

bedeutet in diesem punkt eine gewisse wende. es ist das jahr, in dem die wendenden denkschrift der ekd erschien. und die reaktion darauf war die gründung der ev. notgemeinschaft in deutschland, der schaff protest gegen diese denkschrift. und es ist sicherlich nicht ein bloßer zufall, daß in demselben zeitraum auch die bekenntnisbewegung kein andres evangelium sich konstituierte. und dies eindeutig mit dem bemerken, daß bisher und bislang in der ev. kirche dem pol. ein vorrang eingeräumt worden sei, der an die substanz der kirche selber rührt und zerrt. die frage ist, ob nicht auch in diesem einwand, in diesem vorwurf ein unüberhörbares wahrheitsmoment enthalten ist, ob nicht u.u. die relativität des vorrangs der pol. ethik gelegentlich in einer weise vergessen oder vernachlässigt worden ist, die den eindruck einer unerträglichen einseitigkeit dann auch in zu erregen in der lage war. und deshalb wird dieser vorrang der pol. ethik notwendigerweise so unbestreitbar, meine ich, die aufstellung der these von diesem vorrang in seiner relativität ergänzt werden müssen durch die korrigierende frage nach dem initium, nach dem anfang der kirchl. ethik, wenn sie diese relativ vorrangige pol. ethik mit ernst wahrnehmen will. die frage also, womit die kirchl. ethik anzufangen hat, wenn man mit ihr etwas verknüpfendes soll anfangen können. und d.h. daß die kirchl. ethik notwendigerweise auf die objektiven voraussetzungen ihrer selbst reflektieren muß - oder anders gewendet - auf die realen implikationen der fundamentalen voraussetzungen des seins von chr, kirche. und ich meine, daß die reflexion auf diese realen implikationen in der fundamentalen voraussetzung, nämlich in der tatsache der liebe gottes am kreuz jesu chr., daß diese fundamentalen voraussetzungen in dreifacher hinsicht zu spezifizieren sind. und das möchte ich ihnen in der nächsten stunde noch vortragen, nämlich in heilsgeschichtlicher hinsicht, in naturgeschichtl. hinsicht und in weltgeschichtl. hinsicht. in heilsgeschichtl. hinsicht hat die kirchl. ethik davon auszugehen, daß jesu chr. das ende der feindl. trennung von israel und den völkern ist. in naturgeschichtl. hinsicht hat sie auszugehen davon, daß jesu chr. das ende der feindseligkeit im verhältnis der geschlechter im ersten und im verhältnis der generationen im zweiten ist, d.h. die ausschließung, das ende der feindseligkeit im verhältnis der geschlechter zwischen mann und frau, ausschließung der feindseligkeit im verhältnis der generationen heißt ausschließung der feindseligkeit aus dem verhältnis der väter zu den söhnen und der söhne zu den v Vätern, als thema, das durchaus in der gegenwart seine aktualität hat. und im dritten in weltgeschichtl. hinsicht, wenn der heilsgeschichtl. widerspruch zwischen israel und den völkern dazugefallen ist, dann hat jede feindschaft unter den völkern definitiv ihren sinn verloren. von diesen voraussetzungen auszugehen, d.h. von der voraussetzung, daß jesu chr. das ende der feindschaft, das reale ende der feindschaft ist, unter dieser voraussetzung ausgehend nur kann wahrgenommen werden das, was als pol. ethik in der kirchl. mit vorrang zu betreiben ist ... (auf eine rückfrage nach der qualität der konfessionalität aus dem hörerkreis:) gut, ich möchte diese anfrage aufnehmen und versuchen, in der nächsten stunde darauf zu antworten.

meine damen und herren, wir hatten zuletzt den übergang vollzogen von der dogmatik der versöhnung zur ethik der versöhnung, grob geredet könnte man sagen, wie die dogmatik die lehre vom göttlichen willens zur versöhnung ist, so ist die ethik der versöhnung die lehre vom menschl. willens zur versöhnung, wobei dann ~~über~~näher zu bestimmen ist, was hier göttl. und menschl. wille heißt, sofern beide im verhältnis des unbedingten zum beründeten stehen. denn so gewiß der göttl. wille zur versöhnung als letztgültig sein unbedingter wille ist, so sehr ist der wille, um den es in einer ethik der versöhnung zu gehen hat derjenige, der seinen zureichenden grund allein in dem göttlich unbedingten findet und in der bemühung, größtmögliche adäquanz und übereinstimmung sich selbst zu bestimmen hat. bei dem versuch, die these zu erläutern, ~~de~~ besagen sollte, daß innerhalb dieser ethik der versöhnung der pol. ethik ein relativer vorrang, ein zwar relativer, aber ein sehr bestimmter und in dieser relativität nicht in zweifel zu ziehender vorrang gebührt, ~~entstand~~ offenbar eine schwierigkeit an dem punkt, wo ich auf die spannung von konfessionalität und ökumenizität im dasein der kirche zu sprechen kam. und es war die frage aufgeworfen worden, ob dieser begriff der konfessionalität hier nicht zu vague, zu unbestimmt und undeutlich geblieben sei und seine gewichtung ~~in~~ dem anderen element der ökumenizität nicht genügend verdeutlicht worden ist. ich möchte auf diese frage eingehen, ich weiß nicht, ~~ob~~ dies nun eine antwort ist, vielleicht habe ich die frage auch nicht ganz verstanden, ich möchte mich jedenfalls bemühen, einigegausführungen dazu zu machen und sie müssen dann beurteilen, ob damit ihre anfragen eine antwort gefunden haben oder nicht. bei dieser gelegenheit möchte ich mein bedauern eigentlich darüber ausdrücken, daß erst zum semesterende von der möglichkeit des zwischenfragens gebrauch gemacht worden ist. für inskünftige fälle, sollten sie das noch einmal riskieren, in einem kolleg unterzukommen, würde ich meinen, daß das eine nicht erst am ende aufbauende möglichkeit sei, sondern von anfang an mitgesetzte, denn sie verst~~ehen~~ vielleicht, daß es auch für einen vertragenden ungemain hilfreich ist, so etwas wie eine rückkopplung kleinen ausmaßes durch dieses zwischenfragen zu gewinnen- und in einem kommunikationsprozeß dazustehen und öde zu monologisieren. (persönl. notiz: !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!) ich ging also davon aus, und darf noch einmal das in abstracto umschreiben, was ich etwas näher erläutern möchte, und zwar nach zwei richtungen erläutern, zum ersten, daß dieses problem der konfessionalität für uns nicht ein abstrakt aus dem himmel gefallenes ist, sondern ein durch die geschichte der kirche in der tat vermitteltes problem und deshalb auch in dieser vermittlung wahrgenommen werden muß. ich möchte deshalb den versuch der beantwortung der fragestellung zunächst eine kurze, sehr kurze hist. reminiszenz einschalten auf den begriff der konfessionalität. innerhalb der abendländischen kg und danach eine syst. darstellung zum problem der konfessionalität, wie sie von einem lutherischen theologen skandinavischer provenienz vorgetragen worden ist, im ev. staatslexikon von wilmos, ja jetzt brauch ich die assistenz eines lutheraners, spricht sich der mensch veida aus oder vechta, also ich bleibe dabei. ~~ich~~ spreche ihn tumble(?) aus, wie er sich schreibt v-a-j-t-a, er hat vor etlichen jahern oderschon jahrzehnten ein bedeutendes buch über den gottesdienst der lutherischen kirchen geschrieben - und gilt seitdem als einer der besten kenner des luthertums in seinem entschiedenen skandinavischen prononcierten und akzentuierten sinn. ich halte zunächst noch einmal fest und vielleicht hilft das auch schon für die folgenden historischen und syst. erläuterungen. konfessionalität, so war meine behauptung, ist ein unumgängliches strukturmoment in der apostolischen existenz der chr. kirche als einer in dieser welt ^{u. geschichte} existierenden kirche jesu chr.- und diese moment der konfessionalität steht in einem polaren spannungsverhältnis zu dem mindestens gleichgewichtigen, wenn nicht gar Übergewichtigen moment der ökumenizität, die ebenso unverzichtbar zu dieser struktur der existenz der kirche in welt und geschichte gehört. das verständnis dieser beiden momente erwuchs uns daraus, daß ihre konfessionalität zu interpretieren und zu verstehen versuchen als den niederschlag der partikularität eines kirchl. bekenntnisses zur wahrheit des ev. s. und in der ökumenizität der kirchl. existenz so etwas wie den ausfluß oder den einfluß oder den widerschein der universalität der ev. wahrheit, zu dem das kirchl. bekenntnis sich hält. ich könnte auch sagen, wenn die konfessionali-

onalität so etwas wie das unumgängliche faktum in der hist. existenz der kirche
jesu chr. darstellt, so ist die ökumenizität in diesem historischen dasein
die ebenso unentbehrliche tendenz, konfessionalität und ökumenizität scheinen
sich zu verhalten wie faktum und tendenz in dem histor. sein der kirche
jesu chr. - beide nicht etwa untergeordnet, sondern beide in einem verhältnis
der polarität zueinander, das ist zunächst eine dogmatische these, die ohne
hist. kontext ein reines postulat sein kann, die auf historischen kontext
bezogen u.u. kritische couleur gewinnen kann. der blick auf die geschichte der
abendländischen kirche zeigt, daß seit dem 4. jhdt. eine höchst charakteristische
liaison stattgefunden hat zwischen dem kirchl. bekenntnis und dem gesetz des
imperiums romanum, einer verbindung zwischen kirchl. bekenntnis und kirchl.
gewaltrecht. am 27. febr. 380 haben die kaiser des röm. reiches tatian, valen-
tinian und theodosius ein résumé der theol. arbeit zum staatsgesetz erhoben,
das sog. theodosianum aus dem jahre 380 also, in dem auf das ergebnis des
konzils von nicäa von 320, von 325 zurückgegriffen würde, ohne daß ausdrücklich
zitiert wurde, und der klehrgehalt dieses symbols zusammenfassend zu dem ver-
bindl. rel.gesetz des ganzen reiches erhoben wurde. die kaiser befahlen, so
lautet und heißt es darin, daß alle völker unter ihrer herrschaft, dem glauben
anhängen sollen, den petrus den römern mitgeteilt hat und den der papst
damasus und der bischof von alexandrien folgen. die abtrünnigen werden mit
strafen verschiedensten härtegrades belegt. ein kirchl. bekenntnis, das hier
in den rang eines staatsgesetzes erhoben wird. und diese verbindung von be-
kenntnis und gewaltrecht bleibt für die folgezeit in der geschichte der chr.
kirche in europa höchst charakteristisch und hat sich durchgehalten jeden-
falls bis zum ende des 19. jhdts. - mit diesem gesetz übrigens von 380 war die
fraglos wichtigste vorentscheidung für das konzil von konstantinopel, das ein
jahr später stattfand getroffen, 381. mit dieser erhebung eines bestimmten
dogmatischen inhalts zum staatsgesetz war im grunde allen versammelten bischöfen
von vornherein deutlich vor augen geführt, jeder widerspruch dagegen muß not-
wendigerweise die strafgewalt des staates provozieren, die auch entsprechend
gerecht und d.h. gütlos ausgeübt werden wird, wenn es zum widerspruch und
zur mißachtung der kaiserl. autorität kommen sollte. was dann 381, herauskam
war das sog. unaussprechliche nicaeno-constantinopolitanum, das einzige ökume-
nische bekenntnis in ost- und westkirche gewesen ist, das einzige, woran
auch nichts geändert hat die tatsache des schismas von 1054, als die gr. kirche
um des ins westl. bekenntnis eingedrungenen filioque willen die kirchen gemein-
schaft aufkündigte und dann auch aus diesem grunde auf die ältere fassung
des nicänums als taufsymbol zurückgegangen ist. das ändert nichts daran, daß
dieses nicänum-constantinopolitanum, (scheußlich), daß dieses das ökumenische
bekenntnis in ost, als ökumenisches bekenntnis in ost und west anerkannt wurde
und auch diese anerkennung behalten hat innerhalb der westlichen kirche, nach-
dem es hier zu der gr. glaubensspaltung im 16. jhdt. gekommen war. im westen
gesellte sich zu diesem nicänum-constantinopolitanum noch die beiden anderen
die hier im abendland entstanden sind, nämlich das apostolicum und das athana-
sanium. diese drei bildete die bekenntnismitte der abendländischen kirche
durch das ganze mittelalter hindurch, und zwar in einer solchen fraglosigkeit,
daß die priester des mittelalters nicht einmal auf diese drei symbole ausdrück-
lich festgelegt worden sind. einen gewissen überstieg bedeutete nur der um-
stand, daß auf der höhe des mittelalterlichen machtstreites zwischen dem kaiser
und papst und auf der höhe päpstlicher macht man sich entschloß eine art von
pendant zum theodosianum vom 380 zu schaffen, um also zu dokumentieren, daß
nicht die kaiser es eigentl. sind, die die orthodoxie des glaubens eigentlich
definieren, so wie das 380 der fall gewesen ist, sondern daß dies das unum-
schränkte und unbestreitbare recht der kirchl. oberhoheit, also des papstes
sei, weshalb man dann vor die dekretalen gregors IX. eine zusammenfassende
formulierung des glaubens, des kath. glaubens gestellt hat, eine formulierung,
die entnommen war den beratungen und beschlüssen des 4. laterankonzils von
1215. und diese zusammenfassende bekenntnis ist dann auch im corpus iuris
canonici festgehalten unter dem titel des innocenzianum, das ist das westl.,
das päpstl. pendant zum kaiserl. theodosianum von 380. dabei muß man freilich
festhalten, daß dieses innocenzianum eine etwas künstl. konstruktion gewesen ist

und geblieben ist, eine kultische verwendung fand dieses bekenntnis bezeichnender weise nie, wohl aber hat man nominell jedenfalls den begriff der häresie negativ an diesem innozenzianum im corpus iuris canonice orientiert, was freilich für die praxis wenig ausgetragen hat, denn die großen klassischen ketzerprozesse des mittelalters gegen waldenser und albigenser etwa haben sich bei ihrer urteilsfindung und ihrer urteilssprechung weniger an diesem teil orientiert, um die häresie dieser gruppen festzustellen, als vielmehr an dem umstand des formellen ungehorsams dieser gruppen gegenüber kirche und papst, die hier schon eindeutige formalautoritäten sind, die das alleinige recht der verfügung und der verwaltung der heilswahrheit für sich in anspruch nehmen dürfen. das bedeutet aber, daß durch das ganze mittelalter hindurch bis zur reformation jehe drei symbole als die allgemeingültigen bekenntnisse chr. kirche feststanden das erweiterte nicänum, das apostolicum und das athanasianum. und für diese drei bekenntnisse gilt auch, daß sie je ihre staatskirchenrechtl. auslegung erfahren hatten, in der alten kirche ein unverkennbar caesaropapistische, die kaiser lehnen sich der orthodoxie an und definieren, was rechter glaube ist. und das ist übrigens nicht ein einzelner zwischenfall gewesen, wenn ich das noch hinzufügen darf, sondern im 6. jhdt. hat justinian in dieser richtung alles nur erdenkliche getan, um die unumschränkte autorität des kaisers auch über kirchl. lehre dazutun und entsprechende dekrete und gesetze erlassen. in diesem 6. jhdt. hat justinian den pästl. caesaropapismus auf eine einsame höhe und spitze geführt, während umgekehrt im westen im hochmittelalter die entgegengesetzte staatskirchenrechtl. definition vorgenommen wurde, nämlich hier beansprucht die kirchl. autorität die widerspruchslose vollmacht, über die lehre zu entscheiden, ohne daß hier dem weltl. herrscher ein mitspracherecht eingeräumt ist, sondern hier ist im grunde oboedienz gegenüber dieser lehrdefinition verlangt von allem, auch was sich im pol. raum tut. als luther seinen widerspruch gegen rom anmeldete stand für ihn am anfang das, was später als das formalprinzip des protestantismus gezeigt worden ist, die strenge berufung auf die schrift, das sola scriptura, die basis der glaubenswahrheit abgeben könne. und es lag ihm zweifellos völlig fern, hier irgendwelche neuen glaubensartikel zu schaffen, nova dogmata hervorzubringen ist nicht aufgabe der theologen, sondern die wahrheit, die offenbarte ursprüngliche zu erhalten ihre ganze pflicht. und wenn es zu einer kritik der überlieferten articuli fidei gekommen ist, dann eben namens der schrift als der norma normans der glaubenswahrheit. alle bekenntnisse haben sich an der schrift zu bewähren. und wo bekenntnisse der kirche, und mögen sie durch ein noch so hohes alter geheiligt sein, dieser schrift und ihrem anspruch nicht genügen, müssen diese behauptungen des bekenntnisses verworfen werden. die confessio augustana dann von 1530 ist nun eine lehrentscheidung, die ^{nicht} eigentlich als eine von der wiederentdeckten, von der ev. kirche vorgenommene ~~zusammenfassung~~ zusammenfassung, die für sie verbindlichen lehre zu verstehen ist. es ist nicht eigentlich so, daß in diese ca die genügsame und wahre ev. kirche zu einem vollgültigen ausdruck gebracht werden sollte, sondern hier schon in dieser confessio augustana lebt die alte allianz zwischen bekenntnis und (kirchl. gesetz) und sättl. gesetz fort. denn diese confessio augustana ist so etwas wie das formular des bündnisses, das die ev. reichsstände eingegangen sind gegenüber dem kaiser und mit ihren forderungen, das recht für die in ihren territorien anstehende regelung der kirchl. fragen in anspruch genommen haben. von vornherein hat diese confessio augustana durchaus pol. akzente und pol. züge. sie ist keineswegs so etwas wie eine reine lehrschrift lutherischer theologie, luth. glaubenswahrheit. es ist ein katastrophales mißverständnis gewesen, daß man die confessio augustana in diesem sinne in der folgezeit interpretiert und verstanden hat. vielmehr ein bündnisformular ev. reichsstände im verhältnis zum kaiser, aber auch nach innen. und dieses nach-innen-gerichtete wird am deutlichsten zweifellos in den schmalkaldischen artikeln luthers, die niemals als reichsrechtlich verbindlich in anspruch genommen worden sind, sondern die so etwas wie die statuten des schmalkaldischen bundes zu sein hatten, die vereinigung der ev. fürsten und reichsstädte, das war sozusagen das konsensformular, auf das sie sich stützten. und in eine ganz ähnliche richtung geht das, was in der konkordienformel von 1579 vorgelegen hat. 1579 diese konkordien-

formel, bedeutet eine art von, ja, man könnte sagen verschwörung. diese 86 dtsch. reichsstände verbündeten sich mit dieser konkordienformel dazu, in ihren territorien gemäß ihren statuten kirche zu organisieren nach einrichtung, verfassung und lehre. und es bedeutet dies im grunde eine art von selbstverpflichtung der ev. städte und fürstentümer, lutherer selbst hat sich unerachtet dieses neuen auftretenden staatsrechtl. konstellationen und kulminationen von bekenntnis und gesetztum eine gewisse tradition nach der vergangenheit hin bemühter hat jedenfalls in der ca dafür gesorgt, daß es hier zur anerkennung des erweiterten nicaenums von 381 gekommen ist. und in den schamkaldischen artikeln hat er ausdrücklich auch wiederum noch rezipiert apostolicum und athanasianum, so daß auch hier wiederum die kontinuität festgehalten ist, die grundlegenden bekenntnisse chr. kirche unerachtet der später aufgetretenen konfessionsunterschiede sind diese drei symbole. und diese drei symbole haben auch reichsrechtliche sicherung, sie sind reichsrechtlich sanktioniert. solange das hl. reich deutscher nationen bestanden hat, war der kernbestand der durch das reich sanktionierten bekenntnisse, waren es diese drei symbole. und erst 1555 kam durch eine neue reichsrechtl. sanktion hinzu von den protestantischen bekenntnissen als einzige die ca, die confessio augustana. aber so, daß auch hier das bekenntnis nicht in dem sinne zu verstehen war als hätte sich hier eine gemeinschaft von christen im aussprechen einer gemeinsamen erkenntnis geeinigt, sondern reichsrechtl. verbindl. wurde dies bekenntnis confessio augustana in dem sinne, daß damit den magistraten der freien reichskette und den territorialfürsten das recht eingeräumt wurde, die konfession ihrer untertanen zu bestimmen. das bekenntnis hieß hier nicht das bekenntnis der gläubigen, sondern bekenntnis war hier so etwas wie ein fall von staatsraison, verordnet durch die entsprechende obrigkeit, sei es fürst, sei es magistrat, so daß jedenfalls seit 1555, was die bekenntnislage im deutschen reich anlangt, das prinzip der parität durchgeführt war, aber nur auf reichsrechtl. ebene. und dies noch mit der einschränkung, daß konzessioniert waren nur die altgläubigen, die römischen und die kirchen der augsburgischen konfessionen. noch nicht waren in dieses prinzip der parität aufgenommen die reformierten. denen wurde der zutritt erst gewährt am ende des 30jährigen krieges im westfälischen frieden. damit wurden auch die reformierten aufgenommen. und es erfolgte zugleich auch eine verlagerung des prinzipts der parität von der ebene des reichsrechtes auf die ebene des territorialrechtes, d.h. es sind nicht mehr die geschlossenen konfessionsstaaten, die territorialfürstentümer, sondern nun werden auch diese territorialfürstentümer als gemischt konfessionell in die geschichte eingehen. und dieser zustand hat sich durchgängig erhalten, bis zum ende des 19. jhdts und noch darüber hinaus. wenn sie einmal probeweise die karte der deutschen landeskirchen sich anschauen und daneben halten eine karte des deutschen bundes wie der wiesner kongreß von 1815 ihn konstruiert hat, dann werden sie überrascht sein, wie die grenzen noch hier beieinanderliegen. es unterscheiden sich die grenzen der landeskirchen noch kaum von denen der territorialfürstentümer, die der wiesner kongreß für den deutschen bund verordnet hat. diese stabilität reichte durchaus über das ende des monarchischen prinzipts in der politik in deutschland und überlebte auch die republik von weimar und manches andere danach. charakteristisch für den begriff des bekenntnisses, wie er in der europäischen abendländischen kirche gewachsen ist, ist offenkundig von anfang an dieser eigentümliche verbund von kirchenbekenntnis und staatlichem gesetz. und man kann die ganze diskussion um das kirchl. bekenntnis kaum sinnvoll führen, ohne daß diesem umstand rechnung getragen wird, denn diese verbindung des bekenntnisses mit der staatl. gesetzgebung hat dazu geführt, dem element der konfession in den kirchen einennach der struktur des staates angelegten vorrang der konfessionalität vor allen übrigen bestimmungen einzuräumen und zu geben. das bedeutet, daß die konfessionalität durchaus in den rang erhoben worden ist durch staatl. sanktionierung, daß der bekenntnisstand die identität einer chr. kirche bestimmt und definiert. und das war und ist ein punkt, der gesehen werden will, weil man sonst allzu leicht vergißt, daß diese bedeutung der konfession nicht etwa die freie entscheidung einer kirche gewesen ist, sondern erwachsen ist aus dem synergismus von staat und kirche. mit einer unverkennbaren prävalenz der pol. macht und gewalt. symptomatisch dafür zweifellos die entscheidung des augsburger religionsfriedens von

1555. und es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß sich in die systematischen reflexionen zum begriff des bekennnisses vor allem in der tradition des luthertums diese züge, diese tendenz, dem bekennnis identifizierend bedeutung für eine chr. kirche zu zusprechen und es auf das engste mit dem recht zu verklammern. und zum andren daran festzuhalten, daß durch die ganze geschichte der abendländischen christenheit jene drei symbole jedenfalls in der westlichen kirche, jene drei symbole, das constantinopolitanum, das athenasium und das apostolicum der gemeinsame bekennnisstand ist, der sich durch die geschichte hindurch überliefert hat. diese drei momente sind jedenfalls in dem historischen begriff des bekennnisses allemal aufgehoben. deshalb kann eben auch vejta z. b. betonen, daß das bekennnis der kirche grundlegend sei, grundlegend für die einheit der christenheit. denn dem bekennnis wird schlechthin umfassende bedeutungsbeigewissen. es umfaßt nach ihm zum ersten christus, als den vom vater gesandten und zweitens das wort gottes, durch das dieser gottessohn verkündigt wird, zum dritten die taufe, und zum vierten auch das abendmahl. das fassungsvermögen des bekennnisses ist enorm. das alles soll das bekennnis umfassen und als so umfassendes die einheit der christenheit begründen. der ort nun, der ort, an dem dieses bekennnis seinen ursprung hat, findet vejta im gottesdienst. und d. h. auf der kultischen ebene der chr. kirche. sie ist die grundstufe, die elementarstufe kirchl. seins. in ihr entwickelt sich, bildet sich das bekennnis. und dieses bekennnis wird dann auch seine äußere, seine pol. akzeptation erfahren, aber seine genese liegt im gottesdienst, es hat deshalb, so kann er sagen, und zielt mit dieser umschreibung darauf, daß hier möglichst alle differenzierungen der abendländischen christenheit noch mit berücksichtigt werden können. das bekennnis hat nach dem verständnis der reformationskirchen jedenfalls mindestens eine dreifache dimension, nämlich eine kerygmatische dimension, vor allem im gottesdienst, eine sakramentale und eine doxologische. mit dem letzteren wird auch der östl. orthodoxe rechnung getragen, wo diese moment der doxologie einen vorrang erhielt. aber es ist der meinung, alle drei momente spielen in jedem gottesdienstlich verwurzelten bekennnis auch der reformationskirchen ihre rolle. u. ü. mit verschiedener gewichtung, aber enthalten sind sie auf jeden fall darin. und es kommt hinzu, das bekennnis hat auch eine ökumenische dimension. das ökumenische moment ist ein moment in der konfessionalität der kirche, neben dem kerygmatischen, neben dem sakramentalen, neben dem soziologischen. und das beinhaltet dann, daß um dieser ökumenischen dimension willen die chr. kirche in ihrem willen zum bekennnis auch so etwas wie einen willen zum ökumenischen gesamtbekennnis haben müssen. konfessionalität ist nicht etwas, was der ökumenizität gegenüber steht, sondern ökumenizität ist eine zu erstrebende form der konfessionalität. zunächst noch vor erreichen dieses ziels ein innerer untrieb, ein inneres movens in dieser richtung, aber nicht etwas, was der konfessionalität gleichsam sie konterkarierend gegenübersteht, sondern ihr eingeordnet und gewissermaßen als ihre keimhafte endform in ihr zunächst enthalten ist. und dieser ausweg, dieser ökumenische ausweg auf ein gemeinsames bekennnis der ganzen, einen, ungeteilten christenheit verbindet sich mit der erinnerungsperspektive. was der zukunft recht ist, muß der vergangenheit billig bleiben, d. h. nichts von der vergangenheit kann der christenheit verloren gehen. deshalb gilt es, die tradition unter allen umständen zu wahren und diese reihe nicht abreißen zu lassen, die eröffnet ist jedenfalls in der westl. kirche seit dem 4. jhd. - deshalb kann er die these aufstellen: jede kirche ist durch treue zu einem bekennnis charakterisiert, durch treue zu einem bekennnis, das ihre erscheinung in der welt formt und das einheitl. prinzip ihrer identität ist. treue zu einem bekennnis, das ist das einheitl. prinzip ihrer identität. dieses bekennnis kann schriftl., mündl. oder rituell vermittelt werden und wird von generation zu generation überliefert. so eng der zusammenhang zw. bekennnis und recht ist, so eng ist auch der zusammenhang zw. bekennnis u. tradition. das bekennnis ist allemal tradiertes bekennnis und gründet in der treue einer je selbstgeborenen generation gegenüber dem glaubensstand der frühern generationen. und als die dritte komponente, die bei dem bekennnis für vejta unbedingt hinzugehört, was mit dem rechtsaspekt zu tun hat, ist der umstand

daß das bekenntnis in dem augenblick für jede kirche akut wird und in erscheinung tritt, wenn die kirche in ihrem amt zu fungieren beginnt, wenn sie ihr amt, das ihr aufgetragen ist, realisiert. und ihr amt ist definiert durch die verkündigung des ev. s und die verwaltung der sakramente, dies ist das eigentl. ministerium ecclesiasticum. und an diesen größen hängt der begriff des bekenntnisses, wobei man nicht umhin will bei dem gedanken des ministeriums, natürlich den dienstcharakter auch zu unterstreichen. dieses ministerium eccles. ist ein verordneter, aufgetragener dienst. aber zu diesem gedanken des auftrags wird in dem begriff des amtes allemal in dieser theologie hinzugefügt der gedanke einer autorität, einer vollmacht zur erfüllung dieses auftrags. und dies ist eine spezielle vollmacht, die nicht jedermann hat, jedermann bekommt, sondern die hat ihre besämdre zuweisung. und deshalb gilt es auch für die inhaber des amtes in der kirche, daß sie in besonderer weise zur disziplin gegenüber dem bekenntnis verpflichtet sind, wie sie auf die reinerhaltung des bekenntnisses zu achten haben. es ist deshalb nur die wendung, wenn sie so wollen, die wendung des rechtscharakters nach innen, die hier in dem amtsbegriff in erscheinung tritt, und dies im protestantismus ebenfalls schon sehr lange. denn seit 1532 ist es in den landeskirchen augsburgischen bekenntnisses allgemeine regel und sitte, daß die kandidaten vereidigt werden auf das constantinopolitanum und die confessio augustana, entschuldigung es ist das apostolicum, gell? auf das apostolicum - ja - und confessio augustana, daß als eine ausdrückliche rechtliche verpflichtung und bindung. es liegt auf der hand, glaube ich, und es ist deutlich, daß unter diesen umständen bei dieser doppelten verkettung des begriffs des bekenntnisses auf der einen seite mit dem element des rechtes, auf der anderen seite mit dem element der tradition, daß dabei eine versteifung im begriff des bekenntnisses eintreten muß, der allemal die so umschriebenen konfessionskirchen in den peinlichen geruch des konfessionalismus gebracht und geführt hat, zumal wenn diese rechtsbindung auch noch diesen doppelaspekt des inneren kirchenrechtes, also der amtsverpflichtung hat und des äußeren staatskirchenrechtes, nämlich der sanktionierten garantierung, daß dann der konfessionalismus als eine stets mit umgehende gefahr droht, liegt auf der hand. man wehrt sich zwar dagegen und meint, es handele sich dabei um eine illegitime verhärtung, versteinerung, um eine legalistische perpetuierung gewissermaßen des an sich unentbehrlichen und notwendigen momentes der konfessionalität. aber ich würde meinen, müßte wenigstens mal der versuch gemacht werden, die punkte zu nennen, an denen die differenz handgreiflich wird. wenn der konfessionalität unter verbindung mit den genannten übrigen elementen im sein der kirche eine solche bedeutung beige-messen wird a) historisch erwachsen, b) systematisch konstruiert, dann ist es nachgerade unvermeidlich, daß dieses element alle übrige bestimmtheit in sich aufzusaugen in der lage ist und geradezu dazu autorisiert, d. h. es fällt ihr das zu, wovon wir gerade sagten, daß es niemals die bedeutung einer konfession sein kann, nämlich die kirche zu identifizieren oder die identität der kirche zu bestimmen, sondern wir sagten ausdrücklich, eine kirche wird als kirche jesu chr., nur darü geht es. durch ihn und durch sonst niemanden identifiziert, seine wahrheit ist die die kirche identifizierende wahrheit. und die konfession ist bestenfalls die antwort, die allemal in ihrem fragmentarischen charakter deutlich gemacht wird und sich nicht identifizieren, sich nicht identisch machen kann mit der wahrheit, durch die sich diese kirche identifiziert weiß. dies das eine. und wenn diese differenz festgehalten ist zwischen der wahrheit des ev. s und mit dem kirche zur kirche wird und der wahrhaftigkeit des bekenntnisses, in der eine antwort, eine stückwerkweise antwort gegeben ist, wenn diese differenz festgehalten wird, dann kann man auch nicht mehr das ökumenische element der kirche zu einem moment der konfessionalität machen, sondern dann wird man diese ökumenizität als den selbständigen reflex der universal-en ev. wahrheit zu verstehen haben, die nicht verrechnet werden kann in die partikularität des chr. bekenntnisses, sondern diese ökumenizität bildet gegenüber der konfessionalität eine korrigierende, eine kritische instanz, wodurch diese konfessionalität in jedem moment daran erinnert wird, daß sie das bekenntnis einer communio viatorum ist und daß wir bis zum stand der begri noch einiges vor uns haben. was nicht verhindert, was

nicht verhindert, daß dazu durchaus die erinnerung gehört. denn es wäre abwegig, von jeder kirche zu meinen, daß sie gleichsam mit der stunde null beginnt, sondern immer artikuliert sich kirche in einem bestimmten traditionsraum. das bedeutet nicht, daß sie diese tradition zu ihrem gesetz macht, sondern heißt nur, daß sie ihr verhältnis zu diesem traditionsraum verantwortlich zu bestimmen hat nach dem maß ihrer erkenntnis der wahrheit, der sie allein endgültig verpflichtet ist. und das bedeutet z.b. die unmöglichkeit für die kirche, der konfessionaellen tradition gegenüber gleichgültig zu sein. es ist deshalb keineswegs ein zeichen von freiheit gegenüber der tradition, wenn man sie nicht zur kenntnis nimmt, sondern das ist eigentl. nur dummheit, und sie wird allzu leicht mit freiheit verwechselt. ich empfinde es z.b. als eine große fatalität heute, daß die auseinandersetzung mit dem traditionellen bekennnis einfach nicht mehr gepflegt wird, sondern daß dies als eine langweilige angelegenheit beiseitegestoßen wird. es wird überhaupt nicht mehr die wahrheitsfrage diesen schriften gegönnt, als seien, nur weil sie aus der vergangenheit stammen, ihre stimmen bereits erledigt und es lohne sich nicht mehr hinzuhören. das meine ich sei nicht das verhältnis des umgangs mit der tradition, das ist auch nicht ein zeichen von kritischem geist, sondern das ist im grunde ein kapitulieren und ein herausspringen aus dem sachverhalt der geschichte, in der es nicht ohne solche überlieferung abgeht. und die unsicherheit gegenüber der zukunft resultiert in vielen fällen genau aus der unsicherheit gegenüber der vergangenheit. wenn dieses verhältnis zur vergangenheit nicht seine bestimmte, klare definition erfahren hat, praktisch-theoretische definition erfahren hat, dann werden auch notw. endigerweise die linien aus der gegenwart in die zukunft ungewis bleiben und höchst schwankend und in wellenlinien sich nur darstellen und zeigen, verwirrung stiftend eher als daß sie weisung geben könnten. die auseinandersetzung mit der tradition also noch einmal, ist nicht einfach die gesetzliche unterwerfung unter die tradition, aber sie ist gehen gegenüber der herausforderung durch die tradition. und das ist etwas anderes, die auseinandersetzung ist uns geboten, die unterwerfung keineswegs. unterworfen ist eine kirche in dem augenblick ihrer existenz niemals einem bekennnis, einem partikularen kirchl. bekennnis, sondern unterworfen ist jede kirchl. gruppe, jede kirche zu jeder zeit einzig und allein derjenigen wahrheit, zu der sie allein ihr bekennnis aussprechen kann und sie hat sich vor dem zu hüten, was in der vergangenheit eben mit unterlaufen ist, in der juridischen fassung des bekennnisses geradezu unvermeidl. gewesen ist, dies verfallen in das faktum der reflektierten konzession, daß näm. der ursprüngl. sinn des bekennnisses, der präzis darin besteht, daß das bekennnis von menschen zur wahrheit des ev. s ist, daß man daraus gemacht hat ein bekennnis zum bekennnis. das war ein sachverhalt, der notwendig in dem augenblick eintreten mußte, in dem aus dem bekennnis ein gesetz wurde. dann mußte man sich zu diesem gesetz bekennen im sinne der anerkennung und der unterwerfung. das aber war, wenn sie so wollen, die aufrichtung des re-

flektierten bekenntnisses und der beginn der herrschaft auch des legalisierten, reflektierten bekenntnisses über dasjenige bekenntnis, das allein das bekenntnis der kirche sein kann, ein bekenntnis der kirche, in der sie auch in der gewißheit der wahrheit den mut zu ihrer eigenen unvollkommenheit hab²n und äußern kann, in der sie durchaus auch grenzen ihrer einsicht markieren darf ~~z~~ und soll und kann und nachgeborenen mit solchen grenzmarkierungen zu verstehen gibt, wo die erkenntnis, wo die einsicht weiterzuschreiten hat in dieser kirche und wo sie noch nicht das erreicht hat, was sie selbst für nötig gehalten hat, so daß die ältere generation hoffnungen an ~~der~~ die nächste generation mit auf den weg gibt, hoffnungen auf bessere erkenntnis und mit ihrem bekennen mut zu diesen besseren einsichten macht. in diesem sinne halte ich den zusammenhang von tradition und reflexion im bekenntnisprozeß der kirche für unerläßlich, aber eben so, daß dabei der ökumenische horizont, in den hinein der prozeß sich bewegt, nie übersprungen werden kann und dieser ökumenische horizont auch nicht mit konfessionalität verwechselt wird. es wäre das schlimmste, was passieren könnte, wenn die ökumene konfessionalisiert wird. das wäre die verwandlung ihrer selbst in ~~ihre~~ ihr genaues Gegenteil, das wäre ein globaler absolutismus der konfessionalität in der kirche, was glücklicherweise wahrscheinlich nie der fall sein wird, denn es wird nie dahin kommen, daß die ökumene so viel macht hat, daß sie ein glaubensbekenntnis, das sie sich als globales gegeben hat, nun auch mit allen mitteln in dieser welt wird durchsetzen können. die machtlosigkeit der ökumene bewahrt sie hoffentlich...

meine damen und herren, bei dem Übergang von der dogmatik der versöhnung zum Übergang zur ethik der versöhnung war als ein noch unklar gebliebenes problem zuletzt erörtert worden die frage der konfessionalität, und ich versuchte, in einer historischen erinnerung und in einer syst. reflexion auf eine dezidiert luther. position zur frage der konfessionalität der chr. kirche zu verdeutlichen, daß bei unserer vorstellung von konfessionalität eine differenz mitgesetzt ist. wesentlich dabei sollten die punkte sein, daß hier auf der einen seite konfessionalität nicht einfach zu verstehen ist als die grundlegende u. umfassende strukturbestimmtheit ~~und~~ chr. kirche, in die eingeordnet ist gleichsam als ein element nur, als ein beispielhaftes oder beiherspielendes merkmal die ökumenizität, sondern daß die konfessionalität, wenn sie denn angemessen begriffen werden soll nur in einem polaren unterschied zu dem mindestens gleichgewichtigen element der ökumenizität verstanden werden darf, und daß zum ändern diese betrachtungsweise der konfessionalität zurückzuführen ist auf die unterschiedl. existenziellen grundbestimmungen der chr. kirche. daß nämlich die primäre existenz chr. kirche nicht eine kultische existenz ist, sondern daß die primäre existenz apostolische existenz ist und die kultische nur als eine sekundäre oder eingeschlossene in betracht kommen kann. das hat des weiteren zur folge, daß der früher schon festgestellte satz seine schärfe allererst gewinnt, daß nämlich die identität einer kirche als kirche jesu chr. keineswegs eine statutarische, durch konfessionen definierte oder definierbare identität ist. das führte uns zum schluß auf die problematik der reflektierten konfession, wie ich sagte, daß nämlich im laufe der geschichte chr. kirchen es sich immer wieder ereignet hat und noch ereignet, daß aus dem bekenntnis zur wahrheit des ev.s unversehens ein bekenntnis zum bekenntnis wird. denn es ist in der tat unvermeidlich, weil die kirche ihr bekenntnis zur wahrheit voll zu übernehmen hat, daß sie auch auf dieses ihr bekenntnis reflektiert. aber es wäre fatal, dieser reflexion ihrerseits nun konfessionscharakter beizumessen. und die gefahr ist immer gegeben, daß unversehens die krit. prüfende reflexion auf die partikulare konfession einer kirche zur universalen wahrheit des ev.s, daß diese reflexion mit dem wert, mit der qualität des bekenntnisses selber ausgestattet und versehen wird, eine problematik, die sich in diesem punkt des bekenntnisses abgespielt hat, wie sie bereits in der orthodoxen theorie sich vorabgezeichnet hat abgespielt hat in dem problem der fides recta und der fides obliqua. man hat der fides, ^{dem} glauben die kraft der rechtfertigung zugeschrieben und diesen glauben bestimmt als den glauben an Jesus chr. beschrieben. indem nun aber die essenz des glaubens, wenn ich so sagen darf nicht mehr im gegenstand des glaubens primär gesehen wurde, sondern in der aktualität des glaubens, entstand für die orthodoxen theologen sehr bald die frage, wann eigentlich dieser actus fidei die nötige intensität habe, um die kraft der rechtfertigung zu haben, so daß dann gewissermaßen ein fides obliqua eintreten kann, ein glaube, der an den glauben glaubt. und an den glauben dann glauben darf, wenn dieser glaube die nötige lebendigkeit, die nötige aktuosität, die nötige intensität hat. diese reflexivität, diese verwandlung sozusagen, der reflexion in, oder besser gesagt, nicht die verwandlung, sondern die begabung und die hypostasierung der reflexion im sinne des von ihr bedachten objektes, des von ihr bedachten gegenstandes und sacheverhaltes, dieses phänomen wiederholt sich und hat sich wiederholt de facto und konkret im pol. hist. leben der chr. kirche in diesem prozeß der reflektierten konfession, wodurch das ursprüngl. bekenntnis der kirche zur wahrheit des ev.s zu einer klerikalischen doktrin geworden ist, die dann von der theol. nur noch zu explizieren und in ihren syst. zusammenhang darzulegen ist, was dann das orthodoxe lehrsystem abgegeben hat. die verwandlung des bekenntnisses in ein orthodoxes lehrsystem ist nichts anders als die ausübung der reflexion auf die konfession als konfession, die verwechslung von reflexion mit konfession geradezu. und das hat zur nächsten konsequenz, daß tatsächl. dem bekenntnis, dem so reflektierten und festgestellten bekenntnis die bedeutung beigemessen wird, daß durch dieses bekenntnis die identität der kirche festgestellt und definiert wäre mit allen fatalen konsequenzen, die sich dann ergeben, wenn auch an dem altkirchl. satz festgehalten wird, der aus dem kreis cyprians stammt, daß das heil an der kirche und mit der kirche

che notwendig verbunden sei: nulla salus extra ecclesia. dann wird aus der zustimmung, aus der affirmation zum formulierten bekenntnis so etwas wie ein lehr Glaube, der dann geradezu die dignität des heilsglaubens erhält. die zustimmung zu dem, was als lehre der kirche auftritt, ist geradezu identisch, mindestens die voraussetzung und bedingung, ein zureichenden grund dafür den heilsglauben. mit dieser perversion belastet hat die kirche ihren geschichtlichen weg auch nach der reformation innerhalb des protestantismus beschritten. und eines der wichtigstendinge der gegenwart müßte darin bestehen, daß nun diese fatalen aequivocationen und diese fatalen identifizierungen wirklich aufschlüsselt und analytisch ermittelt, durchsichtig macht, transparent macht und sie auf ihre auswirkungen in den konkreten kirchl. verhältnissen hin überprüft und feststellt, inwieweit und bis in welche feilen verästelungen hinein sich solche verheerenden reflexionsstrukturen bemerkbar und durchgesetzt haben in einer penetranter weise und in einer pervertierenden form. dies sozusagen die herrschaft der reflexion, die sich auch gerade im bereich der kirche und im bereich des glaubenslebens durchgesetzt hat und die wirklichkeit gewissermaßen in eine façon begracht hat, in der es schlechterdings nicht mehr möglich wird zu unterscheiden zwischen realität und reflexion. was ist unüber einem realbegriff und was ist ein reflexionsbegriff? das ist zur ununterscheidbarkeit zusammengezogen und genau in diesem prozeß der an dem begriff des glaubens zu verdeutlichen ist, wie auch, ich meine gerade noch signifikanter, am begriff des bekenntnisses, das das bekenntnis zu sich selber wird. auf diesen problemkreis stießen wir in zusammenhang der erinnerung daran, daß im chr., bekenntnis zu seinem ursprung und zu seinem endzweck auf das sorgfältigste auseinanderzuhalten ist die partikulare gestalt des bekenntnisses und die universale form der wahrheit, zu der dieses bekenntnis erfolgt, daß es zum richtigen und angemessenen bekenntnis gehört, seiner eigenen partikularität innezuhalten, seine besonderheit nicht zu überspielen durch eine schlechte annäherung der allgemeinheit, die nicht ihm, sondern der wahrheit zukommt, zu der er sich bekennt. und wir sagten, daß die chr., die kirchl. ethik der versöhnung auch an dieser spannung partizipiert zwischen der partikularität auf der einen und der universalität auf der andren seite. man könnte sagen, so gewiß die relation gottes zur menschheit hin den charakter des universalen, des umfassenden an sich hat, so gewiß hat das menschl. verhalten zu diesem verhältnis von seiten gottes den charakter je des partikularen und des besonderen an sich, und wenn das verhältnis gottes zum menschen nicht einfach identifiziert werden soll mit dem verhältnis des menschen zu gott, und also das ev. und der glaube mit rel. einfach ineinsgefügt werden soll, dann muß die kirche ein leidenschaftl. interesse daran haben, daß die partikularität ihres bekenntnisses als solches auch mit aller deutlichkeit zur aussprache kommt, weil dies genau zur wahrhaftigkeit ihres auftretens und ihres zeugnisses in der welt gehört, daß nicht die annäherung der absolutheit ihres bekenntnisses auftritt, muß die daran denken, daß durch das 19. jhdt. hindurch dieser strom sich ergoß, die vorstellung von der absolutheit des chr.tums, vom chr.tum als der absoluten rel., so steckte nichts anderes dahinter als die mißachtung genau dieser differenz zw. dem partikularen bekenntnis und der universalen wahrheit, von der dieses bekenntnis zu zehren hat und allein zehren kann. für die ethik bedeutet das, daß auch hier, wenn sie denn auf den spuren der versöhnung sich bewegen will, daß auch sie unterscheiden will zwischen dem partikularen element, auf das sie abzielt, und dem universalen, was nicht ablösbar davon einfach ist, sondern wir sagten, für die ethik wird es wesentlich werden, die beiden momente miteinander zu verbinden, die auf die begriffe gebracht werden können von der partikularen aktion und der universalen intention, beides miteinander verbunden und beides in einheit miteinander zu sehen. und ich sagte, in konsequenz daraus, daß die vermittlung dieser beiden momente für die kirchl. ethik die konsequenz eines relativen, aber bestimmten vorrangs der pol. ethik zur konsequenz hat. dabei soll der begriff der pol. ethik in einem sehr umfassenden sinne verstanden werden. damit ist nicht einfach eine ethik gemeint, die sektoriell begrenzt wäre auf den bereich der probleme, die sich im ~~brxxxkxkx~~ staatsleben ergeben, sondern pol. ethik meint eine ethik, die genau reflektiert auf die problematische zusammengehörigkeit und das problematische miteinander von zusammenleben

und eigenleben der menschen in dieser welt. in der erkenntnis, daß es kein isoliertes betrachten des eigenlebens eines menschen geben kann, wenn es herausgeschnitten und gelöst ist aus dem zusammenleben, in dem es seine realität, seine aktualität nur haben kann. pol. ethik meint deshalb nicht eine partialisierung, sondern meint einen aspekt des ethischen problems, wobei dem problem rechnung getragen wird, daß ohne die berücksichtigung des elements des zusammenlebens auch das einzelleben nicht zu einem thema und gegenstand der ethik gemacht werden kann, so als sei das individuum eine unter allen umständen autonome und autarke monade, die nur noch gelegentl. auftaucht in den zustand der vergesellschaftung eintritt, aus dem sie sich dann ebenso gleichgültig wieder lösen kann, da sie bei dieser amalgamierung oder bei dieser bindung ja keineswegs etwas von ihrer monadischen, ursprüngl. autonomie preisgibt. eine solche vorstellung ist im grunde nichts anderes als die nächste frucht, wenn sie so wollen, der ehrrschaft der reflexion und der daraus resultierenden, für das bewußtsein kaum zu durchdringenden verschleierung der differenz zw. realität und reflexivität. pol. ethik also in diesem weiten sinne der problematisierung und thematisierung des miteinander von gesamtleben und des eigenlebens. und von daher ergibt sich für die ethik, die kirchl. ethik eine doppelte fragestellung. zum einen die frage in richtung auf die rechtmäßigkeit/das tätige dasein der kirche als ethische praxis zu bestimmen. das bedeutet an erinnerung an das, was wir festgestellt haben, einen widerspruch, mindestens scheint das einen widerspruch zu ergeben, wir sagten ausdrücklich, die praxis der kirche, in ihrer apostolischen existenz ist weder eine technische praxis noch eine ethische praxis, sondern am ehesten kann sie noch bestimmt werden als eine mimetische praxis. wenn jetzt davon gesprochen wird, daß die kirche eine ethische praxis zu realisieren habe, in der die pol. komponente, der pol. aspekt einen relativen, bestimmten vorrang vor dem individuellen aspekt hat, so muß das verhältnis zwischen mimetischer und ethischer praxis bzw. das verhältnis dieser beiden begriffe zueinander in eindeutigkeit bestimmt werden. und hier ergibt es sich, würde ich meinen, daß man aus dieser allg. diskussion meines erachtens auch nicht genügend getan worden ist, die aufgabe zu unterscheiden innerhalb der praxis zw. dem, was den sinn der praxis ausmacht und dem ^{was in} ihrer form oder ihrem charakter besteht. hier müßte man sagen, ihrem sinn nach ist kirchl. praxis und kann sie nichts anderes sein als eine mimetische praxis, denn ihre absicht, ihre intention zielt darauf, einmal umfassend und etwas global formuliert, die mimesis der wahrheit und wirklichkeit jesu chr. zu sein und nicht mehr. nicht etwa diese wahrheit zu konstituieren, diese wirklichkeit allererst auf den plan zu führen, sondern diese wirklichkeit als solche und die wahrheit als eine ihr aufgetragene zur darstellung zu bringen. das müßte die absicht sein, aber indem und wenn das allein die absicht sein kann, dann erfordert es, daß die kirche für ihr tun sorgt, daß auch dieses tun in der richtung dieser absicht sich bewegt und hält. und genau das macht den ethischen charakter ihrer praxis aus. die mimesis versteht sich nicht von selbst, sondern die kirche hat für diese mimesis sorge zu tragen. und die art und weise dieses sorgetragens ist eine ethische praxis im unterschied zu einer technischen. denn nicht verhält es sich so, daß die kirche diese mimesis in ihrer adäquatheit herstellen kann. wenn es so wäre, daß ihr die mächtigkeit übertragen wäre, die adäquate darstellung eigenmächtig ins werk zu setzen, dann wäre der charakter ihrer mimetischen praxis ein technischer charakter. was ihr obliegt ist, diesen auftrag zu übernehmen und den willen zur mimesis in sich zu entwickeln auszubilden mit der größten ehrlichkeit und der größten genauigkeit und der größten präzision, ohne mit der ausbildung dieses willens die vorstellung verknüpfen zu können, daß dieser wille auch die herstellung des erfolgs garantiert. die kirche hat nicht auf den erfolg ihrer mimetischen praxis zu reflektieren, sondern sie hat auf die auftragsgemäßheit und die genauigkeit, die präzision ihres tuns zu achten. und das ist die ethische form, in der sich ihre arbeit zu vollziehen hat. deshalb widersprechen sich die bestimmungen der kirchl. praxis als mimetische und als ethische keineswegs, sondern die verbindung der beiden bedeutet nur die besondere qualifizierung des charakters, in dem die kirche für ihre darstellende arbeit, die arbeit der darstellung der wahrheit in der welt zu sorgen und dafür tätig zu sein hat. nicht in dem selbstmißverständnis der technischenverfertigung, sondern in der bestimmtheit des wollens

das keineswegs um den erfolg sich kümmern kann. und das hat einige relevanz und bedeutung gerade auch für jeden, der in der kirche arbeitet und tätig ist. hier gilt keineswegs das pragmatische erfolgskriterium, die volle kirche garantiert ihnen noch keinesfalls, daß ihre darstellung funktioniert hat. der erfolg als wahrheitskriterium fällt aus. das ist hier festzuhalten. und das bedeutet auch eine enorme entlastung. denn wieviele derer, die im kirchl. dienst stehen, werden von derfrage umgetrieben und unglücklich gemacht, wenn sie nicht ankommen und wenn sie nicht merken und herausfinden, wie sie ankommen, wie das heißt. dafür, für das ankommen der botschaft, für das ankommen des zeugnisses haben sie nicht zu sorgen. sie haben für den austrag der botschaft zu sorgen, nicht für den eingang, output ist ihr geschäft, nicht input (auf eine rückfrage, was mit ankommen gemeint sei:) es hat früher manche veranstaltungen gegeben, in denen nach einer predigt die frage gestellt wurde, wer nun zur wahrheit sich bekehrt, bekennt, und dann kamen menschen nach vorn - nichts dagegen, man soll das nicht einfach mißachten - da kann durchaus richtiges und wirkliches, wahres passiert sein, nur das kann nicht zur methode gemacht werden, sondern was hier die aufgabe ist, deshalb hat die alte kirche und die alten theologen nicht umsonst in erster linie auf die schriftgemäßheit insistiert. derjenige, der zu predigen hat, hat auch die angemessenheit seiner predigt im verhältnis zur schrift zu achten und nicht darauf, ob er gefallen findet bei seinen hörer, ob es gefällt. und wenn diese reflexion einsetzt auf die tätigkeit, dann werden sie sehr schnell zu jenem pfarrer, der nicht umhin kann, es allen recht machen zu wollen, nur dem einen nicht, dem sie es eigentl. recht machen müssen, derjenige, der ihnen den auftrag gegeben hat und in dessen auftrag sie ihr geschäft treiben. deshalb meine ich, liegt also diese praktische konsequenz durchaus in der bestimmung, wenn gesagt wird, die ethische form ist die der mimetischen praxis und nicht die technische. und es bedeutet eine perversion der ethischen form der darstellung in die technische, wenn dieser effekt herauskommt. denn in der tat eine technik muß sich bemessen nach dem, was ihr zu machen ist. das resultat des glaubens ist nicht zu machen. davon muß man, glaub ich, in der arbeit hier entscheidend ausgehen. diese ethik aber nun ist, oder besser gesagt, die nun als ethische praxis zu bedenkend kirchl. tätigkeit wird nach ihren beiden seiten zu bedenken sein sowohl in richtung ihres gegenstandes, denn sie ist keine ungegenständl. tätigkeit, als auch in richtung des ausganges dieser praxis - man könnte sagen, der frage im blick auf die ethische praxis der kirche betrifft das objekt dieser ethischen praxis ebenso sehr wie das subjekt dieser kirchl. praxis, und zwar wenn darauf geachtet wird, daß es sich dabei um tätigkeiten der kirche in ihrer apostolischen existenz ahndelt, daß dabei das sendungsziel in der tat den vorrang - derjenige nur wird diese sendung ausführen, der an den ort der sendung sich weisen läßt, und keine rückberufung auf den autor der sendung wird verfangen, wenn der ort, an den die sendung geht, nicht angenommen wird. und um deswillen, daß die berufung auf den herrn der sendung nur legitim sein kann, wenn sie am zielort der sendung erfolgt, um deswillen gebührt der frage nach dem objekt der ethischen praxis der vorrang vor der frage nach dem subjekt der eth. praxis. und wenn nun dieses problem gestellt wird nach dem objekt der ethischen praxis und wir uns darüber klar sind, daß zu der ethischen praxis nur ein besonderer aspekt der kirchl. praxis als einer wesenhaft mimetischen bezeichnet wird, dann wird die nähere bestimmung von objekt und subjekt der ethischen praxis der kirche nur in der erinnerung an dasjenige erfolgen können, was eigentlich in der mimetischen praxis der kirche geschieht. und wir hatten damals zwei bestimmungen genannt: die mimetische praxis der kirche bedeutet zum ersten, sagten wir, die mimesis der feindesliebe gottes für diese welt, und zum andern die mimesis dieser welt in der liebe gottes. und in erinnerung dieser beiden bestimmungen mimetischer tätigkeit der kirche wird auch das objekt und das subjekt zu bestimmen sein, als das objekt der ethischen praxis stellte sich das heraus, was das objekt der darstellung dieser welt als der welt gottes ist. mit anderen worten gegenstand der ethischen praxis ist diese welt, sofern sie gegenstand, inhalt der umfassenden liebe gottes ist. im sinne der verwandlung, im sinne des umbrechens dieser welt aus feindschaft zu einer welt in bruderschaft, aus einer welt des hasses in eine welt der liebe. diese welt in dieser bewegung und in dieser bestimmung ist gegenstand der ethik der versöhnung als einer kirchl. ethik, so wie nun als das subjekt dieser ethik, dieser ethischen praxis zu be-

stimmen ist das subjekt, welches die mimesis der feindesliebe gottes ist, in dieser welt vollbringt. die wiederholende darstellung der feindesliebe, die wahrnehmung des imperativs der feindesliebe auf dem grund der gewisheit des freundschaftsindikativs göttl. feindesliebe. dies der zweite schritt, der zweite notwendige bestimmung, die zu erfolgen hat. und mehr noch, meine ich, wird nun bei der erörterung des objekts darauf zu achten sein, daß diese definition der welt als der welt der liebe gottes nicht eine allg. bestimmung ist, sondern so sagten wir - eine höchst konkrete, indem nämlich das kreuz jesu chr. ~~das~~ die grundtatsache der welt verstanden wrd, wrdurch diese welt zur welt gottes wird. nicht gilt es das kreuz, so sagten wir damals, im kontext eines allg. welt verständnisses zu interpretieren, sondern es gilt, die welt im kontext des kreuzes jesu chr. zu verstehen. und das ist etwas toto coelo anders. wenn dem so ist, muß sich aber auch die bestimmung der welt als gegenstand der ethischen praxis der kirche von diesem zentralaspekt her ergeben. als dieses zentralfaktum haben wir nach pauluskennengelernt die tat der versöhnung im sinne der beendigung der feindschaft im verhältnis zw. gott und welt. versöhnung heißt die realpräsenz der liebe gottes für diese welt in jedem moment dieser welt. und die frage, die sich jetzt daran anschließt, wäre die, was sind die implikationen in dieser grundsatzung der versöhnung, nicht der grundsatz, sondern in der grundsetzung, was impliziert die aufhebung der feindschaft zw. gott und welt für diese welt. mindestens dies, daß für diese feindschaft keinerlei notwendigkeit mehr ausgemacht werden kann. es gibt unter der voraussetzung der versöhnung keine möglichkeit, feindschaft als ein legitimes verhältnis in dieser welt noch auszuweisen. sondern wo sie erscheint kann sie nur als eine nicht zurechtfertigende sinnlosigkeit verstanden werden. insofern könnten sie sagen, das kreuz jesu chr. ist die realisierung der grundlosigkeit und sinnlosigkeit von feindschaft in dieser welt, wobei feindschaft verstanden worden ist von uns als der wille zur wesenslosigkeit des andern, am ende zu sich selbst. implikationen, die darin enthalten sind, glaub ich ergeben das spektrum in zwei grenzbestimmungen, die deutlich ablesbar sind in den überlieferungen des nt.s. die erste offenbar mit dem ereignis jesu chr. unlöslich verbundene implikation, ist die heilsgeschichtl. implikation der aufhebung des feindseligen gegensatzes zwischen juden und heiden. das ist die erste die heilsgeschichtl. implikation in dem ereignis der versöhnung in jesu chr. - und zwar einer aufhebung des gegensatzes im sinne der konstitution des neuen menschen, wie es im eph. brief heißt. die beiden wurden zu eins gemacht, es kainon anthropos. der kainos anthropos entspringt der aufhebung des widerspruchs und gegensatzes zw. juden und heiden. diese aufhebung bedeutet nicht einfach die nivellierung des unterschiedes. und das ist ein problem, das in der geschichte der chr. kirche und theol. nun eine nicht unerhebliche rolle gespielt hat, sofern von seiten der theologie und der chr. kirche sehr oft das judentum in die pauschalkategorie nichtchristen ebenso wie alle heiden eingeordnet worden ist. die kategorie nichtchristen ist eine unkategorie, die es nicht gibt. eine reflexionsbestimmung, die keinerlei realitätswert hat. und der theologe begibt sich auf einen schlechterding nicht tragfähigen boden, der mit dieser kategorie operiert. es hat dann eben zur folge, daß dann mit einer gegensatz zw. der chr. rel. und allen nichtchr. religionen gerechnet wird. man verrechnet das judentum in den großen bereich der außerchr. religion. man vergißt dabei, daß die kategorie des heidentums zu ihrem gegenüber nicht die kategorie des chr.tums hat, sondern israël ist das gegenüber zu allen andern völkern. und was heiden sind, bestimmt sich durch das verhältnis der juden zu ihnen, nicht durch das verhältnis der christen. das ergibt eine fundamentale, unterschiedl. bestimmung. wobei dabei noch zu beachten ist, daß gerade an diesem verhältnis zw. juden u. heiden auch zu lernen ist und gelernt werden muß, wie das element der feindseligkeit auch in dieser welt entsteht, denn unleugbar ist - und das at redet davon unzweideutig, daß ein unterschied besteht zw. israël und den völkern, ein unterschied, den jahve gemacht hat, indem er dieses volk zu seinem volk erwählte und kein anderes volk zu seinem gemacht hat. damit ist aber noch nicht gesetzt und gesagt und gegeben, daß dieses eigentumsvolk jahves nun auch das recht empfangen hat, diesen unterschied, den jahve gesetzt hat, sich zu eigen

zu machen, und also nicht nur diesen als einen von gottgesetzten gefallen zu lassen, sondern sich selbst zu unterscheiden von allen anderen völkern, und damit auch das unterscheidungsmerkmal und das unterscheidungsmittel aufzurichten, jahve hat israel von den völkern unterschieden, indem er es erwählt und mit seiner gnade begabte. israel hat sich in dem moment von den völkern selbst zu unterscheiden besonnen, als es das gesetz, das es hatte, zu unterscheidungszeichen zw. sich und den völkern aufgerichtet hat, und damit die andren ausgeschlossen hat. gewiß von der geltung des gesetzes, aber so, daß die ausschließung vom gesetz identisch war mit der ausschließung von der erwählung. offenbar ist genau dies die perversion, die am anfang dessen steht, was feindschaft bedeutet; das nichtstehenlassen und geltenlassen eines unterschiedes, sondern die absicht und der entschlossene wille, diesen unterschied zum eigenen unterschied zu machen. in der theologie hat man das durchaus schon in ältester zeit begriffen und exemplifiziert an der relation zw. schöpfer und geschöpf. es ist der creator, der, indem er das geschöpf schafft, auf den heilsamen unterschied zw. sich und ihm schafft, einen unterschied, der allererst in lebensraum für das geschöpf einräumt. in dem augenblick, in dem das geschöpf sich zu unterscheiden, abmaßt von seinem schöpfer, nimmt es den unterschied, das discrimen des schöpfer zum geschöpf in seine eigene regie, um seine eigene bestimmung. es macht sich zum herrn des unterschiedes und tritt genau damit in gegensatz zu dem creator, der als der ursprung herr dieses unterschiedes ist. nicht etwa daß der creator einfach nur oder gott geleugnet wird, sondern es ist die frage, wer ist der sinngibende, der bestimmende, der maßgebende grund des unterschiedes. läßt das geschöpf den schöpfer diesen grund sein oder schwingt es sich selber dazu auf, dieser grund zu sein, und damit sich zuletzt und in fogerichtigkeit von dem creator zu emanzipieren? mindestens die frage gottes in einer position zu bringen, die nicht mehr von konstitutiver wichtigkeit für die existenz der creatura ist. was die theologie an diesem modell von creator und creatura durchgespielt hat, hat in der bibel jedenfalls, in der schrift seine ursprüngliche darstellung in der geschichte israels, einer geschichte der erwählung und des widerspruchs gegen die erwählung durch die anmaßung des unterschiedes, der mit dieser erwählung gesetzt ist in der erhebung und hypostasierung des gesetzes zu dem wesen des unterschiedes und damit der verwandlung des wesens des unterschiedes vom ev. zum gesetz. nicht nur der schenkende, der gönnende wille gottes, der erwählt, macht diesen unterschied als einen heilsamen, lehen-, ermöglichenden, sondern nun wird das gesetz als ein fordernder wille aufgerichtet und aus dem heilsamen unterschied wird am ende ein heillosen gegensatz werden. die aufhebung des heillosen gegensatzes bedeutet nicht die beseitigung und liquidierung des heilsamen unterschiedes. und die beachtung dieser nichtidentität bedeutet für die kirche, wenn sie kirche jesu chr. ist, daß sie sich in einem spezifischen und unverwechselbaren verhältnis zu israel und den juden, zu ihrer ganzen historischen existenz bestellt weiß. und es muß für das theol. nachdenken in höchstem maße bestürzend sein, wie in der chr. kirche seit dem 2. nachchr. jhdt. diese besondere bezogenheit der kirche jesu chr. auf israel und das judentum trotz der übernahme des at.s in den kanon der hl. schriften des chr.tums vernachlässigt und in vergessenheit geraten ist. ein versäumnis, das eigentl. erst im 20. jhdt. allmählich zu überwunden werden beginnt, ob je das abgetragen werden kann, was in dieser geschichte versäumt worden ist, ob die tiefe der vergessenheit dabei ermessen wird, das können wir hier, glaub ich, nicht entscheiden, das wird nur in dem nicht vergessenden bemühen an den tag kommen. aber hier steckt ein elementares problem für das selbstverständnis der chr. kirche und das selbstverständnis der theologie. man wird prinzipiell sagen dürfen, daß dort, wo diese besondere bezogenheit der chr. kirche auf israel und das judentum nicht in das selbstbewußtsein dieser kirche aufgenommen ist, daß es sich dabei um ein defizitäres, ein im höchsten maße bedenkliches selbstbewußtsein, um ein gefährlich verkürztes - und die frage der möglichkeit wahren zeugnisses mindestens problematisieren - vereinseitigung und abblendung vom sich. die ganze geschichte des 19. jhdts. jedenfalls ist durchzogen von einem eminent dauerhaften vergessen - uns hin - und das wäre eigentl. und war in der tat die konsequenz, die dann auch gezogen werden ist, bis hin zu dem

satz, daß das at im kanon der christenheit nichts zu suchen habe. daß die aufnahme des at z.z. des marcion u.u. eine kirchenpol. kluge tat gewesen ist, eine läßliche nachlässigkeit zur zeiten der reformation, aber eine unertägliche dummheit im aufgeklärten und fortgeschrittenen 19. jhdt., deshalb muß das at heraus aus dem kanon und gehört bestenfalls in die historische vorgeschichte der hist. entstehung des chr. tums. wenn sie die gr. standardwerke des 19. jhdt.s daraufhin lesen, wird natürlich die rel. des judentums auch separat von der rel. des chr. tums abgehandelt. diese aufhebung des gegensatzes unter einsetzung des spezifischen unterschiedes zw. juden und heiden und damit der spezifischen beziehung der chr. kirche zu israel in der heilsgeschichtl. implikation des versöhnungsereignisses des kreuzes geht parallel zu dem, was ich die letzte implikation dieses ereignisses nennen möchte, nämlich die schöpfungsgeschichtl. implikation der versöhnung von himmel und erde. etwas was offenbar mindestens die chr. heit und die chr. kirche noch allsonntägl. weiß, wenn sie das vaterunser betet und darin darum bittet, daß gottes wille wie im himmel also auch auf erden geschehe. es erfolgt in dieser bitte nichts anderes als die bitte um die realisierung der letzten implikation des heilsgesch. wirkens gottes in dem ereignis jesu chr., das auf dieser erde sein wille sich so vollzieht, wie er im himmel, wenn sie so wollen, im sein, welches unmittelbar zu gott ist, geschieht, wenn erde jenen bereich bezeichnet, in dem menschen durchaus gestaltend, verändernd - zum heil oder zum unheil verändernd einwirken können, ist himmel jener bezirk, der in unmittelbarkeit die realisierung des göttl. willens bedeutet. auf der erde sollt dies so geschehen, daß menschen in freiheit nichts anderes tun als was gott in unmittelbarkeit in diesem himmlischen teil seiner schöpfung vollbringt und vollzieht. dies die letzte, die schöpfungsgeschichtl. implikation, denn versöhnung von himmel und erde, aufhebung der inkonsistenz, der inkongruenz zw. dem himml. und dem irdischen teil der göttl. schöpfung, diese aufhebung ist nicht schon identisch zu setzen mit dem reich gottes, auf das der chr. glaube hofft, sondern ausdrücklich zu verstehen als ein implikat des versöhnungswerkes und nicht als das ereignis des reiches im sinne der vollendung und überbietung dieses versöhnungswerkes. wie diese heilsgeschichtl. implikation der versöhnung von juden und heiden eine gründvoraussetzung für die ethische praxis der chr. kirche ist, so ist die letzte die schöpfungsgeschichtl. implikation der versöhnung von himmel und erde der äußerste horizont der ethischen praxis chr. kirche. und zw. diesen beiden kernen liegt, wenn ich so sagen darf, liegt das gebiet der objekte, der nun in der tat der chr. kirche als eth. praxis aufgegehen ist. und hier, meine ich müßten vier momente genannt werden, die ich in der nächsten stunde nicht im einzelnen besprechen kann, sondern ich möchte dabei eines herausgreifen, das mir schwergewichtig zu sein scheint. als implikate würde ich nennen wollen und meine, das ließe sich auch begründen, 1) das implikat der versöhnung der geschlechter, wie ich es schon nannte, zum 2.) - und das wäre das zweite naturgeschichtl. implikat - das implikat der versöhnung der generationen. das verhältnis von mann und frau ist nicht per se ein solches, das sich von selbst versteht und in ordnung ist, sondern das der versöhnung bedarf. und das verhältnis der generationen ist ebenfalls nicht ein solches, das von selbst sich versteht, sondern im höchsten maße der versöhnung bedarf, angesichts des in der geschichte sich immer wiederholenden prinzipis, wonach die stöhne erst recht haben werden, wenn sie die väter geschlechtet haben. (auf zwischenruf von einer frau, die das alleinige erwähnen der söhne moniert:) ja, weil dies genau das problematischste verhältnis ist. wenn sie einmal darauf achten, es ist nicht das verhältnis der töchtern ~~zu den eltern~~ zu den eltern, weder zum vater noch zur mutter. denn diese inkongruenz wußte man hat man in der psychoanalyse nach genau festgehalten. da gibt es das verhältnis zw. chefrau und mutter existiert gar nicht, sondern es ist das problem, diese gestalt ist die gestalt der frau, des weibes für den sohn wie für den vater, so daß allererst auf dieser basis die realität eintreten kann. die frau ist dem sohn nicht etwas anderes als für den vater und deshalb tritt der sohn in die rivalität zum vater. das ist das problem. und deshalb spitzt sich auch der konflikt der generationen auf das verhältnis der väter zu den söhnen zu, deshalb ist das das kritische, das feindl. element im verhältnis der generationen. aber ich würde sie bitten, wenn sie die fragen haben, bedenken sie sie auch, halten sie alle fest und...

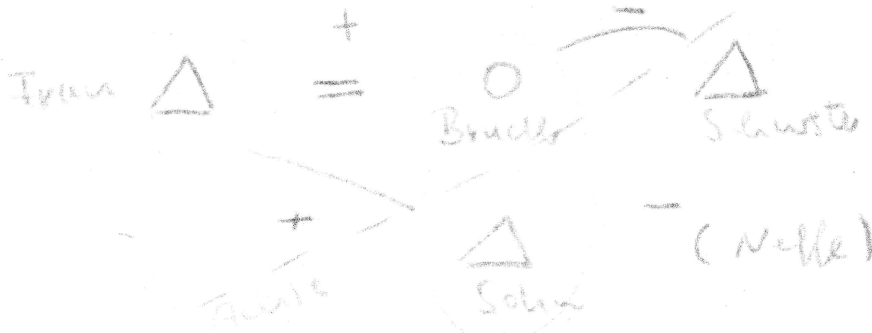
meine damen und herren, in der letzten stunde waren wir zu dem problem der ~~xxx~~ ethik der versöhnung übergegangen und da unter dem aspekt des gegenstandes der ethischen praxis des chr. glaubens oder chr. kirche. und ich hatte dabei gesagt, daß von diesem problem der ethischen praxis abgeleitet von dem der mimetischen sich als die maßgebenden und richtungsweisenden fragestellungen zu dieser ethik herauskristallisieren die nach dem objektfeld der ethischen praxis und die nach dem subjekt derselben und die behauptung aufgestellt, daß sich die gegenständlichkeit ethischer praxis zu bestimmen habe vom grundgeschehen des kreuzes jesu chr. her, und zwar in der befragung dieses grundgeschehens nach seinen elementaren implikationen, wobei als limeswerte, wenn ich so sagen darf, sich ergeben auf der einen seite der kainos anthropos, von dem die deuteropaulinen sprechen und die kainä ktisis, von der paulus selber zu reden weiß. der kainos anthropos ist der neue mensch, der hervorgeführt und herausgeführt wird aus dem gegensatz und dem widerspruch zwischen juden und heiden, in dem kainos anthropos, in dem neuen menschen hat dieser unterschied seinen gegensatzwert verloren, und diese kainä ktisis ist jenes wirklichkeitsganze, das in dem versöhnten verhältnis von himmel und erde seine realisierung findet, wenn anders himmel und erde der umschreibung, die bibl. umschreibung der geschöpfung wirklichkeit in ihrer totalität durch die ganze schrift hindurch ist. zwischen diesen beiden grenzwerten der gegenständl. implikation im grundgeschehen der versöhnung nannte ich vier einzelimplikationen, die nur in vorläufigkeit in dieser vielfalt aufgetreten sind, ich sagte zwei naturgeschichtl. implikationen, die eine betrifft das verhältnis der geschlechter untereinander, die zweite naturgeschichtliche implikation die der generationen untereinander. von diesen beiden naturgeschichtl. wäre abzuheben das, was mit zwei weltgeschichtl. implikationen bezeichnet worden ist, worüber zum einen die relationen und das miteinander der völker verstanden wird und zum andern das grundverhältnis von mensch und natur, wobei dieses letztere insofern eine kritische größe darstellt als nicht zu allen zeiten die weltgeschichtl. dimension dieses verhältnisses verstanden worden ist, sondern es durchaus auch früher möglich war, es gewissermaßen auch im naturgeschichtl. kontext zu lesen, d.h. kosmologisch zu interpretieren. unter Voraussetzung einer kosmologischen invarianz als schema, in dem sich dieses verhältnis auch aktualiter abzuspielen hat und jeweils regelmäßig abspielt. um hier eine gewisse zusammenfassung noch vorzunehmen, möchte ich stichwortartig die intention jedenfalls signalisieren, die mit diesen beiden bereichen angedeutet worden ist. mit der naturgeschichtl. implikation möchte ich das problemfeld der interfamiliaren verwandtschaft in der menschheit als thema andeuten, so wie mit den beiden weltgeschichtl. implikationen das problem der internationalen gesellschaft signalisiert sein soll. und vielleicht darf ich es so formulieren, daß diese beiden momente, die interfamiliare verwandtschaft innerhalb der menschheit und die internationale gesellschaft der menschheit, daß diese beiden in ihrer ^{inter}indifferenz, in ihrem ineinander, in ihrer verschränkung, sofern es ge-
gestand der ethik der versöhnung sind zu ihrer heilsgeschichtl. herkunft die aufhebung des gegensatzes von israel und den völkern haben und zu ihrer schöpfung geschichtl. horizont die fugenlose einheit von himmel und erde. die kirche in ihrer ethischen praxis wäre diejenige praxis, die sich orientiert am gegenstand selbst der verwandtschaft und der gesellschaft in dieser perspektive heilsgeschichtlicher herkunft und schöpfungsgeschichtl. zukunft. es entstand dabei in der letzten stunde eine gewisse unruhe, weil ich offenbar in den verdacht eines unkritischen vertreters frühzeitl. psychoanalyse geraten bin, und hier möchte ich nun doch eine kl. korrektur anbringen, und dieses thema ~~xxxxxx~~ der interfamiliaren verwandtschaft als eines ethischen themas für die praxis der kirche etwas deutlicher entwickeln. ich sagte, es geht dabei, um in der tat dieses doppelte, um das synchronische problem des versöhnlichen zusammenlebens der geschlechter miteinander, d.h. des versöhnlichen zusammenlebens von mann und frau und zugleich auch um das diachronische problem des versöhnl. zusammenlebens der generationen. und hier würde ich, unerachtet des protestes, der angemeldet worden ist, zu der bestimmung dieses diachronischen verhältnisses durch die gruppe vater und sohn bleiben. und ich hoffe, daß das im laufe der zeit jetzt auch noch deutlich wird, weshalb ich das tue, daß ich damit nur einfach die psychoanalytische position

wiederhole, wiewohl ich von ihr ausgehe. denn zur bestimmung dieses problemfeldes ist in der tat der ausgang zu nehmen, wie ich meine, von untersuchungen siegmund freuds, die er gesammelt vor dem 1. weltkrieg veröffentlicht hatte und die er in vier abhandlungen in seiner zeitschrift imago veröffentlicht hatte, geschlossen unter dem titel totem und tabu. und in diesen vier abhandlungen hatte er die these aufgestellt, damals noch eine hypothese, die dann in seiner orthodoxen schule zu einem dogma fast gemacht worden ist, die these, daß der sog. ödipuskomplex die komplexe einheit von der sohnsliebe zur mutter und des sohnshasses gegen den vater, daß dieser ödipuskomplex, liebe des sohnes zur mutter, haß vom sohn gegen den vater, daß dies so etwas wie das urphänomen menschl. kultur und geschichte, menschl. kulturdynamik überhaupt sei, gleichsam die fons und origo aller menschl. kultur liege in der bewältigung dieses höchst widerspruchsvollen und gefährlichen, lebensbedrohenden komplexes von haß und liebe. diese hypothese wurde von ihm aufgestellt, wohlgemerkt nicht als die beschreibung eines krankheitsphänomens, sondern als die rezessive form oder die regressive form einer ursprünglichen konstellation unter veränderten kulturellen repressionsbedingungen auch noch neurotisch gegenwärtig werden in krankheitsfällen, ohne aber nun als krankheit oder als neurose einfach abgetan werden zu können. da wird das therapeutische und das kulturkritische bei siegmund freud in der verschlingung ganz evident und deutlich. im unterzweititel hatte er ja auch darauf hingewiesen, daß er hier vorträge einige übereinstimmungen im seelenleben der wilden und der neurotiker, wobei dann in der späteren kulturgeschichtl. erscheinung bereits alle deformationen mitgesetzt sein sollen. diese hypothese wurde aufgestellt. und nach dem 1. weltkrieg fand bereits die klass. kontroverse über diese these statt zw. psychoanalyse und sog. wiss. anthropologie, diese kontroverse, die geführt wurde von borislav malinowski auf der einen seite und ernest jones, einem freud-schüler auf der anderen seite. im der zeitschrift psyche hatte malinowski einen aufsatz über psychoanalyse und anthropologie veröffentlicht und darin den kulturgeschichtl. ursprungswert des ödipuskomplexes mit ethnologischem material bestritten, er hat dabei auf ethnologische untersuchungen zurückgegriffen, die er in melanesien in der südsee gemacht hat, wobei er zu ergebnissen geführt wurde, die mit der psychoanalytischen hypothese sich nicht vereinbaren ließen, worauf ernest jones replizierte und das gleiche ethnologische material orthodox-freudianisch reinterpretierte. und dabei auch gab deutlich den problemkreis namhaft gemacht hat, um dessen interpretation auch freud bemüht war und der durch die auslegung von malinowski nach seiner abfassung nicht befriedigend erledigt worden ist, sondern der titel des aufsatzes von jones weist auf diesen problemkreis hin, nämlich motherright and the sexual ignorance of savages, mutterrecht und die sexuelle ignoranz der wilden. mit diesem letzten etwas merkwürdigen ausdruck wird auf einen umstand aufmerksam gemacht, daß jedenfalls in den dortigen sozialverhältnissen der südsee, in diesem stamm, jedenfalls bei den insulanern die sexuelle zeugungskraft des mannes schlechterdings verschwiegen und übergangen wird. die geburt spielt sich ohne beteiligung des mannes ab. die vorstellung der mythologie ist dabei die, daß auf welche weise auch immer, die vorstellungen variieren dabei, ein winziger entwicklungsfähiger geist der frau einverleibt wird und dann von der frau zum austrag gebracht wird und geboren wird ohne beteiligung des mannes. zudem sind die insulaner in ihrer im ganzen nach matriarchalischen vorstellungen und rechtsbegriffen organisiert. und ernest jones interpretierte diese doppelung, das matriarchat als auch diese merkwürdige ausschließung des mannes von der erzeugung des nachkommen dahin, daß durch diese doppelregelung, dierechtliche und dann auch diese mythologische interpretation dem ödipuskomplex als einem urphänomen seine destruktive gewalt genommen werden soll- indem der mann als nicht beteiligt an der geburt erscheint entfällt oder wird mindestens herabgesetzt und genindert dies e seine anfälligkeit zum objekt des hasses des sohnes zu werden. und auf der anderen seite durch die autoritätsstellung der mutter wird zugleich auch sie mit einem tabu für den sohn belegt, wodurch das inzestverhältnis zur mutter abgewehrt wird und wiederum eine quelle möglichen konfliktes zw. vater und sohn ausgeschaltet wird. so die interpretation von ernest jones. bei näherem zusehen aber wird man nun sagen müssen, daß ein moment von berechtigung, sowohl bei malinowski vorliegt als auch bei jones, wobei dieses rechts-

moment, das bei malinowski enthalten ist, darin zu suchen ist, daß auf eine eigentümliche weise das verhältnis zw. mann und frau, vater und sohn jedenfalls in diesem gebiet, wo die untersuchung stattfand, auf den sog. tobrian inseln in nw - melanesien, daß bei diesen einwohnern eine vierte figur eine ganz wesentliche rolle spielt, nämlich der bruder der mutter, der nämlich die autoritätsfunktion übernimmt, die in dem freudschen modell vom vater ausgeübt wird. bei diesen eingeborenen liegt eine sozialordnung vor, die durch und durch metri-linear geordnet ist, d.h. es handelt sich um eine ordnung, in der die verwandtschaft nur über die person der mütter geführt wird und auch nachfolge und erbrecht nur in mütterl. linie stattfinden. demzufolge tritt das kind, steht das kind ganz und gar in dem familienkreis, in den clan, in die sippe der mutter ein. das hat zur konsequenz, daß der sohn ganz und gar zum nachfolger des bruders der mutter wird. in dessen sozialem rang tritt er ein, und alles irdische besitztum geht an diesen sohn über. hier spielt der ehemann als vater effektiv keine rolle, sondern der vater begegnet dem kind nur als ein wohlwollender freund, aber er ist kein anerkannter, sozial akzeptierter und sanktionierter blutsverwandter des sohnes, sondern in dieser hinsicht ist er ein nicht zur verwandtschaft gehöriger fremdling. der vater ist der fremde des sohnes. die tatsächliche verwandtschaft, d.h. die substantielle identität, daß nämlich das kind von gleichem fleisch und blut sei läuft exklusiv über die mütterliche linie. und das bedeutet, daß nun die gewalt, die erziehungsgewalt, die ganze potestas dem bruder der mutter übertragen wird, dem onkel, ein institut, das damals in seiner sozialen bedeutung erkannt worden ist. die problematik der interpretation ergab sich alsbald. die schwierigkeit in diesem system liegt darin, daß zugleich bei dieser matrilinearen struktur das inzesttabu mit äußerster rigorosität gehandhabt wird, d.h. auch zw. den kindern der gleichen mutter, sofern sie unterschiedl. geschlechts sind, kann es keine gemeinsame aktion, vor allem keine tätigkeiten, berührungen, die in irgendeiner weise mit der sexualsphäre zu tun haben, geben. darauf liegt das schwerste tabu. das bedeutet nun, daß der onkel, der eigentl. die gewalt über die kinder hat, kaum zugangsmöglichkeiten in die hausgemeinschaft seiner schwester hat. er ist gewissermaßen durch das inzestverbot ausgesperrt, obwohl ihm die erziehungsgewalt obliegt und zugleich die hauptpflicht der ernährung. es ist der bruder der mutter der für den unterhalt zu sorgen hat. und den größten teil des ertrags seiner gartenarbeit oder der jagd liefert er nicht seiner eigenen familie ab, sondern der familie seiner schwester. und ihm obliegt es auch, den knaben, der eine größere bewegungsfreiheit vom haus hat, die mädchen sind hier also sehr ins haus gebannt und ihre beweglichkeit ist außerordentlich eingeschränkt, die jungen sind hier freier beweglich, und demzufolge ist dieser bewegungsspielraum der knaben auch der trefftort und die gegend des treffens von onkel und neffe. und in diesem gelände erfolgt dann auch die notwendige unterweisung, also ihm obliegt nicht nur die erziehung, die ernährung, sondern auch die unterweisung, in allem, was er an geistigem und technischem besitztum hat. der onkel unterweist den neffen in mythos und magie, er bringt ihm die jagdmethoden bei. und er unterrichtet ihn auch in allen übrigen handwerklichen tätigkeiten. das alles kommt für den vater nicht in betracht, der ohnedies genug in anspruch genommen ist, für seine schwester zu sorgen. und eigentl. nur gezwungen ist auf seine frau. die geschichte verkompliziert sich noch dadurch, daß zwar die verwandtschaft matrilinear strukturiert ist, die heirat aber patri-lokal erfolgt, d.h. die frau verläßt ihre sippe und zieht in die gemeinde des mannes, ohne darin heimat zu genießen, sie bleibt eine fremde, so wie der vater für die kinder ein fremder ist. sie wird nicht sozial akzeptiert in dem neuen lebensbereich. die söhne und die töchter werden, wie ich schon sagte, strikt getrennt gehalten und erzogen, das verhältnis der schwester zum bruder ist ein ausgesprochen unterwürfiges verhältnis. sie grüßt ihn, wie man gemeinhin nur einen hauptling grüßt und ist in allen fragen der erziehung schlechterdings von ihm abhängig. es gibt nur einen einzigen punkt, der wiederum bedingt ist durch das inzestverbot, daß der bruder nicht bestimmende größe ist, und zwar in der frage der heirat. mit der heirat wird eben die sexualzone berührt, und das ist für den bruder schlechterdings tabu. das ist die einzige funktion, wo

der vater eines mädchens verfügende gewalt, er ist gewissermaßen die tauschperson. er tauscht seine tochter aus im falle der heirat. diese konstruktion impliziert, und das wird von allen, die diese inseln dann noch einmal nachuntersucht haben, bestätigt, impliziert ein nahezu konfliktfreies verhältnis zw. vater und sohn. der vater ist so etwas wie der ältere spielgefährte des sohnes und zugleich auch ein absolut repressionsfreies verhältnis zw. mann und frau. die psychanalytiker haben das natürl. als reines ablenkungsmanöver interpretiert, denn nun hat man hier mit dem sog. avunculat, also mit der onkelbeziehung gleichsam eine abfuhrbeziehung geschaffen, auf der alle aggressive aus dem strittigen verhältnis zw. mann und frau und vater und sohn abgelenkt werden. der onkel muß blitzableiter gleichsam spielen. denn ihm gegenüber empfindet die frau die angst, die in den verwandtschaftsbeziehungen ohne dieses avunculat zw. mann und frau eben stattfinden, und zugleich auch empfindet das kind dem onkel gegenüber die ängste. die er in unmittelbarkeit dem vater gegenüber empfinden würde. die schwierigkeit der interpretation rührte vor allem daher, daß bei malinowski dieses institut der onkelbeziehung keine rechte interpretation erfahren konnte. das hing mit der entwicklung, mit der geschichte der anthropologie zusammen in jeder zeit. der erste anlauf um diese verwandtschaftsbeziehungen, verwandtschaftssysteme zu untersuchen, war um den anfang des ersten weltkrieges gemacht worden von rivers, einem engländer. und er hatte eine sehr klare und deutliche schule entwickelt, die die these vertrat, daß alle verwandtschaftssysteme dualistisch organisiert seien, dualistisch und asymmetrisch zugleich, d.h. ein teil in diesem unterschiedenen ganzen dominiert gegenüber dem andern und dafür wurde in der riversschule die hist. interpretation angeboten. es handelt sich hier um zwei bevölkerungsschichten, die im laufe der geschichte einander überlagert haben, wobei sich die eine als die mächtigere gegenüber die andere durchgesetzt habe. daher rühre dieser asymmetrische dualismus. diese konzeption wurde nicht zuletzt auch durch die untersuchung von malinowski abgelöst von der vorstellung, die denn etwa auch bei magret mead tragend und durchschlagend ist, daß man nichts mit einem solchen asymmetrischen dualismus zu rechnen habe, sondern viel eher in den verwandtschaftsbeziehungen mit einem prinzip ausgewogener gegenseitigkeit. in diesen ethnologischen beziehungen war dies das neuentdeckte: die verwandtschaftsbeziehungen beruhen auf dem prinzip der gegenseitigkeit, der ausgewogenheit. und es tauchen dabei eben nicht diese einseitigen machtverhältnisse, die sich repressiv auch auswirken, auf. das hat aber zur folge, daß in der schule von malinowski und seinen freunden und schülern, daß dabei genau diese phänomene der asymmetrie wie z.b. dieses avunculat, diese onkelinstitution im grunde keine rechte deutung erfahren konnte. zumal diese ganze untersuchung immer noch unter dem eindruck stand, vorbelastet war bis in die neuere anthropologie hinein, daß das gesellschaftl. urphänomen die familie sei, die sich zusammensetzt aus eltern und kind oder kindern. dies ist, so konnte es redcliff brown, einer der führenden engl. ethnologen noch unschreiben, das gibt die elementary family, parents und children. und an diesem modell festhaltend mußte notwendigerweise natürlicherweise die figur des schwesterbruders eine eigentüml. absonderlichkeit sein, und sie würde dann auch als eine solche absonderlichkeit aufgefaßt, bis sich dann doch bei näherem zusehen ergab, daß dieses avunculat gar nicht so selten ist, sondern daß es sich, wenn auch mit anderen wertigkeiten durchaus auch außerhalb des untersuchungsgebietes in südostasien ergibt, z.b. im kaukasus entdeckte man ebenfalls solche institutionen, bei den tscheikessen etwawurde dieses onkelinstitut ebenfalls entdeckt. und das hat doch anlaß genug gegeben, neue interpretationen zu unternehmen. und ich würde meinen daß hier die untersuchungen vor allem von claude levi-strauss mit seiner strukturalen anthropologie einen entscheidenden durchbruch gebracht haben, nämlich die radikale bestreitung und infragestellung der biologischen familie als des grundbestandteils der sozialen organisation in der menschlichen gesellschaft. levi-strauss hat eine interpretation als hypothese jedenfalls vorgelegt, wonach und wodurch er diese onkelbeziehung, also die gestalt des schwesterbruders nicht als etwas zusätzliches zur grundstruktur der verwandtschaftsbeziehung hinzukommendes versteht, sondern als ein elementares strukturmoment in der

ursprüngl. verwandtschaft selbst, seine these ist, daß dieses amukulat ein merkmal der verwandtschaftl. elementarstruktur darstellt, eine grundstruktur, die aus festumrissenen beziehungen zw. vier gliedern sich ergeben. und er stellt eine solche viergliedrige struktur auf und entsprechende beziehungen. und das bedeutet dann bei ihm, daß sich diese form, wenn sie so wollen die urform menschl. verwandtschaft aufbaut aus den vier gliedern bruder - schwester, vater und sohn. und diese vier glieder sind untereinander durch zwei gegensatzpaare so ahfeinander bezogen, daß in jeder generation eine positive und eine negative beziehung einander korres ondieren. im schema würde sich das also so darstellen, daß der ausgang genommen wird von der bruder-schwester beziehung, die schwester,



die verbunden ist mit dem mann - und dies (s.o.) die beziehung auf den sohn ist. und die verklammerung dieser vier personen durch die grundstruktur ist nun die, daß nun entweder, das wäre etwa das modell, das auf den tobriand- inseln in melanesien der fall wäre, daß hier die beziehung zw. mann und frau gekennzeichnet ist als positive beziehung durch konfliktilosigkeit, durch zärtlichkeit, durch intimität, durch nähe, während das verhältnis zw. der schwester und dem bruder jeglicher zärtlichkeit entbehrt, belegt mit dem inzestetabu und durch dñstanz-ängstlichkeit und dergleichen gekennzeichnet ist, eine negative beziehung. und diese negative beziehung gilt auch für das verhältnis des onkels zum neffeb, der jeweils vor seinem onkel angst hat und seinen vater dagegen als einen freund, spielkameraden und dergleichen versteht. dies wäre die synchronische dimension, also die gleichzeitigkeitsebene derselben generation durch ein gegensatzpaar wurde diese negative situation gekennzeichnet. und analoges gilt hier nun auch für das verhältnis der generationen untereinander. die zwei relationen, die in beträhkt kommen, sind ebenfalls ihrer natur nach pos. und neg. es läßt sich nun tatsächlich das empirische material weitgehend so organisieren, daß unter beibehaltung dieses gesetzes, der antithetik von positiv und negativ, sowohl im generationenverhältnis als auch im verhältnis der geschlechter innerhalb einer generation unter beibehaltung der gegensätzlichkeit sich eine reihe von typen ganz deutlich abzeichnen. das kann also jetzt z.b. die stelle wechseln (s.o.) das kann ein negatives verhältnis werden, so hat man etwa im kaukasus entd ekt, das kaukasische modell wäre dadurch gekennzeichnet, daß hier positive vorzeichen stehen, daß die mit negativen vorzeichen besetzt sind, während umgekehrt diese positive vorzeichen vorwalten. das verhältnis zw. bruder und schwester ist ausgesprochen konstitutiv und wird geradezu verstanden als die stabilste soziale struktur, die überhaupt denkbar ist. was dabei - und strauß ist also der meinung, levi-strauß, daß dies soetwas wie das verwandtschaftl. grundelement in der menschl. gesellschaft überhaupt sei. der integrale grundfaktor, der auch nicht mehr reduziert werden kann, jede reduktion bedeutet eine beschädigung des sozialcharakters dieser struktur, während alle komplexeren verwandtschaftssysteme sich aus dieser struktur entwickeln lassen und aus dieser struktur interpretieren lassen, die bei aller festigkeit und beständigkeit der form, dies an sich hat, daß sie zugleich nicht nur die statik in der synchronikebene darstellt, sondern zugleich das ganze dynamische element im diachronischen festhält, diese relationen sind durchaus wandlungsfähig, hier können ausgleichungen stattfinden. strauß ist also der auffassung, es handelt sich hierbei um das grundmuster von verwandtschaftsbeziehungen überhaupt, wenn verwandtschaft als zwischen menschliche lebensorganisation untersucht wird

besteht keine möglichkeit, analytisch hinter diese größe zurückzugehen. und das interessante dabei ist, daß die mutter-sohn relation in diesem system raffikal ausgeblendet ist. man könnte geradezu sagen, daß biologische system von mutter und sohn erfährt eine soziologische auflösung oder soziologische interpretation, die ihm seine gegenständlichkeit und seine selbstbezüglichkeit, seine zu lebende wirklichkeit geradezu nimmt, eine enorme entlastung bedeutet. die soziologische umschreibung des biologischen systems bedeutet die entlastung und die erzeugung vonkonfliktfreiheit in dieser zone. und es erweist sich als weiteres, daß offenbat die menschliche verwandtschaft und menschl. familie unmöglich nach der analogie der menschl. verhaltensforschung interpretiert werden kann. denn das spezifische der menschl. verwandtschaft besteht genau darin, daß nicht etwa familie sich begründen und wieder nach der zeit der zeugung wieder zu verlaufen, ~~was~~ sondern wesentlich ist hier, daß hier familienkreise ineinanderkreist sozusagen das verwandtschaftssystem im menschl. bereich. etwas, was im ganzen tierreich schlechterdings nicht vorkommt. insofern ist das interfamiliäre verhältnis das eigentlich wesentliche an der menschlichen familie und das element von dem offenbar auch so etwas wie dauerhaftigkeit der familie und dauerhaftigkeit der sippe abhängt. die familie, die menschliche erschöpft sich nicht mit der produktion der nachkommenschaft, mit der reproduktion der gattung, sondern hier kommt es zu dauerhaften lehenseinrichtungen und verhältnissen. und diese interpretation hat, meine ich, auch wenn sie in ihrem hypothetischen charakter nicht einfach geleugnet werden soll, den außerordentlichen vortug, daß sie von vornherein das problem von verwandtschaft als ein element der vergesellschaftung von menschen, daß sie dieses phänomens von jeglicher naturalistischen interpretation uns freihält. hier hat der naturalismus, der biologismus von vornherein lediglich eine subsidiäre funktion, element in einem integralen ganzen, ohne für sich selbst eine größe und wirklichkeit bedeuten zu können. das hat, meine ich, zur nächsten konsequenz, daß dadurch auch fehlorientierungen, was die organisation von gesellschaft anlangt, ausgeschlossen werden, wie sie auch noch in der deutschen sozialetik und in der deutschen soziologie lange zeit eine maßgebliche rolle gespielt haben, wenn per manent nach der ~~korrektheit~~ beständigkeit der familie gefragt worden ist. wenn levi-strauß mit seiner hypothese recht hat und darin so etwas wie eine verwandtschaftsstruktur menschl. zusammenlebens überhaupt ausgemittelt werden ist, dann kann das primäre sozial-pol. interesse überhaupt nicht auf die familie in erster linie gerichtet sein, eine solche ausrichtung bedeutet geradezu eine weitere zerstörung, eine weitere destruktion, weil die familie als solcher kein ^{be-}ständiger sozialkörper ist, keine konstruktive größe, sondern eine dezinierte, rudimentäre größe, die nur noch weiter zerfallen kann, daß man also vielmehr auf das größere verwandtschaftsmolekül oder atome wie sie's nennen wollen, zurückgehen muß und die frage stellen muß, inwieweit dieses element menschl. verwandtschaft für die herausbildung integraler menschl. gesellschaft von belang und bedeutung ist. denn auch dies ist eine erkenntnis, die sich von hier aus ergibt, daß offehbar die verwandtschaftsstrukturen für die gesellschaftsbildungen in den einzelnen gesellschaften von unterschiedl. gewicht sind und daß es hier sehr wohl ungleichgewichtigkeiten gibt, in der weise, daß in bestimmten gesellschaften tatsächlich diese verwandtschaftsstrukturen f gesellschaftsbildend sind und als solche sozialfaktoren dominieren gegenüber dem stoffwechselprozeß zw. mensch und außermenschlicher natur, wohingegen andere gesellschaftssysteme sich herausgebildet haben, in denen es zu einer art von hypertrophie des stoffwechsels zw. mensch und außermenschl. natur gekommen ist, bis hin zur zerstörung von solchen elementaren verwandtschaftsstrukturen, so daß hier eben nicht mehr, wenn sie so wollen ein innermenschl. ökologisches gleichgewicht besteht zw. arbeitsteiliger wirtschaft und solcher interfamiliärer verwandtschaft, sondern lastigkeiten, die zugunsteneiner arbeitsteiligen wirtschaft geschehnund mit verwüstung offehbar der verwandtschaftsbeziehung als eines gesellschaftskonstituierenden faktors verbunden sind. wenn diese (was heißt denn hypertrophie, bitte?:) eine, ja, eine überausbildung, also eine maßlose steigerung, in der dieses phänomen der bearbeitung der äußeren natur und der nutzung der rohstoffquellen und dergleichen zunehmens eine praktisch alleinige organisationsprinzip von wirtschaft wird, was dann nicht nur die reduktion solcher

verwandtschaftsstrukturen zunächst auf großfamilie nach sich zieht, sondern die nächste konsequenz auch kleinfamilie und kleinstfamilie als restitutionsprodukt zur konsequenz hat. wenn deshalb, meine ich die frage, der pol. ethik der chr. kirche die nach dem versöhnlichen zusammenleben der menschen ist, nach dem versöhnlichen zusammenleben in der gesellschaft, dann bedeutet das zweifellos die aufgabe, daß auch für eine solche ethik und das ihr gemäße und entsprechende verhalten die frage, inwieweit dieser zerstörungsprozeß gediehen ist, wie ihm, wie er aufgefangen werden kann, nicht etwa durch eine besondere familienpolitik, sondern es müßten da wahrscheinlich ganz andre strategien platz greifen und unter diesem aspekt sind wahrscheinl. alle kommuneversuche auch zu beurteilen und zu betrachten als versuche und experimente, die zweifellos entsprungen sind dem bewußtsein und dem empfinden des defizitären charakters unserer familienstruktur und um eine veränderung bemüht sind, ohne daß man viel eher die vielleicht romantische ausflucht der wiederherstellung von großfamilie gewählt hat und in einer durchaus richtigen erkenntnis offenbar, daß es keineswegs die drei generationen umfassende großfamilie sein muß oder ist, die als solche verwandtschaftl. grundstruktur in betracht zu ziehen ist, sondern daß da auch personen beteiligt sind, die offenbar nicht in blutsverwandtschaftl. beziehung bestehen zueinander und auch nicht in einem sexualverhältnis zueinander stehen, der mann der frau und der bruder der frau z. b. sind durch solche beziehungen nicht charakterisiert es wäre also dann in einer solchen pol. ethik das augenmerk auf diese relation zw. verwandtschaft als einem sozialen konstitutionsfaktor und wirtschaft als einem anderen sozialen konstitutionsfaktor zu richten und die frage zu ventilieren, inwieweit es noch möglich ist, an einer rückstufung der mächtigkeit des ökonomischen faktors zugunsten anderer faktoren mitzuwirken, das Übergewicht des wirtschaftl. gegenüber verwandtschaftl. abzubauen und das verwandtschaftl. zu kräftigen in erkenntnis, daß die verwandtschaftsstruktur eben nicht familienpolitik ist, in keinem sinne sein kann, sondern gerade die notwendige veränderung der weigerung des familienbildes, das wie eine heiligkeit sich uns eingeprägt hat mit allem, was dann an implikationen auch noch in dieser vorstellung enthalten ist. wesentlich dabei scheint mir nur zu sein, und darin berührt sich dann auch die strukturelle anthropologie eines levi-strauß mit der psychoanalytischen theorie, das hier als das problematische und zu entlastende die relation von mutter und sohn gesehen wird als dem korrelarium von väter und sohn, wenn dieses ~~verhältnis~~ ^{avunkulats} nicht mehr besteht, wenn es abbricht, wenn es nicht nur in die latenz geht, sondern es zerstört wird. das wäre sozusagen nicht einfach der umschlag in eine art von patriarchat, wenn also der schwesterbruder in diesem system nicht mehr erscheint, denn in diesem system sind durchaus auch patrilineare sozialsysteme, also die nicht über die mütterl. verwandtschaftslineie sich konstituieren, sondern über die väterliche - enthalten. also es ist keineswegs so, daß dies das muster des matr. iarchats wäre und die erkenntnis der maßgeblichkeit dieses musters die forderung nach wiedereinführung des matr. iarchats enthielte. an dem ist es absolut nicht, sondern diese figur ist grundstruktur sowohl von matrilinearem als auch patrilinearem verwandtschaftssystem - und der wegfall des avunkulats bedeutet im grunde ein regress auf ein höchst aggressives patriarchalisches system, das nicht den namen des ursprünglichen patriarchats verdient. deshalb wäre auch die interpretation der psychoanalyse des ödipuskomplexes dahingehend, daß es sich hier um einen spezialfall handelt, als sei die psychoanalyse nur zutreffend für patriarchalische verhältnisse, wirtschaftsverhältnisse absolut unzutreffend, denn es handelt sich auch hier nicht um ein originäres patriarchalisches system, sondern bereits um ein defizitäres, um ein gestörtes beschädigtes und um sein lebensinhalt gebrachtes verhältnis. wenn, meine ich, das interesse kirchl. ethik ein interesse an versöhnl. leben ist, wäre genau dieses problem das in der tat erste das zu nennen wäre als ein naturgeschichtl. problem kreis, der darum den ausdrück des naturgeschichtl. verdient, nicht weil er die totale einbettung dieses bereichs in so etwas wie natürl. gebiete bedeutet, wohl aber den bereich, wo menschl. leben noch am nächsten mit anderem organischem kreatürl. leben verbunden ist, ohne darin auszugehen. das diachronische verhältnis als einem doppeltem ist, wenn sie so wollen, der überstieg des menschl. verwandtschaftsmoleküls aus dem bereich der natur in den der kultur. dieses diachron. verhältnis, das hier deutl. als ein doppeltes erscheint, bei levi-strauß, nicht als ein

Ein einsinniges mutter-kind óder eltern-kind verhältnis, sondern ein verhältnis, das sowohl das moment der blutsverwandtschaft wie der nichtblutsverwandtschaft in sich impliziert. und genau mit dieser doppelung beginnt der überstieg aus der reinen natur gewissermaßen in den bereich der geschichte, ohne daß die dimension der natur schon gänzlich verlassen wäre. von anderer art ist offenbar das sozialisationsphänomen, der sozialisationsfaktor der wirtschaft der internationalen gesellschaft im unterschied zu der interfamiliaren verwandtschaft. so wie dieses problemfeld den ersten gegenstandsgereich ausmacht ehner solchen ethik, so meine ich, müßte die internationale gesellschaft den anderen problembereich ausmachen. und dazu vielleicht noch einige andeutungen beim nächsten mal (rückfrage nach dem system an der tafel, eine frau fragt, wo denn das autoritätsgefälle vom mann zur frau abgebaut sei, wenn doch der bruder seine schwester beherrscht) es ist ganz augenscheinl. so, daß in diesem verwandtschaftssystem das moment der autorität ebenso wenig fehlt wie das element der intimität. das sind zwei momente, die offenbar jedenfalls von levi-strauss als notwendig in dieses verwandtschaftssystem hineingehörig aufgefaßt werden, wobei dann diese haltungen von ihm noch im einzelnen differenziert werden können. er selbst weiß, daß dieses plus und minus, dieses positiv und negativ etwas grobrastrig ist und er hat da auch noch andere differenzierungen vorgeschlagen, die das bild verfeinern, die feindstruktur etwas deutlicher werden lassen, aber es kommt nie zu einem fehlenden element der autorität. das erwächst nach seiner auffassung worin übrigens malinowski nicht viel anders urteilt vor allem daraus, daß jedenfalls in einem solchen system, in dem nun ausgebildetes evunkulet da ist, dem onkel, also dem schwesterbruder, die aufgabe zufällt, die frau im zustand der schwangerschaft zu schützen, was sonst in anderen systemen vom mann als funktion zu übernehmen & und dann auch für die ernährung und für die aufzucht sorge zu tagen, selbst wenn dann diese intimitätsbeziehung zwischen onkel und neffe eine abgeleitete, sekundäre...