage der Unentbehrlichkeit oder Notwendigkeit von Überwindung der Religion, wenn denn menschliche Gesellschaft den Anspruch auf Humanität erheben soll. Und sowohl für die eine wie die andere Seite ist votiert und wird in Zukunft je weiter votiert werden, sowohl für die These von der Unmöglichkeit Religion entbehren zu können oder Religion ausrotten zu können aus dem gesellschaftlichen Leben der Menschheit, wie auch für die These von der Notwendigkeit ihrer Überwindung und Erlösung und beide Thesen in ihrer Gegenständigkeit je im Namen der Humanität des menschlichen Lebens im Einzelnen wie auch der menschlichen Gesellschaft im Ganzen. Freiheit von der Religion in einem Falle als Triumph der Humanität in einer Gesellschaft, die

festen Kultierung von Religion in einer Gesellschaft als ein notwendiges Element ist die andere Behauptung, was dann einschließt, daß eine Gesellschaft, die gewissermaßen in ihrer Organisation dezidiert auf Heiligkeit vorzichtet, dem Verdikt der Inhumanität sich aussetzt und preisgegeben wird. Ob nicht schon dies für die christliche Religion eine Warnung sein müßte, sich in der Kategorie der Religion unterzubringen, wenn das zur Konsequenz hat, daß nun bestimmte gesellschaftliche Organisation in dem menschlichen Zusammenleben dafür mit dem Prädikat der Inhumanität belegt werden müssen, scheint mir eine sehr ernsthafte Frage zu sein, eine Warnung jedenfalls vor den christlichen Glauben unter die determinierende Bestimmung von Religion zu subsumieren. Ich sage vorhin an dieser Stelle, wo es um die Gefahr der Identifizierung der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes mit der Idee und Geschichte des Christentums, bzw. um die religiöse Interpretation des Glaubens geht, daß hier der Ort sei, wo um die Bewahrung vor der Gefahr dieser Identifizierung und Interpretation in allem Ernst Gebet und Gebeten werden muß, wenn andere die Wahrheit und Wirklichkeit, auf die der Glaube sich gründet, gerade als solcher im Glauben gewahrt werden soll und muß, der nicht unter seine davorstas gestellt werden kann, der die vielmehr nur von dem Glauben erwartet, wie wir sagten, entgegenkommen werden kann. Die Bewahrung vor der Versuchung zu dieser 'schlecht' Identifizierung, die Bewahrung vor der Versuchung zum Bösen, wäre dann zu verstehen auch vor allem als die Bewahrung vor der Verführung durch den Schein von Abstraktion am Dasein der Sünde selbst in der Welt. Die Bewahrung vor derartigen Verführung, die darin besteht, daß das Böse oder die Sünde in je verschiedener Weise auf eine eindimensionale Bestimmung reduziert wird. Dieser droht, und hat bis jetzt auch immer eine wesentliche Rolle mitgespielt, eine Variation von drei solcher Möglichkeiten der Abstraktion, die als Grundlinien sich immer wieder bemerkbar machen. Zum einen, wenn ich so sagen darf, religiöse Abstraktion vom Dasein oder am Dasein der Sünde. Die religiöse Abstraktion, die sich darauf kapriziert, daß Sünde nichts anderes ihrem Wesen nach sei, als Gottlosigkeit oder Störung der Relation des Menschen zu Gott. Das ist das Wesen der Sünde, und der Kampf gegen die Sünde ist entscheidend ein religiöser Kampf, was immer auch an Konsequenzen aus diesem Leben noch

resultieren mag. Neben dieser religiösen Abstraktion vom Dasein der Sünde scheint mir die moralische Abstraktion eine nicht weniger grobe Rolle zu spielen. Hier lautet die Kardinal-These, Sünde ist essentially Inhumanität, Inhumanität in jener Gestalt, die wir beschrieben haben, als die Praxis von Spruchlosigkeit und Friedlosigkeit. Sünde ist Inhumanität und essentially sonst nichts. Auf dieser Ebene der Humanisierung des menschlichen Lebens muß so etwas wie der Kampf gegen die Sünde ausgetragen werden, wie immer die Konsequenzen für die Dimension der Gottmenschlichkeit und für die Dimension der Mitgeschöpflichkeit ausfallen mag. Ein radikaler, aber auch ein abstrakter Humanismus scheint dann die Devise zu sein. Und zum dritten schließlich so etwas wie die natürliche Abstraktion, die Sünde ist gestörte Natur und essentially sonst nichts, und es kommt alles darauf an, diese Naturstörung wieder einigermassen auszugleichen, was immer an Konsequenzen dann für die moralische unheilvolle Ebene dabei herauskommen mag. In jedem Fall wird ein Moment, eine Dimension des Daseins der Sünde in der Welt für das Ganze, für das Wesentliche genommen und die Geschichte der christlichen Glaubens scheint mir eine Fülle von Belegen auch dafür zu bieten, daß er in seinem Selbstverständnis und in dem Prozeß seiner Selbstverständigung vor keiner dieser Gefahren je ganz bewahrt worden ist, bis hin zu dieser natürlichen Abstraktion auch. Da kann geradezu auch noch z.B. könne die neustestamentliche Mahnung geradezu als Musterbeispiel für ein naturgemäßes Verhalten interpretiert werden, "Wenn dir Jemand auf die linke Wange schlägt, so halt ihn auch die rechte hin", das ist die Anweisung zur Demutshaltung, wo durch Aggressionen im natürlichen Leben stattfinden. So läßt sich auch die Schrift lesen, oder man kann die 10 Gebote als eine hygienische Ordnung des Lebens auffassen und interpretieren. Diese Möglichkeiten stecken offenbar drin, wenn wir nicht Gesehen haben in unseren Überlegungen, macht freilich dies Gerade das Unwesen der Sünde aus, daß sie in den drei Dimensionen ihres Daseins in der Welt existiert und, daß sie gewissermaßen mit ihrem ganzen Unwesen in jeder dieser Dimensionen präsent ist. Sünde ist immer in dem Komplex einer komplexen Praxis, die gerichtet ist sowohl gegen das Verhältnis des Menschen zu Gott, als auch gegen das Verhältnis der Menschen untereinander, als auch gegen den Bezug des

menschlichen Lebens zum kreatürlichen Leben in seiner im lebenden Welt. Keine dieser Dimensionen ist konkret ohne die andere, aber man wird auch sagen müssen, noch immer Abstraktion hat jede dieser Dimensionen für sich den Charakter der Faktizität und demzufolge auch der Widerstand in abstracto ein Moment von unheilbarer Berechtigung. So gewis es für den christlichen Glauben eine Reduktion auf eines dieser Momente nicht geben kann, so gewis muß der christliche Glaube aber auch verstehen, daß ihm in der geschichtlichen Welt, der zeitgenössischen geschichtlichen Welt, sehr wohl Phänomene entgegen treten können und werden in denen nicht nur eine dieser Abstraktionsformen des Daseins der Sünde im vor Augen treten, sondern auch vor Augen treten abstrakte Strategien des Widerpruchs gegen das Höchste seiner religiösen, moralischen oder natürlichen Abstraktion und es wird die Aufgabe dann den christlichen Glaubens sein, diese abstrakten Strategien nicht einfach in Bausch und Bogas als untauglich von sich weg zu weisen, sondern es wird gerade für ihn darauf ankommen, in dem Wissen um die Dreidimensionalität dieses Paktes der Sünde in den einzelnen Phänomenen und in den einzelnen Gegenbewegungen das Wahrheitsmoment zur Geltung zu bringen und dies in einer praktischen Allianz mit diesen partiiellen und in der Tat dann wohl auch abstrahierenden Widerstandsbewegungen die entweder religiöser oder sehr dezidiert säkularer Natur sind. Um der Erkenntnis der Sünde willen in ihrer komplexen Vielschichtigkeit in ihren drei Hauptebenen, wird der christliche Glaube gerade nicht sich isolieren, wo er die Notwendigkeit zum Widerstand und Widerstreit gegen das Dasein der Sünde in der Welt findet. Kr kann sich nicht darauf kapitulieren nur, wenn ich so sagen darf, gegen die Sünde der Gottlosigkeit zu Felde zu ziehen, sondern in dem selben Maß, indem er die Sünde gegen die Gottmenschlichkeit in ihrem Bestand ^{gegen} konstituiert stehen lassen kann, in dem selben Maß wird er auch sich auch zu organisiert und zu bewahren haben in seinem Protest gegen die Sünde der Mitmenschlichkeit und gegen die Sünden der Mitgeschöpflichkeit und dabei sehr wohl auch Verbindungen eingehen mit Kräften, die je in ihrer partikularen Weise in dem Prozeß des Widerstands gegen dieses vielschichtige Dasein der Welt beteiligt sind. Gegen das Unwesen der Sünde richtet sich der Widerstand in jeder der drei Dimensionen des Da-

seins in der Welt und es besteht für den christlichen Glauben die Unmöglichkeit der Indifferenz gegenüber auch nur einer Dimension, wie auch die Unmöglichkeit der Indifferenz gegenüber den partikularen Kräften und Bewegungen des Komplexes gegen die Inhumanität, gegen die Naturfeindlichkeit und gegen die Gottlosigkeit. Die Berufung zur Gottemenschlichkeit impliziert allemal auch die Berufung zur Mitmenschlichkeit und die Berufung zur Mitgeschöpflichkeit. Im Blick auf die Geschichte des Abendländischen Christentums wird man fragen müssen, ob zu allen Zeiten diese Vielschichtigkeit des Bösen so erkannt und in der Praxis des christlichen Glaubens wahrgenommen und berücksichtigt worden ist, wie das der Faktizität der Sünde wohl entsprechen müßte, oder ob nicht vielmehr seit langem, und früh schon, diese Abstraktion Platz gegriffen hat, in der es auch schließlich zu einer schlechterdings nur noch religiös-verstümmelten Interpretation des Christentums kommen konnte. Wenn heute eine Lehre von der Sünde entwickelt werden soll, meine ich, müßte diese Vielschichtigkeit ihre Größe aufmerksamkeit auf sich ziehen und in eine damit auch die durch diese Vielschichtigkeit herausgeforderte Vielschichtigkeit des Widerstands des christlichen Glaubens gegen dieses Faktum, das nicht einfach wahrscheinlich von uns überwunden wird. Ich nicht umsonst immer nur vom Widerstand dagegen gesprochen. Daß die menschliche Resistenz je so etwas wie die Abschaffung und die Erledigung des Daseins der Sünde in der Welt herbeiführen würde, wäre eine Illusion, der jedenfalls christlicher Glaube sich unmöglich hingeben kann. Was ihm bleibt, und was allerdings der Apell ist, der von ihm ausgehen kann an humane Aktivität in dieser Geschichte, ist, sich diesen Kräften nicht einfach zu unterwerfen und zu beugen, sondern ihnen den Anschein ihrer Allmächtigkeit jedenfalls zu nehmen ohne sie deshalb schon ohne weiters und aus eigenem Vermögen in den Bereich der bloßen Chmüchtigkeit verweisen zu können. Hier fällt, meine ich, dem christlichen Glauben eine entscheidende Rolle auch gerade im Interesse einer Faktizität, einer neuen Natürlichkeit und feiner neuen Menschlichkeit des Lebens auf unserer Erde zu, und er braucht keineswegs im Absicht des antiquierten stehen zu bleiben und sich sozusagen seiner mangelnden Modernität zu schämen. Von einer solchen Stellung und Haltung kann eigentlich unmöglich die Rede sein, und das gerade

dann, wenn er sich erst recht auch auf denjenigen bezieht, dessen Überwindung ihm verheißten ist und nicht nur ihm, sondern dessen Überwindung verheißten ist und aufgerichtet ist als Verheißung über der ganzen Welt, sofern der Satz, um dessen Wahrheit er kreist, "Der gekreuzigte Lebtyrmer auch impliziert, was im Johannesevangelium dann seinen Ausdruck gefunden hat: "Ich lebe und ihr werdet leben". Dieses Urteil impliziert eine universale Verheißung als den Horizont in den alle Menschen dieser Erde solidarisch gerufen sind, und mit ihm kann christlicher Glaube nur solidarisch sein leben in der Welt führen.

Vielen Dank. Ich bin zu Ende, es hat ein recht befriedigendes Ende. Ich weiß es sehr wohl, aber das Semester war etwas zerrupft und zerrissen und es fehlte mir manchmal an der Möglichkeit mich so zu konzentrieren, wie es erforderlich gewesen wäre. Wenn dennoch vielleicht ein bisschen von den Intentionen angedeutet werden konnte und Sie damit, eine gewisse Anregung für Ihre Arbeit in diesem Semester sollten mitbekommen haben, würde ich mich freuen und wünsche ihnen für ihr weiteres Studium ein gutes Gelingen und trotz aller Restriktionen, die in weiterer Zukunft auf sie zukommen werden die Wahrung einer gewissen Freiheit zum Studieren auch bis zum Ende ihres Studiums und vielleicht können sie dann auch schon hier etwas dafür sorgen, daß etwas von dieser Freiheit auch den künftigen Studenten noch zugute kommen kann.