

Meine Damen und Herren!

Wir wollen heute mit dem vorletzten Paragraphen dieses Kollegs beginnen, und zwar einsetzen bei der dritten Bittes des Vaterunsers, der Paragraph unter dem Titel: GOTTES WILLE UND ELF und zwar ausgehend von der Problemstellung, die sich uns aus den Überlegungen zu dem eschatologischen Begriff des Reiches Gottes ergeben haben. Wir hatten in der letzten Stunde noch einmal auf die Problematik hingewiesen, die sich aus einem stärker apokalyptischen Verständnis des Begriffes des Reiches Gottes heraus ergibt, wenn nämlich Ernst mit dem negativen Gedanken gemacht wird, daß die eschatologische Grundvorstellung des NT <sup>bzgl.</sup> der Predigt Jesu in den synoptischen Evangelien, nämlich die Kategorie des Reiches Gottes nicht im Rahmen einer geschichtlichen Teleologie interpretiert werden darf, sondern wenn damit zu rechnen ist, daß durch diese Kategorie ein fundamentaler prinzipieller, qualitativer Umbruch gegenüber der bestehenden geschichtlichen Welt zu denken sei. Wenn dies der Fall ist, so erhebt sich das Problem der praktischen Bedeutung der eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes mit einer neuen Dringlichkeit. Denn unter den teleologischen Aspekten konnte durchaus das Reich Gottes verstanden werden als eine maßgebliche ethische Zielvorstellung, die <sup>auf</sup> ~~in~~ allen moralischen und historischen Aktionen abgezielt sein mußten, so daß dieses moralische Handeln und Reden die ursächliche Bedeutung hat für die Verwirklichung des Reiches Gottes, das heißt die Entwicklung der ethischen Persönlichkeit in Lauf der Geschichte ist zugleich die Beförderung der wachsenden Wirklichkeit des Reiches Gottes bis zu dem Punkt der Vollendung, in dem dann auch die Tendenzen und Entwicklungsströme der Geschichte einmünden. Unter diesem Aspekt ließe sich ohne weiteres Reich Gottes vorstellen als das höchste moralische Gut, auf das alle moralisch verantwortlichen Wesen mit höchster Anstrengung hinarbeiten müßten. Wenn dagegen nicht mehr dieser Zielgedanke bestimmend ist, dann entsteht die Frage, ob überhaupt der eschatologischen Erwartung des kommenden Reiches eine praktische Bedeutung zukomme, oder ob sich diese praktische Bedeutung einfach erschöpfe in der sehnsüchtigen Erwartung endgültigen und endlich alles überwindenden Befreiung aus den nur negativ zu erleidenden Bedingungen dieser Welt. Ist/ander



ganze praktische Wert der Reich-Gottes-Idee darin zusammenge-  
zogen, daß diese Erwartung und Hoffnung, die völlige Entwertung  
aller geschichtlichen Wertbildungen und Wertbestimmungen bedeutet.  
So daß in dem Feuer dieser Erwartung gleichsam alles Sinn aus  
der Geschichte weichen muß und sie nichts anderes als das große  
Totenfeld noch darstellt; und dem nicht einmal der Gedanke des  
Gerichts als Vollzug der großen göttlichen Gerechtigkeit in der  
Weltgeschichte beigelegt werden darf. Ein sinnloses Leiden und  
Sterben, ein Haufen von Blut und Tränen und sonst nichts. Ist  
dies der Effekt der Erwartung apokalyptisch, eschatologischer Er-  
wartung sehnsüchtiger Erwartung des Reiches Gottes - also die  
Entwertung der geschichtlichen Welt und das rein passive Aus-  
schauhalten nach einer künftigen Erlösung aus dieser Sinnlosigkeit  
und Wertlosigkeit des gegenwärtigen Daseins. Oder enthält diese  
Reich Gottes Idee, unerachtet der Tatsache, daß sie nicht ein-  
fach ~~als~~ mit dem höchsten ethischen Gut identifiziert werden  
darf, doch noch die Möglichkeit auch für das tätige Dasein des  
Glaubens in dieser Welt eine Maßgeblichkeit zu haben, <sup>obac</sup> daß diese  
Maßgeblichkeit der eschatologischen Hoffnung mit einer Identifiz-  
ierung unseres eigenem Handlungszieles mit diesem Erwartungsgut  
stattfindet, oder stattfinden muß. Bleibt das Erwartungsgut des  
Reiches Gottes in seiner durch keinerlei menschliches Tun ein-  
holbaren Eigenwesentlichkeit gewahrt und zugleich seine bestimm-  
ende Kraft erhalten für die spezifische und besondere Ausrichtung  
und Normierung menschlichen Lebens aus dem Geist des Glaubens heraus  
aus: Ist dies noch eine theologische Denkmöglichkeit und wie wäre  
ihre Realisierung, wäre ihre Konkretisierung zu leisten? Ein  
Punkt - meine ich - wäre dabei sicherlich festzuhalten sein, daß  
nämlich offenkundig mit einer qualitativen und notorischen Dif-  
ferenz gerechnet werden muß in dem theologischen Nachdenken <sup>Zwischen</sup> der  
spezifischen eigentümlichen Realität und Temporalität des Reiches  
Gottes als einer von Gott selbst und von Gott allein zu real-  
isierenden Wirklichkeit und dem, was durch menschliches Verhalten  
in Gegenüber zu diesem Erwartungsgut vollzogen werden darf. Oder  
anders gesagt: auch wenn das Reich Gottes einem Leben des Glaubens  
als Zweck seines Verhaltens voransteht, ist dieser Zweck des  
gläubigen Lebens keineswegs zu identifizieren mit dem durch das  
Handeln (?) dieses gläubigen Lebens zu erreichenden Ziele in dieser  
Welt. Die Frage wäre aber jetzt genau die Frage: Wie verhält sich



das Reich Gottes als Handlungszweck, der unterschieden ist von dem innerweltlich, innergeschichtlichen Handlungsziel? Gibt es eine bestimmbare Relation zwischen beiden Größen? Zwischen dem endgeschichtlichen Handlungszweck und dem innergeschichtlichen Handlungsziel? Die Nichtidentifizierbarkeit - das wäre immerhin das Ergebnis und das Resultat der neueren theologischen Reflexion in der Auseinandersetzung mit den moralisierenden und idealistischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts. Die Frage, die aber durch diese theologische Kritik aufgebrochen ist, ist die nach der Möglichkeit einer positiven Relationierung zwischen dem Reich Gottes, dem künftigen Werk Gottes selbst und als solchem ein für unser Handeln maßgebenden Zweck, im Unterschied zu dem, was wir ursächlich herbeiführen können. Und darüber muß man sich ja im Klaren sein, daß diese Unterscheidung zwischen Ziel und Zweck eine durchaus relevante ist und als solche auch beachtet werden muß und will - ich erinnere nur etwa daran, daß in dem Fall etwa, daß das Leben selbst, das physische, materielle Leben, wie es gelebt wird, wenn dies zum Zweck des Handelns gesetzt wird, bedeutet dies keineswegs, daß dieses Leben allererst das in der Zukunft zu erreichende Ziel des Handelns ist; Sondern als gegenwärtig schon existendes und reelles Gut wird dann ein solches Leben zum Zweck des Handelns gesetzt, von dem durchaus noch einmal zu unterscheiden sind die durch tätige Arbeit zu erreichenden Handlungsziele. Zwischen Handlungszweck, meine ich, und Handlungsziel müsse in jeder Beziehung unterschieden werden und diese Unterscheidung hat hier auch bei der Frage nach der praktischen Bedeutung der eschatologischen Idee des Reiches Gottes eine nicht unerhebliche Relevanz. Das Problem liegt in der Möglichkeit einer positiven Zuordnung zwischen diesen beiden Begriffen des eschatologisch bestimmten Handlungszweckes und des geschichtlich, praktischen Handlungszieles. Um diesem Problem uns anzunähern werden wir den Weg über die 3. Bitte des Vaterunsers gehen, in dem die Bitte "Dein Wille geschehe, wie im Himmel so~~ch~~ auch auf Erden"... Die damit zunächst auftretende Frage ist nach dem besonderen Verständnis dessen, was hier in der griechischen Version *telema* gemeint ist: *to telema sou* - dein Wille. Man hat, und das wäre eine Interpretationsvariante, die angeboten worden ist, man hat in dieser Bitte verstehen und erkennen wollen, den Hinweis darauf, daß Menschen das Walten des Willens Gottes ohne Widerspruch und in Geduld ertragen sollen.



-4-

So, als zielte diese Bitte auch das Schicksalhafte schmerzliche Walten des Willens Gottes in unseren Lebensvollzügen und enthielte die Bitte um die Kraft zu einem geduldig zu erdulden Leiden des Willens Gottes - wenn ich so sagen darf eine asketische Interpretation der 3. Bitte des Vaterunsers, die hier vorgetragen wird. Und zwar hat man sie entwickelt unter Aufnahme der Gethsemanegeschichte und des Gethsemanebetes von Mk 14,32 ff wobei freilich diese Interpretationen, soweit sie vorgetragen worden sind, allesamt in einer eigentümlichen Nähe zu einem - man könnte fast sagen - an der Stoa geschulten Fatalismus geraten sind. Dann wird der Wille Gottes als das allmächtige Walten verstanden, in das man sich als Mensch zu schicken hat, wie sich der Stoiker in das Schicksal des Weltenlaufs zu schicken weiß. Der stoische Weise und der Christ würden übereinstimmen in dieser passiven Einstellung und in diesem passiven Hinnehmen, in diesem - wenn Sie so wollen - übernatürlichen Resignieren gegenüber der allmächtigen Willenswirklichkeit Gottes durch alle Bewegungen und Regungen dieser geschichtlichen Welt hindurch. Dies war eine Interpretationslinie, die aber von den neuen Exegeten durchweg als zu kurzschlüssig zurückgewiesen wird. Ich erinnere an die Argumentation etwa, wie sie von Julius Schniewind in seinem Mt-Kommentar im NTD vorgetragen worden ist, wo er darauf aufmerksam macht, daß durch eine solche Interpretation auch der Sinn der Gethsemaneszene selbst in der Gethsemanegeschichte in einer gefährlichen Weise umgestellt und ins Gegenteil verkehrt wird. Schniewind betont mit Nachdruck, daß aus dem biblischen Kontext sowohl, wie auch gerade aus der Gethsemanegeschichte selbst entnommen werden muß, daß der göttliche Wille<sup>nicht</sup> als ein passiv hinzunehmender vorgestellt wird, sondern, daß dieser Wille Gottes von Seiten des durch ihn angesprochenen Menschen - oder gegenüber (!) - tätig erfüllt sein will. Der göttliche Wille will nicht erlitten werden, sondern er will getan werden, wird Schniewind nicht müde zu unterstreichen und zu betonen, und sieht darin auch die Pointe des Umschlags und der Kehre in der Gethsemanegeschichte - und dies wohl nicht zu Unrecht. Es ist nicht das sich Ergeben Jesu in das Leidensgebot, in den Leidensauftrag Gottes, sondern es ist die Aneignung dieses Willens und die Identifizierung mit diesem Willen so, daß derjenige, der zum Kreuz geht, indem er diesen Weg geht, ihn nicht als einen fremden Weg antritt, sondern als den Weg, den er mit seinem eigenen Wesen und Sein voll und ganz zu



gehen bereit ist, keineswegs in irgendeiner Weise verschieden und sich abgrenzend absetzend und in heimlichem Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes. Es ist die Aktivität, es ist die Entschlossenheit und die Entschlossenheit dessen, der zum Kreuzesweg bereit ist, die in diesem Gethsemaneunschlag zum Austrag (1) kommt, die Einwilligung Jesu in den Willen des Vaters, die Identifizierung mit dem Willen des Vaters, und nicht einfach die Auslieferung an ihn wie an ein fremdes Schicksal. Insofern kann das Element des Leidens bestenfalls ein Teilaspekt in dieser Gebetsbitte des Vaterunsers sein, aber die den vollen Gehalt dieser Gebetsbitte ausmacht. Die zweite Interpretationsvariante, die angeboten wird, ist - so könnte man sagen - die ethische, die nun in der Tat alles Gewicht auf die Aktivität des Menschen legt, und dieses Gebot versteht als die Forderung, die ethische Forderung, die von Gott an den Menschen ergeht. Nicht das Erleiden eines göttlichen Waltens ist gemeint, sondern das tätige Erfüllen eines göttlichen Gebietens, göttlichen Forderns, einer göttlichen Absicht. Diese tätige Realisierung eines göttlichen Willens wäre dann so etwas wie das ethische Pendant zu der in der 2. Bitte ausgesprochenen eschatologischen Erwartung und Hoffnung auf das Reich Gottes. So als sei in der 2. Bitte von der eschatologischen Zukunft, von der Erlösungswirklichkeit Gottes die Rede, also auch von dem eigensten Tun Gottes, hingegen nun in der 3. Bitte eigentlich nicht mehr vom Tun Gottes die Rede ist, sondern von dem Tun, das Gott vom Menschen fordert, zu dem Gott den Menschen gebietend weist. Und genau in diesem Moment des plötzlichen Einbruchs gewissermaßen des Menschen als des aktiven Subjektes in diesen Gebets- teil, genau dieses Moment ist die größte Schwäche dieser traditionsreichen ethischen Interpretation der 3. Bitte. Diese Auslegung hat sich nicht nur in der Kirchengeschichte größter Beliebtheit erfreut - vorzüglich übrigens in der westlichen Kirche - so hat zum Beispiel auch Augustin diese Bitte interpretieren können ganz und gar in dem Sinne, daß sich darin ausspreche und ausdrücke die Notwendigkeit des Menschen die heilige göttliche Willensnorm und Intention durch tätiges Verhalten und tätiges Leben zu konkretisieren und zu realisieren. In dieser Interpretation, dieser moralischen Interpretation, ist ihm schon Tertullian vorausgegangen, aber auch in der Reformationszeit hat man diese augustininische Auslegung durchaus sich zu eigen gemacht und vor allem in der reformierten Tradition hat man damit geradezu auch



in die sozialetische Dimension hinein dieses Moment fortgesetzt. Ich erinnere daran, daß der Heidelberger Katechismus z.B. diese Bitte speziell auslegt im Blick auf die weltlichen Obrigkeiten für die gebeten wird, daß sie im Auftrage Gottes nichts anderes als den Willen Gottes und nichts anderes tun und vollenden bringen. Diese Einziehung des Menschen als des Täters des göttlichen Willens hat Exegeten wie Schniewind und Lohmeyer zu Recht stützig gemacht gegenüber dieser traditionsreichen und auch geistvollen Auslegung zu den verschiedensten Zeiten der Theologie und Kirchengeschichte. Und eine Interpretation nahetreten lassen, der das ethische und das eschatologische Moment in eigentümlicher Weise ineinander verschmolzen sind. Schniewind und Lohmeyer stehen beide für eine Interpretation, in der mit dem Willen Gottes nicht allein das vom Menschen zu erfüllende heilige Maß seines Lebens gemeint ist, sondern in dem mit dem Willen Gottes zugleich gemeint ist der tätige Wille Gottes, wodurch Gott selbst seinen Willen vollendend, nämlich auf der Erde wie im Himmel, vollendend (sic) ins Werk setzt. Lohmeyer und Schniewind sind darin einig, daß hier an dieser Stelle in dem Begriff des *telema tou theou* eine ethische Komponente, in der der fordernde Wille gemeint ist, und eine eschatologische Komponente sich miteinander verbinden und verschmelzen. Und Schniewind geht sogar soweit zu meinen, daß es schlechterdings unmöglich sei, auf Grund dieses Textes und seinem Sinn gemäß, im Willen Gottes zwischen einem fordernden und erfüllenden zu unterscheiden. Damit entstehen gewisse Schwierigkeiten, systematischer Art freilich, die Verlegenheit, in die Schniewind damit gerät besteht in nichts geringerem, als in der Gefahr einer Einziehung der ihm als einem Lutheraner doch sehr am Herzen liegenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Denn die Differenz zwischen dem fordernden und dem erfüllenden, dem schenkenden, Willen Gottes, diese Differenz ist nichts geringeres als die von Luther zeitlebens eingeschärfte, notwendige Unterscheidung zwischen dem Gesetz, das den menschlichen Willen herausfordert und dem Evangelium, in dem sich Gottes eigenes Tun und Wollen ausspricht und mitteilt. Diese Unterscheidung zu treffen und an dieser Unterscheidung nicht vorbeizugehen ist die Intention Luthers in einem solchen Maße, daß man gegenüber dieser Vorstellung hier verschmelzen der beiden Momente, daß man der gegenüber vorsichtig und zurückhaltend wird. Richtig aber scheint mir zu sein,



daß auch in dieser 3. Bitte weniger auf das menschliche Handeln und auf das menschliche Erfüllen und Halten eines göttlichen Willensgebotes abgehoben ist, als vielmehr auf eine Vollendung des göttlichen Willens im umfassenden Werk selbst. Denn in dieser Bitte tritt nicht von ungefähr erstmals eine ergänzende Zusetzung hinzu, mit der Wendung: im Himmel und auf Erden. Die Bitte spricht von einem Geschehen, von einem Sich-Vollziehen des göttlichen Willens, in dem die Differenz, die offenbar noch vorausgesetzt ist in der Bitte von Himmel und Erde in der diese Differenz aufgehoben ist und in der diese Wirklichkeit von Himmel und Erde durchwaltet ist von einem einzigen Geschehnis, nämlich von dem Geschehnis des einheitlichen Willens Gottes selbst. So daß im Himmel und auf der Erde nichts anderes geschieht, als dasjenige, woran Gott sein Wohlgefallen hat. Denn für diese Wendung, für diese Rede vom *telema tou theou* ist sicherlich zurecht vorausgesetzt worden von den Exegeten die hebräische Vokabel  $\text{וְיָרָא}$ , die Wohlgefallen heißt, und nicht einfach zu identifizieren ist dem, was etwa der Lateiner mit *voluntas* meint, weder im Hinblick auf das Willensziel, die Willensabsicht, noch im Hinblick auf die Willensenergie, sondern hier, so wird betont, bei diesem hebräischen Begriff *רצון* liegt der Akzent darauf, daß hier mit dieser Lebensbewegung des Wohlgefallens die lebendige Einigung stattfindet mit demjenigen, dem dieses Wohlgefallen gilt. Das Wohlgefallen und das Wohlgefällige geradezu in eins übergeht - und *רצון* hat eben nicht nur den Sinn des Abstraktum "Wohlgefallen", sondern auch den Sinn des Konkretum "etwas Wohlgefälliges zu sein", so daß hier zu übersetzen wäre: die Welt möge erfüllt werden, von dem, was Gott wohlgefällt" und zwar die Welt, das Sein im Ganzen, und nicht nur in einem Teil. Also nicht die augustinische ethische Interpretation hätte hier zu gelten, *scilicet* wonach auf der Erde die Menschen mit der selben Freudigkeit und der selben Vollkommenheit den Willen Gottes, den Gebietenden, tun, wie es die Engel schon im Himmel tun. So hat Augustin interpretiert, das sei der Sinn dieses Zusatzes, sondern die Wendung wäre zu verstehen als die Umschreibung der gesamten Schöpfung, wofür der Ausdruck Himmel und Erde ja eine bekannte und häufig gebrauchte Ausdrucksweise ist. Im ganzen seiner Beschaffung von ihm, außer ihm, als eines anderen geschaffenen Wirklichkeit (sic) soll nichts geschehen, als dasjenige, woran er sein Wohlgefallen hat und zwar diese Einigung nun auch in dem



Sinne, daß in diesem göttlichen Wohlgefallen und in der Wirklichkeit dieses Wohlgefallens diese Seinsweisen von Himmel und Erde die jetzt noch, und das dürfte in dieser Bitte zur Voraussetzung gehören, die jetzt noch in Zwiespalt begriffen sind. Daß diese zwiespältige Gesamtwirklichkeit in Gottes Wohlgefallen zu einer absolut vollendeten Einheit und Zusammengehörigkeit gefügt wird. Daß Himmel und Erde zueinander passen, daß das Oben und das Unten nicht in einen, das Mittlere vernichtenden Gegensatz gegeneinander stehen, daß das Untere dem Oberen die Ehre nicht verweigert wie das Obere dem Unteren das Leben nicht verweigert, sondern daß das Untere lebendig aus der Kraft des Oberen zugleich diesem höheren Übergeordneten die Ehre gönnt, die ihm gebührt. Himmel und Erde in göttlichem Wohlgefallen vereinigt und damit überführt aus einer noch währenden Zeit des Zwiespalts zwischen einem Oben und einem Unten als einer Ordnungswirklichkeit des Lebensraumes, in dem Menschen ihr Dasein zu fristen haben in einer befristeten und ihr Leben befristenden Zeit, so daß mit Himmel und Erde eine Dimension bezeichnet wird, die nicht einfach auf eine kosmische Allgemeinheit und Universalität aus ist, sondern mit Himmel und Erde eine Dimension, die ins Kreuz der Wirklichkeit menschlichen Lebens hineingehört als eine für die Eigenart dieses Lebens unverzichtbare Dimension, wenn anders zu diesem menschlichen Leben gehört, daß es nicht in Niedergeschlagenheit und in Unterdrückung gelbt wird, <sup>Sondern</sup> wenn anders dieses Leben in einer Aufgerichtetheit und in einem Wissen um das, was oben und unten ist, zu führen sei. So wie die andere Dimension zu dem Kreuz der Wirklichkeit menschlichen Lebens gehört, nämlich die Dimension des Früher und Später, des Anfangs und des Endes, der Geburt und des Todes, als Zeitordnung in diesem Dasein. Wie der Reichsgedanke in der 2. Bitte auf die Zeitdimension abgestellt hat, so könnte in dieser 3. Bitte, ohne daß das Thema geändert wäre, die Aufmerksamkeit gerichtet sein auf die Raumordnung des Lebens, die wir ebenso wenig entbehren können, wie wir der vergehenden Zeitordnung entlaufen können. Dann aber würde das Verhältnis der 3. zur 2. Bitte in ein wesentlich neues Licht treten. Dann müßte nämlich diese 3. Bitte durchaus auch, mindestens auch, in dem Sinne zu interpretieren sein, daß darin die 2. Bitte, der Begriff des Reiches Gottes eine authentische Auslegung erfährt. Was *basileia tou theou* ist würde hier zur Aussage gelangen in der Rückführung dieser *basileia* auf nichts sonst, als auf den Willen Gottes, auf *rzn*,



auf sein ewiges, Himmel und Erde vereinigendes Wohlgefallen. Und hier müßte wohl und wird Platz frei halten müssen eine Überlegung, die wir aufgreifen aus den exegetischen Arbeiten, an Begriff des Reiches Gottes, nämlich die exegetischen Überlegungen, die nachdrücklich darauf hingewiesen haben, daß mit *basileia theou* im NT nicht so etwas wie eine Korporation gemeint ist, auch nicht so etwas gemeint sein kann wie eine gebietsmäßige Gegebenheit, als sei ~~daß~~ *basileia* gleichbedeutend mit dem Herrschaftsraum Gottes, sondern daß *basileia tou theou* vielmehr zu interpretieren sei als Herrschaftsakt Gottes, wobei auf beides das Gewicht zu fallen hat, nämlich darauf, daß Gott es ist, der diese Herrschaft ausübt und kein anderer. Und zum zweiten, daß, indem Gott das Subjekt dieser Herrschaft ist auch das Prädikat, und das heißt die Herrschaft selbst, von diesem Subjekt her eine neue Qualifikation erfährt. Herrschaft als Herrschaft Gottes hieße, wenn 2. und 3. Bitte des Vaterunsers zusammengenommen sind, Herrschaft des Wohlgefallens Gottes, und nichts sonst. Die Herrschaft, die Gott selbst und allein ausübt in ganzen seiner Welt, ist nicht die Herrschaft eines widersprechenden, eines negierenden Willens, sondern ist die Herrschaft des Gott allein und ganz und gar Wohlgefälligen. Wobei dieses Gott wohlgefällige darin zu seinem Ziel findet, daß alle Widersprüche, auch der Höchste, die menschliche Lebenswelt in ihrem Lebensraum umkreisende Gegensätzlichkeit und Antithese von Himmel und Erde, daß diese höchstse Gegensätzlichkeit in diesem Wohlgefallen vereinigt und zusammengebunden sind, ohne so, daß kein Widerspruch (sic) in Neuen diesen Frieden, diese Eintracht zu zerstören und zu vernichten vermöchte. hier wäre jedenfalls, und diese Überlegung muß jetzt aufgegriffen werden, müßte und muß die Interpretation von *basileia*, von Reich Gottes, aus dem Gedanken des Willens Gottes durchgeführt werden, und, *äh*, zu diesem Zweck wäre als eine weitere Hilfsüberlegung zu berücksichtigen, ein~~e~~ Moment, das wir bisher nicht ausdrücklich thematisiert haben, das aber nun nach seiner dritten Wiederholung in seiner Eindringlichkeit nicht mehr übersehen werden kann, nämlich dieses Betonen: **DEIN** Name werde geheiligt... **DEIN** Reich komme ... und nicht das Reich anderer Mächte. **DEIN** Wille geschehe... und nicht offenbar unser Wille, und auch nicht der Wille von irgendjemandem außer ihm. Dieses Moment von Exklusivität in dem Pronomen "Dein", dieses Moment muß in seiner



immanenten Negativität nun noch mitberücksichtigt werden, wenn die *basileia tou theou* ausgelegt wird nach Maßgabe seines ihm eigentümlichen *telema*. Und das würde heißen, daß wir uns auch daran zu begnügen haben, diesen herrschenden Willen Gottes, von dem hier die Rede ist, der 2. und 3. Bitte, daß diesem herrschenden Willen es in der Art und Weise, wie das Gebet von ihm spricht, ihm eigentümlich ist, im Widerspruch zu stehen zu dem, was unser herrschendes Wollen ist, und zu dem Willen, der offenbar von uns aus Himmel und Erde erfüllt. Und es wird insofern gerade in dem Nachdenken der immanenten Negation in dem exklusiven Pronomen "Dein" etwas auch von der praktischen Bedeutung zur Sprache kommen müssen, die dem eschatologischen Ziel, wenn ich so sagen darf dem utopischen Heil, zugleich seine Verbindung gesichert zu dem ethischen Maß unseres Handelns. Die Verbindung von Herrschaft und Wille ist eine durchaus auch im Rahmen der <sup>Gebets-</sup>Handlungswissenschaften geläufige Zusammenordnung. Ich erinnere nur an die Definition von Max Weber, die er in seinem großen Werk "Wirtschaft und Gesellschaft" gegeben hat. Er schreibt dort und definiert: "Herrschaft soll heißen die Chance für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden." So definiert Weber den Begriff der Herrschaft; und in der Tat, wird man einmal von dieser Definition ausgehen können und den Begriff des Zusammenhangs von Herrschaft und Wille sich ein wenig noch verdeutlichen können, um auf die vom Gebet her gebotene und nahegelegte Differenz des herrschenden Gotteswillen bestimmender und bestimmterim Begriff, einsehen zu können. Herrschaft wäre und ließe sich in Anlehnung an diese Weber'sche Definition durchaus umschreiben so, daß gesagt wird: in der Herrschaft wird der eigene Wille durch anderen Willen ins Werk gesetzt. Was ich mit meinem eigenen Willen für Absichten habe, das setze ich nicht mit der Kraft des eigenen Willens, sondern setze ich durch die Kraft anderen Willens durch. Damit aber schließlich dieser eigene Wille durch anderen Willen ins Werk gesetzt werden kann, bedarf es einer gewissen Disposition dieses anderen Willens, d.h. es muß mit diesem Akt der äußeren, ins Werk setzenden Herrschaft durchaus auch das andere verbunden sein, daß es gelingt dem eigenen Willen im anderen Willen Ansehen zu verschaffen. Das heißt ihm eine gewisse Autorität zu erwerben, so, daß der andere Wille diesen eigenen Willen als für ihn maßgebend und handlungsbestimmt



anerkennt. Insofern müßte man unterscheiden und könnte man unterscheiden im Begriff der Herrschaft <sup>zwischen</sup> in einer äußeren Herrschaft, die darin besteht, daß der eigene Willen durch fremden anderen Willen ins Werk gesetzt wird - in die äußere Tat, in die Aktion, und der inneren Herrschaft, die darin besteht, daß ich im Willen der anderen dem eigenen Willen soviel Autorität verschaffe, daß dieser andere Wille bereit ist meinen eigenen in die Tat umzusetzen. Und bei diesem zweiten Moment beginnen nun Differenzen, die zu reflektieren wichtig wird, wenn zu berücksichtigen bleibt, daß offenbar nach diesen beiden vorläufigen Definitionen gesagt werden kann, es könne keine äußere Herrschaft ohne innere Herrschaft geben. Das wäre eine Regel, die noch immer aufgestellt werden kann, eine Regel, die sich heute etwa formuliert in den Sozialwissenschaften als das berühmte Legitimitätsproblem. Nichts anderes ist damit umschrieben, als dieser Zusammengehörigkeit von äußerer und innerer Herrschaft, die aber nicht über den Satz hinausgetrieben werden könnte, daß es keine äußere Herrschaft ohne innere Herrschaft gibt. Aber an der Art der inneren Herrschaft wird sich offenbar der Charakter der Herrschaft im Ganzen ~~zu~~ auch zu entscheiden haben, denn dem eigenen Willen im Willen der anderen Ansehen zu erwerben, dies kann heißen, ohne es heißen zu müssen, und allein und ganz und gar darin aufzugehen, dies kann heißen, daß es gelingt dem eigenen Willen im Willen der anderen Vertrauen und Sympathie zu erwerben. Daß es gelingt Sympathie zu gewinnen und Interesse für den eigenen Willen Positives, Zustimmendes, Einwilligendes Interesse zu erwecken. Das kann es heißen. Es muß es aber nicht heißen. Und daß es das nicht heißen muß, bedeutet daß offenbar bei der Zusammenordnung und Zusammenspannung von äußerer und innerer Herrschaft damit durchaus auch gerechnet werden muß, daß es ein Verhältnis zwischen diesen beiden Größen geben muß, in dem die äußere Herrschaft keineswegs nur die lebendige Folge der inneren Herrschaft ist, sondern daß es sehr wohl auch eine äußere Herrschaft gibt, die gleichsam als Mittel dazu verwendet wird, ~~in~~ innere Herrschaft zu erzeugen, d.h., daß die innere Herrschaft zum Zweck der äußeren Herrschaft wird, die äußere Herrschaft das Mittel, um diese innere hervorzubringen, d.h. aber nicht mehr und nicht weniger, als in denjenigen, die da beherrscht werden und dann als die Werkstätten den eigenen Willen des Herrschenden ins Werk zu setzen hätten, daß in denen Furcht und Schrecken erregt werden,



als die eigentümliche Weise des Ansehens, in dem dann der eigene Wille im anderen steht. Diese Furcht und der Schrecken wären dann die Art und Weise, wie innere Herrschaft durch äußere Herrschaft, und das heißt Gewaltsam hervorgebracht und hervorgerufen wird. Eine Weise von innerer Herrschaft, die spezifisch zu unterscheiden wäre von jener inneren Herrschaft, die in dem Ansehen besteht wenn es mit den Begriffen von Vertrauen und Sympathie umschrieben ist und von denen gelten muß daß sie, diese innere Herrschaft, im Vertrauen und Sympathie bestehend, niemals eine Folge von äußerer Herrschaft sein kann, sondern dort, wo dieses Ansehen des eigenen Willens in dem Vertrauen zu diesem eigenen Willen und in der Sympathie dazu besteht, kann äußere Herrschaft stets nur die reine Folge der inneren Herrschaft sein, niemals kann aber dieses Verhältnis in das einer unreinen Synthese vermischt auftreten und gesetzt werden, in der es dort erscheint, wo die Furcht vor dem machthabenden, vor dem gewalthabenden Willen die Art und Weise der Befestigung seiner Herrschaft im Innern der ~~W~~/~~Z~~ Beherrschten ist. Und diese Furcht und dieser Schrecken sind gleichsam nur die Anfänge des Bestandes, des durch eine äußere Gewalt hervorgerufenen inneren Herrschaft des Willens über Willen, . Denn perfekt ist diese gewaltsam erzeugte innere Herrschaft erst dort, wo gleichsam die Gewalthaber sich selbst unsichtbar für das in Furcht und Schrecken versetzte Bewußtsein gemacht haben, und an die Stelle der konkreten, auf die Gewalthaber von Furcht und Schrecken bezogenen, Bestimmungen abgewandelt sind in die anonyme Angst als die Art und Weise, wie Willen anfällig wird und anfällig bleibt, für dasjenige, was ihn zur Herrschaft nötigt. Furcht und Schrecken sind gewissermaßen noch so konkret, daß sie um den Grund, um den Urheber, ihrer Selbst wissen, wohingegen der Angst bereits das Wissen um den Grund ihrer selbst so vergangen ist, daß sie ~~zurück~~/ dieses Grundes auch nicht gegenständlich ansichtig wird. Angst wäre die Weise der Etabliertheit und der Etablierung von innerer durch äußerer Herrschaft im Modus ihrer Perfektion, wohingegen Furcht und Schrecken gewissermaßen die Herrschaftsprozesse dieser Herrschaftsbildung durch Gewalt erst ausmachen. Es handelt sich bei diesem Unterschied von Furcht und Angst, über den viel gesprochen wurde ist, nicht um eine ontologische Differenz, sondern um eine Differenz in der Durchsetzung und im Modus der Vollkommenheit der Durchsetzung von Herrschaft, und zwar der Erzeugung von innerer durch