

äußerer, durch gewaltsame Herrschaft. Wenn dies für diese kurze Reflexion im Sinne eines Versuches einer vorsichtigen und von ferne ankommender Description phänologischer Art dieses Sachverhaltes innerer und äußerer Herrschaft - wenn dies für die Dimension und für den Bereich, der durch Erfahrung wahrgenommen werden kann, ^{gilt} so wäre, wenn anders die vorhin angestellte Zwischenüberlegung der immanenten Negation in dem Gebetswort von "DEIN Wille geschehe..." wenn dies richtig ist, dann müßte genau mit einer bestimmten Form der Verknüpfung von äußerer und innerer Herrschaft der Gegensatz auch getroffen sein, den das ausdrückliche, exklusive "Dein Wille geschehe" in diesem ^{Gebet} ~~Befehl~~ meint. Um diesen Gegensatz aber in seiner Bestimmtheit durch den Willen Gottes selbst zu begreifen, werden wir den Weg gewissermaßen noch einmal zurückwenden müssen auf den Punkt, in dem wir zu überlegen haben was es heißt, daß Gott selbst der Herr ist, wenn unserer Überlegung - und daß Gott selbst seine Herrschaft ausübt in der Kraft seines Willens - was das heißt wenn unsere Besinnung im Kontext der Namensreflexion richtig gewesen ist und also das Selbstsein Gottes - mit dem Abriß Selbstsein Gottes im Vollzug seines Herrschens - nicht anders intentional gedacht werden kann als in den Modi der Trinitätsüberlegung, die wir angestellt haben. Das würde heißen, daß wir den Begriff der Herrschaft Gottes als die Art und Weise des Willensvollzuges Gottes im Ganzen seiner geschöpflichen Welt, daß wir diesen Gedanken zunächst uns zu erklären haben aus der Reaktion des Vaters zum Sohn in der Auslegung des Gedankens der basileia, als dem Geschehnis des einheitlichen und umgreifenden Willens Gottes zugleich. In diese Reflexion des Gedankens, was es heißt, daß Gott selbst herrscht und in dieser Herrschaft seinen eigenen Willen zum Vollzug bringt - dieses Moment einer trinitarischen Reflexion werden wir zu Beginn der nächsten Stunde besprechen, um zur Konfrontation zu gelangen zwischen dem, was die unter Menschen mögliche Erzeugung innerer durch äußerer Herrschaft an Widersprüchlichkeit bedeutet gegenüber dem, was sich hier als der Wille Gottes im Verhältnis des Vaters und des Sohnes zur Darstellung und zur Erscheinung gebracht hat.

Gotteslehrevorlesung 24. Juni 1976

Unsere Betrachtung in dem §8 über Gottes Wille und Welt war ausgegangen von dem Problem, das sich aus der Interpretation oder der Interpretationsversuch ~~(XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX)~~ der zweiten Bitte und des darin enthaltenen Zentralbegriffs der Reiches Gottes ergab, sofern entfallen war die Bestimmung dieses Begriffs zu einem Handlungsziel von Menschen, die in der Geschichte um den Sinn oder Unsinn ihres Lebens zu ringen haben. Zu Beginn hatte ich in der letzten Stunde abzuheben versucht auf einen mir notwendig erscheinenden kategorialen Unterscheidungswissen dem Begriff des Handlungsziels und dem des Handlungsziels. Ich darf nur kurz noch mal daran erinnern, weil diese Differenz sich für uns im weiteren Verlauf als wichtig, maßgebend und leitend erweisen wird. Ich möchte daran erinnern, daß konstitutiv für den Begriff des Handlungsziels ist, daß den Handlungen, um deren Ziel es dabei geht, daß diesen Handlungen für die Realität ihres Ziels in einem wesentlichen Sinne kausative oder effektive Bedeutung und Kraft zukommt. Die Handlungen, die hier mit Rücksicht auf ein bestimmtes Ziel vollzogen werden, haben die Bedeutung, die Wirklichkeit des Ziels allererst auf den Plan zu führen und zu verursachen. Das Verhältnis von Ziel und Handlung kann demnach durchaus gedacht werden, als das von Wirkung und Ursache. Genau dieses Moment, nämlich die kausative Bedeutung der Handlung für die Realität ihres Ziels ist dasjenige, was im Begriff des Handlungsziels unter keinen Umständen als konstitutives Element mit aufgenommen werden kann und soll. Es kann durchaus einen Handlungszweck geben, der, sei es von anderen Subjekten, sei es in seiner Wirklichkeit noch gänzlich unbestimmt, er kann ein Handlungszweck geben, der von Handlungen zu Zielbestimmungen benutzt werden, ohne daß er selbst Zielbestimmung des Handelns wird. Die Differenz zwischen Handlungszweck und Handlungsziel hat aber auch noch den besonderen Effekt, ich glaube, das würde eher verweisen schon in die positive und produktive Bedeutung der Unterscheidung, daß gemäß dieser Differenzierung es durchaus denkbar ist, daß viele Personen unter einem einzigen Handlungszweck sich vereinigen und dennoch diesem Handlungszweck nur so dienen können, in seiner Einzigkeit, daß sie höchst verschiedene und mithin zahlreiche Handlungsziele verfolgen. Eine Mehrheit von handelnden Subjekten, vereinigt unter einem Handlungszweck, und zwar so diesem Handlungsziel dienend, daß sie insgesamt höchst unterschiedliche, verschiedene und vielartige und-gestaltige Handlungsziele willentlich absichtlich verfolgen. - Diese Differenz wird in dem Augenblick wesentlich für uns werden, wenn wir uns an die Zwischenüberlegung erinnern durch die wir genötigt waren, auf den Fruchtcharakter des Reiches Gottes gegenüber dem Weltgeschichtlichen Kontinuum einzugehen, nämlich dieses Reich Gottes um dessen Realpräsenz der Glaube im Herrengebet bittet, dessen Realpräsenz der Glaube erhofft, daß diese Realpräsenz schließlich und allein Tat und Werk Gottes ist, insofern Gottes Handlungsziel ist und niemals Handlungsziel für uns werden kann, daß aber durchaus denkbar bleibt als eine Möglichkeit über deren Sinn oder Nicht-Sinn wir uns noch unterhalten müssen, daß es durchaus denkbar bleibt, als eine Möglichkeit, daß dieses Handlungsziel Gottes für Menschen Handlungszweck, der eine einigende Handlungsziel aller Menschen werden kann, ohne daß dadurch die Mannigfaltigkeit der Handlungsziele menschlicher Subjekte im geringsten gemindert oder eingeschränkt oder bedroht werden. Es könnte sein, daß dieses Reich Handlungszweck sein muß und sein will, ohne Handlungsziel sein oder werden zu dürfen. Diese erste Überlegung war in der ersten Stunde dazu benutzt, um uns auf das Thema der 3. Bitte, auf das Thema des göttlichen Willens näher eintreten zu lassen. Ich hatte in der letzten

Stunde nur andeutend auf drei Momente hingewiesen, als drei Aspekte unter denen der Begriff des -willens Gottes- wie es in dieser 3. Bitte auftaucht, verstanden werden könnte. Es kann dieser Wille Gottes-im grundsätzlichen Sinne jetzt einmal- verstanden werden als die tragische Macht unseres Lebens, und das würde heißen, daß unser Leben erfüllt ist vom Pathos des Willens und Waltens Gottes, dessen Macht wir nur leidend, erdulnd leidend ertragen könnten. So wäre Gottes Wille die uns in die Passivität, ins Leiden führende, tragische Macht unseres von sich aus tätig-sein-wollendes Leben. Die andere Möglichkeit, Gottes Wille zu verstehen wäre, daß er das ethische Maß unseres Lebens sei, und das würde heißen, daß unser Dasein erfüllt ist vom Ethos des göttlichen Wollens und Handelns, so daß das höchste Gut unseres Daseins darin besteht und nur darin gefunden werden könnte, daß wir unsere Existenz in eine möglichst vollkommene Anmessung an das Urmaß unseres Seins und Lebens bringen. Und eine letzte Möglichkeit, die ebenfalls nicht auszuschließen ist wäre daß der Wille Gottes verstanden wird als die utopische Fülle unseres Lebens, und das würde heißen, daß unser Leben erfüllt ist von einem latenten sei es manifesten Mangel an göttlichem Willen und begleitet von dem Traum nach der Fülle dieses göttlichen Willens.

Diese drei Möglichkeiten, diese Deutungsmöglichkeiten, des Begriffs. In den beiden ersten Deutungsversuchen war es das Mißliche: im ersten Falle, daß die dazu herangezogene Gethsemaneszene notwendigerweise falsch, nämlich resignativ interpretiert wird, wohingegen der Sinn gerade der Gethsemaneszene daraufhin zielt, daß der bis in die Todesangst Erschütterte gleichwohl den ihm aufgetragenen Willen Gottes zu seinem Eigenen macht, und in tätigem Gehorsam diesen Willen zu seinem Ziel zu führen. Im zweiten Fall, wo die ethische Interpretation statt hat, liegt das Mißliche darin, daß in dieser Interpretation unversehens neben das fordernde Subjekt Gott das handelnde und erfüllende und eigentlich Wirklichkeit schaffende Subjekt Mensch tritt, während eindeutig der Kontext der drei ersten Bitten davon erfüllt und beherrscht ist, daß in ihnen von Gott die Rede ist, als demjenigen, der das Subjekt seines Namens und das Subjekt seines Reiches und auch das Subjekt seines Willens im vollen Sinne des Wortes ist. Insofern führt die Überlegung fast zwangsläufig auf die Frage, ob es sich bei dem Versuch, Gottes Willen zu verstehen, als die utopische Fülle des Lebens, unseres Lebens im Lebensraum der Menschheit zwischen Himmel und Erde, zwischen Geburt und Tod, ob dieser Versuch nicht um seiner eschatologischen Ausrichtung willen schon, die angemessenere Auslegungsrichtung jedenfalls bezeichnet, als die beiden erstgenannten, ohne daß bei der Bevorzugung der Letzteren die beiden ersten gänzlich eliminiert werden, sie könnten wohl aber in einem gewissen reduzierten und relativierten Sinne wieder eingestellt werden in den Gesamtzusammenhang der Auslegung dieser drei ersten Bitten.

An diesem Punkte möchte ich noch ein bißchen festhalten und zwar in dem Sinne, daß bei dem Gedanken der utopischen Fülle, die Vorstellung waltend ist, es handle sich bei diesem Willen Gottes um denjenigen, der von Anfang bis Ende vom Alpha bis Omega, das Durchkreisende und Durchwaltende Wirkliche in aller Wirklichkeit sei, vom ersten Anbeginn bis zum letzten Ende hin. Und dieser Wille sei es auch, der das Wesentliche an dem Gedankengut, an dem Glaubensgut ausmache.

Daß Reich Gottes und Wille Gottes seit alters in einem engen Verbund stehen, dafür ist das greifbarste Zeugnis für uns die große Theologie von Augustin, in dessen berühmten Spätwerk von "Civitas Dei" auf das Engste miteinander verzahnt sind:

Das Thema der "2Reiche" und das der "Prädestination" worin sich das Problem des göttlichen Willens aufs äußerste konzentriert und zusammenzieht. Die beiden Civitates und die göttliche Prädestination sind gleichsam Kernthematika in diesem Hauptwerk von Augustin; und das Eigenrümliche scheint mir dabei nur dies zu sein, daß Augustin von den beiden Reichen eine durchgängig corporative Interpretation liefert. Nicht umsonst hat er die ,aus der Tradition überkommene Bezeichnung "regnum Dei" und "regnum diaboli" ersetzt durch die termini "civitas Dei" und "civitas diaboli", zumeist spricht er von einer "civitas celestis" und "civitas terrena". Mit "civitas" aber ist allemal gemeint eine soziale Communität, eine Gemeinschaft von Wesen-seien es nun menschliche Wesen oder himmlische Wesen- und sie sind Gegenstand des göttlichen Willens-sei es des sie verwerfenden, um ihres Abfallwillens verwerfenden Willens-sei es der trotz ihres Abfalls erwählende Willens, so daß Gott hinsichtlich seiner Verwerfung allemals sich selbst treu bleibt und Gerechtigkeit übt, weil dem Abfall der Menschen von Gott nichts anderes entsprechen kann der Gerechtigkeit nach, als die Verwerfung derer, die von ihm abfallen, wie Gott auf der anderen Seite denen gegenüber, die er trotz ihres Abfalls zum Heil, zum ewigen Leben erwählt, wie er sich ihnen gegenüber als der Barmherzige erweist. So kann Augustin in dieser seiner Konzeption und seiner Beziehung des göttlichen Willens prädestinierenden, göttlichen Willens auf die beiden "civitates" auch im Willen Gottes die beiden Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, gleichsam verteilend auf bestimmtes Objekte dieses Willens, miteinander vereinigen.

Die Konstruktion bei Augustin, scheint mir darunter zu leiden, daß in keiner Weise der Versuch unternommen ist, den Begriff des "regnum Dei" von der "civitas Dei" selber her zu interpretieren und zu klären, sondern man hat übernommen den Begriff der "Herrschaft", wie immer er zu verstehen sei, ob regional, personal oder funktional, und nur das Subjekt hat gewechselt, gewissermaßen ein Rollentausch. Man kann sich Herrschaft ausgeübt von den verschiedensten Subjekten denken, warum nicht auch von Gott? Und ,wenn Herrschaft besteht vorwiegend in dem Verhältnis zu einer Vielheit der Beherrschten, dann sind sie eigentlich das viel tauglichere Reflexionsobjekt, wenn es um die Bestimmung von Herrschaft geht, als etwa die Reflexion auf das Subjekt, der Ausübende, das ausübende Subjekt von Herrschaft.

An diesem Punkt habe Augustin und die ihm folgende Tradition weit = gehend gefehlt. Es gibt in der dogmatischen Überlieferung kaum einer Stelle eine ernsthafte Reflexion darauf, daß die Struktur von Herrschaft in ihr selbst wohl von Grund auf in Frage gestellt werden müßte, wenn die qualitative Differenz des herrschenden Subjektes zur Definition von Herrschaft in den Blick genommen wird, ob es nämlich Menschen sind, die über Menschen herrschen, oder ob es Gott ist, der herrscht. Diese qualitative Differenz, die zu bedenken wäre, wenn die qualitative Differenz der Subjekte bedacht ist, scheint mir ein Desiderat des theologischen Nachdenkens, das noch heute unerfüllt ist, zu dem allererst vielleicht ein paar Ansätze hier und da gemacht sind. Ich möchte glauben, daß Jürgen Moltmann in seiner kritischen Rezeption der Gedanken Ernst Käsemanns gerade an diesen Punkt gerührt hat. Seine Bedenklichkeit gegenüber den Interpretationen Käsemanns zu dem Gedanken des Herrschaftswechsel, der stattfindet, wenn Menschen von der Gnade Gottes betroffen werden und aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich der Gnade versetzt werden. Dieser Herrschaftswechsel, so meint Moltmann bei Käsemann, mutet gelegentlich an, als handle er sich nur um Rollenaustausch, als sei eine andere Gestalt in die Rolle des Herrschers geschlüpft, ohne daß sich an der Struktur der Herrschaft etwas wesentlich geändert habe. Und Moltmann ist der Meinung, daß hier wohl eine gewisse Grenze des Käsemannschen Konzepts zu finden sei.

Man müsse nun auch auf die unterschiedliche Struktur von Herrschaft zu sprechen kommen und eingehen. Und dieses ist der Punkt auf den ich auch schon letztes Mal versuchte einzugehen, nämlich, daß wir, wenn wir die Herrschaft Gottes zubedenken haben, sie zu bedenken haben, von dem Selbst-Sein Gottes her und nur im Ausgang von ihm. Das würde aber bedeuten, daß wir von ihr nicht angemessen reden können, wenn wir vergessen, was in dem trinitarischen Überlegungen von uns ins Spiel gebracht worden ist. Wir sagten nämlich, daß in der eschatologischen Idee des Reiches Gottes bildet der Gedanke, daß Gott der Herrscher ist, das Zentrum und den Kern aller Überlegungen und von da aus muß sich auch, selbst wenn eine begriffliche Unterscheidung ernstgenommen werden müßte zwischen dem Gedanken der Herrschaft Gottes und dem des Reiches Gottes, selbst wenn das beachtet werden müßte, so könnte doch der Ausgang auch der näheren Bestimmung des Reiches nur von dem her erfolgen, was gleichsam das Kernelement im Gedanken des Reiches bildet, und dies wäre der Gedanke der Herrschaft Gottes, daß nämlich ~~er~~ Gott selbst und nichts sonst es ist, der da herrscht, und das Gott herrscht, wie eben nur Gott herrscht, wie allein Gott herrschen kann. Und diese Überlegung müßte für uns angestellt werden, wenn wir auf den Zusammenhang von Herrschaft und Wille Gottes nun des Näheren eintreten wollen.

Ich möchte den Versuch dazu machen, vor allem, weil wir dazu auch genötigt sind, denn wir dürfen nicht vergessen, wovon geredet wird, wenn von dem Reich und dem Willen innerhalb des Herrenggebets gesprochen wird. Diese Bitten stehen insgesamt unter dem Anruf: "Unser Vater im Himmel". Das Reich der Gottes, um das da gebetet wird kann kein anderer sein, als derjenige zu dem da gesagt ist: "Unser Vater im Himmel". Es ist das Reich unseres himmlischen Vaters und es ist der Wille unseres himmlischen Vaters um das es hier zu gehen hat. Aber es wäre fraglos zu kurz geschlossen und zu kurz gegriffen, wenn man sich nun mit dem natürlichen Begriff des Vaters zufrieden gäbe, als dem zureichenden Interpretationsmittel für die Ausdeutung dessen, was unter Herrschaft zu verstehen sei als bräuchte es nur der Vorstellung eines väterlichen Herrschers, um die Proprietät der Herrschaft Gottes als der Herrschaft des Vaters inne geworden zu sein. Vielmehr, meine ich, müsse mit der Überlegung eingesetzt werden, daß, wenn es um Gottes Herrschaft geht, und um das Herr-sein Gottes, das dann der erste Gedanke zu sein hat, daß Gott sein eigener Herr ist. Gott ist seiner selbst Herr. Diese Überlegung muß unweigerlich am Anfang stehen, was bedeutet, daß die Herrschaft des Vaters in einem primären und ursprünglichen Sinne verstanden werden muß, als die Herrschaft des Vaters über den Sohn. Und wenn Sie sich an die Definition von Herrschaft bei Max Weber erinnern, so würde das bedeuten, daß in dieser Herrschaft des Vaters über den Sohn, dem Befehl des Vaters der Gehorsam des Sohnes zu entsprechen hat. So war dieser allgemeine Begriff von Herrschaft umschrieben worden, daß ein Befehl bestimmten Inhaltes bei einer bestimmten Person oder bei einer bestimmten Anzahl von Personen Gehorsam findet. Herrschaft vollzieht sich im Zusammenspiel von Befehl und Gehorsam, von Imperativ und Gehorsam. Und es könnte nahe liegen, daß nun auch das Verhältnis des Vaters zum Sohn genau dieses Verhältnis des Befehlenden und des gehorchenden Subjektes angewandt wird. Ehe diese Überlegung aber weitergeführt wird, wäre an eines zu erinnern, was nicht vergessen werden soll zumal nicht vergessen werden kann, wenn wir uns in der Auslegung von Gebetsbitten befinden. Ich habe zu Beginn schon darauf aufmerksam gemacht, daß in der sprachlichen Besonderheit unter Umständen ein sachliches Problem sich anmelden könne, nämlich, daß die Bitten des Vater-Unsers der Sprachform nach Imperative sind. Imperativ aber ist auch die Sprachform des Befehls.

Y auf

Angesichts dieser Situation legt sich unweigerlich die Frage nahe, was eigentlich der ursprüngliche Sinn der Sprachform des Imperativs sei. Ist der ursprüngliche Sinn der Sprachform des Imperativs der Befehl, sodaß die Bitte nur die demütige Wiederholung des Befehls zum Zeichen der Einwilligung ~~X~~ und des Gehorsams wäre, oder müßte nicht mit einer Art von Gleich-Ursprünglichkeit von Befehl und Bitte gerechnet werden? D.h. es kann nicht die Folgsamkeit das Schema des Verhältnisses von Bitte und Befehl sein, als müsse und könne die Bitte nur dem Befehl folgen, sondern es könnte die Gleichursprünglichkeit bedeuten. Es gibt Lebensbereiche, in denen der Imperativ des Befehls die Mitte bildet, und es gibt Lebensbereiche, in denen der Imperativ der Bitte die Mitte bildet. Und es könnte der Hinweis kommen, die Korrelation von Befehl und Gehorsam spielt in allen Herrschaftsverbänden menschlicher Vergesellschaftung eine fundamentale und ursprüngliche Rolle, und es spielt das Verhältnis des Pittens und Dankens in der Lebensgemeinschaft in allen ~~Beziehungen~~ Beziehungen sozialer Art eine Rolle. Mithin wäre die Gleichgewichtigkeit von Befehl und Bitte als für menschliches Leben, sowohl in Herrschaftsverbänden als auch in Liebesgemeinschaften realisiert, gleich wesentlich und gleich ursprünglich. Es müßte aber und könnte, mindestens im Prinzip auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß die Ursprünglichkeit des Sinnes des Imperativs in der Bitte liegt. Der Imperativ ist in seinem ersten und eigentlichen Sinne die Sprachform der Bitte und kann nur auf Grund dessen, daß er Sprachform der Bitte ist, auch eventuell Sprachform des Imperativs werden. Das wäre die genaue Umkehrung des ersten Modells.

Diese drei Möglichkeiten sind jedenfalls ins Auge zu fassen, und im Blick auf den Imperativ ist die Kurzschlüssigkeit zu umgehen und zu vermeiden, als sei er schon der Index von Befehl, der statt hat, und von Herrschaft, die sich dadurch und darin ereignet. Das hätte auch zu gelten für das Verhältnis vom Vater zum Sohn, wo es um die Herrschaft des Vaters über den Sohn selbst geht. Die Herrschaft im Selbst-Sein Gottes. Man könnte die Frage stellen, welcher Art ist der Imperativ des Vaters im Verhältnis zum Sohn? Und hier wäre darauf zu achten, daß in der gesamten trinitarischen Überlieferung niemals ein Zweifel darüber entstanden ist, daß das Element der Ursprünglichkeit im trinitarischen Leben Gottes exklusiv beim Vater liegt. An der Ursprünglichkeit des Vaters gegenüber dem Sohn ist an keiner Stelle der orthodoxen Trinitätslehre gerüttelt worden. Der Satz gilt, daß der Vater zeugt den Sohn, das Vater-Sein des Gottes liegt in seinem zeugenden Tun, und das Sohn-Sein der zweiten Person liegt in ihrem passivischen Gezeugt-Werden. An diesem Verhältnis des zeugenden Aktivums und des gezeugten Passivums, an diesem Verhältnis ist nichts zu ändern, es ist eine unumkehrbare Folgerung. Niemals gerät der Sohn in die Stellung der Ursprünglichkeit gegenüber dem Vater...., so daß hier von einer tiefen Ungleichheit zwischen Vater und Sohn gesprochen werden muß. Die Kraft und das Wesen des Zeugens ist exklusiv Sache des Vaters und in keiner Weise Sache des Sohnes. Mit dieser tiefen Ungleichheit verbindet aber die Trinitätslehre, und wir sind ihr darin gefolgt, verbindet sie den Gedanken von der Göttlichkeit des Sohnes wie des Vaters. Und das war der Punkt, wo die orthodoxe Lehre sich trennen mußte von den subordinatianischen Wegen, die eingeschlagen waren. Der Sohn ist um nichts weniger Gott als der Vater. In der Göttlichkeit des Sohnes aber liegt nun ein Moment, in dem auch die Festimmung von Herrschaft im Selbst-Sein Gottes eine entscheidende Wendung erfährt, wie ich meine. Wenn von der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater gesprochen wird, so heißt das, ~~es~~ nicht mehr und nicht weniger als daß der Vater sein Gott-Sein in sein Vater-Sein gesetzt hat. Dies meint: ewige Zeugung.

Gott ist nicht Gott und außerdem auch noch der Vater, sondern ewige Zeugung willsagen, daß Gott-Sein des Vaters ist im Vater-Sein Gottes beschlossen, und außer dem nicht zu finden. Er ist dies in der Zeugung des Sohnes und zwar bis zu dem äußersten der vollendeten Göttlichkeit des Sohnes. Und bis zum Äußersten in diesem Punkt kann nur heißen: bis zu der Möglichkeit, daß der Sohn sein Sohn-Sein in sein Gott-Sein setzt, und sein Gott-Sein nimmt, wie es in Phil. hymnus heißt, wie einen Raub, er insistiert auf seinem Gott-Sein und nimmt sein Gott-Sein für sein Sohn-Sein. Der Vater setzte sein Gott-Sein in sein Vater-Sein und entläßt den Sohn bis zu der Möglichkeit, daß der Sohn seine Sohnschaft in seine Divinität, in sein göttliches Wesen setzt. Das aber wäre nichts anderes als die Entgegensetzung, die Selbstentgegensetzung des Sohnes gegen den Vater. Diese äußerste Möglichkeit gehört ebenso zur Vollkommenheit des Vater-Sein Gottes, wie es zum Gott-Sein des Sohnes hinzugehört.

Hier taucht, und das meine ich müsse ernst genommen werden, deshalb ist von der Differenz der Personenlehre auszugehen und nicht von der Einheit der Wesenslehre, dieses Moment scheint mir deshalb in der Gotteshlehre deshalb so ernstgenommen werden zu müssen, weil nur hier die Möglichkeit sich auftut, und zwar nun allerdings mit einer Notwendigkeit, den Gedanken der Möglichkeit im Sein Gottes zu denken. Etwas womit sich die Theologie bis dato immer sehr schwer getan hat, weil man Möglichkeit immer nur denken konnte in dem aristotelischen Gegensatzschema: dynamis und energeia. Und dann ist dasjenige, was nur der Möglichkeit nach ist ein "máon", ein Nicht-Seiendes, jedenfalls ein Noch-Nicht-Seiendes, wie ein solches, das aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übersetzt ist. Hier in der trinitarischen Gotteslehre taucht ein Begriff auf, der mit nichten Minderung des Seins bedeutet, sondern geradezu die Vollkommenheit des Seins, des Vaters wie des Sohnes umschreibt. Hier steht die Frage an, ob und bis zu diesem Punkt muß der Sohn aus dem Vater hervortreten, ob der Sohn dem Vater die Ehre zu geben bereit ist, oder ob er, indem er sein Sohn-Sein in sein Gott-Sein setzt, dem Vater die Ehre verweigert, und damit die Wahrheit seines Vater-Seins vorenthält, sodaß, wenn anders es richtig ist, daß der Vater sein ~~XXXXXXXXXX~~ Gott-Sein in seine Fraternität gesetzt hat, dann mit der Nicht-Anerkennung des Vater-Seins durch den Sohn auch das Gott-Sein Gottes bestritten wird. Das würde aber de facto heißen, daß nicht mehr und nicht weniger als Gottes Sein selbst in unentscheidbarem Umstrittenheit sich befindet, von Gott her unentscheidbar umstritten, so daß in der Tat, wenn diese Frage des

Objektiv Gott-Sein Gottes schon unentscheidbar ist, weil objektiv immer nur umstritten sein kann, dem Subjekt, daß diesen Gedanken denkt, sehr wohl das Recht der subjektiven Entscheidung eingeräumt und gebilligt werden muß. Wo das Subjekt meint, die Frage des Gott-Sein Gottes als eine Umstrittene für sich entscheiden zu dürfen, wird allemal vorausgesetzt und wird im Hintergrund für die nachdenkende theologische Reflexion unweigerlich, eine im Sein des trinitarischen Gottes selbst gesetzte Entgegensetzung des Sohnes gegen den Vater. Die Lehre der Kirche gemäß dem Zeugnis des NT, im Blick auf den Weg des Gehorsams des Sohnes, konnte aber nur lauten, daß der Sohn diese Möglichkeit nicht ergriffen hat, sondern, daß der Sohn dem Vater die Ehre des Vater-Seins und die Wahrheit des Gott-Seins zuerkannt hat, indem er darin analog dem Vater sein Gott-Sein in sein Sohn-Sein setzte, und so dem Vater die Ehre gab, d.h., daß nun der Vater seine Ehre ganz und gar dem Sohn, dem er sich ganz und gar ausgeliefert hatte, verdankt.

Der Wille des Sohnes, der die Möglichkeit, eine äußerste Möglichkeit verwindet und in eine Unmöglichkeit verwandelt, um die Möglichkeit der Entsprechung willentlich zu wählen, ist keine Weesensentscheidung von der zu reden ist, sondern die Urwillensentscheidung

in Gottes Selbst-Sein selbst. Dieser Wille des Sohnes begründet die bleibende Ursprünglichkeit des Vaters im Selbst-Sein Gottes als dem ursprünglich lebendigen Verhältnis des Vaters zum Sohn. D.h. aber die Herrschaft Gottes ist mit dem Gedanken nicht nur der Ursprünglichkeit des Vaters verbunden sondern zutiefst auch mit dem Gedanken der in der äußersten Sein (?) des Sohnes zur Erscheinung kommenden Ohnmächtigkeit des ~~Sohnes~~ Vaters. Das wäre und ist nicht als ausgeschlossen denkbar, daß der Sohn auf seinem Gott-Sein beharrt und sein Sohn-Sein verweigert, diese Möglichkeit ist nicht aus dem Wesen Gottes auszuschließen, das liegt im Gott-Sein sehr wohl beschlossen. Nicht aus dem Wesen ist die eigentliche Relation des Sohnes zu dem Vater zu schließen, sondern exklusiv aus dem Willen des Sohnes. Im Willen des Sohnes gründet das Vater-Sein des Vaters und damit zugleich auch das Gott-Sein dieses Vaters.

Diese Relation als Herrschaft bedeutet, kann aber nicht anderes besagen, als daß die Ursprünglichkeit des Vaters ausläuft und endet in der reinen, zu keinerlei Gewalt mächtigen Bitte, dieser reinen absolut ohnmächtigen Bitte an den Sohn, ob der Sohn sich für oder gegen den Sohn entscheidet. Herrschaft im Selbst-Sein Gottes, Imperativ im Selbst-Sein Gottes, ist vom daher unmöglich zu interpretieren als Imperativus des Befehls. Der Vater kann dem Sohn nichts befehlen, und dennoch gehorcht der Sohn im freiem Entsprechen.

So gewiß vom Gehorsam des Sohnes gesprochen wird, so absurd wäre es, vom Befehlen des Vaters gegenüber dem Sohn zu ~~im~~ sprechen. Das wußte man schon in der alten Tradition. Ich erinnere z.B. nur an Passagen aus Anselms großartigen "Cur Deus Homo", wo von der Menschwerdung der zweiten Person gesprochen wird, wie Anselm als Theologe diesen Ausgang der Menschwerdung zu denken versucht: nicht als eine Übermächtigung des X Sohnes durch den Vater, auch nicht als eine Eigenmächtigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater, sondern offenbar als eine Willenseinheit und Willenseinigkeit, die nicht auf dem Befehl basiert sondern auf der Liebe des Vaters zum Sohn und der Liebe des Sohnes zum Vater. Aber genau diese Liebe schließt es ein, daß sich der Vater in seiner Ursprünglichkeit ganz und gar dem Sohn aussetzt, und ganz und gar gewissermaßen seine Existenz, sein Leben in die Hand des Sohnes legt und es nur aus der Hand des Sohnes wiederempfangen will, und das ist das Leben Gottes in sich selbst, daß der Sohn es ihm auch zurückerstattet.

Imperativ, Herrschaft Gottes, Basileia Gottes in ihm selbst heißt, und das wäre nun als weitere Konsequenz auch für den Gedanken des Reiches, als einem eschatologischen Gut, zu bedenken, heißt, daß dieser Gedanke primär und ursprünglich als Bitte zu interpretieren ist, als Bitte aus einer tiefsten Ohnmacht. Das hätte und hat unmittelbare nächste Konsequenzen. Es klingt jetzt sehr spekulativ, aber was dahinter ~~ist~~ steht und mitschwingt, was jedenfalls darin in einer logischen gedanklichen Gestalt erscheint ist dies, daß wer mit Gott leben will, wie Gott sich zur Strategie des ersten Schrittes entschließen muß, und zur Strategie des ersten Schrittes gehört es, das volle Risiko zu übernehmen, es könnte dieser erste Schritt der letzte gewesen sein. So wie in diesem ursprünglichen Verhältnis des Vaters zu dem Sohn. Es kann im Reich Gottes nicht anders zugehen, wie es im Herr-Sein Gottes, in seinem ureigensten Selbst-Sein zugeht. Insofern wären daraus auch einige ethische Konsequenzen zu erwarten, wenn diese erste Überlegung über die Selbstherrschaft Gottes, daß Gott sein eigener Herr ist, und was es heißt, daß Gott seiner Herr ist, wenn diese Überlegungen richtig sind und darin umschrieben wird, dasjenige, was wir in einer gewissen Formalität bereits früher andeuteten mit dem Begriff der einseitigen Gegenseitigkeit. Einseitige Gegenseitigkeit ist nur die formale Struktur dessen, was mit der Ursprünglichkeit des Vaters einerseits gegenüber dem Sohn und der Göttlichkeit des Sohnes

wie des Vaters umschrieben ist. Das heißt, daß diese Einseitigkeit das totale sich selbst aussetzen bedeutet und nur gerettet wird, die Soteria dieser Einseitigkeit erfolgt, in der vollen absoluten Gegenseitigkeit. Beides schließt einander nicht aus, wohl aber bedeutet die Gegenseitigkeit zugleich eine grundlegende Wirklichkeit für die ursprüngliche väterliche Initiative Gottes in dem Ausgang des Sohnes von ihm.

Dies eine erste Überlegung zu dem Gedanken, daß im Begriff des Reiches Gottes der Gedanke des Herr-Sein Gottes, daß Gott der Herr ist, und daß er Herr ist, wie nur er es sein kann, daß dies den Ausgang bilden muß, wenn es zu einem angemessenen Verständnis des Gedankens vom eschatologischen Reich Gottes kommen soll. Diese Weiterung ist es, was wir in den nächsten beiden Stunden noch un-
ternehmen wollen.

Ich darf hier nur darauf aufmerksam machen, daß ihnen aufgefallen sein wird, daß wir im Lauf unseres Fortgangs zunehmend dazu ge-
nötigt wurden Elemente mit aufzunehmen, die bereits in unseren bisherigen Überlegungen eine wesentliche Rolle gespielt haben. Wir konnten jetzt z.B. vom Willen Gottes nicht reden, ohne vom Reich Gottes zu reden, und von ihm nicht mehr reden ohne von seinem Selbst-Sein in seinem dreieinigen Leben, und insofern wird in den beiden nächsten Stunden die Vorbereitung darauf erfolgen, was am Ende noch thematisiert werden soll, in der Frage nach der sachlichen Zusammengehörigkeit der drei ersten Pitten unseres Herrengebets.