

Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Geyer

Grundfragen der Anthropologie

Göttingen, Wintersemester 1978/79

Die mit einem UHER Report 4000 aufgenommene nicht autorisierte Vorlesungsnachschrift wurden von Studenten der Geyer-Kohorte in ihre sehr unterschiedlichen Schreibmaschinen eingetippt und in kleinen Auflagen fotokopiert. 1. Auflage mit 50 Exemplaren, dann 2. mit 23, 3. mit 15 (1981), 4. mit 21 (1981) und die 5. mit 60 Exemplaren 1982. Davon ist das Exemplar von Helma Fries aus Berlin Grundlage für diese per OCR digitalisierte Form, in der Hörfehler, Tippfehler und Schreibfehler korrigiert wurden. Lesegenuß garantiert!

Dr. Dr. Michael Lütge

Grundfragen — damit ist nicht der Anspruch erhoben, daß die das Feld der Anthropologie abdeckenden Hauptfragen in Vollständigkeit behandelt werden. Ich hätte vorsichtigerweise sogar sagen müssen: Einige Grundfragen, von denen ich nicht einmal mit Bestimmtheit sagen kann, daß es die zentralen Grundfragen der Anthropologie sind. Denn ob es soetwas wie eine generelle Anthropologie zum gegenwärtigen Zeitpunkt überhaupt geben kann, ist eine völlig offene Frage und alle, die sich mit anthropologischen Problemen befassen, stehen im Grunde in derselben Verlegenheit, sich in einem völlig inhomogenen Feld bewegen zu müssen.

Es sind Beiträge, die jeweils zu einer allgemeinen Theorie vom Menschen geliefert werden, aber Beiträge, die noch längst nicht zu einer Synthese sich zusammengefügt haben und auch noch längst nicht absehen lassen, ob es so etwas wie ein anthropologisches „generale“ gibt. In diesem ganzen Konzert, in dieser Vielstimmigkeit aus dem Bereich der Naturwissenschaft und aus dem Bereich der Geisteswissenschaft nun auch noch einen Klang aus der Theologie, der in vielen Fällen anmutet wie ein Erinnerungsklang, wie ein Klang aus alten Zeiten. Wie läßt sich und wie kann eigentlich theologische Anthropologie in der Gegenwart begründet und intendiert werden inmitten dieser Vielfalt von verschiedenen Disziplinen? Deshalb sind es Fragen, die nach den Möglichkeiten der Anthropologie, nach dem Sinn dieses Fragens nach dem Menschen, wie es eigentlich dazu kommt, welcher Art dieser Fragentyp ist, was damit gemeint ist, was etwa wissenschaftliche Frage nach

menschlichem Sein behaupten kann, und in wieweit sie abheben, abheben von der Frage, die offenbar Menschen an sich selbst stellen. [Der folgende Text ist unlesbar:] Dieses hat man malt, aber offenbar in ihrem Alter auch Behauptungen beantwortbar, sondern das Alter als der Beweis ihrer Unaufklärbarkeit, so daß zwar mit der Antwort "Der Mensch" das Rätsel der Sphinx gelöst werden konnte, aber nicht das Rätsel des Menschen. In diesem Feld des sehr, sehr Vorläufigen, des Tastenden bewegt sich der Versuch, den ich unternehmen möchte, wobei ich ihnen vielleicht bestenfalls Informationen geben kann über Diskussionsstände in den einzelnen Bereichen. Der weitere ist der, der Frage nachzugehen, von wo aus eigentlich, wenn die Theologie es unternehmen sollte, eine Lehre von dem Menschen zu entwerfen, so etwas geschehen kann, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen solch ein Anfang steht und wie er verlaufen würde.

Das sind Andeutungen, die sehr allgemein, sehr unbestimmt sind. Ich könnte, um die Vielfalt wenigstens von Ferne ein wenig zu sammeln, drei charakteristische Fragetypen herausstellen, die in der Anthropologie je in ihrer Spezifikation eine unterschiedliche Rolle zu spielen vermögen.

Im Theaitetos [Θεαιτήτω] des PLATON wird den Philosophen zwar nachgesagt, daß sie weltfremd seien, und das nächstliegende jeweils versäumen - so wie THALES, als er den Himmel beobachtete, in die Zisterne fiel - dies sei die Art der Philosophen, meinte SOKRATES, aber τὸ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος „Was ist der Mensch“ - das sei die Frage und was ist dasjenige, was der so gearteten τρόπων ἀνθρώπου φύσει (Theaitetos 175) des Menschen das Gemäße und das Zukommende ist sowohl im Tun als auch im Leiden. Seit KANT, man könnte vielleicht auch sagen seit DESCARTES, lautet die Frage: Wer bin ich? Das ist eine erhebliche Veränderung; denn das Ich ist für die griechische Philosophie niemals oder noch nicht ein philosophischer Begriff gewesen. Er begann als solcher aufzuscheinen bei PLOTIN, in der klassischen Zeit längst nicht. Es war damals zuerst und zunächst die Frage: Was ist der Mensch? Worin besteht sein Wesen? Daß dieses Wesen mit dem Ich in einem unlösbaren Zusammenhang stünde, Seele und Ich identisch seien, das ist eine Konsequenz, die erst im Lauf der abendländischen Geschichte aufgebrochen ist, ein geschichtliches Produkt. In der Neuzeit dieses Fragen: „Wer bin ich?“ Die Frage des Menschen nach sich selbst.

Er ist derjenige, der fragt, und derjenige, nach dem er fragt, und er ist derjenige, den er befragt, um zu einer Antwort zu gelangen. Und die anthropologische Frage am Anfang des Alten Testamentes, im dritten Kapitel der Genesis heißt: WO bist du? Eine dritte Art, nach dem Menschen zu fragen. Die Frage Gottes an den Menschen, der sich vor ihm verhüllt, vor ihm verstockt, und dennoch in dem Augenblick, in dem er im Ruf Gottes steht, wo Gott den Ruf an ihn richtet, sich nicht in Schweigen hüllen kann, sondern er redet und gesteht, wo er sich verbergen will. Er gibt sich zu

erkennen, er tritt aus seiner Verhüllung hervor. Das ist eine Grundsituation, von der aus menschliches Sein, menschliches Leben anders in Erscheinung tritt, anders auch zur Sprache kommen muß als in den vorgenannten Weisen.

Der Versuch in diesem Kolleg wird sein, mit dieser WO-Frage, wie sie am Beginn der Bibel auftaucht, ernstzumachen auch bei der Grundlegung der Theologie, wo der Mensch zur Sprache kommt, indem er sich Gott gegenüber nicht verschweigt, sondern sich Gott gegenüber auszusprechen versucht. Insofern auch die Ankündigung, einige Grundzüge einer theologischen Anthropologie zu entwickeln in Auslegung der drei letzten Bitten des Vater-Unsers: Der Mensch in der Not, der um sein tägliches Brot bittet, Der Mensch in der Schuld, der um Vergebung bittet und Der Mensch gegenüber dem Bösen von dem Erlösung er bittet, weil es in vielfacher Weise gefährdet, und um diese Gefährdung wäre es im Wesentlichen uns auch hier zu tun.

Vorlesung vom Donnerstag 26. Oktober 1978

Was uns in diesem Semester beschäftigen sollte, meine Damen und Herren, ist das Problem theologischer Anthropologie im Zusammenhang mit dem Problem genereller Anthropologie. Dieses Problem einer allgemeinen Anthropologie hatte ich mit drei Fragen anzuzeigen versucht, um Richtungen kenntlich zu machen, von denen aus sich die Bemühung um den Menschen in seiner Wirklichkeit und in seiner Wesentlichkeit bewegen kann:

Die Frage: Was ist der Mensch?

Die Frage: Wer bin ich eigentlich?

Die Frage: Wo bist Du?

und in Übernahme dieser Frage: Wo stehen wir? Ich könnte auch dieses Problem umschreiben mit dem ersten Satz, mit dem Ernst BLOCH seine Fragmentensammlung "Spuren" 1930 veröffentlicht hat: "Ich bin. Ich habe mich nicht. Deshalb werden wir erst. "

Drei Sätze, in denen die Programmatik enthalten ist. Jeder dieser Sätze ist im eminenten Sinne geladen.

Woher die Gewißheit des Satzes „ich bin“? Woher die Gewißheit, daß das Sein des Ich sein Haben impliziert? Ist es die Sache des Ich, das Ich zu haben? Sich in Besitz zu nehmen?

Und der zweite Satz: Also ist dieses Noch-nicht-haben ein Mangel, oder gehört es unter Umständen zu der Eigentümlichkeit des Ich, sich nicht zu haben?

Und die dritte Frage: Deshalb werden wir erst. Auffällig der Wechsel des Subjekts; aus dem einsamen Ich wird das gemeinsame Wir. Offen ist die Frage: Worin besteht das eigentümliche Werden des

Wir, das zur Erfüllung bringt, was dem Ich noch abgeht? Welcher Art ist dieses Werden? Die Frage nach dem Handeln, dem Tun dem Modus, in dem sich dieses Werden vollzieht. Und dabei ist die Ortsfrage dieses Werdens gar nicht zu umgehen: **wo** dieses Werden, dieses Werden des Wir, sich abspielt. Ob die Auskunft: in der Welt - in der Zeit - die genügende und erschöpfende Auskunft an diesem Punkt ist?

Das Problem einer solchen generellen Theologie ist so alt wie Mythos und Philosophie selbst. Und es ist ein Vorzeichen geradezu, vor den Bemühungen um eine allgemeine Anthropologie das Schicksal, das **Ödipus** trifft, dem es gelungen ist, die Verkörperung des Mythos, die Sphinx von Theben, zu vertreiben und Theben vom Bann der Sphinx zu befreien. Sie kennen diese Erzählung, das vor Theben dieses geflügelte Unwesen, Löwin oder Hündin, sitzt, und den Bürgern ein Rätsel aufgibt, und wenn das Rätsel nicht gelöst wird, fällt einer der Bürger der Sphinx zum Opfer. In der Stadt herrscht Kreon, der Bruder der Jukaste, nach dem Tod des Laios, des Vaters des Ödipus. Ödipus kommt nach Theben, und die Verzweiflung der Bürger ist so groß, daß Kreon erklärt: wer die Stadt von der Sphinx befreit, dem soll die Königin und das Königreich zufallen. Und Ödipus hört das Rätsel der Sphinx: Die Frage, was das für ein Wesen sei, welches eines und dasselbe sei und dennoch vierfüßig, zweifüßig und gar dreifüßig sei und dennoch als das Einzige in der Welt diesen Gestaltenwandel durchmacht, und das außerdem die Besonderheit an sich hat, daß wenn es sich auf den meisten Füßen bewegt, es am wenigsten schnell ist; es am langsamsten ist. Und Ödipus gibt die Antwort, die erlösende: dieses Wesen ist der Mensch. Er kommt vierfüßig zur Welt, als Kind kriecht der Mensch auf den vier Füßen, auf den meisten, die er zu Gebote hat, und dabei kommt er am langsamsten voran. Erwachsen schreitet er zweifüßig schnell voran. Im Alter bedarf er der Krücke und wird zum dreifüßigen Wesen. Das ist die Auflösung des Rätsels der Sphinx, die sich vom Felsen stürzt, und nun fällt dem, der das mythische Rätsel aufgelöst hat, Theben als Gewinn zu, und damit das ganze Unheil, was daraus folgt, aus der Verbindung der Mutter mit dem Sohn, Jukastis mit Ödipus. Sodaß derjenige, der als Rätsellöser begann, als blinder König - verblendet - endet. Der Mythos selbst erzählt offenbar etwas davon, daß die bloße Auflösung des Mythos, ihn zu durchschauen, auf den Menschen hinderlich, oder hinter ihm nicht die Weisheit des Menschen selber sei. Es gilt auch nach dieser Erkenntnis der Imperativ, der einem der sieben griechischen Weisen zugesprochen wird, dem THALES von Milet: Γνωθι σαυτόν (Testimonia 1,169), erkenne dich selbst. Dieser Imperativ wird erst recht gültig offenbar, nachdem der Mythos seine Verbindlichkeit verloren hat. Und es war das Bemühen jedenfalls, zunächst der Philosophen, diese Forderung, diesen Apell, aufzunehmen und auszuführen. Und von einem der ältesten Sophisten, PROTAGORAS,

einem älteren Zeitgenossen des SOKRATES, stammt ja der berühmte und bekannte, sogenannte homo-mensura Satz, [Fragmenta 5.6: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι] daß nämlich der Mensch das Metron aller Dinge sei, der Seienden, da sie sind, und der Nicht-Seienden, da sie nicht sind. Um das Maß aller Dinge zu sein müßte sich der Mensch freilich genauestens kennen. Aber derjenige, der für den Weisesten gehalten wurde, nach dem delphischen Orakel, hat, um dieses Orakel zu verifizieren, überall mit allen Weisen Gespräche geführt, bis sie zu der Überzeugung gekommen sind, daß der einzige Unterschied darin besteht, daß er ein Unwissender ist, der immerhin um sein Nichtwissen weiß, während die Weisen die blinden Unwissenden seien. So SOKRATES in seiner Apologie in seinem Satz: oida ouden oidoos, ich weiß, daß ich nichts weiß [Apol 21.d.5 ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι:]. Nicht die Weisheit kenne, nicht die Weisheit habe, und nicht weiß, wie es mit dem Orakel steht. Insofern liegt über der griechischen Philosophie, bis zu ihrem Ausgang, zweifellos ein Schatten und eine Offenheit, die es nicht erlaubt, einfach von einem philosophischen Menschenbild im dogmatischen Sinne zu sprechen. Und dennoch sind Elemente dieser Philosophie fraglos in der folgenden Geschichte, der folgenden Bewußtseins- und Lebensgeschichte Europas, in ein, so etwas wie ein für einige Jahrhunderte relativ konsistentes Menschenbild eingedrungen. Man wird durchaus sagen dürfen, daß theologische Anthropologie einmal so etwas gewesen ist, wie die Formulierung eines christlichen oder abendländische: Menschenbildes, das jedenfalls in seiner mittelalterlichen Gestalt weitgehend im europäischen Bereich seine allgemeine Anerkennung gefunden hat, und als eine Art von offizieller allgemeiner Selbstdarstellung sehr wohl verstanden werden konnte. Wobei diese eigentümliche Gleichung theologische Anthropologie als christliches Menschenbild daran erinnert, daß es sich nicht um eine bloße begriffliche Konstruktion handelt, sondern daß damit immer auch ein Moment, wenn ich so sagen darf, von praktischer Menschenkenntnis verbunden ist. Man macht sich nicht nur ein Bild im Allgemeinen, sondern man macht sich ein Bild, um im Bilde zu sein. Wo der Mensch ein Bild von sich macht, möchte er über sich im Bilde sein, und d. h. daß er sich auf sein Leben als Mensch verstehen kann. Praktische Menschenkunde und theoretischer Menschheitsbegriff sind jedenfalls in diesem Modell durchaus miteinander verbunden. Getragen von der großen religiösen, moralischen, Autorität der einheitlichen Kirche vor ihrer inneren Spaltung zur Zeit der Reformation. Und an diesem Modell kann auch abgelesen werden, daß es kein Menschenbild gibt, das losgelöst und abgelöst wäre von einem Weltbild. Ein Menschenbild ohne ein Weltbild ist eine Absurdität. Deshalb war es in der Tat in der Theologie eine höchst problematische These, die in ihrer hermeneutischen Phase vertreten wurden daß so etwas wie ein Selbstverständnis des Menschen unter Absehung vom

Weltverständnis entwickelt werden könnte. Menschverständnis und Weltverständnis gehen Hand in Hand und Menschenbild und Weltbild gehören jedenfalls, wie die historische Erfahrung lehrt, all zuhauf. Dieses christliche Menschen- und Weltbild, in dem das menschliche Leben zwischen Schöpfung und Vollendung und zwischen Himmel und Hölle abläuft, dieses christliche Menschen- und Weltbild ist freilich nie eine sehr stabile Synthese gewesen von biblischen und philosophisch-griechischen Elementen und Denken. In diesem Menschenbild der Vor-Neuzeit, wie es in der kirchlichen Lehre vertreten worden ist, die im allgemeinen Bewußtsein in Ansehen und Anerkennung bestand, zeichnet sich dadurch aus, daß vor allem aus dem biblischen Bereich drei Faktoren rezipiert wurden, die als Fundamentalbestandteile sich überall in der Theologie und der kirchlichen Lehre durchgesetzt haben. Die erste Bestimmung, die hier dem Menschen zuteil wird in dieser, wenn ich so sagen darf, dogmatischen Anthropologie der Vor-Neuzeit, ist die Bestimmung des Menschen als Gottes Ebenbild. Gen 1,26 ist der klassische Vers, auf den diese Elementarbestimmung des Menschen gründete. Der Mensch ist **צֶלֶם-אֱלֹהִי** imago dei, was immer unter imago dei näherhin verstanden werden muß und kann. Das zweite Element -im Kontrast dazu - der Satz von der Allgemeinheit und Gründlichkeit der menschlichen Sünde. Der Mensch ist Gottes Ebenbild, und er ist der Sünder von Gott. Peccatum ist eine anthropologische Grundbestimmung, die in diesem Menschenbild nicht fehlt. Das dritte Moment, was nicht übersehen werden darf und kann, ist ein gewisses heilsgeschichtliches Schema, in dem dieser Gegensatz von imago dei, Gottes Ebenbildlichkeit und die Sündhaftigkeit zur Auflösung gebracht werden soll. Es ist die Abfolge gewissermaßen von drei großen Perioden in der Weltgeschichte, von der Periode der Natur, dem regnum naturae, das in sich zerspalten ist, nämlich nach seinem ursprünglichen Stand, nach dem Status integritatis, und der Verderbnis, der dieses regnum anheimgefallen ist, durch die Sünde, durch den Fall des Menschen. Zur Überwindung dieser corruptio wird von Gott die zweite große Periode der Heilsgeschichte in Gang gesetzt, und damit das Reich der Gnade aufgerichtet, wodurch diese Sünde überwunden wird. Es wird in Vereinigung von Natur und Gnade zur Vollendung in der letzten Periode zusammengeführt in dem Reich der Herrlichkeit, regnum gloriae, dem Reich der Vollendung. **Diese drei Elemente also - imago dei, peccatum und dieses heilsgeschichtliche Schema - sind zweifellos Bestandteile, Erbstücke der biblischen Überlieferung, die in diese kirchliche Anthropologie eingingen.** Aber nicht weniger wesentlich scheinen mir zwei andere Bestimmungen zu sein, die zweifellos aus der Erbschaft der griechischen Philosophie stammen. Die erste Bestimmung: das der Mensch das Lebewesen sei, das den Logos hat, ζῶον λόγον ἔχων. Das mit dem Logos begabte Lebewesen; die lateinische Übersetzung: animal rationale. Mit dieser

Definition, mit dieser Bestimmung des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens ist aus der griechischen Tradition in die kirchliche Anthropologie eingewandert zum einen der bei PLATON - im Phaidon etwa- erkennbare Dualismus von Leib und Seele. Und zwar ein Dualismus, von dem die platonische Philosophie behauptet, der Leib verhielte sich zur Seele, zur Geist-Seele, wie ein Gefängnis zum Gefangenen. Das berühmte $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \ \sigma\eta\mu\alpha$ Modell wird hier von PLATON aufgegriffen. Mit diesem Leib - Seele Dualismus verbunden ist die These oder die Vorstellung der unsterblichen Vernunft-Seele.

Dieser Gedanke der **Unsterblichkeit der Seele** ist eines der wichtigsten Erbstücke, das in die europäische Anthropologie aus dieser griechischen Periode eingewandert ist. Und was wiederum mit dem vorbenannten Leib-Seele Dualismus zusammenhängt: daß die durch Ewigkeit und Unvergänglichkeit gekennzeichnete Vernunft in einem Konflikt, aber in einem zu bestehenden und siegreich zu beendenden Konflikt mit der Welt der Affekte, der Leidenschaften, die aus dem Weltzusammenhang des menschlichen Lebens entspringen, steht. Die Vernunft ist nicht nur dem Wert nach den Affekten überlegen, sondern hat auch die Macht, das Leben zu regulieren und das Leben vernünftig zu gestalten, so schwierig das immer sein mag. Diese drei Momente aus der einen Bestimmung: der Mensch als Lebewesen, welches $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ hat. Ich möchte das Wort $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ mit Absicht nicht übersetzen, weil der Begriff der Vernunft schon zu spezifisch wäre, um das eigentümlich in diesem Logos-Begriff zum Ausdruck zu bringen; das muß und wird vielleicht in der Folge etwas näher sichtbar werden. Das zweite Moment, was aus dem griechischen Erbe übernommen wurde: die Vorstellung, der Mensch ist ein $\zeta\acute{\omega}\omicron\nu \ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen. Und dieser Gedanke steht zu dem ersten keineswegs in einem gänzlich ausgeglichenen Verhältnis. Der Mensch als Vernunftwesen und der Mensch als Gemeinschaftswesen sind offenbar begriffliche Bestimmungen, die durchaus gegensätzliche Gestalt annehmen können. Eines der markantesten Zeugnisse für den unaufgelösten Zwiespalt dieser Momente ist die gesamte Philosophie des ARISTOTELES und die STOA ebenso wie die Lehre des EPIKUR, der hier beweist, wie die Vorstellung des Vernunftwesens in seiner Individuation über den Gedanken als des Gemeinschaftswesens hinausreicht und diese Gedanken des *zoon politicon* zurückdrängt. Hier liegt also eine Problematik, eine Spannung zwischen diesen beiden Sätzen, die vergleichbar wäre dem der Spannung zwischen der Spannung zwischen den biblischen Bestimmungen des Menschen als *imago dei* und als Sünder vor Gott. Nicht in der ausgesprochenen Gegensätzlichkeit, aber doch in einer latenten Gegensätzlichkeit, die auch als Spannung sich durch die ganzen Jahrhunderte zu Beginn der Neuzeit erhalten hat. Dieses sehr komplizierte und in sich keineswegs homogene Gebilde einer

Christlichen Anthropologie hat nur Bestand haben können, solange die Kirche in ihrem Anspruch eine unbestrittene, einheitliche Autorität gewesen ist. Das Auseinanderbrechen der kirchlichen Einheit in Europa war zugleich der Beginn der Auflösung dessen, was man als christlich es Weltbild mit einigem Recht in seinen Hauptkonturen nachzeichnen könnte. Das Problem, das nun eintrat war, ob eine Instanz in der Lage sein könnte, das, was in der Tradition durch die Autorität der Kirche zu einem Ganzen, zwar zu einem instabilen, aber doch zu einem bestehenden Ganzen zusammengefügt worden ist, ob eine Instanz da sei, schon auf dem Plan sei, die in der Lage wäre, eine ähnliche Orientierung des Menschen, seines Lebens im Verhältnis zu sich selbst als auch zur Welt zu geben. Um nichts weniger ging es ja in der kirchlichen Lehre vom Menschen, als das er so von sich zu wissen bekommt, daß er diesem Wissen entsprechend sein Leben einzurichten vermag und dafür Aussicht erhält, die über die Grenzen seines Lebens hinausreicht. Orientierung durch das ganze Leben hindurch inmitten dieser Welt. Und in dem Augenblick, wo dies als kirchliches System noch stärker fragwürdig wurde als es in sich selbst zweifellos gewesen ist, trat das Problem einer allgemeinen Anthropologie erst geschichtlich wirklich zutage. Die Anthropologie als Problem ist historisch entstandenes Problem und nicht einfach nur als ein systematisches zu bewältigen. Der Zusammenbruch, die Auflösung, die Jahrhunderte lange Auflösung von so etwas wie einem einheitlichen christlichen Menschenbild hat als Problem entstehen lassen die Frage nach der Möglichkeit einer allgemeinen, generellen Anthropologie. Und das heißt einer Lehre, die mit Bestimmtheit und Gewißheit die Erkenntnis dessen vermittelt, was der **wirkliche** Mensch sei. Und nicht nur der erträumte. Denn es erhob sich gerade der Verdacht, daß diese Lehre nicht von dem realen Menschen geredet hat, sondern daß die kirchliche Lehre nur von einem gedachten Menschen gehandelt hat und es gelte jetzt zuallererst, den wirklichen Menschen zu erkennen und seine Wahrheit zu erfassen, und daß diese Erkenntnis dieses wirklichen Menschen zugleich den Charakter der Allgemeingültigkeit habe, d. h. daß sie nicht nur allgemeinverständlich zu sein habe, sondern daß sie auch allgemeine Verbindlichkeit für sich beanspruche, so gewiß die Erkenntnis des wirklichen Menschen auch umfaßt die Art und Weise seines tätigen Daseins, seines Verhaltens. Das Grundproblem lag also darin: worin besteht die Wirklichkeit? Worin liegt sein wirkliches Wesen? Wer ist kompetent genug, diese Frage in Angriff zu nehmen und zu bearbeiten? Mir scheint, daß in dieser Zeit der Renaissance bis zum 18. Jahrhundert etwa sich vor allem drei Gegensatzpaare der Bearbeitung dieses Problems - wer der wirkliche Mensch sei - auf vielfältige Weise miteinander kombiniert und verbunden haben. Auf der einen Seite noch die Erinnerung daran, daß das Wesen des

Menschen darin liege, von der Vernunft einen reinen Gebrauch zu machen; die Weisheit ist das wirkliche Wesen des Menschen. Die sogenannte betrachtende Lebensweise, die *vita conteplativa* auf der einen Seite. Und dennoch war zugleich aus der alten Bestimmung des Menschen als eines in der Gemeinschaft lebenden der andere Gedanke nicht vergessen, daß der Mensch nicht nur ein Geistwesen ist, sondern als Leibwesen auch **handeln** muß, und zwar in einer vielfältigen Weise handeln muß; herstellend handeln muß und auch sich verhalten. Daß er auch ein aktives Leben zu führen hat, **Vita contemplativa**, das betrachtende Leben, und **vita activa**, das tätige Leben. Das scheint mir das eine Gegensatzpaar zu sein in der Frage nach dem wirklichen Wesen. Das Andere Gegensatzpaar bricht auf in der Frage: **Individuum** und **Gemeinschaft**, Einzelleben und Zusammenleben. Ist das wirkliche Wesen des Menschen darin, daß er als Individuum autonom und autark existieren kann, oder erfüllt sich das Wesen des Menschen nur in der Gemeinschaft mit seinesgleichen. Und das dritte ist der Gegensatz von, ich würde es einmal mit den alten Begriffen sagen, sie klingen vielleicht etwas altertümlich, aber das Gemeinte kommt hoffentlich heraus, ist der Mensch seinem wirklichen Wesen nach ein **Teil des Universums**, ein Stück Natur, eingebunden in diese Natur als ein gleichartiges Element mit Anderen, oder ist er **Geist**, und zwar Geist, der nicht in dieser Natur aufgeht, und hier war eben noch aus der Tradition, sowohl aus der biblischen, die Erkenntnis festgehalten von der Spitzenstellung des Menschen unter allen Geschöpfen, von der er hervorgehoben und ausgezeichnet sei, und von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Das war die eine Auszeichnung, die für so etwas wie ein Geist-Wesen sprechen ließ und in der Psychologie des ARISTOTELES war eben der Satz enthalten, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ das höchste Vernünfftige im Menschen, von außen, $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$, in den Menschen hineingekommen sei. Also nicht ein Element der natürlichen Lebensseele des Menschen ist, sondern ein zusätzliches Anderes. Liegt das Wesen des Menschen in seiner Zugehörigkeit zur natürlichen Welt, wie er sie vorfindet, oder liegt sein Wesen in der Differenz zu dieser natürlichen Natur, im bestimmten, im festen Unterschied? Diese drei Gegensatzpaare, in denen die Frage nach dem wirklichen Menschen zu Wort kam, diese drei Gegensatzpaare kommen in der heutigen Zeit als zentrale Themen, bis zu Beginn unseres Jahrhunderts, in verschiedenen Variationen und Spielarten immer wieder zum Vorschein, mal die Frage, das wird man beachten müssen, für längere Zeit, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts jedenfalls, eine im wesentlichen an der Wesensfrage orientierte Problematik gewesen ist. Die Frage: Worin besteht das Wesen des wirklichen Menschen?

Und hier ist nun zu beachten, daß schon sehr früh eine fundamentale Entscheidung gefallen ist, in dem Werk des Zoologen Karl LINNÉ, in seinem **Systema naturae** von 1735, wo LINNÉ

entschlossen den Menschen als Naturwesen eingereiht hat, in die große Klasse der Säugetiere, in den engeren Ähnlichkeitskreis, den mit Schimpanse und Orang-Utan, mit Pavian und Meerkatze. Diese Einordnung, die Auffassung des Menschen als eines Naturwesens, das wie alle anderen Naturwesen, Thema und Gegenstand wissenschaftlicher, d. h. objektiver und allgemeiner Erkenntnis, sein kann und damit im Grunde eine Problemlösung anzubieten verspricht. Es ist dies der Beginn der sogenannten physischen Anthropologie bis in die Mitte unseres Jahrhunderts, man spricht heute auch von biologischer Anthropologie. Dieses System aller Lebewesen, der Pflanzen wie der Tiere, wie das Linné entwickelt und aufgestellt hat, fand sehr schnell Anerkennung und Verbreitung und stieß bei konservativen Geistern noch keineswegs auf radikalen Widerspruch und Gegensatz. Denn Linné hat noch das alte Dogma der aristotelischen Physik weitgehend festgehalten, daß Dogma von der Konstanz, der Unveränderlichkeit der Arten von Lebewesen. Das sind gleichsam ewige Ideen, die je ihre verschiedene Individuation zwar erfahren, in sich selbst keiner Wandlung unterliegen und unterworfen sind, sodaß sich mit diesem Linnéschen System sehr wohl die Vorstellung verbinden konnte, als sei es hier menschlichem Geist gelungen, den Schöpfungsplan Gottes nachzuzeichnen. Denn jede Art kann gedeutet werden als eine Gottes Schöpfermacht entsprungene Wirklichkeit selbst. Das Ärgernis beginnt dann erst, als Charles DARWIN dieses Asiatische System LINNÉS dynamisierte, und mit dem Evolutionsgedanken auf eine höchst charakteristische Weise verband. Etwas über hundert Jahre später in seinem Buch "**On the origine of species by means of nati selection**" "Über den Ursprung der Arten mittels des Kampfes ums Dasein". Das Buch erschien 1859 und löste eine sehr unterschiedliche Reaktion aus. Bekannt ist die sarkastische Bemerkung von Sigmund FREUD, daß die Menschen drei Kränkungen haben hinnehmen müssen, die sie tief verletzt haben und nie vergessen können, nämlich die Kränkung durch Kopernikus, der sie aus der Mitte der Welt hinauskatapultierte, die Kränkung durch DARWIN, der sie unter die Affen versetzte und die Kränkung durch die Tiefenpsychologie, die ihn nicht mal Herr im eigenen Hause sein ließ. DARWIN nimmt in der Tat eine solche Rolle eines Ärgernis Erregenden ein, obwohl, das können Sie selbst einmal in seiner Autobiographie lesen, wir über die Bescheidenheit dieses Mannes und die Humanität nur mit dem größten Gefühl der Dankbarkeit nachdenken können. DARWIN war es jedenfalls, der das - zunächst nur desputive Modell von LINNÉ mit dem Prinzip der Evolution verband, wobei dies nicht einmal sein origineller Beitrag gewesen ist, sondern vor allem, daß er die Kausalität der Entwicklung auf eine verblüffend einfache Weise mit einem Erklärungsversuch, einer Hypothese jedenfalls, anbieten konnte, nämlich mit seiner Theorie von der natürlichen Auswahl nach dem Muster der Zucht, der künstlichen Zuchtwahl. Dieses spezielle Element des Darwinismus möchte ich

in der nächsten Stunde noch ein wenig weiterführen, um auch zu zeigen, wie er hier, in dem Bereich der Biologie, der mechanischen Kausalität zum Durchbruch und zum endgültigen Sieg verholfen hat. Um aber auch dann den philosophischen Antwortversuch neben diesem wissenschaftlichen zu berücksichtigen. Denn das Mit- und Gegeneinander dieser beiden Größen ist das durch die Geschichte von Wissenschaft und Philosophie auch für die Theologie gestellte Problem einer generellen Anthropologie. Verkörpert etwa durch die beiden Namen LINNÉ und KANT. Zwei Denkern desselben Jahrhunderts, LINNÉ der Naturwissenschaftler und KANT der Philosoph, zwei Antworten, die sehr verschieden ausfallen, sehr gegensätzlich, offenbar nicht zu vereinigen und fortan so etwas wie ein treibendes Motiv in der Frage nach dem, was der Mensch sei, geblieben ist.

Vorlesung vom Freitag 27. Oktober 1978

Meine Damen und Herren!

"Das Menschenbild des Christentums gibt es nicht." Mit diesem Satz begann vor 10 Jahren, 1963, bei einem Symposium der Wiener Geistes und Literaturhistoriker Friedrich HEER ein Referat über das christliche Menschenbild und man konnte nach dieser Fanfare gespannt sein, was dann noch dazu zu sagen sei, und er kommt dabei auf Folgendes, ich darf zitieren:

"Die auf Freunde und Gegner des Christentums heute oft so schockierend und provozierend wirkende Vielfalt, Pluralität und Gegensätzlichkeit christlicher Weltbilder und Menschenbilder ist einfach nicht nur ein Zerfallsprodukt, das Ergebnis eines langen Dekadenzprozesses etwa, die Ausfaltung von Metastasen einer Krebskrankheit des Christentums, diese Vielfalt und Gegensätzlichkeit, mag alles das vielleicht auch sein, sie ist aber in einer bald zweitausendjährigen Wirklichkeit auch dies: der Reflex auf die mehr verschiedenen Jesusbilder, Christusbilder, Gottesbilder, die sich bereits in der Frühe des werdenden Christentums gebildet haben."

Das also ist die Auflösung der Negation, mit der es begonnen hat, das Menschenbild. des Christentums gibt es nicht, sondern es gibt Menschenbilder, und diese Menschenbilder Spiegelungen von Gottesbildern. Dann kann das Geisterspiel von Ei und Henne eigentlich wieder beginnen: sind die Gottesbilder die Voraussetzung für die Pluralität der Menschenbilder oder sind die Gottesbilder Folgen der Pluralität der Menschenbilder, die da sind? Erstaunlich ist nur, daß darüber keine Überlegung angestellt wird. Daß zu dem Grundtext des Christentums, der Bibel, auch das Alte Testament gehört und dort in dem Dekalog, Genesis 20,4, der Satz steht: Du sollst Dir kein Gottesbild machen! und daß immerhin im Umkreis der Reformation im 16. Jahrhundert auch Phänomene

auftraten, die mit dem Schimpfwort Bilderstürmer belegt worden sind. In dem deutschen Raum, in Wittenberg, abgebremst und aufgefangen durch die Autorität Luthers, in der Schweiz hat man die Kirchen von Bildern geräumt und befreit, in Wahrnehmung offenbar des Satzes und des Gedankens von der Unzulässigkeit, von der Unmöglichkeit des Gottesbildes für den Menschen.

Auf diesen Gedanken wird hierbei gar nicht abgehoben und demzufolge auch nicht auf die Konsequenz, was die Bildlosigkeit Gottes bedeuten könnte für die Bildhaftigkeit oder die Bildlosigkeit des Menschen. Und diese Frage wird uns noch zu beschäftigen haben, wenn wir an die Problematik einer Grundlegung der Möglichkeit theologischer Anthropologie herantreten, vor allem wird dann in einem sehr entscheidenden Sinne problematisch werden müssen, was ich gestern in einer gewissen Naivität und Vorläufigkeit präsentiert habe, nämlich: daß es so etwas wie ein authentisches, christliches Menschen- und Weltbild einmal gegeben hat in der Geschichte des Christentums, durch das Mittelalter hindurch. Man braucht nicht in Abrede stellen und ich will es auch nicht, daß es ein solches Bild gab bis dahin, daß sich dieses Bild auch manifestierte in der ganzen Geschichte der mittelalterlichen Kunst, die gruppiert ist um die Architektur der Kirchen, die den Sitz im Leben für die Bildwerke, sowohl der plastischen als auch der malerischen, abgegeben haben. Dieses Phänomen der Sakralkunst des Mittelalters dürfte der deutlichste und stärkste Beleg für die Realität von so etwas wie einem christlichen Menschen- und Gottesbild sein.

Ob so etwas seine Berechtigung hat, ob so etwas legitim mit dem Sinn des christlichen Glaubens zu verbinden ist, das ist eine ganz andere Frage und der Prozeß der Reformation sollte jedenfalls daran erinnern, daß sich das keineswegs von selbst versteht, daß es so etwas wie ein Christliches Bild von Mensch, Welt und Gott in Einheit geben kann. Daß mit und seit der Zeit der Reformation zumindest dieses Bild, von dem ich einige Faktoren ihnen gestern genannt habe, zerfallen ist, teils wegen der mangelnden Konsistenz dieses Bildes in sich selbst, sofern sehr verschiedene Elemente hier zusammengetragen wurden, teils auf Grund des Verfalls kirchlicher Autorität nach der Glaubensspaltung, das schließt nicht aus, sondern beinhaltet durchaus den Tatbestand, daß Elemente eines solchen Bildes bis in unsere Zeit im Bewußtsein auch noch ihren Ort haben, Vorstellungen geblieben sind, Vorstellungen, die freilich, würde ich sagen, nicht mehr die Kraft - prägende Kraft - einer geschichtlichen Größe haben, sondern eher irritierend, eher verwirrend als Fragmente eines einstmals prägenden Wesens noch in unserem Bewußtsein vorhanden sind. Man kann an sie appellieren, man kann diese Fragmente aufrufen, um ihnen neue Kraft einzuhauchen, all das kann getan werden, aber man muß wissen: es ist ein Akt von Geisterbeschwörung, den man dann

vornimmt, man spielt gleichsam Totenaufstehung, **Totenaufweckungsspiele**, wenn man solche Bilder beschwört, um ihnen neue Geschichtsmächtigkeit einzuhauchen.

Seit der Reformation und fortschreitend seit der Aufklärung ist dieses, wenn es das einmal in dieser Prägekraft gegeben hat, dieses christlich abendländische Menschen- und Weltbild zersprungen und auch der geschickteste Restaurator wird es nicht mehr in seinen integralen Zustand zurückversetzen können.

Ich sagte auch, daß nach diesem Zerspringen und in der Konsequenz, in der geschichtlichen Folge dieses Zerspringens, die Forderung und das Verlangen nach einem allgemeinen, verbindlichen Wissen um den wirklichen Menschen nun von der Wissenschaft in Angriff genommen worden ist und in der Zeit zwischen den beiden großen Revolutionen, der unblutigen in England und der blutigen in Frankreich, ist dieses System der Natur von LINNÉ entworfen worden, womit es, man kann sagen von da an, seit 1735, eine feststehende Tatsache für die wissenschaftliche Arbeit geworden ist, daß **der Mensch ein dem regnum animale, dem Tierreich, eingegliedertes Wesen ist, das zu einer bestimmten Klasse der Säugetiere gehört. Er ist als Naturwesen festgestellt und von ihm als einem Naturwesen lassen sich gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse gewinnen.** Selbst damit ist zugleich, und das hat zweifellos zur historischen Wirksamkeit nicht unerheblich beigetragen, damit ist gleichzeitig eine alte, aus der griechischen Philosophie überkommene Vorstellung in eine gewisse Erfüllung gegangen, das Stufendenken, wie es sich etwa darstellt in der Psychologie des ARISTOTELES, der in seiner Psychologie ja nicht etwa eine Lehre von der menschlichen Seele entwirft, sondern für die ψυχή so etwas wie das Lebensprinzip selbst ist. Es ist das Wesentliche, das Belebende in allem organischen Dasein und es gibt Stufen der ψυχη. Die Pflanze ist so gesät wie der Mensch und es gibt diesen Stufenbau der Seelenkräfte: die Pflanze, die nur über das θρεπτικόν, über das Nährende verfügt, die Pflanze, die diese Seelenkraft der Umwandlung von anorganischer in organische Materie hat, es kommt beim Tier zu dieser Seelenkraft der Nahrungsbildung und des Nahrungsgewinns als wesentliches hinzu das Vernehmen, das anschauliche Wahrnehmen, das αἰσθητικόν, also die Sinneswahrnehmung, zum weiteren, das Tier hat einen Trieb, ein Begehren, das ὀρεκτικόν wie es Aristoteles nennt, und als ein weiteres wesentliches Element die Kraft der Fortbewegung, das κινητικόν. Und all das ist auch in der menschlichen Seele enthalten und versammelt und es kommt zum Menschen als spezifisches und die höchste Stufe bildendes hinzu, das διανοητικόν, nämlich die Kraft des Denkens. [De anima 432a. 14-19 Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχή κατὰ δύο ὄρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε

κριτικῶ, ὁ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῶ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα, περὶ δὲ τοῦ κινουόντος, τί ποτέ ἐστὶ τῆς ψυχῆς] Und von dieser denkenden Seele, von dieser Vernunftseele, von ihr sagt nun Aristoteles interessanterweise: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον: οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια. [De generatione animalium περὶ ζῴων γενεσεως 736b. 27-29] Es bleibt der νοῦς, der Verstand und die Vernunft, intellectus haben die Scholastiker gesagt, als etwas, das θύραθεν, ἔξωθεν, von draußen hereingekommen ist, und etwas θεῖον, etwas göttlich ist. Das ist das göttliche Element im menschlichen Dasein, womit er auch an dem gottheitlichen Leben durchaus partizipieren kann, wie ARISTOTELES in seiner Metaphysik geschrieben hat, so daß bei ihm, in der philosophischen Idee jedenfalls, beide Elemente enthalten waren, die ihn dann auch zu so einer faszinierenden Gestalt für die scholastische Theologie gemacht haben, nämlich, daß auf der einen Seite der Mensch hineingehört in den Kosmos der psychischen Wirklichkeit in dieser Welt und daß er zugleich an der Göttlichkeit des Weltenherrn und Weltenschöpfers teilhaben kann. Der Mensch ist kosmisches und göttliches Wesen zugleich. Er gehört in die Reihe der anderen Lebewesen und überragt sie dennoch so, wie das Göttliche das Kosmische überragt. Hier, in der neuen Konzeption des Menschen als Naturwesen ist dieses zweite Moment, was bei ARISTOTELES anklingt, und bezeichnenderweise hat er es nie zu einer großen Theorie ausgeführt, was das Göttliche denn eigentlich sei, sondern es ist eine Bemerkung, die mehr programmatischer Natur ist, als daß sie analytisch ausgeführt wäre, fast als sei es noch eine mythische Reminiszenz, die er einstreut in seine empirischen Werke, jetzt im 18. Jahrhundert wird entschlossen Ernst gemacht mit der Einreihung der tierischen in die Natur unter Ausgliederung des von ARISTOTELES gerade noch erwähnten übernatürlichen Elementes der Vernunft, womit der Mensch soll mit Gott ähnlich und verbunden sein.

Und in der Tat, die entschlossene Abkopplung der Relation des Menschen zu Gott und die entschlossene Stabilisierung des Verhältnisses des Menschen zur umgebenden Natur ist die große Leistung, die hier im 18. Jahrhundert unter der Devise der Wissenschaftlichkeit und des wissenschaftlichen Erkennens des Menschen stattgefunden hat. LINNÉ selbst hat in seinem System der Natur die Forderung und ein erstes Programm einer allgemeinen Anthropologie entworfen und aufgestellt und er hat hinter die Bezeichnung des Typus homo sapiens zitiert das alte THALES-Wort: gnosce te ipso! erkenne dich selbst! als die Aufgabe, die jetzt der Biologie gestellt ist, die die Funktion der Anthropologie übernommen hat. **Hier wird Anthropologie entschlossen als Biologie**

betrieben mit dem Anspruch, daß tatsächlich diese Forderung, dieses alte Postulat der Selbsterkenntnis hier zu seiner Verwirklichung gelangen soll. Dabei muß man beachten, und das ist immerhin außerordentlich erstaunlich, daß LINNÉ eine sehr gesicherte Vorstellung von einer solchen Anthropologie hatte, er meint nämlich, daß sie nicht nur eine physiologische Anthropologie sein könne, sondern er rechnet zu ihr auch eine diätetische, eine pathologische, eine natürliche, eine politische und eine moralische Anthropologie. Bezeichnenderweise endet damit das Spektrum von einer theologischen Anthropologie, spricht LINNÉ hier, wo er die Fächer nennt, schon nicht mehr, sondern für ihn ist der Mensch als Naturwesen ausreichend bestimmt und damit ist das Allgemeine, was der Mensch im Allgemeinen ist, auch die Grenze seines Wesenhaften und wesentlichen Lebens. Denn was den homo sapiens nicht etwa aus der Klasse der Primaten, der Menschenaffen, heraushebt, sondern in Ähnlichkeitstendenzen mit dieser Klasse verbindet, sind die Charakteristika der **Greifhand**, daß nämlich die Vorderextremitäten nicht mehr zur Fortbewegung benutzt werden müssen und damit frei für andere Tätigkeiten werden und das andere, eine damit verbundene Fortentwicklung und Größerbildung und Differenzierung des Großhirns eintritt wobei man nach der Geschichte davon ausgehen kann, daß der sogenannte **aufrechte Gang** und damit die Anfänge der Entwicklung der Greifhand der Entwicklung des Gehirns vorausgingen, um schließlich beim Menschen, beim homo sapiens, eine, wenn ich so sagen darf, einigermaßen perfekte funktionale Einheit von Hirn und Hand zustande kommen zu lassen, so daß das spezifisch Menschliche dies wäre, daß er als **Hand- und Hirnspezialist** im Reich der Natur aktiv wird und sein Leben führt. Beides zusammen und beides im Verein, das macht das Wesentliche des Menschen aus. Hinzu kommt noch die besondere Ausbildung der Fernsinne, also des Sehens vor allem und die Verkümmern der Rücksinne und übrigens auch eine Verkleinerung des Gebisses, das ist auch kleiner geworden.

In demselben Jahrhundert, in dem Anthropologie mit dem Anspruch unwiderleglicher wissenschaftlicher Erkenntnis, Anthropologie als Biologie etabliert worden ist, in demselben Jahrhundert hat, und das muß zur Ehre der Philosophie gesagt werden, hat die Philosophie mit einer Entschiedenheit ohne gleichen sich zur Anthropologie bestimmt. So wie auf dem einen Zweig Anthropologie als Biologie entwickelt worden ist, so ist in einem genauen Gegensatz, möchte ich sagen, Philosophie als Anthropologie in Szene gesetzt worden, und von keinem geringeren, als von Immanuel KANT selbst. Ich möchte hier eine Stelle zitieren aus der Einleitung zu seinen **Vorlesungen zur Logik**, die erst nach seinem Tod herausgegeben wurden, Stellen, die ihnen wahrscheinlich bekannt sind, es die Fragen anlangt, denn sie tauchen im KANTschen Oeuvre an

verschiedenen Stellen auf, dieser Abschnitt hier aber scheint mir außerordentlich bezeichnend zu sein, weil er hier den Menschen nicht auf seine Natürlichkeit hin bedenkt, sondern die These aufstellt, daß die Philosophie ihrem Weltbegriff nach die Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft sei: *"Philosophie ist die Wissenschaft von der höchsten Maxime, das heißt von dem höchsten inneren Prinzip des Gebrauchs unserer Vernunft."* Die Philosophie ist insofern die Erkenntnis dessen, was die Vernunft ihrer wesentlichen Bestimmung nach zu tun hat. Der Mensch wird von der Philosophie ihrem Weltbegriff nach als Vernunftwesen im Unterschied zum Naturwesen aufgefaßt und das bedeutet, daß er als dieses Vernunftwesen nicht einfach darin aufgeht, ein Gegenstand empirischer Forschung zu sein. In der **Kritik der reinen Vernunft** hat KANT unterscheiden können zwischen dem empirischen Charakter des Menschen und dem **intelligiblen Charakter des Menschen**. Hier in der Logik, wo er Philosophie ihrem Weltbegriff nach bestimmt, kommt für ihn nur dieser intelligible Charakter, der vernünftige Charakter des Menschen in Betracht und das Maß der Humanität ist nicht die Natürlichkeit im Vergleich zu den übrigen Lebewesen um ihn her, sondern das Maß der Humanität ist die Art und Weise des Gebrauchs der Vernunft, die Maxime, nach der Vernunft gebraucht wird.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis und alles Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft. Sie hat alle Erkenntnisse, allen Vernunftgebrauch, auch allen praktischen, daraufhin zu prüfen und daraufhin zu befragen, ob er dem Endzweck der Vernunft entspricht oder nicht, jenem Endzweck, dem alle anderen Endzwecke subordiniert sind. Hier anerkennt offenbar KANT für die Vernunft noch die Kraft der **Erkenntnis eines letzten Zwecks der für die Vernünftigkeit der Vernunft so konstitutiv ist, daß die Mißachtung dieses Endzwecks das Ende der Vernunft selbst bedeuten muß**. Und Philosophie ist dasjenige Wissen, derjenige Vernunftgebrauch, den es in diesem Gebrauch um diesen seinen Endzweck geht und demzufolge gliedert sich für KANT auch das Feld der Philosophie unter dieser Aufgabenstellung gemäß den Fragen, die er formuliert, **was kann ich wissen?** Damit wird nach der Tragweite, nach der Reichweite der theoretischen Vernunft gefragt. Die zweite Frage, die in diesem Prüfungsverfahren zur Anwendung gelangt, heißt: **was soll ich tun?** Hier geht es um den Gebrauch der praktischen Vernunft, auch hier der Gebrauch der praktischen Vernunft unter einem letzten Zweck, Und schließlich die Frage: **was darf ich hoffen?** Das ist eine Frage, die eine merkwürdige Verbindung bezeichnet zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, denn die Frage: Was darf ich hoffen? ist die Frage derjenigen Verbindung von praktischer und theoretischer Vernunft, in der die theoretische der praktischen folgt und nicht etwa zugrunde liegt, die Erkenntnisse der

theoretischen Vernunft begründen nicht den praktischen Vernunftgebrauch sondern in der Konsequenz der Grundlegung der praktischen Vernunft hat auch die theoretische Vernunft noch eine Funktion und dies wird umschrieben mit dem Element der Hoffnung und in diesem Sinne sind die großen Ideen der Unsterblichkeit der Seele und des Seins Gottes die Themata der theoretischen Vernunft unter der Bedingung ihres angemessenen praktischen Gebrauchs. Und viertens schließlich sagt KANT: Was ist der Mensch?

Zuvor diese Fragen: Was kann ich wissen?

Was soll ich tun?

Was darf ich Hoffen?

Und zum vierten: **Was ist der Mensch?**

Die erste Frage, sagt er, beantwortet die Metaphysik, damit meint er, noch durchaus im Sprachgebrauch der damaligen Zeit, das Ensemble des möglichen theoretischen Wissens. Die zweite betrifft die Moral, die dritte die Religion, denn diese beiden Ideen, Gott und Unsterblichkeit, sind gewissermaßen die Kernbestände im Religionsbegriff der Aufklärungsphilosophie, also auch darin noch enthalten ein Rudiment aus hellenischer Erbe und die vierte die Anthropologie. Im Grunde aber sagt nun KANT, und das ist die interessante Hinzufügung, im Grunde könne man alle diese Fragen zur Anthropologie rechnen, denn die drei ersten Fragen beziehen sich auf die letzte, die drei ersten Fragen sind nur die Entfaltung der letzten Frage. Und wenn Philosophie das Ausschreiten dieses Weges ist, dann bedeutet diese vierte Frage nicht eine besondere neben den drei anderen, sondern diese vierte Frage: Was ist der Mensch? ist die Summe oder gar das Prinzipium, an dem die drei ersten nur die jeweiligen spezieller Konsequenzen sind. Mit dieser These und mit dieser Problematik hat KANT jedenfalls in der deutschen Philosophie einen bestimmten Weg initiiert, zumal bei ihm, wie schon in dieser Konstruktion der Fragen sich zeigt, durchaus mit einer Vorherrschaft, mit einem Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft gerechnet wird. Ausdrücklich erklärt er diesen Primat der praktischen Vernunft in der Kritik der Praktischen Vernunft, wobei **praktische Vernunft bedeutet, das Handeln und das Wollen nach Regeln der und nach Gesetzen der Vernunft**. Das bedeutet Realisierung eines Begriffes im Unterschied zur theoretischen Vernunft, welche von einem gegebenen, von einem realisierten Gegenstand den ihm gemäßen Begriff abnimmt, gewissermaßen in der theoretischen Vernunft geht die Wirklichkeit des Gegenstandes seinem Begriff voraus und die theoretische Vernunft versucht, den Begriff zu finden. In der praktischer Vernunft geht der Begriff der Wirklichkeit des Gegenstandes voraus und **es kommt in dem Gebrauch der praktischen Vernunft auf die Verwirklichung seines Begriffes an**. Der Primat der praktischen

Vernunft bedeutet bei KANT allerdings den Primat der reinen praktischen Vernunft, das heißt, einer Vernunft, die nicht aus Gegebenem, die nicht aus der Erfahrung ihre Begriffe schöpft, sondern **gerade in sich selbst die höchste maßgebliche Idee als ein Naturfaktum der Vernunft selbst wahrzunehmen vermag, in der ihr Wesen sich konzentriert und das ist der Gedanke der Freiheit**, die Idee der Freiheit als das Zentrum und als der letzte Endzweck der Vernunft, auf den hin allen Vernunftgebrauch geprüft werden soll.

In seiner Philosophie ist dies bei KANT, jedenfalls im Programm, aufgerichtet. Man könnte ihm vorwerfen, es sei abstrakt geblieben, aber es war kein geringerer als HEGEL, der in seiner Philosophie das Unternehmen durchgeführt hat, dies nun, diese Vernunft in ihrem Wesen als Freiheit als bestimmende Macht durch die Geschichte hindurch nachzuzeichnen, wenn er eben die Weltgeschichte, so wie sie abgelaufen ist und abläuft, als die Geschichte des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit interpretiert, dann in der berühmten Dreiteilung, daß im Orient nur einer frei und alle übrigen unfrei gewesen seien, in der Antike einige frei, aber die meisten noch unfrei und in der neuen Welt alle frei sein. **Alle Menschen sind frei, sofern sie Vernunftwesen sind.** Eine kühne Behauptung und die Folge, die Antwort auf diese idealistische Interpretation war eine außerordentlich verschiedene Reaktion auf diese idealistische These von der Freiheit als dem Endzweck der menschlichen Vernunft, die den Kanon abgibt für den rechten Gebrauch; eine Vernunft, die dem Prinzip der Freiheit widerspricht, widerspricht sich selbst. Das ist der Gedanke und kann nicht an ihrem Vernunftanspruch noch länger festhalten. Daß nun in der Philosophie des deutschen Idealismus der Versuch dar tatsächlichen, der geschichtlichen Realisierung dieser Erkenntnis oder dieser Ansicht unternommen wurde, erzeugte unterschiedliche Reaktionen, denn die Welt war nicht so, auch 1830 nicht, als HEGEL starb, daß alle in gleicher Weise frei waren. 1830 war jedenfalls in Deutschland die Zeit auch noch der Demagogen-Verfolgung und der Bespitzelung von Studenten und Hochschullehrern in Berlin durch die Polizei, wovon SCHLEIERMACHER ein Liedchen singen konnte. Mit der Freiheit war es offenbar noch nicht und damit mußte eine Änderung wohl noch einmal vorgenommen werden. Die Antwort erfolgt in zweifacher Weise, glaube ich, zum einen in der Form, daß die empirische Ausrichtung der Anthropologie einen ungeheuren Vorzug offenbar bekam, weil sie sich viel besser mit dem tatsächlichen historischen Material in Übereinstimmung brachte und bringen ließ, als diese hochfliegende, idealistische Philosophie, die bei HEGEL ja noch auch den Anspruch erhob, nicht nur Anthropologie zu sein, wie bei KANT, sondern sich gar als Theologie vorstellte und meinte vorstellen zu können. Die Antwort darauf

erfolgte in zweifacher Weise und ich denke, wir müßten uns diese beiden Antworten vergegenwärtigen. Sie erfolgt einmal vom angelsächsischen Raum durch den schon gestern erwähnten Charles DARWIN mit seinen beiden Hauptwerken über den Ursprung der Arten und über die Abstammung von 1859 und über die Abstammung des Menschen aus dem Jahr 1871. Er hat damit seit den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts, seitdem er seine große Forschungsreise unternommen hat, eine im Grunde recht bescheidene Theorie über Jahrzehnte hindurch mit einer erdrückenden Materialmasse von empirischen Gegebenem angeführt und angestaut, so daß man sagen konnte, gegen dieses empirische Aufgebot ist jeder Begriff machtlos. Und so dünn die Theorie des Darwinismus sein mag, so erschlagend war eben das gesammelte Material aus der bestehenden Tier- und Pflanzenwelt und aus der Fossilgeschichte der Menschheit, so daß es Wunder nahm, daß führende englische Biologen der damaligen Zeit, vor allen Dingen der Papst der damaligen englischen Natur Wissenschaft, T. H. HUXLY, der 1863 ebenfalls zu diesem Thema ein berühmtes Werk veröffentlichte: "Man's Place in Nature" -man könnte fast übersetzen: "Die Stellung des Menschen im Kosmos, der Platz des Menschen in der Natur" - nur hat HUXLY das Buch 1863 geschrieben und mit DARWIN zusammen diese These aufgestellt und verfochten, daß Affe und Mensch gemeinsame Vorfahren haben. Er hat aus der systematischen Einordnung ins Tierreich, die bei LINNÉ nur deskriptiv erfolgte, eine dynamische, eine genetische Theorie gemacht und damit das Element, den Gedanken der Evolution mit dieser Lokalisierung des Menschen als ein Naturwesen in Verbindung gebracht, wobei man in dieser Theorie DARWINs, die von HUXLY leidenschaftlich verteidigt wurde und ebenso von einem Philosophen Herbert SPENCER der neben John Stewart MILL zu den großen englischen Philosophen des Liberalismus und des Positivismus zugleich gehörte. Sie haben sich diese Lehre DARWINs zu eigen gemacht, wobei man, ich darf das noch einmal wiederholen, aus zwei Elementen sich zusammensetzt, wobei ich sagen möchte, im Prinzip bestehen diese beiden Vorstellungen noch heute auch im sogenannten Neodarwinismus nahezu unverändert weiter fort. Die eine bei trifft eben die Vorstellung und die Theorie eines allgemeinen genealogischen Zusammenhanges der Lebewesen und der andere Gedanke zielt auf eine Theorie von den Ursachen dieser Entwicklung In seinem Hauptwerk über den Ursprung hat DARWIN beide Theorien miteinander kombiniert und verflochten, aber es ist sowohl historisch wie auch systematisch keine Frage, daß die zweite Theorie, die Kausalitätstheorie der Evolution, die für ihn entscheidende Erkenntnis gewesen ist, die er auch als solche verstanden hat und die im engeren Sinne den Begriff des Darwinismus geprägt hat. In seiner Autobiographie schreibt er darüber: „*Ich sah bald, daß Selektion, Auswahl, der Schlüssel zum Erfolg des Menschen bei der Züchtung nützlicher*

Rassen und Tiere und Pflanzen ist." Er hat also offenbar als Modell vor Augen das bekannte künstliche Züchtungsverfahren, wie es von Menschen angewandt wird. Wie aber, wenn nun neue Rassen, Hunderassen und dergleichen gezüchtet werden, da gibt es ja offenbar ganz bestimmte Methoden, und die Frage war jetzt für ihn aber, wie man Selektion auf Organismen anwenden könne, die unter natürlichen Bedingungen leben. *„Das blieb für mich eine Zeit lang ein Geheimnis“*, denn an einen göttlichen Züchter der Auswahl zu denken, das kam für DARWIN schon nicht mehr in Frage, ebensowenig wie er an einen göttlichen Endzweck dieser Züchtung dachte. Der Ausfall der weltlichen Wirkursache und der Ausfall einer von Gott gesetzten Zweckursache, das ist das Rätsel, vor das sich DARWIN gestellt sah durch den Vorgang der Selektion als der Auflösung, als der Art und Weise, wie die Entwicklung voranging. *"Im Oktober 1838 sah ich“*, so fährt nun DARWIN fort, *"zufällig zu meiner Unterhaltung: MALTHUS, On Population und da ich durch lange Beobachtung des Tier- und Pflanzenlebens wohl vorbereitet war, den überall waltenden Kampf ums Dasein zu würdigen, durchblitzte mich sofort, daß unter diesen Umständen günstige Varianten dahin tendieren würden, erhalten zu bleiben, und ungünstige, zerstört zu werden. Das Ergebnis würde die Bildung neuer Arten sein. Und hier hatte ich nun endlich eine Theorie, mit der ich arbeiten konnte."* So DARWIN in seinem autobiographischen Rückblick. Den Impuls empfing er also nach dieser Auskunft von einem Mann, der schon vor DARWIN etliche Erregung in ganz Europa ausgelöst hatte, nämlich Thomas Robert MALTHUS (von 1766 bis 1834), der im Jahr 1798 einen Essay veröffentlichte: "On population" (= Über Bevölkerung) und darin eine verblüffend einfache, aber auch verblüffend verheerende Prognosen in Aussicht stellende These, nämlich die These, daß die menschliche Bevölkerung nach dem Gesetz der geometrischen Reihe anwächst, während die Nahrungsressourcen nur nach dem Gesetz der arithmetischen Reihe zunehmen, so daß die Folge eine **zunehmende Diastase zwischen der Verlaufskurve der Bevölkerungszunahme und der Zuwachsrate auf dem Ernährungsgebiet ist**. Das hat zur Folge, daß, da es ja nun doch nicht zu einer schrecklichen Bevölkerungsexplosion gekommen ist, wie die Geschichte wirkt, man sich fragen muß, wodurch sie ausgeblieben sei. Das Rätsel ist die Tatsache des Ausbleibens einer riesigen Bevölkerungsmasse. Die Erklärung, die MALTHUS gibt, ist die, daß die Not die Notbremse der Bevölkerungsexplosion ist. **Die Not bremst die katastrophale Vermehrung der Menschheit auf Erden**. Denn es wird, wenn der Abstand groß genug ist, in den ersten Schichten die Beschaffung von Nahrungsmitteln immer schwieriger, **Hungersnöte treten auf, Seuchen, und nicht zuletzt das Institut des Krieges sorgt dafür, daß die Bevölkerungsexplosion rechtzeitig vermieden wird** und wiederum die Angleichung, die Anregulierung, an den Zuwachs gerade der Konsumgüter

stattfinden kann. MALTHUS selbst hat diesen Stand der Dinge nicht als das Eigentliche und das Ideal, sondern als eine Notlage, als eine verheerende Notlage empfunden und hat auch Überlegungen in diesem Essay angestellt, wie dem zu begegnen sei.

Ich möchte dies zum Abschluß nur des Makaberen wegen nennen. Er meint, zum einen könnte statt dieser gleichsam natürlich geschichtlichen Selbstregulierung, durch Not das Laster eingesetzt werden, also zum Beispiel Förderung der Homosexualität, der Prostitution und ähnlichem. Das aber, meint er, sei moralisch nicht vertretbar und hat demzufolge auch Abtreibung als moralisch nicht vertretbar abgelehnt. Er empfahl als Lösung die moralische Enthaltensamkeit das bedeutete und besagte, um den Nachwuchs also in Grenzen zu halten, muß das Alter für die Eheschließenden sehr hoch angesetzt werden. Das war also **sein Weg der Geburtenkontrolle: späte Heirat**, damit, meinte er, könne dieses bisherige Naturgesetz, wonach die Ärmsten die Leidtragenden sind, bewältigt werden. Es erregt heute Heiterkeit, damals hat es zunächst Bestürzung erregt und über die Diskussion der Mittel hat man das Element in der Prognose, in der Diagnose zu wenig beachtet. Man kann schon sagen, daß in gewissem Sinne MALTHUS erstens, ja zum ersten Mal, so etwas wie den Gedanken der **Bevölkerungsexplosion** in die europäische Diskussion gebracht hat und zum anderen verblüht den Gedanken ausgesprochen hat, daß in der bisherigen Situation des Verhältnisses der Bevölkerungsexplosion und der Ressourcenentwicklung **stets die wirtschaftlich Schwächsten die Zeche in ihrem Leben haben bezahlen müssen, daß dies der Stand der Dinge in der Weltgeschichte sei.**

Vorlesung vom Dienstag 31. Oktober 1978 (Reformationstag)

Ich hatte in der letzten Stunde versucht anzuzeigen die Entgegensetzung, mit der die neuzeitliche Anthropologie seit dem 18. Jahrhundert begonnen hat. Auf der einen Seite die konsequente Einreihung des Menschen in das System der Natur vorgezeichnet in dem Klassifikationsschema von Linné, dann weitergeführt in genetischer Auffassung und Konzeption bei DARWIN und auf der anderen Seite die Auffassung des Menschen als eines durch die Vernunft im Gegenüber zur Natur bestimmten Wesens, was nicht ausschließt, daß der Mensch auch in das Reich der Natur eingeordnet werden kann, ohne daß diese Möglichkeit aber nicht die Möglichkeit wäre, durch die sein Wesen als Mensch definiert ist, sondern sein Wesen als Mensch wird hier verstanden durch seine Gegenüberstellung zur Natur und durch, wie es KANT formuliert hat, durch die Erhebung der allgemeinen Vernunft zum äußersten und höchsten Zweck menschlichen Handelns und Verhaltens in allen Dingen. Man könnte sagen, es ist was sich hier abspielt, die Zerspaltung und die Aufspaltung der Anthropologie in den Subjekt-Objekt- Dualismus, der für die Neuzeit, wie ja oft behauptet wurde,

charakteristisch ist. Der Mensch als Naturwesen ist Objekt der neuen sich etablierenden Naturwissenschaft, die sich gründet auf die Synthese von Begriff und Erfahrung. Und die andere Konzeption, wie ich sie nach KANT Ihnen kurz notiert hatte, ist die Interpretation des Verständnisses des Menschen, der seinem Wesen nach nicht Element und Gegenstand der Erkenntnis, sondern Subjekt eines theoretischen und praktischen Vernunftgebrauches ist. Im einen Falle, verkürzend gesagt, erscheint der Mensch als Naturwesen und ist die Anthropologie fundamental als Biologie. Das waren die Stichworte, mit denen ich diese Entgegensetzung nur kennzeichnen wollte. Und auf der anderen Seite erscheint die Philosophie im Ganzen, und das heißt der Vernunftgebrauch in theoretischer wie in praktischer Absicht als nichts anderes, denn die Auslegung dessen, wer und was der Mensch in seinem Wesen sei, die Auslegung des Menschen als des maßgebenden und entscheidenden Subjektes, und insofern könnte man durchaus von dem Zitat, das ich Ihnen aus dem Vorwort zu den Logikvorlesungen KANTs zitiert hatte, sagen: KANT erhebt mit dieser Umschreibung seiner Philosophie nichts Geringeres als die Einlösung des protagoreischen Versprechens, daß nämlich der Mensch das Maß aller Dinge sei sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht. Der Mensch, der in diese **Subjektstellung** eingerückt ist und offenbar in dieser Subjektstellung nicht mehr unter den Bedingungen der von ihm ausgehenden Objektivationsmechanismen adäquat begriffen werden kann, weshalb dann auch diese Position mit dem Adjektiv, mit der näheren Bestimmung, des **Transzendentalen** versehen worden ist **als der Reflexion des Subjekts in seiner Subjektstellung auf sich selbst**, und das es geradezu zur Dehumanisierung des Menschen gehört, wenn er aus dieser Stellung, herausgedrängt wird. Die Hauptlinie der Anthropologie verlief in der westlichen Welt jedenfalls nicht auf der von KANT angezeigten Bahn einer transzendental-Philosophischen Reflexion und Besinnung auf das, was der Mensch als Vernunftwesen und in Freiheit der Natur gegenüber sei, sondern verlief empirischer Projektion der westlichen Welt entsprechend in der Bestimmung des Menschen als eines Naturwesens und das heißt der Anthropologie im Sinne einer Biologie, eines Teilgebietes der Biologie.

Und hier erfolgte der entscheidende Durchbruch und die große Leistung durch Charles DARWIN mit seinen beiden Hauptwerken: **Über den Ursprung der Arten** (1859) und **Über die Abstammung des Menschen** (1871). Ich hatte aus seiner Autobiographie jene Stelle zitiert, in der er das für sein Evolutionstheorie charakteristische und entscheidende Element - nämlich die Selektion, die Theorie der Selektion als angeregt und als ihm nahegelegt durch die Lektüre des Werkes von MALTHUS über das Prinzip der Bevölkerung (1798) bezeichnet hat. Und ich war bei der Umschreibung der Idee dieses Buches, des Grundgedankens, wohl stehengeblieben.

In dem Originaltitel dieses Werkes macht MALTHUS darauf aufmerksam, daß er hier, wo er von dem Principle of Population handelt, es vor allem damit zu tun hat, auch auf die Spekulation jener einzugehen, die von einer künftigen, elementaren, grundsätzlichen Verbesserung der menschlichen Gesellschaft träumen und darauf hoffen. Das heißt: MALTHUS hat diese Schrift von vornherein als eine kritisch polemische Schrift konzipiert und zwar als Polemik sowohl gegen das Werk eines zeitgenössischen Engländers, William GODWIN, mit seinem „Inquiry Concerning Political Justice And Its Influence On Moral And Happiness“, die Untersuchung über die politische Gerechtigkeit und deren Einfluß auf Moral und Glück, worin er die Utopie einer glücklichen Menschheitsgesellschaft entwirft und entwickelt, ganz ähnlich, wie das ein Jahr später in dem berühmten Werk von CONDORCET, dem französischen Geschichtsphilosophen, erschien. In seinem Versuch eines "historischen Tadels der Fortschritte des menschlichen Geistes"(1793) entwickelt CONDORCET die Vorstellung, daß die Menschheitsgeschichte sich in zehn großen Etappen zu ihrer Vollendung und das heißt zur vollendeten, glücklichen, menschlichen Gesellschaft hin bewege, **daß die ganze Absicht der Weltgeschichte nichts anderes sei, dieses Ziel einer von Elend befreiten Menschheit zu erreichen.** Gegen diese Utopie eines zielstrebigem Prozesses, einer zielstrebigen Entwicklung der Menschheitsgeschichte auf die höchste Stufe ihrer Vollendung hin hat MALTHUS diese Schrift über das Prinzip der Bevölkerung veröffentlicht mit dem Versuch der Nachweisung, daß aus rein biologischen Gründen eigentlich, aus rein natürlichen Gründen eigentlich, diese geschichtsphilosophische Utopien schlechte Utopien seien und bleiben müssen, denn als ein ehernes Gesetz wird von ihm die je wachsende Diskrepanz und Divergenz herausgestellt zwischen der Zunahme der Bevölkerung einerseits, deren Wachstum exponentiell verläuft, also in der geometrischen Reihe 2 4 8 16 32 so daß die Zahl 2 jeweils mit den Exponenten der natürlichen Zahlenreihe versehen wird, und der Zunahme der Nahrungsbeschaffung andererseits, die nur einen linearen Anstieg in der arithmetischen Reihe hat, was zu einer wachsenden Diskrepanz zwischen diesen beiden Entwicklungslinien und zu einem unerhörten Bevölkerungsdruck führen muß. Das heißt, **Überbevölkerung ist eigentlich das Grundproblem der Menschheit**, sofern die Nachkommenschaft je über ihre Verhältnisse lebt, wenn ich es einmal so umschreiben kann. MALTHUS entdeckt an diesem Punkt so etwas, wie eine in der Geschichte waltende, natürliche Selektion. Es gibt gewisse Hindernisse für uns, die eine solche Bevölkerungsexplosion bisher verhindert haben. Diese repressiven Checks, wie er sie nennt, diese repressiven Hemmungen sind für ihn gegeben durch Not, Krankheiten und Kriege. Er ist der Meinung, daß in der Tat dies nicht die Hinderungsgründe sein können, jene Gründe, die eine Balance herstellen zwischen

Bevölkerungszunahme und Nahrungsmittelwachstum, sondern daß dazu vernünftige Gründe ins Feld geführt werden und in der Menschheit eingepflanzt werden müssen; man kann sich nicht auf die repressiven Checks verlassen, sondern es kommt an präventive Checks, wie er sagt, vorgreifende Hemmungen einzubauen, um den Prozeß einer hemmungslosen Ausdehnung der Bevölkerung zu verhindern. Freilich das Mittel, das er nennt, ich hatte es zum Schluß angedeutet, ist der Appell eigentlich an das moralische Selbstbewußtsein des je Einzelnen, wenn er den sogenannten moral restrain, das moralische Zurückhalten, die moralische **Abstinenz zur Verhinderung der Überbevölkerung** empfiehlt, also späte Heirat und möglichst wenige Kinder, nachdem er andere Mittel, die bis ins Biologische hineinreichen, als unmoralisch verworfen hat, Er hat das noch geschrieben, als er anglikanischer Geistlicher war, bevor er Nationalökonom wurde, ohne dabei freilich eine andere Einsicht in die Gründe für die Diskrepanz von Überbevölkerung und Nahrungsmittelgewinn zu erlangen. Also der Übergang von der Theologie zur Nationalökonomie muß nicht unbedingt mit einer tieferen Einsicht in die Sachverhalte verbunden sein. Jedenfalls bei MALTHUS war es nicht der Fall, sondern er blieb bei dieser Position stehen und er gibt auch gar nicht zu verkennen, daß dieser Theorie eine nicht nur suggestive Überzeugungskraft einwohnt, sondern daß hier ein Rechtselement enthalten ist, wiewohl heute kein Nationalökonom mehr die These von MALTHUS anerkennen kann, daß die Entwicklung der zur Lebenserhaltung notwendigen Mittel in der Form der arithmetischen Reihe verläuft, sondern die Entwicklung der wirtschaftlichen Mittel verläuft durchaus ebenfalls exponentiell, ohne daß es dabei jedoch zu einer Gleichmäßigkeit des Anstiegs auf Seiten der Bevölkerung und auf Seiten der Nahrungsmittelressourcen käme, so daß die Kluft zwischen denen, die dieser Mittel bedürfen, und der Menge dieser Mittel selbst in der Zeit seit MALTHUS nicht geringer, sondern größer geworden ist und an dem Satz von MALTHUS hat sich trotz der Falschheit seiner Theorie nichts geändert, daß nicht für jeden an der großen Tafel der Natur ein Gedeck aufgelegt ist, sondern offenbar nur für diejenigen, die sich die nötigen Mittel zum Leben beschaffen können, die die Möglichkeit, das heißt die Macht, haben gegenüber den anderen, einen Platz an der von der Natur gedeckten Tafel einzunehmen; wer zuerst kommt, mahlt zuerst, und wer schneller ist als der andere, erreicht die Tafel früher, so daß diejenigen, die zu spät aufgestanden sind, diejenigen, die zu schwach sind, die behindert sind, diejenigen, die nicht mehr können, an dieser Tafel keinen Platz mehr finden. Das heißt für MALTHUS zunächst und primär, es sind die sozial niederen Schichten, die allemal in den Seiten wachsender Diskrepanz zwischen Bevölkerungszahl und Ressourcen die natürliche Auslese, diesen natürlichen Naturkampf, an sich erfahren müssen, so daß diejenigen, die besser ausgestattet und ausgerüstet sind mit den Hilfsmitteln der Gesellschaft,

sehr wohl überleben und die anderen zu Recht dann auch zugrunde gehen. Und genau dieses Prinzip der natürlichen Auswahl im Kampf um die lebenserhaltenden Mittel, genau das wird von DARWIN erkannt in der Schrift in seiner Autobiographie, die er im Jahre 1838 schreibt, als nicht nur für die menschliche Gesellschaft geltendes Naturgeschichtliches Gesetz, sondern als für die Welt der natürlichen Wesen im Ganzen, als für alle Arten von Lebewesen in gleicher Weise gültige Gesetzlichkeit. Dieses ist für ihn zugleich die Auskunft darauf, wonach denn diese ganze Evolution des Lebens auf dieser Erde abläuft. Diese Evolution, die ja noch von dem Kontrahenten als zielstrebiger Geschichtsprozeß interpretiert werden könnte, so daß sich dieser Zielgedanke, dieser Zweckgedanke, auch noch bis DARWIN erhalten hat, auch die Natur ist mit einer inneren Finalität ausgestattet und strebt gewissen besten Ausformungen dessen, was das Wesen eines Naturdinges ausmacht, zu. Mit der Auskunft, die DARWIN erteilt, daß die Evolution des Lebens auf dieser Erde dem Gesetz nach der natürlichen Auslese erfolgt, wird diese Zielstrebigkeit radikal negiert. Es gibt in keinem Naturprozeß, wie er abläuft, so etwas wie eine Zielursache, die bestimmend und determinierend wäre für den Prozeß der Entwicklung der Evolution. Diese natürliche Selektion, diese natürliche Zuchtwahl, gründet sich zunächst einmal auf die Grundtatsache, daß die Lebewesen, wie sie existieren, in einer großen Variationsbreite existieren. Kein Individuum einer Art ist dem Individuum derselben Art völlig gleich, sondern hier herrscht eine große Variabilität und Variationsfreiheit. Zum anderen gilt für alle Lebewesen, was schon MALTHUS für die menschliche Bevölkerung festgestellt hat, nämlich eine permanente Überproduktion der Nachkommenschaft. Alle Lebewesen sind fruchtbarer als es die Umwelt, von der sie leben, zuläßt. Es gibt insofern also nicht eine fest reguliert Relation zwischen Lebensbedingungen und der Nachkommenschaft einer Art, sondern je eine Diskrepanz und, innerhalb der Variationsbreite und der Überproduktion einer Nachkommenschaft geht es darum, daß sich diejenigen Individuen einer Population durchsetzen, die sich am ehesten, am raschesten und am sichersten in den Besitz der erforderlichen Mittel setzen können. Der Kampf ums Dasein der Individuen einer Art ist ein elementares Element innerhalb der natürlichen Selektion, ohne die ganze Zuchtweise von DARWIN auszumachen. Es gibt, und das ist nicht zu bestreiten, als eine eiserne Notwendigkeit in der Natur das Gesetz der notwendigen Vernichtung des Lebensüberschusses einzelner Lebensarten, einzelner Spezies, einzelner Lebewesen. So gewiß die Geburt eine Naturtatsache ist: so gewiß ist die Vernichtung des Lebens wiederum eine Naturtatsache, die sich selbst reguliert im Kampf ums Überleben und das Überleben ist Sache der Leistungsfähigsten in der jeweiligen Situation, und zwar das ist das zunächst bestürzend Anmutende, nicht nur so, daß es sich dabei um die Auseinandersetzung der Lebewesen mit der sie

umgebenden unbelebten Natur handelt. - Da ist in der Tat in DARWINs Vorstellungen von der natürlichen Auswahl eine wesentliche Komponente innerhalb der natural selection, das Verhältnis von Lebewesen und unbelebter Natur. So wie auch das andere, daß es unter und innerhalb der Arten gegensätzliche Arten gibt der Raubtiere und solche die reine Pflanzenfresser sind, daß hier also auch unter den Klassen ein Feindverhältnis bemerkt werden kann und dann diese feindlichen Spezies wiederum für die entsprechende Reduktion der Zuwachsrates einer anderen Spezies sorgen.

Das dritte und wesentliche Element aber ist nicht das Verhältnis von Arten untereinander, so wenig wie das Verhältnis von Lebewesen und unbelebter Natur, sondern das Verhältnis von Individuen ein und derselben Art zueinander. Dies ist der eigentliche Existenzkampf, in dem die Entscheidungen über das Bestehen und die Fortentwicklung einer Art fallen, denn dieser Kampf der Individuen ist der Kampf einer Art ums Überleben, ist der Kampf im Grunde um die Zeugung, um die Fortpflanzung der Art, der Kampf um die Nachkommenschaft, geführt wird. In der Hauptsache, wie DARWIN schon bemerkt, ist es der Kampf der männlichen Lebewesen untereinander um ein weibliches, aber es gibt auch das Umgekehrte in wenigen Fällen. Allemal aber steht offenbar im Mittelpunkt die Erzeugung der nächsten Generation und der Kampf geht gewissermaßen um die Zulassung zur Mitwirkung an der Fortpflanzung der Art. So wird dieser Existenzkampf geführt, der die Kraft einsetzt für die künftige Arterhaltung, für die künftige Generation. Und diese Erklärung, die also ohne alle teleologischen Vorstellungen auskommt, diese Erklärung wird von vielen Historikern als im Blick auf die Wirkungsgeschichte dieser Theorie die bedeutendste Umwälzung in der Bewußtseinslage des 19. Jahrhunderts in Europa bezeichnet. Der Kampf ums Dasein, der Existenzkampf, der Konkurrenzkampf, ist das Naturgesetz, das von A bis Z herrscht, und insofern auch die Legitimation bildet für den in der menschlichen Art herrschenden Existenzkampf der Individuen untereinander. Die Generalisierung des Prinzips des konkurrierenden Lebens zu einem alle Lebewesen umfassenden Gesetz ist zugleich die Rechtfertigung des Prinzips konkurrierender Existenz in der Menschheit und in ihrer Geschichte. So jedenfalls wurde DARWIN aufgefaßt, obwohl ihm selbst zum Teil vor diesen Konsequenzen, die man über den Bereich der Biologie hinaus aus seiner Lehre zog, graute. Einer der maßgebendsten ersten Vertreter, die diese biologische Theorie Darwins zu einer soziologischen und politischen Theorie erweiterten, war Herbert Spencer, der schon in einem Jahre zuvor sich ähnlich geäußert hatte wie DARWIN selbst, noch ehe diese von DARWIN selbst entwickelte biologische Theorie Allgemeingut geworden ist. Auch er hat eine Theorie der Bevölkerung geschrieben, ein Traktat aus dem Jahre 1852, eine Theorie über die Bevölkerung abgeleitet aus dem allgemeinen Gesetz der tierischen Fruchtbarkeit. Und hier hat

Spencer in ganz knapper Form die Grundposition derjenigen Einstellung umschrieben, die er sein ganzes Leben lang mit Nachdruck vertreten hat, nämlich die Position eines radikalen, liberalen Individualismus. Das Individuum ist der Endzweck aller Vergesellschaftung und die politischen Organisationen können nur den Sinn haben, den Individuen den Spielraum für ihre Lebensart und für ihren Lebenskampf freizuhalten. Irgendwelche politischen Interventionen hält Spencer für schlechterdings absurd und für mit den wesentlichen Tendenzen des natürlichen Lebens unvereinbar. Vor allem hat er in dem Text von 1852 bereits, also sieben Jahre bevor DARWIN seine These über den Ursprung veröffentlichte, er hat in diesem Traktat von 1852 bereits sich mit aller Rigorosität gegen die staatliche Intervention zur Unterstützung etwa der sozial schwachen Teile und Kreise der Bevölkerung gewandt. Seine rabiate Formulierung lautet: „Das Endresultat des Schutzes der Menschheit vor ihrer Dummheit ist die Bevölkerung der Welt mit Narren, denn die sozial Schwachen sind besser schwach, weil sie nicht stark genug sind, sich gegen die anderen durchzusetzen. "

Sie sind also nicht klug, nicht schlau, nicht listig genug, sie sind dumm. Und diese soziale Schwäche, die Dummheit ist und Leistungsunfähigkeit, auch noch politisch zu honorieren, das bedeutet in der Tat die progressive Verwandlung der Welt in ein Narrenhaus, wo es nur noch Dumme gibt. Dagegen diese Position des extremen Liberalismus von Spencer, dem nichts genehmer sein konnte als die Kenntnis, die er dann von der Theorie DARWINs erhielt und die er sich in allen Punkten zu eigen gemacht hat, so daß für ihn dieses Naturgesetz der Auswahl und des Überlebens des Tüchtigen, *the revival of the fittest*, das Überleben des Leistungsfähigsten, wer am besten fit ist, wer am besten getrimmt ist, besteht den Lebenskampf am ehesten. Diese Position auch noch als eine individual- und sozial-ethische Theorie vertreten, macht die Position derer aus, die man mit dem Begriff Sozialdarwinismus belegt hat. Das Naturgesetz der natürlichen Auswahl wird zur Normgröße, zur Regel des moralischen und politischen Verhaltens.

Hier muß ich nun doch auf den Mann noch einmal aufmerksam machen, den ich in der letzten Stunde schon einmal nannte, auf den großen englischen Biologen zur Zeit DARWINs, auf Thomas Henry Huxley, von dem im Jahr 1893 Vorlesungen veröffentlicht wurden, die er gehalten hatte unter dem Titel: *Evolution and Ethics*, Entwicklung und Ethik. Und es ist dieser Text auch heute noch ein eminent lesenswerter Text, weil an ihm deutlich wird, in welche Widersprüchlichkeiten offenbar jemand geführt werden konnte, der auf theoretischem Gebiet ganz und gar den Boden der Evolutionstheorie von DARWIN angenommen hat und dennoch aus welchen Gründen immer diese Evolutionstheorie nicht zur Basis für die Ableitung einer brutalen Ethik und Moral des Rechts des Stärkeren machen kann. Es ist diese Schrift von Huxley nach meiner Meinung eigentlich eine

Dokumentation des auch in der Theorie von DARWIN nicht aufgelösten, ungeklärten, unbestimmten, ja gegensätzlich gebliebenen Verhältnisses zwischen theoretischer und praktischer Vernunft auf Seiten des Menschen; denn die Eliminierung der Theologie aus der Teleologie, der Zweckhaftigkeit der Entwicklung aus der Evolutionstheorie hat zugleich offenbar die Konsequenz, daß auch für die menschliche praktische Vernunft teleologisches Denken und Verstellen nicht mehr als ausschlaggebend in Betracht kommen kann, sondern nur wird hier jetzt; noch die Mittelfrage interessant und relevant, mit welchen Mitteln man den Konkurrenten am ehesten ausschalten kann um welchen Zweck auch immer willen. Und Huxley hat offenbar die Absurdität einer so resultierten praktischen Vernunft begriffen und dennoch keinen Ausgleich zur theoretischen Konzeption der Evolutionstheorie herstellen können. Er hat dieses Dilemma, dieses moralische, dieses ethische Dilemma der Evolutionstheorie, zu seiner Zeit vor allem im Blick auf die individuellen Antagonisten ein und derselben Art bezogen. Die Konsequenz in sozialdarwinistischer Richtung hat diese individuelle Ebene durchaus überschreiten können und ausweichen können auch auf diejenigen Gemeinschaften, die den Charakter natürlicher Gesellschaften innerhalb der menschlichen Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen können, nämlich auch auf so etwas wie eine natürliche Gemeinschaft der Ration. Und es war, und ich möchte nur zur Illustration von diesem Mann Ihnen einige Sätze zitieren, es war der langjährige Privatsekretär Wyatt des eben genannten englischen Biologen Huxley, der später einer der bedeutendsten Publizisten in England vor dem 1. Weltkrieg geworden ist, und in einem Artikel, der kurz vor Ausbruch des 1. Weltkrieges erschienen ist, diesen Sozialdarwinismus mit einer Unverhohlenheit ohnegleichen bis in seine letzte Konsequenz hin auch zum Ausdruck gebracht hat und dabei zugleich auch zum Ausdruck gebracht hat, was inzwischen in den letzten vier Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts geleistet worden ist, nämlich eine totale Aussöhnung zwischen der Evolutionstheorie DARWINs und der kirchlichen Moral. "Denn, so schreibt er in diesem Artikel, der überschrieben ist: Der Krieg als Prüfung Gottes, "inmitten des Chaos der Innen-Politik und der sozialen Forderung regiert immer noch das biologische Gesetz des Wettbewerbs. Es regiert das Geschick der Nation, wie das der Individuen. Das Prinzip des Existenzkampfes gilt nicht nur für die Individuen einer Art, sondern es wird auch übertragen für das Verhältnis der Völker untereinander. Und wie die ethische Essenz des Wettbewerbs die Opferbereitschaft ist, wie jede Generation von Pflanzen und Tieren im einen Falle untergeht oder im andern Falle arbeitet und Risiken auf sich nimmt, so daß die Nachkommen überleben, so ist die Zukunft jeder Generation von der Selbstaufopferung ihrer Vorgänger bestimmt, Diese Opferbereitschaft im Existenzkampf ist die Wurzel aller menschlichen Moral und findet ihre Krone

im Patriotismus. Und deshalb ist auch der Krieg eine nicht nur zulässige, sondern eine notwendige Form, in der nicht nur das Naturgesetz der Auswahl des Tüchtigsten, sondern auch dessen moralische Essenz praktiziert wird. Der Sieg ist das Resultat größerer Leistungsfähigkeit und diese größere Leistungsfähigkeit militärtechnischer Art ist wiederum das Resultat überlegener geistiger Qualität. Leistungsfähigkeit im Krieg oder für den Krieg ist die Prüfung der Seele aller Nationen durch Gott. Mit dieser Prüfung steht oder fällt sie. "Das ist der ethische Gehalt des Wettbewerbs, das ist der bestimmende Faktor des menschlichen Geschlechtes, das ist die Rechtfertigung des Krieges. Unverhüllt kann man eigentlich kaum das aussprechen, was im Sozialdarwinismus gemeint ist, aber gleichwohl ist es so unverhohlen, daß es schon wie eine Karikatur des Sozialdarwinismus wirkt, der in diesen Formen in der Tat längst nicht mehr herrschende Ideologie ist, so daß Sie allseits die Versicherung hören können, man habe die Zeit des schrecklichen Sozialdarwinismus längst hinter sich gebracht, und dann kann man auf solche Dokumentationen hinweisen, solche absurde Konstruktionen des Krieges als ein Selektionsmittel für die moralisch höher Stehenden und zur Vertilgung der moralisch Minderwertigen. Die Hinweise sollten eigentlich nur wie durch ein Vergrößerungsglas erkennen lassen, worum es dabei offenbar geht, um diese universal anwendbare Kategorie des Wettbewerbs, der umschrieben ist nicht als Kampf um ein bestimmtes Ziel, sondern lediglich als der Streit, der Kampf um das Überleben beziehungsweise um den Besitz des Produktionsmittels für die Nachkommenschaft, das heißt, der Mann kämpft um die Frau, weil die Frau das Mittel ist, mittels dessen die Nachkommenschaft der Art nur gesichert werden kann. Diese Konzeption ist das eine Moment, das im Sozialdarwinismus enthalten ist, die Frau ist Produktionsmittel für die Selbsterhaltung der Art. Das andere ist, daß dieser Sozialdarwinismus in den entschlossenen Kampf der Individuen gegeneinander um die Behauptung der besseren Position in der Versorgung des Lebens besteht. Es ist der Kampf um das, was man sozialen, wirtschaftlichen Reichtum nennen kann, um Stellung und Rang innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie und dies in gruppenspezifischer Form oder in individueller Form, die Kategorie der Auswahl und die Kategorie des Wettbewerbs, von dem hier ausgesprochen die Rede ist, die sind weit genug, um die verschiedensten Phänomene in gleicher Weise umfassen zu können, und gerade so hat sich diese Vorstellung vom Existenzkampf, den jedermann zu führen hat, der auch eben ein nützliches Prinzip für die Art sei, so sich diese Vorstellung als ein Vorurteil weit in das allgemeine Bewußtsein hineingeschoben und der Darwinismus hätte im 19. Jahrhundert nie diese eminente und umfassende Bedeutung erhalten können, wenn er nicht diese Griffigkeit eines Vorurteils an sich gehabt hätte, das er auch diesen Charakter, den er auch bis heute nicht verloren hat, ohne daß es ausgesprochen wird,

man braucht diesen Sozialdarwinismus nicht als Ideologie zu formulieren, wenn die gesellschaftliche Praxis genau nach den Regeln dieses Sozialdarwinismus funktioniert, in dem Augenblick braucht man dies nicht mehr ausdrücklich zu sagen. Als Ideologie muß man es nur formulieren, solange es noch nicht gewissermaßen heraus war, ob die gesellschaftliche Wirklichkeit des menschlichen Lebens nach diesem Prinzip auch funktioniert. Für das Ende des Jahrhunderts war man sich dessen sicher und so konnte auch Wyatt diese Konzeption auf der individuellen Ebene auf die nationale Ebene hinüberspielen und den Krieg als Selektionsprinzip in der Menschheitsgeschichte, wo die gesunden Nationen die kranken ablösen, wie, er sagen kann, bezeichnet. Das Recht ist das Recht des Stärkeren, das Recht ist das Recht des Siegers, Freiheit heißt die Macht, den anderen zu besiegen und zwar alle anderen zu besiegen. Das ist die Implikation in diesem Sozialdarwinismus und in den nach seinen Regeln eingerichteten praktischen Verhältnissen. Diese Rückwirkung in den sozialen, in den geschichtlichen Bereich, ist das zunächst dem Darwinismus in der Folgezeit Angelastete und man war der Meinung, daß hier durchaus eine Trennung vornehmbar sei zwischen DARWINs Evolutionstheorie als einer biologischen Theorie und der Überziehung, der Überdehnung, der Ausweitung dieser Theorie auf die menschliche Gesellschaft. Mir scheint dieser Versuch der Unterscheidung zwischen DARWINs Evolutionstheorie als einer biologischen Theorie und einer politischen Theorie, die Unterscheidung zwischen Darwinismus und Sozialdarwinismus, mir scheint diese Unterscheidung illegitim geradezu von dem Begriff der biologischen Theorie DARWINs selber her, denn, wenn das Gesetz der natürlichen Auslese, und zwar einer nicht teleologisch gesteuerten Auslese, sondern einer kausalmechanisch nach dem Prinzip der größeren Kraft gesteuerten Auslese, wenn dieses Prinzip ein allgemeines Naturgesetz sein soll und der Mensch ein Naturwesen ist, dann gibt es schlechterdings keinen Grund, aus dem heraus der Mensch diesem allgemeinen Naturprinzip, dem kein Naturwesen unterliegen soll, entnommen sein soll. Dann ist der Versuch der Abkopplung eigentlich eine theoretische Inkonsequenz. Und man muß sich dann dem bisherigen Verlauf der Geschichte bekennen als einer solchen, die von Siegern gemacht und von Siegern geschrieben worden ist. Wie es auch mit dem Sozialdarwinismus und der Rechtmäßigkeit seiner Berufung auf DARWIN selbst bestellt sein mag, die Wissenschaftliche Anthropologie jedenfalls ist es heute eine aufs große Ganze gesehen ausgemachte Sache, daß DARWINs Evolutionstheorie und Selektionstheorie den großen begrifflichen Rahmen abgibt auch für die Erforschung dessen, was der Mensch seiner Art und Gattung nach sei. Die sogenannte physische Anthropologie steht durchaus auf dem Boden der DARWINschen Lehre und nur einige Außenseiter haben den Versuch unternommen, an diesem Denkmodell als dem plausibelsten zur Erklärung der verschiedensten

Naturphänomene vorbeizukommen. Auch ein Mann, dem man wahrscheinlich nicht vorwerfen kann, daß er bedenkenlos dem Naturalismus auf allen seinen Schritten und Wegen folgt, wie Carl Fr. von Weizsäcker ist der Meinung, es sei auch heute noch methodisch illegitim, von anderen Prämissen in der wissenschaftlichen Diskussion des Problems dessen, was der Mensch sei, auszugehen als von denen, die mit dieser Theorie von DARWIN gesetzt sind. Und da bleibt es bei einer Definition des Menschen, die man auf die Formel bringen kann, wenn man nur zugrunde legt im Rahmen der DARWINschen Evolutions- und Selektionstheorie die morphologischen und die physiologischen Aspekte: Der Mensch ist ein aufrecht gehender haararmer, großhirniger Affe. Diese Definition ist noch immer nicht falsch in der Anthropologie, die als Biologie konzipiert ist und als Biologie angelegt ist. Diese Definition ist mit der physischen Anthropologie und hat ihre unbestreitbare Geltung und hat offenbar gereicht bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts, erst in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sind gewisse Hinzufügungen zu dieser Definition getreten, ohne daß damit dieser morphologisch-physiologische Aspekte etwa ausradiert worden wäre. Er ist relativiert worden durch hinzukommende Aspekte einmal aus dem Bereich der Genetik und zum anderen aus dem Bereich der Verhaltensforschung, so daß die heutige Definition vielleicht lauten könnte: Dieser homo sapiens, also dieser aufrecht gehende, haararme, großhirnige Affe, ist ein Primat, der sprechen kann. Unter Einbeziehung also der Verhaltensforschungsergebnisse, bei denen gerade der menschlichen Sprache eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Angesichts dieses Resultates fragt man sich: Sind wir damit sehr viel über den Punkt hinausgekommen, daß Aristoteles den Menschen als ein *ζῷον λόγον ἔχον* bezeichnet hat. Er sagt nur nicht: der Affe, der spricht, sondern: das Lebewesen, das spricht. Und die eine Definition ist so bündig wie die andere, ob ich das nächste genus oder ob ich das Obere nehme, Lebewesen oder Affe. Hat sich also die ganze Anthropologie, die auf dem Wege der Biologie sich vorangebracht hat, nur im Kreise bewegt, um diese aristotelische Einsicht zu erneuern, oder was ist die Kehrseite der Medaille zu einer Anthropologie, die als Biologie entwickelt ist. Ich möchte in der nächsten Stunde kurz auf die Linie noch zu sprechen kommen, die entgegen diesem Darwinismus im 19. Jahrhundert aufgetreten ist, und wie ich meine: Es gibt eine Linie, die von KANT zu Marx führt.

Vorlesung vom Freitag 3. November 1978

Meine Damen und Herren,

wir blieben zuletzt bei Erwägungen stehen zu einem Text von Karl Marx aus der Vorrede seiner Schrift "Zur Kritik der politischen Ökonomie" aus dem Jahre 1859, einem Text, der zu den dichtesten

und komprimiertesten Texten gehört, in denen Karl Marx den historischen Materialismus, wie er ihn versteht, zu artikulieren versucht. Es sind hier Formulierungen enthalten, die - möchte ich sagen - Kilometersteine der Theorie des historischen Materialismus sind, und nicht umsonst hat man immer wieder den Weg zu diesen Texten zurück gewählt, wenn es um authentische Marx-Interpretation ging, sowohl von Seiten der marxistischen Orthodoxie - ich erinnere daran, daß Lenin in seinem Marx-Artikel auf diese Textstelle bereits zurückgegriffen hat, wie aber auch von der marxistischen Heterodoxie, sei es Lukacs, sei es Fromm oder Vertreter der Kritischen Theorie wie Marcuse. Was im Mittelpunkt der Überlegungen bei Marx in diesem Text steht, gleichsam als Motor der Geschichte der Menschheit, soweit sie für uns erkennbar und überschaubar ist, bringt er in die Formel und faßt er in die Formel der **realen Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen**. Dabei scheint mir vor allem wichtig zu sein, daß streng beachtet wird die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisintention, wie sie hier von Marx artikuliert ist, gegenüber einer objektivistischen Erkenntnisabsicht, wie sie in dem Ensemble der verschiedenen positiven Wissenschaften vorliegt. Für den Evolutionismus dürfte man durchaus sagen: er hat mit dem Erkennen immer Zeit, er kann zu jeder Zeit erkennen, solange es noch die biologischen Voraussetzungen und Prämissen des Erkennens gibt. Die Evolution festzustellen ist zu jeder Zeit möglich, und daß unter Umständen in diesem Evolutionsprozeß gewisse Arten von Lebewesen untergegangen sind, ändert nichts an der Bewegung, an der Dynamik dieses Evolutionsprozesses. Der Absicht nach ist die Erkenntnis des Historischen Materialismus das genaue Gegenteil zu einer Erkenntnis, die Zeit hat. Sie ist vielmehr eine Erkenntnis, die mit dem Anspruch auftritt, es sei höchste Zeit für diese Erkenntnis und es sei keine Zeit mehr zum Warten mit der durch diese Erkenntnis angewiesenen Praxis, deren erster Schritt diese Erkenntnis selber ist. In diesem Sinne ist auch dieses Vorwort, diese Vorrede von Marx zu verstehen, und das heißt, daß es hier den ausgemachten Gegensatz zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen genau bezogen wissen will auf die gegenwärtige Situation, in der er seine Theorie vorträgt und entwickelt.

Die Produktivkräfte - ich darf noch einmal kurz rekapitulieren - sind gewissermaßen das Arsenal und das Reservoir der bestehenden Gesellschaft, der Mittel nämlich, mit deren Hilfe es gelingt, die Natur zweckmäßig so zu bearbeiten, daß sie die nötigen Mittel zur Daseinsfristung für diese Gesellschaft hergibt. Das wäre insgesamt die Totalität der Produktivkräfte. Davon ist zu unterscheiden, so will Marx sagen, die Gesamtheit von Produktionsverhältnissen, die die ökonomische Struktur bilden und worunter zu verstehen sind all diejenigen Verhältnisse, die von Menschen bei der Produktion der nötigen Subsistenzmittel des gesellschaftlichen Lebens eingegangen worden sind und eingehalten

werden müssen, wenn die Produktion und also die Naturbearbeitung und -Verarbeitung ihren besten Effekt erreichen soll. Und die These von Marx ist eben, daß bei dieser Relation von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als den gesellschaftlichen Beziehungen, in die Menschen eintreten, wenn sie eine bestimmte Produktion als ein bestimmtes Naturverhältnis wollen, daß diese Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen eine keineswegs stabile sondern eine historisch labile Relation ist.

Die beiden Größen, die beiden Strukturen können nämlich zum einen durchaus miteinander in Konvergenz stehen, sie können einander korrespondieren, und können dann auch über eine gewisse Zeit in dieser Konvergenz miteinander sich fortbilden bis zu einem Punkt, an dem eine zunehmende Entfernung, eine zunehmende Diskrepanz zwischen den Produktivkräften als dem dynamischen Element und den Produktionsverhältnissen als dem statischen Element eintritt, so daß aus dem, was einstmals für die Produktion förderlich gewesen ist an Gesellschaftsverhältnissen, nun zu einem Hemmnis in der wird, die Produktivkräfte können nicht mehr in ihrer vollen Kapazität genutzt werden, was mit ihrer Hilfe erwirkt wird, bleibt hinter dem, was an Möglichkeiten in ihnen enthalten ist infolge der bestehenden Verhältnisse, der gesellschaftlichen Verhältnisse zurück. An diesem Punkt wird der Umbruch erforderlich, erzwingt gewissermaßen der Stand der Produktivkräfte eine Etablierung die eine Richtung neuer Produktionsverhältnisse, damit diese Produktivkräfte auch voll zu ihrem Ziel gelangen. In der marxistischen Orthodoxie wird die Gattungsgeschichte des Menschengeschlechtes durch fünf Produktionsweisen artikuliert und gegliedert. Es sind fünf Perioden, denn jede dieser Produktionsweisen wird verstanden und aufgefaßt als eine Stufe sowohl in der Bestimmung der Relation des Menschen zur Natur als auch in der Vergesellschaftung der Menschen untereinander. Diese fünf Produktionsweisen, die aufgeführt werden, die urgemeinschaftliche Produktionsweise, also jene, die von Menschen ausgeübt wurde, ehe es zu festen kulturellen Institutionen gekommen ist, die auf der Stufe des Horden- und Clanverbandes — Danach wird die antike Produktionsweise aufgeführt als diejenige, die auf der Sklavenherrschaft und Sklavenhalterschaft basiert, schließlich die feudale, das Lehnssystem des Mittelalters, die kapitalistische und als die fünfte die sozialistische, die natürlich nach marxistischer Forderung bereits das erste Bein auf die Erde gesetzt hat, jedenfalls das Standbein schon, und das Spielbein wird noch nachgezogen.

In der Diskussion ist über diese Periodisierung dann auch innerhalb der marxistischen Philosophie eine Diskussion entbrannt bei der Frage nach der Einordnung der asiatischen, oder der Produktionsweise, wie sie im alten Orient geübt wurde oder in dem alten Lateinamerika, und man hat dann in

Verlauf dieser Diskussion durchaus auch in Erwägung gezogen und einzurichten versucht so etwas wie eine sechste Produktionsweise, die man als die asiatische bezeichnet hat.

Aber das spielt weniger eine Rolle als vielmehr die in dieser universalgeschichtlichen Interpretationsauffassung der Produktionsverhältnisse enthaltene These, daß Produktion und Vergesellschaftung auf das innigste miteinander verbunden sind, und zwar so, daß in diesem Verbund offenkundig das Produktionselement vor dem Sozialisationselement rangiert als das übermächtige. Das gilt jedenfalls für Marx Verständnis der seinerzeitigen Auffassung und seinerzeitigen Theorie, wobei er der Meinung ist, daß sich in der Spätzeit des Kapitalismus vor dem Übergang der Kapitalistischen Produktionsweise in die sozialistische oder kommunistische, daß sich in dieser Phase die Gattungsgeschichte der Menschheit enthüllt als derjenige Prozeß, in dem die Entscheidung über das Wesen des Menschen fällt, über das Wesen menschlichen Lebens, bzw. ob dieses menschliche Leben zu seinem Wesen findet oder an diesem Wesen vorbeigeht, also daß in dieser Gattungsgeschichte nicht mehr und nicht weniger auf dem Spiel steht als Wesen oder Unwesen menschlichen Lebens auf dieser Erde und in dieser Welt. Und die Frage, die nur zu entscheiden ist, konnte nach diesem Verständnis sein und war bisher, ob die Frage nach dem Wesen, nach der Wesenhaftigkeit menschlichen Existierens oder nach der Unwesentlichkeit menschlichen Existierens, ob diese Entscheidung in der bisherigen Geschichte schon gefallen ist, oder ob sie irgendwann erst demaleinst fallen wird, das wäre der reine Utopismus, das andere: wäre der Essentialismus antiker metaphysischer Prägung, oder ob diese Entscheidung jetzt fällig, und genau das ist die Meinung von Marx mit seiner Theorie des historischen Materialismus, daß jetzt die Zeit für diese Entscheidung reif ist, denn jetzt ist die Erkenntnis gediehen, die hier von maßgeblicher Bedeutung ist, daß das menschliche Wesen schlechterdings nicht identifiziert werden kann mit dem Gattungsbegriff des menschlichen Wesens. Ein radikaler Unterschied gegenüber der antiken Philosophie, wo der Allgemeinbegriff des Menschen mit seinem Wesensbegriff ohne weiteres identisch gesetzt wurde. Der Gattungsbegriff des Menschen aber kann nicht ohne weiteres mit seinem Wesen identifiziert werden. Der Gattungsbegriff ist ein philosophischer Begriff, der den Menschen als Objekt festhält, während gerade sein Wesensbegriff dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihm die Objektivität seines Daseins nicht als das konstituierende Element seines Lebens in Rechnung gestellt und veranschlagt werden kann. Hier liegt ein elementarer, fundamentaler Unterschied gegenüber dem Leben, wie es in der Tierwelt vor Augen steht, vor nach dem Verständnis von Marx. Im Tierreich kann man wohl unterscheiden zwischen einer Spezies und den Individuen einer Spezies, die zwar alle je ihre Eigentümlichkeit haben, und insofern ist keines mit dem anderen auch nur phänotypisch

identisch, und zum dritten wird man nennen müssen die Population einer Spezies, d. h. die Anzahl von Individuen einer Art, die, nehmen wir jetzt eine vergemeinschaftete Tierform, auf einem bestimmten Territorium zusammenlebt. Für die Individualität und für das Sein der einzelnen Exemplare einer solchen Gattung ist die Population lediglich quantitativ interessant, weil es anscheinend - wie sich auch im Laufe der jüngeren Geschichte gerade gezeigt hat -, weil es anscheinend eine kritische Grenze der Population gibt, eine Mindestgröße, die, wenn sie unterschritten wird, zum Erlöschen und zum Aussterben der Art führen muß. Die Population bewegt sich im allgemeinen immer etwas über dieser kritischen Grenze, denn auch für Überpopulation sind offensichtliche Schutzmechanismen in der biologischen Struktur angelegt, es sind gerade durch die Verhaltensforschung Dinge in dieser Richtung erkannt worden, daß z. B. wenn eine Überpopulation in einem gewissen Territorium auftritt, dann eine ganz automatische Reduktion infolge des Konfliktes zwischen Umwelt und den Individuen stattfindet. Man könnte hier durchaus sagen, daß in jedem Individuum die Art gewissermaßen als Abstraktum erscheint, nicht als Konkretum, sondern als das Abstraktum, das die Identifizierbarkeit dieses einzelnen gestattet, ohne daß ein einzelnes mit einem anderen deshalb identisch sein muß. Und nun ist es - glaube ich - nicht uninteressant zuzusehen, daß Marx die These noch im Kapital aufstellt: das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum, d. h. das menschliche Wesen ist kein mögliches Prädikat für ein existentes Individuum.

Und was das bedeutet, wird aus einem Frühtext wenn nicht evident so doch die Richtung erkennbar. In einem Brief an Feuerbach aus dem Jahre 1844 heißt es: "Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied begründet ist, der Begriff der Menschengattung, aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der Gesellschaft? Gesellschaft ist die Organisation, die offenbar die Individuen der Spezies homo sapiens sich in ihrer Geschichte selbst geben. Und erst in dieser Organisation und in der Entwicklung dieser Organisation kommt es zu so etwas wie einer Findung des Wesens durch den Menschen in diesem Prozeß. Das Wesen des Menschen liegt nicht hinter ihm in der definierten Gattung, d. h. in der biologischen Erbsubstanz, sondern das Wesen steht ihm noch bevor, es ist noch nicht für ihn eine Realität geworden, bedeutet aber keineswegs, daß das die sichere und gewisse Aussicht ist, sondern das bedeutet nur, daß ohne die Wahrnehmung seiner Subjektivität mit Gewißheit gesagt werden kann, daß er dieses Wesen, des noch aussteht, verfehlen wird. Und möchte die Wahrnehmung von Subjektivität unter den waltenden gesellschaftlichen Bedingungen noch so riskant, noch so gefährlich sein, solange es irgend geht, wo der Mensch auf diese Subjektivität Verzicht leistet,

bedeutet das die Selbstverurteilung zur Wesenlosigkeit und zur Unwesentlichkeit. Das ist die Situation, ohne daß diese Subjektivität schon eine vollständige und ihre Wahrnehmung schon eine vollständige Gewißheit in sich trüge, daß dadurch auch tatsächlich das Wesen aus dem Himmel der Abstraktion endgültig auf der Erde der Menschen heimisch werde. Was aber die Subjektivität und die Wahrnehmung des Menschen anlangt, so ist es die Art und Weise, wie menschliches Leben geführt wird. Und hier geht Marx von der grundsätzlichen Bestimmung aus, daß menschliches Leben, so wie es schon bisher in der Geschichte erkennbar geworden ist, in oberster Linie zu verstehen ist als Produktion des materiellen Daseins seiner Individuen, wobei diese Produktion in der Doppelbeziehung verläuft des Menschen zur außermenschlichen Natur einerseits und in der Beziehung der Menschen untereinander andererseits. In der Deutschen Ideologie heißt es und stellt Marx gegen die Junghegelianer heraus, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren als die Voraussetzung nämlich, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um Geschichte machen zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst und dies ist eine geschichtliche Tat nicht nur, sondern eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute wie vor Jahrtausenden täglich erfüllt werden muß. Aber damit schließt Marx nicht, sondern er nennt noch zwei andere Elemente, die in der gleichen Weise nach seiner Auffassung für diesen Prozeß, für diesen historischen Prozeß menschlichen Lebens entscheidend sind. Das zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt, und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse, genau das macht die Befriedigung der Bedürfnisse zur ersten geschichtlichen Tat. Das unbefriedigte Bedürfnis und das befriedigte Bedürfnis ist etwas qualitativ verschiedenes, d. h. der Hunger des Kannibalen und der Hunger des Bürgers sind nicht etwas graduell nur Verschiedenes sondern sind etwas qualitativ Verschiedenes. Auch das neu erwachende Bedürfnis nach seiner vorübergehenden Befriedigung bleibt nicht unverändert durch die ihm schon geschehene Befriedigung, sondern Verwandelt sich in seiner Qualität selbst, so daß dem Bürger ein heiliges Grauen anfällt, wenn ihm zu Ohren kommt, daß in seiner Kultur noch gewisse Phänomene von Kannibalismus bei Flugzeugabstürzen zum Beispiel geschehen seien.

Es ist das Entsetzen dann vor seiner eigenen Vergangenheit, von der er sich glaubt entfernt zu haben, ein Beweis aber offenbar dafür auch, daß sich in der Tat die Bedürfnislage qualitativ verändert hat gegenüber jenen Zeiten, wo Hominidenhorden Hominidenhorden jagten um ihnen das Hirn

auszusaugen. Das dritte Verhältnis, was hier gleich von vornherein - fährt Marx fort - in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eigenes Leben täglich neu machen, anfangen, andere Menschen zu machen, sich fortzupflanzen. Das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die in Familien neben die Arbeit und neben das kultivierte Bedürfnis tritt als drittes Element mit Notwendigkeit bei Marx die Familie. Und wiederum rücken hier diese interpersonalen und diese Mensch - Natur - Verhältnisse aufs engste und nächste zusammen. Und er betont interessanterweise an dieser Stelle in der Deutschen Ideologie noch diese Familie, die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist - man beachte das Wort. Diese Familie, die das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten - in Klammern fügt er hinzu: ausgenommen in Deutschland; man hat offenbar schon damals die Familie immer noch als Keimzelle der Gesellschaft gepflegt, trotz HEGEL. Man ließ sich also auch von einem Idealisten nicht belehren. Daß die bürgerliche Gesellschaft der Ruin der Familie ist, das steht in HEGELs Rechtsphilosophie, nicht etwa, daß die Familie die Keimzelle der bürgerlichen Gesellschaft ist. Das heißt aber, Marx sieht hier Familie, die das primäre soziale Verhältnis ist und von der er annimmt, daß auch bei genealogischer Betrachtung man nicht umhin könne, sie als das allen übrigen sozialen Verhältnissen vorgeordnete Erste zu reklamieren - diese Familie wird in der Folge der Geschichte zu einem untergeordneten Element. d. h. das Sozialverhältnis tritt unter die Bedingung des Produktionsverhältnisses und das erste zwischenmenschliche Verhältnis der Familie wird verkrüppelt und verzerrt, indem es aus seiner ursprünglichen Vorordnung in die zweite Reihe, in die Unterordnung gegenüber dem Naturverhältnis gerät, es wird beherrscht von den wechselnden Relationen des Menschen zur Natur. Und dieser Zustand ist der Status, in dem die menschheitliche Geschichte seit der für uns deutlich erkennbaren Kulturgeschichte, etwa also mit Beginn seit der Zeit der Sumerer etwa 6000 v. Chr. überschaubar ist, steht nach Marxens Auffassung und nach Auffassung der marxistischen Orthodoxie in der Tat das ursprüngliche Sozialverhältnis der Menschen, die Familie, unter der restriktiven und verzerrenden Bedingung der Reproduktion des materiellen Lebens im Stoffwechsel mit der äußeren Natur.

Und hier - glaube ich - ist ein Punkt, wo eingehalten werden muß, um sich Klarheit über den Gang der Reflexion bei Marx zu verschaffen. Nach dem, was er in seinen Frühschriften wie in seinen Spätschriften darlegt, kann durchaus die allgemeinste Formel aufgestellt werden, daß menschliches Leben auch in seiner bisher gelaufenen Geschichte, in der das Wesen des Menschen noch nicht zutage getreten ist, aber auch nicht als definitiv verfehlt zu beurteilen ist, kann das bisherige

menschliche Leben umschrieben werden mit der Formel des tätigen Zusammenlebens. Dieses tätige Zusammenleben ist freilich bisher mit der Bestimmung der unausweichlichen Notwendigkeit behaftet. Tätiges Leben ist menschliches Leben gewissermaßen mit Notwendigkeit, *necessario*, denn die Menschen müssen arbeiten, um leben zu können, es lebt sich nicht von selbst, d. h. - und das ist dann die erstaunliche und, so will Marx sagen: für die Gegenwart charakteristische Situation: wenn die Formel richtig ist, daß die Menschen arbeiten müssen, um leben zu können, so könnte die Untätigkeit eigentlich nur bedeuten: Untergang und Verderbnis für den Menschen. Die Gegenwart freilich sieht aus: Untätigkeit bedeutet nicht Untergang schlechthin sondern entweder Untergang oder Überfluß. D. h. das Gegenteil der notwendigen Tätigkeit ist der komplementäre Gegensatz von Elend und Überfluß. Und diese Situation ist die Situation der historischen Gegenwart, in der Marx seine Analyse anstellt. Und damit ist auch die Situation gegeben, aus der gewissermaßen zweierlei entspringen muß, nämlich zum einen die Erzeugung einer Ideologie, die es denen, die im Elend sind als unausweichlich erscheinen läßt, in diesem Elend zu sein, indem nämlich der Satz: Die Menschen müssen arbeiten, um leben zu können, in den anderen Satz verwandelt wird: Die Menschen dürfen leben, um arbeiten zu können. Und daß zum anderen aber - und das ist die anschauliche Umkehrung dieses ideologischen Begriffs - in dem Stand derer, die im Überfluß sind, etwas zum Vorschein kommt, was allen Menschen einer menschlichen Gesellschaft zuteil werden kann, zuteil werden könnte. In dem fortgeschrittensten Bürger vermag durchaus der historisch-analytische Blick etwas von dem zu erkennen, was der Mensch zu sein vermöchte und was er in einer humanisierten Gesellschaft sein müßte, wenn er zu seinem Wesen gelangen sollte. Neben dieser Komponente des tätigen Lebens würde ich und wird man als eine zweite Komponente nicht sofort damit identifizieren, sondern, um dessen in der Besonderheit deutlicher innezuwerden, unterscheiden das Element des Zusammenlebens, denn hier - glaube ich, ist sowohl ein Punkt, an dem der Biologismus wie auch hier der Historische Materialismus noch einmal hinterfragt werden kann.

Ich werde darauf in einer der nächsten Stunden in Zusammenhang eines kurzen Blicks auf die strukturelle Anthropologie von Claude Levi-Strauss zu sprechen kommen. Ich möchte zunächst bei der Komponente des produktiven Lebens einsetzen, wo Marx von dem Gedanken ausgeht, man könne den Menschen definieren durch das Bewußtsein, durch die Religion oder durch was immer man will, um ihn vom Tier zu unterscheiden. Die Menschen selbst aber fangen an, sich vom Tier zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst. Und dieser Prozeß der Produktion der notwendigen Lebensmittel und damit der Produktion des materiellen Lebens

selbst ist der in der Tat für das menschliche Geschlecht unentbehrliche Prozeß der Arbeit. Die Arbeit ist elementar verstanden ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, worin der Mensch seine Abhängigkeit, seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt und nicht einfach durch den biologischen Mechanismus sich vermitteln läßt, den er in seiner Erbinformation programmiert erhielt. Er tritt, der Mensch, dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber, so schreibt Marx im Kapital, und die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzweignen. Er entwickelt die in ihr, nämlich in seiner Natur schlummernden Potenzen und unterwirft sich das Spiel ihrer Kräfte und diese Kräfte seiner eigenen Vorstellung. Die Kräfte der Natur werden gewissermaßen, so versteht es Marx, vom Menschen als einem solchen, der sich in seiner Eigentümlichkeit zu verstehen beginnt, von früh auf aus ihrer nur mechanischen Bestimmtheit in ihre finale Bestimmung transponiert. Es werden die Kräfte der Natur, die ihm eigen sind und die zunächst nur die Wirkungen biologischer Ursachen sind, ihm zum Mittel eines teleologischen Operations- und Lebensplans. Und dieser Prozeß ist der für den Menschen eigentümliche Produktionsprozeß, worin er sich grundsätzlich unterscheidet von den verschiedensten Verrichtungen, die in der Tierwelt zu beobachten sind. Ein Beispiel wieder, das er bringt: Eine Spinne verrichtet ihre Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachsellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Bedenken Sie wohl: trotz Überbautheorie ist das ein Satz des späten Marx aus dem 1. Band des Kapital, nicht etwa des frühen, noch idealistisch angehauchten Marx. Er kennt also hier schon für die Produktion des Menschen dies Auszeichnende, daß der Mensch, der schlechteste Baumeister, das Bauwerk noch ehe er es in der Wirklichkeit erstellt, in seinem Kopf gebaut hat. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Und der ganze Arbeitsprozeß steht unter dieser Bedingung einer gewissen vorgängigen Idealität. Es ist hier kein Automatismus und Mechanismus in dem Arbeitsprozeß zu denken, sondern hier handelt es sich allemal um teleologisch gesteuerte Prozesse, wie vielfältig sie auch sein mögen und wie konträr sie auch untereinander ablaufen, denn mit einem gesamtgesellschaftlichen Subjekt rechnet eben Marx keineswegs, sondern lediglich mit der Konkurrenz und dem konfliktreichen Zusammenleben von einzelnen, partikularen Subjekten und Individuen. Außer der Anstrengung der Organe, sagt Marx, die arbeiten, ist der zweckmäßige Willen, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer erforderlich und um

so mehr, je weniger sie durch den eigenen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt. Das ist gewissermaßen eine Art von negativer Pädagogik, die hier von Marx angedeutet wird, je stärker die Tätigkeit des Menschen in dem Arbeitsprozeß die Qualität, Ausdruck seines eigenen Lebens zu sein, Zweck und Inhalt seines eigenen Lebens zu sein, so daß er mit Leidenschaft diese Arbeit tut, - je weniger dies der Fall ist, um so größer ist das Maß, das er an Aufmerksamkeit für diese Arbeit aufwenden muß, er kann sich keinen enthusiastischen Augenblicken des Arbeitens hingeben, sondern ist gezwungen, jeden Moment den Arbeit mit dem gespanntesten Willen und dem entschlossensten Willen, den Arbeitsprozeß auch zu Ende zu führen, zu verfolgen. So wird aus der Not der Entzweiung zwischen Ausdruck und Arbeitsprodukt der entschlossene Wille geboren, der die Verheißung mindestens in sich enthält, es könnte auch einen Zustand menschlichen Lebens geben, worin Arbeit und Spiel nicht mehr wie Arbeit und Freizeit auseinanderfallen. Diese Situation freilich ist die Situation, die längst noch nicht erreicht ist und die auch nicht durch einen bloßen Aufschwung der Stimmung oder durch eine anarchistische Revolte auf den Plan geführt wird, sondern es gilt, wenn wirklich Produktion und Arbeit eine Grundtätigkeit des Menschen ist, auf die er nicht verzichten kann und in der er dennoch bisher nicht frei gewesen ist, sondern nur gefangen gelebt hat, dann bedarf es einer sorgfältigen Analyse der Arbeit in dem gegenwärtigen Zustand der menschlichen Gesellschaft. Und die konkrete historische Analyse der Arbeit kann nur eine solche sein, die dem Rechnung trägt, daß in der gegenwärtigen Menschheitsgesellschaft jegliche Arbeit dadurch definiert ist, daß sie Arbeit im Prozeß der Warenproduktion ist, daß Waren produziert werden. Und diese Situation bedingt eine eigene analytische Vorstellung von dem, was Arbeit ist, und auf diesem Gebiet hat auch nach seinem eigenen Verständnis Marx das Spezifische für die politische Ökonomie geleistet. Genau auf diesem Gebiet der Erkenntnis des besonderen Charakters menschlicher Arbeit in der Warengesellschaft der Gegenwart, in der kapitalistischen Gesellschaft, nämlich in dem Unterschied zwischen abstrakter und konkreter Arbeit, in dem sich nicht mehr hervordrängt als der Prozeß der Entfremdung in seiner Auffächerung nach den verschiedensten Dimensionen. Auf diese Arbeitswerttheorie von Marx bzw. ihren Kern und den damit verbundenen Gedanken der Entfremdung, der äußersten Entfremdung als des Schwellenbewußtseins des Übergangs zu der neuen Gesellschaft, darauf möchte ich in der nächsten Stunde noch näher eingehen.

Hans-Georg Geyer - Vorlesung Anthropologie vom Dienstag 7. November 1978

Meine Damen und Herren,

wir gingen in der letzten Stunde von der zentralen Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als dem inneren Motor und Kern der Geschichte im Ganzen aus, die Marx geschichtlich zu fassen versteht. In dem Sinne, daß er zwar den Gedanken nicht preisgibt, der in der These enthalten sein könnte: Es sind die Menschen selbst, die wirklichen Menschen, die ihre Geschichte machen. Nicht irgendein hinter der Menschheit haltender absoluter Weltgeist ist das Subjekt dieser Menschheitsgeschichte, sondern die Menschen von Fleisch und Blut, die entweder mit oder ohne Vernunft ihre Geschichte - jedenfalls machen. Aber um die Geschichte machen zu können, müssen diese wirklichen Menschen leben, und leben heißt: für dieses Leben so Sorge tragen, daß es an seinen und in seinen Bedürfnissen nicht zugrunde geht, menschliches Leben ist Leben, daß für sich selbst Sorge tragen muß, daß für sich selbst die Mittel zum Leben bereitstellen muß. Insofern heißt menschliches Leben: produktives Leben in dem Sinne, daß es einerseits die nötigen Mittel zu seiner Bedürfnisbefriedigung selbst herstellt und damit zum zweiten zugleich sich selbst in einer charakteristischen Weise nicht nur selbst reproduziert, sondern auch produziert. Denn mit jeder Produktion von Mitteln und Bedingungen seiner Existenz gestaltet es sich selbst, ist es nicht nur eine Entäußerung sondern auch eine Selbstbestimmung, eine Selbstdarstellung in dem, was sie hervorbringt. Es ist also nicht nur eine Naturveränderung, sondern indem Natur durch diese Tätigkeit verändert wird, wird auch menschliches Dasein und menschliches Leben selbst in spezifischer Weise geprägt und bestimmt.

Und in diesem Prozeß der Geschichte, als einem Erzeugungsprozeß, ist der Mensch primär bestimmt als derjenige, der arbeitend sich selbst erhält, und sich voranbringt in Richtung der Realisierung seiner innersten und äußersten Natur zugleich. Die Kurzformel: menschliches Leben ist produktives Leben. Es ist nicht nur zeugendes und gebärendes, sondern es ist Leben erzeugendes Leben. Und weiterhin muß gesagt werden, daß genau in der Art der Lebensvollzugs der spezifische Charakter, die Eigentümlichkeit dessen was den Menschen zum Menschen macht, beschlossen liegt. In der Handlungsweise tritt an den Tag, was der Mensch seiner Natur nach ist, kommt - wie Marx sagt - der Gattungcharakter des Menschen an den Tag. Und er kann in einem Vorgriff geradezu formulieren: Der Gattungscharakter der Menschheit ist die freie bewußte Tätigkeit. Und das heißt in erster Linie aber: Menschliches Leben ist Arbeit. Aber nun nicht in dem Sinne (Das steckt zwar drin, und das hat er nie außer acht gelassen. [Er = Marx]). Es ist notwendige und insofern auch notvolle Arbeit, Mühe, Anstrengung das alles gehört dazu. Und dennoch wäre Arbeit nur in ihrem fremden Aspekt bestimmt.

Wenn dies alles wäre, was dazu zusagen ist. Arbeit ist von ihren mühseligsten Anfängen an bis zu ihrer Vollendung allemal mehr als die Versorgung der Notdurft endlichen menschlichen Lebens. Und Georg Lukacs dürfte durchaus die Intention von Marx präzise wiedergegeben haben in seinem 1971 erschienen Werk "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins", das im Luchterhand Verlag erschienen ist. Lukacs hat hier konzentriert die These aufgestellt, daß die Arbeit das Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis sei. Arbeit ist die Urform, kann er auch sagen, von gesellschaftlicher Praxis, ist das Fundament, aus dem alles weitere hervorwächst. Und Arbeit in diesem elementaren Bild meint ein Tun das entscheidend gekennzeichnet ist im Unterschied zu allen Naturprozessen durch einen Akt der Zwecksetzung, der nicht ein diesem Arbeitsprozeß fremdes, nur äußerlich vorangehendes Element ist, sondern eine Zwecksetzung, die selber realen Charakter hat, sofern sie fest- und durchgehalten werden muß im ganzen Verlauf der Arbeit selbst, sodaß mit der Initiation zugleich so etwas wie die Richtung und die Beharrlichkeit für den Verlauf der Arbeit bestimmend ist. Ich erinnere an das Zitat bei Marx, wo er sagt: Die Kunstfertigkeit einer Biene ist im Vergleich zu der Leistung eines miserablen Baumeisters, dennoch allemal viel geringer. Und das geringere Element, das hier quantitativ ausgedrückt ist, bezeichnet eine qualitative Differenz im Sinne von Marx, das Weniger, das jedenfalls Unvergleichliche liegt darin, daß auch noch der schlechteste Baumeister nicht ohne den Anspruch auskommt, daß der Plan des zu erbauenden Hauses zuvor noch ehe er verrichtet ist, von ihm voraus entworfen, voraus geplant ist. Dieser Begriff des zu errichtenden Hauses, im Plan vorweggenommen, die Linie abgibt nach der nun alle übrigen Verrichtungen organisiert werden. Der vorausgesetzte Begriff ist das Gesetz des ganzen Arbeitsprozesses, in dem dieses Gebilde hervorgebracht wird. Am Ende des Arbeitsprozesses tritt an den Tag, was vorher schon im Bewußtsein der am Arbeitsprozeß Beteiligten enthalten sein muß. Die Setzung eines Zweckes, Lukacs spricht von einer teleologischen Setzung, ist das, was diese menschliche Tätigkeit fundamental von einem nichtmenschlichen, vormenschlichen Verhalten unterscheidet, als einem reaktiven gegenüber der natürlichen Umwelt. Und Marx hat seine Theorie in der Tat entwickelt, als eine Analyse des Prozesses der Arbeit als des elementaren Lebensprozesses des Menschen, sofern die Menschen in ihrem Leben nicht nur auf den Stoffwechsel mit der äußeren Natur angewiesen sind, sondern auch auf das Zusammenleben mit anderen Menschen. Es ist deshalb nicht von ungefähr, daß dieser Begriff der Arbeit so etwas wie der Leitfaden für die Analyse der realen Lebensverhältnisse der Menschen in der Geschichte abgibt.

Wobei zunächst einmal ausgegangen wird von einer sehr allgemeinen Fassung und Umschreibung und dem Versuch gewissen Grundelemente im Begriff der Arbeit festzumachen. Die einfachen

Momente der Arbeit, so heißt es bei Marx, sind zum ersten die zweckmäßige Tätigkeit selbst (Arbeit ist zweckmäßige Tätigkeit); zum zweiten gehört zu diesem Arbeitsprozeß, wenn diese Tätigkeit kein abstrakter Leerlauf sein soll, ein zu bearbeitender Arbeitsgegenstand dazu; und zum dritten das Arbeitsmittel, mit Hilfe dessen ein Naturgegenstand, der Stoff der Arbeit, so modifiziert, verändert und gestaltet wird, daß er ein taugliches Objekt für den Menschen wird. Im Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Werkzeug, durch das Instrument eine von Anbeginn an intendierte Änderung des Naturstoffes, des Rohmaterials oder des unmittelbar Gegebenen. Und der Prozeß der Arbeit erlischt in seinem Produkt; das ist ein Gebrauchswert für den Menschen. Ein Gebrauchswert in dem Sinne, daß nämlich die Formveränderung der äußeren Natur zugleich auch so etwas wie die Aneignung an das Leben des Menschen ist. Man könnte geradezu von einem Prozeß der gegenseitigen Veräußerung und Verinnerlichung sprechen: Wie der Mensch sich in dem Arbeitsprozeß veräußert, so verinnerlicht er in demselben Prozeß die Natur, und arbeitet sie und sich mit ihr in einer Symbiose gleichsam zusammen. Die im Produkt vergegenständlichte Arbeit ist jenes Mittel, wodurch sich menschliches Leben selbst erzeugt und vermittelt. An diesem Gedanken der Selbsterzeugung des Menschen hat Marx das größte Interesse gefunden. Und in diesem Sinne ist auch die Feststellung von der Produktivität menschlichen Lebens zu verstehen, wobei man schon mithören sollte auch die Bedeutung von Produzieren, die heute in unserer vielleicht leichtfertigen Redeweise mitschwingt, wenn wir sagen: jemand produziert sich. Er will sich zur Darstellung bringen, er will sich zur Erscheinung bringen, zum Vorschein bringen. Und dieses Moment kann und darf nicht im Marxschen Begriff der Produktion unterschlagen werden. Es ist immer der von den Menschen selbst gesetzte eigene Zweck, der in einem Arbeitsvorgang realisiert wird. Sodaß immer auch ein Stück menschlichen Seins in dem Produkt der Arbeit zum Vorschein kommt. Und insofern leistet Arbeit durchaus noch immer etwas von dem, was HEGEL als das Wesen des Geistes selbst bezeichnet hat, nämlich das sich zur Darstellung, das sich zur Erscheinung bringen. Freilich ist diese Arbeit in diesem Begriff noch gänzlich abstrakt, sofern dabei abgehoben ist lediglich auf die Arbeit die ein lebenswichtiges Erzeugnis hervorbringt, ein lebensnotwendiges und auch unmittelbar für das Leben brauchbares. Das würde heißen, daß Produktion und Konsumtion fugen- und nahtlos in einander übergehen und zu einander passen. Dieser Zustand ist freilich bestenfalls als eine hypothetische Fiktion einem ursprünglichen Sein der Menschheit zuzutrauen, mit der Präzisierung, daß für diesen Urzustand gewissermaßen angenommen werden muß, daß sich das Leben des Menschen völlig erschöpfen würde, in Produktion und Konsumtion der Mittel, die es zum Leben braucht. Genau das aber war wohl von Anfang an nicht in der Menschheitsgeschichte der Fall. Und

je weiter sie fortgeschritten ist desto weniger trifft dies zu. Aber diese Spekulationen in seiner Frühzeit sind für Marx und seine Methode im Grunde abenteuerliche Spekulationen, die man sich verboten sein läßt, um stattdessen an den bestehenden realen gesellschaftlichen Verhältnissen die Strukturen menschlicher Tätigkeit und das heißt auch: menschlicher Arbeit, zu studieren. Und das heißt: daß unter den Bedingungen der damaligen Zeit die Arbeit der Menschen, die im Verein miteinander ihr Leben miteinander zu erhalten und zu erzeugen sich bemühen, daß diese Arbeit dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Waren produziert. Das heißt aber auch, daß diese Gesellschaft, in der auf diese Weise produziert wird, eine Warengesellschaft ist. Und in diesem Begriff der Ware kompliziert sich der Vorgang, der Prozeß zwischen Produktion und Konsumtion erheblich. Denn Waren sind Gebrauchswerte, sofern sie Produkte menschlicher Arbeit sind, die freilich nicht unmittelbar dem zugute kommen, der sie braucht. Sondern es sind Gebrauchswerte, die auf dem Markt, dem Institut des Marktes ausgetauscht werden. Und zwar nach dem Prinzip der Gerechtigkeit, der Gleichmäßigkeit. Und wenn der Markt der Ort des Austausches von Gebrauchswerten ist, so kann gesagt werden, daß jedes Arbeitsprodukt als Ware mit jedem anderen ausgetauscht werden kann. Auf dem Markt gewinnt der Gebrauchswert einen bestimmten Wert in dem neuen Spiel, nicht der Produktion, sondern der Distribution, des Tausches. Das bedeutet, daß auf dem Markt alle Gebrauchswerte, sofern sie gegeneinander austauschbar sind, von einer universalen Gleichartigkeit sein müssen. Denn nur aufgrund einer solchen Gleichartigkeit kann eine solche Austauschung vorgenommen werden. Aber diese Allgemeinheit ist gerade nicht eine solche, die ihnen zukommt sofern sie einen Gebrauchswert darstellen. Der Gebrauchswert ist gerade qualitativ je eigentümlich und je besonders. Als Ware werden die Arbeitsprodukte, wenn sie so wollen einer Reduktion auf quantitative Gleichförmigkeit unterzogen und unterworfen. In der "Kritik der politischen Ökonomie" schreibt Marx: Als Tauschwert, das heißt also als Ware auf dem Markt, die zum Verkauf angeboten ist, als Tauschwert ist ein Gebrauchswert gerade soviel wert wie der andere, wenn nur in richtiger Proportion vorhanden. Der Tauschwert eines Palastes kann in bestimmter Anzahl von Stiefelwischbüchsen ausgedrückt werden. Londoner Stiefelwischfabrikanten haben umgekehrt den Tauschwert ihrer multiplizierten Büchsen in Palästen ausgedrückt. Ganz gleichgültig also gegen ihre natürliche Existenzweise und ohne Rücksicht auf die spezifische Natur des Bedürfnisses, wofür die Gebrauchswerte produziert wurden, decken sich Waren in bestimmten Qualitäten, ersetzen einander im Austausch, gelten als Äquivalente und stellen so trotz ihres buntscheckigen Scheins dieselbe Einheit dar. Der Grund für diese Gleichartigkeit kam nicht auf der Seite der Käufer auf den Markt, auf der Seite der Konsumenten also, denn sie kaufen keine Ware als Tauschobjekt, sondern sie kaufen

Ware als Gebrauchswert. Wenn es also zu so einer Gleichförmigkeit zu solch einer Reduktion kommen soll, dann muß der Grund dafür in dem Produktionsprozeß selber liegen. Das bedeutet aber, daß nun zurückgefragt werden muß in die Eigentümlichkeit der Arbeit, die zu einer solchen Differenz zwischen Tauschwert und Gebrauchswert führt, zwischen qualitativer Bestimmtheit als Gebrauchswert und nur quantitativer Bestimmtheit als Tauschwert.

Zunächst scheint die Arbeit freilich so verschiedenartig zu sein, wie die durch sie hergestellten Erzeugnisse. Denn die zur Produktion etwa von Kartoffeln aufgewandte Arbeit ist so verschieden zu der zur Herstellung von Autos aufgewandten Arbeit, wie diese Objekte selbst. Es sind also verschiedene Arbeitsweisen. Und man kann sagen wie es Marx formuliert: Mas sachlich als Verschiedenheit der Gebrauchswerte, erscheint prozessierend als Verschiedenheit der die Gebrauchswerte herstellenden Tätigkeit. Ist also die allen Waren gemeinsame Eigenschaft die Arbeit, so ist es jedenfalls nicht die qualifizierte Arbeit, sondern offenbar die aller Qualität entkleidete, die rein auf ihre Menge, auf ihre Größe, auf ihre Quantität reduzierte Arbeit oder Arbeitskraft, die gemessen wird, wie das in der Physik üblich ist, in dem Medium und nach dem Maß der Zeit. Das heißt die Arbeitszeit ist das Maß, in dem die Quantität von Arbeit gemessen wird, auf die die Waren herstellende Tätigkeit jedenfalls reduziert wird, wenn das Produkt menschlicher Tätigkeit auf den Markt geworfen wird. Wie das quantitative Dasein der Bewegung, so sagt Marx, die Zeit ist, so ist das quantitative Dasein der Arbeit die Arbeitszeit. Und wenn von aller besonderen Arbeit und aller Besonderheit derselben abgesehen wird, unterscheidet sich ein Arbeitsakt vom andern lediglich durch die Dauer, die Länge der Zeit, die er braucht. Und genau auf diesen Moment, auf diesen Aspekt kommt es bei der Produktion der Ware allein an. Diese abstrakt allgemeine, in Zeit meßbare Arbeit ist das gleichartige, wodurch die Erzeugnisse menschlicher Arbeit als Ware universal tauschbar werden. Wobei diese abstrakt allgemeine Arbeitszeit sich näherhin bestimmt als eine Größe, die entscheidend abhängt von dem jeweiligen Entwicklungsstand der Produktivkräfte. Wie der technologische Stand in einer Gesellschaft ist, so verändert sich dementsprechend die Arbeitszeit auch. Bei einem hohen technologischen Niveau kann es zu entscheidenden Verkürzungen der notwendigen Arbeitszeit kommen. Deshalb spricht Marx hier von der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, wodurch der Tauschwert eines Arbeitsproduktes also der Tauschwert einer Ware definiert und bestimmt wird. Darüber hat freilich der Arbeitsvorgang für denjenigen, der ihn vollzieht noch immer nichts von der Realität als besonderem Prozeß eingeübt. Insofern ist die Tätigkeit der Arbeit unter den Bedingungen der Warenproduktion eine komplexe Größe, eine widerspruchsvolle Größe, die in sich vereinigt das Element konkreter Gebrauchswerte herstellender Arbeit und das

Element abstrakter auf Tauschwert ausgerichteter Tätigkeit. Diese Doppelheit, diese Duplizität im Begriff der Arbeit als eine dialektisch widerspruchsvolle Einheit von konkreter Arbeit und abstrakter Arbeit ist nach dem Verständnis von Marx so etwas wie die Ausgangsposition für die Analyse der kapitalistischen Gesellschafts- und Lebensordnung. Seine Erkenntnis ist, daß der Wert der Waren, die auf den Markt gebracht werden, lediglich bestimmt wird durch die Quantität der zu ihrer Erzeugung gesellschaftlich notwendigen Arbeit. Und diese These ist so etwas wie die Grundthese, der erste Hauptsatz gewissermaßen, der Arbeitslehre von Marx. Und er hat dies auch als seinen originären Beitrag zur politischen Ökonomie angesehen, daß er diese Zwieschlächtigkeit der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft erkannt hat, denn dies sei der Springpunkt, wie er sagt, eines klaren Verständnisses der politischen Ökonomie. Diese dialektische widerspruchsvolle Einheit von konkreter und abstrakter Arbeit läßt sich ausdrücken als die Nichtidentität ihrer Zeit; das heißt als eine quantitative Nichtidentität. Derselbe Arbeitsvorgang wird einmal betrachtet als das Produzieren des Produzenten (genitivus subjectivus!). Zugleich aber ist derselbe Vorgang Produzieren des Produktes. Als Produzieren des Produzenten ist dieser Vorgang konkrete Arbeit, als Produzieren des Produktes genau die abstrakte. Und die Dauer der konkreten Arbeitszeit ist immer größer als die der abstrakten Arbeitszeit. Wobei gesellschaftlich relevant lediglich die abstrakte Arbeit ist. Konkret heißt das etwa: Wenn jemand acht Stunden am Tag arbeitet, dann sind von diesen acht Stunden, welche seine konkrete Arbeitszeit ausmacht, die er durcharbeitet, sind fünf Stunden die Zeit abstrakter Arbeit, die dazu dient, den Gegenstand herzustellen, der auf dem Markt als Ware zum Verkauf kommt. Und für diese abstrakte Zeit erfolgt auch die Entlohnung. Gesellschaftlich relevant ist nur die abstrakte Arbeit und sie wird bezahlt nach der dafür aufgewendeten Zeit. Die konkrete Arbeit und die Zeit der konkreten Arbeit verschwindet in dem gesellschaftlichen Verwertungsprozeß des Arbeitsproduktes. Und für Marx ergeben sich daraus die Doppelfragen nach den Gründen dieser Zwieschlächtigkeit der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit und nach den Folgen dieser Zwieschlächtigkeit. Und man kann vielleicht sagen, daß sich in seinem Denken insofern eine gewisse Wende vollzogen hat, als er vor 1845 jedenfalls viel eher die Folgen dieser Widersprüchlichkeit in der bürgerlichen Arbeit zu reflektieren versuchte, während er nach 1845 sehr viel stärker auf die Gründe, die auf die realen, organisatorischen, institutionellen Gründe für diese Zwieschlächtigkeit eingegangen ist und damit die Kritik der politischen Ökonomie im eigentlichen Sinne vollzogen hat. Die Zeit davor mit der Reflexion auf die Folgen dieser Zwieschlächtigkeit steht noch sehr stark im Zeichen philosophischer Überlegungen und deshalb sind auch die frühen Texte bezeichnenderweise unter dem Titel "Ökonomisch - Philosophische Manuskripte" firmiert, aus dem Jahre 1844. Das sind

Texte die erst im Jahre 1932 in der großen Gesamtausgabe publiziert wurden. In diese Phase würden auch noch Texte der "Deutschen Ideologie" hineingehören.

Ich möchte im einzelnen nur auf die Gründe eingehen, denn das würde sonst in einer nationalökonomischen Darlegung ausarten. Ich möchte diese Frage nach den Gründen der so widerspruchsvoll gewordenen Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft in zweifacher Hinsicht betrachten. Nämlich zum einen unter dem Aspekt der Notwendigkeit und zum andern unter dem Aspekt der Allgemeinheit. Die Zwiespältigkeit entsteht dadurch, daß offenbar der Gebrauchswert, der erzeugt ist, nicht unmittelbar an den Konsumenten gelangt, sondern durch das Element des Marktes vermittelt wird. Das heißt, daß es für den Tausch auf dem Markt hergestellt wird. Sodaß die Frage nach der Zwieschlächtigkeit der Arbeit sich bestimmt als die Frage, nach der Notwendigkeit und Allgemeinheit des Tauschverkehrs.

Für den ersten Punkt, für die Frage nach der Notwendigkeit des Tauschverkehrs ist die Antwort eine allgemein anerkannte, worüber unter Nationalökonomern und Historikern keinerlei Streit besteht, daß nämlich dieser Tauschverkehr in dem Augenblick notwendig wird, wo die Arbeit, die gesellschaftliche Arbeit einem Teilungsprozeß, einem Spezialisierungsprozeß unterworfen wird. In dem Augenblick, wo es besondere Berufssparten, besondere Branchen gibt, wird es notwendig, um die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse abzudecken, daß diese Erzeugnisse gegen andere Erzeugnisse eingetauscht werden können; sodaß der in vielfacher Hinsicht bedürftige Mensch aus den je spezialisierten Erzeugnissen das Ensemble der Mittel erwirbt und zusammenstellt, die er zum Leben braucht und benötigt. Über die Notwendigkeit ist man sich durchaus im Klaren. Die Frage ist nur, wie steht es mit der Allgemeinheit des Tauschverkehrs? Wobei Allgemeinheit bedeutet, daß es nichts gibt, was nicht auf dem Markt zum Verkauf angeboten werden kann; daß im Grunde dies Prinzip ein Universalprinzip ist. Und hier ist die Auskunft, die Marx gibt, die: Seitdem es die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit für die Vermarktung menschlicher Arbeitskraft gibt. Die Freiheit und Notwendigkeit, daß Menschen ihre Arbeitskraft zu Märkte tragen. Als freie Tauschsubjekte, die freilich diesen Tausch vollziehen müssen, weil sie sonst nichts zum Verkaufen haben, um sich die Mittel zur Erhaltung ihrer Existenz zu erwerben. Diese Reduktion aber auf den Menschen als den Eigentümer seiner Arbeitskraft und sonst nichts, diese Reduktion ist nur unter der Voraussetzung einer einseitigen Verfügung über diejenigen Mittel zu denken ohne die Arbeit leere Betätigung wäre. Das heißt die Verfügung über alle Arten von Produktivkräften, sowohl was die Materialien anlangt, den Rohstoff, als auch die Produktionsmittel. Unter der Voraussetzung des Privateigentums nur, heißt das mit anderen Worten juristisch ausgedrückt, nur unter der Voraussetzung der Institution des Eigentums

konnte die Entwicklung jenen Gang nehmen in dem die menschliche Gesellschaft in die zwei großen Klassen zerfiel: derer, die über die Produktionsmittel verfügen, und derer, die Eigentümer ihrer Arbeitskraft sind. Insofern ist damit die eine Komponente umschrieben. Freilich nur in einer rein gegenständlichen Beschreibung, eigentlich. Denn es muß noch das andere Moment auf der Seite der Arbeiter oder des Produzenten festgehalten werden, daß sie mit dem formellen Recht des Zugangs zum Markt so ausgestattet sind wie jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Die Frage, ob sie diese Freiheit nutzen oder nicht, liegt in der Tat bei ihnen. Nur wenn sie sie nicht nutzen, dann gibt es auch nicht die das Leben reproduzierende Arbeit für sie. Sodaß für die Produzenten von Gebrauchswerten und Waren, daß für diese Produzenten die Freiheit und die Notwendigkeit des Selbstverkaufs koinzidieren. Und insofern kann davon gesprochen werden, daß diese bürgerliche Gesellschaft auf dem Stande, auf dem die Analyse sie antrifft, sehr wohl charakterisiert werden kann durch den Begriff der universalen Tauschgesellschaft. Und das heißt: eine universale Tauschgesellschaft, eine Gesellschaft die reguliert wird durch das Prinzip des freien Marktes. Wobei diese Marktfreiheit recht verstanden werden soll: Die Marktfreiheit besteht nicht darin, daß man alles kaufen kann, was man will sondern die Marktfreiheit besteht darin, daß man auf diesem Markt alles verkaufen kann, was gekauft wird. Aber genau in diesem Wechselspiel liegt auch die Fetischisierung, die Mystifikation, wie Marx sagen kann. Denn verkauft wird ein Objekt nach seinem Tauschwert. Auf dem Markt werden aber allemal nur Gebrauchswerte gekauft. Bezahlt wird der Tauschwert und nicht der Gebrauchswert. Und im Geld kommt die Nichtidentität von Gebrauchs- und Tauschwert augenscheinlich zu Tage. Das Faktum des Geldes ist sozusagen die vergegenständlichte Nichtidentität von Gebrauchswert und Tauschwert! Für Geld kann man sich alles kaufen, aber von Geld kann man sich nicht ernähren. Und genau diese Differenz ist sozusagen die petrifizierte Form dieser Nichtidentität. Für* diese Nicht-identität aber gilt, daß sie das Gesetz ist unter dem alle Artikel des Marktes stehen, und das schließt auch die zur Ware gewordene Arbeitskraft des Menschen ein. Auch hier ist der Gebrauchswert und die Zeit, die zur Erzeugung dieses Gebrauchswertes notwendig ist, größer als die Zeit, die zu seiner Tauschwerthaftigkeit gefordert wird. Die Arbeitszeit wird auf dem Arbeitsmarkt eingekauft als Gebrauchswert, aber sie wird verkauft als Tauschwert. Sodaß unter der Voraussetzung, die eben genannt wurde, nämlich daß die Zeit der konkreten Arbeit allemal größer ist als die Zeit der abstrakten Arbeit, immer mehr eingekauft wird als tatsächlich bezahlt wird. Die eingekaufte Arbeitszeit leistet mehr als es denjenigen der die Arbeitskraft verkauft zu Gute kommt. Es entsteht ein Überhang ein Mehr an Produktion, ein Surplus der Produktion. Denn diese Arbeit, eingesetzt. im Sinne der Veränderung vorgegebener Naturmaterialien, bringt einen Wert

hervor, der über dem Einkaufswert dieser Arbeit liegt, und das heißt über dem Lohn der dafür gezahlt wird. Ohne das freilich der Vorwurf erhoben werden könnte, daß damit dem Produzenten, dem Arbeitenden und der eingekauften Arbeit ein Unrecht geschähe. Es ist keineswegs so, daß man mit moralischer Entrüstung sagen könnte, den Arbeitern würde etwas von den Kapitaleignern widerrechtlich gestohlen. Denn alles spielt sich nach dem Gesetz des Marktes, nach dem Prinzip des Äquivalententausches ab. Wie gesagt: Eine Ware wird verkauft und mit diesem Geld kann eine andere Ware gekauft werden, wobei die Werte der verkauften und der dann für das erworbenen Geld gekauften Ware durchaus gleich bleibt. Das wäre der Warenkreislauf, die Warenzirkulation. Und in diese Warenzirkulation ist offenbar menschliche Arbeitskraft als Ware eingesetzt und eingetreten. Aber damit ist nicht identisch, der monetäre Zirkel, daß nämlich eine Ware gekauft wird und genutzt um den Nutzen dieser Ware dann zu verkaufen. Dann sind die Ausgangs- und die Endgegebenheiten dieses Prozesses nicht mehr gleich, sondern am Ende erscheint ein Mehr, eine Vergrößerung, eine Steigerung dieses Ausgangskapitals, die Marx mit dem Begriff des Mehrwerts belegt hat. Und dieser Mehrwert steht demjenigen zur Verfügung, der den Einkauf der Arbeitskraft getätigt hat. Wobei für ihn das natürlich nicht ein reiner Zugewinn ist, denn er muß ja auch mit in Rechnung stellen, daß er gewisse Vorleistungen in Form von Produktionsmitteln und Rohstoffen geleistet hat; und das wird er in seine Kostenrechnungen einbringen. Sodaß für ihn in der Kostenrechnung am Ende eine Formel herauskommt, in der ein Verhältnis zu Ausdruck gebracht wird, zwischen dem errungenen, erworbenen Mehrwert und dem verausgabten Kapital. Und zwar dem verausgabten Kapital, was sowohl die konstanten Elemente umfaßt, als da sind Produktionsmittel und Rohstoffe, wie auch die variablen Elemente, die die menschliche Arbeitskraft darstellt. Dieses Verhältnis hat Marx als die Profitrate gekennzeichnet, wobei die Rechnung die sich da ergibt natürlich auch die Vorstellung eines tendenziellen Falls dieser Profitrate mit Notwendigkeit impliziert. Wenn nämlich die Zusammensetzung des verausgabten Kapitals, des investierten Kapitals sich ändert.

Das heißt, wenn der Anteil des konstanten Kapitals anwächst, dann mindert sich die Profitrate. Das würde jetzt aber nur noch weiter in eine nationalökonomische Darlegung hineinführen. Wesentlich ist aber an diesem Punkt das eine, daß hier aus der Analyse der Arbeit sich die Einsicht in ihre innere Widersprüchlichkeit ergibt, eine Widersprüchlichkeit, die sich dann ergibt, wenn die Produktionen nicht abzielen auf einen Artikel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, sondern auf einen Artikel, der auf dem Markt tauschbar gegen alles auf diesem Markt vorhandene wird. Unter der Bedingung also universaler Gleichartigkeit steht, wenn dies der Fall ist, und die Allgemeinheit dieser Situation ergibt sich nur unter der Bedingung, eben der Arbeitsteilung und der einseitigen Verfügung

über die Produktionsmittel, wenn dies der Fall ist, dann bleibt von der menschlichen Arbeit im gesellschaftlichen Leben im Dasein der Gesamtgesellschaft nur dieses abstrakte Element der Tauschbeziehung und der Warengleichheit übrig. Die Tilgung jeglicher qualitativen Bestimmtheit der Arbeitsprodukte und mithin auch der Arbeit. **Was** jemand tut, was jemand herstellt wird in dieser Gesellschaft absolut uninteressant. Diese Disqualifizierung der Arbeit und ihres Subjektes ist die Seite die der frühe Marx analysiert hat und unter dem Titel der **Entfremdung** als des unausweichlichen Schicksals gestellt hat. Entfremdung ist grundsätzlich primär Entfremdung der Arbeit. Entfremdung der Arbeit unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Arbeitsteilung und einer Globalisierung der Marktsituation also einer nur Waren produzierenden Gesellschaft. Auf diesen Punkt der Entfremdung möchte ich in der nächsten Stunde noch etwas näher eingehen.

Vorlesung am Donnerstag 9. November 1978

Beim Nachdenken über den Menschen in seiner Subjekthaftigkeit sind wir bei der Besprechung von Marx, der die grundsätzliche Antwort gegeben hat, nachdem zuvor von KANT die Auskunft gegeben war: Subjekt kann der Mensch sein vermöge und kraft seiner vernünftigen Art, seiner vernünftigen Natur, von HEGEL diese Bestimmung präzisiert wurde, in die Stellung des Subjektes vermag der Mensch einzurücken kraft der Identität des Geistes, - d. h. daß das Wesen des Subjekts nur den absoluten Geist intendiert, und Marx gibt nun die Antwort, daß er sagt, der Mensch vermag Subjekt zu sein, sofern er das Wesen ist, welches in seinem innersten Leben bestimmt ist und sich selbst bestimmt durch Arbeit.

Arbeit ist derjenige Vorgang und dasjenige Tun, wodurch der Mensch in seiner Subjektivität konstituiert wird. In dieser These ist in einem gewissen Sinne aufgenommen, was vor ihm bereits der italienische Geschichtsphilosoph formuliert hat als ein Proprium der Geschichtswissenschaft, daß nämlich Geschichte dem Menschen deshalb erkennbar und verstehbar sei, weil Geschichte von Menschen selbst gemacht sei. Er hat, wie man es nennt, das sogenannte verum factum - Prinzip als charakteristisches Element der Geschichtswissenschaft und des geschichtlichen Lebens eingeführt. Wahr ist dasjenige, was vom Menschen gemacht ist; für Menschen wahr, was von Menschen gemacht ist. Insofern gilt in der Arbeit für Marx, in Entsprechung dazu, daß der Mensch offenbar als Subjekt von Wahrheit nur in Betracht kommen kann, sofern er auch das Subjekt von Wirklichkeit ist. Subjekt von Wirklichkeit ist er kraft und durch die von ihm geleistete Arbeit.

Wobei Arbeit bei ihm aber nun verstanden ist als Produktionsprozess - das wäre die allgemeinste Umschreibung - des materiellen Daseins der Individuen, die im Prozess der Arbeit mit- oder

gegeneinander agieren, eine gesellschaftliche Totalität bilden. Produktionsprozess des materiellen Daseins der Individuen, die in ihrem Prozess eine gesellschaftliche Totalität bilden. In diesem Prozess sind die Menschen, - so ist die These des historischen Materialismus -, selbst die Produzenten ihres eigenen leibhaften Lebens. Sie sind insofern Objekt und Subjekt zugleich. Sie sind Subjekt und Objekt ihrer Arbeit. Und diese menschliche Arbeit, in der Menschen als Subjekt und Objekt ihrer Tätigkeit agieren, umfaßt prinzipiell das Doppelverhältnis des Menschen zur Natur wie auch des Menschen zum anderen Menschen. Aus dieser Doppelrelation ergeben sich für den Historischen Materialismus zwei Grundbestimmungen des menschlichen Daseins, nämlich zum Ersten, daß dieses menschliche Dasein sich realisiert in der Relation von Individuum und Gesellschaft, und zum Zweiten sich realisiert in dem Verhältnis von Mittel und Zweck.

Zu dem ersten Punkt könnte theoretisch formuliert werden: Menschliches Leben produziert sich in einer dialektischen Einheit von Individuum und Gesellschaft. Diese These würde die zwei gleichgewichtigen und gleich wesentlichen Aussagen fassen, daß menschliche Individuen nur existieren können als Mitglieder einer Gesellschaft. Menschliche Individuen existieren, wenn sie menschliche Individuen sind, notwendigerweise in einer Mitgliedschaft mit anderen in derselben Gesellschaft. Das Umgekehrte gilt mindestens genauso streng und exakt, daß nämlich eine menschliche Gesellschaft nur aus individuellen Menschen besteht.

Das klingt zunächst trivial, es verliert diese scheinbare Trivialität, wenn der Zwischenton und der mitschwingende Klang beachtet werden, der in dem Adjektiv menschlich je enthalten ist. Denn der HistoMat will das nicht nur als eine Tatsachenfeststellung verstanden wissen, sondern es ist hier immer das Reflektivelement mitgesetzt; menschliche Individuen, insofern sie definitiv menschliche Individuen sind, - und nicht einfach biologisch bestimmte Einzelwesen - existieren nur als Glieder einer Gesellschaft. Eine menschliche Gesellschaft, die wirklich das Recht hat, das Attribut menschlich für sich in Anspruch zu nehmen, kann nicht andere bestehen als dadurch, daß die Menschen, die in ihr leben, mit ihrer Individualität in ihr leben können. Diese erste These von der dialektischen Einheit von Individuum und Gesellschaft, in der sich menschliches Leben produziert, wird ergänzt durch das Zweite, was zu sagen ist und worin sich dann auch die Dialektik des historischen Progresses abspielt.

Der zweite Satz, den man aufstellen könnte, wäre: Menschliches Leben produziert sich in einer dialektischen Differenz von Mittel und Zweck. Dieser Satz wäre zu entfalten. Denn er beinhaltet, daß im Arbeitsprozess die Menschen in der Tat ihr eigenes Leben hervorbringen. Freilich mit der näheren Bestimmung, daß dies nur mittelbar geschieht. Denn durch Arbeit erzeugen Menschen in

Unmittelbarkeit die notwendigen Mittel zur Fristung ihres Daseins. D. h. das unmittelbare Objekt der Arbeit ist nicht das menschliche Leben selbst, sondern unmittelbares Objekt menschlicher Arbeit sind die Produkte, die durch diese Arbeit erzeugt werden, sind diese gegenständlichen Realitäten. Durch diese Gegenständlichkeit des Arbeitsproduktes hindurch, und nur durch sie, wird auch das menschliche Leben für diese Arbeit zum Objekt, freilich zum mittelbaren Objekt. Zwischen unmittelbarem Objekt der Arbeit und mittelbarem Objekt der Arbeit geht grundlegend, sofern nämlich in dem Objekt der Arbeit realisiert wird, ein den Arbeitsprozess leitender, regulierender vorausgesetzter Zweck, sodaß die Differenz zwischen unmittelbarem und mittelbarem Objekt zugleich impliziert eine Unterscheidung zwischen dem mittelbaren und dem unmittelbaren Zweck der menschlichen Arbeit oder produktiven Tätigkeit.

Der unmittelbare Zweck, - und das heißt also der Gebrauchswert -, als Resultat eines Arbeitsvorganges steht als Resultat in einem bestimmten Verhältnis zu dem mittelbaren Zweck, der nicht als Gebrauchswert zu charakterisieren ist, der vielmehr das Leben des arbeitenden Subjektes affiziert.

Unmittelbarer und mittelbarer Zweck stehen im Verhältnis selber von Mittel und Zweck. Dh. das unmittelbare Objekt der menschlichen Arbeit kann nur in Betracht kommen als Mittel zu dem mittelbaren Zweck der menschlichen Arbeit, für das menschliche Leben. Das hat insofern Konsequenzen, als sich darin das Problem der notwendigen Mittelbarkeit des menschlichen Endzwecks, des Endzwecks menschlichen Handelns, verbirgt. Der Endzweck menschlichen Handelns ist etwas, woraus eine unmittelbare Beziehung von Seiten des Menschen nicht möglich ist, also keine reflexive unmittelbare Selbstbestimmung, sondern nur eine Beziehung, die durch die Welt der produzierten Gegenstände und Dinge hindurch geht. Diese Struktur der notwendigen Mittelbarkeit des Endzwecke der menschlichen Lebenstätigkeit ist freilich, und das ist der entscheidende Punkt, keine ontologische Konstante, sondern eine eminent labile, eine eminent veränderungsreiche historische Größe. Eine historische Variable, keine ontologische Konstante. D. h., es versteht sich nicht von selbst, daß der Endzweck menschlichen Lebens nur als mittelbarer überhaupt für die Tätigkeit des Menschen in Betracht kommt.

Es besteht vielmehr durchaus die nicht nur logische sondern auch reale negative Möglichkeit einer Hypoatasierung des unmittelbaren Arbeitszwecks, d. h. daß die Welt der Produktion als die Welt der hergestellten Güter zum Endzweck der menschlichen Lebenstätigkeit erhoben wird, was dann dem anderen korrespondiert, daß es zu einer Verdinglichung des mittelbaren Endzwecks kommt. Eine Verdinglichung, die genau dort passiert, wo gerade gegen die Verdinglichung der leidenschaftlichste

Protest angemeldet wird, nämlich im idealistischen Denken selbst, sofern dieses idealistische Denken immer noch von der Möglichkeit träumt, der Mensch vermöchte den Zweck seines Existierens in einer unmittelbaren Beziehung auf sich selbst sich so vorraussetzen, daß er in einer individuierenden Aktion diesen Endzweck für sich selbst realisiert.

Das Modell, das immer in der idealistischen Anthropologie vorgeführt worden ist, welches das Grundmuster eigentlich der Verdinglichung, der Objektivierung des Nichtobjektivierbaren darstellt. Diese beiden Elemente einer Hypostasierung eines mittelhaften unmittelbaren Arbeitszweckes und eine Denaturierung, nämlich eine schlechte Vergegenständlichung des schlechterdings Nichtgegenständlichen mittelbaren Endzwecks menschlicher Lebenstätigkeit, diese beiden Faktoren sind nicht nur theoretische Konstrukte, sondern sie sind die genaue historische Realität, die an den Tag kommt, wenn die bestehende bürgerliche Gesellschaft der Zeit einer Analyse unterzogen wird. Denn da kann es keinen Zweifel geben, so wird die These von Marx vorgetragen, darin stimmt er mit den Klassikern der Gesellschaftstheorien in seiner Zeit und den Vorgänger in der Aufklärung überein, daß Arbeit in dieser bürgerlichen Gesellschaft bestimmt ist als Produktion von Waren. Das war der Punkt, auf den wir zuletzt gestoßen waren, Warenproduktion, das heißt: es werden Güter hergestellt, die nicht unmittelbar für den Gebrauch des Produzenten selbst bestimmt sind, sondern es sind Güter, die zum Zweck des Aus- und Umtauschs auf den Markt gebracht werden. Die Notwendigkeit eines solchen Tauschverkehrs resultiert aus dem Faktum der **Arbeitsteilung**, der spezifischen Arbeitsteilung in einzelne Arbeitsbranchen, so daß für die Produzenten die Notwendigkeit besteht, einen freien Markt zu eröffnen, d. h. einen Markt, der die Freiheit des Zuganges und die Freiheit des Angebots von allen Seiten für die erzeugten Güter impliziert. Diese Arbeitsteilung ist eine Maßnahme, zu der die Menschheit, die menschliche Gesellschaft sich genötigt fand nach der Meinung von Marx, als die Bevölkerung und demzufolge die Bedürfnisse des menschlichen Lebens so angewachsen war, daß man unbedingt die Produktivität der menschlichen Arbeit steigern mußte, und eines der wirksamsten Mittel zur Steigerung der menschlichen Produktivität der menschlichen Arbeit ist diese Arbeitsteilung, die mit der Spezifikation, also mit bestimmten Branchen, ihren Anfang genommen hat, ehe es zu einer Zweckminderung der einzelnen Arbeitsprozesse im weiteren Verlauf gekommen ist. Man könnte als weiteres Moment für die Arbeitsteilung durchaus auch noch - nennen, die Größe Privateigentum, sofern auf dem Markt die Regel gilt, daß dort anständigerweise nur dasjenige getauscht werden kann, was demjenigen, der zum Markt zum Tauschen kommt, gehört. Das ist freilich eine abstrakte Annahme, denn im allgemeinen wird auf dem Markt nicht nach der Herkunft gefragt, sondern das Charakteristische des Tauschverkehrs ist, daß gewissermaßen die

Herkunft der Ware vergessen wird. Die Vergessenheit der Gewinnung des Tauschgutes wird ein Element, das für die Ware nachgerade konstitutiv ist, denn die unterliegt nicht mehr den Bedingungen ihrer Erzeugung, sondern sie unterliegt den neuen Bedingungen des Marktes, d. h. dem Prinzip des gerechten Tausches, so daß diese Frage stets offen bleiben kann. Der Käufer muß sich nicht darum kümmern, woher die Ware stammt, die er einkauft und demzufolge braucht sich auch der Verkäufer keine Sorge darüber zu machen, wie er zur Ware gekommen ist. Darin stecken Möglichkeiten einer gewissen dubiosen Herkunft von Gütern, die keineswegs in das Licht der Öffentlichkeit treten müssen.

Aber auch abgesehen davon, daß Privateigentum hier noch eine Kategorie der Gleichgültigkeit in diesem Bereich hervorruft; abgesehen davon ist der Prozess dieser Arbeitsteilung offenbar von solcher Art, daß, wo einmal die Straße der Warenproduktion beschritten worden ist, Arbeit also als produktive Lebenstätigkeit sich selbst historisch definiert als die Erzeugung von Tauschobjekten, daß dann die Endstation dieser Straße notwendig heißt: Arbeit als Ware der Warenproduktion. Nicht nur Arbeit als Warenproduktion, sondern Arbeit jetzt als Produkt der Warenproduktion, d. h. Arbeit versteht sich selbst als Ware, und das bedeutet die Erweiterung, die Universalisierung des Marktes um die Dimension dessen, was heute, ohne daß noch weiter darüber nachgedacht wird, was heute als **Arbeitsmarkt** bezeichnet wird. Der Arbeitsmarkt in der Tat, der Markt, wo Arbeit sich als Ware anbietet und als Ware gehandelt wird. Und diese Qualifikation oder Disqualifikation, oder Entqualifizierung der Arbeit als Ware ist nur die äußerste Form und die letzte Gestalt von Arbeit, die den Weg der Bestimmung als Warenproduktion beschritten hat. Diese Situation der Arbeit als Ware aber ist die gesellschaftliche Situation der Lohnarbeit und steht unter der Bedingung des neuen Bestandes von Arbeitsteilung, die übergegangen ist in die Form der Trennung von Produktionsmitteln und Arbeit. Die Verfügungsgewalt über Arbeitskraft und Produktionsmittel ist entgleist, steht sich gegensätzlich gegenüber und nur aus diesem Gegensatz erwächst das Einigende, Gemeinsame, Allgemeine der Ware selbst in ihrer Universalität, was gleichbedeutend damit ist, daß schlechterdings nicht mehr in dieser Welt ist, was nicht seinen Preis hätte und was demzufolge schon als Ware bestimmt ist, selbst wenn es noch nicht verkauft ist, was nun zum Schaden gereichen kann, weil es nur als Ladenhüter übrigbleibt, es seien Dinge oder Menschen. Alles hat seinen Preis in dieser Welt, in der Gesellschaft, in der Arbeit auf den Rang der Ware hat bringen müssen. Diese Arbeit aber, die in der Entwicklung ihrer selbst als Warenproduktion zur Ware selbst geworden ist, dies ist dasjenige Phänomen, was Marx als die entfremdete Arbeit bezeichnet und beschrieben hat. Entfremdete Arbeit ist nichts anderes als die zur Ware gewordene Arbeit des Menschen. Das heißt

aber: wenn Arbeit die innerste Lebenstätigkeit des Menschen selbst ist, daß diese Entfremdung der Arbeit gleichbedeutend mit der Entfremdung des Menschen ist, der in dieser Gesellschaft zu leben hat. Die Bedingung und die Voraussetzung, unter der diese Entfremdung steht, ist die schon vorhin genannte Trennung und Geschiedenheit von Arbeit und Produktionsmitteln, deren Inbegriff von Marx auf den Begriff des **Kapitals** gebracht hat. Kapital - der Inbegriff der Produktionsmittel, die nicht mehr in der Verfügungsgewalt des die Arbeit stellenden produzierenden Teils der Gesellschaft ist. Die Entfremdung der Arbeit hat ihren Ursprung, so lautet die These des HistoMat eben in dem privaten, nicht mehr gesellschaftlichen Eigentum der Produktionsmittel. Dieses **Privateigentum** ist, so kann man sagen, die primäre Gestalt, die primäre Form der Entfremdung selbst, da hier die gesellschaftliche Gewalt zu einem privaten Element nur einiger weniger geworden ist. Das Kapital, die Produktionsmittel in der Hand Weniger bedeutet als Entfremdung nachgerade die Entmenschlichung dieser Gesellschaft, sofern dieses Kapital dem Menschen als ein Fremdes und Anderes gegenübersteht. Das wahrhafte Sein (être), so umschreibt Saint-Simon, der französische, kommunistische Philosoph die Situation, das wahrhafte Sein des Menschen, die schöpferische menschliche Tätigkeit, hat sich zum Haben (avoir) verfestigt. Auch er gebraucht also diese Begriffe von Sein und Haben, wie sie neuerdings von Erich Fromm, der in seinem Lebenswerk „Psychoanalyse und HistoMat“ eigentümlich zu verschmelzen sucht im Titel seines zuletzt erschienenen Buches „Haben oder Sein“. Bei Marx also ist das Sein dieses Menschen in die Gestalt des Habens übergegangen, und das heißt: die in der Form der Ware verfestigte, lebendige Arbeit des Arbeiters wird unter den Händen des Eigentümers der Produktionsmittel zu toter, in Gestalt von Kapital angehäufter Arbeit.

Sie wird zu einem Haben, das dem Sein, dem es sich verdankt, getrennt gegenübersteht. Das aber ist die Umschreibung des Sachverhaltes, daß hier der Mensch zum Objekt geworden ist, ohne noch sein Subjekt bleiben zu können. Oder anders gesagt: der Mensch, der in diesem Prozess zum Objekt geworden ist, hat sich in diesem Prozess nur noch als das formale Subjekt des Tauschs, nicht aber mehr als das Subjekt der Arbeit. Denn das Produkt, das er schafft, ist jenseits seines Willens, jenseits seines Verfügens, jenseits seines Gebrauchmachens davon. Es ist Eigentum des Eigentümers der Produktionsmittel, die der Mensch braucht, um einen Gegenstand seiner Produktion zu erzeugen.

Unter dieser Bedingung der äußerlichen Form der Warenproduktion also, wonach Arbeit selbst den Charakter der Ware hat.

Das bedeutet für die Gesellschaft, in der menschliches Leben sich nur abspielen kann, daß diese Gesellschaft in einem sehr bestimmten Sinne Wirtschaftsgesellschaft ist, nämlich eine solche, in der

die ökonomische Organisation nicht nur die Basis, sondern das beherrschende Prinzip der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit in allen ihren Teilen ist.

Anders gesagt, die ökonomische Organisation ist nicht nur die Voraussetzung des gesellschaftlichen Lebens, sondern ist die alles durchherrschende Form dieses gesellschaftlichen Lebens, so daß von dieser Form jedes Element dieses Lebens beherrscht und geprägt ist. Ein jedes steht unter der Bedingung und auf dem Grund und in der Gestalt von wirtschaftendem Handeln und von Warenproduktion. Dies wäre zu beschreiben, wenn man bezeichnen will den Begriff des praktischen Ökonomismus.

Eine Gesellschaft, in der jedes Element, ee sei ein produziertes oder ein produzierendes, durch diesen Produktionsvorgang auf dem wirtschaftlichen Sektor bestimmt ist. Diese **Erwerbsgesellschaft** aber, diese Wirtschaftsgesellschaft, ist näherhin noch zu bestimmen als das, was mit Erwerbsgesellschaft bezeichnet wird. Denn diese Bestimmung ergibt sich notwendig aus der angesetzten Gleichung, daß es sich bei der Arbeit, die hier geleistet wird, im Wesentlichen nur um Warenproduktion handelt.

Warenproduktion bedeutet aber nichts anderes, als daß vorhandenes Kapital verwertet wird. Die Verwertung von Kapital durch Arbeit aber bedeutet zwangsweise **Kapitalvermehrung**.

Kapitalvermehrung oder, wie wir heute sagen, Wirtschaftswachstum. Dieses Wirtschaftswachstum ist in sich selbst, und genau das wird mit Erwerbsgesellschaft bezeichnet, auf ständige Vermehrung angelegt. D. h. in diesem Wirtschaftsprozess geht es darum, daß ein Element des Wirtschaftens, nämlich das Kapital als dasjenige Vermögen, das sich steigert und vermehren kann, das in den Kreislauf der Produktion gebracht wird, unaufhörlich wächst. Diese Arbeit als Warenproduktion dient also vornehmlich der Kapitalsteigerung, bedeutet nicht die Steigerung der Arbeit, sondern in erster Linie die Maximierung des konstanten Kapitals. Im weiteren Verlauf gehört zu diesem konstanten Kapital entscheidend auch dazu, die Produktion von mechanischen, und schließlich kybernetischen Reglern von Produktionsprozessen. Denn das wachsende Kapital kann nicht von der zur Verfügung stehenden Arbeit mit der entsprechenden Präzision geleistet werden, sondern hier bedarf es gewisser Zwischenschaltungen, die denen früher von Menschen geleisteten Funktionen ihrerseits als feste Bestandteile in den Kapitalstock eingebaut sind. Genau das ist die Leistung, die vollbracht werden kann durch die Entwicklung dieser elektronischen Regelkreise als Steuerungsfaktoren und Steuerungsmechanismen in der gegenwärtigen Produktion, das unter dem Stichwort der **Automation** im allgemeinen umschrieben ist. Auf diese Weise geschieht freilich nicht mehr und nicht weniger, als so etwas wie die Selbstverwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in ein kybernetisches System, worin Menschen nur noch als Reglerfunktionäre tätig sein können. Das ist

in der Perspektive des HistoMat eine unausweichliche Konsequenz, die resultiert aus der Definition oder der Selbstbestimmung von Arbeit als Warenproduktion und als Ware im weiteren Verlauf. In diesem Prozess der Überschätzung, der Selbstüberschätzung der bürgerlichen Gesellschaft in eine solche Erwerbsgesellschaft mit Tendenz zum kybernetischen System, in einer solchen Gesellschaft verschwindet aber auch mit Notwendigkeit die zur Individualität bestimmte menschliche Individuum. Das menschliche Individuum wird darauf reduziert, in dieser Gesellschaft eine oder mehrere Rollen zu übernehmen. Es erfolgt die Verwandlung des Individuums in das Substrat gesellschaftlicher Rollen, d. h. Rollen in dieser Erwerbsgesellschaft. Man könnte auch von einer funktionalistischen Multiplikation des menschlichen Individuums in dieser Gesellschaft sprechen. Das Ganze wird zu einem sich selbst regelnden wirtschaftlichen Betrieb, wobei der Begriff des Betriebs hier keineswegs beiläufig gemeint ist, sondern durchaus in dem definierten Sinne, der die Abstraktheit des Betriebs selber zum Ausdruck bringt. Von dem Prinzip des Betriebs ist das Beste, was man sagen kann, daß er läuft, aber das ist auch alles, was man vom Betrieb sagen kann.

Immanuel KANT hatte vom organischen Leben die geniale Definition gegeben, es sei Zweckmäßigkeit ohne Zwecktätigkeit. Und man könnte von dem organisierten Dasein der bürgerlichen Gesellschaft als Betrieb sagen, es sei Zwecktätigkeit ohne Zweckmäßigkeit. Das wäre die präziseste Umschreibung dessen, was als Betrieb zu gelten hat. In diesem Strudel der Entfremdung werden nun alle Elemente dieser Gesellschaft, tendenziell jedenfalls, integriert. Und wo eine solche Integration noch nicht geschehen ist, ist das bestenfalls eine immer kleiner werdende Insel in diesem reißenden Strom.

Von diesem Prozeß der Entfremdung findet und fand Marx vor allem betroffen und geschlagen, die Relation der Menschen untereinander. Sie erinnern sich, daß er als konstitutiv erachtet hat im Arbeitsprozeß insgesamt das Verhältnis der Menschen zur Natur und das Verhältnis des Menschen zum Menschen. Das elementare Verhältnis des Menschen zum Menschen aber ist und wird gemeinhin umschrieben und bezeichnet mit dem Terminus Familie. Ohne daß von vornherein feststünde, was eigentlich Familie ist. Dieser Begriff versteht sich wiederum keineswegs von selbst. Es ist nun das Interessante, bei Marx selbst festzustellen, daß er in den frühen Manuskripten, in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 als diese elementare Beziehung, diese elementare Grundbeziehung der menschlichen Familie, das Verhältnis von Mann und Frau herausstellt. Eine außerordentlich bezeichnende Stelle, möchte ich Ihnen hier jedoch zitieren: "Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst existiert primär in dem Verhältnis des Mannes zum Weib. Das Geheimnis des Verhältnisses des Menschen zum Menschen hat seinen unzweideutigen,

entschiedenen, offenbaren, enthüllten Ausdruck in dem Verhältnis des Mannes zum Weibe und in der Weise, wie das unmittelbare, natürliche Gattungsverhältnis gefasst ist. “ Noch einmal thetisch: das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das Verhältnis des Mannes zum Weib. Natürlich stehen diese Sätze von Marx noch sehr stark unter dem Eindruck der Philosophie von Ludwig Feuerbach, und dennoch sind charakteristische Unterscheidungen hier enthalten. Diese Relation ist für Marx deshalb so wichtig, weil in dem Verhältnis des Mannes zur Frau, als des Urverhältnisses des Menschen zum Menschen, zugleich enthalten ist das Verhältnis des Menschen zur Natur.

Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist unmittelbar hier sein Verhältnis zum Menschen. Und das Verhältnis zum Menschen ist in dieser Relation Mann-Frau unmittelbar sein Verhältnis zur Natur. An dieser Relation von Mann und Frau kann durchaus wahrgenommen, erkannt und dargestellt werden, inwieweit den Menschen das menschliche Wesen zur Natur geworden ist, so etwas was er mühelos lebt und existiert, oder inwieweit die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Dieses Verhältnis ist offenbar von einer besonderen Empfindlichkeit und stellt als Faktum und sinnliche Gegebenheit und sinnliches Datum so etwas wie das Endziel, das Telos menschlichen Lebens selber dar, nämlich die Einheit des Verhältnisses von Mensch und Natur und des Verhältnisses von Mensch zu Mensch. Das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das natürlichste Verhältnis des Menschen zum Menschen. Und in diesem Verhältnis zeigt sich auch, das, was eigentlich das Ziel und der Endzustand menschlicher Bestimmung und Entwicklung zu sein hat, nämlich, daß im Verhältnis des Menschen zum Menschen ein Mensch arm wird, in dem Sinne nämlich, daß ihm der andere Mensch als Bedürfnis wichtig wird. Der Mensch wird arm, wo ihm der andere zum größten Reichtum geworden ist, dessen er bedarf. Und das wird in seiner natürlichsten, unmittelbarsten Gestalt gelebt im Verhältnis von Mann und Frau, wenn dieses Verhältnis als ein dem Menschen gemäßes Verhältnis - und das heißt in spielender Freiheit, so daß es zur Natur geworden ist - existiert und gelebt wird. Es ist nun bezeichnend, daß Marx schon in der Deutschen Ideologie, also knapp ein Jahr später, nach seiner Erkenntnis des tiefgreifenden Einflusses des Wirtschaftsgeschehens auf die menschliche Gesellschaft hier eine gewisse Modifizierung vorgenommen hat, sofern er nun auch das Verhältnis des Menschen zum Menschen unter die Bedingung der Produktion stellt. Er kann dort in der Deutschen Ideologie sagen, und das deckt sich keineswegs mit der Auskunft, die er in den Manuskripten gegeben hat, die Produktion des Lebens, sowohl des eigenen, wie des fremden, erscheint in dem Doppelverhältnis von natürlichem und nichtgesellschaftlichem Verhältnis, und zwar wird das Leben produziert, das eigene durch Arbeit,

und das fremde durch Zeugung. Von Geburt ist nicht die Rede, sondern von Zeugung. Der Mann ist das Produktionssubjekt offenbar und dies in toto und diese Produktion funktioniert nur als das Zusammenwirken mehrerer Individuen. Er fügt hinzu, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck. Hier ist bereits dieses Lebensverhältnis von Mann und Frau ganz offenkundig unter die Kategorie der Produktion subsummiert, als eine zweckmäßige Tätigkeit zur Erzeugung eines bestimmten Objekts und die Frage ist: hat hier Marx nicht unter Umständen selbst sich mit einem entfremdeten Begriff von Familie in seiner Theorie identifiziert oder das ursprüngliche Verständnis und die ursprüngliche Erkenntnis der Relation, der Humanrelation, in der Naturrelation von Mann und Frau, diese ursprüngliche Erkenntnis durch die begriffliche Operation der Unterordnung unter den Vorbegriff der Produktion um seinen Inhalt und um seine Eigentümlichkeit gebracht. Läßt sich, mit anderen Worten, auch das Verhältnis des Menschen zum Menschen vollständig aufrechnen unter die Kategorie einer zweckmäßigen Tätigkeit, oder gehört nicht gerade dieses Verhältnis, wo es so existiert, wie Marx es intendiert in seinen frühen Manuskripten, gehört es nicht geradezu zu diesem Verhältnis wesentlich hinzu, daß es gelebt nicht aufgeht in dieser Relation zweckmäßiger Erzeugung, daß nämlich eine Vorstellung, die man sich gemacht hat dann auch realisiert wird. Wo das ausprobiert wird in dem Verhältnis von Mensch zu Mensch heißt das, daß man sich von dem anderen eine Vorstellung macht und an ihm arbeitet, bis er dieser Vorstellung entspricht. Und wehe dem, er fügt sich meiner Vorstellung nicht, dann war er die längste Zeit derjenige, mit dem Ich Zusammenleben will. Das bedeutet aber im Grunde, wenn diese Kategorie des Gestaltens nach Vorstellung zum Modell der zwischenmenschlichen Beziehung erhoben wird, daß damit hergeleitet wird das, was Hobbes den Krieg aller gegen aller genannt hat, denn jeder macht sich von dem anderen ein Bild und wird den anderen nach diesem Bild zu modeln versuchen. Das liegt freilich, wie ich meine, in der Konsequenz dieses Ansatzes, der noch deutlicher zum Vorschein kommt, wenn Marx erklärt, daß die Arbeitsteilung ein Art von Nachahmung der ursprünglichen Arbeitsteilung des Geschlechtsaktes sei. Die erste Form der Arbeitsteilung ist die Arbeitsteilung im Verkehr des Menschen mit dem Menschen, des Mannes mit der Frau. Nach diesem Muster gewissermaßen ist dann diese weitere Arbeitsteilung Reproduktion des eigenen Lebens fortgeschritten. Auch hier macht sich das gleiche Phänomen bemerkbar: ein gewisser Monismus in der Interpretation und Theorie der Erklärung menschlichen Tuns und Handels, es gibt hier offenbar nur einen Typus menschlichen Handelns, menschlichen Tuns: das Produzieren nach einer selbst gemachten Vorstellung. Und unter diese Kategorie wird dann auch untergeordnet das Phänomen der Familie, was dann in der Tat darauf hinausläuft, daß nicht mehr das Verhältnis von Mann und Frau

das Grundverhältnis ist, sondern es muß sich in seiner Produktivität auch erweisen, d. h. es muß herauskommen so etwas wie die biologische Familie, wie in der englischen Kulturanthropologie von R. Brown als die „elementary family“ bezeichnet wird, die besteht aus den Eltern und dem Kind oder den Kindern. Das ist die elementary family, die in der Tat dem Produktionsprinzip genügt. Es ist nur interessant und wir werden später noch darauf zu sprechen kommen, daß auch dies offenkundig nur eine höchst willkürliche Annahme ist, daß das Familienmuster so aussieht und zwar als eine Naturkonstante, wie das von den Anthropologen herausgestellt ist oder wie es von Marx gefasst worden ist. Hier an dieser Stelle meine ich, daß Marx in eigentümlicher Weise aus der Denkspur des HistoMat herausgetreten ist, und eine Adaption dieser Theorie an das biologistische Modell vorgenommen hat. Genau an dieser Unterordnung, an dieser Definition zwischenmenschlicher Beziehung unter die Beziehung der Arbeit, mit anderen Worten, man könnte auch sagen, hier macht er aus dem Verhältnis des Menschen zum Menschen einen Sonderfall des Verhältnisses des Menschen zur Natur, wobei das als stockfestes Verhältnis interpretiert wird. So ist freilich zu sagen, daß ja Marx keineswegs ein Interesse daran hatte, eine Deskription oder Analyse der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft zu liefern, sondern seine Intention war, diese Gesellschaft dahin zu durchleuchten, daß sichtbar wird, wo der Hebel zur Aufhebung der in ihr waltenden Entfremdung gefunden werden kann. Die Aufhebung der Erwerbsgesellschaft zum Zweck der Aufhebung der Entfremdung kann nicht von allen Teilen der Gesellschaft gleichzeitig vollzogen werden, sondern nur dort seinen Ausgang nehmen, wo es in entfremdeter Gestalt zur Einsicht der für menschliches Leben nötigen Einheit von Subjekt und Objekt gekommen ist, und kommen kann. Und in der entfremdeten Gestalt dieser Einheit von Subjekt und Objekt existiert die Gesellschaftsklasse und Schicht, die durch Lohnarbeit qualifiziert ist. Es ist genau die Klasse derer, die Subjekt und Objekt in ihrer abstrakten, in ihrer veräußerlichen Form. . . . Insofern bildet diese Klasse in dem Sinne von Marx auch das Potential zu einer revolutionären Veränderung der Gesellschaft in Richtung auf die Stiftung und Erzeugung dessen, was als das menschliche Wesen in der Geschichte zum Austrag kommen soll und muß. Ich möchte in der nächsten Stunde darauf nur noch kurz eingehen. Es sollte der Abschluß dann des Marx-Teiles selber sein.

Vorlesung vom Dienstag 14. November 1978

Wir stehen bei der Betrachtung und Erwägung der Bedingungen, unter denen eine theologische Anthropologie zu konzipieren ist. In der Erörterung über einen zweiten geistesgeschichtlichen und realgeschichtlich höchst wirksamen Zweig, der sich zum Bild der gegenwärtigen Situation, in der

diese theologische Anthropologie entwickelt werden soll, hinzugefügt hat, nämlich der Strom des Marxismus, nachdem wir den anderen, den des Darwinismus mit seinen Zentralkategorien der Evolution kurz angerissen hatten: die Selektion, des Kampfes ums Dasein, die Devise vom Überleben des Tüchtigsten, und, was wir noch nicht unmittelbar einbezogen hatten, die Bestätigung, die dem Darwinismus in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts durch die Genetik zuteil wurde; sodaß es durchaus seine Richtigkeit hat, wenn Biologen behaupten: selbst wenn die Evolutionstheorie bis zum 19- und in die Anfänge des 20. JH. eine bloße Hypothese gewesen wäre, so sind die genetischen Erkenntnisse der Molekularbiologie und der Biochemie von solcher Art, daß sie diese Hypothese zu Rang einer veritablen Theorie erhoben haben.

Demgegenüber hatten wir Marxismus als die Gegenbewegung, ich bitte Sie dies zu beachten: den historischen Materialismus als die Antithese zu jenem Darwinismus. Ich muß dies deshalb betonen, weil in der historischen Entwicklung des Marxismus durchaus eben Linien aufgetreten sind, die zu Amalgamierungen geführt haben, sodaß Verwirrung höchst gefährlicher Art in die allgemeine Vorstellungswelt eingebrochen sind.

Die prinzipielle Differenz, die deute ich an, damit das Schema, in dem ich diesen Versuch unternehme, vor Augen steht, ist nachdem die politisch anerkannte und moralisch sanktionierte Definition des Menschen durch Religion dahingefallen war, jedenfalls endgültig, nachdem die Definition widersprüchlich geworden war im Gegensatz der großen Konfessionen der Kirchen in Europa, brach das Problem einer wirklichen Autorität zur Definition des Menschen auf und es war die sich etablierende moderne Naturwissenschaft oder Wissenschaft generell, die die Religion in dieser ihrer Funktion der authentischen, wahrheitsgemässen Definition des menschlichen Seins abzulösen trachtete. D. h. hier ist zunächst von der Wissenschaft die Auflage akzeptiert worden, eine angemessene Definition dessen, was der Mensch sei, zu liefern; der Mensch als Objekt der Wissenschaft, aber sofort die Reflexion, daß der Mensch auch das Subjekt dieser Erkenntnis ist. Von daher meine ich, daß es in der Neuzeit diese beiden großen Bewegungen ausgebildet haben: auf der einen Seite die Erforschung des Menschen als eines Objekts wissenschaftlicher Untersuchung, die die Umsetzung von Anthropologie in die Biologie bildete, bis hin zu der Überlegung, daß Biologie unter Umständen sich noch reduzieren läßt auf Chemie, ja auf die Grundbestimmung der Elemente in der Physik. Es ist heute die allgemeine, durch Genetik und Molekularbiologie erweckte Hoffnung, es könne das Gesamtfeld der Biologie durchaus reduziert werden auf die physikalischen Fundamente, und von hier aus die bündigste Erklärung finden, etwa durch die Zusammenbindung der Evolutionstheorie mit dem zweiten thermodynamischen Lehrsatz. Das sind keine Utopien, sondern reale

Hoffnungen, wobei in dieser Perspektive stets der Mensch als ein Objekt im Reich der Objekte auftaucht, ein spezifisches Objekt, aber im Prinzip nicht von anderer Struktur und Artung als die zur Untersuchung stehenden anderen Wesen. Im Gegensatz dazu die Reflexion des Wissenschaft treibenden Subjekts auf sich selbst, inwiefern es Subjekt von solcher Wissenschaft zu sein vermöchte; und auf dieser Linie des Subjekts hat sich der historische Materialismus begründet im Überstieg über die idealistischen Schranken, die seit KANT und HEGEL hier noch bestanden haben. Und die Grundthese ist die, daß der Mensch sein Leben, wo er es als Subjekt zu leben hat, nur existieren kann in dem Doppelverhältnis zur Natur einerseits und zu anderen Menschen andererseits. Nämlich so, daß das menschliche Verhältnis zur Natur als Arbeit bestimmt wird und im Verhältnis zum anderen Menschen, das möchte ich jetzt in der Vielfältigkeit des Ausdrucks verstanden wissen, im Modus der Liebe realisiert wird, wobei Liebe ein ebenso noch näher zu bestimmender Begriff ist wie der der Arbeit. Ich hatte nur den Verdacht geäußert, daß es in der Entwicklung des historischen Materialismus zu einer Unklarheit gekommen oder bei einer Unklarheit geblieben ist, als die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Relationen, Arbeit und Liebe, nicht zu einem näher Bestimmbaren geführt worden ist, sondern daß zwar der Begriff des zwischenmenschlichen Beziehungssystems einer Kritik unterworfen wurde, einer Kritik der Arbeitsverhältnisse einer bürgerlichen Gesellschaft (Behauptung: es habe das Verhältnis des Menschen zur Natur und zu seinem Mitmenschen, insbesondere das des Mannes zur Frau, eine verheerende Deformation erfahren unter den Bedingungen der produzierenden Gesellschaft. Insofern beinhaltet die Verwandlung der produzierenden Gesellschaft auch die Veränderung des Verhältnisses von Mann und Frau. Aber zugleich sind die Theoretiker sich darüber im Klaren, daß sie hier keinerlei Modelvorstellungen entwickeln können.) Problematisch bleibt die Bestimmung, ob es sich hier um zwei gleichberechtigte Bestimmungen handelt, Arbeit und Liebe, zwei für das Leben der Menschen in ganz ursprünglicher Weise wesentliche Bestimmungen, oder ob hier noch ein Über- und Unterordnungsverhältnis waltet. Bei der Tendenz, beide Lebenstätigkeiten unter den Begriff der Produktion des Lebens zu subsummieren, wird die fragliche Tendenz geborgen, daß hier das Element der Liebe und das der Arbeit sehr wohl verrechnet werden kann unter Festhaltung des Gedankens, daß die Arbeit, d. h. der Stoffwechsel mit der Natur, die primäre und für jede gesellschaftliche Ordnung grundlegende Relation sei.

Ich möchte nicht sagen, dies sei eine absolute Theorie innerhalb des historischen Materialismus, wohl aber, daß dies eine offene Situation in der Theorie sei, die vieldeutig in sich selber ist. Die Entwicklung hat es gezeigt, daß diese Gefahr ideologisch realisiert werden kann, daß die Familie

unter das Prinzip der Arbeitsorganisation subsummiert wird. Dann ist Familie und Ehe eine von vielen sozialen Organisationen, durch die das Verhältnis des Individuums zur Gesamtgesellschaft vermittelt wird, ohne solche Vermittlung geht es nicht. Aber sofern sich diese Gesamtgesellschaft nach ökonomischen Prinzipien organisiert, verwandelt sich die Familie unversehens in eine Agentur der ökonomisch bestimmten Gesamtgesellschaft und wird damit um kein Jota besser, als die Familie unter dem ökonomischen Zwang der kapitalistischen Gesellschaft. Diese Gefahr ist akut, daher ist hier von vornherein eine Frage anzumelden, ob und inwiefern eine solche Interpretation mit Notwendigkeit stattfinden muß. So präzise die Analysen der korrumpierten Ehe und der korrumpierten Familie sind, so wenig eindeutig sind die Auskünfte hinsichtlich der Relation Mensch-Mensch und Mensch-Natur gerade dann, wenn mit jener Frühaussage von Marx Ernst gemacht wird, daß es das Besondere im Verhältnis von Mann und Frau sei, daß in dieser Relation die menschliche und die natürliche Beziehung koinzidieren. In dem Verhältnis Mann-Frau, so Marx 1844, fällt zusammen das Verhältnis des Menschen zur Natur, wenn der Mann für die Frau und die Frau für den Mann das natürlich Vorgegebene ist, das nicht von einer eigenen Bestimmung abhängig ist. So auch fällt das Verhältnis der Natur hier mit dem Verhältnis des Menschen zusammen, wenn anders sich Mann und Frau in ihrer Menschlichkeit, sich zu respektieren und zu lieben in der Lage sind. Friedrich **Engels** hat in seiner Schrift über den Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats 1844 im Teil 1 etwas wie eine Theorie der Entwicklung der familialen Organisation in der Gesellschaft vorgetragen, in enger Anlehnung an das Werk des Amerikaners **Morgan**, 1877 erschienen, "Ancient society or the researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilisation". Morgan, ein amerikanischer Kulturanthropologe, rechnet mit einer Dreiphasigkeit der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, und Marx hatte dies Werk noch kurz vor seinem Tode bearbeitet. Als Marx 1883 starb, hat Engels es als Vermächtnis angesehen, die Kommentierung fortzusetzen, Zeugnis davon ist das Werk vom Ursprung der Familie etc.

Im 1. Teil dieses Werkes hat er die Entwicklung der Beziehung der Familie vorgetragen, mit dem Resultat, daß er parallel zu der von Morgan aufgezeigten Kulturentwicklung ebenfalls eine Dreiphasigkeit der Familienentwicklung konstatiert: es gibt drei Hauptformen der Ehe, die im Großen und Ganzen den drei Hauptstadien der menschlichen Entwicklung von der Wildheit über die Barbarei zur Zivilisation entsprechen. Für die erste Stufe, der savagery, wird die sogenannte Gruppenehe angenommen - das würde ungefähr der Vorstellung entsprechen, daß in der prähistorischen Zeit eine Teilung bestand, in der sich die männlichen Elemente der Gesellschaft zur

Großwild jagenden Horde zusammengeschlossen haben, während sich die Frauen zusammenschlossen, um Wurzeln und Beeren sammelnd die Aufzucht der Kinder zu betreiben, sodaß es nur zu gelegentlichen Treffen kam, wobei eine weitgehende Promiskuität geherrscht hat bei eindeutig matrilinear Organisation, d. h. daß die Abstammungsverhältnisse über die Frau liefen. Die Gruppenehe auf der Stufe der Wildheit wird abgelöst durch die sog. Paarungsehe, eine Verbindung von Mann und Frau mit sehr großer Variationsmöglichkeit, d. h. die Bindung von Mann und Frau ist keine unlösbar lebenslängliche, wobei weiterhin die matrilineare Verwandtschaftsorganisation beibehalten wird. Schließlich wird für die dritte Stufe von Engels erkannt die Monogamie, ergänzt durch Ehebruch und Prostitution. Für ihn ist das ein Syndrom, das unter den historischen und bestehenden Gesellschaftsbedingungen nicht aufzulösen ist. Die bürgerliche Monogamie und die Prostitution gehören für ihn wie Zwillingsgeschwister zusammen, denn in dieser bürgerlichen Ehe ist im Grunde nur die Frau zur Monogamie verurteilt, während es zum Kavaliersdelikt gehört, wenn der Mann auch unter den bürgerlichen Bedingungen die Polygamie fortsetzt und seine Männlichkeit da extra bestätigen läßt. Diese monogame Familienstruktur hat ihren eigentlichen Ursprung in der eindeutigen Vorherrschaft des Mannes, der jetzt daran interessiert ist, etwas wie eine Kontinuität der Eigentumsverhältnisse herzustellen. Die bürgerliche Monogamie und die männliche Erbfolge sind zusammengehörige Faktoren und demonstrieren, wie das monogame Verhältnis mit dem Privateigentum aufs engste verkoppelt ist, und bei der patrilinearen Linienführung fällt eben auch die Frau unter die Kategorie des Eigentums, und zwar so, daß in der bürgerlich monogamen Ehe alles andere ist als eine auf der Liebe der Partner basierende Partnerbeziehung. Mit ausgezeichnetem Witz und glänzender Formulierungskraft hat Engels dies gesagt: „Die bürgerliche Eheschließung unserer Tage ist doppelter Art. In katholischen Ländern besorgen nach wie vor die Eltern den Bürgersohn, und die Folge davon ist natürlich die vollste Entfaltung des in der Monogamie enthaltenen Widerspruchs: üppiger Heterismus auf Seiten des Mannes, also daß er seine Freundin daneben hält, üppiger Ehebruch auf Seiten der Frau. Die katholische Kirche hat wohl auch nur deswegen die Ehescheidung abgeschafft, weil sie sich überzeugt hatte, daß gegen den Ehebruch wie gegen den Tod kein Kräutlein gewachsen ist. In protestantischen Ländern ist es dagegen Regel, daß dem Bürgersohn erlaubt wird, sich aus seiner Klasse eine Frau mit geringerer oder größerer Freiheit auszusuchen, wonach ein gewisser Grad von Liebe der Ehe zugrunde liegen kann und auch anstandshalber stets vorausgesetzt wird, was der protestantischen Heuchelei entspricht. Hiermit wird der Heterismus schläfriger betrieben und der Ehebruch der Frau ist weniger Regel. Da aber in jeder Art Ehe die Menschen bleiben, was sie vor der Ehe waren, und die Bürger protestantischer Länder meist Philister

sind, so bringt es diese monogamische Ehe im Durchschnitt der besten Fälle nur zur ehelichen Gemeinschaft einer bleiernen Langeweile, die man mit dem Namen Familienglück bezeichnet. Der beste Spiegel dieser beiden Heiratsmethoden ist der Roman, für die katholische Manier der französische, für die protestantische der deutsche. In jedem von beiden kriegt er sie, im deutschen der junge Mann das Mädchen, im französischen der Ehemann die Hörner. Welcher von beiden sich dabei schlechter steht, ist nicht immer ausgemacht, weshalb auch dem frz. Bourgeois die Langeweile des dt. Romans eben denselben Schauer erregt wie die Unsittlichkeit des frz. Romans dem dt. Philister. "

In dieser beißenden Ironie und Kritik geht es weiter. Engels weiß aber auch die Kritik in ihrer sachlichen Dimension voranzutreiben und als die beiden für die bürgerliche Familie, sei es nun die katholische oder evangelische, entscheidenden Momente herauszustellen; die durch die Eigentumsverhältnisse ihr aufgeprägten Entstellungen bestehen zum einen in der Vorherrschaft des Mannes über die Frau, seine Verfügungsgewalt in allen materiellen Angelegenheiten - und nicht nur darin-, zum andern in der Unauflösbarkeit der Ehe, die eine Auflage für die Frau selbst ist. Er ist der Meinung, daß hier die Bedingung der entfremdeten Arbeit auch zu Bedingungen der Entfremdung der Familie und der Ehe geführt haben. Aber die Aufhebung der Entfremdung als der Bedingung menschlichen Lebens und Arbeitens wird zu einer Aufhebung der Entfremdung der zwischenmenschlichen Beziehung führen können - ob damit auch über die Frage der Priorität von Arbeit oder Liebe, oder von der Gleichursprünglichkeit und Gleichwesentlichkeit beider Größen entschieden ist, das läßt Engels ausdrücklich offen mit der Bemerkung, daß keinerlei Prophezeiung anzustellen sei, es könne nur dasjenige Negative an dem bestehenden Institut der Ehe belangt werden, was beim Übergang von der kapitalistischen in die neue Gesellschaft dahinfallen muß. Dies wäre nach Engels sowohl die Privilegierung des Mannes in der Familie wie auch die Unauflöslichkeit der Ehe. Bei alledem ist auch in der besten Gestalt des historischen Materialismus die Vorrangigkeit des Arbeitsfaktors unmißverständlich zu erkennen. Dies gilt z. B. auch für einen so genialen Denker wie E. Bloch in seiner Einschätzung der Freudschen Triebtheorie, wo er sagen konnte "Mit dem Sexus ohne Befriedigung kann einer hundert Jahre alt werden, mit dem Hunger ohne Befriedigung wird er keinen Monat alt. Deshalb ist der Hunger der Urtrieb und nicht etwa der Sexus, die Liebe. Deshalb ist die Befriedigung des Urtriebs Hunger das Primäre und die Befriedigung des Sexus, der Liebe das sekundär Nachgeordnete, das Untergeordnete. " Diese Theorie möchte ich hier nur nennen. Das Großartige an der Theorie des historischen Materialismus ist jedenfalls, würde ich sagen, die Nominierung dieser beiden Grundbeziehungen menschlichen Lebens, ohne die menschliches Leben

schlechterdings nicht vorstellbar ist. Das Verhältnis des Menschen zur Natur in der Weise der Arbeit und das Verhältnis des Menschen zum andern Menschen in der Weise der Liebe (lesen Sie bitte bei Engels nach, was Liebe im modernen, herangereiften bürgerlichen Sinne bedeutet gegenüber dem Eros der Antike. Hier macht Engels eine deutliche Differenz, man kann den Eros eines Platon, wie er ihn im Symposion verherrlicht, nicht ohne weiteres als eine Naturgegebenheit transponieren und für die modernen bürgerlichen Verhältnisse zugrunde legen, denn ihm fehlt gänzlich das Element der Wechselseitigkeit. Der platonische Eros ist ein einseitiges sehnsüchtiges Verlangen nach etwas, ohne daß dabei konstitutiv die Gegenliebe einbezogen wäre, es bedeutet die Sucht nach Einvernahme des andern, wie Marx sagen würde, es ist eine Sistierung der ursprünglichen Dialektik im Verhältnis des Menschen zum Menschen.)

In diesen beiden Relationen, In den zwischenmenschlichen Beziehungen und in der natürlichen Beziehung, entwickelt sich die menschliche Gesellschaft im Lauf der Geschichte, indem es zu je neuen Grundformationen in diesen Verhältnissen kommt. Das Antriebsaggregat für diese geschichtliche und gesamtgesellschaftliche Bewegung ist in der Theorie des historischen Materialismus eindeutig das Verhältnis zur Natur, d. h. das arbeitende und güterproduzierende Verhalten. Deshalb ist die Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften die eigentliche Triebfeder, durch die die Gattungsgeschichte der Menschheit vorangetrieben wird, nicht in der Weise einer in allen Stücken fugenlosen, kontinuierlichen Evolution, sondern so, daß es an den entscheidenden Punkten der Geschichte zu Situationen kommt, in denen solche Extrapolationen versagen. Es sind die Situationen der Geschichte, in denen der Bruch stattfinden muß, in denen das Kontinuum der Geschichte durchbrochen werden muß. Nur der Riß in der Geschichte ist die Möglichkeit des Fortschritts der Geschichte im Sinne einer Humanisierung der Geschichte selbst. Die Risse in der Geschichte sind die Epochen der Revolution im eigentlichsten Sinn. Der Stand der Dinge zwischen den technischen und produktiven Möglichkeiten der menschlichen Gesellschaft und ihrer Organisationsform wird dort zu einem angewachsenen Widerspruch, sodaß nur die Aufhebung der bisherigen Verhältnisse den Spielraum eröffnen kann für die Nutzung all der positiven Möglichkeiten, die mit der Erfindungsgabe auf dem Sektor der Produktionsmittel erreicht sind. Geschichte ist dort, wo sie an ihren Kern heranreicht, eine revolutionäre Bewegung, ein Element von Diskontinuität, das konstitutiv ist für die Geschichte. Diese Diskontinuität tritt nicht etwa automatisch ein, nicht im Sinne einer Fehlleistung, sondern der Riß ist, wenn er eine historische Kategorie sein soll, einer, der mit vollem Bewußtsein in der Gesellschaft organisiert werden muß. Eine nicht organisierte, unbewußte Revolution ist eine Kontradiktion im Sinne des historischen Materialismus, denn diese Theorie hat

sich nicht zum bloßen Betrachten des Spektakels der Weltgeschichte gebildet, sondern der in der Theorie enthaltene Anspruch ist der, daß die Theorie nicht weniger ist als das authentische Potential, das authentische Selbstbewußtsein des revolutionären Potentials der bürgerlichen Gesellschaft zum Zweck ihrer eigenen Verwandlung in eine menschliche Gesellschaft von Menschen. Nicht eine Theorie, in der diese bürgerliche Gesellschaft gleichsam zum zweiten Mal, nun auch noch durch den Begriff und durch die Vorstellung verdinglicht wird, sondern diese Theorie ist darauf angewiesen, daß sie Element von Selbstbewußtsein wird, das Element von Selbstbewußtsein derer, denen die Aufgabe und die aktive Möglichkeit der Verwandlung der Gesellschaft in einer bestimmten Situation zugefallen ist. Unter der Voraussetzung, daß Arbeit der konstituierende Faktor menschlicher Geschichte ist, und unter der Bedingung der totalen Entfremdung dieser Arbeit hat der historische Materialismus die Aufgabe, die Entfremdung denen bewußt zu machen, die das Opfer der Entfremdung geworden sind. Insofern ist der historische Materialismus seiner Absicht und seiner Behauptung nach nichts anderes als das sich selbst wissende Bewußtsein des Proletariats, also der Träger, der Subjekte der entfremdeten Arbeit, zum Zweck der Aufhebung der Entfremdung von ihren Bedingungen aus. Und als die Grundbedingungen hat Marx analysiert: das einseitige, private Verfügen über die Produktionsmittel. Die Proletarier der warenproduzierenden Gesellschaft bilden jene Klasse, die das in entstellter Gestalt darstellen, was die menschliche Gesellschaft in einer angeeigneten Form realisieren müßte, die Einheit von Idealität und Differenznähe, und die Einheit von Subjekt und Objekt. Die proletarische Klasse ist gewissermaßen außerhalb des menschlichen Lebens in diese Identität hineingenötigt, sofern sie auf dem Arbeitsmarkt erscheint als das freitauschende Subjekt, das nicht sich selbst zum Kauf anbietet, sondern sich als Arbeit Subjekt zum Kauf anbietet, damit macht es den Widerspruch dieser Gesellschaft perfekt, daß das Subjekt von Arbeit als das Objekt von Tausch nur in Betracht gezogen wird. Der Widerspruch, der zugleich das verheißungsvolle Element an sich hat, nämlich Einheit von Subjekt und Objekt herzustellen, muß nicht aufgelöst werden in dem Sinne, daß auf diese Einheit verzichtet wird, sondern daß die Entstellung von ihr dahinfällt. Wo die Trennung zwischen produzierendem Subjekt und produziertem Objekt aufgehoben ist, wo das Subjekt in seinem Arbeitsprodukt sich selbst ausgedrückt zu erkennen vermag, da ist die menschliche Gesellschaft verwirklicht. Der historische Materialismus als die Theorie des, wenn ich so sagen darf, revolutionären Subjekts, als das authentische Selbstbewußtsein des revolutionären Subjekts, ist in der Zeit zwischen 1880 und 1914 weitgehend verdrängt gewesen und geblieben. In der sog. 2. Internationale, die sich 1889 konstituierte, kam es zu der eigentümlichen Fusion von Sozialismus und Positivismus, einer gewissen Wissenschaftsgläubigkeit, die sich in der

Art breit machte, daß man eine Art Automatismus des Übergangs aus der kapitalistischen in die sozialistische Gesellschaft rechnete. Einer der maßgeblichen Theoretiker war Karl Kautzki. Mit diesem Positivismus, mit diesem Determinismus verbunden war auch die andere Untugend, die Engels noch zu Lebzeiten gegeißelt hat, den sog. Ökonomismus. Dieser sagt, daß es ein ehernes Gesetz der Weltgeschichte schlechthin sei, daß die Produktionsbedingungen des materiellen Lebens die auf alle Fälle die Gesellschaft bestimmende Grundform sein müsse. Auch in einer neuen Gesellschaft hat die Wirtschaft die allein gesetzgebende Größe zu sein. Erst nach dem 1. Weltkrieg, nach dem jämmerlichen Scheitern der 2. Internationale, 1914, als die Sozialisten sich allesamt in Nationalisten verwandelten, und dem deutschen Kaiser rechtgaben ("Ich kenne keine Parteien mehr, nur noch Deutsche"), und auch dem Kriegsprogramm ihre Zustimmung nicht verweigerten (sehr zum Entsetzen des im Exil lebenden Lenin, der im Herbst 1914 seinen berühmten Aufruf formulierte: „Die 2. Internationale ist tot, der Opportunismus hat sie besiegt“), kam es zur Neugründung auch unter Berücksichtigung des genuinen Gehalts des hist. Materialismus. Hier müssen vor allem zwei Theoretiker genannt werden, die mit Nachdruck auf den Aspekt der Theorie als der gesellschaftlichen Praxis abgestimmt haben: Karl Korsch, Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky. C. L. Hirschfeld Verlag in Leipzig 1929. Vor allem aber Georg Lukasc, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923. Diese beiden haben den Versuch gemacht, den historischen Materialismus aus seiner ideologischen Entfremdung herauszuheben und deutlich zu machen, daß es sich um eine Theorie des gesellschaftlichen Lebens der Menschen geht, die für die Gestaltung dieses Lebens die volle Verantwortung tragen. Deshalb hat Lukas auch die Konsequenz nicht gescheut, die Linie des historischen Materialismus bis dahin auszuziehen, daß es das Selbstbewußtsein der proletarischen Massen allein sein kann, durch dessen Vermittlung hindurch die soziale Revolution stattfinden kann. Dies war eine Grenzposition gegenüber dem Vulgärmarxismus, der mit einem Automatismus, wenn das gesellschaftliche Sein des Proletariats gegeben ist und revolutionär reif ist, den Umschlag annahm, wobei das Bewußtsein lediglich das begleitende Epiphänomen der sozialen Praxis ist. Dem stellte Lukas die These entgegen, daß das Proletariat seine historisch datierte Aufgabe nur erfüllen kann, wenn in ihm nicht nur die objektive Voraussetzung für die Wandlung vorhanden ist, sondern wenn in ihm auch das Bewußtsein der eigenen Situation und der Zeit entwickelt ist. Diese These, so wurde auch von der orthodoxen Seite her moniert, kommt in eine gefährliche semi-idealistische Nähe. Hier wird dem Bewußtsein eine so maßgebliche Rolle eingeräumt, daß die Theorie von Über- und Unterbau ins Wanken zu geraten droht und die Notwendigkeit der Geschichte in die Willkürlichkeit des Subjekts unterzugehen scheint.

Lukas hat schon 1923 eine Stabilisierung in dies Theorem eingebaut, sofern Träger dieses Selbstbewußtseins des Proletariats nicht jeder einzelne Proletarier zu sein hat, daß es wohl so etwas wie eine Avantgarde des Proletariats geben muß, die sich in der sozialistischen Partei organisiert, in der sich stellvertretend das Bewußtsein des revolutionären Proletariats ausdrückt. Er hat damit der kommunistischen Partei eine Ordnungsfunktion und eine Priorität eingeräumt, die er nicht nur in der Theorie vertreten hat, die er auch zeit seines Lebens einzuhalten bereit war. Ich meine, daß in den 20er Jahren mit Lukacz und Korsch die genuine Linie des historischen Materialismus von Marx noch einmal zum Vorschein kam, sich zwar nicht politisch realisierte, wohl aber als unvergessliche Linie des Marxismus deutlich geworden ist. In diesem Zusammenhang wäre auch der große Organisator und Gründer der italienischen KP zu nennen, Antonio Francesco Gramsci, der bezeichnenderweise auch von einer Theorie der Praxis sprach.

Dahinter steht die Erkenntnis, daß nur auf dem Weg der gesellschaftlich-geschichtlichen Praxis das herausfindbar werden kann, was das noch nicht erreichte Wesen des Menschen sei. Der Geschichtsprozeß als Prozeß der Produktion menschlichen Lebens ist der Prozeß, in dem zur ideellen und realen Existenz nicht mehr und nicht weniger gehört als dasjenige, was das Wesen des Menschen selber sei. Der Mensch hat sein Wesen in der Konzeption des historische Materialismus als Aufgabe vor sich und kann, um dieser Aufgabe gerecht zu werden (das macht die scheinbare Aporie aus), keineswegs den Vorgang eines erinnernden Erkennens einleiten, als könne sich der Mensch auf dem Weg der Erinnerung seines Wesens vergewissern, um sich das Herkunftswesen sich selbst zum Ziel zu setzen. Erinnerungswissen vom menschlichen Wesen gibt es nicht, dennoch ist es die Aufgabe des Menschen, sein Wesen zu realisieren. Um das Problematische anzudeuten, möchte ich folgendes sagen: Man hat auf der Linie der Entwicklungstheorie deskriptiv feststellen können: Der Mensch ist das Wesen, das in der Lage ist, seine Lebensmittel selbst zu erzeugen, und vor allem, sich die dafür geeigneten Werkzeuge herzustellen. Der Mensch ist ein tool-making animal, ein Werkzeuge herstellendes Wesen. Der historische Materialist würde zu einer solchen Umschreibung sagen, daß die reine Idiotie sei. Von Anfang an waren die Werkzeuge so zweischneidig wie der erste Dolch, der Faustkeil. Mit dem Faustkeil konnten die Hominidenhorden sowohl einen Bären erlegen als auch anderen Hominiden die Schädel einschlagen. Bei der Definition ist also gar keine Differenzierung gemacht in der Art ihres Gebrauchs, sie können genauso gut destruktiv wie konstruktiv gebraucht werden und ist dies die ganze Bestimmung des Menschen, so sind sowohl Konstruktion als auch Destruktion gleich gut in der menschlichen Geschichte. Nicht das Herstellen der Werkzeuge macht

den Menschen aus, sondern die Art und Weise des Gebrauchs. Diese Sache kann nur in der bevorstehenden Geschichte bewältigt werden.

Vorlesung vom Donnerstag 16. November 1978

1970 hat der französische Soziologe Raymond Aron sein Buch "Marxism machinaire" veröffentlicht und darin seine kritische und polemische Stellung gegen alle Spielarten des Marxismus auf das Deutlichste zum Ausdruck zu bringen versucht, in Auseinandersetzung mit den französischen kommunistischen Philosophen Maurice Merleau-Ponty, mit Louis Althusser, mit Jean Paul Satre. In diesem Zusammenhang seiner Polemik hat er die These aufgestellt, daß in allen Erörterungen des Marxismus, oder: in Erörterungen, die sich selbst als Marxistische verstehen, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, mit Regelmäßigkeit als konstitutive Elemente fünf Hauptpunkte auftreten, die er benennt mit den Begriffen:

1. Dialektischer Materialismus
2. Historischer Materialismus
3. Kritische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft
4. Marxismus etabliert und begründet sich mit dem Anspruch, eine Theorie der Partei zu sein, die innerhalb des Proletariats die revolutionäre Aktion in Gang bringt und für das entsprechende Bewußtsein die Verantwortung trägt
5. Sozialistische Prophetie, die in diesen Konzepten enthalten sei

Wenn man diese fünf Punkte von Raymond Aron, einem der zweifellos scharfsinnigsten, elegantesten Kritiker des Marxismus - ich wüßte in deutschem Sprachraum niemanden, der ihm darin gleichkäme -, wenn Aron in der Diskussion mit den brilliantesten Köpfen des französischen Marxismus auf diese fünf Punkte abhebt, so hat er zweifellos damit auch das Selbstverständnis seiner Dialogpartner getroffen und umso wertvoller scheint mir die Herausstellung dieser fünf Punkte bei ihm zu sein. Denn bei näherem Zusehen wird man sagen können, daß die Punkte 4-5, die er aufführt, also die Begriffe des Historischen Materialismus über die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft, die Theorie der Partei und die sozialistische Prophetie, daß diese zwei Punkte im Grunde nichts anderes sind als die Umschreibung des Kardinalbegriffs "Historischer Materialismus". Und Aron selbst konvergiert und weiß sehr genau, daß dieser Historische Materialismus, wie er in der Vorrede zur "Kritik der politischen Ökonomie" von Marx 1859 formuliert und im Umriß dargelegt worden ist, daß dieser Historische Materialismus der Analyse des Kapitalismus zur Kernstruktur der marxistischen Theorie im Ganzen gehört. Und das wird auch von ihm ohne weiteres anerkannt. In

demselben Umfang und Maß, wie diese beiden Elemente dazugehören, gehört das andere dazu, was er faßt unter den Begriff der "Theorie der Partei" und einer mit dieser Partei unlöslich verbundenen "Revolutionären Aktion". Er hat hier, so meine ich, in der Formulierung eine Umgewichtung vorgenommen. Denn die Kritische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft geschieht nicht etwa im Sinne ihrer Affirmation, sondern ist von vornherein angelegt aus der Perspektive derer, die in diesem kapitalistischen System das Schicksal der Entfremdung in primärer Hinsicht und unmittelbar am eigenen Leib erfahren. Das ist der Vorzug gewissermaßen des Proletariats in der kapitalistischen Gesellschaft, daß es die leibhaftige Erfahrung seiner eigenen Entfremdung macht, einer Erfahrung, die auch darin sich noch als Erfahrung von Entfremdung erweist, daß sie sich nicht einmal selbst in ihrer Unmittelbarkeit erkennt und deshalb der begrifflichen Erhellung und Aufklärung bedürftig ist, was genau durch diese Theorie des Historischen Materialismus geleistet werden soll. Insofern ist der Historische Materialismus gleichsam interpretiert und ausgelegt in den drei letzten Punkten, die Aron aufführt, in erster Linie so etwas wie eine "Kritische Theorie" der spätbürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die aufbaut auf dem Prinzip des Privateigentums und der Trennung von Produktionsmitteln und Arbeit. Und als eine "Kritische Theorie" ist sie bereits ein Element der "Kritischen Praxis", die an dieser Gesellschaft geübt wird, sofern sie nicht darauf verzichten kann; sich zu erweisen und zu bewahrheiten als das authentische Selbstbewußtsein der entfremdeten Subjekte dieser Gesellschaft. Und in der Erweisung dieses Selbstbewußtseins ist diese Theorie ein Element der Veränderung und der Umwälzung, insofern ein Element der "Kritischen Praxis", die an der kapitalistischen Gesellschaft von selten der Arbeiterbewegung z. Zt. von Marx in Europa geübt worden ist, also von Seiten des Sozialismus als einer politischen Bewegung in dem realen System des Kapitalismus. Diese Kritik, gewissermaßen die marxistische Theorie des Historischen Materialismus, die sich selbst versteht als das aufgeklärte Selbstbewußtsein der sozialistischen europäischen Arbeiterbewegung in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, diese Bewegung in Richtung der Aufhebung dieser Gesellschaft ist kein perspektivloser Prozeß, sondern ein Prozeß, der sich selbst versteht als ausgerichtet auf die Beendigung der bisherigen Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft. Die Beendigung der Vorgeschichte und die Eröffnung der menschlichen Geschichte, der menschlichen Gesellschaft, das ist das nächste, was mit dieser Bewegung und in diesem Selbstbewußtsein soll erreicht werden können.

Dabei ist diese Perspektivierung des revolutionären Prozesses bei Marx keineswegs im Sinne einer breiten Schilderung oder Ausmalung paradiesischer Zustände in der kommenden Zeit angelegt, sondern hier bleibt für ihn bestimmend, und dies auch übrigens für Engels, auch in der Spätphase,

die Auflösung der Elemente, die in der subjektiven Erfahrung in ihrer Negativität sich selber darstellen. Die Aufhebung des Erlittenen in der Gegenwart ist genau das Ziel, das unmittelbar zu intendieren ist, damit mittelbar jenes andere, jenes Ziel, einer vom Leid befreiten und von der Unterdrückung der Repression emanzipierten Subjektivität an den Tag treten kann. Das Leiden oder die Not des Subjekts im "Reich der Notwendigkeit" ist das Negativum, das es zu revolutionieren gilt, damit der Schritt in das "Reich der Freiheit" getan werden kann. Das "Reich der Freiheit" ist kein Traum, dem nachgejagt wird, sondern eben nur das mittelbar zu erreichende Element, daß durch das Negativum dieses "Reiches der Notwendigkeit" erlangt wird.

Marx selbst hat von diesem "Reich der Zukunft" nur sehr vorsichtig gesprochen. Er hat es in den Frühschriften gelegentlich sehr volltönend umschrieben, wenn er sagt, der Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus zugleich Humanismus und als vollendeter Humanismus zugleich Naturalismus, also die Versöhnung von Mensch und Natur und damit die Befreiung auch der Objektwelt aus ihrer Fremdheit und aus ihrer Starre, in die sie gebannt ist. Marx hat in der Folgezeit auf eine Explikation dieses utopischen Perspektivpunktes verzichtet und ihm zum Ende des dritten Bandes des "Kapitals" eine viel vorsichtiger und behutsamere Umschreibung gegeben, die auch in der Gegenwart immer noch als eines der Standardtexte herangezogen und zitiert wird. Er schreibt dort, daß das "Reich der Freiheit" allerdings erst da beginnt, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört. (MEW 25, 888) Das "Reich der Freiheit" liegt der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.

Mit der Entwicklung der Produktivkräfte und der dieser Entwicklung folgenden Einrichtung der Produktionsverhältnisse erweitert sich das "Reich der Naturnotwendigkeit" ebenso wie die Bedürfnisse. Es ist eine gegenseitige Eskalation zwischen den Bedürfnissen und den Produktivkräften zu ihrer Befriedigung. Eine Eskalation, die bis in den Zeitraum gesellschaftlicher Entwicklung reicht, den Marx zum Gegenstand der Analyse gemacht hat. Und er ist auch der Meinung, daß der Mensch eine Konstitution hat, die ihn naturgemäß anweist auf ein solches "Reich der Naturnotwendigkeit". Die Meinung des späten Marx: daß der Mensch sich dem Gesetz der Erhaltung des Lebens beugen muß, das wird immer so bleiben. Insofern wird auch ein "Reich der Freiheit" in der Weltgeschichte nicht ein Reich sein, das einfach und schlechthin an die Stelle des bisher bestehenden "Reiches der Notwendigkeit" tritt, sondern es wird um eine neue konkrete Relationsbestimmung zwischen diesen Dimensionen gehen müssen. Marx schreibt: "Die Freiheit in diesem Gebiet, nämlich in dem Gebiet der Erzeugung der notwendigen Subsistenzmittel für die materielle Existenz, die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete

Mensch die assoziierten Produzenten ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden, und ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen zu vollziehen. "

Das sind sehr allgemeine Umschreibungen und zu Recht allgemeine Umschreibungen, aus denen nichts, aber auch gar nichts deduziert werden kann. Nicht um dieses Zieles willen kann dieser Prozeß in Gang gesetzt werden. Es kann nicht so sein, daß einem Wunschziel, einem Traumziel der Freiheit nachgejagt wird, sondern es kann das, was das Ziel der Bewegung, was der Endzweck dieser Bewegung ist, nur durch die Vermittlung der nächsten Prozesse einer die Entfremdung aufhebenden gegenständlichen Arbeit vollzogen werden. Und deshalb diese zurückhaltene Formulierung, die möglichst rationelle Gestaltung mit dem geringsten Kraftaufwand, was bei Marx bedeutet: daß eine möglichst weitgehende Freisetzung der Menschen in dieser bürokratischen Gesellschaft von dem Zwang zur Reproduktion ihrer materiellen Existenz erfolgt, grob geredet, daß die Freizeit die Arbeitszeit um ein Radikales überwiegt, bis dahin, daß auch durchaus eine Gesellschaft gedacht werden könnte bei dem entwickelten Stand der Produktivkräfte, in der ein Drittel ihrer Mitglieder überhaupt nicht arbeitet, und dennoch jeder nach seinen Bedürfnissen befriedigt werden kann. Es ist für Nationalökonomien übrigens in der Gegenwart ein Leichtes, dies aus den bestehenden Kapitalverhältnissen mathematisch zu extrapolieren. Das ist gar kein Problem, wenn es nur zu einer dabei vorausgesetzten rationalen Koordinierung und auch rationellen Koordinierung der verfügbaren Produktivkräfte kommt, und nicht die Masse, eine riesige Masse dieser Produktivkräfte im Grunde von vornherein auf Verschleiß programmiert ist. Samt allem, was an Verwaltung, an Bürokratie noch hinzukommt, diese berühmte "Kautschuk"-Arbeit von C. Northcote Parkinson, daß man eben eine Verwaltungsarbeit zerdehnen kann in Unendlichkeit und damit ein Beschäftigungsraum, der schlechterdings nicht zu füllen ist, herzustellen ist.

Dieses "Reich der Freiheit" fällt der menschlichen Gesellschaft nicht in den Schoß. Deshalb genügt es nicht, sich in der Rolle des Betrachters zu dem Prozeß der antagonistischen Gesellschaft zu verhalten in der Hoffnung, daß dieser Antagonismus sich selber negieren werde und sich damit in einen höheren Zustand der Versöhnung katapultieren werde, sondern das gelingt nur durch den Einsatz derer, die objektiv für das Selbstbewußtsein der Verwandlung dieser Gesellschaft disponiert sind und die dieses Selbstbewußtsein auch konkret realisieren. Die Realisierung dieses Selbstbewußtseins ist dann in der Tat der Wille, die gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Relationen auch gemeinschaftlich und gesellschaftlich zu bestimmen und zu organisieren.

Damit ist nicht nur das Problem von Theorie und Praxis für Marx gegeben, daß eben eine Theorie nicht die selbstvergessene Theorie ist, eine Theorie, in der sich das Subjekt gewissermaßen anonym macht, damit jedwedes Subjekt in diese Rolle eintreten kann, was eine der großen Gefahren jedenfalls der KANTischen Transzendentalphilosophie gewesen ist, daß nämlich das transzendente Subjekt bei KANT im Grunde nichts anderes als das Muster war, in das jedwedes denkende vernünftige Wesen unter Entäußerung seiner Individualität muß hineinschlüpfen können, um die gleichen kognitiven Leistungen zu vollbringen, wie ihm hier in diesem Reglement vorgeschrieben sind. Im Grunde ist dies der preußische Drill Friedrich Wilhelms I., der sich hier in der Kritik der reinen Vernunft wiederholt (die langen Kerls), sondern neben diesem Problem steht in dieser Theorie bei Marx das andere, daß er mit dieser Theorie und ihrer Perspektivierung in Richtung eines solchen "Reiches der Freiheit", daß er mit dieser Theorie die Position einer datierten, und d. h. auch einer befristeten Wahrheit aufrichtet.

Man kann Revolution, die zum Wesen der Geschichte gehören, nicht in jedem Augenblick der Geschichte vom Zaun brechen, sondern es gibt Zeiten, wo Revolution notwendig ist, um wirklich eine Not der Geschichte zu wenden, und es gibt Zeiten, wo eine Revolution eine Absurdität und schieres Revoluzzertum ist. Marx hat zweifellos seine Theorie in der Annahme entwickelt, daß die Zeit für eine umstürzende Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem kapitalistischen Zustand gegeben sei, die Zeit reif ist, daß in der Tat die neue Gesellschaft unter den Formen der alten herangereift sei, um nun auch historische Konkretion anzunehmen.

Das Problem, das sich ergab: Marx hat mit Engels immerhin 1848 im Februar die Auftragsarbeit des Manifests der Kommunistischen Partei gemacht, und mußte erleben die Niederlage und den Zusammenbruch der 48er Revolution in ganz Europa, er hat dazu diese unübertreffliche und unübertroffene Analyse des „18. Brumaire des Louis Bonaparte“ (Louis Napoleon) geschrieben, 1852 in New York, eine Analyse in der er gewissermaßen das Scheitern dieser 48er Revolution in ihrer inneren Struktur geradezu strukturalistisch in einer diachronischen Struktur nachgezeichnet hat. Marx hat sehr wohl um die Befristung gewußt, die dieser Theorie bleibt. Die Voraussetzungen, die Bedingungen, unter denen er die Zeit für eine Veränderung, für eine grundlegende Verwandlung gekommen sah, sind Bedingungen zum einen auf der objektiven Seite der gesellschaftlichen Loyalität, d. h. der Produktionsbedingungen, und zum anderen auch auf der subjektiven Seite, denn beide Momente gehören offenbar zusammen, daß eine real und objektiv bestimmte Situation gegeben ist, und daß zugleich ein Subjekt bereit ist, in diese Situation einzutreten und ihre Erfordernisse als seine eigenen Pflichten zu übernehmen. Zwei Fundamentalbedingungen, die dafür bei Marx

jedenfalls eine entscheidene Rolle spielen, sodaß man mindestens von ihm sagen kann, sie waren für ihn und seine Theorie *conditiones sine qua non*, Bedingungen, ohne die Revolution nicht zu machen ist, was immer noch im übrigen an bestimmenden und bewegenden Gründen hinzukommen möchte. Das erste Element, das bei ihm zweifellos eine wesentliche Rolle gespielt hat, war, daß er der Meinung war, der Zwang, der in der warenproduzierenden Gesellschaft zu einer Kapitalverwertung und Kapitalvermehrung besteht, stellt dieses Wirtschaftssystem am Ende vor schlechterdings unlösbare Probleme, die im Rahmen der bestehenden Privateigentumsverhältnisse nicht mehr zu lösen sind, sondern die von sich aus nach einer totalen Revolution verlangen. Das war die objektive Seite, mit der er zweifellos gerechnet hat, so sehr mit gerechnet hat, daß sich nachher die II. Internationale gleichsam quietistisch auf diesem Sockel meinte ausruhen zu können, um nur noch Zuschauer zu spielen bei der sich selbst bewegenden Geschichte der kapitalistischen Gesellschaft hin zur menschlichen.

Das zweite Moment, was bei Marx eine zumindest genauso große Rolle spielt, war dies, daß in jener Zeit der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, also in der Zeit des eigentlichen Ausbruchs der industriellen Revolution im technischen Sinne des Wortes, die Nutzbarmachung von neuen Möglichkeiten, die aus der Synthese von Handwerk und Wissenschaft sich ergeben haben in moderner Technologie, daß diese Situation - ich nenne nur das Wort "Manchestertum" in England - den Gegensatz der Eigentum besitzenden Klasse und der zur Lohnarbeit herniedergedrückten Klasse, daß dieser Gegensatz zu einem Erfahrungselement des Lebens der lohnarbeitenden Klasse selbst geworden ist. Diese Menschen verspürten am eigenen Leib das Elend der zerrissenen Besitzgesellschaft, Eigentumsgesellschaft, und offenbar war Marx der Meinung, daß sowohl die innere Instabilität des wirtschaftlichen Systems des Kapitalismus als auch die subjektive Unmittelbarkeit der Erfahrung des Widerspruchs, daß dies beides unerläßliche Bedingungen für eine sozialistische Revolution im Sinne der Beendigung der Vormenschlichkeit der Geschichte zugunsten der Humanität der Geschichte sein würden. Und hier an diesem Punkt, glaube ich, ergibt sich eine der größten Schwierigkeiten und auch eine der Aporien des Historischen Materialismus oder Marxismus. Nur zur gegenseitigen Verständigung: ich möchte im Folgenden den Ausdruck "Marxismus" als Signalnamen bezeichnen, der indiziert einen Komplex der noch nicht zu begrifflicher Exaktheit gediehen ist, auch in der Gegenwart nicht gedeihen kann, der "Marxismus" ist eine umstrittenes Begriffsensemble und insofern kann er nicht definiert werden, sondern bestenfalls indiziert werden und diejenigen Elemente namhaft gemacht werden, die zu ihm offenbar konstitutiv dazugehören und die meine ich in etwa bisher genannt zu haben, so wie ich dann auch im weiteren Verlauf den Begriff

"Darwinismus" gebrauche, nicht etwa im Sinne einer Theorie, die Charles DARWIN, der damals lebende Biologe entwickelt hat, sondern "Darwinismus" als eine Klassifizierung eines bestimmten Begriffskomplexes, der erweiterungsfähig und veränderungsfähig ist.

jedenfalls, dieser Marxismus scheint mir an diesem Punkt der Problematik einer datierten Wahrheit schwierig zu werden, denn zur Bewahrheitung dieser Theorie ist die politische Realisierung ein unerläßliches Element. Nichts anderes kann für die Wahrheit dieser Theorie eintreten als die gesellschaftliche Praxis selbst in ihrer Veränderung in der Austragung des Gegensatzes als eines sich selbst aufhebenden Prozesses. Hier sind seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mehr als 100 Jahre immerhin ins Land gegangen ohne daß die objektive Bedingung sich als zwingend erwiesen hätte. Es hat offenbar die kapitalistische Wirtschaftsordnung es durchaus zu Wege gebracht, Regeln und Maßnahmen, ein Instrumentarium, sich zu erarbeiten, daß unerachtet der Krisen, die auftreten, soweit noch funktioniert, daß mit einem Zusammenbruch dieses Systems aus inneren Gründen nicht gerechnet werden muß. Dieses System muß nicht zusammenbrechen gewissermaßen ohne Zutun von außen. Zum andern ist das, was damals um die Mitte des 19. Jahrhunderts unmittelbare Erfahrung des europäischen Proletariats gewesen ist mittlerweile ein Erinnerungsgegenstand bestenfalls, ja weithin ein vergessener Erinnerungsgegenstand des proletarischen Bewußtseins geworden. Die europäische Arbeiterschaft befindet sich ungeachtet nationaler Differenzen, wobei übrigens in Deutschland die Situation noch am günstigsten ist, in Europa jedenfalls dank der konservativen Sozialpolitik des Erzreaktionärs Bismarck - paradoxerweise -, die materiellen Bedingungen jedenfalls des Lebens für die arbeitende Klasse sind von solcher Art geworden, daß eine leibhaftige Not nur an ganz vereinzelt Stellen, nur an den Rändern wahrgenommen wird und zwar charakteristischerweise so wahrgenommen wird, daß damit geradezu ein Schnitt und eine Trennungslinie durch die Klasse selbst gezogen wird. Diejenigen, die jenseits dieser Grenze leben, die "outcasts", sind nicht nur diejenigen, die verworfen sind von den Mächtigen und Besitzenden, sondern die auch der moralischen Kontamination derer verfallen, die nach der Marxschen Klassenanalyse eigentlich mit ihnen in Solidarität der Klasse sollten verbunden sein.

Mit dem Wachstum der materiellen Möglichkeiten des Proletariats ist auch die Adaption an den moralischen Kanon des Privateigentümers erfolgt. Diese - wenn sie so wollen - Korruption des proletarischen Selbstbewußtseins ist ein Faktum, an dem niemand sinnvollerweise vorbeisehen kann. Deshalb waren es weitgehend Träumereien, ich weiß nicht, an welchem und vor welchem Kamin, als 1968 auch so etwas wie eine Massenbewegung von Seiten der Arbeiter in Europa gewollt wurde.

In Frankreich zeichnete sich vielleicht noch so etwas eben gerade am Horizont ab, in Deutschland war es von vornherein eine vergebliche Bemühung und die Frustration war dann nachher umso größer. Beide Bedingungen also, würde ich sagen, sind im Grunde nicht mehr die Gegenwärtigen. Zumal ein anderes, fundamental neues Element dazwischen gekommen ist, nämlich die Nationalisierung oder die Etatisierung des Sozialismus seit der großen russischen Revolution 1917. War bis dahin der Sozialismus eine innenpolitische Oppositionsbewegung revolutionären Charakters, so ist sie seitdem zu einem außenpolitischen Machtsystem geworden mit allen, offenbar allen negativen Konsequenzen, die sich dabei nur zu schnell und zu leicht einstellen, sodaß die Konzeption des Sozialismus, wie sie bei Marx vorliegt, auf die gegenwärtige Situation einfach nicht mehr übertragen werden kann. Wo die sozialistische Bewegung als realer Sozialismus sich in einem Teil der Welt zu einem etablistischem Machtblock zusammengefunden und zusammengeschlossen hat, dem die kapitalistische Ordnung gegenübersteht, ist dieser Sozialismus an der Realisierung seiner selbst zwangsweise gehindert und ist nicht nur ge-hindert, sondern ver-hindert. Er kann nur eine entfremdete Gestalt des Sozialismus produzieren. Und deshalb ist es heute eine billige Argumentation gegen das Konzept des Sozialismus, auf die der ganz und gar der Theorie nicht entsprechenden Verhältnisse in den sogenannten Ostblockstaaten hinzuweisen. Das ist kein Argument gegen den Sozialismus, sondern bestenfalls die Aufforderung und die Unterstreichung der Notwendigkeit, eine Theorie zu konzipieren, die tatsächlich wiederum datiert ist und nicht als eine zeitlose Dogmatik durch die Geschlechter lehrmäßig tradiert wird. D. h. : eine Theorie, in deren Analyse die Etablierung des Sozialismus unter ihm fremden Bedingungen ein Element und Gegenstand dieser Analyse ist. Versuche in dieser Richtung sind gemacht worden, ich würde Sie hinweisen auf die ökonomischen Arbeiten und Untersuchungen des Belgiers Ernest **Mandel**, ebenso wie auf die des Amerikaners Paul **Sweezy**, die diesen Spätkapitalismus theoretisch zu durchdringen versuchen. Ich würde glauben, daß es bis zur Stunde noch keine authentische Interpretation in dieser Richtung gibt. Die Versuche sind hier noch nicht in das Stadium einer überzeugenden Begriffs- und Urteilsbildung eingetreten.

Man könnte sagen, der Historische Materialismus, der Marxismus, hat sich im Blick auf die Realprämissen seiner Verifikation in einem sehr bestimmten Sinne selbst überlebt, und steht insofern in der Tat in einer paradoxen Gestalt und Situation da:

- auf der einer Seite das Element der Wahrheit, der Richtigkeit der Analyse, die noch immer unbestreitbar gilt,

- auf der anderen Seite die Tatsache, daß die partikuläre Realisierung dieser Aufhebung der negativen Verhältnisse zur Stabilisierung dieser Verhältnisse ein Erhebliches beigetragen hat.

Denn was wäre, wenn diese beiden Systeme, des Sozialismus im Osten und des Kapitalismus im Westen, nicht in der Lage wären, bzw. nicht genötigt wären, enorme Kapitalsummen in die wechselseitige Verteidigung einfließen zu lassen. Dieses gegenseitige Sich-Eskalieren heißt, sich gegenseitig in den antagonistischen Strukturen perpetuieren, in denen man sich etabliert hat. Insofern hat hier der reale Sozialismus sich selbst, wenn ich es so sagen darf, den "Bärendienst" geleistet, ein Hilfsmittel zur Fortsetzung der eigentlich überwindungs- und verwandlungswürdigen Verhältnisse zu sein.

Ungeachtet dieser - wenn ich so sagen darf - Diskreditierung der Theorie, diese Verletzung des Begriffs durch die historische Realität, bleibt in dieser Theorie soviel Substanz und soviel Wahrheit, daß es wiederum eine dialektische Voreiligkeit wäre, sie einfach ad acta zu legen und zu vergessen, was darin an Methodologischem mit auf den Weg gegeben ist. Und wenn ich es recht sehe, waren es hierbei eigentümlicherweise französische Kommunisten, die keineswegs in der Parteidisziplin verharrten, sondern einen scheinbar gegen die Marxische Intention eines Historischen Materialismus gerichtete Intention auf eine primär an den bestehenden Verhältnissen und ihren Strukturen orientierte Analyse in Gang setzten.

Der namhafteste Wortführer dieser Gruppe ist Louis **Althusser** mit seinen beiden Schriften "*Pour Marx*" und "*Lire le Kapital*", der eine marxistische Variante des Strukturalismus in seiner Interpretation des Marxismus vorträgt. Eine strukturalistische Theorie insofern, als bei ihm in seinen Analysen die diachronische Dimension, d. h. die historische Erstreckung und das Element der historischen Entwicklung, weithin zurücktritt und sein primäres Interesse der synchronischen Dimension gilt, um hier die Verflechtungsverhältnisse zu ermitteln, sowohl in der Praxis wie auch in der Theorie. Althusser hat hier, so meine ich, es zu Wege gebracht, in einer unglaublich dichten Formel das zu sagen, was in der Tat für die marxistische Konzeption, für den Marxismus, konstitutiv ist, nämlich daß hier der entscheidende Widerspruch ausgearbeitet sei gegenüber jeder bis dahin etablierten und eingerichteten philosophischen Anthropologie, gegen jeden philosophischen Humanismus, sofern eine fundamentale Veränderung in der Kategorie des Wesens des Menschen vorgenommen worden ist.

Althusser behauptet, daß die vormarxistische, idealistische, bürgerliche Philosophie von ihren griechischen Anfängen bis in die Zeit des Spätidealismus, bis in die Zeit auch des KANTschen Positivismus hinein, geschlagen war von der Problematik der Allgemeinheit einer menschlichen Natur. Diese Problematik, so faßt Althusser zusammen, war keineswegs eine begrifflich verworrene, logisch nicht auszumittelnde, sondern bildete ein System, das sich zentrierte, und zwar in scharfer kategorialer Ausprägung um zwei fundamentale Hauptsätze, von denen der erste von Althusser formuliert wird in den Satz:

- es gibt so etwas wie ein allgemeines menschliches Wesen.

Das ist das erste Axiom der bis auf Marx hin in Geltung stehenden humanistischen oder idealistischen Anthropologie.

Das zweite Axiom, das aufgerichtet wird, heißt:

- Dieses allgemeine menschliche Wesen ist das Attribut jedes einzelnen, der ein wirkliches Subjekt in dem Urteil ist: "Dies ist ein Mensch".

So kann er sagen, diese beiden Thesen, also der Satz "es gibt so etwas wie ein allgemeines menschliches Wesen" und "dieses allgemeine menschliche Wesen - (zweiter Satz) - ist das Attribut eines jeden Individuums, das wirklich und wahrhaftig unter diesen Begriff fällt", sodaß das allgemeine menschliche Wesen jederzeit als begriffliches Prädikat möglich ist, das allgemeine Wesen ist ein möglicher prädikabler Begriff von jedem einzelnen Menschen.

Unter dieser Voraussetzung kommt es, so behauptet Althusser, in diesem System zu einer beweglichen, keineswegs stabilen Gleichgewichtslage zwischen einem allgemeinen Idealismus des menschlichen Wesens, das menschliche Wesen als ein Allgemeines, als eine Idee, die in der Empirie als solche nicht vorkommt, wohl aber kommen alle Subjekte dieser Idee in der Realität und in der Geschichte vor, sodaß in diesem überkommenden, idealistischen Humanismus stets eine komplementäre Größe sich bildet, der Empirismus des Subjekts und der Idealismus des Wesens des Menschen. Und Althusser glaubt nachweisen zu können, daß sich dies durch die ganze Geschichte nicht nur der neuzeitlichen, sondern auch der alten Philosophie hindurchführt: der Glaube, der Mensch könne definiert werden, nämlich so, daß eben sein Wesen der Prädikatsbegriff in dieser Definition ist, die *differentia specifica*, die authentisch genannt werden kann, so, daß sie auch von dem, der als Subjekt in dem Urteil erscheint, nun als einem realen Subjekt zum Zweck seines Lebens und Verhaltens gesetzt werden kann. Und Althusser sagt, mit diesem Aberglauben gebrochen zu haben ist die theoretische Basis des ganzen Marxismus, daß er genau diese Klammer als nicht mehr gegeben anzuerkennen in der Lage ist, nämlich daß das menschliche Wesen eine allgemeine

prädikable Idee sei, und Menschen, denen dieses Prädikat in der Tat und wahrhaftig zugesagt werden kann, in der Geschichte existieren.

Marx bestreitet die Möglichkeit der Identifizierung eines Exemplars der menschlichen Gattung durch den Wesensbegriff des Menschen. Der Begriff der menschlichen Spezies ist nicht der Begriff des menschlichen Wesens, sondern das menschliche Wesen ist genau dasjenige, was offenbar nicht durch einen einzelnen, sondern nur durch eine gesellschaftliche Totalität, nicht in einem kontinuierlichem Prozeß, sondern in einem Sprung, in einem revolutionären Akt erschwinglich werden und sein kann. Der Mensch ist das Subjekt, das sich sein Prädikat erschaffen muß, das sich sein Prädikat erzeugen muß, sein Wesensprädikat erzeugen muß. Unter diesem Aspekt gerät unweigerlich, so meint Althusser, alles, was bisher verwirrt wurde von Religion oder Philosophie als Wesensbestimmung des Menschen, von der eine Theorie, eine Generaltheorie ausgehen könnte, gerät unter das Verdikt des falschen Bewußtseins, wo immer auch nur der Form nach der Anspruch erhoben wird, das Wesen des Menschen sei in einer

(Seite 119 endet hier)

Seite 120 / 121 fehlen!

Seite 122ff sind ab hier vorhanden

werden hier so miteinander verbunden und zwar so authentisch, wie Marcuse meint, daß von daher die traditionellen Vorstellungen, sowohl über das Wesen des Sozialismus als auch die traditionellen Vorstellungen vom Übergang aus dem Kapitalismus in den Sozialismus hinfällig werden, daß eine neue Besinnung erforderlich wird, die auch eine Revision der überkommenen Auffassung impliziert, vor allem - und das ist der entscheidende Punkt, auf den er abhebt und der sich in gewisser Weise als eine Parallele zu dem darstellt, was wir als eine offene Frage im Historischen Materialismus angerührt hatten - die gesellschaftliche und die natürliche Relation menschlichen Lebens in diesem Konzept, daß er nämlich der Meinung ist: Auch in den bisherigen Konzeptionen des Sozialismus hat sich noch nichts an der spezifisch kapitalistischen Konstellation verändert, daß nämlich die Freiheit der Produktivität dem Wachstum der Produktivität untergeordnet bleibt, so daß es hier nicht zu einer freien Verfügung über die zur Verfügung stehende produktive Kapazität kommt, sondern daß hier das blinde kapitalistische Gesetz der Mehrung des Kapitals, des wirtschaftlichen Wachstums noch über die Freiheit der Produktivität triumphiert. Und Marcuse meint, daß auch Marx noch unter diesem Bann gestanden habe, wenn er den Übergang aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit im Grunde nur verstehen konnte in einem quantitativen Sinne, als würde das Reich der Notwendigkeit zunehmend an Umfang und Größe verlieren, auf ein Minimum

zusammenschrumpfen, so daß ein breiter Spielraum für die mit dieser gesellschaftlich notwendigen Arbeit nicht zu identifizierende freie Tätigkeit des Menschen besteht.

Marcuse war und ist der Meinung, daß mittlerweile eine solche Entwicklung stattgefunden hat im Bereich der Produktivkräfte, daß dieser Rest, dieser Block gewissermaßen des verblendeten Bewußtseins auch bei den Theoretikern des Historischen Materialismus sehr wohl zu überholen und zu überwinden sei, denn in diesem bisher erfolgten Entwicklungsgang ist es nach Marcuses Urteil zu einer höchst ambivalenten Konstellation insofern gekommen, als auf der einen Seite zwar eine riesige Ausdehnung in der Quantität der angebotenen Waren stattgefunden hat in der Weise, daß die Unterscheidungsmöglichkeit zwischen notwendigen Lebensgütern und nicht notwendigen Lebensgütern dem Bewußtsein schlechterdings unmöglich geworden ist, d. h. auch ein Überangebot an Unnutztem, Unnötigem, an Nicht-Brauchbarem, was jetzt nur noch in pejorativem Sinne verstanden werden kann, während es einstmals noch den guten Sinn des Luxusgutes hatte, in dem etwas von dem zum Vorschein kam, was eigentlich dem Menschen gemäß wäre, daß er es mit einer gegenständlichen Welt zu tun hat, die er nicht zu vernutzen braucht, sondern die er genießen kann, wie es die Kunstwerke sind, die für die materielle Existenz keineswegs notwendig sind, und die dennoch für den Menschen, wo er dieses Verhältnis zu dem Gegenstand, dem Produkt des Kunstwerks, eingegangen ist, etwas bedeutet, worauf er nicht verzichten möchte, und damit eine Bindung aus Freiheit und in Freiheit eingeht wie sie nur ein Analogon haben kann im Verhältnis eines Menschen zu einem anderen; wo die Redensart: man könne nicht ohne den anderen leben - nur eine Redensart ist, denn selbstverständlich kann man - wenn man Glück hat - überleben. Die Frage ist nur, ob man überhaupt jemanden überleben will. Das ist eine Frage und dafür gibt es eine Auskunft, die offenbar durchaus menschenwürdig oder menschenunwürdig ist. Diese Beziehung und diese Relationierung zwischen dem, was man braucht, ohne was man nicht leben kann - erinnern Sie sich an Bloch: man kann mit dem unbefriedigten Sexus 100 Jahre alt werden, mit dem ungestillten Hunger wird man keine 3 Wochen alt. Das ist etwas, wo der Satz sinnvoll wird: ich will nicht ohne Brot leben, sondern wo der Satz in der Tat gilt: Ich kann nicht ohne Brot leben; und der Wille kann dem nur folgen.

Anders steht es offenbar mit solchen Gegenständen, die man als Luxusgüter bezeichnet. Aber genau wo dieses: Ich will nicht ohne das. . . mit dem Bewußtsein: Objektiv könnte ich durchaus, so sehr es auch im Moment schmerzen würde, diese Differenz, so meint Marcuse, ist bei dieser rein quantitativen Ausdehnung des Warenangebotes für das subjektive Bewußtsein in der spätbürgerlichen Gesellschaft gänzlich ins Verschwinden gebracht worden. Das, was eigentlich ins

Reich der Freiheit gehört, ist eingesickert und eingedrungen in das Reich der Notwendigkeit, so daß damit eine Korruption dessen erfolgt und geschehen ist, was das Reich der Freiheit in Wahrheit ist. Das Einsickern des Reiches der Freiheit in das der Notwendigkeit bedeutet die Korruption des Reiches der Freiheit, d. h. es wird produziert; Verkleidung, Überflüssiges. Entgegen der inneren Rationalität der tatsächlich zur Verfügung stehenden Produktionsmittel werden die Karosserien der Autos mit zunehmend dünnerem Blech hergestellt, damit der Verschleiß rascher erfolgt; es werden Typen hergestellt, die ihrer technischen Ausstattung nach schlechterdings nicht voneinander erheblich abzusetzen sind und nur durch die entsprechende Werbekampagne zu qualitativen Differenzen hochstilisiert werden.

Diese Irrationalisierung der Warenwelt und des Warenangebotes ist die Verschleierung des qualitativen Unterschiedes zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Freiheit. Aber in demselben Umfang in dem die Korruption des Freiheitsgedankens und der Freiheitsidee durch die bestehenden produktiven Verhältnisse erfolgt, in demselben Maß ist auch das Umgekehrte erfolgt. Das Reich der Notwendigkeit hat eine wachsende Auflösung in das Reich der Freiheit erfahren, und hier hat Marcuse damals - und er tut es auch wohl heute noch - hat er durchaus positiv auf die Möglichkeiten der technologischen Entwicklung abgestellt. Die Entwicklung der technischen Möglichkeiten ist von solcher Art, daß sie in der Tat eine objektive Voraussetzung - eine positive objektive Voraussetzung - dafür abgeben, daß der Mensch zunehmend aus dem Zwang der Produktion und der Reproduktion seiner materiellen Existenz heraus gelöst wird, und daß er spielend mit den Produktionsmitteln umgehen kann, und daß er nicht als ein Anhängsel der Produktionsmittel operiert, sondern daß er sie spielerisch, experimentierend, neugierig handhabt und ihre Möglichkeiten erprobt.

Das würde nach Marcuse bedeuten: die Konzeption einer konsequenten Umkehrung zwischen Wachstum und Freiheit der Produktivität, nämlich die konsequente Subordination des Wachstums unter die Freiheit des Erzeugens und des Herstellens, so daß in dieser Freiheit auch mitenthalten ist das Worumwillen des Produzierens und das Woraufhin des Produzierens: daß diese Zwecksphäre, die Zwecksetzung nicht eine ausgeblendete bleibt, so daß der Verstand sich nur noch um die möglichst tauglichen Mittel zur Realisierung von Unbekanntem erniedrigen muß, sondern daß der Verstand in die Lage gesetzt wird, vernünftig zu werden, und auch die Zwecke des Produzierens in Freiheit zu bestimmen. Das ist im Schoß des Gegenteils herangereift und insofern ist die Entwicklung der Produktivkräfte von einer solchen Art, daß noch immer in der Theorie des Historischen

Materialismus so viel Wahrheit drinsteckt, daß diese Theorie überlegen bleibt jeder nur affirmativen Theorie hinsichtlich der kapitalistischen Gesellschaft in ihrer bestehenden Formation.

Es ist nur eine Veränderung des tatsächlichen Widerspruchs, eine Verlagerung auf dem Feld der Symptome, der Erscheinungen, des Ausdrucks des inneren Antagonismus dieser Gesellschaft, nicht aber eine Ermäßigung dieses Widerspruchs und dieses Gegensatzes.

Mittlerweile sind 10 Jahre ins Land gegangen und die Blüten und Träume vom Mai 68 sind nicht gereift. Das hat seine Konsequenzen und ich würde glauben, daß diese Konsequenzen in der Theorie sich jedenfalls niedergeschlagen haben. Ich kam auf dies gestern schon zu sprechen. Vor allem bei den Intellektuellen der Kommunistischen Partei Frankreichs, wo das Sensorium des Denkens, des Bewußtseins anscheinend empfindlich genug ist, genau zu registrieren, was wir in Deutschland hier so offenbar nicht zu registrieren in der Lage sind.

Das hängt offenbar mit einer objektiven Bewußtseinslage bei uns im Unterschied zu der französischen zusammen, hier erscheint mir (Geyer) die erstaunliche Figur von Louis Althusser - ein kommunistischer Philosoph -, der ausdrücklich Wert darauf legt Kommunist zu sein, der aber anscheinend unter dem Eindruck, ein Eindruck, der schon 1914-1920 bei den Sozialdemokraten Europas aufgekommen war, nun gleichsam eine eigentümliche Wiederholung erfahren hat in der Zeit seit 1963, wo die Hoffnung auf eine Veränderung noch einmal hochgekommen war, daß jedenfalls aus diesen Erfahrungen heraus Althusser, wenn ich so sagen darf, die diachronische Bewegung der Geschichte im Sinne einer Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse für sistiert wahrnimmt. Die Bewegung durch die Zeit ist stillgestellt, und wenn jetzt noch ein Element von Wahrheit aus der datierten Theorie des Marxismus erhalten bleiben soll, dann muß sie gewahrt und verwahrt werden in einer Analyse der synchronischen Struktur gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse. Damit hat Althusser eine radikale methodologische Reduktion vorgenommen. Er hat aus der Längs- und Querordnung geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens methodologisch ausgeblendet und verbannt die Betrachtung des evolutiven Elementes, des Elementes der Entwicklung in der Zeitlinie, und hat seine ganze Aufmerksamkeit gerichtet auf das, was sich auf der Ebene der Gleichzeitigkeit, der Struktur in der gleichen Zeitlage ermitteln läßt. Er hat damit rein der Form nach allerdings Elemente der Wissenschaftsbildung, wie sie im anthropologischen Strukturalismus bei Levi-Strauss entwickelt worden sind, für sich selbst geltend gemacht, und er hat sogar diese Position des Anthropologen noch etwas zu überbieten versucht. Ich würde aber meinen, man täte seiner Theorie insofern Unrecht und verfehlte ihren objektiven Sinn, wenn man sie nicht ebenfalls als eine im genauesten Sinn des Wortes datierte Theorie versteht. Eine Theorie, die in einer Situation ohne Tendenz notwendig wird, wenn

denn die ehemals entworfene Theorie mit Tendenz zum Unterschied nicht mehr in der Gegenwart zeitgemäß ist, weil die Zeit eben nicht eine solche der Veränderung ist. Und das wissen alle Historischen Materialisten, daß eben revolutionäre Zeiten nicht jeden Tag auf der Straße liegen, und daß es dazu einer sehr sorgfältigen Wahrnehmung bedarf, wann es an der Zeit sei. Marcuse hat schon immer davor gewarnt, daß das, was im Moment ein subjektiver Überschwang gewesen ist, schon für so etwas wie eine objektive Bewegung des Übergangs zu nehmen. Marcuse hat schlichtweg bestritten, daß wir in der anfangenden 2. Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in einem revolutionären Zeitalter leben. Er hat sogar die These vertreten; wir leben nicht einmal in einem vorrevolutionären Zeitalter. Genau dieses Nicht - in - einem - vorrevolutionären - Zeitalter - leben, genau das wird reflektiert in dieser strukturalistischen Theorie von Althusser, der in dieser strukturalistischen Version gewissermaßen das Wahrheitsmoment des Marxismus - das Wahrheitsmoment des Historischen Materialismus zu retten, aufzubewahren sucht, auch für eine Zeit, die nicht mehr die Zeit des Überganges in jenem Sinne ist. Das ist der Punkt, auf den ich letzte Stunde zu sprechen kam, weil ich glaube, daß er damit in der Tat jedenfalls eine Seite des Marxismus zum Ausdruck gebracht hat - eine negative Seite - die in der Tat noch unverwunden und noch unveraltet in Geltung steht. Die eigentümliche Problematik, die sich stellt mit Bezug auf das in der Tradition Europas so oft erörterte und behandelte Problem: Was das Wesen des Menschen sei. Althusser hat in der Schrift: Pour Marx, - die Schrift liegt auch in deutscher Übersetzung vor: „Für Marx, Edition Suhrkamp, Ffm 1968 - in dieser Schrift werden Sie diese Ausführungen noch einmal nachlesen können - es sind nur wenige Seiten. Aber er macht darin auf die radikale Veränderung der theoretischen Situation aufmerksam, die Marx herbeigeführt hat unter Zugrundelegung der 6. der 11 Feuerbach-Thesen von Marx (MEW 3, 21). Althusser meint, daß in dieser 6. These weit mehr formuliert ist als nur eine Kritik an der Religionskritik von Marx. Die 6. These von Marx hieß damals, daß Feuerbach das religiöse Wesen in das menschliche Wesen aufgelöst habe. Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Religion ist in Wahrheit Anthropologie in fremder Gestalt - gewissermaßen verkleidete Anthropologie und es gilt diese Verkleidung zu durchschauen in einem kognitiven Prozess - Akt des Bewußtseins.

Dagegen nun die Kritik von Marx, der in dieser These offenbar sofort den eigentlich neuralgischen Punkt notiert: nämlich nicht etwa daß dem Idealismus, der darin noch steckt bei Feuerbach, nämlich daß die bloße Erkenntnis die Beseitigung des Keimes sei, einen Aktionismus in dem Sinne entgegengesetzt, daß man auch was tun muß, wenn man schon etwas erkannt hat, sondern er sucht die Gründe sehr wohl in der theoretischen Voraussetzung dieser Konzeption bei Feuerbach und macht

darauf aufmerksam, wenn er erklärt: Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum einwohnendes Abstraktum.

In ihrer Wirklichkeit ist das menschliche Wesen vielmehr das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Soweit Marx Definition. Das menschliche Wesen ist nicht ein allgemeines, das in einem einzelnen Menschen sich verkörpert, gewissermaßen die Idee des Menschlichen, die in einem einzelnen Menschen Gestalt annimmt, sondern das menschliche Wesen ist eine historische Realität selber, nämlich das Ensemble, die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die Individuen stehen, und in und an denen partizipierend sie nur ihre Existenz führen können.

Feuerbach hat auf die Kritik aber nun gerade dieses wirklichen Wesens verzichtet und sich begnügt, den Begriff von einem abstrakten Wesen zu bilden, nämlich von soetwas wie der menschlichen Gattung, der menschlichen Art, der Eigentümlichkeiten der Art, die merkmalmäßig in einem allgemeinen Begriff zusammengefaßt werden können, unter den dann auch alle Individuen fallen, die die entsprechenden Merkmale an sich tragen, also ein reines Subsumptions-, ein reines Klassifikationsverhältnis, daß hier zwischen Wesen und Individuum angenommen wird. Marx rechnet, und das ist der Vorwurf, den er gegen Feuerbach erhebt, mit soetwas wie monadischen Individuen, die gleichsam nur in einem 2. Akt ihres Daseins auch noch Beziehungen untereinander eingehen, als sei dieses ein akzidentiell Element, während sie ihrer Substanz nach je für sich existieren können. Das, so meint Marx, ist der fundamentale, der eine fundamentale Mangel, dem der andere zwangsweise entspricht, daß nämlich unter den menschlichen Wesen nichts anderes als dieser Klassifikationsbegriff der Gattung nach Vorbild der biologischen Wissenschaften und dem natürlichen System einer Monade aufgefaßt wird. Das abstrakt isolierte Individuum, also der Glaube, ein Individuum existiert für sich selbst und erst zusätzlich kann noch so etwas wie Beziehung hinzukommen. Dahinter steckt natürlich der alte Gedanke, die alte Herrschaft, wenn sie so wollen, der Kategorie der Substanz und der Primat dieser Kategorie vor der Kategorie der Relation, ein Erbstück guter griechischer Philosophie nach der Kategorienfabel des Aristoteles, die in diesem jedenfalls vom europäischen Denken festgehalten worden ist bis in die Zeit vor Marx - bis hin zu Feuerbach. Dann ist in der Tat das In-Beziehung- treten-zu ein sekundäres Moment, ein entbehrliches, etwas was nicht notwendig für das Individuum ist. Das ist aber nur zu erkaufen - meint Marx- durch die gleiche Abstraktheit dessen, was das Wesen ist, und man muß sich dann dazu entschließen gleichsam den ursprünglichen Ort des Wesens, des Abstrakten, in dem abstrakten Denken anzusiedeln, und weil dann das endliche Individuum nicht zureichender Grund dafür sein kann, muß man sich natürlich ein unendliches Bewußtsein erfinden, welches diesem abstrakten

Gattungswesen die nötige Konsistenz verleiht, so daß sich auf dieses Allgemeine dann auch ein individuelles Orientieren hin sich ausrichten kann. Die tatsächliche Lage - so meint Marx - aber ist, daß Wesen und gesellschaftliches Ensemble nicht zu trennen sind. Die Verhältnisse, Beziehungen, Relationen, in denen die Menschen stehen, gehen im Bewußtsein ihrer eigenen Substantialität der Wirklichkeit nach voraus. Beziehungen sind älter, wenn Sie so wollen, ontologisch älter als das Selbstsein, das Subsistieren, die Substantialität von einzelnen, wobei SUBSTANTIA in der herkömmlichen Weise ja stets interpretiert worden ist, das es sich um eine Angelegenheit, einen Sachverhalt, um ein Ding handelt, das keines anderen zum Existieren bedürftig ist. *Substantia est aliqua res quae nulla alia re illiget ad existendum*, so hatte es noch Descartes definiert und dies eben auch als gültig für endliche Substanzen von der Art des menschlichen Individuums ernannt. Althusser nun - in dieser Absage von Marx gegenüber Feuerbach ist enthüllt die radikale Absage an ein ganzes System des philosophischen und anthropologisch-humanistischen Denkens, wie es in Europa in Herrschaft stand bis in die 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, denn was Marx verwirft, ist die strikte Korrelation zwischen den beiden Grundaussagen:

- 1) Es gibt soetwas wie ein Allgemeines Menschliches Wesen.
- 2) Dieses allgemeine menschliche Wesen existiert in der Art und Weise eines einzelnen menschlichen Individuums.

Diese beiden Sätze stehen in Korrelation und sie ergeben sich im Grunde schon aus dem 1. Satz, man könnte sogar Althusser's Hypothese von der Doppelheit dieser Axiome durchaus reduzieren auf den 1. Satz - es gibt soetwas wie ein Allgemeines Menschliches Wesen.

Wenn nur dieser Satz in jedem seiner Elemente präzise verstanden wird, denn dann heißt die Wendung „es gibt“ soviel wie: es gibt einzelne Lebewesen, von denen das Prädikat „Mensch“ sinnvoll ausgesagt werden kann; d. h. das Menschsein ist ein mögliches, einigendes, gemeinsames Prädikat, welches seinen Wert darin hat, daß es das identische Wesen vieler einzelner Menschen zum Ausdruck bringt. In dieser These ist schon die 2. These von Althusser insofern enthalten, als darin zum Ausdruck kommt: Das allgemeine menschliche Wesen existiert nicht an und für sich selbst. Das wäre der reine Platonismus, der da behauptet: Die Ideen führen jenseits des Raumes unserer Sinnenwelt ein eigenes Dasein in einer noetischen, in einer ideellen Seinsdimension, die aber dort von derselben Selbstständigkeit ihres Wesens und Daseins wie die irdischen materiellen Dinge hier für unsere Sinnlichkeit. Einen solchen Dualismus -eine solche Zweiweltentheorie platonischer Art mit der Unterscheidung von ideellem Sein- - *kosmos noetos* - wie ihn Platon nannte, und einem diesseitigem Sein, eine solche Konzeption ist schon von Aristoteles zurückgewiesen worden mit der

Maßgabe, daß ein solches Allgemeines, wenn es denn zur Existenz kommt, nur in einem Einzelnen zur Existenz kommen kann. Der allgemeinen Essentia korrespondiert allemal, wenn es sich um eine Realesenz handelt, eine individuelle Existentia - in der klassischen Terminologie gesprochen. - Und von einem allgemeinen Wesen ist man deshalb genötigt zu sprechen - man könnte ja sagen, wenn es nur Individuelles gibt, dann gibt es auch kein allgemeines Wesen, sondern dann hat jedes individuelle Seiende eben auch nur ein individuelles Wesen. An dem kann es offenbar nicht sein, und das ist der Anhalt für diese platonische Konstruktion, daß unter dieser Voraussetzung die Zerstörung eines Einzelnen gleichbedeutend sein müßte mit der Verunmöglichung der Prädikation eines allgemeinen Befundes. Wenn ein einzelner Mensch getötet wird, so bedeutet das nicht, daß damit jegliches andere Individuum unmöglich wird, von dem das Prädikat des Menschseins ausgesagt werden kann. Die Vernichtung eines menschlichen Individuums vernichtet nicht die Möglichkeit, ein anderes Individuum als Mensch zu identifizieren. Das aber müßte der Fall sein, wenn tatsächlich jedes individuelle Seiende auch nur ein individuelles Wesen hätte. Dann ginge mit diesem Individuellen auch das Wesen zu gründe und würde zerstört. An dem ist es offenbar nicht, denn dann müßte jeder Erkenntnisakt ein Intuitionsakt sein und es gäbe soetwas wie Urteile eigentlich überhaupt nicht, sondern nur identische Sätze und analytische Sätze. Aus der erfahrenen Individualität wird ein Moment ausgeblendet. Mit der Vernichtung einer individuellen Existenz wird nicht ausgelöscht das generelle allgemeine Prädikat und seine Möglichkeit, also nicht das allgemeine Wesen, so daß sich in der Tat schon in diesem ersten Grundsatz: „es gibt“, wenn Du dieses „es gibt“ adäquat interpretierst, „es gibt ein allgemeines Wesen des Menschen“ - schon in diesem Grundsatz ist für seine weitere Entfaltung enthalten, daß offenbar das Subjekt einer solchen Aussage in der Erfahrung gegeben sein kann, und daß das Wesen als Prädikat für das Denken zugänglich ist. Althusser meint also, daß in der ganzen Geschichte die mit diesem Verhältnis von Existenz und Essenz, von Individualität und Allgemeinheit, von Subjekt und Prädikat operiert hat, daß in dieser ganzen Philosophie konstitutiv gewesen ist die Voraussetzung eines wesentlichen Korrelationismus, einer wesentlichen Korrelativität, Entsprechung, Kontemplarität zwischen einem Empirismus des Subjekts dieses Individuums und einem Idealismus des allgemeinen Wesens, das allgemeine Wesen, daß nur dem Denken zugänglich ist, während das Subjekt eines der Erfahrung gegebenes sein muß. Und Althusser deutet an, das durch die ganze Geschichte hindurch eigentlich mit dieser Komplementarität eines Empirismus des individuellen existierenden Subjekts und eines Idealismus des allgemeinen essentiellen Prädikates gerechnet worden ist.

Althusser stellt die These auf, daß Marx mit der 6. Feuerbachthese das Programm der Erledigung und Liquidierung dieser Vorstellung aufgestellt habe und daß er seit 1845 mit der zunehmenden Ein- und Aufarbeitung der politischen Ökonomie dieses in der 6. These aufgestellte Programm auch - jedenfalls in diesem Punkt — zur Durchführung gebracht hat. Er hat, so meint Althusser, die These in ihrer Negativität durchgeführt, daß der Einzelne, der in der bisherigen Weltgeschichte als Mensch auf den Plan getreten ist, nicht schon gleichsam sein Wesen im Leibe hat, er ist nicht leibhaftig das menschliche Wesen, sondern von ihm muß jedenfalls gesagt werden, daß - selbst wenn er sich noch so sehr bemühen würde - daß, er als Einzelner niemals Repräsentant dessen sein kann, was das Wesen des Menschen ausmacht. Insofern eine Absage auch an die ganze individuell-humanistische Ethik, die bis dahin entwickelt war, wo man im Glauben, man könne soetwas wie eine allgemein gültige menschliche Natur erkennen, die Realisierung dieser allgemein-menschlichen Natur in einem individuellen Dasein zur höchsten Aufgabe dieses menschlichen Lebens in dieser Welt gemacht hat. Marx hat, so meint Althusser, mit der Erkenntnis, daß das menschliche Wesen nicht in der Gattung Mensch besteht, sondern in der Gesellschaft, in der Menschen miteinander leben, daß er mit dieser These den gesamten europäischen Humanismus radikal zurückgewiesen hat, und deshalb vertritt Althusser als eine Konsequenz des Marxismus in der Zeit, in der er nicht eine Theorie der Revolution sein kann, die Position eines erklärten Antihumanismus. Er formuliert das so schroff!

Der Marxismus, wie er ihn vorträgt, ist ein radikaler Antihumanismus, wobei Antihumanismus die Auflösung - die Absage - an jene Korrelation von individuellem Subjekt und allgemeinem Wesensprädikat bedeutet. Das sind sinnlose Sätze, wenn gesagt wird: Dieses Individuum ist ein Mensch und auf dieses Sein - Mensch-Sein - soll verpflichtet werden können, als müsse er nun für die Menschlichkeit seines Daseins - weil er ein Mensch ist - auch Sorge tragen. Die Menschheit als Wesen ist nicht die Aufgabe eines Individuums – kann nicht die Aufgabe eines Individuums sein, sondern kann nur die Aufgabe einer sich in ihrer Sozialität - ihrer Sozialisierung - verstehenden Menschheit sein. Demzufolge entspricht der Zerschneidung des Zusammenhanges zwischen einem solchen Empirismus des Subjekts und dem Idealismus des Wesens, entspricht dieser Zerschneidung eine konsequente Kritik aller Theoreme und Systeme, die auf der Möglichkeit aufgebaut sind, daß von einem Einzelnen ein Prädikat seines Wesens möglich ist. Diese Theoreme - diese Systeme philosophischer, religiöser Art -verfallen im Sinne des Marxismus alle insgesamt dem Verdikt der Ideologie in dem präzisen Sinne, daß sie falsches Bewußtsein sind und falsches Bewußtsein erzeugen. Deshalb ist es eine unverzichtbare Aufgabe des Historischen Materialismus diese Humanismen in ihrer Sinnlosigkeit und in ihrer Gefährlichkeit aufzudecken, wo immer an die Stelle

des Begriffs vom Wesen des Menschen eine generalisierte Vorstellung gesetzt wird, die dem Einzelnen den gleichen Zwang im Geiste zufügt, den er als real existierendes Wesen in der entfremdeten Gesellschaft erleidet. Althusser meint also dem Historischen Materialismus darin treu bleiben zu können, und nur so treu bleiben zu können, daß er auf dieser Negativität des Bestehenden insistiert. Er formuliert nicht mehr das, was nun allerdings in dem Historischen Materialismus in seiner originären Gestalt eingebunden war, daß es nämlich ein Korrelat zu dem negativen Satz der Unmöglichkeit der Prädikation des menschlichen Wesens von einem Individuum, daß es zu diesem negativen Satz auch den positiven Satz gibt, daß menschliche Individuen sich in einer allgemeiner gemeinsamen Anstrengung um dieses reale menschliche Wesen kümmern und sorgen können, und es auf den Plan der Geschichte führen können. In der Theorie des Historischen Materialismus und zwar noch sogar in der Gestalt der Orthodoxie wie sie in den Ländern des sogenannten Ostblocks vorgetragen wird, noch in den Theorien spiegelt sich etwas von diesem Bewußtsein, von diesem Wissen. Vgl. das Buch von dem ostberliner Philosophen Gottfried Stihler: Dialektik und Praxis, Ostberlin 1968, - ein an und für sich knochentrockenes Buch, und dennoch enthält es genau das Moment an der Positivität, welches Althusser mit methodologischem Raffinement aus seiner strukturalistischen Theorie ausgeblendet hat, das positive Element nämlich der Möglichkeit gemeinsamer Erarbeitung des realen Wesens in der Geschichte - also das nicht das Ich es ist - nicht ein isoliertes Ich, das sozusagen seine eigene Wesenhaftigkeit sich in einem ethischen moralischen Aufschwung verschafft, sondern daß es nur ein vergesellschaftetes und also in Gemeinschaft mit anderen existierendes Ich sein kann, das in gemeinsamer Tätigkeit das reale Wesen des Menschen als Sein konkretisiert. Es ergibt sich nämlich dabei eine hochinteressante eigentümliche dialektische Figur, daß nämlich in dem Verhältnis zwischen Sein und Tun des Menschen eine Umkehrung erfolgt je nach der Form, in der diese beiden Elemente menschlichen Lebens betrachtet werden. Wo sie in der Form der Individualität betrachtet werden, ist in der Theorie des Marxismus nie ein Zweifel darüber gelassen worden, daß das individuelle Sein dem individuellen Tun notwendig voraus gehen muß. Es ist absurd zu meinen, daß die Selbsterzeugung des Menschen, von der der Marxismus spricht, so etwas wie individuelle Selbstproduktion des Menschen bedeutet. Das schlechterdings gerade nicht! Sondern für das individuelle Sein gilt sein Vorrang vor seinem Tun.

Es ist aber sehr wohl möglich, daß dieses Tun eines Individuums nicht nur in der Gestalt der Individualität - der Einzelheit- erfolgt, sondern es besteht die Möglichkeit, daß dieses Tun in der Gestalt des Allgemeinen erfolgt - ein generelles Tun, ein individuelles Sein, daß nicht zu einem individuellen Tun in der Lage ist, sondern auch zu einem generellen. Der Beweis dafür wird schlicht

durch die Faktizität der bürgerlichen Produktionsgesellschaft selbst erbracht, sofern die Kategorie der gesellschaftlich wirtschaftlich notwendigen Arbeit nichts anderes als dieses generelle Tun von Individuen ist. Der Effekt aber liegt nun darin, daß - sieht man auf diese Form der Generalität - daß dann das Verhältnis zwischen Sein und Tun eine entscheidende Umkehrung erfährt. In der Form der Generalität geht das Tun dem Sein voraus. Das generelle Tun erzeugt erst das generelle Sein des Menschen als sein eigentliches und wahres Wesen. In der Individualität also: Sein vor Tun; in der Generalität: Tun vor Sein. Und in dieser Ebene, auf dieser Stufe, gilt der Satz des Marxismus von der Selbsterzeugung des Menschen in der Geschichte, so will er offenbar verstanden werden und anscheinend ist Althusser der Meinung, daß diese positive Verbindung und Verflechtung von Sein und handeln, von Leben und Handeln, Leben und Tätigkeit in den beiden Formen der Individualität und der Allgemeinheit unter den bestehenden Verhältnissen nicht gelingt aufgrund der Situation, daß das Allgemeine in einer eingeschränkten Gestalt nur vorliegt und unter einem einschränkenden Zwang steht, in einem wie im anderen Falle - im Falle der spätkapitalistischen Gesellschaft wie auch im Falle des sich unter diesen Bedingungen entwickelnden Sozialismus. Deshalb verzichtet er - und ich meine, man müßte seinen Strukturalismus so interpretieren - verzichtet er aus Gründen der historischen Situation mit philosophisch ruiniertem Verstand auf diese Positivität, um das Negative als Negatives bei sich zu behaften. So merkwürdig es klingen mag, mir (Geyer) erscheint dieser Strukturalismus von Althusser in seiner methodischen Grundlegung der negativen Dialektik Adornos näher zu liegen als vieles, was mit dem Anspruch, kritische Theorie zu sein, nach Adorno geschrieben worden ist in freudig-munterer Geschichtsphilosophie. Der Verzicht Althussers auf so etwas wie Geschichtsphilosophie ist die Spiegelung dessen, was es beim Namen zu nennen gilt, wenn dennoch eine Chance bestehen soll - um es in diesem adornischen Jargon zu sagen - dennoch ein Chance bestehen sollte, diesem Negativen zu entgehen, über die Gegensätze im Unmittelbaren hinweg bestehen die größten Affinitäten zwischen diesen beiden in der Wahrung des Zusammenhanges und der Kontinuität mit der konsistenten Theorie des Marxismus. Man versteht, glaube ich, die Position von Althusser als die Denunzierung einer negativen und im Grunde nicht mehr möglichen theoretischen Figur, erst dann recht, wenn man die gleichzeitigen Bewegungen, die ebenfalls eigentümlicher Weise in strukturalistischer Form daher kommen auf dem Sektor der naturwissenschaftlichen Explikation und Fortbildung zur Naturphilosophie hin, vergleicht. Die Linie, die ich mit Linné und DARWIN angerissen habe, und ich erwähnte schon den Namen von Jaques Monod, dem französischen Biologen, der diese philosophische Extragulation (= Rausgurgeln, Herauskrächzen) dieser neuzeitlichen Biologie vorgenommen hat und deshalb keineswegs etwas

dagegen einzuwenden hat, wenn man ihn in die Kette der Neodarwinisten einreicht. Im Vergleich zu diesem Denktypus des Darwinismus oder Neodarwinismus wird die Eigentümlichkeit des Marxismus, sowohl in ihrer Negativität, wie offenbar das jetzt geboten ist, als auch in ihrer Positivität, die jetzt nicht affirmativ behauptet werden kann, die aber erinnert werden kann, wenn man also den Vergleich vornimmt, denn er ist unverkennbar und ich möchte das in der nächsten Stunde noch ausführen, daß bei Monod in seinem Buch über Zufall und Notwendigkeit genau die Korrelation wiederholt wird, die Althusser als eine spezifisch vormarxsche Korrelation herausgestellt hat; genau: das Verhältnis zwischen Gattung und Einzelem - mit der Maßgabe nämlich, daß die moderne Biologie, kraft der modernen Genetik in der Lage sei, diese Korrelation zu rechtfertigen. Nächste Stunde.

Dienstag 21. November 1978

Als Antipoden und als Antithesen zu dem historischen Materialismus und Marxismus als einer Explikation, als einer spezifischen Explikation der neuzeitlichen Fragestellung nach der Möglichkeit der Subjektivität des menschlichen Daseins, der menschlichen Existenz, war bereits angedeutet worden die Einstellung in einer gewissen *via recta* auf den Menschen qua Gegenstand wissenschaftlichen Forschens und wissenschaftlicher Erkenntnis und die Ausbildung dieser Intention, dieser objektiven Erkenntnisintention in der Theorie, die mit dem Namen Charles DARWIN im 19. Jahrhundert untrennbar verknüpft ist. Die Fragestellung, die dabei aufgebrochen war, ist das Problem, wie sich menschliches Leben eigentlich im Kontext des irdischen Lebens im Ganzen ausnimmt. Sind diese verschiedenen Gestalten und Formen irdischen Lebens von den Viren über Pflanzen, Tiere und Mensch, - sind diese verschiedenen Gestaltungen je für sich beständige Form, gleichsam in dem Augenblick ihrer Einstiftung in den irdischen Kontext als unvergängliche Gestalten eingepreßt und untereinander ohne Beziehung in einem schieren, indifferenten Nebeneinander, oder sind diese verschiedenen Lebensgestalten in der Tat Ausformung, Ausbildung eines Gemeinsamen, eines Lebens, einer Lebenskraft, ohne daß man mit diesem Gestaltungs- und Ausbildungsprozess die Vorstellung einer Zielgerichtetheit der Gesamtbewegung verbinden könnte. Denn die Pointe der DARWINschen Evolutionstheorie lag ja darin, daß er die Biologie in dem Punkt auf den Boden der exakten Naturwissenschaft führen wollte, daß er auch aus ihr die bis dahin noch durchaus in Geltung stehende Vorstellung der sogenannten Finalursachen konsequent streicht und auch für das irdische Leben lediglich das Prinzip der mechanischen Kausalität gelten läßt. Der Lebensprozess hat nicht so etwas wie ein Projekt, auf das hin dieser Prozess sich abwickelt, ein Ziel, das ihm einwohnt, sondern der Lebensprozess ist eine Bewegung, die nicht von einem Ziel angezogen, sondern durch eine

bestimmte Schubkraft - wenn ich so sagen darf - gedrängt wird in den Zukunftsraum seiner Möglichkeit, ohne daß aus dem Bestehenden soetwas wie die Teleologie des Prozesses im Ganzen oder des Künftigen extrapoliert werden könnte. Das Grundproblem, das hier aufgeworfen war, war die Frage nach der Eigenart, nach der spezifischen Bestimmtheit des Lebens als eines Bewegungsvorganges, und dieses Problem des Lebens hat sich schon sehr früh und in der Gegenwart noch immer wie zum Ausgang des 19. Jahrhunderts ohne Mühe gegliedert in die Fragen, wie es eigentlich mit soetwas wie einer Entwicklung des Lebens stehe. Läßt sich in der wissenschaftlichen Erkenntnis soetwas - jedenfalls in der erinnernden Erkenntnis - etwas wie ein großer Zusammenhang, ein genealogischer Zusammenhang der verschiedenen Lebensformen konstruieren, oder ist eine solche Auffassung mit den tatsächlichen Befund, mit dem gegenwärtig beobachtungsmäßig zu Realisierenden und dem auch in der Paläontologie möglichen Erkenntnisprozess nicht zu vereinbaren? Also die Frage: Hat es überhaupt so etwas wie die Entwicklung des Lebens von elementaren Formen zu immer höheren, differenzierten Formen gegeben? Und die zweite Frage: Was sind eigentlich die Ursachen, wenn es eine solche Entwicklung denn de facto gibt, aus welchen Ursachen läßt sich dieser Prozess fortschreitender Differenzierung erklären? Und schließlich zum Dritten: Das Problem nicht nur des Verhältnisses zwischen organischem Sein und anorganischer Materie, sondern auch die Frage, ob denn zwischen dem Tierreich und der menschlichen Gattung ein solcher kontinuierlicher Übergang anzunehmen legitim sei, oder ob hier mit einer schroffen Diskontinuität zu rechnen ist.

Die Antworten, die Auskünfte, die im Laufe der Forschungsarbeit ergangen sind, laufen auf eine klare, eindeutige Bejahung des Tatbestandes eines evolutiven Zusammenhanges des gesamten irdischen Lebens hinaus, sodaß es einen großen Form- und Bewegungszusammenhang gibt auf dieser Erde von dem primitivsten Bakterium bis hin zu dem höchstentwickelten Zentralnervensystem des menschlichen Organismus. Dies ist ein einziger, riesiger, fast furchterregender Zusammenhang, wenn man sich vor Augen hält, daß dieser Lebensprozess in seiner Entwicklung und Differenzierung seinen Anfang vor etwa 2 oder 5 Milliarden Jahren genommen haben soll. Eine merkwürdig explodierende Ladung offenbar auf der Erdoberfläche, die bestimmte Stämme aus sich herausschleudert, hervortreibt mit gewissen Abbrüchen, in denen dann feste Arten gleichsam gerinnen und bis hinauf zu diesem sonderbaren Wesen, Lebewesen, das da Mensch genannt wird. Und die Entwicklung, die Ursachen dafür, sind offenbar nicht soetwas wie ein Gesamtplan dieses Lebens. Ein Gesamtplan existiert nach den Erkenntnismöglichkeiten der auf Objektivität bedachten Naturwissenschaften schlechterdings nicht, sondern die Entwicklung ist eine eigentümliche Konstellation des

Zusammenwirkens verschiedener Faktoren, wobei die Hauptsache die ist, daß es anscheinend in der Tradition des Lebensstoffes, der Lebensmaterie, wenn ich so sagen darf, daß es dabei eigentümliche Veränderungen gibt, die nur als Zufall akzeptiert und verstanden werden können. In dem Prozess der Mitteilung der Vererbung von einer zur nächsten Generation können offenbar Modifikationen im Erbmaterial eintreten, die schlechterdings nicht zu prognostizieren sind, sondern die einfach Fehler in der Übersetzung sind, Fehler in der Übertragung von einer zur nächsten Generation. Und dann erweist sich aus dem Zusammenspiel zwischen diesen Fehlleistungen in der Vererbung und den bestehenden Umweltbedingungen, welche dieser modifizierten oder konstanten Elemente in diesem Lebensprozess ihre größere Chance des Überlebens wahrnehmen können und welche von diesen variablen und varianten Elementen und Faktoren diese Überlebenschance nicht für sich selbst realisieren können. Die Ursachen also: Störungen - man kann es nicht anders sagen - Störungen in der Übertragung von Erbgut aus einer in die nächste Generation. Und das Andere schließlich; das ist ein Vorgang, ein Prozess, den man sich nicht nur vorzustellen hat im Verhältnis des einzelligen Lebewesens bis zu dem höchst differenzierten biologischen Lebewesen Mensch mit seinem komplizierten Nervensystem, sondern diese Entwicklungslinie muß im Grunde auch angenommen werden für das Verhältnis der anorganischen Sphäre zur organischen hin, und dieser Schluß hat sich in dem Augenblick nahegelegt, als man die - wenn ich so sagen darf - die Feinstruktur des Erbmaterials näher zu erforschen in der Lage war und man feststellen mußte, daß eine verblüffende Ähnlichkeit besteht zwischen den Bildungen der Elementarmoleküle des Organismus und den kristallinen Formationen, die im anorganischen Bereich feststellbar sind. Kristalle und Organismen erweisen sich in ihrer mikroskopischen Dimension ungleich ähnlicher, als man das auf den ersten Blick und in makroskopischer Perspektive wahrhaben möchte, so daß sich auch hier ankündigt offenbar soetwas wie ein Kontinuum der physischen, der materiellen Wirklichkeit von dem anorganischen Bereich bis hin zum organischen. Und die wissenschaftliche Forschung hat im Grunde von DARWIN bis zur Gegenwart diese Theorie einer allumfassenden, einer universalen Evolution, in der das Organische mit dem Anorganischen, und innerhalb des organischen Bereichs die primitivsten mit den mit den höchst differenzierten Lebensgestalten verbunden sind, hat diese Konzeption zunehmend bestätigt, so daß die Biologie in der Gegenwart tatsächlich eine Wissenschaft darstellt, die gleichsam ein Bindeglied für die verschiedensten Formen von Naturwissenschaft abgibt. In der Biologie laufen die Fäden gegenwärtig in einer Weise zusammen, wie das von keiner anderen Naturwissenschaft gesagt werden kann.

Und es ist begreiflich, daß dann natürlich auch die Frage aufgeworfen worden ist und wird: Was sind die Konsequenzen, die aus dieser Tendenz der Biologie zu einer neuen Universalwissenschaft zu ziehen sind? Und übermächtig war offenbar und ist noch immer diese grundlegende Idee eines groben Entwicklungszusammenhanges irdischen Lebens, einer Vorstellung, einer Idee, der sich auch Philosophen und Weisheitslehrer nicht entziehen konnten, die mit der größten Skepsis und Reserve eigentlich diesem darwinistischen Evolutionismus gegenübergestanden haben und von ihren Voraussetzungen aus auch stehen mußten. Dennoch hat sich in der zweiten Hälfte, oder schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts eine merkwürdige Spielart - wenn ich so sagen darf - von spiritualistischem Evolutionismus ausgebildet und entwickelt, wobei Spielarten europäischer Art und solche asiatischer Art eigentümlich parallel laufen. Für den europäischen Baum dürfte hier repräsentativ vor allem der französische Jesuitenpater Pierre Teilhard de Chardin sein, der den Darwinismus in seiner ursprünglichen Gestalt mit einer Geisttheorie, mit einer theologischen Konzeption zu kombinieren versuchte, der eigentlich dem Evolutionismus und DARWINs Konzeption gewissermaßen das Rückgrat von vornherein bricht, indem er nicht mehr als ein unumstößliches Axiom anzuerkennen bereit ist die rein mechanische Gestalt der Verursachung des Entwicklungsvorganges irdischen Lebens, sondern er rechnet mit gewissen zielstrebigen Bewegungen und Prozessen, die erinnern an einen - wenn Sie so wollen - an einen dynamischen Pantheismus, als lebte in diesem irdischen Dasein, in einer materiellen Gestaltung und Ausformung, eine innere formgebende Seele, die ein bestimmtes Woraufhin der ganzen Entwicklung zu steuern in der Lage ist, so daß der Weltprozess geradezu identisch werden kann mit dem Prozess der sich selbst zur äußersten Gestalt hringenden, werdenden Gottheit ist in ihrem Fortschreiten vom unentwickelten Alpha zum voll ausgebildeten und voll gestalteten, durchgebildeten Omega. Aber Teilhard de Chardin, der 1951 gestorben ist, ist damit nur eine - wenn ich so sagen darf - christliche Variante eines Typus von Evolutionstheorie, wie er im Bereich des Hinduismus ebenfalls mit eigentümlichen Formen an den Tag getreten ist. Hier ist in erster Linie der hinduistische Philosoph Sri Aurobindo zu nennen, der 1950 gestorben ist und mit einem Werk, das auch in deutscher Übersetzung vorliegt ein Beispiel dafür gehen kann, wie im Hinduismus diese Evolutionsidee aufgenommen worden ist in Verbindung mit einer scharfen Kritik an dem als typisch europäisch verurteilten Mechanismus, der zu Unrecht in diese Theorie der Entwicklung eingetragen worden ist. Man geht davon aus - und dies scheint eine Besonderheit dieser Konzeption zu sein - daß das Leben in seiner höchsten Erscheinung den innersten Sinn und das Wesen dieses Lebens auch am adäquatesten zur Erscheinung, zum Bewußtsein und zum Erleben bringen kann. Das bedeutet, daß bei diesem hinduistischen

Philosophen der Ausgangspunkt nicht bei einer allgemeinen Beobachtung dessen, was als Leben objektivierbar ist, einsetzt, sondern der Ausgang gewählt wird von einer eigentümlichen Selbsterfahrung des nachdenkenden Lebens selber. Es ist jeweils in diesen Konzeptionen eine bestimmte Praxis der Meditation, der Erleuchtung, die so etwas wie den Ausgangspunkt der gesamten Lebenstheorie bildet, mit der hier operiert wird. So auch bei diesem eben genannten Philosophen Aurobindo; das Werk von ihm, das vielleicht am besten Aufschluß über diese Vorstellungen gibt, ist die Schrift „Stufen der Vollendung“, die 1954 in deutscher Übersetzung erschienen ist. Eine Arbeit über Aurobindo stammt von einem Schüler von ihm: Satrem, weiter: Gopi Krishna, drei Vertreter dieser spiritualistischen Evolutionstheorie mit dem charakteristischen Einsatz also bei der fortgeschrittensten Lebensgestalt im Unterschied zu einer wissenschaftlichen Entwicklungstheorie, wie sie in der europäischen Biologie vor allem praktiziert wird. Und ich meine nun allerdings, daß diese europäische Biologie unerachtet der ihr widerfahrenen Kritik von seiten einer christlichen Theologie oder einer hinduistischen Philosophie, daß diese europäische Biologie noch immer den stärksten konkreten Einfluß auf unsere Lebenswirklichkeit ausübt und daß man einem Denker nicht dankbar genug sein kann, wenn er den Versuch macht, die Implikationen dieses theoretischen Modells so hart und so scharf wie nur möglich zu artikulieren. Und ich glaube, das ist das unbestreitbare Verdienst von Jaques Monod, daß er das in seinem Buch über Zufall und Notwendigkeit schonungslos getan hat. Ich möchte deshalb mich im Wesentlichen an ihm orientieren und vier Punkte dabei herausstellen, die mir in diesem Konzept von zentraler, konzeptiver Bedeutung zu sein scheinen.

Nämlich 1. : , daß er den Gedanken durchzuziehen versucht, daß die Biologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedenfalls den Stand der exakten Wissenschaft, der exakten Naturwissenschaft erreicht hat und daß sie nur als eine solche sinnvoll betrieben werden kann in einer schroffen Abgrenzung gegen alle möglichen humanistischen oder ideologischen weltanschaulichen Erweichungen, die gleichsam in die Lücken des Erkenntnisstandes je eingeschleust werden, wobei er den Halbphilosophen Teilhard de Chardin genauso kritisch annimmt, wie er auch einen Zoologen wie Adolf Portmann unter die biologischen Dunkelmänner zu rechnen sich nicht scheut. Da wird einfach mit der Theorie, mit der Methode, nicht ernst genug gemacht; die Biologie kann präzisere Auskünfte geben als dort suggeriert wird für Laien, die noch immer meinen, an einem alten Weltbild kleben zu müssen. Die Biologie also als strenge Wissenschaft, und das bedeutet, daß man sich nun auch um einen präzisen Begriff dessen, was irdisches Leben ist und wodurch irdisches Lebens

definiert wird, zu bemühen hat. Also um eine klare wissenschaftliche Definition des Begriffs vom Lebewesen. = 2. :

3. : Eine deutliche Vorstellung von dem Evolutionszusammenhang den gesamten Lebens mit einer klaren Bezeichnung dessen, was die Grenzen der Evolution ausmachen, auch und gerade für gegenwärtige Biologie.

4. : Die Ausarbeitung dessen, was auf die biologische Entwicklung, die biologische Evolution folgt und sie nicht einfach nur wie ein schlechterdings Fremdes überhöht, sondern was mit dieser biologischen Evolution in einem engen Verbund steht und dennoch als etwas Besonderes davon unterschieden werden muß - Monod nennt es die Evolution der Ideen im Unterschied zur Evolution des Lebens - eine Evolution der Ideen, die mit der menschlichen Organisation und mit der spezifischen Kapazität des menschlichen Zentralnervensystems auf das Engste zusammenhängt.

ad 1. : Ich beginne also mit dem ersten Punkt: Biologie als strenge Wissenschaft

Monod geht davon aus, daß alle Wissenschaft es entscheidend zu tun hat mit der Aufklärung des elementaren Zusammenhanges und Verhältnisses zwischen Mensch und Universum. Und unter diesem Aspekt der Aufklärung dieser zentralen Relation kommt der Biologie eine besondere Stellung im Gesamtbereich der Wissenschaften zu, denn auf der einen Seite ist die Biologie nach Monods Verständnis dadurch gekennzeichnet, daß sie nur einen relativ schmalen und kleinen Sektor der möglichen Objekte naturwissenschaftlichen Forschens bearbeitet; insofern ist sie eine Teilwissenschaft oder eine Wissenschaft, die zu den Randerscheinungen der Naturwissenschaft im Ganzen gehört. Auf der anderen Seite aber, wenn es wirklich darum gehen sollte, das Verhältnis des Menschen zum Universum zu klären, kommt der Biologie eine schlechterdings fundamentale und zentrale Bedeutung insofern zu, als die sinnvolle Frage nach dem, was die Natur des Menschen sei, nur gestellt werden kann, wenn zuvor eine klare Erkenntnis darüber gewonnen ist, was mit der Aussage gemeint ist, daß der Mensch ein irdisches Lebewesen sei. Das bedeutet, daß, ehe nicht das Prädikat des irdischen Lebens, des irdischen Lebewesens eine zureichende Bestimmung erfahren hat, jede Frage nach dem, was das Leben des Menschen sei, eine spekulative Mystifikation ist, nicht aber eine mit der Aussicht auf Wahrheit gestellte Frage sein kann. Und insofern eignet also der Biologie diese merkwürdige Doppelnatur, Teilwissenschaft und Fundamentalwissenschaft zugleich zu sein. Und Monod setzt dabei voraus, als durch den bisherigen Gang der wissenschaftlichen Entwicklung glanzvoll bestätigt, die von DARWIN vorgeschlagene Fassung der Evolutionstheorie und ist der Meinung - sicherlich nicht zu Unrecht -, daß von daher, also seit 1859, als DARWINs Buch über Die Entstehung der Arten erschienen ist, daß seitdem gerade von der Biologie ein ungeheurerer Einfluß

und ein ungeheurer Umbruch stattgefunden hat in dem gesamten modernen Denken und Leben. In allen Bereichen der geistigen Tätigkeit in Philosophie, Religion und Wissenschaft, so meint Monod, ebenso in der Praxis der Politik ist; durch diese Biologie mit ihren Evolutionsgedanken eine völlig neue Situation hergestellt worden. Der alte Aberglaube an die naturwüchsige Konstanz bestimmter Formen, sei es solcher Formen des Erkennens, sei es bestimmter Lebensformen: dieser Glaube ist dahingefallen und gewissermaßen die Erscheinungen der Welt sind flüssig geworden mit dieser Evolutionstheorie. Es gibt nicht sowas wie eine ewige Naturordnung der Lebensverhältnisse, und der Gedankenverhältnisse, sondern man muß damit rechnen, daß, hier ein ständiges Umschlagen, eine Veränderung permanent stattfindet, auch wenn man nicht genau wissen kann, in welche Richtung dieser Prozess verläuft. Diese Verflüssigung - wenn ich so sagen darf - der Grundvorstellungen hinsichtlich des Lebens, hinsichtlich des Denkens, hinsichtlich des Handelns, diese Verflüssigung hat zwar sich im Allgemeinen im öffentlichen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts weithin durchgesetzt; dennoch ist der hypothetische Charakter dieser Konzeption so lange eine Unsicherheitskomponente geblieben, solange es noch nicht möglich gewesen ist, eine bündige physikalische Theorie der Vererbung, und d. h. des Generationenverhältnisses der alten zur nächsten, folgenden Generation, eine physikalische Theorie des Zusammenhanges zu entwickeln; und dieser Prozess ist allererst um die Mitte dieses Jahrhunderts eingeleitet worden. Noch in den 40er Jahren bestand auf diesem Gebiet bestenfalls soetwas wie eine Hoffnung, eine Ahnung, aber die entscheidenden Durchbrüche der Erkenntnis erfolgten erst nach 1950. Nach 1950 begann der enorme Aufschwung, die ungeheure Ausbreitung des Bereiches der sogenannten Molekularbiologie, und eine immer geschlossener sich darstellende physikalische Theorie der Vererbung, also der Übermittlung von spezifischen, also von Arteigenschaften aus einer Individuengeneration in die nächste, so daß in dieser Zeit, also in einem Zeitraum von knapp einem Viertel-Jahrhundert soetwas wie die Zentraltheorie der modernen Biologie zur Ausbildung gelangt ist, nämlich die Theorie über den sogenannten genetischen Code, über die genetische Information, die von einer zur nächsten Generation übermittelt wird. Und diese Theorie von der genetischen Information und Kommunikation ist nicht nur in der Hinsicht zu verstehen, daß man im Bereich der Biochemie zu einer klaren Erkenntnis der chemischen Zusammensetzung der Erbsubstanz gekommen ist, sondern daß man darüber hinaus auch die Übertragungsmechanismen offenbar sehr genau bestimmen und festlegen kann. Insofern ist diese Theorie mittlerweile zur Basiswissenschaft der Biologie schlechthin geworden, und Monod ist wohl zu Recht, wie ihm von Fachwissenschaftlern attestiert wird, der Meinung, daß sich an dieser Theorie etwas Fundamentales in Zukunft auch kaum noch ändern wird. Ihm kommt es nach dieser festen

Verankerung der Biologie in einer solchen, die Evolutionstheorie bestätigenden Theorie, darauf an, gewisse Konsequenzen aus diesem Stand der objektiven Erkenntnis zu ziehen und damit zur Lösung eines nicht nur ihn, sondern wie er meint, die Gegenwart bedrängenden und bestürzenden Problems beizutragen. Das Problem sieht er darin, daß die gegenwärtige Menschheitsgesellschaft in einer Zerrissenheit existiert, die beispiellos ist in der gesamten Geschichte der menschlichen Gattung. Er meint nämlich, . daß seit 300 Jahren ein Prozess der Durchsetzung der Idee wissenschaftlicher Erkenntnis auf dieser Erde eingesetzt hat, wobei sich diese Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis, beginnend mit Astronomie und Mechanik und sich schließlich dann auch noch in ihrem Recht erweisend in der Biologie, daß diese Idee zwar ihre praktischen, ihre technischen Konsequenzen auch mit sich gebracht hat, so daß die gegenwärtige Menschheit genau nach diesen Wissenschaftsmustern in ihrer technologischen Ausstattung versehen ist, daß aber offenbar das menschliche Bewußtsein bis zur Stunde noch nicht in der Lage gewesen ist, diese Idee sich selbst zu eigen zu machen und sich mit dieser Idee zu identifizieren. D. h. im Sinne von Monod: Es besteht eine hoffnungslose Zwiespältigkeit zwischen dem technischen Gebrauch, den man von der Naturwissenschaft macht, und dem Selbstbewußtsein der Menschen, die von dieser Naturwissenschaft Gebrauch machen. Die Wertvorstellungen der gegenwärtigen Menschheit sind noch so animistisch im Grunde wie die der frühesten Vorfahren der Menschheit, ob das nun Magie genannt wird oder ob das Philosophie oder Metaphysik genannt wird, es sind alles im Grunde Früchte vom selben Stamm, vorn selben Raum, alles geboren aus der Vorstellung, daß doch nichts in dieser Welt zufällig sein könne, sondern daß alles in dieser Welt nach Plan und Ziel verlaufen sei. Die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist und wird verstanden als eine aus Zwecktätigkeit entspringende Ordnung der Dinge und der Verhältnisse, und danach bilden sich - so ist der Vorwurf Monods - danach bilden sich die Handlungsnormen und die Wertvorstellungen, nach denen die Menschheit noch immer glaubt, existieren zu müssen, während, der Wahrheitsbegriff inzwischen eine von diesen Wertvorstellungen total abweichende Definition erfahren hat, denn an dieser Gleichung, daß wissenschaftliche Erkenntnis die Definition der Wahrheit ist, an dieser Gleichung ist im Bereich wissenschaftlichen Forschens und Erkennens kein Zweifel mehr sinnvoll möglich, wohingegen die Praxis, die an Werten sich zu orientieren hat, noch immer mit höchst atavistischen Vorstellungen operiert, so daß im Grunde die Menschheit durch diesen Zerfall der Einheit von Wahrheit und Wert gewissermaßen in eine generische Schizophrenie sich hineingesteuert hat. Die Menschheit ist im Zustand endgültigen Verrücktwerdens, wenn hier nicht radikale Remedur geschaffen wird, und das kann nur sein, diese Heilung kann nur darin bestehen, daß die Menschheit den tausendjährigen Traum von soetwas wie

absoluten Wesenheiten oder einem der Welt im ganzen innewohnenden Sinn endgültig preisgibt und sich in ihrem Existieren, also nicht nur in ihrem Denken, sondern auch in ihrem Existieren ganz und gar versteht im Ausgang von dem, was seit 300 Jahren die große Revolution in der menschlichen Gattung bedeutet, also sich gründet auf den Gedanken der objektiven Wahrheit, der objektiven Erkenntnis. Und diesem Ziel objektiver Erkenntnis ist auch der Begriff des irdischen Lebens durchaus sinnvoll zu subsumieren. Monod hat hier vor allem drei Merkmale als elementare Eigenschaften irdischer Lebewesen herausgestellt, nämlich die Eigenschaften der, wie er es nennt, der sogenannten Teleonomie, d. h., unter Teleonomie versteht er die Eigenschaften derjenigen Objekte, die in ihrer Struktur und in ihrer Funktion eine gewisse Gestalt, Figur oder Form, ein gewisses Muster zur Darstellung kommen lassen. Teleonomisch ist Organisation einer materiellen Mannigfaltigkeit nach einem unverwechselbaren, in der Gestalt identifizierbaren Existenzmuster, das auch so etwas wie das Muster der Funktion ist, welche von dieser Struktur zur Ausübung gebracht wird und zur Ausübung gelangt. Dieses Element scheint - so meint Monod - ebenfalls grundsätzlich das sogenannte Lebewesen, das natürliche Wesen, die natürlichen Dinge, die als Lebewesen anzusprechen sind, von allen künstlichen Gebilden, von allen Artefakten der Technik zu unterscheiden. Also die Eigenschaft, daß Lebewesen im Unterschied zu allen künstlichen Produkten solche Objekte sind, die ein gewisses Muster, ein gewisses Seinsmuster, ein gewisses Programm in sich enthalten, die mit einem bestimmten Programm ausgestattet sind und die in ihrer Existenz auf die Tradition dieses Programmes hin ausgerichtet und orientiert sind, so daß sie eben auch in ihrem Funktionieren dieses ihnen inhärente Seinsmuster zum Austrag bringen und ausüben. Neben diesem teleonomischen Apparat, das würde heißen die gesamte organische Konstitution eines Lebewesens, neben diesem teleonomischen Apparat ist als die zweite primitive Grundbestimmung des Lebewesens zu nennen die invariante Reproduktion, d. h., daß das Muster, mit dem ein solches Lebewesen ausgestattet ist, dieses Seinsmuster, auch in unveränderter Form in die nächste Generation übersetzt wird. Und diese Gesamtprojekte der Erhaltung eines identischen Seinsmusters, die Erhaltung der identischen Art, das ist die Arbeit, die offenbar in diesen Lebensverhältnissen, in diesen generativen Lebensverhältnissen zu leisten ist von den jeweils einzelnen, individuellen Exemplaren einer Lebensart oder Lebensgattung. Diese beiden Elemente verteilen sich dann auch, diese beiden Momente der Teleonomie und der Invarianz verteilen sich auch auf die chemische Substanz von organischen Wesen, sofern das Element des Zweckhaften, des Planmäßigen gebunden ist an die Eiweißmoleküle, an die Großmoleküle des Eiweiß oder des Proteins, und die sogenannte Invarianz der Erbanlage gebunden ist an die andere Art von Großmolekülen, die wir kennen, an die Nucleinsäuren, so daß

hier auch mit dieser Unterscheidung der beiden Aspekte, der beiden Funktionsaspekte einhergeht nach Monods Interpretation eine deutliche biochemische Unterscheidung, was die strukturbildenden Substanzen anlangt, denn jede der beiden Substanzen, sowohl die Proteinmoleküle als auch die Nukleinsäuremoleküle, haben ihre eigentümliche, spezifische Struktur und ihre Aufbaugesetze, die rein stereochemisch interpretiert und auch formuliert werden können. Auf diesem Weg ist es möglich, jedenfalls einen generellen Begriff von dem, was Lebewesen ist, zu liefern und so, daß dabei auch die letzten Elementarbestandteile benannt werden können, eindeutig identifiziert werden können, und auch die entscheidenden Mechanismen des Lebensprozesses vorgeführt werden können.

Ich möchte Ihnen das in der nächsten Stunde noch kurz andeuten, weil darin enthalten ist eine Konstellation zwischen Gattung oder Spezies und Individuum, die spezifisch unterschieden ist von dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in der marxistischen Theorie. Wenn man diese monodische Konzeption zugrundelegt, wird, glaube ich, diese Differenz so deutlich, daß sie im Grunde unvergeßlich im Bewußtsein dann auch haften bleibt.

Das möchte ich in der nächsten Stunde.

Vorlesung vom Donnerstag 23. November 1978

Meine Damen und Herren,

Ich hatte vier Punkte genannt, die mir charakteristisch zu sein scheinen für die von Monod bezogene Position eines konsequenten Neo-Darwinismus. Diese Position kennzeichnet nach seinem Verständnis sich dadurch, daß in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die Biologie den Rang einer exakten Wissenschaft erreicht hat und zwar durch die Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der Zelltheorie, der Mikrobiologie und der Chemiebiologie. Dadurch ist der bis dahin noch immer mit dem Charakter einer vorläufigen Hypothese umkleidete Begriff der Evolution sehr viel griffiger geworden, sehr viel genauer, sehr viel präziser und man kann von den gemachten Anfängen aus sehr wohl die Hoffnung hegen, daß es auf dem eingeschlagenen Weg zu einer hinreichenden Klärung des Evolutionsmechanismus kommen kann und kommen wird. Vor allem, nachdem durch die Molekularbiologie, die nur phänotypische Definition des irdischen Lebens in eine präzise biochemische Definition, in eine genotypische übersetzt werden kann. Monod hat im Blick auf das Erscheinungsbild, das Lebewesen ihm bieten, im übrigen zwei elementare Eigenschaften herausgestellt, wodurch sich alle Lebewesen innerhalb des Universums von allen übrigen Strukturen grundlegend unterscheiden. Er bezeichnet diese beiden Eigenschaften mit den Begriffen der Teleonomie auf der einen Seite und versteht darunter, daß es bei Lebewesen sich um Erscheinungen, um Strukturen handelt, die einen bestimmten Plan verkörpern, also durch eine gewisse Planmäßigkeit

ihres Aufbaus ausgezeichnet sind und nach der gleichen Planmäßigkeit auch typische Funktionen ausüben. So daß man dabei sehr leicht in das Vorstellungsmodell verfallen könnte, als seien Lebewesen solche Substanzen, die in der Lage sind, eine bestimmte Modellvorstellung ihres Handelns und ihres Verhaltens sich selbst voraus zu entwerfen, um gewissermaßen dann dieses Projekt auch zu realisieren. Nur - das ist der Punkt, auf den Monod aufmerksam macht – dies ist eine Vorstellung, die eigentlich an dem handwerklichen Modell menschlichen Tuns entwickelt ist. Ein Mensch, der einen Plan von einer Sache hat und diesem Plan dann auch ausführt. Bei diesem Vorgang ist es immer so, daß die Entstehung des neuen künstlichen Objektes voraussetzt die geleitete und zielgerichtete Aktivität einer äußeren Kraft. Genau dieses Moment des Einwirkens einer äußeren Kraft auf bestimmte Ausgangsbedingungen des Entstehungsprozesses, genau dieses fällt für die Organismen aus und das macht den entscheidenden Unterschied gegenüber den sogenannten Artefakten, den künstlichen Objekten für Monod aus. Lebewesen, also Objekte, die mit einem bestimmten Plan ausgerüstet sind, der sich in ihrer Erscheinung zur Darstellung bringt, in ihrer planmäßigen Erscheinung und demgemäß sie auch ihre spezifische Funktion ausüben. Neben dieser einen Charakteristik ist als die zweite grundlegende Eigenschaft zu nennen die invariante Reproduktion von Lebewesen. D, h. während die erste Bestimmung der Teleonomie gewissermaßen auf die synchrone Ebene des irdischen Lebens abstellt - bestimmte Organismen, die sich planmäßig verhalten in der Zeit ihrer Generation - wird mit dem Begriff der invarianten Reproduktion auf die diachronische Struktur der Zeit abgestellt, d. h. auf die Übertragung, die Reproduktion, die erfolgt im Überschritt von einer zur nächsten Generation, was bedeutet, daß hier offenbar ebenso wichtig wie die innere Strukturiertheit eines Organismus seine Fähigkeit zur Fortpflanzung definitiv hinzugehört. Und diese doppelte Qualifikation irdischen Lebens ist nun nicht nur eine phänomenale oder auch nur logische Distinktion, sondern diesen differenten Eigenschaften liegen mikroskopische Realitäten zugrunde, und diese beiden verschiedenen Eigenschaften, die in der makroskopischen Erscheinung des Lebewesens auftreten, haben zu ihrem realen Fundament eine deutliche Verschiedenheit in dem molekularen Aufbau. Nämlich in der Weise, daß die teleonomischen Strukturen und Funktionen so ziemlich alle in einem Typus der Großmoleküle abläuft, nämlich in den Typus der Proteinmoleküle, während die reproduktive Invarianz sich stützt auf die Realität, auf das Großmolekül, das als Nukleinsäure bekannt ist und das erst kurz vor 1950 identifiziert worden ist. Und diese beiden Großmoleküle sind nun auch noch des Näheren durchaus bereits so identifiziert, so daß man die Mechanismen, die ablaufen, einigermaßen rekonstruieren kann, so offen aber dabei bestimmte Prozeßabläufe sind. Bei beiden Großmolekülen handelt es sich um sogenannte

Kettenmoleküle, wobei die Nukleinsäuren aus vier Grundelementen, aus vier Nukleotiden sich bilden, die in einer Kette in einer Reihe angeordnet sind, wobei dann eine Reihung entsteht, die über zigtausende von Elementen in sich enthalten kann. Die Funktion dieser Nukleotide ist die Speicherung von Erbinformation, die von einer zur nächsten Generation übertragen werden. Innerhalb dieser Nukleinsäure nun, die der Informationsspeicherung und der Informationsübermittlung dienen, ist noch einmal zu differenzieren. Es gibt zwei verschiedene - zumindest in diesem Prozeß wichtige - Nukleinsäuren, die in ihrem Aufbau sich unterscheiden. Auf der einen Seite das unaussprechliche: die Desoxyribonukleinsäure - äh, die Kurzform kennen Sie alle, das berühmte DNS - ein doppelstängiges Kettenmolekül, also zwei Molekülketten, die sich genau komplementär zueinander verhalten, sofern diese vier Elementarbestandteile in charakteristischen Verbindungen sich zusammenschließen. Man hat sie mit den Anfangsbuchstaben ATGC (Adenin, Thymin, Guanin und Cytosin) bezeichnet und dabei sind bestimmte Affinitäten innerhalb dieser Nukleotide wiederum, für die Konzeption des Ganzen wichtig. Entscheidend ist, daß von dieser Doppelhelix der DNS die genetischen Informationen durch die zweite Sorte von Nukleinsäure abgelesen wird, also von der sogenannten Ribonukleinsäure RNS und zur Enzymsynthese grundgelegt wird. Enzymsynthese also diejenigen Eiweißstoffe in den Organismen, die katalysatorisch für die weitere Eiweißsynthese wirksam werden. Wie die Nukleinsäure als einen begrenzten Buchstabenbestand - wenn ich so sagen darf - aufgebaut sind, so sind auch die Proteinmoleküle aus einer begrenzten Menge von Grundelementen aufgebaut. Obwohl es millionenfache Arten von Eiweiß gibt, sind doch alle bisher bekannten, alle bisher unternommenen Untersuchungen darauf hinausgelaufen, daß sie insgesamt sich aus circa 20 Aminosäureresten aufbauen und wenn man voraussetzen würde, daß sich ein solches Proteinmolekül zusammensetzt aus hundert bis dreitausend Elementen, erhält man eine unvorstellbare Kombinationsmöglichkeit, das wären also bei diesen zwanzig Aminosäuren ein Kettenstrang von nur Hundert gleichbedeutend damit, daß es zwanzig hoch 100 Möglichkeiten der Kombination und Anordnung dieser Eiweißmoleküle, dieser Eiweißelemente geben kann. Die Zahl ist so abenteuerlich, daß sie wie die Biochemiker mittlerweile wissen, größer ist als die Anzahl aller Atome, die im Unversum sind und bedeuten einen noch gar nicht erschöpften Reichtum, der in diesen Aminosäuren und ihren möglichen Synthesen enthalten ist. Dasselbe Überschüssigkeit gilt auch für die die Information liefernden DNS- Moleküle, bei denen es sich so verhält, daß durch die Kombination von drei Nukleotiden eine bestimmte Aminosäure definitiv festgelegt wird und auch ihren bestimmten Ort in der Molekülkette zugewiesen erhält. Das bedeutet für die vier Nukleotide, daß wenn ein Triplet

eine solche Definition in sich enthält, daß man dann mit vier hoch drei Möglichkeiten zu rechnen hätte, also mit vierundzwanzig Möglichkeiten von denen allerdings nur zwanzig gebraucht werden, sofern eben nur zwanzig Aminosäuren zu synthetisieren sind. So daß vierundzwanzig Informationsmöglichkeiten, Übertragungsmöglichkeiten in dem Genmaterial ja noch nicht ausgenutzt noch nicht ausgeschöpft sind. Darin stecken offenbar noch riesige Informationsreserven, die bisher - wenn man so sagen will - aus ökonomischen Gründen der Reproduktion nicht aktiviert worden sind. Der Vorgang, der also hier sich abspielt ist eine von einem bestimmten Großmolekül ausgehende Informationsübertragung, die gewissermaßen die Regel enthält, nach der die in der Zelle ablaufende Eiweißsynthese stattzufinden hat. Zunächst eine Enzymsynthese, dann die Verbindung, der Aufbau von weiteren Proteinmolekülen. Dabei operieren offenbar diese Faktoren, diese Elemente in einem sehr fein abgestimmten Regelkreis, wobei man - und dafür hat Monod Ende der 60er Jahre den Nobel-Preis erhalten - festgestellt hat, daß bei den Genketten dennoch das besondere hinzukommt, daß von den Strukturgenen so etwas angesetzt ist wie gewissermaßen ein Operatorgen, der die Funktion der Strukturgenen in ihrer Sequenz entweder freigibt oder blockiert. Und diese Doppelmöglichkeit ist wiederum nicht ein Mechanismus der von, diesem Operatorgen selbst gesteuert wird, sondern es ist ein davon nochmals zu unterscheidendes Regulatorgen offenbar, das die Rückmeldung aufnimmt von dem ferner liegenden synthetisierten Produkt. Und wenn genug dieser Elemente erzeugt sind, erfolgt eine Blockade und gewissermaßen das Operatorgen wird auf Minus eingestellt, es wird ausgeschaltet und es kommt nicht mehr zu einer weiteren Enzymsynthese, auch nicht mehr zu einer weiteren entsprechenden Proteinsynthese. Was entsprechend gilt für den Abbau von Glukose, etwa als Zucker. Diese Erkenntnis der endlichen Mengen von mikrobiologischen Bauelementen und die Kenntnis der Mechanismen, die diese Elemente miteinander kombiniert und die aktiviert werden, hat die Vorstellung der Übertragung von Erbgut einer zur nächsten Generation aus dem Spekultativen ins mikroskopisch Beobachtbare überführt und damit eine empirische Theorie aus dem werden lassen, was bis dato noch immer mit einem Hauch des nicht ganz eingelösten umgeben war. Zudem aber ist auf diesem Weg deutlich geworden, wie die von dem Darwinismus vorgestellte Evolution des Lebens näherhin zu bestimmen ist. Denn nun kann auch dieser Vorgang der Veränderung der Arten ebenso gut interpretiert werden, die Manigfaltigkeit der Arten, wie die Konstanz, die gewisse Arten wie z. B. die menschliche Art aufweisen. Die Konstanz der Art wird garantiert durch die faktische Gleichheit des übermittelten Erbgutes und Erbmaterials. Die DNS-Informationen werden von Generation zu Generation unverändert tradiert. In jeder Zellgeneration wiederholt sich also das gleiche Informationsgut von

allem Anfang an. Wenn es nun dennoch zu Variationen kommt, dann kann es sich dabei eigentlich nur noch um Störungen innerhalb des Nukleinsäuremechanismus handeln. Wenn nämlich dieser DNS Doppelstrang - man hat das Bild sich so gebildet: es funktioniert wie ein Reißverschluss - der Doppelstrang kann geöffnet werden, dann erfolgt eine sogenannte Replikation, d. h. der Doppelstrang verwandelt sich in zwei wiederum zwei Doppelstränge, die kommen sofort zu einer komplementären Synthese von DNS. Dabei kann es zu Verklemmungen kommen. D. h. wenn der Reißverschluss geöffnet wird, kann es durchaus passieren, daß da gewisse Stücke überfahren werden und gewisse Gensegmente nicht genügend abzulegende Information liefern. Oder daß dabei gewisse Verdrehungen der Nukleotide stattfinden und ebenfalls einen neuen Informationswert liefern. Durch solche Defekte entstehen also gewisse Varianten innerhalb einer prinzipiellen invarianten Reproduktion. Und das wäre die Erklärung für das, was man bisher mit dem rästelhaften Wort der Mutation umschrieben hat.

Die Mutationen sind einfach Fehler, Informationsfehler, wo die Übertragung nicht richtig funktioniert hat, vor allem die Aufnahme der Information von der DNS zur RNS und es wird von der RNS abgelesen, daß in der Tat die . . . aus der RNS herauskommt und danach erfolgt die Eiweißsynthese, ohne daß die Möglichkeit einer Rückkopplung in diesem Prozeß besteht. Hier herrscht strengste Irreversibilität, so daß hier mit dem absoluten Zufall für die Entstehung für neue Varianten gerechnet werden muß. Jede neue Variante ist im Grunde eine Fehlleistung, ein Störung in diesem Mechanismus. Und es erweist sich jetzt erst bei dem Aufbau des neuen Organismus und bei der Stoffwechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt, inwieweit diese Varianten lebensfähig sind, dieser Umwelt entsprechen können, inwieweit sie bessere Lebensmöglichkeiten als die Nichtvarianten, die Invarianten in sich tragen. Das ist jetzt gewissermaßen eine Frage der Relationierung, der sich selbst regelnden Relationierung zwischen Organismus und Umwelt. Dies ist der Prozeß der Selektion, der stattfindet innerhalb der relativ großen Menge und Masse von Mutanten, die in jeder Zellgeneration auftreten aufgrund eben solcher Möglichkeiten einer falschen Übersetzung. Die Regel ist wiederum dabei, daß die meisten Mutanten weniger geeignet für die Existenz unter den bestehenden Bedingungen sind, sondern nur relativ wenige anscheinend diesen positiven Sprung mitbringen, der sie mit gewissen Eigenschaften ausstattet, durch die sie das Leben, also das organische Individualleben, besser bestehen können. Jedenfalls ist hier durch die molekularbiologische Erklärung des Beginns einer Entwicklung, einer ontogenetischen Entwicklung und durch die Erklärung auch wie es durch reinen Zufall zu bestimmten Mutationen kommt, ist auf diese Weise entgültig die Vorstellung eliminiert, als läge dem Lebensprozeß der Welt so etwas wie

ein umfassender Plan und Sinn zugrunde, auf den hin die ganze Entwicklung stattfindet. Dergleichen kann also in keiner Weise noch sinnvoll angenommen werden. Die Erklärung die hier auf biogenetischen Wege möglich ist, ist so erschöpfend und ausreichend, daß jeder Zusatz an Theorie lediglich eine privater Natur ist ohne allgemeine Verbindlichkeit. Dabei wird nun allerdings auch deutlich, daß offenbar das individuierte Lebenwesen seine teleonomische Puktion in erster Linie darin hat, Sorge zu tragen, daß die genetische Information an die nächste organische Generation übermittelt wird. Das heißt, das Individuum ist lediglich so etwas wie die Agentur der Übertragung von spezifischer Information, die jeweils gewissermaßen den Informationsgehalt der Spezies übertragen, nicht den Informationsgehalt des individuellen Organismus. Also all dasjenige, was dieser Organismus im Laufe seiner individuellen Existenz an Information erworben hat und aufgenommen hat. All dasjenige bleibt außerhalb der genetischen Information, geht nicht in sie ein. Ist also ein streng irreversibler Vorgang, der also niemals von der Proteinsäure zur Nukleinsäure zurückläuft, sondern nur umgekehrt von der Nukleinsäure in die Proteinsynthese hinein. Auf diese Weise ist die These eigentlich gar nicht mehr zu vermeiden, die auch Monod entsprechen verdickt, nämlich, daß alle funktionalen Äußerungen eines Lebenwesens sich verstehen lassen und verstanden werden müssen als Teilfunktionen einer umfassenden genetischen Gesamtfunktion, die in der Erhaltung und Vermehrung der Art besteht und in sonst eigentlich nichts. Das teleonomische Gesamtprojekt des Organismus besteht in der Übertragung des für diese Spezies charakteristischen Informationsgehaltes von einer Generation auf die nächste und das Einzelwesen selbst hat hier gleichsam nur katalytische Bedeutung für das spezifische Leben, das in ihm zur Erscheinung kommt. Unter dieser Voraussetzung und in dieser Perspektive wird der Begriff des Lebens im Grunde definiert durch den Begriff des spezifischen Überlebens. Das irdische Leben besteht offenbar in dem Überleben der Gattung, nicht aber in sowas wie der lebendigen Zeugung und Aneignung eines - und das war es ja, was wir in dem historischen Materialismus meinen feststellen zu können - gemeinsamen gemeinschaftlichen Wesens menschlichen Daseins. Auch die Menschen, insofern sie in diesen großen evolutiven Strom hineingehören, Element dieses Lebensstromes sind können im Prinzip nicht anders definiert werden als so, daß auch für sie die Regel gilt : das Individuum ist das Instrument der Erhaltung und der Vermehrung der Art, die eben durch die Geninformation seit Millionen Jahren festgelegt ist. In diesem Punkt kommt es je nur zur Konservierung einer besonderen Form des irdischen Lebens und gewissermaßen in allen Entwicklungsprozessen waltet eine Art von spezifischer Egoismus, eine Art von Art-Egoismus. Keine dieser Arten hat ein Interesse über die Grenzen ihrer genetischen Reproduktion hinaus. Sondern jede kreist gleichsam selbstinteressiert um

sich selber und nutzt die individuelle Manifestation wesentlich als Instrument der besonderen selbstbezüglichen Reproduktion. Bei dieser Auffassung kommt es nun - so meine ich - genau zu jener Behauptung, von der Althusser erklärt hat, daß sich gegen sie die theoretische Revolution von Marx seit 1845 gewandt hat. Monod hat den Typus von Theorie hier eigentlich nochmal als klassisch für den Typ der Neodarwinismus herausgestellt, eine charakteristische Korrelation zwischen dem individuellen Subjekt und dem generellen allgemeinen Wesen. Sie erinnern sich, daß Althusser gesagt hat, die Theorie, die von Marx definitiv der Kritik unterzogen wurde und auch aufgelöst wurde, operierte mit der Entsprechung zwischen einem Empirismus des Subjekts und einem Idealismus des allgemeinen Wesens und hat hinzugefügt, daß es durchaus auch dazukommen kann, daß hier die Größen Empirismus und Idealismus ihren Stellenwert innerhalb dieses Strukturtypus austauschen, so daß in komplementären Verhältnis zueinanderstehend dann soetwas wie der Idealismus des individuellen Subjekts und der Empirismus des allgemeinen Wesens und genau diese Gestalt würde für den Neodarwinismus aktuell werden und ist aktuell geworden dort, wo der Übergang vollzogen ist auf die Ebene der Evolution, die von Monod gezeichnet wird als die Evolution der Ideen. Eine Evolution die eingetreten ist in dem Augenblick - so kann er schreiben - als der Urmensch - der australo piticus - es fertig brachte eine Vorstellung, die nicht Element einer unmittelbaren Erfahrung ist, einem Mitgenossen zu übermitteln, also eine Kommunikation herzustellen über einen reinen Bewußtseinsinhalt. In dem Augenblick setzte - so Monod - der Prozeß der Evolution ein als das Spezificum der menschlichen Entwicklung. Und die Verfolgung dieser Entwicklung führt dahin, daß die Theorie und zwar die empirische Theorie, die eben den Weg der Erforschung der primitiven Organismen bis hin zum Menschen gegangen ist, daß diese Theorie nicht umhin kann, das Faktum eines Bewußtseins beim Menschen anzuerkennen, ohne dieses Faktum als ein empirisches ausweisen zu können. Monod hält dies für eine noch immer nicht überwundene Grenze und überwindbare Grenze der Evolutionstheorie. Daß nämlich die Evolutionstheorie, wenn es um die Erklärung der Funktionsweise des menschlichen Zentralen Nervensystems geht, daß da diese Theorie genau an diese Grenze geführt wird, daß sie eine Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Materie annehmen muß, ohne daß sie in der Lage wäre, das behauptete Bewußtseinsphänomen als ein ihr zugängliches Objekt auch empirisch zu konkretisieren. Hier wird gewissermaßen die Evolutionstheorie im Punkt der äussersten Differenzierung des Organismus des Lebens dazu genötigt, die Position eines idealistischen Subjekts anzunehmen. Das Bewußtsein, wenn es offenbar zum menschlichen Leben hinzugehört und dennoch nicht empirisch ausweisbar ist, ist soetwas wie das ideelle individuelle Subjekt, dem nun allerdings ein generelles empirisches Prädikat

zugesprochen wird und dieses empirische Prädikat ist nichts anderes als die Erbinformation der Species Mensch, die mit diesem individuellem ideellen Subjekt verbunden ist in der Theorie, die hier auf der Grundlage strenger Wissenschaftlichkeit vorgetragen wird. Ein individuelles ideelles Subjekt, das identifiziert wird durch ein empirisches besonderes Prädikat. Die Species, der Begriff der Species Mensch ist ein empirischer Allgemeinbegriff und durch ihn wird das menschliche Individuum identifiziert. So identifiziert offenbar, daß für die Reflexion es unumgänglich wird, daß der Mensch - so formuliert es Monod - sich in seiner unaufhebbaren Isolation anerkennt und anerkennen muß. Dieses ideelle individuelle Subjekt, Bewußtsein, Selbstbewußtsein ist das sich schlechterdings offenbar nicht mehr empirisch vermitteln könnende und ist insofern um nichts weniger kommunikationsfähig wie die Monade eines Laiches. Das menschliche Subjekt ist unwittert bei Monod vom Pathos einer universalen Einsamkeit und so kann er es ja auch umschreiben ganz pathetisch der Position des Menschen ist die Position eines Zigeuners gleich am Rand des Universums, dessen Geigen niemand mehr zuhören kann. Es ist offenkundig hier eine Randzone erreicht, vor der jedenfalls bis jetzt menschliches Selbstverständnis zurückgeschreckt ist, vor dieser eisigen Einsamkeit und der Erkenntnis der schlechtkinigen Sinnlosigkeit in dem Sinne, daß hier eben mit dieser seiner Subjektivität eigentlich nichts anfangen kann, weil er ungeachtet der Subjektivität, die ihm als Individuum im Bewußtsein zukommt, er der Unterworfenen bleibt gegenüber den biochemischen Prozessen, die nach wie vor das Gesetz seines Seins abgeben, weshalb er durch diese Empirie definiert wird, durch den Informationsgehalt der Gene. Diese Fassung hat ihre Entsprechung zu dem entgegengesetzten Element, zu der entgegengesetzten Seite des Evolutionsprozesses im Ganzen. So wie das Funktionieren des menschlichen Zentralnervensystems eine unüberwindbare Grenze für eine biologisch fundierte Philosophie ist, so ist auch das Ursprungsproblem, im Hinblick auf die Herkunft der genetischen Information ein schlechterdings unenthüllbares Rätsel, von dem man bis zur Stunde nur Spekulationen zu hören bekommt, ohne daß eine präzise Auskunft gegeben werden kann. Der Anfang der Evolution des Lebens, d. h. der Ursprung der in Nukleinsäure kodierten Information, ist ebenso dunkel wie das höchste Evolutionsprodukt, das auf diesem Wege zustande gekommen ist: das menschliche Nervensystem, wo man eine verschlossene Innerlichkeit am Ende von empirischer Position behaupten muß und zugleich geschlagen ist mit dem Eingeständnis der Unmöglichkeit, für diese Behauptung auch noch den empirischen Ausweis erbringen zu können.

Diese Idealität des Menschen als eines individuellen Subjektes, das identifiziert wird durch eine empirische Allgemeinheit - und als durch diese empirische Allgemeinheit beherrschtes - findet seinen

realen Niederschlag und Ausdruck in dem eigentümlichen Verhältnis zwischen Individuum und Art im Einblick auf die Unendlichkeit des Lebens.

Fortsetzung vom 23. 11. 78

Die Idealität des individuellen Subjektes ist nur die Kehrseite der Notwendigkeit des Untergangs des Individuums um des Lebensprinzips der Art willen; weil die Art, die Spezies, und das Leben der Spezies das übergeordnete, regierende Prinzip ist, ist es für das Individuum jeder Spezies eine unumgängliche Notwendigkeit, zugrunde zu gehen; denn es kann immer nur eine begrenzte Anzahl von Individuen einer Art geben, und die Programmierung läuft offenbar gerade auf eine sehr schnelle Individualbildung hinaus mit raschem Generationswechsel, weil dabei die Variationsmöglichkeit, die Streubreite der Mutanten noch am größten ist, also hier die besten Lebenschancen enthalten sind, so daß gelegentlich heute schon die Meinung geäußert wird, daß die Lebensdauer eines Individuums eigentlich nur reicht von der Geburt bis zur Reifung der Fortpflanzungsmöglichkeit. Wo dieser Zustand erreicht ist, erfolgt schon so etwas wie eine Art von Todessignal für das Individuum, und was danach kommt, ist Absterben und Untergang. Das Individuum ist also gewissermaßen durch das Prinzip, durch die Herrschaft der Spezies zum Tode verurteilt; und weil es sterblich ist im Sinne des Sterben - Müssens (- das Prinzip aber nicht etwa das Todesprinzip ist, sondern das Prinzip ist das Prinzip des Gattungslbens - ist mit der Notwendigkeit des Todes für das Individuum zugleich programmiert die Notwendigkeit seiner Fortpflanzung. Das ist nämlich dann der Dienst, den das Individuum zu leisten hat für die im Grunde unvergängliche Lebendigkeit seiner Gattung, und zwar ich würde auch sagen: aller Gattungen. Denn das ist das überraschende offenbar an dem Keimplasma, daß es sich selbst nicht verbraucht, daß es überhaupt keine Vernutzungserscheinungen zeigt. Also man kann auch den biologischen Tod eines Individuums nicht etwa durch ein Erschlaffen einer inneren Keimkraft oder Zellkraft erklären, sondern es können dafür nur äußere Gründe namhaft gemacht werden. Das Sterben ist im Grunde ein von außen Getötet-Werden, denn der Zellstoff, das Keimplasma, ist im Prinzip unvergänglich, und es ist so frisch, wie es am Anfang des immerhin sich über 2 bis 3 Milliarden Jahren hinziehenden Lebensstroms gewesen ist, - genauso produktiv auch heute noch wie vor zwei Milliarden Jahren. Denn es muß ja offenbar hier ein Kontinuum durch die Generationen hindurch bestanden haben, ein Lebenskontinuum, das in keinem Moment dieser Zeit abgerissen ist. Es gibt keinen Hinweis in der Paleontologie dafür, daß es an irgendeinem Punkt noch einmal zu einem Lebensprozess auf dieser Erde gekommen wäre. Man muß bei diesem Lebensprozess mit der schlechthinigen Einmaligkeit der Biosphäre und damit rechnen, wie man innerhalb dieser Biosphäre mit den schlechthinigen Einmaligkeit des Standes des

menschlichen Zentralnervensystems rechnen muß. Keine Wiederholbarkeit, sondern strenge Einmaligkeit - wobei noch hinzuzufügen wäre, daß bei diesen beiden in ihrer notwendigen Einmaligkeit zu begreifenden Phänomenen gilt, daß in dem Zustand vor ihrem Auftreten sowie gut wie keine Wahrscheinlichkeit für ihr Aufleben mathematisch bestanden hat, so daß sie auch in keiner Weise prognostizierbar sind.

Das hängt aufs Engste offenbar miteinander zusammen, Einmaligkeit nicht in dem Sinne, daß das eine ewige Idee wäre, die hier endlich an den Tag gekommen wäre, sondern die schlechthinnige Kontingenz, die Unmöglichkeit, aus einem gegebenen Evolutionszustand mit Sicherheit die nächste Phase und das, was folgt, zu prognostizieren, ohne daß deshalb doch die Faktizität der Folge bestritten werden könnte. Eine Unendlichkeit offenbar an Möglichkeiten, die sich in die Zukunft hinein öffnet, so determiniert der Prozess in der Vergangenheit auch immer geraten ist.

Mit dieser Umschreibung der Evolutionstheorie und der in ihr interpretierten menschlichen Existenz ist in der Tat eine - der Kulturmenschheit, wie Monod sehr wohl weiß - eine Zumutung aufgebürdet, die sie bisher jedenfalls nicht hat übernehmen wollen und übernehmen können. Und da kommt ein eigentümliches Dilemma des Neodavismus an den Tag, denn einerseits meint Monod sogar behaupten zu müssen, daß es zu dem Erbgut menschlichen Lebens gehört, daß es das Bedürfnis nach Erklärung und Interpretation des Ortes menschlicher Existenz in einem sinnvollen Kontinuum als angeborenes Bedürfnis des Menschen gibt, und das, wo dieses Bedürfnis keine Befriedigung erfährt, eine im Grunde für das menschliche Leben unerträgliche Angst Platz greifen muß.

Die gegenwärtige Situation sieht er genau dadurch nun gekennzeichnet, daß auf der einen Seite dieses ererbte Bedürfnis nach Interpretation der eigenen Existenz, das ererbte Bedürfnis nach Sinngebung des menschlichen Lebens, daß dieses Bedürfnis nicht mehr unter dem Druck der immerhin seit 300 Jahren geübten Wissenschaft guten Gewissens befriedigt werden kann durch die bis dahin gültigen Vorstellungen, Weltvorstellungen und Anschauungen - seien es solche der Religion, sein es solche der Philosophie gewesen -, die von Monod allesamt unter das Verdikt des Animismus, wie er es nennt, gestellt werden. Animismus, das ist der Sammelbegriff für alle Weltanschauungen von der primitivsten Magie bis zur subtilsten Metaphysik, die mit so etwas wie eine Art von objektivem Geist oder objektivem Sinn in der Geschichte und in dem Universum rechnet.

Mit dieser Vorstellung ist es in puncto Erkenntnis endgültig vorbei seit 300 Jahren. Nur, und das empfindet er als das große Dilemma, es werden noch immer, was die praktische Regelung des menschlichen Lebens anlangt, inkonsistente Rückgriffe getätigt auf diese animistischen Traditionen aus Religion und Philosophie, so daß das menschliche Bewußtsein der Gegenwart in den Zwiespalt

geraten ist, seinen Wertvorstellungen nach noch immer atavistisch zu verfahren, während es, was seine Erkenntnis anlangt, das Eingeständnis nicht länger verhehlen kann, daß es nur eine einzige Art gibt, wodurch wahres Wissen definiert wird, nämlich die objektive Erkenntnis als eine Synthese von Logik und Erfahrung. Dies ist die einzige Quelle wahrer Erkenntnis, und das hat sich immerhin für das wissenschaftliche Bewußtsein seit 300 Jahren durchgesetzt, ohne daß daraus die praktischen Konsequenzen gezogen werden könnten; zumal Monod meint sagen zu müssen, daß eben durch die Wissenschaft es nicht gelingen kann und durch die objektive Erkenntnis, jenem Bedürfnis nach Sinn und Sicherheit, nach Lokalisierung, nach Verortung des menschlichen Daseins in einer sinnvollen Welt, daß die Wissenschaft das gerade nicht zu leisten vermag, sondern objektive Erkenntnis erklärt, daß der Mensch keinen Ort, nicht vorgesehen war in der Welt und auch nicht nachträglich als ein Vorgesehener interpretiert werden kann, sondern er ist ein Zufallsprodukt, eine flüchtige Welle, die sehr schnell auch wiederum verschwinden kann, ohne daß dagegen ein tieferer Sinn gelegen wäre. Insofern liefert diese objektive Erkenntnis keinerlei Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen dem, was gut, was böse sei - zwischen dem, was sittlich und was das Verbrechen sei, sondern hier läßt die objektive Erkenntnis den Menschen Objektiv allein. Sie beschwichtigt nicht seine Angst vor der Sinnlosigkeit, sondern sie macht sie allererst virulent, so daß hier bei Monod am Ende, wie ich meine, eine Antithetik, einen Antagonismus aufbricht zwischen dem, was er ausdrücklich dem Leben zuordnet, geradezu dem Lebensbedürfnis zuordnet (er kann davon sprechen: das gehört zur Erbinformation, daß der Mensch diese Erklärungsabsicht immer wieder in Angriff nimmt), und dem, was als Wahrheit in dem Erkenntnisprozess bisher an den Tag gekommen ist. Das Lebensbedürfnis und die Wahrheitserkenntnis stehen hier in einem Verhältnis schneidenden Widerspruchs und schlechthinniger Unverträglichkeit. Die Wahrheit sträubt sich gegen die Erfüllung des Bedürfnisses und ist untauglich dazu, und das eingeborene, daß ererbte Bedürfnis kann nicht zur Ruhe kommen. Es bleibt. Gerade als unbestimmtes ist es Element der genetischen Information der Menschheit von Generation zu Generation, so daß am Ende hier eine schiere Aussichtslosigkeit das Letzte ist, was bei konsequenter Durchführung des Ansatzes herauskommt, und es nimmt Wunder, und ich würde Sie bitten, gerade das letzte Kapitel von Monod daraufhin noch einmal durchzulesen, daß er da offenbar in seiner eigenen Position gewisse Unsicherheiten nicht vermeiden kann: auf der einen Seite erklärt er, wissenschaftliche Erkenntnis kann nicht dem Lebensbedürfnis nach Sinn in irgendeiner Weise dienen, verweigert viel mehr die Sinngebung, und auf der anderen Seite kann er wenige Seiten später es als ein vielleicht-doch-irgendwann-einmal offen lassen, ob nicht wissenschaftliche Erkenntnis auch diese Kraft haben könnte, die Angst vor dem sinnlosen blanken puren Dasein zu

bewältigen. Eine Entscheidung vermag er hier offenbar jedenfalls in einem positiven Sinne, gar nicht zu geben, und zugleich schreckt er offenbar auch wiederum zurück vor dem, was als theoretische Konsequenz kaum zu umgehen wäre, nämlich das Eingeständnis, daß man über diesen Status zwischen Leben und Wahrheit unter dieser Voraussetzung nicht hinauskommen kann, und es also bei der empirischen Beherrschung des Menschen als des im Grunde unreelen, unrealen Bewußtseinssubjekts bleiben muß. Als das Wesen des Menschen ist im Grunde das Verhängnis dabei herausgekommen, das Verhängnis seiner Erbschaft, gegen die alles, was erworben wird, er offenbar anzukommen nicht in der Lage ist.

Das scheint mir ein Typus von Scientismus zu sein, der auf der Linie der Evolutionstheorie bündig und konsequent hier vorgetragen ist von Monod. Wenn Sie andere Autoren sich ansehen, werden Sie immer noch gewisse Ermäßigungsversuche feststellen können und Bemühungen, diese Schärfe ein wenig abzumildern und andere dankbare Wege gerade noch anzuempfehlen, nur die apologetische Intention ist dabei allzu spürbar, so daß ihnen, wie ich glaube, wenig Verheißung auf den Weg gegeben ist. Es müßte dann schon der Versuch eines neuen, auch erkenntnistheoretischen Ansatzes stattfinden, und meine Meinung ist, daß in der anthropologischen Diskussion der Gegenwart diese beiden großen Modelle des Neodarwinismus in dieser scharfen Ausprägung und des historischen Materialismus einander diametral entgegenstehen und im Grunde vollständig das Gelände der Diskussion abdecken. In diesem Spannungsfeld müßte sich der Versuch einer theologischen Anthropologie jedenfalls bewähren in der Wahrnehmung der beiden Fronten, die hier so unversöhnlich gegeneinander stehen.

Darüber soll in der nächsten Stunde aber noch nicht gehandelt werden. Ich denke, wir könnten uns in der nächsten Stunde noch über das Unerledigte der bisherigen Einleitung in einer Aussprache verständigen.

Literaturhinweise

30. 11. 1978

Marx, Philosophisch-ökonomische Frühschriften, in: MEW-Ergänzungsbänden

K. Korsch, Marxismus und Philosophie, 1923, Frankfurt/M 1966

K. Kautzky, Materialistische Gesellschaftsauffassung

Natur und Gesellschaft

Staat und die Entwicklung der Gesellschaft 1927

- K. Korsch, Die material. Geschichtsauffassung. Auseinandersetzung mit K. Kautzky, 1929
Frankfurt/M 1971
- G. Lukács, Geschichte und Klassenkampf, Berlin 1923
- Stojanovit, Geschichte und Parteibewußtsein („Praxisgruppe“) (Kritik des bürokratisierten
Materialismus)
Auf der Suche nach Demokratie und Sozialismus, München 1978
- Antonio Gramsci
dazu: Riechers, A. Gramscis Sozialismus in Italien
H. H. Holz, Strömungen und Tendenzen in Neomarxismus, München 1972
- G. Lukács, Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Neuwied 1972
- E. Fromm, Das Menschenbild von K. Marx, Ffm. 1963
- zur gegenwärtigen franz. Diskussion:
- L. Althusser, Für Marx, Ffm 1968
Das Kapital lesen, rde, 1972 (vergriffen)
- R. Garaudy, Karl Marx, Paris 1964
- ders., Marxismus im 20. Jahrhundert, Hamburg 1969
- H. Levebre
- R. Aron, Marxisme imagineire
- authentische Darstellung: Grundlagen des Historischen Materialismus, hrsg. v. Institut für
Gesellschaftswissenschaften (ZK der SED)
- H. Marcuse, Vernunft und Revolution
HEGEL und die Entstehung der Sozialtheorie
- Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Ffm. stw 1976
- Literatur zur biologischen Anthropologie 1. 12. 78/1
- Reihe "Neue Anthropologie" bei dtv, 1972-75
bes. die Aufsätze von Ernst Benz und Eberhard Jüngel in dem Band "philosophische
Anthropologie"
- Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im
menschlichen Verhalten, München 1976
- Ed. Wilson, social biology. the new synthesis, oxford

ders., On human nature, Oxford 1978

Richard Dawkins, Das egoistische Gen, Berlin 1978

W. Wickler, Uta Seibt, Das Prinzip Eigennutz. Ursachen. Hamburg 1977

Konrad Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens

C. Fr. v. Weizsäcker, Geschichtliche Anthropologie

Biologie des Subjekts. Auseinandersetzung mit K. Lorenz

Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit, dtv

Hans-Joachim Bogen, Knaura Buch der modernen Biologie (gute Materialsammlung)

Vorlesung vom Freitag 1. Dezember 1978: Die Aufgabe der theologischen Anthropologie

Wir beginnen mit dem zweiten Teil des Kollegs, der in der Vorankündigung überschrieben war mit dem Titel "Die Aufgabe der theologischen Anthropologie".

Es geht in diesem Abschnitt um die Erörterung und Diskussion der Frage nach dem, was eine Theologische Anthropologie eigentlich notwendig macht, und wodurch sie möglich wird. Also die Frage nach Möglichkeit und Notwendigkeit einer theologischen Anthropologie. Diese Frage ist akut geworden, seitdem soetwas wie ein christliches Menschenbild keineswegs mehr zu den Kulturselbstverständlichkeiten unserer Zeit gehört. Es mag eine Epoche gegeben haben in Europa, als dieses christliche Menschenbild noch eine normative Idee und auch ein effektives Prinzip in der historischen Realität dieser Kultur gewesen ist. Des mag für die alteuropäische Vergangenheit durchaus gelten bis in das 17. Jahrh. hinein, und es wäre die Zeit, die man nicht zu Unrecht das christliche Abendland genannt hat. Daß sich seitdem die Wandlung des Abendlandes in ein modernes Europa ereignet hat, ist nicht nur ein terminologischer Wechsel, sondern besagt etwas von dem Kulturumbruch, der sich in dieser Zeit ereignet hat. In der Zeit bis zum 17. Jahrh. aber, und hier dürfte der 30jährige Krieg eine gewichtige Zäsur darstellen, sofern in diesem Krieg selbst sich die beiden Komponenten und Motive von Religion und Machtpolitik zunehmend auseinanderdividierten, und der Krieg in seiner 2. Hälfte ein typischer Kampf um Hegemonie in Europa, innerhalb und im Verband der großen Machtstaaten, geworden ist. Bis dahin aber könnte man durchaus von einer gewissen Einheitlichkeit sprechen, sodaß christlich theologische Anthropologie soetwas wie die Artikulation des Selbstverständnisses der Menschen dieses Kulturkreises gewesen ist. Etwas, was mit geschichtlicher Lebenserfahrung tief versetzt war, und von dieser Lebenserfahrung auch durchdrungen und getragen worden ist. Die kirchliche Lehre war eine

begriffliche Formulierung dessen, was, so könnte man sagen, Gemeinbesitz des öffentlichen Bewußtseins gewesen ist, und auch für das private Leben seine Maßgeblichkeit, seine normative Kraft und seine bewegende Kraft hatte. Diese kirchliche Lehre empfing ihre Verbindlichkeit durch die Autorität, die dieser Lehrkraft einer ungebrochenen Tradition, kraft eines ungebrochenen Traditionszusammenhanges mit der Offenbarungsquelle dieser Wahrheit zukommt. Die Autorität infolge eines ungebrochenen Traditionszusammenhanges, ist die Autorität, die einer Institution zukommt, sofern diese Institution die Garantie der Kontinuität, der Bruchlosigkeit des Traditionsstroms der Wahrheit in der Geschichte ist. Nach der großen Spaltung, nach dem Zerfall der Kirchen, wurde dieses Institut ebenso fragwürdig und problematisch, wie die Bruchlosigkeit der Tradition, zumal gerade in den reformatorischen Kirchen gegen diese Vorstellung, eines kontinuierlichen Stromes wahren Wissens, aus den ersten Quellen der Offenbarung bis in die späte Gegenwart, dies als eine nicht mehr der Wahrheit des Glaubens adäquate Weise, der Konzeption, zurückgewiesen wurde.

Im Gegenteil könnte es sogar für die Theologie zu einem Element ihrer Konzeption werden, zu zeigen und zu begreifen, daß und inwiefern diese Konzeptionen, mit einem partikularen Recht, sich der Aussage über die Gottesbeziehung menschlichen Lebens entschlagen. Es könnte unter Umständen gerade deshalb auch eine theologische Anthropologie notwendig sein, um darzutun, daß weder die wissenschaftliche Anthropologie, wie sie in der Konzeption des Darwinismus ausgebildet worden ist, noch eine philosophische Anthropologie, wie sie in der Konzeption des historischen Materialismus ausgebildet worden ist, daß beide diese Relationen nicht in irgend einer Weise usurpieren, und in dieses System ihrer Wissenschaft oder Philosophie eingliedern können. Das insofern jedenfalls darin diesen Systemen kein Vorwurf gemacht werden kann, daß vielmehr das ihren Vorzug ausmacht gegenüber den verschiedensten Formen Gottes im Begriff haft zu werden, wie er in den großen Systemen der Vergangenheit unternommen worden ist. Notwendigkeit einer Anthropologie innerhalb der Theologie könnte zum 2. auch versucht werden in einer Form und in einem Stil, wie er von dem münsterischen Neutestamentler Günter Klein in einem Aufsatz in der ZThK vom September dieses Jahres, unternommen worden ist. Der Aufsatz von Günter Klein trägt den Titel "Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie" (ZThK 75. Jahrgang 1978 Heft3 S. 336-349). In diesem Aufsatz hat Günter Klein gewisse Gedankenlinien ausgezogen, die er bereits in früheren Arbeiten, früheren Studien zum NT, entwickelt und vorgetragen hat. Ich möchte sie hier auf den Sammelband hinweisen, auf die gesammelten Aufsätze, die unter dem Titel erschienen sind "Rekonstruktion und Interpretation" (München78). Und zwar handelt es sich da um die Aufsätze

"Römer 4 und die Interpretation der Heilsgeschichte". Es kreist stets bei ihm um die Problematik: Heilsgeschichte als eine rechtmäßige Denkfigur in der Theologie, und er befindet sich dabei in sehr heftiger polemischer Auseinandersetzung mit dem Kreis der Theologen um Wolfhard Pannenberg, und hier vor allem in Auseinandersetzung mit dem Neutestamentler Ulrich Wilckens. Dazu dann auch der zweite Aufsatz "Individualgeschichte und Weltgeschichte", und dazu eine Replik auf eine Polemik von U. Wilckens "Exegetische Probleme in Röm. 3, 21ff". Diese drei Aufsätze sind bereits intensiv befaßt mit dem Problem einer biblischen, exegetischen, neutestamentlichen, jedenfalls theologische Anthropologie. Denn in der Negativität besagt die Position von G. Klein jedenfalls dies, daß der Begriff "Mensch" bei Paulus zumindest nicht in irgendwie neutral definierter Weise ein Allgemeinbegriff ist, sondern daß eigentlich dieser Begriff für Paulus allererst theologisch konstituiert und entwickelt werden muß, und nicht von irgendwoher übernommen werden kann. Es gibt also hier keine Vorgaben, In dieser Negation macht er deutlich, daß zu diesem Behuf gerade bei Paulus die Differenz zwischen Juden und Heiden aufs äußerste eingespannt wird, und zu einem eschatologischen Gegensatz gesteigert wird, und so lautet die Formulierung über die Konsequenzen, die er in dieser Richtung auszieht, werden wir uns noch zu verständigen haben, was affirmativ dabei herauskommt, negativ scheint mir das jedenfalls eine außerordentlich wichtige Erkenntnis zu sein, die hier bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Paulus herangereift ist, daß eben der Begriff des Menschen ein theologisch notwendig zu entwickelnder ist als für Paulus in seiner Konzeption unverzichtbare Aufgabe. Paulus kann nicht vom Menschen schlechthin und im Allgemeinen reden, und ihn sozusagen wie eine natürliche Prämisse in seine theologische Urteilsbildung einbringen. Und hier in diesem Aufsatz von 1978, den ich genannt habe, verschärft Klein diese Negativität in der Weise, daß er sagt: "Ein unbefangenes Rechnen mit der Gegebenheit des Menschen ist keineswegs ein auszeichnendes Merkmal für die Theologie, sondern indiziert geradezu den Mangel an Theologie. " Sehr pointiert, wie er sieht, erklärt er, was die Theologie allererst zur Theologie macht, ist dies, daß ihr der Mensch ganz und gar keine Gegebenheit ist, die sich von selbst versteht, sondern ein Gerücht, an dem sich nichts von selbst versteht. Der Mensch ist für die Theologie keine Gegebenheit, die für die Theologie unter Umständen phänomenologisch auch umschrieben werden kann, so wie ein empirischer Begriff gebildet werden kann, oder auch ein praktischer Begriff, sondern überhaupt keine Gegebenheit, sondern ein Gerücht, an dem sich nichts von selbst versteht. Und deshalb kommt das anathema (gr.): Theologie, die das nicht wahrhaben will, daß der Mensch als gesicherte Ausgangsbasis ihres Denkens gilt, hat aufgehört Theologie zu sein. Was er mit der These vom Menschen als ein Gerücht meint, weist in der Tat auf einen Punkt hin, der ein Proprium für

theologische Anthropologie ist, und der zugleich eine Problematik ausmacht. Daß nämlich eine theologische Anthropologie in der Tat nicht als eine empirische Disziplin einfach entwickelt werden kann, sondern daß eine theologische Anthropologie, wie jeder theologische Satz und jede theologische Rede gehalten ist, sich auszuweisen nach dem Maß ihrer Angemessenheit gegenüber derjenigen Überlieferung, von der Theologie und Kirche behauptet, daß sich in ihr die Wahrheit selbst mitgeteilt habe und mitteilen wolle. Diese Position besagt, daß eine theologische Anthropologie nur Sätze formulieren kann, die in Angemessenheit und nach Maßgabe der Schriften des AT und NT formuliert sind, sodaß hier dies Buch, Bibel genannt, bestehend aus AT und NT, daß diese Schriftensammlung in der Tat der Kanon und auch die Norm, das Organen theologischer Erkenntnis und Aussagen, auch über den Menschen sind, wenn es sich dabei um theologische Aussagen handeln soll. Mit anderen Worten, daran insistiert eben Klein, wenn die Theologie etwas vom Menschen wahrnehmen will, dann muß sie sich auf das Hörensagen einlassen. Sie muß sich auf diese Schrift einlassen und das, was mit dieser Schrift redend, predigend in dieser Kirche passiert. Die Wahrnehmung der Wahrheiten dieser Schrift ist nicht eine Sache der Beobachtung also, sondern eine Sache des Hörens, und in diesem Sinne kommt der Mensch, Wenn er für die Theologie vorkommt, im Gerücht, im Gerücht der Bibel vor, als einem Ersten. Und weiterhin meint er, daß damit nicht nur eine erkenntnistheoretische Aussage gemacht ist, sondern auch eine Sachaussage, denn nicht nur kommt der Mensch für theologische Rede nur im Gerücht vor, sondern auch nur als Gerücht. Das ist die zugespitzte Formulierung. Er sagt, pointiert könnte man formulieren, daß für die Theologie der Mensch nur als Gerücht eines Gerichts vorkommt. Er liebt diese spielerischen Formulierungen, was er sagen will ist, die Schrift, die biblische Erkenntnis oder biblische Lehre vom Menschen, ist die, welche zeigt inwiefern alle Behauptungen des Menschen, einer wahrhaftigen substantiellen Natur und dergleichen, daß all das nichts als ein Gerücht über den Menschen ist, und deshalb kommt er im biblische Gerücht nur als Gerücht vor. Das hat die Konsequenz, daß Klein bei einem Blick auf die überkommene theologische Anthropologie feststellt, daß es ja hier seit alters eine, wie er sagt, der ehrwürdigsten Kategorien gibt, . die immer wieder zur Sprache gebracht worden sind, nämlich die Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes. Und diese Bestimmung ist, so meint Klein, von einer geradezu herausfordernder Gegensätzlichkeit gegenüber dem, was er als die Rede der Schrift vom Menschen herausgestellt hat. Indem der Mensch als Ebenbild Gottes aufgefaßt wird, wird er wohl gerade nicht als ein bloßes leeres eifenes Sagen aufgefaßt, sondern hier wird behauptet, daß in einer Konformität menschliches Seins und göttliches Wesens willens, gerade das Proprium des Menschen bestehe.

Die Frage, die hier aufgeworfen werden muß, müßte aber lauten, wieweit die Geltung dieser Kategorie reicht, und hier offenbart denn auch Klein, was der Zielpunkt seines Angriffs ist. Denn diese Frage nach der Tragweite der Kategorie des Ebenbildes Gottes, ist gezieht gegen einen Satz von J. Moltmann, der formuliert hat: "Ebenbild Gottes ist der ganze Mensch und jeder Mensch". So in einem Aufsatz, der in den evg. Kommentaren erschienen ist " Welches Recht hat das Ebenbild Gottes?", Ev. Kommentare 9/1976 S. 280ff. Und hier meint Klein, daß hier eine Voraussetzung von dem Systematiker Moltmann gemacht worden sei, wo der Exeget nur die allergrößten Bedenken anmelden kann. Denn das NT, das ist jetzt die Behauptung, die aufgestellt wird von dem Exegeten gegen die systematische Aufstellung, weiß nichts von einer allgemeinen Gottebenbildlichkeit des Menschen, und Paulus weiß sogar von dem Gegenteil einer allgemeinen Gottesebenbildlichkeit des Menschen, nämlich daß alle Menschen ihre Gottebenbildlichkeit verloren haben. Wie sollte auch diesem entfremdeten Wesen, fragt Klein, das nur noch als Gerücht seiner selbst existiert, ein solcher Glanz, eignen? Verständlich, meint er, daß nicht jedem Systematiker danach die Ohren jucken. Beachten Sie bitte den Unterschied in der Formulierung, und die Frage, sind das hier eigentlich gleiche Begriffe, die er hier gebraucht. Zum 1. hat er pointiert formuliert, der Mensch kommt für die Theologie nur vor als das Gerücht eines Gerüchts, und hier vermag er sehr schnell vom Gerücht seiner selbst zu sprechen. Ist das ohne weiters identisch? Ist das biblische Gerücht vom Menschen und das selbsterfahrene Gerücht vom Menschen, Ist das ohne weiteres identisch? Oder was steckt eigentlich hinter dieser Formulierung, was verbirgt sich eigentlich dahinter? Ist das eine Konzeption, die doch mit soetwas wie dem Selbstverständnis, als einer letzten Bedingung rechnet, und wird aus einer Erfahrung des Menschen als eines bloßen Gerüchts seiner selbst, diese Erfahrung nun auch in der Bibel wiedererkannt und aufgedeckt und gefunden? Diesen Verdacht könnte man immerhin bei G. Klein noch haben, denn er weiß zwar darum, daß Gottebenbildlichkeit eine Prädikation ist, die auf Jesus Christus bezogen ist, aber bricht erstaunlicher Weise den Zusammenhang zwischen Christus und allen übrigen an diesem Punkt so ab, als sei die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi ein, geradezu ihm als persona private zukommender Titel, und als läge in ihm nicht eine fundamentale Anweisung in Richtung einer Aussage, wenn sie denn rechtens interpretiert wird, wie sie von Moltmann unternommen worden ist, daß diese Gottesebenbildlichkeit eine Bestimmung des ganzen Menschen und eines jeden Menschen sei, und dies in der genauen Entsprechung dazu, daß Gott, daß Jesus Christus nicht für sich selber und um seiner selbst willen das Ebenbild Gottes gewesen ist, sondern um es für alle zu sein. Und die Meinung der Schrift und der Theologie ist, daß man nur noch auf den zu warten hat, Theologie und Kirche kann niemals etwas anderes tun, auf den zu warten hat,

der meint, er habe es nicht nötig, daß Jesus Christus für ihn das Ebenbild Gottes sei, an sie ist diese Rede noch nicht adressiert. Bei G. Klein scheint mir hier eine Spaltung von Christologie und Soteriologie, und demzufolge auch von Christologie und Anthropologie vorzuliegen. Was die Frage erst recht dringlich macht, inwieweit er ernst macht mit dem Gedanken, daß die Theologie ihre Anthropologie durch das Achten auf die Schrift nur lernen und erfahren kann, nicht in soetwas wie einer Selbsterfahrung christlichen Glaubens, sondern in der Gewahrung dessen, was in der Schrift vom Menschen zu sagen ist, und gemäß dieser Schrift vom Menschen zu denken ist. Wie hat Klein das eigentlich realisiert, um deutlich zu machen, daß die Theologie genötigt ist aus der Schrift heraus, aus dem Verständnis der Schrift heraus, die die Anthropologie als ein ihr notwendig zukommendes Thema zu traktieren? Diesen Punkt werden wir noch einmal zur Sprache bringen, wenn die Frage erörtert wird, wie sich diese Gottebenbildlichkeit Jesu Christi nach außen und für die anderen zur Wirksamkeit und zur Wirklichkeit gebracht hat, nämlich in der Überwindung des Gegensatzes von Juden und Heiden, sodaß hier der Satz gewagt werden kann und darf, der Widerschein der Gottesebenbildlichkeit Jesu Christi ist der Allgemeinbegriff des Menschen, als der Gemeinschaft aus Juden und Heiden. Gewissermaßen ante christum kann von dem Menschen im theologische Sinne und nach Meinung der Schrift nicht gesprochen werden, sondern ante Christum gibt es nur diese Differenz, diese heilsgeschichtliche qualitative Differenz zwischen Juden und Heiden, und genau in der Überwindung dieses Gegensatzes, wird soetwas wie die Kategorie Mensch allererst konstituiert, als ein Novum der Geschichte Jesu Christi. Diese These steht nicht einfach neben den Ausführungen von G. Klein, deshalb müssen wir, wenn die Ausführung kommt, im 3. Abschnitt, darauf noch einmal zu sprechen kommen. Hier möchte ich zunächst nur das dritte Moment umschreiben für die Notwendigkeit einer theologische Anthropologie, die darin und daraus resultiert, daß diese christliche Lehre vom Menschen im eigentlichen Sinne zum Thema hat, das Bekenntnis des christliche Glaubens, dem sie Wahrheit einzuräumen bereit ist. Dieses Bekenntnis, welches sagt, Jesus Christus ist *verus deus et verus homo*, ist wahrhaftig und wirklich Gott und wahrhaftig und wirklich Mensch. Freilich, und wie gesagt: Theologie setzt voraus, dieses Urteil, dieses Bekenntnis ist nicht sinnlos, sondern dieses Bekenntnis spricht die Wahrheit über Gott und den Menschen aus, und zwar in dem pointierten und zugespitzten Sinne, daß Jesus Christus nicht nur vere deus et vere homo ist, sondern daß er verus deus et verus homo ist, d. h., daß der wahre Gott in ihm und der wahre Mensch in ihm sei, und also auch nur in ihm zu erkennen ist. Gott ist als Gott nur in Christus zu erkennen, ebenso wie der Mensch, der wahre Mensch, nur als Mensch in Christus zu erkennen ist. Wer oder was also der Mensch in Wahrheit sei, ist unter der Voraussetzung der Gültigkeit, der

Geltung des christliche Bekenntnisses von der christlichen Theologie nur in der Auslegung der Geschichte und Person Jesu Christi zu vollziehen. Die Bestimmtheit des Menschen, also das, was er in Wahrheit sein kann und ist, ist ein Implikat der Erkenntnis und des Verständnisses von Jesus Christus, wie es konsequent und wahrheitsgemäß im Bekenntnis des christlichen Glaubens zum Austrag und zum letzten Ausdruck kommt, d. h. Theologie setzt voraus die Erkenntnis Jesu Christi, terminiert sachgemäß und folgerichtig im Bekenntnis zu Jesus Christus. Und insofern kann dieses Bekenntnis genommen werden als die Prämisse, unter der Theologie ihr nachdenkendes Geschäft nur treiben kann. Wenn diese Prämisse aber richtig ist, dann kann die theologische Anthropologie sich lediglich, aber dies mit Notwendigkeit, explizieren als ein integrales Element der Theologie, sofern Theologie Explikation der Erkenntnis Jesu Christi und nichts sonst ist und sein will. Ein integrales Element, wenn anders Jesus Christus in Wahrheit Mensch gewesen und in Wahrheit wahrer Mensch gewesen ist, dann ist er das, worum es der Erkenntnis, worum es der Theologie beim Menschen geht. Die Notwendigkeit resultiert aus dem Grund und aus dem eigentlichen zentralen Gegenstand theologische Nachdenkens und theologische Redens. Man könnte auch sagen, Theologie setzt in ihrem zentralen Gegenstand voraus, daß in der Geschichte Jesu Christi soetwas wie die geschichtliche Definition dessen, wer Gott ist und wer der Mensch sei, erfolgt ist. Eine Definition, die sie zu buchstabieren die Aufgabe hat, worin sie ihr Geschäft hat.

Damit ist eine Problemstellung angezeigt, die noch eine gewisse Aufklärung verlangt, in Hinblick auf die übliche Form und Gestalt, in der Theologie vom Menschen, also Anthropologie getrieben, vom Menschen gehandelt hat. Denn hier könnte es sich noch nahelegen, die Frage aufzuwerfen, ob bei einer solchen Fassung, einer solchen christologischen Ausrichtung nicht dasjenige außer Betracht geblieben ist, was im Bekenntnis sich doch zweifellos Ausdruck verschafft. Wenn es Bekenntnis zu Jesus Christus ist, ist dieses Bekenntnis doch offenbar auch Ausdruck des Glaubens, und muß es dann nicht als der Ausdruck des Selbstbewußtseins des Glaubens interpretiert werden? Und ist dann am Ende theologische Anthropologie soetwas wie eine methodische Explikation des christlichen Selbstverständnisses, oder des Selbstverständnis des christlichen Glaubens? Mit der Maßgabe und der Behauptung, christlicher Glaube seinerseits sei zu verstehen und zu interpretieren, als eine konkrete aber besondere Gestalt des Selbstverständnisses, das zur Existenz eines jeden Menschen notwendig hinzugehört. Eine besondere Gestalt des menschlichen Selbstverständnisses, der christliche Glaube, sodaß hier gleichsam diese Variation, diese konkrete historische Manifestation, zur Aussprache gelangt in der theologischen Anthropologie. Das wäre die eine Frage, die auftaucht aus gewissermaßen dem Raum der Glaubenserfahrung. Die andere Frage ergibt sich der Tradition

gemäß daraus, daß der Mensch nach der überkommenen Lehre der Kirche und der Theologie, verstanden wird in erster Linie nicht als Mensch im Verhältnis zu Jesus Christus, als eingeschlossen in diesem Verhältnis, sondern zunächst und zuerst als eine creatura dei, als ein Geschöpf Gottes. Und die Dogmatiker der alten Zeit bis in die Gegenwart, legen eigentlich auch ein sehr kräftiges deutliches Zeugnis für diese Konzeption ab, in der überwältigenden Mehrheit wird eben das Lehrstück über den Menschen erörtert innerhalb des Kontextes der Schöpfungslehre. Und die Schöpfungslehre ist nach überkommener Auffassung jedenfalls etwas, was nicht in einem notwendigen Zusammenhang, einem notwendigen konstitutiven Zusammenhang steht mit dem Ereignis, mit der Geschichte Jesu Christi, Hier ist eine Änderung eingetreten durch die und in der Dogmatik von Karl Barth, der den Versuch macht, gleichsam diese beiden Linien des subjektiven Glaubens und der objektiven Schöpfungswirklichkeit christologisch miteinander zu verbinden und zu vermitteln, sofern er in der Geschichte Jesu Christi einen in der Schöpfung wirkenden Zusammenhang zum Ausdruck, Austrag und zur Durchsetzung gebracht findet.

Ich möchte deshalb in den nächsten beiden Stunden eine kurze Konfrontation des barthschen Modells gegenüber der Tradition ihnen vorstellen, und möchte für die Tradition sie hinweisen auf zwei Dogmatiker, die zwar nicht gleichförmig sind, aber in diesem Muster, in dieser Architektur erstaunlich, trotz konfessioneller und sonstiger Gegensätze, übereinstimmen, nämlich die Grundlagen der Dogmatik von Otto Weber und die Dogmatik von Wolfgang Trillhaas. Ein reformierter Theologe Otto Weber, und ein lutherischer Theologe Wolfgang Trillhaas.

Sie werden sicherlich im Einzelnen, im Detail manches abweichende finden, aber sie werden jedenfalls auch feststellen müssen, daß die Lokalisierung und die Explikation bei beiden, in den Grundzügen erstaunlich homogen verläuft, und dies offenkundig erwachsend aus der dogmatischen Tradition, der sich beide in diesem Punkt außerordentlich verpflichtet wissen. Wie Barth aus diesem Schema die Theologie zu entwickeln versucht, soll also das Grundmodell sein, und für die Zukunft darf ich ihnen nur empfehlen als Lektüre den 3. Band der kirchlichen Dogmatik in seinen 4 Teilbänden. Dort hat Barth des langen und des breiten seine Lehre von der Schöpfung vorgetragen, und damit auch seine Lehre vom Menschen. Ich möchte ihnen das nicht im Detail vortragen, sondern ihnen nur die Konfrontation vortragen, um dann in der Sache und Materie weiterzugehen.

Vorlesung vom Dienstag 5. Dezember 1978

Meine Damen und Herren,

ich hatte versucht in der letzten Stunde den Übergang zu finden zu dem 2. systematischen Teil, der befaßt ist mit der Frage nach Notwendigkeit und Möglichkeit einer theologischen Anthropologie. Die Notwendigkeit, so versuchte ich zu erläutern, kann nicht daraus resultieren, daß in den nicht theologischen Entwürfen und Konzeptionen des Menschen Verhältnis zu Gott als eine unbestimmte Größe, die für die Bestimmung des Menschen gleichgültig ist, angesiedelt ist. Sondern die Notwendigkeit der theologischen Anthropologie kann im Grunde, wenn es eine solche gibt, nur resultieren aus der Gegenstandsbezogenheit, aus der Sachlichkeit des theologischen Denkens selbst. Ich versuchte es anzudeuten und zu bezeichnen mit dem Hinweis darauf, daß in der Christenheit jedenfalls seit alters das Bekenntnis nicht verstummt ist, sondern mit dem Anspruch auf Wahrheit erhoben wird, daß Jesus Christus vere deus et vere homo war; in Wahrheit Gott und in Wahrheit Mensch sei, sodaß in der Person und Geschichte Jesu Christi die Erkenntnis dessen, was in Wahrheit der Mensch sei, eine unübersehbare Aufgabe für das theologische Nachdenken ist. In der Tradition ist diese Aufgabe in Angriff genommen worden - einer theologischen Anthropologie - im Hinblick auf den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses. De homine, über den Menschen, wird in der Theologie in der Dogmatik gehandelt, in dem Teil, der das erste göttliche Werk nach außen, zu betrachten unternimmt; nämlich die Lehre von der Schöpfung. Der Mensch als Geschöpf Gottes ist das Thema der theologischen Anthropologie in der Tradition und ist es bis in die jüngsten Anthropologien geblieben. Freilich mit einer charakteristischen Entwicklung der Problematik. Zunehmend hat sich - und dies in der Neuzeit mit besonderer Vehemenz - in den Mittelpunkt der Problematik geschoben, jedenfalls auch schon äußerlich und auch in der Grundlegung einer solchen Anthropologie, das Problem der Erkenntnis. Wie und in welcher Weise kann eigentlich der Mensch als Geschöpf Gottes erkannt werden? Worin liegen die Ermöglichungsgründe für eine solche Erkenntnis? In der Vergangenheit war diese Frage weniger akut, vielmehr war die Theologie auf Grund ihrer jahrhundertelangen Verflechtung und Verbindung mit der Naturphilosophie der optimistischen Auffassung, es bedürfe nur eines etwas genaueren Hinsehens, damit die Theologie im Unterschied zur Philosophie des menschlichen und natürlichen Wesens ansichtig und inne werde. Der Geschöpfcharakter des Menschen wurde ohne weiteres und gänzlich eigentlich unproblematisch, prinzipiell identifiziert mit der Natur des Menschen, sowie diese Natur von menschlicher Vernunft und Erfahrung aufgefaßt werden kann. Die philosophische Frage nach der natura des Menschen, wurde in der Theologie ziemlich umstandslos übernommen, wenn die Frage nach kreatürlicher Verfassung, nach der kreatürlichen Wesensheit des Menschen aufgeworfen wurde. Also eine gewisse Gleichsinnigkeit des philosophischen und theologischen Fragens, beide ausgerichtet auf soetwas wie

das Wesen des Menschen als eine bestimmte Konstante von ihrem Ursprung her und bis in den gegenwärtigen Stand menschlichen Existierens hinein. Diese Selbstverständlichkeit der Herrschaft der Wesensfrage in der theologischen Anthropologie ist in der Neuzeit jedenfalls längst nicht mehr so ungebrochen zu realisieren, wie das vor dem Anbruch der neuzeitlichen Wissenschaften der Fall gewesen ist. Für die theologische Anthropologie wird die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Menschen als Geschöpf Gottes zu einer Art von Nagelprobe für das gesamte Unternehmen. Dabei wird allerdings auch in der Theologie an keiner Stelle davon abgegangen, daß Erkenntnis des Menschen jedenfalls grundsätzlich Selbsterkenntnis des Menschen ist. Aber in dieser Konzertierung steckt auch schon eine eminente Problematik. Denn weseen Selbsterkenntnis ist es eigentlich, auf die hier abgehoben wird? Handelt es sich um soetwas wie die Selbsterkenntnis des natürlichen Menschen, des Menschen, so wie er geboren wird in den Zusammenhang seine irdischen Daseins, um seine Lebensweg abzuschließen mit dem natürlichen Ende seines Todes, und nicht in dieser Frist und in dieser Zeitspanne soetwas wie der Zeitraum auch zu seiner Selbsterkenntnis? Und gewahrt er in dieser Selbsterkenntnis wirklich das, was seine Natur von Grund auf ausmacht? Oder sollte Selbsterkenntnis in der theologischen Anthropologie besagen: Selbsterkenntnis des geistlichen Menschen, also das Selbstverständnis des Glaubens oder das Selbstverständnis des Menschen, sofern ihm durch den Geist Gottes die Gewißheit der Wahrheit des Evangeliums eröffnet worden ist? Heißt also Selbsterkenntnis soetwas wie die Explikation des christlichen Glaubens mit dem Anspruch, daß in ihm die wahre Natur des Menschen, das wirkliche Wesen des Menschen, zum Vorschein gekommen sei. Der Glaube selbst hat es freilich an sich gegenüber jener Behauptung, daß Selbsterkenntnis Selbsterkenntnis des geistlichen Menschen sei, ebenso skeptisch zu sein wie gegenüber der Behauptung, daß Selbsterkenntnis Erkenntnis des natürlichen Menschen sei. Gegen den Anspruch auf Wahrheit, der in der Selbsterkenntnis des natürlichen Menschen erhoben wird, hegt der Glaube die Skepsis, daß durch den Fall des natürlichen Menschens diese seine Erkenntnis keineswegs in sich schon die Gewähr dafür bietet, auch die wahre Natur des Menschen zu treffen. Und gegen die geistliche Selbsterkenntnis hegt der Glaube das Mißtrauen und die Skepsis, daß diese geistliche Seinsweise des Menschen von A-Z durch die Gnade Gottes gehalten ist, und insofern dem Menschen nicht als eine substantielle Qualifikation zur Verfügung steht, auf die er sich in einem Akt des Selbsterkennens gründen könnte. Der Mangel an Substantialität im geistlichen Sein des Menschen schließt die Möglichkeit aus, daß es in einem unmittelbaren Akt des Selbsterkennens zu einer wahren Erfassung des wirklichen menschlichen Wesens kommen könne. Und mit diesem Problem der Differenz zwischen natürlicher und geistlicher Erkenntnis und der Skepsis des Glaubens

gegen die Möglichkeit die Legitimität beider, mit diesem Problem verbindet sich unweigerlich das andere, nämlich die Frage nach der Direktheit oder Indirektheit menschlicher Selbsterkenntnis. Hat es der Mensch, der natürliche oder der geistliche, an sich, daß er in einem unmittelbaren Akt des Aufmerkens auf sich selbst, der Erfahrung seines eigenen Seins, damit auch dessen gewahr und gewahrt wird, was er seiner inneren Struktur, seiner inneren Verfassung nach ist. Bedeutet Selbsterkenntnis also unmittelbare Selbsterfahrung des menschlichen Wesens in seiner Existenz? Diese Vorstellungen haben in der Geschichte der Lehre vom Menschen und der Lebenskunde des Menschen, der Lebensweisheit immer eine gewisse Rolle gespielt. Ich erinnere nur daran, daß im deutschen Empirismus die These von der sogenannten intellektuellen Anschauung nichts anderes als die Umschreibung eines solchen Phänomens unmittelbarer Selbstgewahrung des menschlichen Seins und Wesens bedeutet. Ein Akt, in dem der Mensch sich selbst ergreift und seiner selbst inne und gewiß wird als des organisierenden Mittelpunktes und Ausgangspunktes aller weiteren Aktion, aller weiteren Erkenntnisleistungen. Ein anderer Ausdruck dafür ist der Begriff der Erleuchtung, der in allen Religionen und in allen spekulativen Philosophien eine entsprechende Rolle findet, bis hin zur Vulgarisierung, in dem was die Transzendente Meditation unserer Tage genannt wird. Auch da geht es um die Ausweisung der Methode - und das ist schon etwas eigentümlich - zur unmittelbaren Selbsterfahrung. Eine vermittelte Unmittelbarkeit ist offenbar das Ziel, was hier erstrebt wird. Immerhin, in den buddhistischen Kreisen weiß man, daß diese Methode nicht automatisch auch das Ziel der unmittelbaren Selbstgewahrung erreicht. Sondern, daß hier ein Hiatus klafft zwischen dem Weg zum Ziel hin und dem Erreichen des Zieles selbst. Aber das Ziel bleibt das gleiche: unmittelbare Selbstgewahrung und unmittelbare Selbstanschauung. Die andere Position, die dagegen vertreten wird, lautet: menschliche Selbsterkenntnis ist prinzipiell indirekte Selbsterkenntnis; d. h. Erkenntnis des menschlichen Selbst als eines Seins, das definiert ist durch das Verhältnis, in dem es sich befindet. Menschliche Selbsterkenntnis als prinzipiell indirekte Selbsterkenntnis hat in der neueren Philosophie dort eine Rolle gespielt, wo die These vertreten wurde, daß nicht eine unmittelbare Anschauung des Menschen ihn über sich selbst aufklärt, sondern daß der Mensch sein Wesen selbst anschauen müsse, in den Gestalten und Erscheinungen des geschichtlichen Lebens, in denen sich menschliches Leben objektiviert. So hat z. B. Wilhelm Dilthey in seiner Lebensphilosophie die menschliche Selbsterkenntnis verstanden, daß nämlich in dem großen Gang der Geschichte sich das menschliche Wesen zunehmend entäußere, sodaß in historischer Erinnerung und Vergewisserung der Mensch im Anblick der Gestalten der geschichtlichen Welt seiner selbst inne und gewiß wird. Ähnlich auch dort, wo der Mensch in seinen

Werken, in seinen Produkten, in seinen Erzeugnissen sich selbst in gegenständlicher Form anschaut. Dies in der Weise der Entfremdung oder in der Weise einer nicht gelenkten rückläufigen Aneignung dieser Produktion, sodaß dann dieses Produzieren in eins mit dem Erkennen die Vergewisserung des menschlichen Selbst und Wesens bedeutet. In dieser Position wird offenbar Wert darauf gelegt, daß die menschliche Selbsterkenntnis im Unterschied zum Gegenstand nicht entlaufende Erkenntnis ist und bleibt, und daß dies zur Endlichkeit menschlichen Seins und Lebens gehört. Gäbe es ein absolutes Sein, so könnte ihm wohl dies eingeräumt werden, daß es in der Lage sei, sich in Unmittelbarkeit selbst zu erfassen. Menschliches Wesen hat es an sich, bedingt durch und in gewisser Weise angewiesen auf Äußeres zu sein; und das impliziert für dieses menschliche Leben die Unmöglichkeit, sich in bloßer Reflexion selbst zur Anschauung zu bringen. Darum die Angewiesenheit auf ein Verhältnis, in dem menschliches Selbst stehend sich als es selbst zu begreifen hat. Die Frage, die dabei aufbricht, ist, wie es mit diesem Verhältnis bestellt sei. Indirekte Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Selbst in einem bestimmten Verhältnis wirft die Frage auf, worin denn dieses bestimmte Verhältnis des Menschen, darin er sein Wesen erkennen kann, bestehe und Bestand habe? Also das Problem der ursprünglichen Beziehung als derjenigen Beziehung, worin der Mensch als er selbst anfänglich, ursprünglich existiert. Im Unterschied zu anderen Beziehungen, in denen er offenbar nur in einem abgeleiteten Sinne auch existiert, die einen gewissen akzidentellen Charakter gegenüber dieser ursprünglichen Beziehung als der vorgeordneten, der grundlegenden Beziehung hat. Ist der Mensch, und das scheint mir die große Alternative zu sein, die sich auftut, ist der Mensch ursprünglich in seinen, d. h. in dem von ihm selbst herkommenden Verhältnis zu anderen er selbst, oder ist der Mensch ursprünglich er selbst in der Beziehung eines gewissen bestimmten Anderen zu ihm? In der Relation, die von ihm ausgeht, von ihm herkommt, oder in der Relation die auf ihn zukommt, und die von dem Anderen als der ursprünglichen Größe ausgeht? Man könnte formulieren: Liegt das Selbstsein des Menschen in seiner Aktion, ist also das ursprüngliche Verhältnis seine eigene Tat oder liegt das Selbstsein des Menschen ursprünglich in seiner Passion, ist das Selbstsein des Menschen die Passion des Menschen? Die Passion des Menschen in dem doppelten Sinne des nicht über dieses Selbstsein Verfügungkönnens, wie auch des leidenschaftlichen Ergriffenseins von dem Problem dieses Selbstseins. Sodaß er davon nicht loskommt. Und an diesem Punkt liegt auch die Differenz der theologischen Anthropologie gegenüber den Versuchen, die in dem Raum der Wissenschaften und der Philosophie unternommen werden, in erster Linie begründet. Denn in der theologischen Anthropologie wird in der Tat die 2. These als die grundlegende in dem gesamten Entwurf in Anschlag gebracht. Die Position nämlich, daß das

ursprüngliche Sein des Menschen gründe und liege nicht in der von ihm ausgehenden Beziehung auf etwas außer ihm, sondern in einer auf ihn zukommenden und ihn betreffenden Beziehung, von etwas außerhalb seiner selbst, ohne daß dieses außerhalb bedeutet, daß es ein Äußerliches für den Menschen wäre, sondern es ist vielmehr dasjenige außen, welches allererst das Innen des menschlichen Seins hervortreibt und grundlegt. Diese Position hat die Theologie zu allen Zeiten mit dem Satz zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch zu erkennen sei als Geschöpf Gottes, im bestimmten Unterschied des Schöpfers zu diesem Geschöpf. Und in diesem Verhältnis von Kreator und Kreatur bleibt grundsätzlich festgehalten die Vorordnung, der Vorrang, die Überlegenheit des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf. Die Bestimmung des Menschen in seiner Natur durch die Übernatur der Schöpfungswirklichkeit, Schöpfungstätigkeit Gottes selbst. Bei der Anerkennung dieser ontologischen Priorität des Schöpfers vor dem Geschöpf wurde die Möglichkeit einer gnosziologischen Vorordnung des geschöpflichen Erkennens vor der Gegenständlichkeit des Schöpfers nicht grundsätzlich in Zweifel gestellt. Man lebte in der Überzeugung und Gewißheit, daß es sehr wohl möglich sei in der Erkenntnis mit dem Geschöpf zu beginnen, um aufzusteigen zur Schöpferwirklichkeit. Man erkennt die Welt so wie sie ist und indem man sie mit dem Attribut des Hervorgebrachtseins, des Erschaffenseins versieht, erlaubt man sich nach dem Prinzip der Kausalität den Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache, in der Annahme, damit den Schöpfer dieser Weltwirklichkeit in den Blick zu bekommen. Das Verfahren und die Methode, der man sich dabei bediente war im wesentlichen das der Physicotheologie, daß man nämlich aus der Sinnhaftigkeit der inneren Rationalität der Weltwirklichkeit die Folgerung meinte ziehen zu dürfen, daß eine überlegene Intelligenz der Ursprung und die Ursache dieser rational verfaßten Weltwirklichkeit sei. Dabei ist auch in der Theologie - und dieser Prozeß spielte nicht nur in der Theologie, sondern auch in der philosophischen Theologie eine Rolle - dabei wurde dieser Prozeß in der biblischen Theologie weithin nicht der Frage unterworfen, ob denn tatsächlich das Gottsein Gottes darin aufgehe, Schöpfer dieses Welt zu sein. Die Erkenntnis der Ursache des Weltganzen, des Universums, bringt niemals mehr als das, was zu denken nötig ist, um den Bestand dieser Welt zu erklären und zu interpretieren. Das aber liefe theologisch gesehen darauf hinaus, daß Gott als der Schöpfer dieser Welt um seines Gottseins willen auf diese geschöpfliche Realität angewiesen ist. Er ist bestimmt ganz und gar in der Korelation zu seinem Geschöpf, so als gehörte dieses Geschöpf zu seiner Wesenswirklichkeit hinzu und als sei Gott selbst auf diese Welt angewiesen als seine Selbstbestimmung.

In der Zeit nach der Auflösung dieses physico-theologischen Denkens, in der Zeit des deutschen

(Hier fehlen die Seiten 184/185 im typografischen Konvolut)

als Sünder. Diese beiden Übereinstimmungen, der Mensch als Bild Gottes und der Mensch als Sünder gegen Gott, diese beiden Themen sind in der Tat die klassischen Themen der orthodoxen Anthropologie, die gewissermaßen noch im Stand der Unschuld sich gebildet hat unter naiver Hintanstellung der erkenntnistheoretischen, Problematik. Und bei Otto Weber und Wolfgang Trillhaas meine ich, daß da eine gewisse Nähe zu dieser orthodoxen Naivität noch immer spürbar ist, wie sehr auch im Einzelnen dabei Kritik an Aufstellungen der Dogmatik der Orthodoxie geübt werden. Der Zentralbegriff jedenfalls in dieser Dogmatik als einer Lehre vom Wesen, von der Natur des Menschen, der Zentralbegriff ist und bleibt der Begriff der *imago dei*, des Ebenbildes Gottes, das die ursprüngliche Bestimmtheit menschlichen Seins ausmachen soll in einem Stand der Unversehrtheit, in einem Stand des integralen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Die These in der protestantischen Orthodoxie war, daß die Gottesebenbildlichkeit, von der Gen 1, 26 gesprochen wird, daß sie identisch sei mit der ursprünglichen Vollkommenheit und Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Die Gleichung war: *imago dei* ist identisch mit *Justitia originalis*, mit ursprünglicher Gerechtigkeit, und umschreibt damit so etwas wie die Vollkommenheit des Menschen im Verhältnis zu Gott und allen übrigen. Diese *imago dei* impliziert nach dem Verständnis der Orthodoxie, daß nicht nur die moralische Bestimmung des Menschen in höchster Vollkommenheit verwirklicht ist, sondern auch die natürliche Verfassung des Menschen im höchsten Grade vollkommen ist, perfekt ist, was bedeutet, daß hier auch zu sprechen ist von einer Leidlosigkeit des menschlichen Körpers. *Inpassibilitas* ist eine Qualität, die den Menschen als *imago dei* im Urstand eignet, ebenso wie die *Immortalitas*, Unsterblichkeit und auch die Herrschaft über alle übrigen Lebewesen; und abschließend kann gesagt werden: eine *inimissima habitatio in paradiso*, eine höchst angenehme Lebensweise im Paradies. Das macht diesen *status integritatis* aus. Und die Problematik für die Orthodoxie entstand und ergab sich aus der Frage, wie sich diese Bestimmung nun zu dem anderen theologischem Grundsatz verhält, von der Sündenverfallenheit des Menschen und was dazu zu sagen ist. Die Sünde wurde in der Orthodoxie generell mit der formalen Wendung umschrieben, daß es sich dabei um den Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit handle. Sünde ist ihrem Angriff nach *caentia iustitia originalis*, Ermangelung dieser ursprünglichen Gerechtigkeit. Und diese ursprüngliche Gerechtigkeit ist mit dem *Imago dei* identisch gesetzt worden als das geschöpfliche Wesen des Menschen selbst. Dadurch entstand die Verlegenheit, daß gewissermaßen mit dem Verlust der Urgerechtigkeit auch die Gottesebenbildlichkeit und mithin die kreatürliche Wesenhaftigkeit des

Menschen aufgehoben und zerstört ist, sodaß die Überlegung mindestens naheliegend war, es sei an die Stelle der Gottebenbildlichkeit nun das Phänomen, das Faktum der Ursünde getreten und zur Substanz des Menschen im Stand der Verderbnis geworden. War also im status integritatis die Gottebenbildlichkeit Natur und Wesen des Menschen, so im status corruptionis nun das peccatum originale selbst als der Mangel aller ursprünglicher Gerechtigkeit. Das war freilich für die Theologie so gut wie unzumutbar, denn es wäre gleichbedeutend damit gewesen, daß neben die Rolle des Schöpfers der Mensch als Geschöpf in eine gewisse Parallelität einrückt. Dem Menschen wird die Kraft eingeräumt, im Aufstand gegen Gott eine zweite substantielle Wirklichkeit in der Welt zu kreieren. Der Mensch wird gerade im Widerspruch gegen Gott zum zweiten Schöpfer von Sein in dieser Welt. Deshalb hat die Orthodoxie, um dieser fatalen Konsequenz zu entgehen, die These aufgestellt und vertreten, daß die Gottebenbildlichkeit nur in Christo Substanz sei. Dagegen in Adam nur erst Akzidenz sei, also eine Bestimmtheit, die nicht zum innersten, selbstseienden Wesen des Menschen hinzugehört, sondern etwas, was ihm eigenschaftsmäßig zukommt, sodaß dessen Verlust nicht automatisch auch den Verlust der Natur, der Substanz bedeuten muß. Wohl aber bedeutet es eine Minderung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, die sich auswirkt in einer Minderung der Erkenntnisfähigkeit, ebenso wie in einem Mangel an Richtigkeit des Wollens und einem Mangel an Ordnung in der Hierarchie der Kräfte und Potenzen des Menschen.

(Hier fehlen die Seiten 188 / 189, es geht weiter mit Seite 190)

diesem Satz zusammenfassen, der den Gesamtrahmen seiner Schöpfungslehre abgibt, in den dann auch die Anthropologie eingezeichnet wird, daß nämlich die Schöpfungsgeschichte und die Heilsgeschichte nicht separiert werden können, sondern daß Schöpfung und Bund, der Bund als Inbegriff der Heilsgeschichte, daß Schöpfung und Bund in einer gegenseitigen Verklammerung und Beziehung zueinander stehen, die auf den Nenner gebracht wird, daß die Schöpfung der äußere Grund des Bundes und der Bund der innere Grund der Schöpfung ist. Diese Formel, eine ebenso leicht hantierbare wie auch mißverständliche Formel, diese Formel gibt doch soetwas an wie den Leitfaden, den Hauptgesichtspunkt für die künftigen Entfaltungen, denn darin steckt die Überzeugung, daß nur dort, wo der Bund zwischen Gott und Mensch zu seiner Erfüllung kommt, und d. h. auch zur Offenbarung gekommen ist, daß nur dort der Ursprung und Grund, die mögliche Erkenntnis der Schöpfung gesetzt und enthalten ist. Offenbarung ist konzentriert bei Barth und bleibt es auf das Ereignis der Geschichte Jesu Christi. Und er versteht diese Geschichte Jesu Christi als die

Geschichte des erfüllten Bundes, von dem aus das Insgesamt der Schöpfung überhaupt in den Blick genommen werden kann. Hat sich Gott in Jesus Christus offenbart, so ist es dieser Gott und kein anderer, der in der Theologie als der Schöpfer Himmels und der Erden und des Menschen zu denken ist. **Es gilt Gott in Christus zu erkennen, um Gott als Schöpfer der Welt verstehen zu können.** Welche Konsequenzen Barth in der Anthropologie aus diesem Grundsatz, dieser Korelation von Schöpfung und Bund gezogen hat, das möchte ich dann in der nächsten Stunde in groben Umrissen Ihnen noch mitteilen.

Vorlesung vom Donnerstag 7. Dezember 1978

Meine Damen und Herren,

ich möchte heute versuchen, einige der Grundlinien in Karl Barths theologischer Anthropologie Ihnen vorzutragen; unter der behaupteten Voraussetzung, daß es sich bei diesem Versuch Barths um einen in der Dogmengeschichte einmaligen Neuerungsversuch handelt, bei dem die erkenntnistheoretische Problematik einer Lehre von der Schöpfung in vollem Umfange aufgenommen worden ist, in Erkenntnis, daß das reduktive, das rückschließende Erkenntnisverfahren der Tradition - daß nämlich aus einer Wirkung auf eine Ursache geschlossen wird - in der neuzeitlichen Situation des Bewußtseins wie auch der Theologie im Grunde nicht mehr vertretbar ist, sofern dieses Rückschlußverfahren an dem simplen Tatbestand scheitert, daß bei einem solchen Verfahren im Grunde die Antwort des Spinoza unvermeidlich ist, sein "Deus sive natura". Denn nicht mehr muß an Wirkungsmöglichkeit, an echter actualitas in der Ursache gedacht werden, als in der Wirkung versammelt ist; das aber bedeutet im wesentlichen die substantielle und auch die energetische Identität des Grundes und seiner Folge: **ein Grund ist genauso mächtig, wie er sich in seiner Folge ausbreiten kann, und das Maß der Ausbreitung der Folge ist das Maß auch für die Mächtigkeit ihres Grundes.** Insofern bedeutet das eine Identität, die auf den Pantheismus als Lösung notwendigerweise hinauslaufen muß.

Dieses Antwortunternehmen also ist in der Neuzeit, nachdem diese Wege durchmessen worden sind, nicht mehr wiederholbar, und Barth hat die Schöpfungslehre neu zu konzipieren versucht, unter der Prämisse, daß es nach christlicher Theologie kein anderer Gott sei, der als der Schöpfer zu denken ist denn derjenige, der sich nach dem Zeugnis der Schrift in der Geschichte Jesu Christi als Gott selbst offenbart habe, so daß sich die Erkenntnisproblematik in die Frage konzentriert: "Wie kann der Gott Jesu Christi als der Schöpfer Himmels und der Erden erkannt werden? Was sind die Bedingungen und Voraussetzungen für die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis?"

(Seite 192 / 193 fehlt. Es geht weiter mit Seite 194)

Voraussetzung, die äußere Prämisse, der äußere Umkreis, das Feld, der Boden ist, auf dem soetwas wie die andere, heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Bundes aufgerichtet wird, und diese Schöpfung hat ihren Sinn, ihr Ziel, ihren Zweck in der Realität und Offenbarung des Bundes, sodaß demzufolge auch nicht nur gilt: das Geschöpf kann nur erkannt werden, sofern sein Schöpfer erkannt wird, sondern es gilt unter der Voraussetzung der Verklammerung von Schöpfung und Bund auch, daß der Schöpfer und sein Werk nur erkannt werden von der Erkenntnis Gottes als des überlegenen souveränen Bundespartners des Menschen her, der diesen seinen Bund auch schon zur endgültigen Erfüllung geführt hat. Die Erkenntnis des Bundesgottes und der Bundesrealität sind insofern die konkretisierten Voraussetzungen für die Erkenntnis dessen, was Schöpfung heißen kann. Und unter dieser Voraussetzung versteht sich dann auch die These von Barth, daß die Schöpfungslehre in der christlichen Theologie im strengen Sinne eigentlich nur Anthropologie sein könne. Denn wenn die Schöpfung insgesamt ihre Abzweckung darin hat, daß in ihrem Umkreis und auf ihrem Boden Gott und Mensch. in Verkehr zueinander und miteinander eintreten können, dann ist in dem Sinn der Schöpfung schon festgelegt, daß es in ihrer eigensten Absicht liegt, daß es darin zentral um den Menschen als den eigentlichen Skopus geht, sofern er von Gott zur Partnerschaft bestimmt ist.

Zurückgewiesen wird damit als ein Irrweg von vornherein der Gedanke, daß Schöpfung soetwas wie die Darstellung und Entfaltung des Begriffs von allen möglichen Dingen sei, also daß Schöpfungslehre eine umfassende Explikation und Darstellung der Idee der Wirklichkeit im ganzen sei. Die Wirklichkeit im ganzen als die von Gott unterschiedene und von ihm geschaffene und begründete Wirklichkeit wäre das All, das Universum, und die Schöpfungslehre, so verstanden, müßte eine Art von Kosmologie sein. Barth meint, so richtig es ist, daß in der Schöpfungslehre nicht übersprungen werden kann, daß der Mensch nicht das einzige Geschöpf ist, sondern ein einzelnes neben vielen anderen, ein Geschöpf, das auch noch präzisiert ist im Bekenntnis als ein Wesen, das ein Leben zu führen hat auf der Erde und unter dem Himmel (womit genau dieser kosmische Horizont, die kosmische Weite seines Existierens und seines Wohnens umschrieben ist), so gewiß das der Fall ist, so gewiß bleibt auch, daß Himmel und Erde in der Perspektive dieser Erkenntnis ihren Sinn nur haben, sofern sie die äußersten Umgrenzungen und Markierungen des Lebensraumes den Menschen sind, und daß sie allesamt gezielt sind auf dieses Wesen im Zentrum aller übrigen geschöpflichen Wirklichkeit. Und wenn zur Geschichte des erfüllten Bundes die Erfahrung und die

Offenbarung des ursprünglichen Willens Gottes und der ursprünglichen Bestimmung des Menschen hinzugehören, dann kann auch nur in dieser Offenbarung am Ende der Bundesgeschichte der Erkenntnisgrund gefunden werden für eine zureichende Bestimmung dessen, was nicht die Schöpfung im ganzen, sondern was die Schöpfung in ihrem Kern, in ihrem Zentrum sei. Es geht deshalb in der Schöpfungslehre um eine Explikation des Begriffs des Menschen und nicht um eine Explikation der Kategorie des Universums und des Kosmos. Nach der Erkenntnisvoraussetzung der Theologie kann eine Kosmologie, wenn sie denn als das Übergeordnete und Umfassende der Anthropologie ausgelegt wird, immer nur als ein Irrweg und ein Abweg verstanden werden, der sich allerdings fast unvermeidlich dann auftut, wenn es mit der Erkenntnis des eigentlichen Zwecks der Schöpfung nicht recht gelingen will, wenn also nicht Gott und seine Absicht der Vermittlung seines Lebens mit dem Sein des Menschen, wenn diese Intention nicht von dem erkennenden Geist mit aller Entschiedenheit festgehalten wird. Dann nämlich drängt sich unvermeidlich die andere Größe des umgreifenden Universums zwischen Gott und Mensch, und die Welt im ganzen wird zum Auslegungsmedium für menschliches Sein und Wesen. Eigentlich – das ist die These - kann die Welt allemal nur ausschnitthaft, segmenthaft in den Horizont des Erkenntnisinteresses treten, unter der Voraussetzung, daß das ursprüngliche Erkennen sich abspielt in dem Verhältnis von Gott und Mensch. Die Relation Mensch - Welt als die Folge des Defizits in der Erkenntnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Relation Welt - Mensch ist eigentlich eine von vornherein geschlossene Relation, in der Gott niemals als ein Element eingefügt werden kann, ohne daß es zu verheerenden Widersprüchen und Gegensätzlichkeiten und Vergewaltigungen des Sinnes kommt.

Diese erste These von Barth, christliche Schöpfungslehre ist primär und geradezu ausschließlich Lehre vom Menschen und ist absolut nicht, unter keinen Umständen, primär - geschweige denn exklusiv! - soetwas wie die Lehre von der Welt im ganzen, aufgrund derer dann auch eine Lehre vom Menschen als einem Element der Welt entwickelt werden könnte. Die Welt kann, als Horizont des Menschen, des menschlichen Lebens, in Betracht kommen, nicht aber als das umgreifende Strukturgesetz, nach dessen Muster auch soetwas wie der Mensch begriffen werden kann. Unter dieser Prämisse ergibt sich nun für Barth die Explikation der eigentümlichen Fragestellung, mit der die christliche Schöpfungslehre als theologische Anthropologie ihren Einsatz wählt.

Die theologische Frage nach dem Menschen, die hier unter der genannten allgemeinen Voraussetzung der Verklammerung von Bund und Schöpfung zu stellen ist, ist von Barth eigentümlich provokatorisch formuliert worden, wenn er nämlich damit den Anspruch verbindet, daß die theologische Anthropologie sich keineswegs darstellen kann als eine nurmehr partikulare und im

Aspekt abgeschattete Auffassung vom Menschen im ganzen. Sondern die theologische Intention kann nicht umhin - wenn sie den Gedanken Gottes ernstnimmt, in Relation zu dem der Begriff des Menschen entwickelt werden muß - den auf diesen Gedanken bezogenen Begriff menschlichen Seins in umfassender Allgemeinheit und durchgängiger Kontinuität zu begreifen. Die theologische Frage nach dem Menschen ist zu entwickeln als die Frage nach der menschlichen Natur, wobei Barth bewußt den Begriff von "Natur" oder "Wesen" aufnimmt, so wie er in der alten theologischen und philosophischen Tradition gebraucht worden ist. "Natur" meint soetwas wie eine allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Seins, die auch als eine von Anfang bis Ende kontinuierlich durchgehaltne Bestimmtheit auszuweisen und darzustellen ist. Die Frage nach der menschlichen Natur ist näherhin die Frage, welches eigentlich das dem Menschen spezifische, geschöpfliche Wesen sei. Wenn nämlich von diesem menschlichen, geschöpflichen Wesen im Blick auf den zur Realität durchgesetzten Willen Gottes in Jesus Christus geblickt wird, welches Wesen also dadurch charakterisiert ist, daß es auch nicht durch den Widerspruch des Menschen gegen den ursprünglichen Willen Gottes außer Kurs und außer Wirklichkeit gesetzt worden ist, dann hat Gott offenbar, wenn er wirklich in der Geschichte Jesu Christi seinen alten Willen zur Geltung gebracht hat, damit auch entgegen der Untreue und dem Widerspruch des Menschen dessen Wesen zu seiner Wirklichkeit herangeführt. Deshalb ist das menschliche Wesen, um das es hier geht, eine sich jedenfalls auch gegenüber der Sünde durchhaltende Konstante. Das geschöpfliche Wesen des Menschen kann nicht anders gedacht werden denn als ein solches Kontinuum, welches durch die Sünde nicht verändert worden ist und, mehr noch, gerade auch in der neuen Erkenntnis als unveränderlich erkannt werden muß. Die Frage der theologischen Anthropologie zielt auf das Universale des menschlichen Seins, zielt auf die allgemeine Grundbestimmung, auf eine ontologische Grundverfassung des menschlichen Seins, die ihren letzten Ursprung in Gott selbst hat und durch diesen Ursprung auch garantiert und erhalten ist gegen jegliche Widersprüche, die von Seiten dieser geschöpflichen Welt diesem Wesen angetan werden können. Nach dem Wesen des Menschen also fragt diese theologische Anthropologie, und ist sich dessen gewiß, daß dieser Ausgriff auf das allgemeine Wesen nur unter der Prämisse tatsächlich als legitim ausgewiesen werden kann, daß nämlich die Schöpfungsintention Gottes in der Geschichte mit dieser Welt nicht dahingefallen ist, sondern in der Person und in dem Werk Jesu Christi zu der unwidersprechlichen und unwiderleglichen Erfüllung geführt worden ist. Die Erfüllung des Bundes und damit die Ausführung der ursprünglichsten, die Schöpfung leitenden Absicht Gottes ist der Grund und die Bedingung, die das theologische Nachdenken nötigt, mit einer unversehrten Konstanz der ursprünglichen Schöpfungsbestimmtheit des menschlichen Seins zu

rechnen. Wenn das theologische Nachdenken sich diese Konstellation deutlich macht, dann bedeutet das nichts Geringeres, als daß unter diesem Aspekt die These unumgänglich wird, daß eine Anthropologie nur auf der Basis der Christologie entwickelt werden kann. Eine theologische Anthropologie ist nur möglich in der Konsequenz einer grundlegenden Christologie. Es gibt nicht so etwas und kann nicht so etwas geben wie eine allgemeine Erkenntnis des Menschen unter dem Aspekt nur seines natürlichen Daseins, sondern schon die Behauptung und der Anspruch auf Allgemeinheit steht unter einer Bedingung, die jenseits der Grenzen des menschlichen endlichen Seins und Bewußtseins liegen. Die christologische Basis ist der Ausgangspunkt für jede begriffliche Bestimmung vom Menschen selbst, wobei sogar noch diese Verschärfung mit in Rechnung gestellt werden muß, daß das Menschsein, das damit zum Thema der Anthropologie gemacht wird, keineswegs in der Weise vorgestellt werden kann, daß es ein einziges, abstraktes Allgemeines nur ist, sondern daß die Anthropologie in der Christologie ihren Grund, ihre Basis, ihren Kanon und ihre Grenze hat. Das besagt, daß offenbar in diesem einen Einzelnen das Universale des Menschseins so enthalten ist, daß unter seiner Bedingung schlechterdings jede partikuläre Realisierung menschlichen Seins steht. Dieser eine Mensch Jesus Christus ist nicht nur ein factum menschlichen Seins, sondern ist, so müßte man schon sagen, geradezu das principium. Er ist factum und Principium in einem, eine Bestimmung, wie sie nur hier sinnvoll gemacht werden kann, und es erfordert nun für die Reflexion die größte Aufmerksamkeit, wie eigentlich dann, unter dieser so unausweichlich gewordenen Voraussetzung, noch die Verfassung des Menschen gedacht werden kann, von dem nicht gilt, daß er zugleich das Prinzip seines eigenen Seins sei. In der Anwendung auf Jesus jedenfalls hat der Begriff des menschlichen Seins eine Tragweite und eine Tiefendimension erreicht, die zu den Proprietäten dieses Menschen, dieses Wesens gehören und von denen man nicht einfach annehmen kann und darf, daß sie jederzeit übertragbar seien. Das bedeutet, daß die Christologie nicht so mißbraucht werden darf, als könne sie in allen Teilen, gewissermaßen begrifflich und vorstellungsmäßig, ausgeführt werden, sodaß damit auch der allgemeinste Rahmen abgegeben und entworfen ist, in dem sich das, was der Mensch im Allgemeinen ist, zur Erscheinung und zur Darstellung bringt. Eine solche Auffassung würde bedeuten, daß nur eine zureichend zutreffende Vorstellung von Jesus Christus sich in der Theologie bilden muß, um dann in dieser Vorstellung all jene Merkmale aufzudecken und aufzuspüren, die den Allgemeinbegriff des Menschen schließlich ausmachen und bilden - der Mensch also gewissermaßen als das Abgelesene der ursprünglichen Vorstellung von Jesus Christus. So, meint Barth, würde gerade mißachtet, daß in dieser Geschichte Jesu Christi etwas zur Wirklichkeit gedrungen ist, was sonst nirgendwo im ganzen Umfeld der Schöpfung zur Wirklichkeit

gelangte, nämlich jene bündnishaftige Einigung göttlichen Willens, göttlichen Handelns und menschlichen Seins und Lebens, sodaß von diesem Zentrum aus die erneuernden Kräfte für die ganze Schöpfung auf ihre Vollendung hin ausgehen können. Man könnte diese Differenz, um die es hier Barth geht, vielleicht auch so umschreiben, daß in der Wirklichkeit Jesu Christi die Wahrheit des Menschen selbst auf dem Plan ist, wohingegen für alle anderen Menschen mit einer solchen Voraussetzung unmöglich gerechnet werden kann. Das heißt nicht, daß damit von vorneherein nun eine Absage an die Gültigkeit und Mächtigkeit des menschlichen Wesens für das Sein der übrigen Menschen ausgesagt ist, sondern daß es offenbar, wenn die theologische Anthropologie den Versuch ihrer Selbstexplikation macht, nicht unter einer Voraussetzung geschehen kann, die die Eigentümlichkeit und Singularität dieses Erkennens dadurch mißachtet, daß sie diese Prämisse zu der allgemeinen Definition des Menschen überhaupt abstrakt erweitert. Die Wahrheit ist unter diesem Aspekt lokalisiert, sie ist personal gebunden an die Gestalt dieses Einen, von dem das Zeugnis der Wahrheiten des göttlichen Lebens geht. Wenn aber die theologische Anthropologie als in der Christologie gegründet - und unter ihrer Voraussetzung nur möglich - nicht darin bestehen kann, daß die allgemeinsten Umrisse menschlichen Seins aus der Christologie nur abstrahierend herausgelesen werden, dann ergibt sich die Frage, wie eigentlich diese Begründung zu denken und zu verstehen ist. Und hier erteilt nun Barth die charakteristische Auskunft, daß diese Begründung und ihre Ausführung in der Denkfigur einer ontologischen Bestimmung aller Menschen durch ihr Sein im Umkreis eines bestimmten Menschen zu entwickeln ist, d. h. es ist für Barth eine spezifische Ausformung des Fundierungsverhältnisses von Christologie und Anthropologie, wenn er den Satz aufstellt, daß die ontologische Bestimmung des Menschen darin gegründet sei, daß inmitten der gesamten Menschheit ein Einzelner und ein Einziger der Mensch Jesus ist. Alle Menschen sind durch die Existenz dieses einen Menschen inmitten des Menschengeschlechts zu Mitmenschen dieses Einzigen geworden, und das macht nicht eine zufällige empirische Verfaßtheit der einzelnen aus, ist nicht etwas, was zusätzlich zu ihrem allgemeinen Menschsein hinzukommt, sondern genau dies, daß alle durch die Existenz dieser Einen zu Mitmenschen diese Einen geworden sind, macht ihre eigentümliche Menschlichkeit im Prinzip und im Wesen aus. Die ontologische Bestimmung also, die darin liegt, daß es profan und so einfach wie möglich gedacht und gesagt - in dieser geschichtlichen Welt den Menschen Jesus gegeben hat, das ist die Qualifikation aller Menschen in dieser einen Geschichte, und das impliziert, daß offenbar das menschliche Leben nur gedacht und verstanden kann, wenn mit dieser Relation aller zu diesem Einen ernst gemacht wird und diese Bezogenheit des Menschen in den Begriff vom Menschen als konstitutiv aufgenommen wird. Die ontologische Bestimmung durch

Existenz durch das faktische Dasein diese Einzelnen schließt die Frage ein, von welcher Art die Menschlichkeit dieses Einzelnen sei, sofern durch sie die Menschlichkeit aller Menschen zutiefst bestimmt und qualifiziert wird. Und auf diese Explikation nun und den Antwortversuch der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen Jesus als dem qualifizierenden Grund für das Menschsein der Menschen überhaupt reflektiert Barth und versucht deutlich zu machen, daß dieses Faktum der Definition menschlichen Seins durch die Koexistenz mit dem Menschen Jesus auch gleichbedeutend gedacht werden muß mit dem Gedanken, daß, indem Menschen Mitmenschen Jesu sind, sie damit auch in einen Zusammenhang eintreten mit dem Gott, der seinen Willen in diesem Menschen zur Erscheinung und zur Realisierung gebracht hat, sodaß Zusammensein mit dem Menschen Jesus von den Voraussetzungen dieser Anthropologie her unweigerlich auch das Zusammensein der Menschen mit Gott bedeutet. Dieses Zusammensein der Menschen mit Gott ist nur eine veränderte Fassung, eine weitere Stufe der Präzisierung des Gedankens der Geschöpflichkeit des Menschen, jetzt präzisiert durch den Gedanken der Identität, der Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch und der Zusammengehörigkeit des Menschen Jesus mit allen Menschen. Für die Menschlichkeit Jesu bedeutet dies, daß in ihr sich nichts Geringeres offenbart und verwirklicht hat als der auf das Sein und Leben gerichtete Wille Gottes. Dafür kann auch gesagt werden: Das Sein und der Wille Gottes zum Leben aller Menschen, sein Sein für den Menschen ist in der Menschlichkeit Jesu real geworden. Für die Menschlichkeit Jesu heißt das, daß diese Menschlichkeit genau jene Intention verwirklicht und zur Geltung bringt, die das Fürsein Gottes ausmacht. Der Mensch Jesus ist der Mensch für den Menschen und wiederholt genau in diesem Sein für den Menschen die Absicht Gottes, die auf das Leben der Menschen zielt. Im Sein für den Menschen des Menschen Jesus wiederholt sich das Sein Gottes für den Menschen, sodaß in diesem Sein für den Menschen, in der Humanität Jesu nichts Geringeres als seine Göttlichkeit, seine Gottheit, seine Divinität zur Erscheinung und zur Realisierung gelangt. Daß Jesus in seiner Menschlichkeit ganz und gar - wenn ich so sagen darf - transparent wird für die eigentliche göttliche Absicht und Intention, bedeutet aber, daß er seine ganze Existenz offenbar auf nichts anderes eingestellt hat als auf dieses Wollen und Absehen Gottes selbst. D. h. seine Existenz ist ein Sein im Interesse Gottes und für Gott, und genau mit diesem Sein für Gott koinzidiert unverbrüchlich das für den Menschen. In Jesus Christus fallen zusammen das Humanum und das Divinum, die Humanität Jesu als sein Einsatz für den Menschen und die Divinität Jesu, sein Einsatz für Gott, wobei die Präposition "für" bei Barth nicht nur die Bedeutung von "im Interesse von" hat, sondern mit dieser Präposition wird auch schon der Gedanke der Stellvertretung aufgenommen. Wenn von Jesus gesagt wird, er sei der Mensch für Gott, dann heißt das im Sinne

Barths, wenn der Begriff des Interesses zu seiner letzten Konsequenz durchreflektiert wird, führt er unweigerlich auf den Gedanken, daß Jesus das Interesse Gottes nur in dem Maße wahrnehmen kann, in dem Jesus vollmächtig, legitim an der Stelle Gottes steht und ihm gegenüber den Menschen vertritt. Das Sein für den Menschen ist die Stellvertretung Gottes durch Jesus gegenüber den Menschen wie umgekehrt die Humanität Jesu, sein Sein im Interesse der Menschen die Stellvertretung bedeutet, die er übernimmt vor Gott für die Menschen. Die Bestimmungen aber, sowohl die Göttlichkeit als auch die Menschlichkeit, sind nicht als Teile zu verstehen, aus denen sich so etwas die Ganzheit des Seins Jesu Christi zusammensetzt, sondern beide Bestimmungen sind Totalbestimmungen derselben Existenz und beide haben den Charakter einer Koinzidenz, sodaß die begriffliche Unterscheidung zwischen beiden eine Aufgabe ist, die nicht zu trennen ist von der notwendig in ihr selbst schon beschlossenen anderen Aufgabe, nämlich den Unterschied davor stets zu bewahren, in eine Trennung und Zerreißung der Einheit auszuarten; es muß mit dem Unterschied des Divinum und Humanum stets auch der innere Verbund der beiden gedacht werden in seiner spezifischen, charakteristischen Ordnung. Und diese Ordnung besagt, daß, indem Jesus der Mensch für Gott ist, er daraufhin und infolge dessen auch der Mensch für den Menschen sein muß, wenn anders Gott nicht ein Abstraktum ist und Gott nicht in verschlossener Selbstbezüglichkeit vorgestellt werden soll, sondern wenn es gerade zu der vor aller Schöpfung liegenden Absicht des göttlichen Willens gehört, mit dem Menschen inmitten der Schöpfung eine Verbindung, einen Verbund einzugehen und zu schließen. Dann bedeutet nämlich der Einsatz und das Sein Jesu den Einsatz für denjenigen Gott, der keinen Zweifel darüber gelassen hat, daß sein Wille nicht lebensfeindlich und nicht menschenfeindlich ist, sondern **ein Wille zum Wohl und zum Heil des Menschen ist**, sodaß für Gott sich zu entscheiden gleichbedeutend ist, daß damit die Entscheidung, und zwar eine prinzipielle und umgreifende Entscheidung für den Menschen fällt. In der Menschlichkeit Jesu setzt sich der göttliche Wille zur Kooperation mit den Menschen so durch, daß die Menschlichkeit nicht mehr anders sinnvoll vorgestellt und gedacht werden kann denn als eine konkrete, konsequente Mitmenschlichkeit des einzelnen mit dem anderen. Mitmenschlichkeit ist demzufolge die göttlich begründete Grund- und Urform von Menschlichkeit selbst und zwar in der besonderen Weise des Seins Jesu Christi als eines stellvertretenden Seins vor Gott und der generellen Gestalt der Mitmenschlichkeit, wie sie gilt, wenn Menschlichkeit interpretiert werden muß als Konsequenz des Mitmenschseins der Übrigen im Verhältnis zu Jesus. Dann bedeutet nämlich Menschlichkeit nicht, daß jeder einzelne die Rolle der Stellvertretung im universalen Sinne zu übernehmen hat oder auch nur übernehmen könnte, sondern es bedeutet nur, daß jeder einzelne in seinem Einzelsein schon den

Bezug auf den anderen als Konstitutivum seiner Existenz enthält und impliziert. In der Mitmenschlichkeit des Menschen allgemein kommt die Verflochtenheit der Menschheit zum Austrag, die die Konsequenz und Folge daraus ist, daß es keinen Menschen gibt, der nicht durch die Existenz des Einen in den Umkreis seiner Mitmenschlichkeit hineingezogen ist. In den Umkreis dieser Mitmenschlichkeit aber wird jeder hineingezogen, wenn anders in der Gestalt und Geschichte Jesu Christi das göttliche Immanuel sich durchgesetzt hat. Gottes Sein für den Menschen, dargestellt in der Gestalt Jesu Christi, — das besagt aber, daß in der Humanität Jesu Gott sein eigenes Bild zur Darstellung gebracht hat. Daß Gott für den Menschen ist, findet seinen Ausdruck, seinen Niederschlag, seine Erscheinung, seine Darstellung in dem Sein Jesu für den Menschen. Insofern ist diese Humanität rechtens aufzufassen als ein Nachbild des göttlichen Wollens und Handelns selbst; mehr noch: in diesem Handeln kommt nichts Geringeres zum Vorschein und wird nichts Geringeren konkretisiert als Gottes eigenes Wesen, sein innergöttliches Sein, sodaß nicht nur von einer Nachbildung des göttlichen Willens in der Geschichte Jesu gesprochen werden kann, sondern es muß sogar noch darüber hinausgreifend von einer Repräsentation, von einer **vollgültigen Darstellung des göttlichen Willens in dieser Humanität Jesu** geredet werden. In diesem Sinne ist dann die Menschlichkeit des Menschen Jesus das vollendete Ebenbild Gottes selbst, seines Wesens — Jesus Christus. Und zwar der Mensch Jesus Christus, die absolute, unüberbietbare imago dei selbst, und zwar gerade in seinem universalen Sein für alle Menschen. Diese universale imago dei in der Individualität des Menschen Jesus findet ihre Abschattung dann auch noch im Kreis derer, für die Jesus seine Menschlichkeit aufgeboten und in die Waagschale geworfen hat. Diese, wenn ich so sagen darf, kleine imago dei, die kleine Gestalt der Mitmenschlichkeit des Menschen möchte ich Ihnen — ich bin leider nicht, wie ich wollte, zu Ende gekommen — dann noch in der nächsten Stunde vortragen: das Sein eines Menschen für einen anderen Menschen, diese Passagen, in denen Barth die **Mitmenschlichkeit des einzelnen als das Grundverhältnis von Mann und Frau** interpretiert. Und dabei werden sich erstaunliche Parallelen zeigen zu schon früher angedeuteten Gedanken, mit der Maßgabe jedenfalls, daß dieses Verhältnis offenbar im ganzen menschlichen Geschlecht das einzige Strukturverhältnis ist, welches den Anspruch erheben kann, als eine geschöpfliche Realität Basis und Grundlage weiteren Nachdenkens über menschliches Sein und Wesen zu bilden. Diesen Teil möchte ich Ihnen dann in der nächsten Stunde vortragen.

Vorlesung vom Dienstag 12. Dezember 1978

Meine Damen und Herren!

Wir sind dabei, uns die theologische Anthropologie, wie sie von Karl Barth in seiner Dogmatik vorgetragen wird, wenigstens in ihren hauptsächlichsten Entscheidungen zu vergegenwärtigen, weil auf diesen Entscheidungen auch der anschließende Versuch einer gewissen Variation theologischer Anthropologie vorgenommen und vorgetragen werden soll.

Die Konzeption Karl Barths beruht auf der These und ist gekennzeichnet durch eine konsequente Anwendung eines bestimmten erkenntnistheoretischen Prinzips, von dem man sagen kann, daß es nicht eine eigentümliche Erfindung Karl Barths ist, sondern schon Luther konnte die Rechtfertigung durch den Glauben als theologische Definition des Menschen herausstellen. In seiner Disputation von 1536 hat er diese These aufgestellt, daß die theologische Definition des Menschen im Unterschied zur philosophischen darin bestehe, daß die Erkenntnis Platz greift, der Mensch werde allein durch den Glauben gerechtfertigt. In der Tat könnte man sagen: damit hat Luther eine Position angedeutet, die es wert ist, systematisch expliziert und entfaltet zu werden und man könnte wahrscheinlich den geistvollen Versuch unternehmen, die Anthropologie, wie sie von Barth versucht worden ist, als eine Art nachträglicher konsequenter Ausführung und Explikation des lutherischen Versuchs darzustellen. Weniger um eine solche Kontinuitätsnachweisung kann es hier gehen, als vielmehr darum, daß wenigstens von dem Grund her verstanden und begriffen wird, daß mit der bisher jedenfalls größten Konsequenz der Versuch unternommen worden ist, mit dem Gedanken ernst zu machen, daß die Christologie für das theologische Nachdenken über das Sein der Menschen die unumgängliche Begründung, das unverzichtbare Fundament oder Prinzip sei.

Die christologische Begründung der Anthropologie ist im Horizont christlicher Theologie der allein legitime Weg einer theologischen Anthropologie. Das ist die Behauptung, die von Barth aufgestellt wird. Ihre Erläuterung, so sahen wir, gründet sich auf sein Verständnis der intensiven und innigen Verklammerung von Schöpfung und Bund, so daß man sagen könnte: die Schöpfung ist die Umwelt des Bundes und der Bund Gottes und des Menschen ist die Sinnmitte dieser Schöpfungswirklichkeit. Auf dieser Basis ruht auch eben diese Erkenntnis, daß das Verständnis des Menschen notwendig zu entwickeln ist auf der Basis und Grundlage einer vorgängigen und grundlegenden, ebenso wie maßgebenden Erkenntnis Jesu Christi. D. h. aus diesem erkenntnistheoretischen Prinzip einer Fundierung von Anthropologie in Christologie wird als Konsequenz die Einsicht entwickelt, daß es eben in der theologischen Anthropologie um die Erkenntnis des Menschen geht, soweit und insofern das menschliche Sein ein Implikat der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi ist. Das klingdweise Reine, ist aber nur die präzise Umschreibung dessen, was Theologie sich in der Aufgabenstellung der Anthropologie zumuten darf, aber auch zumuten muß. Denn sofern die Erkenntnis

des menschlichen Seins ein Implikat der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi ist, muß eine explikative theologische Anthropologie genau auch diese Erkenntnis des Menschen entwickeln. Es ist also nicht in das Belieben der Theologie gestellt, ob sie eine solche Anthropologie vorträgt, sondern es gehört zu der unumgänglichen Aufgabe der Theologie hinzu, wenn ihr Geschehen und ihre Aufgabe in der Darlegung und Entfaltung dessen liegt, was in der Perspektive des Glaubens unter der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi zu verstehen sei. Und die Priorität der Erkenntnis Jesu Christi vor einem Begriff des menschlichen Seins bedeutet dann auch, daß in erster Linie zunächst die Frage aufgeworfen werden muß, was eigentlich menschliches Sein in der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi sei. Die primäre Frage der theologischen Anthropologie als die Ausgangsfrage ist die nach dem Menschsein Jesu Christi als der ebenso grundlegenden wie maßgebenden Größe für, jede weitere Aussage über menschliches Sein oder Wesen. Die Frage nach dem menschlichen Sein Jesu Christi ist die Grundfrage der theologischen Anthropologie und diese Grundfrage wird von Barth ausdrücklich und geradezu provokatorisch dargelegt und entfaltet als die Frage nach dem Wesen des menschlichen Sein Jesu Christi. Die Frage nach dem Wesen, als klänge darin jedenfalls unüberhörbar mit der für die Theologie anscheinend unverzichtbare Anspruch: wenn nach dem Menschen gefragt wird, dasjenige namhaft zu machen, was den Menschen als Menschen spezifiziert, was das Menschliche des menschlichen Seins ausmacht. Und dies in einem universalen, allgemeinen Sinne, sowohl was die Geltung als auch was den Begriff, also die Verständlichkeit anlangt. Und die Frage nach dem Wesen als dem Durchhaltenden, dem Konstanten, als der ontologischen Invariante; diese Frage nach dem Wesen wird in erster Linie aufgeworfen und zu einer Aufgabe für die Theologie in Hinblick auf das spezifische menschliche Sein in der Geschichte Jesu Christi. Und hier geht die materiale Besonderheit des Ansatzes der theologischen Anthropologie bei Karl Barth unmittelbar zusammen und es wird von dieser materialen Sequenz her auch verständlich die formale Eigentümlichkeit seines Vorgehens.

Denn ebenso wie die christologische Frage nach dem Wesen des menschlichen Seins Jesu Christi die Priorität hat vor der Frage nach dem menschlichen Sein im Allgemeinen, ebenso präzediert in formaler Hinsicht die Erkenntnis des Besonderen die Erkenntnis des Generellen; indem nach dem Wesen des Menschen in Jesus Christus, nach dem Besonderen gefragt wird, wird allererst die Voraussetzung gewonnen, von der aus nach dem allgemeinen Begriff menschlichen Wesens gefragt werden kann. Die Frage nach der Menschlichkeit Jesu ist eine eminent spezielle Frage und erst in ihrer Folge ergibt sich so etwas wie die Frage nach dem Wesen menschlichen Seins derjenigen, die

Menschen sind, wiewohl sie Menschen sind im Unterschied zu dem einen Menschen Jesus Christus und solche bleiben.

Diese Grundlegung, materialiter und formaliter, wird von Barth in KD III. 2 in §43 vorgetragen. Mit dieser christologischen Grundlegung wird von Barth nun auch der Gedanke formuliert, was es eigentlich heißt, daß, um nach dem Wesen des menschlichen Seins im Allgemeinen zu fragen, nach dem menschlichen Wesen im Besonderen des Jesus Christus gefragt werden müsse, in diesem Zusammenhang wird nun der Gedanke entwickelt, der die Mitte seiner Konstruktion darstellt und den man als die Einsicht in die ontologische Relevanz der christologischen Grundfrage umschreiben könnte.

Die ontologische Relevanz der christologischen Grundfrage wird nämlich in dem Augenblick als zu thematisierendes Problem virulent, wenn mit der Explikation ernstgemacht wird, die K. Barth unternimmt, indem er nämlich als Synonym und Äquivalent versteht die Frage nach dem Wesen des Menschen und die Frage nach der Geschichte des Menschen Jesus Christus. D. h. seine These lautet: **Um das Wesen des Menschen Jesus Christus zu erkennen, muß in konkreto nach der Geschichte Jesu Christi gefragt werden.** Denn diese Geschichte ist die Ausführung und die Ausfaltung, ist die Realität seines Wesens, welches außerhalb der Geschichte nicht gedacht und angetroffen werden kann. Noch etwas pointierter könnte man sagen: Die Frage nach der menschlichen Natur Jesu Christi ist die Frage nach seiner Geschichte. Denn die endgültige Geschichte Jesu Christi impliziert die ursprüngliche Natur seines menschlichen Seins, so daß in der Person, in der Wirklichkeit Jesu Christi eine Einheit, eine endgültige Einheit von Natur und Geschichte des Menschen die Voraussetzung möglichen Nachdenkens über das Sein des Menschen bildet und darstellt. Die Verklammerung von Natur und Geschichte, die Barth hier unternimmt, ist die Absage an eine traditionale Entgegensetzung von Natur und Geschichte, als sei Natur eine Bestimmtheit, die jenseits geschichtlichen Wandels und geschichtlicher Veränderung zu Hause ist und als sei Geschichte entweder nur das Epiphänomen der Veränderlichkeit an einer invarianten Grundstruktur oder es sei denn unter Verzicht auf so etwas wie den Gedanken der Naturgeschichte, das abwechslungsreiche Spiel von je neuen Formen und Gestalten, ohne daß in diesem Formenwandel eine Kontinuität, eine Beständigkeit und Festigkeit sich nachweisen lassen.

Barth versucht, diese beiden Extreme der invarianten Natur und der variantenreichen Geschichte, miteinander so zu verketteten, daß sie sich gegenseitig interpretieren und präzisieren. Natur als Natur des Menschen in Jesus Christus ist nur denkbar als eine im Vollzug in Geschichte sich ereignende Natur, die die Geschichte nicht als eine unnatürliche, widernatürliche Wechselhaftigkeit denkt,

sondern als die konsequente, die folgerichtige Austragung dessen, was die Natur des Menschen ausmacht. Die Frage nach der Geschichte Jesu Christi ist deshalb für Barth die praktische Fassung der Frage nach dem Wesen oder nach der Natur des menschlichen Seins Jesu Christi. Und als diese Frage umschreibt er das, was er auch als die Geschichte des einen Menschen Jesus umschreiben kann, wenn diese Geschichte nämlich die Geschichte seiner Identität ist, wobei diese Identität sowohl der Austrag der Geschichte wie auch die Grundlage dieser Geschichte bildet, also die Einheit von Person und Werk in der Geschichte Jesu Christi.

Denn dies leistet, so meint Barth, die Kategorie der Geschichte gegenüber der herkömmlichen Denkweise, gegenüber der herkömmlichen Ontologie mit ihrer Unterscheidung von Person und Werk, da nicht mehr, wie das in der traditionellen Christologie der Fall ist, in der Person Jesu Christi die Lehre von 2 statischen Naturen abgehandelt wird als eine für sich mögliche und denkbare Voraussetzung, auf der dann aufruht so etwas wie die Lehre vom Werk Jesu Christi als einer zusätzlichen und erweiternden Betätigung dieser Person. Mit dem Begriff von Geschichte möchte Barth diese abstrakte Unterscheidung von Person und Werk aufgehoben wissen, um deutlich zu machen, daß die Naturen Jesu Christi ihre Realität als die untrennbare Einheit von Person und Werk im Vorgang, imProgress, in der Abfolge seiner Geschichte haben.

Deshalb kann nun für Barth die Frage, die präzise und scharf gestellte Frage nach der Anthropologie: worin besteht das Menschsein Jesu Christi in der Geschichte seiner Identität? nun ihre Antwort erfahren, indem man sagen kann, sie bildet für Barth so etwas wie die christologische Basis seiner theologischen Anthropologie im Ganzen. Es ist die Assertio, die Behauptung, von der alle weiteren Auskünfte in dieser Aufgabe herkommt und diese Auskunft lautet lapidar: Jesus Christus oder der Mensch Jesus, wie Barth lieber sagt, **ist der Mensch für Gott, und der Mensch für den Menschen.** Dies ist der Basissatz der theologischen Anthropologie Karl Barths. Und so kann eigentlich die Christologie die Anthropologie nur prozedieren in der Weise einer sukzessiven Auslegung dieses Hauptsatzes und Grundsatzes und die ganze theologische Anthropologie ist die Exegese dieser Basisaussage, indem nämlich die Frage nun doppelt wach werden muß: Was ist eigentlich mit dem "sein für" in dieser Auskunft gemeint, wenn gesagt wird: das Menschsein Jesu Christi ist das Sein Jesu Christi für Gott und das Sein Jesu Christi für den Menschen. Was ist mit diesem "sein für" gemeint? Und die 2. Frage, die in diesem Prozeß anzubringen ist, ist die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus Christus' Sein für Gott und Jesus Christus' Sein für den Menschen.

Zunächst also die Frage: Was heißt "sein für" in dieser Bestimmung des Menschseins in Jesus Christus? Dabei wird für Barth es wichtig, daß jedenfalls von vorneherein ein doppelter Gegensatz

in dieser Auskunft enthalten ist: indem Jesu Christi Sein als ein solches "Sein für Gott und des Menschen" bestimmt wird, ist damit ausgeschlossen die Möglichkeit des Gedankens, dieses Sein Jesu Christi als eine gegen Gott oder gegen den Menschen gerichtete Bestimmtheit zu verstehen. Sowenig hier das Moment des Widerspruchs und des Gegensatzes, sei es gegen Gott, sei es gegen den Menschen, im Sein Jesu Christi angesiedelt werden kann, sowenig kann dieses "sein für" in einem neutralistischem Sinne verstanden werden als sei das Sein für Gott, das Sein für den Menschen, als seien das Bestimmungen, in denen je noch ein hinzukommendes Element zur Sprache gebracht wird. Entweder dieses Sein für den Menschen, als könnte der Mensch, für den Jesus Christus ist, auch in Jesus Christus in seinem Sein entbehren, oder als könnte Gott gedacht werden abgesehen von dem Sein Jesu Christi für Gott. Als hätte dieser Begriff "sein für" die Bedeutung eines Seins "außerdem", als hätte der Mensch ein Sein für sich und außerdem noch dies, daß Jesus Christus für ihn ist und als hätte Gott ein Sein an und für sich, das zu erkennen und zu verstehen und zu begriffen wäre und zusätzlich, accidentiell, beiläufig, käme noch hinzu ein Sein Jesu Christi für diesen Gott. Weder dieser Gegensatz noch diese Indifferenz vertragen sich mit dem originären Sinne des "sein für den Menschen positiv, aber hat dieser Begriff des "sein für" sowohl was die Relation zu Gott als auch ans Relation zum Menschen anlangt, die doppelte und ineinander übergehende Bedeutung, daß zum ersten es heißt: indem Jesus Christus für Gott ist, setzt er sich für das Interesse Gottes ein, existiert er im Interesse Gottes und indem Jesus Christus für den Menschen ist, ist seine Existenz im Interesse und zum Nutzen des Menschen. Und indem dieses "im Interesse der Menschen existieren" den Charakter der Vollständigkeit, der Restlosigkeit hat, bedeutet dies, daß Jesus Christus in diesem, seinem doppelten Sein eine doppelte Stellvertretung wahrnimmt: für Gott im Interesse Gottes existierend, steht Jesus Christus an der Stelle Gottes und vertritt Gott gegenüber den Menschen. Und im Interesse des Menschen existierend, steht er an der Stelle des Menschen, ihn stellvertretend gegenüber Gott vor Gott. Dieses doppelte Moment im Interesse von und stellvertretend für, diese beiden Momente sind in Barths Formalkategorie des "sein für" als dem eigentümlichen Sein Jesu Christi im Verhältnis zu Gott und den Menschen als notwendige Elemente mitzudenken und darin enthalten.

Und sie sind zugrundezulegen, wenn die Frage gestellt wird nach dem Verhältnis zwischen dem Sein für Gott und dem Sein für den Menschen in der Geschichte Jesu Christi. Und auch hier ist festzuhalten, daß diese Beziehung, wenn nach ihr gefragt wird, aufgrund der zuvor ausgemachten Bedeutung des "sein für" nicht im Sinne einer Antithetik interpretiert werden kann, daß es durchaus denkbar ist und wäre, indem nämlich "für Gott sein", im Interesse Gottes existieren bedeutet, gegen

die Interessen des Menschen existieren. Diese Existenzform, diese Existenzweise könnte dann so etwas wie die Manifestation des uralten Götterneides sein, der aus der griechischen Mythologie bekannt ist, wo die Götter den Menschen ihr eigentümliches Sein neiden, wofür Niobe der klassische Beweis wäre. Und umgekehrt im Interesse des Menschen existieren, kann nur bedeuten, gegen die Interessen der Götter oder Gottes zu existieren, so wie Prometheus im Interesse der Menschen existierend gegen Zeus Stellung nehmen mußte und seine Existenz gegen Zeus ins Spiel bringen mußte.

Diese Antithetik scheidet aus, wenn Ernst gemacht wird mit der Bestimmung, daß das Sein Jesu Christi das Sein für Gott und den Menschen ist - und dieses "und" nur als implikatives und nicht als ein beiläufiges Nennendes verstanden wird; dann aber wird nach dem Verständnis Barths die Einsicht denknotwendig, **daß das Sein Jesu Christi für den Menschen seinen Grund hat in dem Sein Jesu Christi für Gott.**

Denn Jesus Christus ist nicht aus eigenem Willen, aus eigenem Sinn für den Menschen, ist nicht im Widerspruch zu Gottes Willen am Interesse für den Menschen beteiligt, sondern er ist deshalb für den Menschen, weil er existiert im Interesse Gottes und Gottes Interesse das grundlegende und ursprüngliche Sein für den Menschen ist. Weil Jesus Christus für Gott existiert, kann er nicht anders, als für den Menschen zu existieren, sofern Gott nicht ohne den Menschen, sondern mit ihm zusammenleben will.

Wie das Zusammensein Gottes mit dem Menschen die ursprünglichste Intention göttlichen Handelns nach außen ist, so ist Jesus Christus' Sein für Gott der Grund und sein Sein für den Menschen die notwendige Folge in der Geschichte seiner Existenz, sofern der ursprüngliche Grund seiner Existenz Gottes Sein zum Heil der Menschen ist.

Diese Relation gibt nun auch in ihrer Einheitlichkeit den Boden ab für den Fortschritt in der theologischen Anthropologie über die spezielle Grundfrage nach dem Menschsein Jesu Christi hinaus. In Barths Terminologie kann die Vereinfachung vorgenommen werden, daß mit dem Sein Jesu Christi für Gott die Divinität Jesu Christi oder die Divinität des Menschen Jesus umschrieben ist, so wie mit dem Sein des Menschen die Humanität Jesu Christi umschrieben ist und beide eben in diesem geordneten Verhältnis, daß die Humanität Jesu Christi ihren Realgrund hat in seiner Divinität und diese Humanität der konsequente, beharrliche Ausdruck und Austrag seiner Divinität ist. Die Divinität des Menschen Jesus besteht gleichfalls darin, daß in und mit ihm, direkt und unmittelbar, auch Gott der Schöpfer existiert, d. h. daß hier eine Konformität des Daseins Ereignis wird, die Konformität des Dasein: Gottes und des Daseins dieses Menschen Jesus., beide interessiert

am Leben, an der Existenz, an der Gerechtigkeit des Menschen. Er ist der göttliche Erretter in Person, damit kommt Gottes Ehre zum Ziel und er ist dieses „Sein für den Menschen“, sofern Gott seinen Willen und seine Gnade ins Werk gesetzt hat in ihm. Das Sein Jesu Christi für den Menschen. gründet in der Tat Gottes für den Menschen. Es ist Sein in der Tat Gottes und so, als gegündet im Tun Gottes. So ist Jesus Christus der Mensch für die Menschen und entsprechendes gilt für die Humanität Jesu Christi, daß er nämlich mit Gott eins ist, selber Gott ist; d. h. nicht, daß er in abstracto die Gottheit Gottes repräsentiert, sondern daß er das konkrete Wesen Gottes zum Vorschein in dieser Welt bringt und zwar zum überwältigenden Vorschein in dieser Welt und zum Heil dieser Welt und damit sichtbar macht, daß der Welt des Menschen dem Sein des Menschen in ihr von Gott jedenfalls keine Bedrohung widerfährt, keine Infragestellung, keine Problematisierung, sondern eine gediegene Fundierung und Grundlegung menschlichen Seins. Die Welt wird, und das ist die Intention, die doch Barth damit verfolgt, die Welt und das Sein des Menschen wird dadurch aus der Fradwürdigkeit, der Problematisierung, der Skepsis und der Dämonisierung herausgestellt. In einem letzten Sinn, in einem absoluten Sinngrund ist des Sein des Menschen. Ein solcher bringt die Erfüllung, die nicht nur in eine ferne Zukunft versprochen ist, sondern den die Verheißung der Erfüllung seines Lebens in dieser Welt zuteil geworden ist, durch die Existenz dieses einen Menschen Jesus Christus, indem der Schöpfer dieser Welt sich selbst - wenn ich so sagen darf - zum Heil der Menschen verpfändet hat. Diese Humanität Jesu Christi ist, so könnte man sagen, die große Anschauung für den Menschen, die es ihm erlaubt, gewissermaßen durch den Vordergrund. der menschlichen Erscheinung hindurchzublicken auf den innersten Ursprung dieser Wirklichkeit in dem Sein und Wesen Gottes selbst.

Der Einsatz Jesu Christi für den Menschen ist die Erscheinung der Willensentscheidung Gottes zum Heil des Menschen und insofern kann die Humanität Jesu von Barth auch als die in vollem Sinne so zu verstehende "Imago Dei" bezeichnet werden. Die Humanität Jesu, also sein Sein im Relation zum Menschen, ist die Erscheinung des Bild Gottes schlechthin und in Vollkommenheit. Denn im Verhältnis Jesu Christi zum Menschen kommt zur Darstellung, und das ist das überbietende Moment, was hier von Barth ins Spiel gebracht wird, kommt nicht nur zur Darstellung das ursprüngliche Verhältnis Gottes zum Menschen, so wie Gott sich zur Menschheit einstellt, sondern über dieses Verhältnis hinaus nach außen tritt in der Humanität Jesu das innere Verhältnis Gottes zu sich selbst in Erscheinung; so wie Jesus sich zur Menschheit verhält, so verhält sich Gott zur Menschheit und dieses Verhältnis ist entsprechend dem Verhältnis, welches waltet im innergöttlichen Sein zwischen Vater und Sohn. Und wenn dieses innertrinitarische Sein Gottes seine Einigkeit und Festigkeit hat in der Seinsweise des ewigen. Gei-steywdann bedeutet dies eine Zusammenordnung von Gott und

Mensch, die durch nichts aus dem Reiche der geschöpflichen Wirklichkeit oder der Gegenwärtigkeit in Frage gestellt werden kann; es ist dies der letzte Grund für die Ermutigung des Menschen zu einem auf Erfüllung abzielenden und auf Erfüllung sich nicht versagenden Lebens. Eine wirklich wesentliche Entsprechung waltet hier zwischen dem Extrem der Humanität Jesu und der inneren Differenziertheit des göttlichen Seins, so daß Barth von einer Stufung in der Dignität in der Gottesebenbildlichkeit Jesu Christi sprechen kann. Es ist zunächst die Konstatierung von so etwas wie einer faktischen Gottesebenbildlichkeit in dem Einsatz, in der Existenz Jesu Christi für die Menschheit, denn dieser Einsatz im Namen Gottes im Interesse der Menschen ist nur legitim und sinnvoll, sofern und soweit eine Konformität besteht zwischen dieser Existenzrichtung Jesu Christi und der Willensrichtung Gottes. Und diese faktisch zu erkennende und faktisch wahrzunehmende Gottesebenbildlichkeit hat den Charakter der Notwendigkeit in dem Sinne, daß die Existenzrichtung Jesu Christi belanglos, eine Nullität wäre, hätte sie nicht zu ihrem Grund dasjenige, was in ihr zur Darstellung gelangt.

Aber diese sachlich notwendige Gottesebenbildlichkeit der Humanität Jesu wird, so meint Barth, in einem letzten Sinne noch überboten und vertieft durch so etwas wie eine göttlich wesentliche Entsprechung, sofern nämlich das Sein des Menschen Jesus seinen letzten Grund in dem Sein des Sohnes im Verhältnis zum Vater hat. Und diese göttlich wesentliche Entsprechung ist die tiefste Vergewisserung der Relevanz, der Tragweite und der Gründlichkeit des Seins Jesu Christi im Vollzug seiner Humanität.

Die Relationen, die hier ins Spiel kommen, sind keineswegs in ihrer Natur untereinander gleich; setzen, es waltet hier in diesen ein dreifaches Entsprechungsverhältnis:

Jesus - Mensch;

Gott - Mensch;

Gott - Gott.

Es handelt sich um eigentümliche, um unverwechselbare Relationen und dennoch kann die Ähnlichkeit dieser Relationen nicht übersehen werden. Es ist hier eine Entsprechungssequenz, die von dem ersten Ursprung bis in die letzte weltgeschichtliche eschatologische Konsequenz reicht und die so etwas wie den Analogiefaden im Ganzen zur Darstellung bringt.

Die Wirklichkeit im Ganzen, die durchzogen ist und geleitet von dieser Analogie göttlichen und geschöpflichen Seins, wobei Barth auch hier wiederum, wie das bei ihm an früherer Stelle schon geschehen ist, nachdrücklich betont und unterstreicht, daß es sich hier nicht um eine analogia entis handelt, also nicht um substantiale qualitative beschaffenheitsmäßige Ähnlichkeiten, sondern um

Entsprechungsverhältnisse, die auf bestimmte Beziehungen abgestellt werden und die dann auch gemäß diesem Beziehungsgefüge eine bestimmte einsinnige Erkenntnisordnung an den Tag legen. Denn die Relation Jesus Christus - Mensch ist so etwas wie der Erkenntnisgrund jeder weiteren Bestimmung, die noch stattfinden kann. Und zwar sowohl in Richtung des menschlichen Seins wie auch in Richtung des göttlichen Seins. Doch auch diese Relation, die Jesus Christus zum Menschen einnimmt, erfährt noch einmal in Richtung der Humanität eine Prolongierung, eine Verlängerung und Erweiterung, sofern natürlich hier als die Entsprechung in Betracht zu ziehen ist das Verhältnis der Menschen untereinander in ihrer Verschiedenheit gegenüber dem Menschsein Jesu Christi, so daß, wenn Sie so wollen - hier eine Kette sichtbar wird von zumindest 4 Relationsgliedern, die alle in diesem Element der Analogie zueinander sich verhalten, so wie sich Jesus Christus zum Menschen verhält, so Gott zum Menschen und Gott in sich selbst zu sich selbst, aber auch am entgegengesetzten Extrem der Kette der Mensch zum Menschen, wenn es im Leben der Menschen menschlich zugehen soll.

Von dieser Bestimmtheit der Humanität Jesu Christi als der vollständigen, als der totalen Gottesebenbildlichkeit vollzieht Barth den Übergang zur anthropologischen Bestimmung im Allgemeinen, zieht er die generelle Konsequenz aus dem speziellen Ansatz dieser Anthropologie, indem er die Frage aufwirft, was eigentlich die allgemeinen Implikationen der speziellen Geschichte Jesu Christi sind und die Auskünfte, die hier von ihm gegeben werden, orientieren sich genau an diesem doppelt relationalen Sein Jesu Christi. Aus dem Sein Jesu Christi für Gott wird von Barth als eine prinzipielle und generelle Konsequenz entwickelt der Gedanke, daß das Menschsein des Menschen prinzipiell ein Zusammensein mit Gott sein muß, wenn das Menschsein Jesu Christi ein Sein für Gott sein können. **Das Zusammensein des Menschen mit Gott ist eine ontologische Prämisse für die ontische Bestimmung des Seins Jesu Christi, eines Sein für Gott.**

Und zum weiteren ist aus der nächsten Bestimmung: Jesu Christi Menschsein ist ein Sein für die Menschen auch dies zu folgern, daß, wenn diese Bestimmung keine Utopie, keine Irrealität sein soll, dann jedenfalls das Zusammensein der Menschen eine ontologische Prämisse ist und als solche zu begreifen ist. Im Grunde ist die Generalisierung, die hier von Barth vorgenommen wird, ein Zurückfragen in so etwas wie die Prämisse, wie die Voraussetzung für die reale Sinnhaftigkeit der getroffenen Aussagen über Jesus Christus.

Entweder man hat Makulatur geredet in der Christologie oder man findet sich zu dieser Konsequenz bereit. Das ist die Intention, die Barth hier verfolgt. Es sind entweder reale Aussagen oder imaginäre Phantasiegebilde. Wenn es reale Aussagen sind, dann hat das Je Konsequenzen für die Bestimmung

dessen, was das Sein des Menschen im Allgemeinen ausmacht. Und hier ist die erste entscheidende Auskunft, die von Barth gegeben wird, die, daß, als das Zusammensein des Menschen mit Gott und mit den anderen Menschen qua ontologischer Basis, daß dies impliziert, daß das Menschsein des Menschen objektiv ein Sein von Gott her ist und ein Sein mit den anderen Menschen bedeuten muß. Das Sein des Menschen ist ursprüngliches Sein von Gott her und mit den anderen Menschen. Das ist gesagt in äußerster Generalisierung, in hoher Formalisierung. Aber jedenfalls wird mit dieser Auskunft schon eine entscheidende Bestimmung getroffen, einen weiteren Bruch zum traditionellen Denken beinhaltet.

Denn in diesen Bestimmungen das Sein des Menschen verstehen, heißt, dieses menschliche Sein als durch Relationalität primär und in erster Linie charakterisiert und interpretiert zu verstehen. Und das ist die Absage an so etwas wie die Herrschaft der Kategorie der Substanz in der Anthropologie und in der theologischen Summa. Hier wird mit der Priorität der Beziehung menschlichen Seins vor der Beschaffenheit menschlichen Seins Ernst gemacht. Es kann nicht mehr die Frage nach der qualitativen Bestimmtheit, nach Attributen, die einer Substanz anhängen oder in einer Substanz einen gewissermaßen notwendigen Kernverband darstellen, offeriert werden, sondern es muß damit gerechnet werden, daß der Mensch, wo er menschlich ist, dies nur sein kann in Beziehung, und zwar in bestimmten, ausgezeichneten Beziehungen, an denen sich die Frage des menschlichen Wesens als eines Traums oder als einer Wirklichkeit entscheidet. Und hier ist die zusammenfassende Formel, die dann nur ihre Auslegung zu erfahren hat in einer generellen Anthropologie, **daß das objektive Wesen des menschlichen Seins die relationale Einheit Gott-Mensch und die Beziehung des Menschen zum Menschen ist.** Und wiederum, wie in dem christologischen Basissatz geht es auch hier in diesem anthropologischen Hauptsatz in der Folge nur um dessen Explikation and Entfaltung. Was hier die verhältnismäßige Einheit der Beziehung Gott-Mensch und der Beziehung des Menschen zum Menschen, wenn dabei wiederum Ernst genommen wird die Auskunft, hier handele es sich um eine objektive Bestimmung des menschlichen Wesens unter bewußter Ausklammerung, unter bewußtem Verzicht auf die Erfassung des Menschen in seiner Subjektivität, so muß man das sehr wohl beachten, denn das macht dann den Unterschied zwischen der Gottesebenbildlichkeit Jesu Christi und der Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Allgemeinen aus. Für die Imago Dei, welche in der Humanität Jesu Christi besteht, ist es entscheidend, daß es sich dabei um eine totale Entsprechung des menschlichen Seins zu Gott handelt; und zwar um eine totale Entsprechung, welche sowohl umfasst die Bestimmung des menschlichen Seins Jesu Christi in seiner Objektivität als in seiner Gegenständlichkeit und Bestimmtheit, die nicht durch menschliches Tun in irgendeiner

Weise noch verändert oder erweitert oder gar verhindert werden kann und dem menschlichen Sein Jesu Christi in seiner Subjektivität.

Damit will Barth sagen: so gewiß das menschliche Sein Jesu Christi ein Sein von Gott aus und von Gott her ist, so gewiß ist dieses Sein Jesu Christi auch ein solches, das sich ganz und gar entwirft auf Gott hin. Und so wie das die Dimension des Herkommens von, des Sein von Gott her, die Objektivität menschlichen Seins ausmacht, so macht das Sein auf Gott hin seine Subjektivität, sein Tun nun im Unterschied zum Sein. Und wenn für die Gottesebenbildlichkeit Jesu Christi gilt, daß es in seinem Sein wie in seinem Tun in der Objektivität wie in der Subjektivität seines menschlichen Seins Gottes Sein und Willen zur Darstellung bringt, so ist die Proprietät abgesetzt gegenüber der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, sofern für sie nur in Betracht gezogen werden kann das menschliche Sein in seiner Objektivität.

Deshalb reflektiert Barth in diesen Zusammenhängen entscheidend auf das Zusammensein des Menschen mit Gott, sofern es in diesem Zusammensein geht um die Herkunft des Menschen aus Gott, um das Geschöpfsein des Menschen, um das Sein von Gott her.

Nicht aber wird in die Betrachtung mit aufgenommen, wiewohl sie ein Element ist, was nicht vergessen werden kann, das Element seiner Subjektivität. Dagegen gilt für das Sein des Menschen mit dem Menschen dies, daß die Mitmenschlichkeit des Menschen eine objektive Bestimmung des menschlichen Seins ist, wiederum aber nicht als eine subjektive interpretiert werden kann, so als könnte diese Mitmenschlichkeit wie ein noch hinzugefügtes Bestimmungsglied in der Gesamtheit der Merkmale des Menschen angesehen werden.

Sondern diese beiden Momente, das Sein des Menschen von Gott her und das Sein des Menschen mit den Menschen, also die Mitmenschlichkeit des Menschen, dieses beides sind die Elementarbestimmungen des objektiven menschlichen Wesens, wie sie von Barth herausgestellt werden. Zunächst noch in seiner Formalität.

Er bemüht sich nun in der Folge, diese Formalität des Näheren zu bestimmen und zu erläutern in der Richtung, daß die Gegenständlichkeit des mitmenschlichen Seins des Menschen in ihrer Objektivität von ihm ausgemacht wird in dem Verhältnis von Mann und Frau. Das ist diese gegenständliche Mitmenschlichkeit und d. h. eine Mitmenschlichkeit, die zwar durch menschliches Tun nach dieser oder jener Seite mißbraucht, verkannt, verdorben werden kann, ohne daß aber sie in dieser Grundbestimmung aufgelöst oder aufgehoben werden kann. Diese Strukturdifferenz ist für Barth mindestens ein exemplarisches Moment für die Gegenständlichkeit des menschlichen Seins in seiner Mitmenschlichkeit, und ich will nur hinzufügen, weil dies für unseren eigenen Versuch von

Wichtigkeit sein wird, daß nach der Konzeption Barths die Erörterung menschlichen Seins in ihrer Objektivität nicht alles sein kann, sondern daß gerade der christologische Vorbehalt in Jesus Christus es erforderlich macht, nun auch im Menschsein des Menschen, im Allgemeinen die Komponente des Subjektiven nicht außer Betracht zu lassen.

Deshalb muß zu dem gegenständlichen Sein auch noch das subjektive Tun des Menschen in dieser Lehre zum Ausdruck gebracht werden, d. h. es kann nicht nur eine Dogmatik geben in der theologischen Anthropologie, sondern es muß mit Notwendigkeit, wenn ich als Ausführung über die Subjektivität des Menschen auf eine Ethik der theologischen Anthropologie ziele, nie nur eine bloße Dogmatik der theologische Anthropologie geben, sondern immer dieses Element der Ethik.

Und dies ist das subjektive Komplement zu der objektiven Explikation, die Barth als erstes und zunächst vorgetragen hat, wobei wichtig mir zu sein scheint, daß Barth, ohne von der Subjektivität des Menschen einen Abstrich zu machen oder auf ihre Notwendigkeit zu verzichten, dennoch mit der Vorgängigkeit des objektiven Seins des Menschen vor seiner Subjektivität rechnet. Hier waltet, wenn Sie so wollen, das antiidealistische Element der Priorität des Objektiven vor dem Subjektiven, auch in seiner Anthropologie. Und dies mit der Maßgabe, daß der Mensch Objekt ist nur für seinen Schöpfer, für seinen Retter und Erlöser. Der Mensch ist Objekt nur für Gott.

Und es ist die Anmaßung eigentlich der Göttlichkeit, wo Menschen den Menschen zum Objekt, sei es ihres Denkens, sei es ihres Handelns, machen. Denn die Ehre und Würde des Menschen ist darin begründet, daß er als Objekt Gottes das Subjekt inmitten der Objektivität der Schöpfung ist und als solches im freien Gegenüber zu Gott sich bestimmt. D. h. zur Lehre vom Sein gehört die Lehre vom Tun und ich möchte bei diesem letzten Punkt einsetzen für den Versuch einer Explikation der theologischen Anthropologie in einer veränderten Perspektive, ohne daß dabei, wie ich meine, die Barthsche Basis aufgehoben wird.

Vorlesung vom Donnerstag 14. Dezember 1978

Teil 3: Der Austrag theologischer Anthropologie

In diesem 3. Teil nun möchte ich die Frage nach dem Austrag einer theologischen Anthropologie stellen, nicht nach deren Voraussetzung, nicht nach den Gründen, auf die sich die theologische Anthropologie stützen kann, von denen sie sich leiten lassen muß, sondern die Frage nach dem Ertrag, nach dem, was mit einer theologischen Anthropologie erwirkt werden kann und soll, wozu also theologische Anthropologie nützlich sei. In der Frage des Ansatzes konnte es nur darum gehen, inwiefern eine theologische Anthropologie notwendig und inwiefern sie möglich sei. Die

Notwendigkeit, so war die Auskunft, ergibt sich daraus, daß die Theologie nachdenkend zu reflektieren hat den Grund und Gegenstand christlichen Glaubens und der Inbegriff des Grundes und Gegenstandes christlichen Glaubens wird bezeichnet mit dem Namen Jesus Christus im Kontext des NT und der heiligen Schrift im ganzen. In diesem Thema aber ist das Element des menschlichen Seins als ein Unabdingbares enthalten, wenn anders die Geschichte Jesu Christi die Geschichte Gottes mit den Menschen ist, so daß der Mensch zum notwendigen Gegenstand und Inhalt theologischen Nachdenkens gehört. Und wenn diese Geschichte die Geschichte der Offenbarung Gottes ist, dann impliziert das ebenfalls, daß darin die Wahrheit offenbar wird über Gott und den Menschen, so daß damit auch die Möglichkeit einer theologischen Anthropologie grundgelegt ist; so wie die Notwendigkeit der Gegenständlichkeit, so die Möglichkeit in der Modalität der Offenbarung.

Nun die Frage nach dem Austrag, wozu eigentlich theologische Anthropologie dienen soll, wozu sie nütze sei. Man kann die Frage aufwerfen, ob das nun für die Theologie als solche und in sich selbst genügende Theorie notwendige Unternehmung sei. Ist die theologische Anthropologie notwendig um der Theologie willen? Diese Frage kann aufgeworfen werden und sie kann auch bejaht werden aus guten Gründen. Barth selbst hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Theologie, wenn sie anthropologische Implikate ausfaltet und entwickelt, daß sie dabei dem einen Irrweg der Theologie aus dem Weg geht, nämlich dem, irgendwoher einen Begriff vom Menschen aufzulesen und von diesem aufgelesenen irgendwoher gewählten Begriff des Menschen die Interpretation und Auslegung dessen anzugehen, was die Geschichte Jesu Christi in ihren bewußten menschlichen Aspekten sei, so daß die Theologie mit der Figur operiert, eine in sich begründete Anthropologie sei die Interpretationsbasis für ein angemessenes Verständnis Jesu Christi also für eine angemessene Explikation der Christologie als der Ausmittlung der Denkrichtung hin auf den Gegenstand, den zentralen und theologischen Nachdenkens. Um diese Grundlegung einer Christologie in einer irgendwie gearteten Anthropologie, um diesen Weg auszuschließen, muß in der Tat nun die theologische Anthropologie diese Unternehmung leisten, die im Grunde auf so etwas wie die genaue Umkehrung dieses eben angedeuteten Verhältnisses hinausläuft.

Deshalb hat Barth von Anfang an in seiner theologischen Anthropologie diesen Spitzensatz aufgestellt, daß eine theologische Anthropologie, die er sich nicht leisten will und die es nicht vermag, Anthropologie als Christologie zu begründen, das die im Grunde sich selbst außerhalb des Kreises und außerhalb des Begriffes von Theologie stellt. Theologische Anthropologie operiert mit diesem Begründungsverhältnis von Christologie zur Anthropologie unter Ausschließung der

möglichen Umkehrung dieses Weges. Insofern wird man wirklich sagen können, liegt die Nützlichkeit, der Zweck, die Leistungsfähigkeit auch innerhalb des Kreises der Theologie. Theologische Anthropologie um der Präzision, um der Genauigkeit der theologische Urteilsbildung selbst willen. Und ähnlich kann es sich verhalten, wenn die Frage in der Richtung gewendet und beantwortet wird, ob theologische Anthropologie als "christentumsimmanente" Bestimmung, eine nötige Untersuchung innerhalb der Theologie sei; sofern sicherlich eine theologische Anthropologie auch sicherlich bis zu einem gewissen Grade dies leisten können, nämlich eine Art von Abklang des Selbstverständnisses der Menschen, die sich zum christlichen Glauben und seinem Gegenstand bekennen. Insofern wird auch hier eine bestimmte Zweckmäßigkeit, Nützlichkeit nicht in Abrede zu stellen sein. Und dennoch meine ich, daß dieser Kreis eine lediglich theologie- und christentumsimmanente Erwägung des sinnvollen Austrags einer theologischen Anthropologie, daß diese Restriktion dem eigentlichen Ansinnen und der eigentlichen Intention dieser theologischen Überlegung nicht gerecht wird. Wenn anders wirklich diese Grundlegung und diese Ausgangsbestimmung zu Recht getroffen wurde, dann wird auch die theologische Anthropologie etwas von der Bewegungsrichtung ihres Themas und ihrer Sache zum Ausdruck bringen müssen. Die theologische Anthropologie wird sich dann selbst vorzubringen haben als im Zug und auf dem Weg der Botschaft der Transzendenz selbst begriffen, d. h. jener eigentümlichen Bewegung des Überstiegs, der mit der Kategorie der Sendung für die christliche Gemeinde unabdingbar verbunden ist. Wenn die Botschaft gleichsam die Mauern der Kirche je transzendiert in Richtung auf Welt, in Richtung auf den Umkreis zeitgenössischen menschlichen gesellschaftlichen Lebens, dann wird auch theologische Anthropologie, wenn sie denn dieser Kirche und dem in ihr geübten Nachdenken gerecht werden will, dann wird sie ebenfalls in diese Bewegung sich einlassen müssen und ihre Nützlichkeit, ihre Zweckmäßigkeit, ihre Brauchbarkeit bewahren müssen in dem Nachvollzug dieses Überstiegs der Transzendenz, in der sie nur dem Überstieg und dem Überschritt der Botschaft Jesu Christi selber folgt. Insofern ist eine theologische Anthropologie, die nicht in diese Bewegung des Überschreitens eintritt, stets in der Gefahr, zumindest begleitet, eine rein akademische, eine rein dogmatische Konstruktion zu bleiben und sozusagen dem Element der Auseinandersetzung und der Kontroverse nicht mehr sich zu stellenden Unternehmung; also eine introvertierte Maßnahme und Aktion theologischen Selbstverständnisses, nicht aber eine Unternehmung, die auf den Grund dieses Selbstverständnisses setzt, sich einzulassen bereit ist.

Was bedeutet das aber konkret, wenn theologische Anthropologie sich in diesen Prozess des Übergangs einstellt und damit es auf sich nimmt, einzutreten in den Konflikt, in die

Auseinandersetzung, in die Prüfung dessen, was um die Christenheit herum als Selbstverständnis des Menschen, als Grundverständnis des Menschen erscheint, praktiziert wird oder gedacht wird? Diese Frage wird nicht aufgeworfen werden können lediglich in einem theoretischen Horizont. Es geht also nicht nur darum, daß theologische Anthropologie in Auseinandersetzung getreten ist mit anderweitigen, sei es philosophischen, sei es wissenschaftlichen Konzeptionen dessen, was das Sein des Menschen ausmacht, sondern die Auseinandersetzung spielt sich viel weniger im rein theoretischen Gelände ab als vielmehr in der Praxis menschlichen Lebens selbst, in der Praxis, die vor der Alternative steht, entweder ein Leben der Menschlichkeit zu sein oder eine Existenz im Schatten der Unmenschlichkeit, so daß die Frage des Austrags einer theologische Anthropologie gar nicht von der ihr eigentümlichen praktischen Komponente absehen kann. Insofern ist die Frage nach dem Ertrag einer theologischen Anthropologie die Frage nach dem praktischen Interesse, das in der in dieser theologischen Anthropologie seinen Ausdruck, seinen Niederschlag findet. Und auf diese Linie möchte ich im 3. Abschnitt dieses Kollegs hinzielen.

Ich möchte mit einer kurzen Erinnerung an das beginnen, was auch für diesen Teil grundlegend sein soll. Ich möchte ausgehen in der Tat von der Intention und Bemühung, die Barth in seiner KD formuliert hat, und nur an einem bestimmten Punkt möchte ich eine Variation einführen, von der ich hoffe, daß sie nicht im Widerspruch zur Barthschen Intention steht.

"Wir fragen noch einmal", so heißt es bei Barth, "was ist der Mensch", und in diesem Zitat was jetzt folgt, formuliert er eigentlich noch einmal grundsätzlich die Hauptthese seiner theologischen Anthropologie: "Was ist der Mensch? Er ist das Wesen, dessen Artgenosse, Nachbar und Bruder dieser eine Mensch Jesus ist, indessen Raum, in dessen eigenem Raum die Geschichte der Existenz Jesu Christi geschehen ist. Der Mensch ist darin mit Gott zusammen, er hat darin sein göttliches Gegenüber und Vorher, er ist darin Gottes Erwählter und Aufgerufener, daß in seinem eigensten Raum, in seinem eigensten Lebensraum die Geschichte Jesu Christi geschehen ist und geschieht. Sie, diese Geschichte ist das Unübersehbare, das unvergessliche Faktum, mit dem wir bei der Interpretation der menschlichen Seins zu rechnen haben, von dem wir dabei unter gar keinen Umständen abstrahieren können." Soweit Barth in KD III. 2, S. 191.

Und an dieser Stelle bezieht er sich zustimmend auf eine Einleitungsbemerkung Adolf von Harnacks zurück in seiner großen Vorlesung im Winter 1900 über das Wesen der Christentums, worin Harnack daran erinnert, daß der englische Philosoph John Stewart Mill bemerkt habe, die Menschheit könne nicht oft genug daran erinnert werden, daß einer aus dem Geschlecht dieser Menschen Sokrates gewesen sei, daß inmitten dieser Menschheit ein Mann namens Sokrates existiert habe; das sei für

die Menschlichkeit dieses Menschengeschlechts eine unvergessliche Erinnerung und sie könne nicht oft genug in diese Erinnerung eingefügt werden. Harnack fügt noch hinzu, daß dies sein Richtigkeit habe, darin könne er nur voll zustimmen, aber, so setzt er hinzu, wichtiger sei es, daß die Menschheit immer wieder daran erinnert werde, daß in ihrer Mitte ein Mann namens Jesus gelebt habe und daß diese Erinnerung für das Verständnis der Menschlichkeit des Menschengeschlechts in einem weit höheren Maße unverzichtbar ist als es für die ehrwürdige Gestalt des Sokrates sicherlich zu Recht gilt. Barth sagt, hier kann eigentlich auch ein Theologe, der durch die Zone der dialektischen Theologie hindurchgegangen ist, nur zustimmen. Mag sonst mancherlei, was die nähere Auslegung anlangt, kontrovers bleiben, an diesem Punkt ist eine prinzipielle Übereinstimmung und so etwas wie ein elementarer theologischer Konsens gar nicht zu bestreiten. Man kann sich an das Faktum dieses Menschseins gar nicht genug erinnern. Und Theologie ist des Wachhalten genau dieser Erinnerung, so Barth in seiner theologischen Anthropologie.

Es handelt sich in diesem Faktum um das menschliche Zentralfaktum und das will sagen: menschliches Sein ist in der Betrachtung der Theologie, wenn Theologie wirklich bei ihrer Sache bleibt, menschliches Sein ist und bleibt bestimmt, und zwar nicht hier in einem zufällig empirischen historischen Sinne, sondern in einem grundsätzlichen Sinne bestimmt als Zusammensein mit Jesus Christus. Dies ist so etwas wie die erste, die ontologische grundlegende Bestimmung.

Deshalb kann er ja auch sagen: die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen einer der Mensch Jesus ist. Und dieses Zusammensein hat Barth dann noch etwas näher erläutert durch den Gedanken, daß in diesem Zusammensein mit Jesus Christus die konkrete Gestalt der Existenz des Menschen im Verhältnis zu Gott Ereignis wird und daß dieses Zusammensein mit Jesus Christus als begründet im Zusammensein mit Gott, daß darin die nähere materiale Präzisierung zu lauten hat: der Mensch ist in dem Sinne mit Gott zusammen in der Geschichte Jesu Christi, daß inmitten dieser Geschichte zur Realität dieser Welt gelangt der urzeitliche Erwählungswille Gottes und das endzeitliche Berufungswort Gottes.

Erwählung und Gottes Wort sind die Weisen, in denen der allgemeine und formale Begriff des Zusammenseins des Menschen mit Gott seine nähere Bestimmung erfährt und empfängt, damit aber auch eine ganz eindeutige Ausrichtung dessen, was mit diesem Zusammensein gesagt wird, nämlich nicht eine beliebige, vertauschbare Gemeinschaftlichkeit, sondern damit wird umschrieben das Woher des Menschen in seiner menschlichen Wesenhaftigkeit. Der Mensch ist aufgrund der göttlichen Erwählung in dieses sein Wesen eingesetzt und durch das Wort Gottes in der Geschichte Jesu Christi zu dieser seiner Bestimmung berufen. Diese Komponente des menschlichen Seins wird

von Barth als das Wesen, die Natur des wirklichen Menschen umschrieben. Es ist ja, wie er an anderer Stelle sagen kann, die objektive Seite menschlichen Seins, seine Objektivität die Beantwortung der Frage, was ist der Mensch.

An dieser Frage: was ist der Mensch? hält er fest und entwickelt diese Frage als eine Frage nach der Struktur des menschlichen Seins, wobei mit Struktur gemeint ist eine Einheit differentier Relationen. Struktur als ein bestimmter und bestimmbarer Relationszusammenhang, so daß damit der Gedanke der Struktur menschlichen Seins, auf das die theologische Anthropologie nach Barth zunächst abzuheben hat, damit unzweideutig die alte in der Metaphysik herrschende vorrangige Kategorie der substantia, der *ousia* abgelöst wird durch die Kategorie der Relation, also thetisch das *προς τι*, das "im Verhältnis zu" als der eigentlich definierenden in Unterscheidung von einem so oder so qualifizierten und in sich genugsam bestimmten Seienden.

An die Stelle der Substanz wird hier in dieser Anthropologie jedenfalls - wie ich meine zu Recht und mit dem größten Nachdruck konsequent - diese Priorität der Beziehung und des Verhältnisses vor der Kategorie der Substanz herausgestellt.

Näherhin wird man sagen können, daß Barth hier, wo er auf die objektive Seite des menschlichen Seins abstellt, eine Einheit von zwei qualitativ verschiedenen Beziehungen ins Auge gefaßt hat. Eine Einheit, die nach seinem Verständnis so etwas wie die Kernstruktur des menschlichen Seins ausmacht. Diese kohärenten Beziehungen sind zum einen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zum anderen zwischen Mensch und Mensch, beide Relationen gedacht in ihrer Kohärenz, d. h. beide nicht als sich gegenseitig ausschließende oder als gegeneinander gleichgültige indifferente, sondern als miteinander verbunden und zusammengehörig in ihrer inneren sachlichen Bestimmtheit, so daß nun auch, wie ich das in der letzten Stunde im Blick auf die Divinität und Humanität Jesu Christi getan habe, auch hier für diese Kernstruktur des menschlichen Seins zu bestimmen ist näherhin die Relation zwischen diesen beiden Beziehungen, die Relationen in ihrer Zusammengehörigkeit. Und man wird hier nicht fehlen, wenn man die etwas abstrakte Bestimmung vornimmt, daß nämlich die Relation Gott-Mensch und die zwischenmenschlichen Beziehungen in einem Verhältnis der Einheit und Zusammengehörigkeit einerseits gedacht sind und zum anderen gedacht werden müssen in einem Verhältnis, worin der Gottesbeziehung des Menschen eine begründende Priorität gegenüber dem zwischenmenschlichen Relationszusammenhang zukommt.

Das Gottesverhältnis wird hier gedacht als die umfassende Grundbeziehung menschlichen Seins selber, als umfassende Grundbeziehung eignet; aber diesem Verhältnis der Charakter, daß es nicht beliebig addierbar ist, wo dieses Verhältnis in seiner umfassenden grundlegenden Bedeutung bedacht

wird, ist es enthoben der Möglichkeit, ein bloßes Attribut zu sein, daß einer bereits gefundenen Definition des Menschen frei hinzugefügt werden kann. Es wird also damit für die Theologie als ein denkbarer Weg ausgeschlossen, sich von Wissenschaft oder Philosophie über das, was der Mensch objektiv sei, belehren zu lassen und dann noch zusätzlich eine theologische Eigentümlichkeit dieser Definition anzuhängen. Eine wissenschaftliche oder philosophische Konzeption des Menschen hat es an sich, in sich selbst genugsam zu sein, sodass eine theologische Hinzufügung nie den Charakter eines Überflüssigen los wird, es ist ein entbehrlicher Appendix, mehr noch, es ist nur lästig, störend und hinderlich. In diesem Verhältnis aber zwischen Gott und Mensch als dem umfassenden und grundlegenden Verhältnis wird man sehr sorgfältig darauf zu achten haben, daß diese Beziehung nicht einfach als eine symmetrische Relation missverstanden wird.

Das will sagen, das Verhältnis Gottes zum Menschen ist eines und das Verhältnis des Menschen zu Gott ist etwas davon fundamental Verschiedenes. Mit dem Begriff des Gottesverhältnisses werden in der Tat zu Recht die reale Koinzidenz dieser beiden Beziehungen zum Ausdruck gebracht. Aber es handelt sich dabei um in sich unterschiedliche Relationen, die auch in dieser Unterschiedlichkeit gewahrt und eingehalten werden müssen und sollen. Das Verhältnis Gottes zum Menschen in Jesus Christus macht diesen Jesus Christus zu dem einen und einzigen inmitten der Menschheit, macht den Menschen zur Vielheit und zur Gesamtheit aller übrigen Menschen.

Das heißt, wo Jesus Christus gedacht in der Relation Gottes zu Menschen erscheint er als der eine, der nicht wiederholt werden kann, der in seiner Einzigkeit seine Wirklichkeit erschöpft. Und der Mensch in dieser Relation Gottes zum Menschen erscheint unter dem Aspekt Jesu Christi als die Vielheit aller Menschen, als die Gesamtheit der Menschen.

Anders stellt sich offenbar diese Relation da, wenn ihre gegenläufige Bewegung in Rechnung gestellt wird, wenn es also um das Verhältnis des Menschen zu Gott unter der Bedingung der Wirklichkeit Jesu Christi geht, dann erscheint Gott in der Wirklichkeit Jesu Christi als der eine Herr und die Menschen in ihrer Relation zu Gott unter dieser Bedingung als die Gemeinde. Die Partikularität tritt hier auf, und zwar die Partikularität, die nicht eine selbstgewählte offenbar ist, sondern die unter der Bedingung dieser Herrschaft Jesu Christi, das heißt der Herrschaft Gottes in Jesus Christus steht.

Zwei Relationen also, die je unterschiedlichen Sinn haben und die in ihrer Vermittlung, in ihrer Vermitteltheit in einer theologischen Anthropologie bedacht werden müssen, sofern nämlich diese beiden unterschiedlichen Relationen zusammenfallen mit einer Differenz innerhalb des menschlichen Seins, die nun den eigentlichen Ansatzpunkt abgibt für den Versuch, die Barthsche Anthropologie in einem bestimmten Sinn nach einer bestimmten Richtung zu wenden.

Diese unterschiedlichen Relationen nämlich gehören in den Problembereich des Unterschiedes zwischen Subjektivität und Objektivität menschlichen Seins. Diese Differenz bricht für Barth genau dort auf, wo er die Frage nach dem Wesen des Menschen nach seiner Natur übersetzt und hinüberführt in die Frage nach der die Natur des Menschen konstituierenden Geschichte menschlichen Seins. Wo mit anderen Worten die Frage, was der Mensch sei, übersetzt und überführt wird in die Frage, wer der Mensch sei. Und diese Frage, wer der Mensch sei, kann auf dem Wege ihre Beantwortung nur bedacht werden, wenn die andere Frage in Angriff genommen wird, was der Mensch sei.

Das Sein des Menschen und das Tun des Menschen sind in der Wer-Frage auf das Engste miteinander verknüpft und die Geschichte ist das Zusammenspiel, das Zusammenwirken dieser Elemente von Sein und Tun des Menschen, von Objektivität und Subjektivität menschlichen Seins.

In seinem Sein von Gott her eignet dem Menschen eine bestimmte Zeit, die schlechterdings jedem seine eigenen Versuchungen und Willensanstrengungen überlegen ist. Insofern kann zu Recht gesagt werden, daß das Sein des Menschen von Gott her die Objektivität dieses Seins ausmacht, die Entzogenheit gegenüber menschlichen Versuchungen und Anstrengungen, wohingegen das Sein des Menschen zu Gott hin, in Richtung auf Gott, genau die ursprüngliche Subjektivität menschlichen Seins ausmacht. Eine Subjektivität, die gar nicht konzipiert werden kann, wenn sie nicht als eine Subjektivität in Aktion verstanden wird. Das Sein des Menschen ist nicht ein ruhendes substantiales, wenn denn die Kategorie der Beziehung dominiert, sondern dieses Sein ist ein solches, daß nur real ist in dem Akt, welches die Beziehung selbst stiftet, zu dem, worauf dieses Sein ausgerichtet ist. Dabei wird die von Barth getroffene Bestimmung sicherlich nicht zu überhören sein, daß die Subjektivität menschlichen Seins ihrer Bedingung und ihrer Voraussetzung in der Objektivität menschlichen Seins hat. Der Mensch vermag zu Gott hin zu sein, in dem Maße, in dem er von Gott her ist. An dieser Bedingung und damit an dieser Vorordnung der Objektivität vor der Subjektivität wird sich nichts abmarkten lassen.

Dennoch ist die Frage, ob mit der Benennung dieser Objektivität schon eine genügend deutliche und klare Umschreibung seiner Subjektivität automatisch gesetzt und gegeben ist. Und hier, so meine ich, daß eine veränderte Ausrichtung der theologischen Anthropologie auf den Prämissen der Barthschen Dogmatik möglich ist. Eine theologische Anthropologie, die nicht, wie das bei Barth der Fall ist, primär an der Objektivität menschlichen Seins interessiert ist, ohne die Subjektivität gänzlich zu verschweigen, aber doch so, daß diese Subjektivität gleichsam wie eine legitime notwendige Gegenrichtung zu den getroffenen ontologischen Bestimmungen zum Vorschein kommt, so daß

Subjektivität in einer Subjektivität menschlichen Seins so zur Sprache gebracht werden kann, daß darin auch die materialen Bestimmungen dieses subjektiven Seins zur Aussage, zum Begriff gebracht werden können.

Barth selbst hat genügend Fingerzeige in seiner Anthropologie gegeben, um auf dieses Problem des subjektiven Seins des Menschen aufmerksam zu machen. Ich nenne 3 Hauptpunkte dabei, wo er *expressis verbis* darauf zu sprechen kommt: das ist zum einen der Abschnitt in KD III. 2 über den wirklichen Menschen, dort S. 207ff, wo er die Frage menschlichen Seins zu Gott hin als dem Komplement zu der zuvor erörterten Frage seines Seins von Gott her entwickelt und damit das Problem des subjektiven Verhaltens, des subjektiven Tuns des Menschen ausdrücklich zur Sprache bringt. Er formuliert dort, daß dieses "zu Gott hin", wenn es denn als Komplement des Seins von Gott her gedacht wird, und dieses Sein von Gott her als Gnade verstanden wird, dieses zu Gott hin nicht anders als Dank interpretiert werden kann. Es wird im Begriff des Dankes als des Komplements der Gnade Gottes deutlich, daß das menschliche Sein wie von Gott her so auch auf Gott hin ist. Indem es Dank ist, kehrt es zurück zu Gottes Gnade, in der es seinen Ursprung hat. Als von Gott her ist es Objekt in reiner Rezeptivität. Es kann aber gerade als Objekt der Gnade Gottes nicht anders sein, als daß es wirklich zu Gott zurückkehrt in Wirklichkeit, d. h. begründet durch das erwählende und begnadigende Wort Gottes wird das menschliche Sein zum Akt des Dankes, zur Bestimmtheit der Dankbarkeit, nicht zur Befindlichkeit, von der dann u. U. eine Phänomenologie des dankbaren Seins als einer möglichen gegenständlichen Gegebenheit geliefert werden kann, sondern der Dank geschieht in der Tat, im Akt des Dankens und nicht in einer Stimmung der Dankbarkeit. Durch Gottes Gnadenwort begründet, wird das menschliche Sein zum Akt des Dankens, erschließt er sich zu Gott hin, wie Gott es sich zuvor von sich her erschlossen hat.

Und mit dieser Umschreibung nimmt Barth noch einmal seine eigentümliche Interpretation des menschlichen Wesens durch die Geschichte des Menschen auf. Denn diese Interpretation stützt sich genau auf die vorhin getroffene Unterscheidung der beiden Relationen, die im Gottesverhältnis des Menschen vereinigt sind. Geschichte als eine Geschichte, die dem menschlichen Sein zu seiner Wesenhaftigkeit hin widerfährt, ist eine Bewegung, die von Gott her in das Sein des Menschen zielt, nicht um in diesem Sein zu enden und darin zur Ruhe zu kommen, sondern um diese Mitte menschlichen Seins zu bewegen, in einer gegenläufigen Transzendenz die Zuständigkeit, in der er sich befindet, zu überschreiten. Geschichte im Barthschen Sinne ist dieser doppelte Akt der Transzendenz: von außen über die Grenzen und Schranken des menschlichen Seins in das Zentrum,

daß damit befreit wird, seinerseits diese Schranken als Grenzen zu überschreiten und auf neue Horizonte hinzu eröffnen.

Und diese Bewegung ist die eigentümliche Bewegung, die dem Menschen als Subjekt eigentümlich ist. Eine Bewegung, von der gesagt werden muß, daß in ihr jedenfalls sich zur Realität bewegt, was die eschatologische Bestimmung des Menschen ausmacht. Wenn nämlich der Mensch als von Gott geschaffener dazu geschaffen ist, als Gottes Bundesgenosse zu existieren, also zum Bund mit Gott. Also insofern ist diese Bewegung des Menschen als Akt des Dankens die anfängliche, die anhebende, nicht in Vollkommenheit sich darstellende, aber dennoch in Wirklichkeit sich vollziehende Überschreitung des Menschen als eines bloßen Geschöpfes in Richtung der Bundesgenossenschaft dieses Geschöpfes mit Gott. Es wird, wenn man so sagen darf, der kreatürliche Status transzendiert in diesem Ereignis, in diesem Geschehen Punkt und damit erst gelangt das, das Bad als das menschliche Sein in seiner Besonderheit hervorgehoben hat, zu seiner anhebenden geschichtlichen Realisierung und Erfüllung.

Dieses Subjekt des menschlichen Seins ist von Barth zusammengefasst worden im Begriff der Verantwortung und an der genannten Stelle in KD III.2 entfaltet er diesen Begriff der Verantwortung in vier Etappen, die ich hier nicht im Einzelnen ansprechen will. Aber ich möchte sie ihnen bezeichnen und nennen, um vor allem Dingen den Endpunkt sichtbar zu machen, auf den Barth es ankommen lassen will. Dieses Sein des Menschen zu Gott hin als die Transzendenz seines nur kreatürlichen Status in Wahrnehmung der Verantwortung gegenüber Gott ist in einem ersten Sinne zu beschreiben als Erkenntnis Gottes. Dieser Überstieg kann nur in dem Maße erfolgen, in dem gleichsam das Woraufhin der Transzendenz mit Gewissheit zur Wahrnehmung, zur Erkenntnis gelangt. Die zweite Bestimmung ist die, daß diese Transzendenz nicht in Eigenmächtigkeit und Eigensinnigkeit erfolgt, sondern in genauer Korrelation zu der grundlegenden Grenzüberschreitung Gottes in Richtung auf den Menschen hin, insofern in strenger Anmessung an diese vorgängige göttliche Schranken überwindende Tat und also im Gehorsam gegen Gott. Der Gehorsam ist das zweite Kriterium dieser Verantwortlichkeit. Und zum dritten meint er, indem das menschliche Sein ein Sein in der Verantwortung vor Gott ist, hat es den Charakter der Anrufung Gottes. Erkenntnis und Gehorsam bündeln sich gewissermaßen im Akt der Anrufung Gottes, Anrufung als ein Tun des Menschen in Entsprechung zum Tun Gottes, wobei hier die Entsprechung auch auf den charakteristischen Wortcharakter und die Wortnatur des göttlichen Überschreitens aufmerksam macht. Denn Gott überschreitet die Grenze zum Menschen hin dadurch, daß er den Menschen aufruft und herausruft aus seinem begrenzten Umfeld des Lebens und diesem Ruf Gottes entspricht offenbar

der Mensch durch die Anrufung Gottes am ehesten und am nächsten. Und zum vierten, und dies ist die zusammenfassende grundlegendste Bestimmung des Menschen, auf die es Barth hier ankommt, in dem das menschliche Sein verantwortlich existiert, hat es den Charakter der von Gott gegebenen **Freiheit**. Die Kategorie der Freiheit ist der Zielpunkt der Barthschen Ausführung zu dem Sein des Menschen als dem Geschöpf, daß über sein geschöpfliches Sein hinaus zur freien Entsprechung zum freien Gegenüber zu Gott bestimmt ist.

Der Begriff der Freiheit ist die entscheidende Beschreibung dessen, sagt Barth, was wir meinen, wenn wir den Menschen als Subjekt bezeichnen. So in KD III.2, Seite 251 ff

Der Mensch ist auch Objekt, fügt er hinzu, „ein Objekt nämlich ist ein in seinem eigenen Sein“, so definiert er, "durch ein anderes gesetzter". Der Mensch ist Gottes Geschöpf und also durch Gott gesetzt. Von Gott erkannt und unter Gottes Gesetz gestellt, also ist der Mensch auch Objekt, Objekt aber für göttliches Handeln, für göttliches Setzen und Tun. Dieser Mensch in der Setzung Gottes ist aber auch Subjekt. Ein Subjekt, so definiert Barth, ist ein in seinem eigenen Sein sich selbst setzendes. Der Mensch ist, indem er sich selbst vor Gott verantwortet, selbst ihn erkennt, nach ihm fragt, einer, der sich in diesem erkennt und in diesem nach Gott fragt und als er selber setzt. Insofern ist er Subjekt, eines in seinem eigenen Sein, in dem er nach Gott fragt. Als von Gott angeredeter ist er Subjekt.

Und diese beiden Bestimmungen des Subjekt-Seins und des Objekt-Seins des Menschen fallen eben nicht auseinander, sind nicht disparat, sondern der Mensch ist genau darin und dadurch, daß er Gottes Objekt ist, Subjekt seines menschlichen Seins, das heißt Subjekt eines Seins, daß er vor Gott und gegenüber Gott und den Werken Gottes zu verantworten hat. Diese Subjektivität bedeutet mithin so etwas wie die Begrenzung der möglichen Objektivität des Menschen. Nur dort wird der Mensch angemessen als Objekt gedacht, wo diese Objektivität die Bedingung der Möglichkeit seines Subjektseins enthält. Wo die Objektbestimmung der Menschen zu einer totalen wird, ist die dem Menschen eigentümliche Objektivität genau verfehlt und er ist zu einem Objekt von irgendwas, jedenfalls nicht als Objekt Gottes übriggelassen, sondern er ist zum Objekt anderer Manipulationen geworden. Die Subjektivität ist das Kriterium der recht verstandenen Objektivität des Menschen. So gewiss die Objektivität die Bedingung des Subjekt-Seins des Menschen ist; und diesen Zusammenhang möchte ich aufgreifen und den Versuch machen, so wie Barth die Objektivität als die Bedingung des Subjekt-Seins des Menschen entwickelt und entfaltet hat, möchte ich hier den Versuch machen, gewissermaßen von der anderen Seite dies darzulegen, indem die Subjektivität als Kriterium der recht verstandenen Objektivität des Menschen ausgelegt wird.

Vorlesung vom Freitag 15. Dezember 1978

Zu Beginn der Überlegung zum dritten Hauptabschnitt des Kollegs kamen wir auf die Problematik der inneren Differenzierung menschlichen Seins in der theologischen Anthropologie, wie sie von Karl Barth vorgetragen worden ist und wie sie in den Bänden seiner Schöpfungslehre sich abzeichnet. Die Differenzierung, die nicht eigentlich thematisiert ist in einem besonderen Paragraphen oder in einem bestimmten Kapitel, sondern die sich vielmehr eigentümlich durch die Anthropologie Barths von dem Anfang bis zum ausgeführten Ende hindurchzieht, nämlich die Unterscheidung zwischen so etwas wie einer objektiven Komponente und einer subjektiven Komponente im menschlichen Sein, wenn darunter nur nicht sofort verstanden wird eine Zusammensetzung menschlichen Seins aus zwei Teilmomenten. Wenn von subjektiver oder objektiver Komponente gesprochen wird, so werden damit eher Richtungen, Verlaufsrichtungen des Existierens bezeichnet als Teil einer irgendwie gearteten Komposition von Leben oder Sein.

Die Frage, die sich für uns oder für mich jedenfalls gestellt hat, ob Sie dem folgen können, das muß sich herausstellen, daß Barth den Versuch unternimmt, zunächst und zuerst so etwas wie die objektive Bestimmtheit menschlichen Seins auszumitteln, um im Anschluß daran gewissermaßen das Thema der Subjektivität menschlichen Seins zur Sprache zu bringen: In der herkömmlichen unterscheidenden Terminologie könnte man sagen, indem Barth auf das gegenständliche Wesen des menschlichen Seins abhebt, entwickelt er die dogmatische Komponente in der theologischen Anthropologie, um dort dann zu dem ethischen Teil dieser Anthropologie überzugehen, wo er auf das subjektive Element des menschlichen Seins abhebt. Dogmatik und Ethik der theologischen Anthropologie unterscheiden sich nach den Hinsichten der Objektivität und Subjektivität menschlichen Seins.

Und insofern steckt in der Tat bereits bei Karl Barth und in seiner theologischen Anthropologie natürlich auch diese Komponente der Subjektivität drin, die nun nicht nur in KD III. 4, wo er ausdrücklich die spezielle Ethik der Schöpfungslehre vorträgt und entwickelt, behandelt wird, sondern die bereits in den Kapiteln, die den 1. Teil der Schöpfungslehre umfassen, zur Verhandlung kommen, nämlich in KD III. 2, ich hatte da auch die Hauptstellen genannt: in dem Abschnitt über den wirklichen Menschen ebenso wie in dem Abschnitt über das Verhältnis von Leib und Seele. Und die Intention, die hier verfolgt wird, ist, nun eine theologische Anthropologie zu versuchen, die nicht ihren Ausgangs- und Ansatzpunkt nimmt bei der objektiven Bestimmtheit des menschlichen Seins,

sondern die versucht, von der subjektiven Bestimmtheit aus, nun gewisse Problemfelder dieser Subjektivität zu thematisieren.

Der erste Punkt, über den man sich dabei zu verständigen hat, ist die Frage, mit welchem Recht eigentlich eine solche Umkehrung vorgenommen werden darf und kann, ob nicht vielmehr die theologische Anthropologie gehalten ist, sich mindestens primär auf die gegenständliche Wesenhaftigkeit des menschlichen Seins zu konzentrieren, um vielleicht danach auch noch die Möglichkeit einer Ethik des geschöpflichen Seins des Menschen zu entwickeln. Diese Forderung der Beschränkung auf die Ausmittlung der konstanten Verfassung des kreatürlichen Menschen, diese Forderung hat durchaus ihre eigene Plausibilität und es bedarf für den Vorzug, der dann für die Subjektivität getroffen wird, sehr wohl einer eigenen Begründung, die aber - wie ich meine - sich geradezu aufdrängt, wenn mit dem christologischen Grundsatz der theologischen Anthropologie Karl Barths wirklich ernst gemacht wird. Wenn die Frage gestellt wird, inwiefern die Subjektivität menschlichen Lebens ein originäres Thema, gar auch ein vorrangig zu behandelndes Thema der theologischen Anthropologie sei und inwiefern der begründete Begriff vom objektiven Wesen des Menschen, also von der objektiven Struktur seines Seins für eine theologische Betrachtung menschlichen Wesens und Lebens nicht ausreichend und suffizient sei, dann kann als der gemeinsame Grund dieser beiden Fragen wie auch als der Grund, von dem aus ihre Beantwortung in Angriff zu nehmen ist, jener Grundsatz genannt werden, der von Barth in das Zentrum jeder theologischen Besinnung über menschliches Leben und Wesen gestellt worden ist, der Grundsatz, der in seiner elementaren Form gefaßt werden kann in den Satz: **Jesus Christus ist der eine Mitmensch aller anderen Menschen.** Sie erinnern sich an das Zitat, das Barth in einem ontologisch zu verstehenden Sinne und also nicht nur in einem hinzukommenden sagt: der Mensch ist das Wesen, dessen Artgenosse, dessen Nachbar und Bruder Jesus Christus ist. Durch diesen Bezug ist der Mensch qua Mensch definiert, man könnte auch sagen, die Existenz des Menschen ist durch und aus der Koexistenz mit Jesus Christus qualifiziert. Die Koexistenz aller Menschen mit Jesus Christus ist die ontologische, und zwar die primäre und fundamentale ontologische Bestimmung der Existenz jedes Menschen.

Das bedeutet aber die Reflexion auf eben diese Existenz Jesu Christi in Barthscher Terminologie: auf die Humanität Jesu Christi als den Maßstab und als das Kriterium jeder anthropologischen Urteile und Begriffsbildung im Rahmen der Theologie. Und hier muß nun zur genaueren Bezeichnung dessen, was mit der Menschlichkeit Jesu Christi gemeint ist, die Aussage getroffen werden, daß die Humanität Jesu Christi nicht anders angemessen gedacht werden kann als indem sie verstanden wird

im Sinne der realen und konkreten Totalität der objektiven und der subjektiven Bestimmung des menschlichen Seins.

Denn gerade für den Menschen Jesus, so hat es Barth überzeugend dargelegt, muß festgehalten werden, daß seine Natur oder sein allgemeines Wesen nicht im generellen Begriff erhoben werden kann, sondern seine Realität und seinen Sinn nur hat in der Geschichte des Menschen Jesus. Wo aber von Geschichte die Rede ist, ist immer auch schon Subjektivität im Spiel. In der Geschichte Jesu Christi ereignet sich die Konkretion der Einheit und Ganzheit des Seins des Menschen von Gott her, seine objektive Bestimmung, und des Seins des Menschen zu Gott hin, seine subjektive Bestimmung. Eine Totalität, die in diesem Kanon der Humanität, welche Jesus Christus selbst ist, beschlossen liegt, so daß von diesem Grund und von diesem Zielpunkt anthropologischen Nachdenkens her es sich geradezu verbietet, einen anthropologischen Begriff auf seine nur objektive Komponente zu reduzieren und dabei zu behalten. Die spezifische Humanität Jesu Christi schließt es für den generellen Begriff des menschlichen Seins aus, ihn auf seine objektiven Strukturen zu restringieren. Gefordert ist vielmehr die explizite Ausarbeitung der Frage nach der eigentümlichen Subjektivität des menschlichen Seins und gefordert ist die Ausarbeitung eines Leitfadens zur Entwicklung eines - ich möchte sagen - Tendenzbegriffs von der bestimmten Subjektivität des Menschen, Die Objektivität, so sagten wir, ist das Sein von Gott her; von Gott her als die geschöpfliche Bestimmung des Menschen bedeutet das Sein des Menschen in dem Verhältnis Gottes zu ihm. Für dieses Sein des Menschen von Gott her als dem Realverhältnis Gottes zum Menschen gilt, daß angemessen dieses Verhältnis nur vorgestellt werden darf und kann, wenn Gott der Ursprung dieser Beziehung ist und von Anfang bis Ende bleibt. Gottes Verhältnis zum Menschen ist Gottes Verhalten zum Menschen und nicht der Eintritt in ein irgendwie zuvor gespieltes, ontologisch fixiertes Verhältnis. Insofern ist diese Beziehung streng zu denken als Tat und Werk Gottes und insofern muß Gott, wenn er denn überhaupt hier als für das menschliche Wesen und Sein konstitutiv in Betracht gezogen wird, deshalb muß Gott als das ursprüngliche Subjekt seiner Beziehung zum Menschen verstanden werden. Und damit wird von ihm behauptet, daß er auch das grundlegende und maßgebende Subjekt im Verhältnis zur Objektivität des menschlichen Seins ist. Gott allein ist das authentische und kompetente Subjekt. Wo die Gegenständlichkeit menschlichen Seins in Rede steht und wo von der Gegenständlichkeit des menschlichen Seins gesprochen wird, ohne daß Gott als das allein authentische und kompetente Subjekt in Betracht kommt, so wird an diesem Punkt theologische Anthropologie sofort ihr größtes Mißtrauen anmelden müssen und mit Kritik nicht zögern können, denn Objektivität als eine Bestimmtheit des Menschen kann es im Verständnis dieses theologischen Horizontes nur unter der

Bedingung geben, daß darunter nichts anderes kann verstanden werden als dasjenige, was Geschöpflichkeit, und d. h. die Bezogenheit des Menschen auf Gott, ausmacht. Als Objekt kann der Mensch nur in Betracht kommen, wenn und sofern Gott allein als das konstitutive und normative Subjekt zu diesem Objekt in Betracht kommt und in Betracht bleibt. Insofern ist alle Vergegenständlichung menschlichen Lebens, alle Vergegenständlichung menschlichen Wesens von einer grundsätzlichen, tiefen Fragwürdigkeit von Anfang an umgeben und es muß jede Objektivierung menschlichen Lebens im Ganzen oder in einem seiner Teilbereiche mit der äußersten Behutsamkeit vollzogen werden in der Einhaltung und Wahrnehmung einer letztlich nicht in diesen Prozeß zu verrechnenden Realität menschlichen Seins, die, wenn der Vorbehalt nicht gemacht wird, für das menschliche Leben und Wesen eine katastrophale Unterbestimmung unausweichlich zur Folge haben und nach sich ziehen muß.

Dieses Moment der Restriktion, der Eingegrenztheit des objektiven Seins des Menschen, der Eingegrenztheit auf exklusiv die Beziehung Gottes zu ihm, und d. h. die Ausschließung der Möglichkeit der Objektivität des Menschen dadurch inne zu werden, daß er etwa in das Kontinuum des übrigen natürlichen kreatürlichen Seins eingeordnet wird und nach dem Maß dieses ihn umgebenden kreatürlichen Seins vergegenständlicht wird, die Unmöglichkeit, diese Ausschließung wird sogar von der Bestimmtheit menschlichen Seins her zu einem Horizont der übrigen geschöpflichen Welt. Wo der Mensch in seiner eigentümlichen Geschöpflichkeit verstanden wird, ist allererst auch so etwas wie der Zugang erschlossen, damit anderes, außermenschliches Sein in seiner Kreatürlichkeit in Umrissen wenigstens gedacht werden kann, wobei gerade da ebenfalls nicht außer Betracht bleiben darf und kann, daß es sich in der Gegenständlichkeit dieser Welt um die erschaffene Wirklichkeit handelt und nicht um die reflexiv nur ermittelte und besetzte innerhalb eines Erkenntnisprozesses oder innerhalb eines Verwandlungs- und Verwertungsprozesses.

Auf der anderen Seite, so gewiß diese Einschränkung für die objektive Bestimmung des Menschen gilt, so gewiß gilt auch, daß diese Objektivität eine unerläßliche Voraussetzung für die Möglichkeit des Menschen ist, in der Weise seiner Subjektivität zu existieren. Denn nur sofern und weil der Mensch von Gott her ist, also objektiv existiert, kann er zu Gott hin und also in der Weise der Subjektivität existieren. Die Objektivität ist so etwas wie die faktische Bedingung der menschlichen Subjektivität und umgekehrt ist diese Subjektivität des menschlichen Seins die kritische Begrenzung seiner Objektivität; so etwas wie die Grenzziehung, die eine Erweiterung des objektiven Seins des Menschen über die Relation Gottes zu ihm hinaus ausschließt und verbietet, weil damit genau die Dimension betreten wird, die dem Subjektsein des Menschen vorbehalten ist. In der Terminologie

Barths gesprochen: die Geschöpflichkeit des Menschen ist lediglich so etwas wie die Umwelt, so etwas wie die Bühne, auf der das eigentlich Intendierte, die heilsgeschichtliche Geschichte ihren Verlauf, ihren Fortgang und ihren Abschluß finden kann, nämlich die Bundesschließung Gottes mit dem Menschen.

In der Bundesgenossenschaft des Menschen kommt die Ganzheit des menschlichen Seins, in der auch seine Subjektivität integriert ist, zum Austrag und damit so etwas wie die gottgemäße und Gottes Willen entsprechende Erweiterung und Fortsetzung, Erhöhung und Vollendung des geschöpflichen Seins des Menschen. Geschöpflichkeit und Bundesgenossenschaft des Menschen verhalten sich in der Terminologie Barths zueinander wie die grundlegende Objektivität und die vollendende Subjektivität des menschlichen Seins. Man könnte vielleicht auch das etwas mißlich klingende Wort Kreatur gebrauchen, daß man sagt, die Objektivität menschlichen Seins hat Priorität vor seiner Subjektivität, aber diese Subjektivität hat den Primat gegenüber der Objektivität und es gibt keine legitime Restriktion des konkreten menschlichen Seins auf seine bloße Kreatürlichkeit. Wo dies geschähe, würde gerade die finale, die teleologische Bestimmung des menschlichen Seins ausgeblendet werden und damit der innerste Sinn der besonderen Kreatürlichkeit des Menschen eliminiert. Wenn das aber einigermaßen zutreffend ist, daß also zwar die Geschöpflichkeit eine unumgängliche, notwendige, faktische Voraussetzung, Bedingung und Prämisse für das tätige subjektive Sein des Menschen ist, dieses tätige subjektive Sein aber die notwendige Fortsetzung, die notwendige Überbietung des geschöpflichen Seins, wenn anders der Mensch zum Bundesgenossen Gottes bestimmt ist, dann kann um dieses Primats der Subjektivität willen, glaube ich, in der Tat der Versuch unternommen werden, hier, in der theologischen Anthropologie, den Versuch zu machen, mit dieser Subjektivität einmal zu beginnen und ihre Problematik eigens zu thematisieren.

Ich glaube, daß sich dabei vor allem zwei Problemkreise abzeichnen, wenn die Frage nach der spezifischen Subjektivität des Menschen gestellt wird.

Zum einen der Problemkreis, der mit den beiden Stichworten: Sein und Tun umschrieben werden kann und zum anderen der Problemkreis, der umschrieben werden müßte mit den beiden Pronomina: Ich und Wir. Ich möchte mit diesem ersten Problemkreis beginnen, Die Frage nach dem Subjektsein des Menschen ist die Frage nach dem bestimmten Verhältnis zwischen Sein und Tun im menschlichen Leben. Für dieses Verhältnis, für dieses Begriffspaar könnten durchaus auch andere Bezeichnungen gebraucht werden - weniger um eine exakte begriffliche Bezeichnung und Beschreibung ging es, als vielmehr um die Benennung einer gewissen Hinsicht des Nachdenkens über das anstehende Problem - es könnte dafür auch stehen der Ausdrucks Struktur und Tätigkeit,

Schema und Aktion auch das Begriffspaar Verhältnis und Verhalten, Verhaltensform und Verhaltensakt wären dafür tauglich.

Das Problem von Sein und Tun im menschlichen Leben ist die Frage, wie diese beiden Größen in ihrem Verhältnis zueinander zu präzisieren und zu bestimmen sind. Hier kann durchaus und wird auch immer wieder und ist gestellt worden die Frage, ob das Tun des Menschen die Ursache seines menschlichen Seins sei, ist das Tun die Ursache, der Grund, der Ursprung des Seins des Menschen oder ist das Tun des Menschen nur die Funktion des Seins, nur der Austrag eines Programms von Ereignisketten, die im Sein enthalten sind und nun im Tun ihre Ausgliederung erfahren.

Menschliches Leben erscheint und darf gedacht werden als die tätige Einheit von Sein und Tun, von Struktur und Tätigkeit, aber genau um die Eigentümlichkeit dieser tätigen Einheit geht es, wenn die Frage seiner Subjektivität aufgeworfen wird. Die Frage nämlich ist noch nicht damit entschieden, daß von einer solchen tätigen Einheit gesprochen wird; in welcher Form sie sich realisiert, denn offenbar ist das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander durchaus vieldeutig und verträgt die unterschiedlichsten Interpretationen. Ich möchte hier in einem ersten Vorgriff nur darauf aufmerksam machen, daran erinnern, daß im Blick auf die wissenschaftliche und philosophische Anthropologie in dem 1. Teil des Kollegs diese beiden Momente ja ebenfalls in charakteristischer Aueprägung zum Vorschein gekommen sind und im Marxismus einerseits und im Darwinismus andererseits gewisse idealtypische Konkretisierungen erfahren haben. Für den historischen Materialismus ist in der Tat die Aktivität des Menschen der zureichende Grund, kann der zureichende Grund sein für die Gewinnung des für den Menschen eigentümlichen Seins, wie auf der anderen Seite in einem konsequenten Darwinismus alles Tun und Verhalten des Menschen letztlich nur eine Funktion seines elementaren Seins ist, welches kein anderes ist als die Eigentümlichkeit des irdischen Lebens in der Kontinuität der verschiedenen Formen von den primitiven Einzellern bis zu dem entwickelten homo sapiens. Im einen Fall das Tun die Ursache des Seins, im anderen Falle das Tun die Funktion des Seins. Im ersten Fall das Sein als Resultat der Aktivität, im anderen Falle das Sein als Programm der Tätigkeit. Und die Frage, die damit für die theologische Anthropologie unausweichlich aufgeworfen ist, ist die, wie in ihrer Perspektive auf die Problematik der Form tätiger Einheit von Struktur und Aktivität des Menschen, wie von ihrer Seite darauf geantwortet werden muß und kann. Und hier scheint mir, daß, nimmt man die konsequente christologische Zentrierung in dieser Anthropologie an, man in der Tat nicht umhin kann zu sagen, daß jede Form einer Reduktionstheorie zur Bestimmung des Verhältnisses der beiden Größen zu einander unmöglich ist.

Weder läßt sich das Sein auf das Tun reduzieren oder aus dem Tun deduzieren, noch läßt sich das Tun des Menschen aus seinem Sein deduzieren und also darauf reduzieren.

Wenn anders diese Auskunft ihr Recht hat, daß des Menschen integrales Sein von Gott her und zu Gott hin ist, ein Sein das in seiner Herkunftsrichtung die Objektivität und die ontologische Bestimmung an sich trägt und in seiner Zukunftsdimension zu Gott hin die Struktur, die Form der Subjektivität und der Aktivität an sich hat. So wenig diese Richtungen der Herkunft von Gott her und zu Gott hin auf einander reduziert oder auseinander deduziert werden können, so wenig lassen sich Sein und Tun des menschlichen Lebens auf einen Einheitspunkt, der im einen oder anderen Feld liegt, reduzieren. Insofern steckt in der theologischen Anthropologie von Anfang an ein Widerstand gegen jede Form von Reduktionismus, verlaufe nun diese Reduktion in aktionistischer oder funktionalistischer Richtung. Das zweite Moment, das in der theologischen Anthropologie zur Geltung kommen muß, ist so etwas wie die Prävenienz, die Vorgängigkeit des Seins vor dem Tun. Das Sein des Menschen als sein Erschaffensein von Gott geht seinem Tun als der Einstimmung in den Willen Gottes zum Bund mit ihm unüberholbar voraus. Darin liegt enthalten eine Bewußtheit, die in der traditionellen Theologie immer schon zum Ausdruck gebracht worden ist, nämlich die Uneinholbarkeit der Kreatürlichkeit nicht nur des menschlichen Seins durch den Menschen, d. h. um das Kreatursein des Menschen oder des außermenschlichen Daseins zu verstehen, vermag der Mensch in keinem Falle jenen Punkt zu erschwingen, von dem her diese Kreatürlichkeit voll und ganz transparent würde. Soweit das kreatürliche Sein dem Menschen transparent ist, ist es allemal nur ein Rand und ein Teil des kreatürlichen Wesens, der umlagert ist von jenem vom menschlichen Geist und menschlichen Wahrnehmen: Nicht-Einholbar-Sein in seiner Bestimmtheit durch den göttlichen Schöpfer. In der herkömmlichen Terminologie vielleicht wird das umschrieben am greifbarsten und vielfältigsten mit der Doppelung, mit der in der christlichen Theologie das Universum, das All umschrieben worden ist nach biblischem Vorbild, in dem von Himmel und Erde gesprochen ist. Himmel und Erde als Dimension der kreatürlichen Wirklichkeit im Ganzen, die bedeuten, daß die irdische Dimension dieser geschöpflichen Wirklichkeit gleichsam das Feld der Wahrnehmbarkeit und der Bearbeitbarkeit für den Menschen darstellt, wohingegen mit dem Himmel jene Dimension des geschöpflichen Seins bezeichnet wird, die der Mensch sowenig für sich als Objektivität realisieren kann, als er den Standpunkt des Schöpfers zu imitieren, zu wiederholen vermag. Das geschöpfliche Sein in seiner Totalität ist sowenig für den Menschen einholbar, wie vom Menschen wiederholbar ist die Stellung Gottes als des Schöpfers der Welt im Ganzen. Die Unwiederholbarkeit des Schöpfertum Gottes impliziert die Uneinholbarkeit der Kreatürlichkeit

durch den menschlichen Geist und durch das menschliche Tun. Insofern ist darin objektiv wie subjektiv die Priorität, der Vorrang des Seins vor dem Tun zum Ausdruck gebracht. Aber diese zweite Bestimmung, diese zweite Verhältnisbestimmung zu dem Problem von Sein und Tun wäre unvollständig und wäre, wenn dann die Bestimmung abbräche, eine Korruption, sofern nämlich sie ergänzt werden muß durch die andere Behauptung, daß das Tun des Menschen ein Tun in und über sein Sein ist. Erich Przywara hatte diese zur Charakterisierung von so etwas wie *analogia entis* die Formulierung von ihm übergeprägt: „Gott in über Welt“ zur Bezeichnung des Ausdrucks, daß Gott dasjenige ist, dasjenige Wesen, welches das Sein dieser Welt im Ganzen erfüllt und dennoch nicht im Sein dieser Welt im Ganzen aufgeht. Gott ist in der Welt und er ist über der Welt und keine dieser Bestimmungen darf isoliert und für sich absolut genommen werden. Diese Bestimmung möchte ich also hier nicht in diesem Przywara- Sinne, also diese „In-Über-Beziehung“ gebrauchen, sondern streng bezogen halten auf das anthropologische Problem des Verhältnisses von Sein und Tun des Menschen. Das Tun des Menschen ist ein Tun, das in seinem Sein qua Geschöpf anhebt, aber über dieses Sein qua Geschöpf hinausführt, wenn anders menschliches Leben die Richtung auf die Bundesgenossenschaft mit Gott einschlägt. Das Tun des Menschen ist also nicht eingebunden in den Raum seines geschöpflichen Seins, die Grenze seiner Geschöpflichkeit ist nicht die Schranke seines Tuns, sondern der umgrenzte Bereich seines kreatürlichen Seins ist die Dimension des Ausgangs seines tätigen Lebens, nicht aber ist diese Grenze auch die Terminierung dieses tätigen Lebens, sondern diese Grenze ist die zu überschreiten gebotene Grenze. Aus dem geschöpflichen Sein heraus ereignet sich Transzendenz des menschlichen Lebens, indem sie in den Bundeskreis hinein stattfindet in Überbietung, in Übersteigerung seiner geschöpflichen Schranken und Grenzen. Dabei ist diese Transzendenz menschlichen Seins in seinem Tun nach außen eine Bestimmung, die nur gedacht und verstanden werden kann, wenn sie in Korrespondenz zu einer ihr vorausgehenden Bewegung aufgefaßt und verstanden wird. Denn bisher war, wenn es um das Sein des Menschen ging, mit einer gewissen Unbekümmertheit die Rede vom Sein des Menschen als einem solchen, das von Gott her geschehe. Von Gott her kann der Mensch aber, wenn das Verhältnis zu Gott einigermaßen begrifflich gedacht werden soll, von Gott her kann der Mensch nur sein, wenn und sofern Gott auf den Menschen zugeht, wenn er dem Menschen entgegenkommt, also ein Sein zu ihm praktiziert und tätig. Nur wenn Gott zum Menschen hin ist, vermag der Mensch von Gott her zu sein. Und auf dieser letzten Bedingung basiert dann, daß er in Überbietung dieser geschöpflichen Dimension auch zu Gott hin sein kann, ja mit der inneren Notwendigkeit der Konstitution seines Seins sein muß. Insofern ist diese Subjektivität und das Tun ein dem Menschen unerläßliches.

Die Frage, die sich nun für die theologische Anthropologie stellt, ist die, in welcher Art von Tätigkeit eigentlich diese Strukturmomente der Beziehung von Sein und Tun gewahrt bleiben. In welcher Art von Tätigkeit, sofern es sich nämlich bei Sein und Tun um eine tätige Einheit, nicht um eine erlittene, sondern eine vom Menschen in Selbstverantwortung zu vollziehende Einheit handelt, in welcher Art von Tätigkeit gewahrt bleibt, daß Sein und Tun Bestimmungen sui generis sind, die nicht aufeinander reduziert werden können?

Nr. 1. In welcher Tätigkeit bleibt zusätzlich gewahrt, daß das Sein einen unveräußerlichen Vorrang, eine unveräußerliche Priorität vor dem Tun hat? Und zum dritten: In welcher Art von Tätigkeit ist das Tun gegenüber dem Sein charakterisiert als ein Transzendenzereignis, welches im Sein anhebt, um über das Sein hinauszugehen? Diese Frage führt die theologische Anthropologie wie ich meine fast zwangsläufig wäre zuviel gesagt, aber ziemlich überzeugend zu der Einsicht, daß die Tätigkeit, die diesen Bedingungen genügt, unter allen menschlichen Tätigkeiten am ehesten erfüllt ist in der **besonderen Tätigkeit, in der besonderen Aktion des Gebets und in der Anrufung Gottes**. Und zwar des Gebets, wenn darunter verstanden wird die Anrufung Gottes, wenn darunter verstanden wird die antwortende Entsprechung zu der Anrufung, die in der Beziehung Gottes zum Menschen dem Menschen widerfährt. **Die betende Anrufung Gottes ist die Antwort auf die appellierende Anrufung des Menschen durch Gott**. Und wie der Mensch in der Anrufung durch Gott steht, so ist er in der betenden Anrufung Gottes in dem Grundakt seiner menschlichen Subjektivität begriffen. Sein und Tun des Menschen in der tätigen Einheit des Gebets sind so verschieden wie die Anrufung Gottes, wenn der Genetiv zum ersten als Genetivus subjektivus und zum zweiten daraufhin auch als Genetivus objektivus gedacht und verstanden wird.

Und zum zweiten: Das Gebet ist auch insofern die tätige Einheit von Sein und Tun, in der die Vorgängigkeit des Seins vor dem Tun gewahrt bleibt, als das Gebet seinem innersten Sinn und Wesen nach die absolut anspruchslose Bitte des Menschen gegenüber Gott ist.

In der Bitte des Gebets bringt der Mensch nichts vor Gott mit, sondern ist derjenige, der bereit ist, von Gott alles zu empfangen. Das Gebet in seinem innersten Sinn als Bitte ist die Bereitschaft zum eigenen Tun, ohne sich zu gründen auf ein eigenes Sein. So gewiß dieses Tun vom Menschen ausgeht, so gewiß ist dieses Tun ein absolut nicht konstitutives für das Sein des Menschen, sondern gerade dieses Sein erwartet der Betende von demjenigen, an den sich das Gebet wendet, den er im Gebet anruft; und zwar als bittender anruft, also sich nicht beruft auf ein schon geschicktes und schon bestehenden Sein, sondern ganz und gar in der Situation des noch nicht Bestehenden und in

Erwartung des Empfangens Stehenden. Insofern kommt in dem Gebet als Bitte dieses Vorgängigsein des Seins vor dem Tun zum Ausdruck.

Und zum dritten ist zu sagen: Darin ist das Gebet als tätige Einheit die Wahrnehmung eines Tuns, welches in dem geschöpflichen Sein anhebt, um, über dieses hinauszugehen, sofern in dem Gebet die Grenzen der bloßen Kreatürlichkeit in einem unbedingten Sinne überstiegen werden!

Denn im Gebet findet ein Ansprechen Gottes statt in einer Artikulation, die im Kreis und Kranz des geschöpflichen Seins von Einzigartigkeit ist. Das Gebet ist Rede zu Gott, und zwar wortsprachliche Rede zu Gott, außerhalb dieses Mediums ist das Gebet schlechterdings unreal, es gibt außerhalb dieses Mediums der Wortsprache sicherlich Meditation, Versenkung und auch allerlei Erleuchtung, aber das, so tief es auch sein mag, hat mit dem Gebet schlechterdings nichts zu tun. Das Gebet weist sich - und weiß sich auch angewiesen auf die wortsprachliche Artikulation und deshalb gehört dann auch zu diesem Gebet, das unbedingte Wissen dessen, der betet um das, was er eigentlich damit tut, an wen er sich wendet, es gehört dazu die Erkenntnis des angesprochenen Gottes in der Absicht keinen anderen Gott anzusprechen als denjenigen, der den Betenden als Subjekt herausgerufen, hervorgerufen hat. Insofern ist das Gebet die Befolgung der Aufrufung des Menschen durch Gott aus dem Kreis der übrigen Geschöpfe heraus zu besonderer Intimität mit Gott selbst, zur Beteiligung am Sein Gottes, am Willen Gottes im wortsprachlichen Gebet, einer Formulierung menschlichen Bittens im Medium von Sprache, welches in einer exklusiven Weise gerade dem menschlichen Seinskreis innerhalb der geschöpflichen Welt eigentümlich ist. Mit dem Vorrecht der Wortsprache hängt das Gebet als das charakteristische Tätigsein des Menschen in einem primären Sinne unlöslich zusammen. Deshalb käme es jetzt darauf an, in Aufnahme dieser Überlegung, daß also das Gebet diejenige Aktion des Menschen ist, in der das eigentümliche Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit, von Sein und Tun im menschlichen Leben seine Realisierung in einem primären und maßgeblichen Sinne findet, es käme jetzt darauf an im Blick auf das, was nach der christlichen Überlieferung, nach der biblischen Überlieferung als Gebet präzisiert ist, zu ermitteln, wie es mit dem zweiten Problemkreis der Subjektivität menschlichen Seins steht, mit der Frage, wie sich Ich und Wir in der Subjektivität des menschlichen Seins zueinander verhalten. Und hier, meine ich, sei ein Punkt, ich möchte in der nächsten Woche noch darauf zu sprechen kommen, hier sei ein Punkt, wo eine gewisse Befragung der theologischen Anthropologie Karl Barths stattfinden müßte, denn der Blick fällt einerseits auf das, was in den Evangelien als das prototypische Gebet der Christen herausgestellt wird, nämlich das Vater Unser, worin als Subjekt des Betens unmißverständlich ein Wir angemeldet ist und Barth hat, jedenfalls in seiner Dogmatik der Anthropologie, in KD III. 2, den

Begriff der Subjektivität menschlichen Seins, wo er ihn anvisiert, in einer charakteristischen Weise auf die Individualität des menschlichen Seins gezielt. Dies vor allem in dem Paragraphen, in dem er über Leib und Seele des Menschen handelt und diesen Paragraphen geradezu als die Explikation dessen darstellt, was es mit der Subjektivität des Menschen auf sich haben könnte:

Der Einzelne, der die Seele seines Leibes ist, sofern er den Geist hat. Wie verhält sich diese Individualität, die Barth hier ins Auge faßt, zu der von der biblischen Tradition nahegelegten pluralen Subjektivität des Gebets? Was das an Konsequenzen impliziert, dazu in der nächsten Stunde mehr.

Vorlesung vom Dienstag 19. Dezember 1978

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

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

Das Gebet als die Grundform der Subjektivität menschlichen Lebens, die Anrufung Gottes als Urakt menschlicher Subjektivität, wenn unter diesem Urakt verstanden wird, daß der Mensch in freier Entsprechung zu dem an ihn ergangenen Aufruf Gottes nun auch Gott wirklich anrufen kann und ihn nicht anders als wirklich anrufen kann. Man könnte demzufolge die Existenz des Menschen als eines Subjekts in erster Linie und grundlegend für alle weiteren Subjektivitätsbestimmungen umschreiben damit, daß des Menschen Sein, sein Subjektsein primär und essentiell Existenz im Ruf Gottes sei, wobei dann der Genetiv hier in dem Doppelsinn verstanden werden soll, daß es zum einen um den Ruf Gottes geht, den er an den Menschen richtet und zum anderen auch um den antwortenden Ruf des Menschen, der diesen Anruf an Gott richtet. Anrufung also als Anrufung Gottes, Gebet als Grundform der menschlichen Subjektivität ist zugleich auch eine bestimmte Einzelaktion menschlicher Subjektivität, so gewiß man sagen kann, daß in dieser Entsprechung letztlich menschliches Leben der Möglichkeit nach sich darstellen und sich entwickeln soll und kann, so gewiß ist zu sagen, daß diese Grundform, wo es als tätige Einheit und als tätige Seinsweise verstanden wird, nicht anders gedacht werden kann als auch als eine besondere Manifestation ihrer selbst, d. h. in einer besonderen Handlung, in einer besonderen Tat tritt in Erscheinung, was die grundlegende Form und Gestalt des gesamten subjektiven Seins des Menschen ist. Das Muster aber der Aktion des Gebets als eines besonderen Tuns des Menschen im Unterschied und Zusammenhang seines übrigen Tuns ist das Gebet, von dem die biblische Überlieferung behauptet und die Kirche lehrt, daß es seinen authentischen Autor in Jesus Christus selbst habe. Das Unser Vater von Mt. 6,9ff und Lk. 11,2ff. Und hier macht bereits die Invokation dieses Gebets, dieses elementaren christlichen Gebetes, macht bereits die Invokation aufmerksam auf das zweite Problem, das mit der Frage nach der menschlichen Subjektivität verbunden ist: bei Mt. heißt es in Vers 9: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, bei Lk dagegen ist die Invokation auf den einfachen Vokativ Πάτερ zusammengesogen, es fehlt das ἡμῶν, dieses Wir als Umschreibung der menschlichen Subjektivität taucht bei Lk. erst in der Brotbitte auf, nicht schon in der Invokation, man wird aber sicherlich sagen dürfen, daß in der Invokation dieses Wir bereits sich zur Sprache gebracht hat und insofern die matthäische Version eine durchaus angemessen interpretierende Umschreibung der wahrscheinlich älteren Form und Gestalt, wie sie bei Lk. vorliegt. Nach Maßgabe des Vater Unsers, das ist das erste, was jedenfalls diesem Sachverhalt entnommen werden kann, ist das Subjekt der menschlichen Aktion des Gebets ein Wir, ein Wir, das offenbar zunächst auch durch nichts anderes qualifiziert wird als durch das wortsprachliche Tun des Betens; also daß die These, der Satz, der einfache Satz: „Wir beten“, daß dieser Satz nicht mehr und nicht weniger enthält als die geneue Bezeichnung und Benennung der

primären Subjektivität des menschlichen Seins. „Wir beten“, der Elementarsatz der menschlichen Subjektivität und mit Bezug auf diesen Elementarsatz und seinen Inhalt stellen sich die Fragen, die leitend werden müssen im weiteren Verlauf, nämlich zum ersten: Wer sind „Wir“, die im Gebet das Wort an Gott richten? Und wie steht es mit dem Ich im Gebet? Ist das Ich im Gebet ausgeschlossen von dieser Wir-Subjektivität oder wie hat man sich das vorzustellen und zu denken?

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

Deshalb die erste Frage in der Tat: Wer sind WIR und die zweite Frage, die sich ganz naturgemäß des Elementarsatz anschließt : Was tun wir eigentlich, wenn wir beten? Was bedeutet die Aktion des Betens in ihrem eigenen Sinn? Was besagt sie? Und zu diesem Behuf wird man dann schon dieses Gebet seinem Inhalt nach zu erwägen haben. Und des Weiteren: Was bedeutet die Aktion des Betens für unser anderes menschliches Tun? Welchen Wert hat dieses Tun des Betens im Verhältnis zum übrigen Tun? Wenn im Beten der Mensch sozusagen als Subjekt erstmals und ursprünglich die Initiative des Tuns im Verhältnis zu Gott ergreift, so legt sich jedenfalls nah, und das ist die Richtung, in der wir diese Frage zu verfolgen haben werden, legt es sich nahe, daß in dem Gebet nicht weniger als der spezifische Initiativcharakter menschlicher Subjektivität seinen Ausdruck findet. **Das Gebet**

als die Initiative des Menschen im Verhältnis zu Gott signalisiert zugleich die Unumgänglichkeit des initiativen Charakters, der dem menschlichen Tun eignen muß, wenn es im Zusammenhang mit der besonderen Tat des Gebets soll verstanden und gesehen und geübt werden. Diese zwei Fragen also, wer sind WIR und wie steht es mit dem ICH? als die erste Frage. Was tun wir, wenn wir beten und was bedeutet das Gebet für unser übriges Tun? Dies also die zwei Hauptfragen, denen entlang wir uns zu bewegen haben. Und der erste Kreis, der hier noch einmal erörtert werden muß, ist die Frage nach der Bestimmung also dieses Wir, und ich hatte schon in der letzten Stunde gesagt, daß hier an dieser Stelle eine gewisse Mißverständlichkeit in der theologischen Anthropologie Karl Barths nicht vermieden ist. Er hat bekanntlich diese Frage nach der Subjektivität nicht übergangen, sondern sehr wohl innerhalb seiner Dogmatik der Anthropologie vorgetragen und entwickelt. In dem Band KD III. 4 hat er in einer gewissen Zusammenfassung dessen, was er in KD III. 2 ausgeführt hat, noch einmal in vier Linien angedeutet, auf denen sich eine theologische Anthropologie zu bewegen hat. Auf die Frage: Wer und was ist der Mensch als Gottes Geschöpf? lautet die Antwort hier in kurzen Thesen: Er ist erstens ein Sein in einer Geschichte, und zwar in der Geschichte eines Geschöpfs, das von Gott dazu erwählt und aufgerufen ist, das sich auch faktisch als zu dieser Geschichte befähigt erweist, sich Selbst vor ihm auch verantwortet. Diese erste Bestimmung betrifft also das geschichtliche, begegnungshafte Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist zweitens, in Entsprechung zu jenem Ersten, ein Sein in der Begegnung zwischen menschlichem Ich und menschlichem Du. Er ist menschlich, indem er mitmenschlich und gerade darin das Bild Gottes ist. Das betrifft die Relation von Gott und Mensch. Und nun zum Dritten: Er ist je für sich gesehen durch Gottes Geist Subjekt eines stofflichen Organismus, Seele eines Lebens, und in dieser Zweiheit ein Ganzes in unaufhebbarer Verschiedenheit. Und er ist viertens je für sich und aufs Ganze gesehen ein durch Gott zeitlich befristetes und so durch Gott als die Hoffnung seiner Existenz begründetes Sein. Die vier Linien, die nach Barths Verständnis in einer theologischen Anthropologie also die hauptsächlichsten Aspekte des Menschen zur Sprache bringen, sind Linien, die zum einen ausgezogen sind im Gottesverhältnis, im zwischenmenschlichen Verhältnis und zum dritten in der Bestimmung, und zwar in beschaffenheitlicher Bestimmung von Leib und Seele, wobei nun Barth die interessante These aufstellt, daß die eigentliche Geordnetheit und Einheit von Leib und Seele nur möglich ist unter der Voraussetzung und Bedingung, daß der Mensch Geist hat, den er nicht selber sich gibt und der er auch nicht selber ist. Der Mensch hat Geist und ist deshalb Subjekt, nämlich das seinen Leib ordnende und seinen Leib als eine Bestimmtheit, die sowohl Geschenk wie auch Aufgabe

ist, wahrnimmt. Er ist die Seele seines Leibes, insofern Subjekt kraft der Geistbegabung, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch gerade auch in der Aktualität des Subjektseins des Menschen wahrt. Es ist der Geist als die dritte Person der Trinität, die hier in der Anthropologie von Barth angezogen ist als der Konstitutionsgrund menschlicher Subjektivität, bezogen dabei ist diese Subjektivität, und das ist der Punkt, der mir hier wichtig ist, bezogen ist diese Subjektivität auf das individuelle, einzelne Dasein des Menschen. **Das Individuum ist sozusagen der primäre Ort, wo sich die Subjektivität des Menschen für Barth konkretisiert und realisiert.** Und von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß, wo die Frage nach der Mitmenschlichkeit für Barth anschlägt, diese Frage in erster Linie für ihn sich beantworten läßt und beantwortbar ist, die **Beziehung zwischen Ich und Du.** Das mitmenschliche Wesen und Sein des Menschen tritt in Erscheinung in dieser Relation als einer in ihrer Eigenart unverwechselbaren Relation. Es liegt Barth sehr viel daran, daß hier im Singular gesprochen wird, von dem einen Menschen und dem anderen Menschen, und hier nicht ein Kollektiv als Repräsentant dieser Mitmenschlichkeit ins Spiel kommt, sondern diese Struktur des Gegenüber von Ich und Du, auf die er es in diesem Begriff der Mitmenschlichkeit abgesehen hat und er bietet nun für dieses Verhältnis von Ich und Du als so etwas wie die kreatürlich gegenständliche Manifestation das Verhältnis von Mann und Frau an. **Mann und Frau - eine exemplarische Erscheinung dieser in der Ich-Du-Relation sich konstituierende Mitmenschlichkeit.** Dabei taucht bei ihm, soweit ich sehe, nicht die Frage auf, wie es mit dem Ich und Du im Verhältnis zu einem anders gearteten Wir bestellt ist. Die Frage wird nicht näher ventiliert, ob nicht dieses Ich und Du nur möglich ist auf der Grundlage eines vorgängigen Wir, sondern bestenfalls kommt dieses Wir in der Perspektive Barths von dem Ich und Du aus in Betracht, nicht aber wird die Differenzierung des Ich und Du aus der Perspektive des Wir reflektiert. Das ist, glaube ich, nicht von ungefähr bei Barth geschehen, denn, wenn ich recht sehe, würde er dieses Ich-Du-Verhältnis deshalb vor allem betont sehen wollen, weil dieses Verhältnis so etwas wie das innere kritische Prinzip menschlicher Subjektivität auch dort ist, wo mit dem Wir ernsthaft gerechnet wird. Und zwar in dem Sinn, daß nicht etwa sich dieses menschliche Wir, also das soziale Subjekt aufbaut aus solchen Ich-Du Relationen und nur in solchen Ich-Du Relationen bestehen könnte, wohl aber in dem Sinn, daß es dort, wo ein solches Wir-System sich bildet, **die Subjektivität des menschlichen Lebens nicht mehr gewahrt ist, wenn sich in diesem System nicht das Ich-Du Verhältnis in voller Fülle und in ganzem Reichtum entwickeln und konkretisieren kann.** Das Wir ist pervertiert, wenn es in ihm nicht zu einem Ich-Du Verhältnis in diesem personalen Gegenüber kommen kann. Insofern ist dies eine kritische Größe und als solche hat sie auch den Rang, den ihr Barth in seiner theologischen

Anthropologie eingeräumt hat und mit diesem kritischen Verhältnis von Ich und Du hängt dann auch das Verhältnis von Mann und Frau bei Barth zusammen.

Denn was für das Ich und Du gilt als einem kritischen Element, als einem kritischen Potential der Bestimmung genuiner menschlicher Subjektivität, das gilt eben auch nach dem Anspruch, den Barth eben hegt, auch für das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Man kann, so würde Barth sagen -und hat es auch gesagt- man kann sehr wohl den Zustand einer menschlichen oder unmenschlichen Gesellschaft ablesen an dem Verhältnis, das in der Gesellschaft zwischen Mann und Frau die Regel ist und erkennen, wie dieses Verhältnis verstanden wird, heißt verstehen, wie es im menschlichen Leben, und zwar im Einzelnen wie im Ganzen, aussieht und zugeht und **deshalb ist die Beziehung Mann-Frau so etwas wie ein Maßstab für den Grad gelungener oder verfehlten Humanität.**

Dabei hat Barth interessanterweise eine Abstraktion durchaus in Kauf genommen, daß er nämlich in seiner Dogmatik abgestellt hat auf extrem nur dieses Verhältnis Mann und Frau mit der Maßgabe, es sei dies die einzige strukturelle Differenz in dem objektiven Wesen des Menschen und an dieser Strukturdifferenz muß sich dann auch in der Tat die Wesentlichkeit des menschlichen Lebens, seine Humanität oder Inhumanität zeigen. Er hat dabei noch gänzlich ausgeblendet die Relation, die für ihn erst in der Ethik interessant, wichtig und dann auch bedenkenswert wird, nämlich das Verhältnis der Generationen untereinander. Es geht ihm, wo er um das Verhältnis von Mann und Frau handelt, noch gar nicht um so etwas wie das Institut der Familie, sondern es geht zunächst einmal um dieses **asymmetrische Beisammensein, dieses nicht einfach umkehrbare Verhältnis zwischen Mann und Frau**, das gelebt werden will und gelebt werden muß in konkreter Individuation. Erst in einem späteren Stadium wird dann die Relation von Mutter und Kind bedacht, bei ihm dann freilich, unter der Voraussetzung der Mann-Frau Beziehung, sofort als das Verhältnis von Eltern und Kind. Die Frage könnte aber sein und dem möchte ich doch noch ein wenig nachgehen, weil dieses Thema doch hier ja besonderes Interesse findet (*bis hin zur Wandzeitung ich hab nichts gegen Wandzeitungen, es hat mir auch Spaß gemacht, nur: was mich etwas betrübt, daß nun gleich in der ersten Zeile, wo wir jetzt doch 6-8 Wochen die Sozialethik von Ernst Wolf gelesen haben, Ernst Wolf immer noch mit Doppel-f geschrieben wird - das muß doch nicht sein. Aber es hat seine Bedeutung für die Theologie, deshalb möchte ich nun doch noch auf dieses Problem etwas eingehen*). . . Und zwar unter einem Aspekt, der, wie ich meine, bei Barth nicht von Anfang an mit aufgenommen worden ist: Es wird zwar von ihm erwähnt, daß diese Differenzierung, diese Strukturverschiedenheit von Mann und Frau, sicherlich auch etwas zu tun habe mit der Geschlechtlichkeit im Lebensfeld außerhalb des menschlichen Bereiches. "Etwas damit zu tun" bedeutet aber offenbar nicht, daß das in einer nicht

nur genealogischen, sondern auch strukturalen Kontinuität dazu steht. Indem diese strukturale Kontinuität nicht in Betracht gezogen wird, wird die Differenz auch nicht in erster Linie auf die Frage und das Problem der Fortpflanzung bezogen. Diese diachronische Linie wird gewissermaßen zunächst einmal ausgeblendet und man begnügt sich auf diese synchronische Ebene, dieses Gleichzeitigkeitsmoment von Mann und Frau. Was dagegen sich aus dem Analogieverhältnis zum außermenschlichen Leben nahelegen würde, wäre dies, daß die Differenz der Geschlechter jedenfalls soweit sie uns in der Natur bekannt ist, fraglos im Zusammenhang, und zwar im intimsten Zusammenhang, mit der Fortpflanzung des endlichen Lebens steht. Diese geschlechtliche Differenzierung ist offenkundig nach ihrer Entwicklung des Lebens eine bestimmte Stufe der fortschreitenden Anpassung und Ausstattung eines Organismus, mit den am besten geeigneten Mitteln der Lebenserhaltung und Lebensübertragung, so daß in der Erörterung dieses Verhältnisses, auch des menschlichen Verhältnisses, immer die Frage in der gegenwärtigen Anthropologie eine Rolle spielt, was eigentlich die am besten geeignete Strategie sei, um die geschlechtliche Differenz von männlichen und weiblichen Lebewesen zum Zweck einer optimalen Fortpflanzung des Artlebens, welche Strategie die geeignetste sein könnte und müßte, und dabei ist - und das möchte ich nun doch kurz andeuten als einen genauen Antityp zu dem, was Barth über das Verhältnis von Mann und Frau vorgetragen und gesagt hat: Eine neuere, moderne Theorie besagt, daß man ausgehen sollte zweckmäßigerweise unter Zugrundelegung der genaueren zoologischen und biologischen Erkenntnisse, daß jedes Individuum, sei es ein männliches oder ein weibliches, an der möglichst maximalen Nachwuchsrates seiner selbst interessiert ist. **Jedes Individuum ist darauf bedacht, sich maximal fortzupflanzen, und dies in der Weise, daß dabei geradezu nach dem Prinzip einer Kostenrechnung operiert wird**, denn man braucht für die Bildung eines neuen Lebewesens bestimmte Kosten, die investiert werden müssen. Die Frage ist die, wer diese Kosten trägt. Mit dem Interesse an einer maximalen Fortpflanzung verbindet sich das Interesse an einer maximalen Minimalisierung der Zuchtkosten Wenn ich es einmal so brutal sagen darf: **Wo es zur Verbindung der Geschlechter kommt, hat jedes eigentlich die egoistische Tendenz, sich um die Kosten soweit wie möglich zu drücken.** Eine Fülle von Beobachtungen wird von den Zoologen und Biologen dafür genannt, für dieses egoistische Verhalten, diese egoistische Einstellung. Man führt immer als Beispiel das der Lachmöwe an, die dann in großen Kolonien nisten, die Nester in sehr großer Nähe zueinander stehen und wenn eine Möwe auffliegt, nachdem die Jungen geschlüpft und noch recht klein sind, dann ist es nicht selten der Fall, daß die Nachbarmöwe sich sofort über die Jungen hermacht und sie auffrißt. Hier ist ganz augenscheinlich eine Art von Egoismus am Werk:

man sorgt für die eigene Brut, indem die andere Brut vernichtet wird. Dieses Verhältnis des Egoismus wird von den Biologen auch z. B. in einer reichlich makabren Spielart des Kanibalismus bei den sogenannten Gottesanbeterinnen beobachtet: diese Fangheuschrecken, bei denen das Weibchen größer ist als der Mann, und der Mann dann auch die Fütterung übernimmt und dies offenbar unter ständiger Lebensgefahr. Denn vor der Begattung ist das weibliche Tier außerordentlich gefräßig und es besteht die Gefahr, daß das Männchen bei dieser Begattung gefressen wird, das ist oftmals auch beobachtet worden. Und nun hat das Männchen eine eigentümliche Strategie entwickelt: es macht das weibliche Tier so satt wie nur irgend möglich, nicht etwa um dem Weibchen etwas Gutes zu tun, sondern um das eigene Aufgefressenwerden zu vermeiden. Denn der Vorgang ist reichlich übel: das weibliche Tier beißt seinem Herrn Gemahl zunächst einmal den Kopf ab, dann kommt es zur Begattung und danach wird auch noch mit großem Appetit der Rumpf verzehrt. Dies ein Beispiel dafür, daß der häufig nur dem Menschen angelastete Kanibalismus keineswegs exklusiv menschlich ist, er findet sich ebenso auch bei den Insekten.

Jedenfalls, was diese verschiedenen Beispiele bezeugen, ist eine durchaus ernstzunehmende Naturanlage zum Gegenteil von Altruismus. Und in der vor einigen Stunden genannten neueren Soziobiologie wird mit diesem Egoismus als einem Elementartrieb des individuellen Lebewesens von Grund auf Ernst gemacht und demzufolge - auch unter dieser Voraussetzung - das Problem der Strategien im Verkehr der Geschlechter untereinander entworfen und entwickelt. Der Engländer Richard Dawkins hat dabei den Versuch unternommen, einmal zu konfrontieren zwei im Tierreich und unter den Menschen zu beobachtende Strategien der Organisation des Verkehrs der Geschlechter untereinander, und zwar unter dem Aspekt der Fortpflanzung, der Erhaltung der Art, zuerst einmal eine Strategie, die er genannt hat die Strategie des "domestic bliss", der treuen Häuslichkeit. Was damit gemeint ist, ist dies, daß, bevor es zu einer Verbindung des männlichen mit dem weiblichen Wesen kommt, das weibliche Wesen sehr sorgfältig darauf achtet, ob sich dieses männliche Gegenüber auch für die Fortpflanzung und die damit verbundenen Aufwendigkeiten, nämlich der Aufzucht, eignet oder nicht, ob es also ein häuslicher männlicher Partner ist oder nicht, - das ist eine Alternative, die dabei eine Rolle spielt.

Die zweite Strategie, die ebenfalls anzutreffen ist, ist die des "Superman", und zwar ist diese "Superman"-Strategie von der Art, daß das Weibchen darauf verzichtet, daß sich der Mann bei dem Geschäft der Aufzucht beteiligt, von vornherein. Es wird ihm nicht zugemutet, nicht erwartet, daß er es tut, während bei der ersten Strategie dies ein wesentlicher Faktor ist. Und das Weibchen ist ganz und gar darauf eingestellt, die beste Erbsubstanz zu erhalten, d. h. dann muß sich - bei einer "Superman"-

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

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

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

Beide treu Sie heißer Feger Beide heiße Feger Nur er liebt die Freiheit

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

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

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

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

4) Das kann nur den Effekt haben, daß die Frau sich rückentwickelt zur spröden Frau und damit eine Nullposition auch für den Mann eintritt, denn W1+M2 - da tut sich nichts. Und dennoch - meinen die Sozialbiologen - ist das keineswegs abwegig, denn so stellt sich die Frau in ihrer Position, obwohl sie keinen Gewinn hat, immer noch besser, als wenn sie in dieser Situation mit den -5 sitzen bleibt. Das ist eine biologische Interpretation des Verhältnisses von Mann und Frau unter dem Aspekt - *Zwischenruf: von Männchen und Weibchen!* - ja gut, da haben sie recht, es ist generell als Männchen und Weibchen umschrieben - und es legt dann auch die Frage nahe, wie das beim Menschen steht, und Dawkins hat ja auch nicht gezögert, die Anwendung darauf zu machen, und nach allen Beobachtungen, die wir machen können, ist offenbar die bevorzugte Strategie bei der Species Mensch die "domestic-bliss"-Strategie, also die eben angezeichnete, und das pendelt sich ein auf einen bestimmten Mittelwert, der von der Art ist, daß etwa 5/6 der Frauen dieses beständige konforme Verhalten ehelicher Treue an den Tag legen, und das gilt in ähnlicher Rate auch bei dem

Mann, obwohl festgestellt werden muß, daß in dieser Species des Homo sapiens bei den männlichen Mitgliedern der Population eine gewisse Tendenz zur Promiskuität herrscht, während für die weiblichen Mitglieder eine gewisse Tendenz zur Monogamie noch herrscht, so daß dann auch gelegentlich noch dieses "Superman"-Verhalten an den Tag kommt. Aber auch das menschliche Zusammenleben in dem Verhältnis von Mann und Frau ist in allen seinen Einzelheiten präzise interpretierbar unter der Voraussetzung, daß die Selbstsucht des Individuums eine Naturkonstante ist, die nicht außer Betracht bleiben kann, sondern von der man nur sagen kann, es ist mit ihr in einer bestimmten Strategie umzugehen, wobei der subjektive, der individuelle Nutzen immer der höchste Gesichtspunkt ist. Die Nutzenmaximierung und die Kostenminimierung ist der Gesichtspunkt, unter dem dieser Krieg der Geschlechter untereinander geführt wird, und es kann dabei sich nur darum handeln, in ein einigermaßen ausbalanciertes Verhältnis zu kommen, in dem es für beide einigermaßen erträglich zugeht. Daß dabei eine ideale Konstellation zu erreichen ist, das muß von vornherein ausgeschlossen werden. Jeder Versuch, des Anderen Herr zu werden, das ist eigentlich die Tendenz. Das gilt in einem extremen Maße - und zwar gerade auch unter selektiven Gesichtspunkten zurecht - in dem Verhältnis von Mann und Frau innerhalb der menschlichen Species. Es ist hier alles dezidiert gestellt unter den Gesichtspunkt der natürlichen Auslese, der Zuchtwahl, und, was darüber hinausgeht, sind im Grunde Aspekte, die eher geeignet sind, die Elementarprozesse zu kaschieren, als daß sie diesen Mechanismen gerecht werden. Die Voraussetzung, die dabei gemacht wird, ist eben: Auch der Einzelne, das Individuum selbst ist im Grunde nichts Anderes als ein Organ, als ein Mechanismus, das der Tradierung, der genetischen Tradierung eines bestimmten Erbschatzes gewidmet ist und dem dienen muß. Sozusagen ein genetisches Aggregat baut sich einen Organismus auf, um in ihm seinen Bestand zu erhalten durch die Zeiten hindurch. Unter diesem Aspekt entsteht dieses reine Raubrittersystem, wie es hier Dawkins mit großer Geschlossenheit und logischer Stringenz vorgeführt hat. Es gelingt auf diesem Weg in der Tat erstaunliche Erklärungen für erstaunliche Phänomene beizubringen, die auf der einen Seite das Element des Statistischen in sich haben, auf der anderen Seite auch außerordentlich einleuchtend erscheinen, weil eben eine Reihe von sonderbaren Verhaltensweisen auf diesem Weg erstaunlich gut erklärt werden kann. Diese Position ist entwickelt worden in einem radikalen Widerspruch und Gegensatz zu einer als überlebt angesehenen Auffassung, wie sie etwa von Lorenz vorgetragen worden ist, mit seiner Vorstellung von einer Art von Gruppenaltruismus, den es gebe, daß nämlich Einzelne um der Art oder der Gruppe willen auf einzelne Vorteile verzichten, um sie einem anderen zukommen zu lassen. Dawkins ist der Meinung, daß - und mit ihm eine Reihe von

Genetikern, der Amerikaner Drivers, den israelitischen Forscher Zaary habe bereits genannt, - Dawkins ist der Auffassung, daß diese Theorie vom Gruppenaltruismus im Grunde ein Mißverständnis ist in der Konsequenz eines nicht in seiner Bündigkeit und in seiner Grundform aufgefaßten Darwinismus. Wenn diese DARWINsche Position eingehalten wird, ergibt sich unausweichlich die Vorstellung, daß hier in der Tat für jedes individuelle Lebewesen gerade in seiner Beziehung, wo diese geschlechtliche Differenzierung aufgetreten ist - in seiner Beziehung zu einem geschlechtlichen Gegenüber-, daß dabei sich nichts Anderes abspielt als der berühmte DARWINsche Kampf um Existenz und Fortbestand. Dieser Naturzustand eines Krieges der Geschlechter gegeneinander ist eine Betrachtungsweise, die in einem dezidierten Widerspruch, die so etwas wie die Karikatur dessen ist, was Barth als das humane Verhältnis von Mann und Frau entfaltet hat, ohne daß er dabei zu diesem Behuf bemühen mußte die Theorie einer schlechthinigen Gleichheit von Mann und Frau, sondern er läßt diese Differenz, die natürliche Ungleichheit von Mann und Frau, als eine natürliche Gegebenheit sehr wohl stehen und meint dennoch, daß gerade im rechten Umgang mit der Ungleichheit der beiden Geschlechter zwei Menschen allererst die Probe ihrer Humanität zu bestehen haben, ohne daß dieses Verhältnis in einen solchen Krieg um eine optimale oder maximale Nachkommenschaft ausarten muß. Wo dies geschieht, ist gewissermaßen die Grundform der Humanität verlassen, verleugnet, und ist in ihr Gegenteil verkehrt worden. Das hier in der genetischen Theorie Vorgetragene erscheint in dieser Perspektive als die bare Karikatur dessen, wozu der Mensch aufgerufen ist. Auf der anderen Seite- das muß man auch sehen, liegt es in der Konsequenz einer theologischen Anthropologie gegenüber einem solchen Konzept zu sagen, daß im Grunde immanente Negativgründe für eine solche Konzeption so gut wie nicht beizubringen sind. Hier fehlt in der Tat das Vermögen von bestimmten Sachverhalten und Tatbeständen, und diejenige Theorie ist die beste, die am einleuchtendsten und am durchsichtigsten diese Phänomene zu erklären vermag. Wenn dies das Kriterium für die Gültigkeit, für die Brauchbarkeit einer Theorie ist, dann ist diese individualistische Soziobiologie Dawkinscher Art die beste Theorie. Und eine Theorie, die eigentlich nur von außerhalb ihrer selbst mit einem - wenn Sie so wollen - veränderten dogmatischen Ansatz bestreiten kann. Denn selbstverständlich spielt in einer Theorie wie bei Dawkins so etwas wie die Koexistenz des Menschen in Jesus Christus keinerlei konstitutive Rolle, geschweige denn, daß dies so etwas wie die Prämisse und die Voraussetzung ist, unter der überhaupt menschliche Lebensrelationen gedacht und begriffen werden können. Und das möchte ich zum Schluß hier noch andeuten und Sie darauf hinweisen, daß gerade dort, wo Barth von dem geordneten Verhältnis zwischen Mann und Frau spricht, er dies tut unter eben dieser Prämisse, unter der Prämisse der

christologischen Basis aller Bestimmung menschlichen Lebens. Nicht unter Absehung davon - das wird immer wieder übersehen und mißachtet, und dann werden aus diesen Verhältnissen, von denen Barth spricht, im Handumdrehen natürliche Konstanten oder Normen des natürlichen Lebens konstruiert, das eine ist so verkehrt wie das andere. Es ist als ein unabdingbares Fundament dieser Theologie in allen Punkten festzuhalten, und jeder Satz muß als begleitet verstanden werden von dem Grundsatz: daß alle diese Aussagen unter der Voraussetzung, der Prämisse stehen, daß sie hineingehören in den Kontext der Erkenntnis Jesu Christi und außerhalb dieses Kontextes ihre Konsistenz und ihren Sinn im Grunde verlieren. Diese Position werden wir in der Folge noch an einer anderen Stelle einmal anzusprechen haben, dort wird uns die Frage nach dem rechten Verständnis der 5. Bitte des Vaterunsers zu schaffen machen.

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

Vorlesung vom Donnerstag 11. Januar 1979

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

Zum ersten, daß dem Subjekt des Gebets das Sein vor dem Tun rangiert, daß zum zweiten Tun und Sein für dieses Subjekt in einer unauflöselichen Verbindung stehen, das will heißen und da darf ich diesen Punkt noch ein wenig erläutern, das will heißen, daß so etwas wie die abstrakte Reflektion auf die schiere Existenz eines Subjekts allemal nur die Produktion eines illusionären Gegenstandes ist. Ein Subjekt, das nur existiert und sonst nichts, ist im Grunde um seine Subjektivität schon durch den Akt dieser Feststellung gebracht. Und was das andere anlangt, die Notwendigkeit des Tuns, das mit

diesem Sein verbunden ist, bei einem im strengen Sinne subjektiven Tun handelt es sich nicht und in keinem Fall um ein anonymes Geschehen, um ein namenloses, gleichgültiges Geschehen, dessen Substrat beliebig austauschbar ist. Wann für das Tun des Subjekts Mensch im Blickfeld der theologischen Anthropologie die Zusammengehörigkeit von Tun und Sein behauptet wird, dann in dieser doppelten Absicht, klar zu machen und festzuhalten, daß das Subjekt nicht in einer kruden Faktizität nur festgestellt werden kann, und daß zum anderen das Tun dieses Subjekts auch nicht anonymisiert werden kann, daß es durch jedes beliebige Substrat ausgetauscht, ersetzt werden kann.

Und das dritte, was wir als Moment genannt haben, war dies, daß unerachtet der Prävenienz des Seins des Subjekts vor seinem Tun dennoch eine Priorität, ein Primat des Tuns vor dem Sein diesem Subjekt eigen ist, denn dieses Subjekt handelt in seinem Existieren, in seinem Tun und geht gerade in diesem Tun über das Sein hinaus, verfestigt sich gerade nicht durch sein Tun in der jeweiligen Zuständlichkeit seines Lebens, sondern befindet sich in seinem Existieren stets in einem Akt des Überstiegs der Transzendenz, über deren Bedingungen noch zu reden sein wird. Die Handlung dieses Subjektes, so sagten wir, ist in einem genauen Sinne das, was das Gebet genannt wird in der christlichen Tradition und was als Gebet geübt worden ist und geübt wird in der christlichen Tradition.

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

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

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

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

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

Ich möchte mit dem letzteren beginnen, mit der Frage also nach dem Subjekt des Herrengebets. Wer wird von Jesus in der Bergpredigt zum Gebet belehrt? Wer sind diejenigen, denen diese Lehre gilt? Und hier meine ich, daß eine erste Auskunft für uns durchaus legitimerweise aufgesucht werden kann in dem Brief des Apostels Paulus an die Galater, in Kapitel 3,28 wo Paulus davon spricht, daß in Christus οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδ' Ἕλληνας, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδ' ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. "In Christus", so Gal. 3, 28 nach Paulus, "in Christus gibt es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Herren, weder Mann noch Frau. Das bedeutet sicherlich nicht die Liquidierung der natürlichen oder geschichtlichen Herkunft der Menschen, die in Christus vereinigt sind. Wohl aber steckt in dieser Aussage des Paulus die Absage, daß diejenigen, die zu Christus gehören, ihre Identität solcher natürlichen oder geschichtlichen Herkunft verdanken. Es mag einer aus dem Volk Israel kommen, ein anderer von den Griechen, von den Heiden kommen; durch diese ihre Herkunft werden sie nicht als Glieder am Leibe Christi konstituiert und qualifiziert. Und es scheint mir wichtig zu sein, daß an dieser sehr präzise formulierten Stelle im Galaterbrief genau diese Dreiersequenz von Paulus aufgemacht wird. Juden und Griechen einerseits, Sklaven und Herren andererseits, Mann und Frau zum dritten. Man könnte, ohne daß das notwendig in eine gewaltsame Interpretation führen muß, davon ausgehen, daß in dem Verständnis des Paulus die Einheit in Christus bedeutet zum ersten die Überwindung des heilsgeschichtlichen Gegensatzes zwischen Juden und Heiden, die Überwindung der heilsgeschichtlichen Antithese zwischen dem erwählten Volk, dem einen erwählten Volk und allen anderen Völkern, an denen diese Erwählung Gottes vorübergegangen ist. Und zum zweiten formuliert der Gegensatz, der als nicht

relevanter hier bezeichnet wird, von Sklave und Frei, so etwas die Überwindung des die gesamte Weltgeschichte durchziehenden Gegensatzes von Herrschaft und Knechtschaft. Und zum dritten schließlich: weder Mann noch Frau haben in der Einheit ihres Lebens in Christus eine eigensinnige und eigenmächtige Bedeutung, auch dieser naturgeschichtliche Gegensatz erfährt in Christus seine Erledigung. Und wenn von Paulus im 29. Vers dieses Kapitels gesagt wird: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. "Ihr alle seid einer in Christus", so wird damit eine Definition dessen geliefert, was als das Subjekt des Herrengebetes in der Invokation in Betracht kommt. Wo gebetet wird; "Unser Vater im Himmel" sind nicht weniger als alle diejenigen gemeint, zwischen denen der hellsgeschichtliche Gegensatz von Erwählung und Verwerfung, der weltgeschichtliche Gegensatz von Freiheit und Knechtschaft und der Naturgegensatz von Mann und Frau ihre Erledigung finden, so, daß sie als Erledigte nur noch existiert werden können.

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

Wir, die hier bitten, sind diejenigen, für die der Unterschied von Juden und Heiden eine vergangene Differenz ist, wobei sehr genau zu beachten ist, daß es hier nicht um den Gegensatz geht zwischen Juden und Christen etwa, oder um den Gegensatz zwischen Heiden und Christen. Wo immer in der christlichen Theologie mit diesen beiden Antithesen operiert worden ist, hat man offenbar von dem Versöhnungsereignis in Christus so gut wie nichts begriffen. Der Gegensatz zwischen Juden und Heiden ist der originäre und der einzige Gegensatz. Christen können weder im Antagonismus gegenüber den Juden noch im Antagonismus gegenüber den Heiden stehen und sich von beiden separieren. Christen können in dieser erwählungsgeschichtlichen zerspaltenen Welt nur die Truppe sein, die diese Zerspaltung fortschreitend als ein nicht mehr zeitgemäßes Verhältnis aus der Welt zu schaffen ermächtigt und berechtigt ist. Deshalb gehört es, glaube ich, zu der charakteristischen Fehldeutung, die in der Zeit des deutschen Idealismus passiert ist, ganz entscheidend dazu, daß man dort mit der großen Antithese von Christentum und Heidentum operiert hat und unter diese

summarische Kategorie des Heidentums jedwede positive geschichtliche Religion meinte subsummieren zu können, als sei es das Christentum, welches die Grenze aufrichtet zwischen seiner Gemeinschaft und allen übrigen Völkerschaften. Wo dies passiert, stürzt gleichsam die Christenheit in den von Paulus ebenfalls negierten zweiten Widerspruch und Gegensatz hinein, nämlich in den Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft. Dann bildet sich diese Christenheit in ihrer Heiligkeit ein, zur Freiheit und Herrschaft ermächtigt zu sein gegenüber all jenen inferioren und zurückgebliebenen Völkerschaften, die nur die Rolle von Knechten und Sklaven spielen können. Und das gleiche wiederholt sich auch in Bezug auf die dritte Differenz, die nicht minder konfliktreiche Differenz von Mann und Frau, wo ebenfalls dieser weltgeschichtliche Widerspruch von Knechtschaft und Herrschaft einreißt und soweit wir diese Weltgeschichte verfolgen können bisher noch immer so gelaufen ist, daß sich das männliche Geschlecht die Herrschaft angemaßt und dem weiblichen Geschlecht die Knechtschaft zugedacht hat. Nicht umsonst, meine ich, hätte Paulus in der sehr sorgfältigen Formulierung der Passage von Gal. 3, 28f dieses eigentümliche, dieses Moment, dieses weltgeschichtliche Moment zwischen das erwählungsgeschichtliche und das schöpfungsgeschichtliche Moment eingefügt, als könne von dieser weltgeschichtlichen Mitte her die Korruption und Perversion sowohl der erwählungsgeschichtlichen Differenz als auch der schöpfungsgeschichtlichen Differenz stattfinden und habe im Lauf der Weltgeschichte auch stattgefunden.

Denn, was das erstere anlangt, Israel hat sich nicht selbst zum erwählten Volk seines Gottes gemacht, sondern wenn es diesen Vorrang und diese Würde des erwählten Volkes hat, dann ausschließlich und dafür spricht nichts deutlicher und überzeugender als die Urkunde seiner eigenen Geschichte, dann hat Gott selbst ihm diesen Ruhmestitel verliehen, für den Israel zu keiner Stunde seines geschichtlichen Lebens dankbar genug sein kann und die sie niemals in eigene Verantwortung nehmen kann. Das erwählte Volk ist nicht in der Lage, nicht nur, sondern auch nicht immer Recht dazu seinen Stand der Erwählung zu behaupten gegen alles von ihm Verschiedene. Die ווּלְלָהּ, die Grenze zwischen Israel und den Völkern ist die Grenze, die Jahwe gezogen hat und nicht etwa die Grenze, die sich Israel selber gezogen hat. Sondern, wo es zu solchen eigenmächtigen Grenzziehungen gekommen ist und die Weltgeschichte ist voll solcher eigenmächtiger Grenzziehungen, dann hat es sich immer gehandelt um den Anspruch überlegener Macht gegenüber unterdrückten Menschen, hat es sich gehandelt um den Widerspruch von ἐλευθερία, von Freiheit im Sinne der Macht und Sklaverei im Sinne der Abhängigkeit bis in das leibliche Dasein, Leben und Wesen hinein.

Wenn diese Antithesen, als die Zeit erfüllt war, ihre Rechtmäßigkeit definitiv verloren haben und ihnen auch der Schein von Rechtmäßigkeit genommen ist, dann müssen diejenigen, die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ leben, die als Christen meinen leben zu müssen, leben zu sollen, leben zu dürfen und leben zu können, dann müssen sie dafür Sorge tragen, daß diese Gegensätze, soweit sie noch in einer nicht erlösten Welt vorhanden sind, als absurde Gegensätze an den Tag gebracht und zum Verschwinden gebracht werden. Dann kann nicht mehr ein solcher Haß walten zwischen Juden und Nichtjuden, dann ist der Haß zwischen Juden und Arabern eine heilsgeschichtliche Absurdität. Und wenn die Christenheit nichts zur Aufdeckung und Beseitigung dieser heilsgeschichtlichen Absurdität tut, dann versäumt sie etwas von ihrer Verheißung der Einheit in Christus. Das gleiche gilt für den Widerspruch von Freiheit und Knechtschaft. Wir erleben das heute in dem sogenannten nachkolonialistischen oder neokolonialistischen Zeitalter erneut und wiederum, wo von Seiten der Christenheit erschütternd wenig getan wird, um diesen Gegensatz von Herrschaft und Sklaverei auf dieser Erde, die immerhin die Erde Jesu Christi geworden ist, auf dieser Erde zu beseitigen und für eine solidarische Lebensgemeinschaft zu kämpfen. Und ebenso gilt das für das Verhältnis von Mann und Frau, auch hier bei aller Betonung der Gleichberechtigung, die in unseren Tagen groß geschrieben wird, bin ich mir noch immer nicht sicher, ob tatsächlich der Gegensatz ausgeräumt wird oder am Ende nur die Rechtsverhältnisse sollten vertauscht werden. Die Strategien sind nicht eindeutig, würde ich sagen, bis jetzt in keiner Weise eindeutig. Auf der einen Seite die Emanzipation der Frau, auf der anderen Seite die Degradierung zu einem Sexualobjekt. Beides geht in dieser Gesellschaft offenbar Hand in Hand, beides ist schlechterdings unvereinbar mit dieser Verheißung, mit der Aufrichtung der Einheit von Mann und Frau in der Lebenswirklichkeit Jesu Christi.

Insofern hat das "WIR" des Gebets, das "WIR" als das Subjekt des Gebets, eine Fülle von konkreten, wenn Sie so wollen, sozialen Implikationen in sich, die wahrgenommen werden müssen, wenn dieses "wir" nicht zu einem abstrakten Reflektionsprodukt sich verdünnen und auflösen soll, so daß das "wir" lediglich eine Zerebralaktion wäre. Wenn das "wir" konkrete Lebenswirklichkeit ist, dann steht dieses "wir" in der Tat, indem es mit Ernst beten will und kann gegen die Feindseligkeit zwischen Juden und Heiden, im Kampf gegen die Feindseligkeit zwischen Unterdrückung und Sklaverei, im Kampf gegen die Feindseligkeit zwischen den Geschlechtern Mann und Frau und man sollte sich über die Tiefe des Konflikts der Geschlechter keinen Illusionen hingeben. Vielleicht ist die Liebe in der Jugend nur eine raffinierte Maske, hinter der viel Schlimmeres verborgen und vielleicht heilsam für einige Zeit verdeckt wird. Um das gegen, ja, ich wollte bei dieser Gelegenheit nur darauf hinweisen, einmal die Tagebücher von André Gide zu lesen, um zu lesen, wie das Verhältnis von

Mann und Frau zu einer Hölle ohnegleichen wird. Jedenfalls wäre es illusionistisch, zu glauben, daß Mann und Frau sich von selbst glänzend verstehen. Sie verstehen sich nicht glänzend, sondern es kostet sehr viel Anstrengung von beiden Seiten, dies zustande und zuwege zu bringen und wahrscheinlich nur wiederum in der Einbeziehung der genannten anderen Dimension.

Wichtig scheint mir unter dem theologischen Aspekt vornehmlich die von Paulus nicht nur an der Galaterstelle genannte Entwertung des Gegensatzes zwischen Israel und den Völkern, zwischen Juden und Griechen. Denn von diesem Gegensatz hat die christliche Kirche, hat die Christenheit, hat das Christentum viel zu wenig Kenntnis genommen. Im besten Falle Juden und Griechen zusammengeworfen, zusammengewürfelt unter die summarische Kategorie der Heiden gegenüber dem rechtgläubigen Christen, oder aber man hat gar in einer religionsgeschichtlichen Konstruktion die Juden mit ihrer Religiosität zu einer relativ simplen Naturreligion gegenüber der ästhetischen Religion der kritischen Zeit herabgesetzt; daß der Heiland, daß Jesus Christus aus dem Volk der Juden kommt. Im Johannesevangelium heißt es, "das Heil kommt von den Juden", mitten im Johannesevangelium der Satz: "das Heil kommt von den Juden". Diesen Satz hat die Christenheit viel zu wenig beachtet. Sie hat es jedenfalls auch theologisch bis heute, würde ich sagen, nicht zuwege gebracht, die spezifische Negation der Differenz zwischen Juden und Heiden, die durch das Ereignis der Inkarnation geschehen ist, auf einen deutlichen Begriff zu bringen, sondern sie hat diesen Unterschied so weit vernachlässigt, daß sie sich so wenig, wie sie mit irgendeinem fetischistischen Indianerglauben in geistige Auseinandersetzung meint treten zu müssen, in Auseinandersetzung mit der Tradition der jüdischen Frömmigkeit eingetreten ist. Nur gelegentlich sind solche Diskussionen, solche Befragungen gegenseitiger Art erfolgt; daß es aber zum Konstitutivum des "WIR" des Herrengebets gehört, sich mit dem "WIR" Israels und der Juden auseinanderzusetzen, nicht im Sinne des Auseinandersetzens, sondern des Miteinanders im Versuch des besseren Verstehens, des besseren Ergänzens. Daran hat es viel zu lange gefehlt, zumal die Christenheit der Meinung war, sich zweckmäßigerweise eher mit der modernen Gesellschaft im Gespräch zu halten statt das Gespräch mit Israel und den Juden zu suchen als das vordringlichste, das ihr zur Bestimmung ihrer innerweltlichen Identität aufgetragen ist.

Mit diesem Gegensatz, mit diesem Unterschied von Christentum und Judentum ist das ganze weite Problemfeld von Eschatologie einerseits, von biblischer Überlieferung andererseits untrennbar verknüpft und verbunden. Wir traktieren es wie eine Selbstverständlichkeit, daß das sogenannte Alte Testament ein Teil der christlichen Bibel ist. Es gibt nichts, was weniger selbstverständlich wäre als dieser Gebrauch und diese Inanspruchnahme, denn jeder orthodoxe Jude, jeder jüdische Theologe

wird auf dem Satz beharren, daß der Tenoch, die Tora, die **וְכִי־אֵימָ** und die **כְּתוּבִים**, die Bücher des Mose, die Propheten und die Schriften in sich vollständig sind, suffizient und keinerlei Ergänzung zur Integration der Wahrheit bedürfen. Was an zusätzlichem hier noch hinzukommen soll und gar mit dogmatischen Anspruch der christlichen Kirche ist für einen jüdischen Theologen nichts geringeres als eine Desevaluierung und eine Mißachtung der göttlichen Offenbarung, wie sie vorzüglich in dem Fünferbuch der Tora niedergelegt ist. Und zum anderen, derjenige, auf den die Christenheit blickt, Jesus von Nazareth, von dem wird von der Christenheit zwar mit Nachdruck behauptet, daß er der Träger des Heils sei, daß er nicht nur der Heiland der Welt, nicht nur der **σωτήρ** **κοσμοῦ** ist, sondern daß er auch der Gesalbte Israels ist, und daß, wenn schon Israel seinen Gesalbten nicht erkannt und anerkannt hat, dann die Kirche in einer Art heilsgeschichtlicher Stellvertretung den Messias Israels in Ehren zu halten hat, bis er vor aller Welt offenbar wird.

Auch davon ist wenig zu spüren in der christlichen Kirche und in der christlichen Theologie, und es ist alles andere als die Erfüllung einer Aufgabe, wenn sich die Christenheit praktisch und theoretisch darauf meint verständigen zu können, in Jesus einen großartigen nachgeborenen Propheten aus dem Volke Israels anerkennen und schätzen zu dürfen. Ein Mann von der Art eines Jeremia vielleicht, eines Jesaja, vielleicht auch eines Amos. Ein Prophet, ein Bruder in der Schar der Propheten. Die Humanisierung der Christologie ist zwar die Pazifizierung des Streits mit Israel und der Synagoge, aber einer Pazifizierung um den Preis des Streits um die Wahrheit: Wer ist Jesus Christus?

Diese Problematik Altes Testament Neues Testament steckt ebenso in dem "wir" des Herrenggebets, wie die beiden genannten anderen Gegensätze und ihre von Paulus behauptete Erledigung und Entwertung.

Ich will also noch einmal sagen: wenn es zu einer Bestimmung des "wir" des Herrenggebets zu kommen hat, dann wird der Ausgang dazu kaum anders genommen werden können, als in der Weise, daß in diesem "wir" der dreifache Widerspruch zwischen Juden und Heiden, zwischen Herren und Knechten, zwischen Mann und Frau ihre Erledigung erfahren haben, daß dieses "wir" ein befriedetes "wir" ist in heilsgeschichtlicher, in welt-geschichtlicher und in naturgeschichtlicher Dimension. Und daß, wo Christen beten, in und mit dem leidvollen Bewußtsein, daß diese Antagonismen noch immer in ihrem Leben eine wesentliche Rolle spielen, kann dieses Wissen und dieses Bewußtsein nur schon mit dem ersten Wort des Gebets den Auftrag enthalten, an der Beseitigung und Überwindung dieser noch immer stehengebliebenen Gegensätze alle Kraft zu wenden, alle Kraft zu verschwenden.

Und dieses "wir", dieses wenn ich so sagen darf, potentiell universale "wir", denn die Differenz zwischen Juden und Nichtjuden ist eine das gesamte menschliche Geschlecht vollständig

unterscheidende Distinktion; und auch zwischen Sklaven und Herren gibt es keine dritte Partei, die sowohl Sklave als auch Herr ist. Das mag eine sozialpolitische Erfindung sein, die aber nur dazu taugt, den Antagonismus desto stabiler zu erhalten! Und analoges gilt für das Verhältnis der Geschlechter.

Dieses "wir" ist, wo es die Überwindung der genannten Gegensätze meint, universaler Natur und universalen Charakters und wirft damit genau das Rätsel auf, daß offenbar nicht alle, die in diesem Kreis in die universale Gemeinschaft mit einbezogen sind, das "wir" zu Wort kommen lassen können, zu Wort kommen lassen wollen.

Das "wir" des Herrengebetes ist belastet, behaftet mit der Paradoxie seines universalen Sinnes und seiner partikularen Faktizität; und es gehört, würde ich meinen, zu den elementaren Erwägungen in einer theologischen Anthropologie, sich dieses inneren Widerspruchs im Subjekt des Gebets, im Subjekt des Betens als des Grundaktes christlicher, menschlicher Subjektivität bewußt zu sein. Man kann nicht "Unser Vater im Himmel" sagen, ohne desse eingedenk zu sein, daß mit dem universalen Sinn des "wir", das darin spricht, einhergeht eine partikulare Gruppe, von der nicht einmal sichergestellt ist, daß sie in sich selber und mit sich selber einig ist. Wo die Verlegenheit, wo die Aporie, wo das Leibhaft dieser Zerspaltung und Zersplitterung nicht erkannt ist, sollten jedenfalls wir nicht aus dem Bewußtsein verdrängen, daß offenbar unser Gebet nur ehrlich sein kann, ehrlich bleiben kann, wenn wir, wissend um diesen Gegensatz, um seine Überwindung bitten, wie es in der zweiten anthropologischen Bitte auch noch einmal ausgesprochen ist.

In den drei Bitten, die sich auf das menschliche Schicksal beziehen, wird jeweils wiederum dieses eben charakterisierte "wir" in Anspruch genommen, in der Gespanntheit zwischen Universalität und Partikularität. Und was das für jede der einzelnen Bitten und der für jede der in dieser Bitte initiierten Aktionsreihen bedeutet, darüber müssen wir uns in der Folgezeit verständigen. Ich möchte schon hier darauf hinweisen, daß es zu einem der aufregendsten Sachverhalte gehört, daß die erste der anthropologischen Bitten lautet: *Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*. Unser tägliches Brot gib uns heute. Die Bitte um leibhaftige Nahrung, dies als das erste genannt in der Reihe, wo es um die Interessen der "wir" geht und da wird die Frage zwischen partikularem und universalem "wir" zu einem für die gegenwärtige Welt lebensentscheidenden Problem.

Wir setzen in der letzten Stunde dabei an, den Satz zu interpretieren, zu umschreiben, zu erläutern und durchzudenken, daß in der Perspektive christlicher Anthropologie das Beten der Grundakt menschlicher Subjektivität sei. Wobei, und das ist schon als das Erste hier festzuhalten, dieses Gebet im Sinne dieser christlichen, der theologischen Anthropologie. Nicht als eine eigensinnige oder

eigenmächtige Verhaltensweise des Menschen in Betracht kommen kann, sondern nach Maßgabe der in Richtung Wahrheit verweisenden Überlieferung der Bibel können Theologen nicht umhin, die Einleitung auch zu diesem Herrengebet als dem Maß und als der Norm christlichen Betens ernstzunehmen, wenn da Jesus selbst derjenige ist, der als Lehrer des Betens auftritt; mit den Wendung angeführt: Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· So also sollt ihr beten. Das setzt doch offenkundig voraus, daß der so angeredete Mensch nicht von sich aus um das Recht und um die Wahrheit des Betens weiß, um diesen Grundakt, in dem seine Subjektivität lebendig werden kann. Und eine Schwierigkeit, die gestern von mir noch nicht zur Sprache gebracht worden ist, besteht in dem angesprochenen ὑμεῖς. An wen richtet eigentlich der Lehrer des Gebets seine Belehrung über das Gebet? Ich hatte, unter Rückgriff auf Gal. 3,26ff, auf den universalen Horizont aufmerksam gemacht, der durch die Christusgeschichte in der Menschheitsgeschichte entstanden ist, daß nämlich der Gegensatz zwischen Juden und Heiden seinen konstitutiven Charakter ebenso verloren hat wie der Gegensatz zwischen Knechten und Herren als ein für menschliches Sein qualifizierenden, und ebenso der Gegensatz von Mann und Frau. In dreifacher Richtung, in dreifacher Dimension, wird die Partikularisierung durch das Ereignis der Geschichte in Jesus Christus aufgehoben und zusammengefaßt in diesen Satz des Paulus: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς alle einer ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Mit dem ὑμεῖς der Einleitung zum Herrengebet entsteht die Frage, ob diese alle", diese πάντες, von denen Paulus spricht, diejenigen sind, von denen auch angenommen werden kann, daß an sie die Anrede und Belehrung zum Gebet geht. Hier wird die systematische wie die exegetische Theologie dem Sachverhalt standhalten müssen, daß dieses nach allem, was die evangelische Überlieferung zu sagen hat, nicht universalistisch gemeint ist, sondern dezidiert partikularistisch. Jesus spricht zu den Angehörigen des Volkes, aus dem er selbst stammt. Er ist nicht in die Welt der Heiden geschickt, sondern er ist zu den Juden gesandt. Und die er anspricht, spricht er als solche an, die ihre Herkunft aus der Geschichte Israels haben. Und es versteht sich keineswegs von selbst, daß die Grenzen Israels über alle Völker hinaus erweitert werden. Die Belehrung zum Gebet impliziert noch nicht so etwas wie eine universale Berechtigung zum Gebet. Möchte es immerhin sein, daß Jesus Juden das Recht zuspricht, und dies ausdrücklich, Gott als ihren himmlischen Vater anzurufen. Darin ist aber noch keineswegs enthalten, daß irgendein Nichtjude dieses Recht in derselben Weise hat. Die Belehrung richtet sich an das Volk der Juden. Die Berechtigung ist damit noch nicht entschieden. Und offenbar muß dieses Doppelte, diese zweifache Intention wohlweislich unterschieden werden, denn auch die paulinische Begründung der universalen Heilsbedeutung der Christusgeschichte stützt sich nicht auf den Eingang, auf den Prolog der Persongeschichte Jesu Christi, sondern auf die Grundgeschichte,

auf die Urgeschichte, sofern er derjenige ist, der für alle Völker sein Leben dahingegeben hat, um allen Völkern den Horizont des Lebens zu eröffnen. Das heißt, am Ende der Geschichte Jesu wird der Rechtsgrund für die Universalität dieses Herrengebets gelegt und die Juden haben den Vorrang, als erste Belehrt unter denen zu sein, die das Recht haben, Gott als ihren Vater anzurufen. Bei aller Überwindung der Gegensätzlichkeit zwischen Juden und Heiden bleibt ein nicht aufhebbarer und nicht auflösbarer Vorsprung und Vorrang des jüdischen Volkes gegenüber allen anderen Völkern. Nur wäre es offenkundig im höchsten Grade pervertierend, wenn dieser Vorsprung und Vorrang des Judentums und Israels soteriologisch privatisiert würde, als sei Israel und das Judentum das allein und exklusiv erwählte Volk. Das Judentum und Israel sind die zuerst Belehrteten und als solche geeignet, zu Lehrern der Völker und der Menschheit zu werden, sofern der Rechtsgrund, daß diese Belehrung auch den anderen gilt, nicht von ihnen selbst, sondern von dem gelegt wird, den sie noch selbst nicht in seiner Würde als ihren eigenen Messias erkannt haben. Dies, meine ich, sei ein Punkt, der festgehalten werden müßte: Die Partikularität des Judentums und die Universalität derer, die alle zu diesem Gebet berechtigt sind, nicht auf Grund der Belehrung, sondern auf Grund des Schicksals, auf Grund des Geschicks Jesu Christi. Die Lehre Jesu unterrichtet über das rechte Gebet, das Geschick Jesu Christi berechtigt zu dem Gebet, dessen Lehre er verkündigt hat. Und auch das wird in dieser Anthropologie festzuhalten sein, daß offenbar als authentischer Lehrer des Gebets nur dieser in Betracht kommt, der auch in seinem Geschick den Rechtsgrund zu diesem Beten legt. Das "Wir" ist insofern keineswegs eine statutarisch umgrenzte invariante Größe, sondern offenbar in sich von der Dynamik zwischen Judentum und Nichtjuden geprägt, ebenso wie von der Problematik des "Wir" und des "Ich". Diese zweite Besonderheit, meine ich, muß gerade hier wiederum festgehalten werden: Der Grundakt der Subjektivität ist nicht ein Individualakt, sondern ist ein Akt der Gemeinsamkeit. Das Beten als eine private Angelegenheit ist nach der Maßgabe dieser Belehrung im Grunde in der Christenheit nicht legitim. Auch wo der vereinsamte Einzelne betet, kann sein Ruf nur heißen:

"Unser Vater". Noch in der letzten Vereinsamung bleibt das Tun des Betens ein gemeinsames Tun, ein gemeinsamer Akt. Auch das gilt es zu beachten und zu beherzigen. Und dieses "Wir", das in diesem Beten sich ausspricht, dieses "Wir" ist, - und das ist das Dritte, was ich hier hervorheben möchte, - ist ein grundsätzlich Offenes. Es ist nicht ein von Schranken gesetzlicher Art Umgrenztes, sondern prinzipiell gibt es in der Menschheit aus Juden und Heiden nicht einen einzigen, der von diesem "Wir" des Gebets ausgeschlossen ist. Und so richtig es de facto empirisch-historisch geurteilt sein mag, daß es nur etliche sind, einige oder wenige, die dieses "Wir" in den Mund nehmen, so

gewiß ist es, daß diejenigen es nur mit dem Bewußtsein in den Mund nehmen können, daß es Jedermanns Recht ist, diesen Ruf ebenfalls an Gott ergehen zu lassen. Das "Wir" ist hier eine fluktuierende Größe, die, so meine ich, in ihrer Eigenart geradezu ein Antityp zum institutionalisierten Kollektiv ist. Das "Wir" des Gebets ist ein kommunales Wir, das sich in sich selbst, in seiner Struktur, sperrt gegen eine in irgendeiner Weise legalisierte Institutionalität. Es ist ein eminent fluktuierendes Wir, eine offene Größe, die permanent auf Veränderung, Erweiterung, aber auch auf Zusammenziehung, Kontraktion, eingestellt sein kann und eingestellt sein muß. Das "Wir" des Gebets ist eine, wenn ich so sagen darf, nicht dingfest zu machende Größe in dieser Welt. Und von daher erwächst, meine ich, für die theologische Anthropologie im Hinblick auf die Sozialisierung der Christen den Verbänden der Kirche eine eminent kritische Anfrage von dem Grundakt ihrer Subjektivität her. Diejenigen Verbände und diejenigen Gemeinschaften, die meinen, Mauern aufrichten zu müssen, können nicht umhin, sich daran erinnern zu lassen, daß sie damit der Grundbestimmung der Subjektivität des Gebetes als des Purakts des christlichen Glaubens nicht entsprechen, sondern in einer höchst gefährlichen und die Perversion fast zwanghaft nach sich ziehenden Spannung stehen und sich befinden. Dies zur Subjektivität, auf die im Einzelnen noch einzugehen sein wird, vor allem dann, wenn wir auf die ausgesprochenen anthropologischen Bitten im zweiten Teil des Vaterunsers zu sprechen kommen. Gerade da macht es sich bemerkbar, wie wenig es statthaft sein kann, hier mit dem Element der Partikularität durchgehend zu rechnen. Wenn Christen darum bitten: "Unser tägliches Brot gib uns heute", dann kann das unmöglich heißen: uns Christen gib bitte das tägliche Brot heute und den andern. . . laß es sein. So kann die Bitte nicht verstanden werden, sondern über dieses "Wir" der Bitte hinaus geht die Bitte ins grenzenlos Universale aller Menschen.

Der zweite Punkt ist, daß dieses Gebet, - das möchte ich als das Nächste hervorheben -, daß zu diesem Beten als Grundtätigkeit des menschlichen Subjektes es gehört, daß es in der Form der menschlichen Wortsprache geschieht. Das Gebet ist wörtliches Beten und nicht ein schwelgendes Gedenken. Dieser Sachverhalt ist, meine ich, von einer erheblichen Bedeutung, weil durch die Wortgebundenheit des christlichen Gebetes eine deutliche Markierung aufgerichtet ist gegen alle Tendenzen, die in so etwas wie eine innere Versenkung, in eine innere Meditation hineinzuentwickeln in Begriff stehen. Das Gebet ist als Sprache eine an jemanden, an ein vernehmendes Subjekt gerichtete Sprache; und so an ein vernehmendes Subjekt, daß das Sprechen des Subjekts die Verständlichkeit seines Redens auch zu verantworten hat. Mit anderen Worten: Das christliche Gebet, sofern es gebunden ist in die Form menschlicher Wortsprache, ist entweder Gebet mit Verstand oder kein Gebet. Denn es wäre eine

unstatthafte Verkürzung, ja eine Verkümmern, in dem Gebet lediglich so etwas wie die Expression tiefer Frömmigkeit zu sehen. Das Gebet ist nicht der Ausdruck einer tiefen Frömmigkeit. Es mag ein Frommer beten und es wird auch ein Frommer beten, aber er wird, so hoffe ich, sein Beten nicht als die Darstellung seiner Frömmigkeit verstehen. Nicht sein Inneres wird nach außen gekehrt, sondern es wird jemand angerufen, und zwar in ganz bestimmter Weise angerufen. Das Gebet richtet sich vom Beter weg und richtet nicht den Geist des Betenden auf sich selbst. Das Subjekt, wie es Thema des theologischen Anthropologie ist, ist kein introvertiertes Subjekt, sondern dezidiert ein extravertiertes, ein seine Innerlichkeit transzendierendes, auf ein anderes hingeeordnetes, ein von sich weg betendes Subjekt. Diese Bestimmung scheint mir wichtig deshalb, weil unter Wahrnehmung dieser Eigentümlichkeit des Gebets die betende Gemeinde davor bewahrt wird, in einen Zirkel, in eine Intimgruppe sich zu verwandeln. Das Woraufhin der Anrufung wehrt es dem Christen, sich in einer solchen Gruppe selbstgenügsam existierend zu etablieren. Und mit dieser Sprachlichkeit. mit dieser Wörtlichkeit des Gebets hängt das andere auch zusammen, daß ebenso sehr wie die bloße Expression als Grundbestimmung der Sprachlichkeit des Gebets nicht in Betracht kommt, daß das Beten so etwas ist wie die meditierende Erörterung, die Selbstbetrachtung, die in Aussagen sich äußert, sich auslegt, um so etwas wie die Gesamtauslegung des eigenen und des Seins der Welt zu vergegenwärtigen. Die Sprache des Gebetes ist eine an eine Person gerichtete Sprache. Und es muß weiter festgehalten werden, daß gerade nach dem Paradigma des christlichen Gebetes, wie es in den Evangelien festgehalten ist, daß die Grundtätigkeit in der Bitte besteht. Es ist nicht ein Hymnus, der von Christen hier gebetet wird, und es ist auch nicht eine reine Danksagung für Empfangenes, sondern die **Grundform der Sprache des Gebetes ist die Bitte**, die geäußert wird; die Bitte, die um die Angewiesenheit auf den Angesprochenen weiß und die auch darum weiß, daß noch nicht die Zeit der ungehinderten, der freien Verherrlichung, der freien Danksagung gekommen ist, - daß noch immer die Situation des, wenn ich so sagen darf, eschatologischen Vorbehaltes auch hier für das Gebet und in dem Gebet gilt. Wörtlichkeit heißt hier: Bitten in wörtlicher Sprache. Dieses zweite wird zu beachten sein, wenn es um die Problemfelder geht, auf denen die menschliche Subjektivität ihre Gefährdung, wie auch ihre Möglichkeiten zu finden hat.

Das Dritte, was neben und über die Sprachlichkeit, Wörtlichkeit und Bitthaftigkeit des Gebets hin nun zu sagen ist, wäre eine Überlegung zu dem Attribut, das hier angefügt ist, bei Matthäus: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς - unser Vater im Himmel. Wenn es richtig ist, daß der Grundcharakter des Gebets Bitte ist und nicht einfach Verherrlichung, hymnische Lobpreisung, dann wird man auch dieses Attribut nicht ohne weiteres als eine solche Glorifikation und Übersteigerung des Vater-Seins Gottes

in Anspruch nehmen und verstehen dürfen; sondern man wird fragen müssen, doch wohl, warum heißt es nicht ἐν τοῖς οὐρανοῖς καί ἐπὶ τῆς γῆς - im Himmel und auf Erden, sondern warum nur ἐν τοῖς οὐρανοῖς - im Himmel? Man könnte schon fragen, ob es etwa den Vater im strengen Sinne, im bedachte Sinne, im Überlegten Sinne nur ἐν τοῖς οὐρανοῖς gibt.

Daß der Vater keineswegs eine Figur dieser Erde ist, sondern seine Wirklichkeit im strengen Sinne ἐν τοῖς οὐρανοῖς als einem ursprünglichen Sein hat. Und das würde eine gewisse Konsequenz für die Art und Weise menschlicher Vergesellschaftung und Sozialisation nach sich ziehen. Ist die Vaterschaft ἐπὶ τῆς γῆς auf dieser Erde, ist sie eine Selbstverständlichkeit, die gleichsam zur Natur der menschlichen Gesellschaft automatisch hinzugehört, oder womit hat man es zu tun, wenn diese Kategorie ins Spiel kommt? An dieser Stelle, meine ich, könnte es sehr wohl lehrreich und hilfreich sein, über die theologische Anthropologie hinaus den Blick zu werfen auf philosophische, biologische Anthropologie und den Sachverhalt zunächst einmal sehr nüchtern zu konstatieren, daß Verhältnisse, die den Charakter des Biosozialen an sich haben, nur von zweierlei Art gibt: das Verhältnis vom männlichen zum weiblichen Wesen und das Verhältnis des mütterlichen Wesens zum Jungen. Das Mutter-Kind Verhältnis und das Mann-Frau Verhältnis sind in der Tat biosoziale Verhältnisse. Aber offenbar biosoziale Verhältnisse, die noch nicht auf der Stufe der Humanität angesiedelt sind. Sondern dazu bedarf es offenkundig der Erfindung, wenn ich es einmal so pointiert sagen darf, der Erfindung einer neuen Gestalt, einer neuen Figur. Denn mit dem Integrationsauftrag dieser beiden Sozialbeziehungen - Mann und Frau, Frau und Kind -, mit diesem Integrationsauftrag ist nicht einfach betraut derjenige, der in einer Hominidenhorde als Chef fungiert, entsprechend dem Imponiergehabe. So etwas läßt sich durchaus beobachten und bekannt sind ja auch die Umstände, daß bei den Primaten zumeist wir es mit echten Mutterfamilien zu tun haben, wobei sogar die früher einmal als nur menschlich behauptete Inzestregulierung, Inzesttabuierung sogar bei Schimpansen und Pavianen feststellbar ist, jedenfalls was das Verhältnis von Mutter und Sohn anlangt, dagegen die übrigen Verhältnisse sind hier durchaus in Promiskuität gehalten. Jedenfalls die Vaterrolle ist eine nicht als eine natürliche Gegebenheit zur Integration und zur Synthetisierung der beiden biologischen Grundbeziehungen von Mann und Frau und Frau und Kind erkennbar, sondern die **Vaterrolle ist offenbar eine Bildung, die als eine Kulturerfindung nur in Betracht kommen kann**. Der Vater ist eine erfundene Figur. Der irdische Vater wurde erfunden, der irdische Vater wurde nicht vorgefunden. Und die Problematik, die durch die Geschichte durchgeht, ist offenkundig immer wieder die, daß diese Figur, daß diese Vaterrolle, unversehens und stetig identifiziert wurde mit dem Hordenboß, nach Analogie der Primatengruppen, wie sie sich in Urwäldern, Savannen und

Steppen herumtreiben. Als sei die Vaterrolle mit dem big boss der Horde identisch. Und dieses Vorurteil, daß der Mächtigste, der Kräftigste die Gewalt hat, der sich alle anderen beugen müssen, und das sei das Spezifikum des Vaters - mit diesem Vorurteil leben wir, glaube ich, viel, viel zu lange und geraten stets in neue Verirrungen. Ich würde deshalb sagen: wir wissen um das Vatersein des Vaters so gut wie garnichts. Und wenn einmal Karl Barth in seiner Dogmatik die merkwürdige Behauptung aufgestellt hat, daß, um zu wissen wer und was ein Vater sei, man dies lernen müsse, in der Schule des Glaubens, im Verhältnis zu Gott, so hat das in den dortigen Zusammenhängen mitunter Kopfschütteln erregt, denn man ging natürlich davon aus, daß die Kategorie des Vaters ein in der empirischen Welt gebildeter Begriff ist, den man dann phantasiereich in die himmlische Sphäre projiziert hat. Es könnte aber gerade das Umgekehrte der Fall sein, daß wir um das Vatersein deshalb so wenig wissen, weil die Christen es in der bisherigen Geschichte versäumt haben, die Bedeutung der Vaterschaft gegen die herrschende Herrschaft des männlichen Prinzips zur Geltung zu bringen, zum Austrag zu bringen, deutlich zu machen, **daß Vaterschaft und Herrschaft nicht einfach identisch sind, sondern daß eine vorzügliche Funktion dieser Vaterrolle in der Vereinigung dieser beiden konfliktreichen, ja eminent konfliktreichen eben biosozialen Beziehungen besteht, die einmal zwischen Mann und Frau und zwischen den Generationen besteht.** Dieses Kreuz der Geschlechter und der Generationen in ein befriedetes Verhältnis zu bringen, das wäre eine Funktion, die dem Vater zufällt und die von ihm offenbar solange überhaupt nicht geleistet wird, solange er lediglich das Element der Gewalt zur Unterdrückung derer, über die er verfügt, in Anwendung zu bringen vermag. Deshalb wäre mindestens dem nachzudenken, und ich möchte das keineswegs als Dogma hier aufstellen, aber ich möchte nur bitten dem nachzudenken, dem Zusatz: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς unser Vater im Himmel als die Anrede dessen, von dem gelernt werden kann, wie auf Erden Vaterschaft geübt werden möchte, in Übereinstimmung und Gemäßheit mit der Bruderschaft dessen, dem die Menschen ihre Gotteskindschaft und demzufolge die Vaterschaft Gottes verdanken. Wir mußten und das ist das Erste, was gelernt werden sollte, eigentlich im Bedenken der Anrufung, im Bedenken der Invokation des Gebete, wir sollten begreifen, daß wir längst nicht so einsichtig und verständig sind hinsichtlich der da gebrauchten Namen und Begriffe, wie es gemeinhin der Fall ist. Sondern daß diese Invokation der Aufruf zu einem sehr viel intensiveren Lernen und Nachdenken dessen ist, wenn wir wissen wollen, was wir beten, wenn wir beten. Insofern ist dies auch eine Schule, würde ich sagen, - das Gebet eine Schule der Einübung in das Verständnis sozialer Relationen innerhalb des menschlichen Geschlechts im Ganzen. Diese letzteren Bemerkungen über die Vaterrolle werden uns bei der zweiten Bitte im anthropologischen

Teil noch einmal sehr zu beschäftigen haben, denn die Frage: καὶ ἄφεξ ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν und vergib uns unsere Schuld - wrld in diesen Elementarverhältnissen menschlichen Lebens zueinander zu einem ganz entscheidenden und wichtigen Punkt werden.

Zum Vierten möchte ich - und damit die Einleitung zu diesem Teil abschließen - die Frage aufwerfen: Was kommt eigentlich in diesem Gebet, welches das Muster des Gebets von Christen, die von Jesus belehrt Gott als ihren Vater anrufen, zur Sprache? Und hier ist es offenkundig etwas nicht zu vernachlässigendes, sondern höchst Bemerkenswertes, daß zunächst einmal die Interessen Gottes zur Sprache gebracht werden: Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, dein Wille geschehe. Die betende Gemeinde nimmt sich auf Erden der Interessen ihres Vaters im Himmel an. Und nur so vermag er betend ihm gegenüberzutreten. Und erst daraufhin und aufgrund dessen, daß sie sich sozusagen mit den Interessen Gottes identifiziert auf der Erde, kann sie auch und wird sie auch ihre irdischen, ihre eigenen irdischen Interessen vor Gott bringen können. Und dabei wiederum die entscheidenden und die wesentlichen. Und diese Interessen, die hier zur Sprache kommen, sind in dem elementarsten Sinne des Wortes Lebensinteressen der Menschen auf dieser Erde, so wie die in den drei ersten Bitten geäußerten Bitten und genannten Elemente Lebensinteressen Gottes im Verhältnis zu dieser Menschheit sind. Von Lebensinteresse ist für den Menschen, daß er in seiner endlichen dürftigen Existenz dasjenige erhält, wodurch und womit er sein Dasein fristen kann: Die Bitte aus der Not des Hungers um das Brot die erste Bitte, das erste primäre Lebensinteresse. Nicht spirituallisiert, sondern durch und durch an die Leibhaftigkeit unseres Lebens gebunden: Die materielle, die materiale Bitte um das tägliche Brot. Was das an Implikationen hat, darauf werden wir zu sprechen kommen. Das Zweite: das Unheil der Schuld. Offenbar eine nicht minder große Bedrohung und Gefährdung menschlichen Lebens wie der Hunger. Man kann zwar, und das wird zu überlegen und zu erwägen sein, Schuld auch uminterpretieren und in eine Krankheit verwandeln; aus der Schuld eine Krankheit machen, die geheilt werden kann. Nur sollte man, wenn dies unternommen wird, gegen dieses Gebet im Grunde sich auflehnen. Das Gebet ist der Widerspruch gegen die Verwandlung der Schuld im Ganzen. Wo dies geschieht, hat sich mindestens das ereignet, daß Menschen zum behandlungswürdigen und behandlungsbedürftigen Objekt geworden sind. Ob ihre Subjektivität noch gewahrt bleibt, ist da, wo ihnen ihre Schuld ausgeredet und in Krankheit uminterpretiert worden ist, eine außerordentlich schwierige Frage.

Jedenfalls scheint es, daß dann am ehesten es noch möglich ist, die Subjektivität menschlichen Lebens auf ein funktionelles Dasein zu reduzieren. Das dritte Element: Erlöse uns von dem Bösen- und auch hier ist in dieser Bitte enthalten der Widerspruch als sei das Böse lediglich eine Defizienz,

als sei das Böse ein gewisser Mangel an Sein, ein Mangel an genügender Lebenskraft oder ein Mangel an genügender Einsicht. Wo die Frage nach der Erlösung vom Bösen ansteht, wird die Problematik von Lüge und Leben, von Lüge und Tod aufbrechen. Der Umgang, oder anders gesagt der Umgang des Menschen mit der Wahrheit und der Umgang des Menschen mit dem Leben. Denn Umgang mit der Wahrheit kann sehr wohl zunächst bedeuten: Wir sind der Wahrheit so wenig mächtig, daß wir uns der Täuschung nicht in allen Punkten entziehen können. Und was den Umgang mit dem Leben anlangt, so sind wir auch des Lebens nicht so mächtig, daß wir es gegen alle Zeit durchhalten und behaupten können. Aber: Der Umgang mit der Wahrheit besteht nicht nur im Irrtum, sondern auch in der Lüge und der Umgang mit dem Leben besteht nicht nur im Sterben, sondern auch im Töten. Und erlöse uns von dem Bösen, das müßte implizieren die Erlösung von der Perversion des Irrs in die Lüge und des Sterbens in das Töten. Und wenn im Gebet um Erlösung davon gebeten wird, dann offenbar in dem Bewußtsein, daß wir in unserer menschlich irdischen Situation keineswegs diejenigen sind, die in jedem Augenblick der Distinktion mächtig sind, zwischen Irrtum und Lüge, zwischen Sterben und Töten, sondern daß wir permanent in der Versuchung der Vermischung beider stehen; und daß wir schon des himmlischen Vaters bedürfen, um hier die Weisung zur rechten Unterscheidung zu erhalten, zu empfangen und ihr gemäß zu existieren und zu agieren. **Der Hunger, die Schuld und das Böse, das sind nach dem Herrengebet so etwas wie die Existentialien der Subjektivität des menschlichen Seins**, wenn es zur Sprache gebracht wird aufgrund der Interessen Gottes die er mit dieser Erde und seinen Menschen hegt und hat.

Und ich möchte deshalb in den letzten Stunden diese drei Themata Hunger, Schuld und das Böse in ihren Konstellationen und in der Konfrontation ihrem historischen Erscheinungen mit dem, was zum Sinn dieser Bitten gehört ihnen vortragen, und hoffen, daß dabei die eigentliche Absicht noch etwas deutlicher an den Tag kommen kann, vor allen Dingen, daß in diesem Zusammenhang auch aufgenommen werden kann, was wir zuvor über die anderen Entwürfe der Anthropologie aus materialistischer, darwinistischer und marxistischer Sicht uns vergegenwärtigt haben.

Vorlesung vom Dienstag 16. Januar 1979

Meine Damen und Herren,

in der Explikation des Versuche einer näheren Bestimmung und Beschreibung dessen, was in einer theologischen Anthropologie als Subjektivität menschlichen Seins verantwortbar ist, hatten wir vor allem auf drei Momente abgehoben: zum ersten auf die Priorität des Wir vor dem Ich, wenn anders

das Gebet die ursprünglichste Äußerung menschlicher Subjektivität in ihrem Sein zu Gott hin ist, zum zweiten in die Beantwortung der Frage, was tun wir, wenn wir beten, hoben wir eh auf das Element der Bitte als das primäre und das grundlegende, und zwar Bitte, das möchte ich nachdrücklich hervortreten nicht im Sinne des Ausdrucks der Angewiesenheit, der Abhängigkeit, sondern daß jemand die Freiheit hat, jemanden zu bitten, um von ihm etwas zu empfangen, wofür er die Freiheit des Dankes üben kann. Und nur in Parenthese möchte ich meinen, daß das Phänomen, das Feld der Interaktion in unserer Gesellschaft, jedenfalls was diese Verhältnisse des Bittens, des Schenkens und des Dankens angeht, in einer erbärmlichen Weise verarmt ist und an die Stelle dessen getreten ist das Empfangen um das Gleiche, Vergelten, Wiederzugeben. An die Stelle des Schenkens und des Dankens ist schlicht die Interaktion des Tausches als das eigentliche Verhältnis des zwischenmenschlichen Handelns getreten. Und wer der Meinung ist, daß der Tausch, in dem schon die Obligation der genau entsprechenden Wertwiederholung in der Rückgabe enthalten ist, wer meint dies sei Freiheit, der möge zusehen, wie er mit diesem Begriff am Ende sein Leben bestehen mag. Die Freiheit hebt mit der Freiheit der Bitte an und erfährt ihre Fortsetzung in der Freiheit und zwar in der ungezwungenen Freiheit des Dankens, niemand kann zum Danken gezwungen werden, so nötig unter Umständen die Bitte ist, die geäußert werden muß. Der Sinn des Tuns im Gebet ist die Bitte als die Verlautbarung der Freiheit, die auf Freiheit hofft, denn niemand wird durch die Bitte gezwungen, sondern jede Bitte ist Appell an die Freiheit eines Wesens, das dieser freien Bitte in einer freien Gabe zu entsprechen vermag. Und zwischenmenschliche Beziehungen, in denen diese Relationen verkümmern, sind Relationen des Abbaus, der Destruktion von Humanität.

Und das dritte Moment: Wenn wir bitten, wenn wir beten, ist dies nicht ein dumpfes Schreien, sondern wir bitten wörtlich. Und hier möchte ich den Satz unterstreichen, daß das Gebet so wenig von der Sprache zu trennen ist, wie Sprache ihre Trennung vom Gebet überleben kann. In diesem Punkt möchte ich Sie hinweisen auf das großartige Werk von Rosenstock-Hussey "Die Grammatik des Menschengeschlechtes", das 1964 in Heidelberg erschienen ist, und, um nicht nur einen Jüdisch-christlichen Denker zu zitieren, möchte ich die Schlußsätze einer frühen Abhandlung von Walter Benjamin zitieren über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. Sie finden diesen Traktat in dem zweiten Band seiner Schriften, hg. von Adorno und seiner Frau im Jahre 1955, S. 401-419. letzten Sätze dieses Traktats lauten: ***"Die Sprache eines Wesens ist das Medium, in dem sich sein geistiges Wesen mitteilt. Der unterbrochen Strom dieser Mitteilung fließt durch die ganze Natur, vom niedersten Existierenden bis zum Menschen, und vom Menschen zu Gott. Der Mensch teilt sich Gott durch den Namen mit, den er der Natur seinesgleichen im Eigennamen gibt. Und***

der Natur gibt er den Namen nach der Mitteilung, die er von ihr empfängt, denn auch die ganze Natur ist von einer namenlosen stummen Sprache durchzogen, dem Residuum des schaffenden Gotteswortes, welches im Menschen als erkennender Name und über dem Menschen als richtendes Urteil schwebend sich erhalten hat. Die Sprache der Natur ist einer geheimen Losung zu vergleichen, die jeder Posten dem nächsten in seiner eigenen Sprache weitergibt, der Inhalt der Losung aber ist die Sprache des Postens selbst. Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niedrigeren bis in die der letzten Klarheit, in der sich das Wort Gottes selbst entfaltet, das Wort Gottes, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist. Menschensprache ist Sprache der Mitteilung an Gott, in der alle Wesen dieser Natur gleichsam zur Wortsprache finden, die stellvertretend für sie alle dem Menschengeschlecht aufgetragen und geschenkt ist."

Dies vorweg und als allgemeinste Einleitung zu den drei anthropologischen Grundbitten des Herrengebetes, das beginnt mit der Bitte: "Unser tägliches Brot gib uns heute". Diese Bitte ist eigentümlich in mehrfacher Hinsicht. Sie ist eigentümlich deshalb, weil erstmals in dieser Bitte die Zeit des Gebetes zur Sprache kommt, wann wir zu beten haben! "Unser tägliches Brot gib uns heute." Wir können das Gebet, die Bitte, die Freiheit nicht vertagen, weder auf morgen, noch uns ihrer sentimentalisch an das Gestrige erinnern.

Und zum zweiten ist es eigentümlich, daß, nachdem in den ersten drei Bitten der Betende sich die Angelegenheiten Gottes zu eigen gemacht hat, die Ehre seines Namens, das Kommen seines Reiches, das Geschehen seines Willens, daß nach diesen scheinbar so himmlisch-spirituellen Gütern nun plötzlich dieses ganz materielle Gut des Brotes zur Sprache gebracht wird, und zwar das Brot, das in vielerlei Auslegung als eine Art Metapher interpretiert wird, nämlich als Ausdruck für all dasjenige, was der Mensch zur Fristung seines leiblichen Lebens nötig hat. Daran ist sicherlich ein unveräußerliches Wahrheitselement und dennoch ist es, so meine ich, höchst bedenkenswert und nötig zu einer weltgeschichtlichen Besinnung, wenn wir diese Gebet nachdenkend und belehrt beten wollen, daß um Brot gebeten wird, denn mit dem Brot hat offenbar das menschliche Leben auf dieser Erde in seiner weltgeschichtlichen Entfaltung nicht begonnen. Am Anfang dieser Weltgeschichte stand prähistorisch und protohistorisch eine Form des Konsumterrors, der zwar von anderer Art als der gegenwärtige ist, aber dennoch nicht weniger terroristisch gewesen ist. Leben lebte von Leben. Alles irdische Leben jenseits pflanzlichen Lebens basiert auf Biophagie. Menschen, Tiere fressen Leben. Und es scheint, als habe die menschliche Spezies von Anfang an durch tierische Nahrung ihr leibliches Leben gefristet. Menschen haben als Jäger zu existieren begonnen, und vielleicht ist es nicht abwegig zu vermuten, daß sie als Jäger zu existieren begonnen haben durch ihre Verwandlung

vom Beutetier zum Wildbeuter. **Sie waren Gejagte und wurden aus Gejagten zu Jägern, und noch immer steckt in ihnen zu Anfang die Angst des gejagten Tieres.**

Die Jäger als die erste Kulturstufe der Menschheit ist eine Menschheit der Angst. Die Jäger hatten und haben Angst, und ich meine jetzt nicht die Jäger mit der Explosivpatrone sondern meine Jäger, wie sie in kümmerlichen Resten noch auf dieser Erde zu finden sind und einstmals die Kulturstufe der Menschheit auf dieser Erde repräsentiert haben. Die Jäger hatten und haben Angst vor der Natur, sie haben Angst vor Wald, vor Berg und Steppe, vor allem haben sie Angst vor dem Hunger, dh. vor dem Aussterben des Jagdtieres und vor der Rache des Jagdtieres. Die Blutrache ist ihnen etwas Selbstverständliches gewesen. Und deshalb ist es charakteristisch auch, daß sie immer wieder versucht haben, sich wegen der Tiere, die sie töten und jagen, zu entschuldigen. Es gibt und gab keine einheitliche Jagdkultur, aber einige Reste erlauben uns noch in etwa eine Vorstellung von dem uns zu bilden, wie das Leben dieser Menschen, dieser Menschheit begonnen hat, nicht eben mit der Bitte um Brot, sondern mit der Verteidigung gegen die stärkeren Tiere, mit der Jagd, mit der Tötung der Tiere mit allen allmählich zu diesem Zweck entwickelten Mitteln. Die ersten Männer jagten, die Frauen sammelten Früchte und Blätter und dies ungefähr 400.000 Jahre lang. Die Formen der Steinwerkzeuge wechselten vom Faustkeil bis zur Pfeilspitze, und es haben sich mancherlei Kulturformen ausgebildet. Ich verweise auf die indischen Verhältnisse, wo es solche Jägerkulturen in kleinen Zirkeln noch bis vor kurzem gegeben hat, die Birha im Nordosten Indiens, die Sholiga im Süden und die Wedda in Ceylon mit sehr verschiedenen Jagdmethoden, mit sehr verschiedenen Hordenorganisationen. Die Wedda in Ceylon beispielsweise waren mutterrechtlich organisiert; dort jagte der Mann mit den Schwiegersöhnen und vererbte der Tochter ein entsprechendes Jagdgelände. Die Birha waren vaterrechtlich organisiert. Dort meinte offenbar der Mann mit seinen Söhnen besser die Jagd leisten zu können als mit den fremden Schwiegersöhnen. In jedem Falle aber, ob mutterrechtlich oder vaterrechtlich organisiert und stets war das Wirtschaftliche und das Gesellschaftliche in diesen Frühkulturen auf das Innigste miteinander verquickt, in jedem Fall war die Angst der Jäger vor der Blutrache ein sie bis in die Gegenwart verfolgendes Empfinden und sie operierten nicht ohne sich selbst um ihr Tun zu betrügen. Am Anfang der Jagd steht der Selbstbetrug des Jägers. Der Jäger tötet das Tier und betrügt sich selbst, indem er versichert, es gar nicht getötet zu haben, im Augenblick noch der Opferung beim indischen Pferdeopfer ruft der Priester, wenn er das Beil zum tödlichen Schlag schwingt, "Töte nicht!" und er glaubt an die magische Wirkung dieser entschuldigenden Worte, obwohl Aufgeklärte zunehmend den Widerspruch zwischen Wort und Tat zu erkennen beginnen. Wort und Tun treten auseinander. Einst war Wort und Tat eine Einheit. Der Jäger

kann nur offenbar dieses sein Geschäft der Lebensfristung betreiben, indem er Wort und Tat trennt und das Wort zum Gegenteil der Tat werden läßt, wie umgekehrt. Ein ähnlicher Mythos übrigens noch im antiken Athen auch, wo der Stier, der geopfert wurde, rehabilitiert wurde, indem allen, die an der Opferung beteiligt waren, der Prozeß gemacht wurde, bis am Ende, als nur noch die Schuldigen übrig blieben: die Axt und das Messer, die zur Strafe für die Tötung des eigentlich nicht zu tötenden Stieres ins Meer geworfen wurden. Charakteristisch offenbar für den Anfang der weltgeschichtlichen Entwicklung unserer Menschheit ist diese tiefe Ambivalenz der Jägerkultur, ihrer Lebensphilosophie gegenüber dem Beutetier. In den Seelen dieser Frühmenschen, und vielleicht nicht nur in ihren Seelen, scheint sich zugleich beides abzuspielen, das Gefühl des Tötensmüssens und das entgegengesetzte Gefühl des Nicht-töten-dürfens. Und es ist dies ein Brauch, der auch noch bei den sogen. Bärenopfern in Nordeuropn und in Nordamerika üblich ist. Auch da wird von den Eingeborenen (?) wie von den Nordwestamerikanern geleugnet, daß sie den geopfertem Bären getötet haben. Vielmehr setzen sie sein Fell an ihre Festtafel und behandeln ihn wie einen Gast. Man sammelt seine Gebeine, damit er aus ihnen wiedergeboren werde und eben nicht aussterbe, denn es könnte ja sein, daß diese Nahrungsquelle ausstirbt, und damit er als so freundlich zur Festtafel gebetener Gast andere Bären zu ähnlich festlicher Bewirtung anlockt und der Geist aller Bären weiterhin die Bären sendet. Einen Bären zu töten ist schlechterdings tabu. Denn im Bären leben Menschen, geht doch der Bär aufrecht wie der Mensch und aufrecht gehen z. B. auch die Affen, das bevorzugte Jagdwild der indischen Birha. Eine außerordentlich interessante Version, die ich ihnen hier nicht vorenthalten möchte, weil sie den engen Zusammenhang zwischen Sozialisation und Ökonomie deutlich erkennen läßt. Die Birho in Indien haben die Technik der Netzjagd entwickelt. Sie stellen Netze auf und neben die Netze, in die die Affen gejagt werden, kleine Mädchen, die gewissermaßen den Affen Mut machen sollen, sich doch freundlicherweise in diesen Netzen spielend fangen zu lassen. Diese Jäger erzählen, und das ist ihr Mythos, daß diese Kunst der Netztreibjagd keineswegs eine menschliche Erfindung ist, sondern daß der göttliche Affe Manuman sie selber gelehrt habe. Das Tier belehrt den Menschen über die Möglichkeit des Überlebens des Menschens. Nicht der Mensch erfindet die Kunst des Überlebens, sondern offenbar kann das Jägervolk nicht anders als nur auf diese Weise dieses unerklärliche Rätsel vergegenständlichen.

Es wird sogar behauptet, daß die Inkarnation des hohen Gotten Wishnu in der Gestalt des Helden Rama den Jägern die Affen als Speise angewiesen habe. Und zwar habe er ihnen das Essen der Affen nicht als Genuß sondern als Bestattung gelehrt. Der Affe wird nicht getötet, er wird nicht gefressen, sondern er wird bestattet, indem er gegessen wird. Das Verzehren der Beute ist identisch mit dem

heiligen Ritus der Bestattung. Und das berührt sich ganz genau damit, daß die Birha bin vor wenigen Jahrzehnten auch noch unter die sogenannten Kannibalen gerechnet wurden. Unter jene Menschenfresser, die ihre Eltern im Greisenalter zu essen pflegten, statt zu beerdigen. Denn wie sollte ein Greis auch diese mühseligen, nomadisierenden Züge mitmachen können und wie konnten diese ständig in Nahrungsverlegenheit Lebenden sein Fleisch ungenutzt verkommen lassen. Bestatten ist in diesem Jägervolk gleich essen. Nur wenn es von Affen gesagt wird, klingt es von unseren Ohren vielleicht komischer als wenn es von Menschen gesagt wird. Die Erschlagung des Affens ist unmöglich. Und die Tötung des Tieres von einer tiefen Gefährdung für das menschliche Leben. In Afrika zum Beispiel hat die Angst vor der Rache der gejagten Tiere die ätiologische Sage hervorgebracht, daß um des sterbenden Blicks des verendenden Jagdtieres willen und um sich davor zu schützen die Männer den Lendenschurz tragen, weil der zauberstarke letzte Blick des sterbenden Tieres dem Mann die Zeugungskraft nehmen würde. Das ist ein Mythos, aber daß Mythen nicht immer so furchtbar ernst sind, beweist der Umstand, daß in einem Nachbarjagdstamm die Erklärung sehr pragmatisch lautet, der Insekten Wegen habe man den Lendenschurz erfunden. Bei anderen Afrikanern ist die Mythologie noch aufschlußreicher, wie ich meine, denn dort wird den Jagdtieren ein Stück der Vorhaut eines Jünglings des Jägerstammes geopfert und damit wird die Sitte der Beschneidung begründet. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Beschneidung einevielleicht sogar die älteste Sozialisationsmethode der Menschheit auf der Stufe ihres Jägerdaseins gewesen ist. Schon in den primitivsten Gesellschaften ist offenkundig die Vergesellschaftung hominider Horden nicht ohne Gewalt abgegangen. Es könnte sehr wohl auch für dieses Ritual der Beschneidung gelten. Vielleicht die Erziehungsmaßnahme dieser einfachen Jagdbrüder. Ähnlich sadistisch übringen auch die Sitte des Zahnausschlagens, daß jungen Männern gewisse Zähne ausgeschlagen werden oder abgefeilt werden, übrigens eine Methode, die auch bei den Bären praktiziert wurde, wenn sie geopfert wurden, und wohl auch in Zusammenhang damit steht. Nur ein solcher, der dieser Mißhandlung unterworfen wurde, hat Berechtigung, im Stamm zu leben, ist zur Zeugung zugelassen und zur Ehe. Damit hat man den Jungen von vornherein ein sehr tiefes Trauma beigebracht, was alles andere als rousseauisch natürlich romantisch ist, wahrscheinlich dürfte es sogar sein, daß nur auf diese Weise die Alten sich gegen die Jungen im Kampf um die Beutetiere und um die Frauen behaupten konnten. Und im Altertum, im Mittelalter, im 16. Jhdt. erzählten noch die Buddhisten von einem Affen, der seinen Söhnen die Hoden abzubeißen pflegte, damit sie ihn nicht verdrängen von seiner Vormacht, von seiner Übermacht, von seiner Herrschaft über Horde, Frau und Jagdbeute.

Und es bedeutete eine ungeheure Umwälzung als aus dieser sadistischen Frühgeschichte der Menschheit, in der Brot nichts galt und Fleisch alles, als aus dieser sadistischen Urgesellschaft eine Wendung, eine Wandlung stattfand, die die Grundlage noch unserer heutigen Kultur bildet. Nicht etwa die beutelüsteren Jäger sondern die Frauen waren es, die die ungeheuerste Umwälzung in Leben und Denken des Neolithikums, der jüngeren Steinzeit, hervorgerufen haben. Sie waren es ohne Frage, und daran erinnern noch die Mythen afrikanischer Stämme, die allererst das Pflanzen auf die Erde gebracht haben, und damit eine neue Form der Lebensordnung auf den Plan geführt haben. Mit dem Pflanzen und Bauen, mit der Anlage von Gärten und kleinen Äckern, von Knollenäckern, Knollengärten und Hirse, Reis, Gerste, Gräsern, damit begann die Nötigung zu einer vorsorgenden Vorratswirtschaft, es begann die Seßhaftigkeit, es begann die Grundlegung unserer Kultur, aber in eins damit auch der Nicht-Verzicht der bis dahin jagenden Männerhorden auf ihren Primat. So paradox es zu sein scheint: indem die Frauen die Kulturrevolution zum Pflanzertum zu Wege brachten, entstand zugleich und begann zugleich die grausam Unterdrückung der Frau.

Mit ihrem Grabstock legten sie die ersten Wurzeln in ihre Gärten, die Männer halfen vielleicht bei der Rodung des Landes und des Bodens, aber das kostete sie nur wenig Zeit und ließ ihnen viel Zeit zu zweierlei anderem, nämlich zum einen zur Jagd im altsteinzeitlichen Stil, die allerdings nicht mehr viel einbrachte und von der ein Staat nicht mehr leben konnte, und zum zweiten ließ die Zeit ihnen Gelegenheit, ihre eigene Lebensphilosophie, die Lebensphilosophie der Unterdrückung auszubilden und zu entwickeln, denn mochte die Frau auch den Garten bestellen, die eigentliche Quelle der Fruchtbarkeit war keineswegs die Tätigkeit der Frau, das war nur die dumme Handarbeit, die von den Frauen getan wurde, während die eigentliche Fruchtbarkeit des Bodens von der Kopfarbeit des Mannes geleistet wurde. Und Kopfarbeit hieß im besten und im wörtlichsten Sinne des Wortes: der Mann bringt den Gärten die magische Fruchtbarkeit, indem er in diese Gärten die edelsten Opfer einbringt, und es gibt kein edleres Opfer als den Menschen, das edelste Jagdtier ist der Mensch des Nachbardorfes, und nur wo er im Garten vergraben ist, gedeiht das, was die Frauen leisten. Man gewann die kannibalistische Nahrung, noch ehe man das erste Haustier, das Schwein gezüchtet hatte. Und man gewann die Kraft der Fremden und übertrug sie magisch auf die eigenen Gärten, auf die eigenen Äcker, man ging auf Kopfjagd aus, und damit rettete der Mann die Chance, der altmodische Jäger zu bleiben, der er gewesen ist, und zudem noch von der Last der Nahrungssorge für die Gruppe befreit zu sein. Das klingt gelegentlich komisch und erheiternd aber man sollte vielleicht auch bedenken, daß bei dem damaligen Stand der Werkzeugtechnik, bei der ungeheuren Abhängigkeit von Wetter und Klima, von Bodenverhältnissen und dergleichen, daß damals offenbar nur der

grausamste Ritus ein wenig Sicherheit versprechen mochte gegen die Grausamkeit der Natur, gegen die man sich nur mühselig zur Wehr setzen konnte, als man die Kultur des Bauens und des Pflanzens begann. Aber immerhin, trotz all dieser Barbareien am Anfang, trotz Brotlosigkeit und des Tiermordes am Anfang der menschlichen Geschichte, blieb und erhielt sich, warum sollte man nicht sagen, dank der Zähigkeit und Unnachgiebigkeit der Frau, beim Pflanzen zu bleiben, diese Kultur als die Basis, von der wir heute noch alle Reden. Arbeit im vollen Sinn des Wortes ist bis heute, daran hat auch die fortgeschrittenste Technik nichts geändert, Arbeit im vollen Sinne des Wortes ist die Tätigkeit, durch die menschliche Nahrung zur Fristung des leiblichen Lebens gewonnen wird. Und dieser Grundsinn der Arbeit mag durch alle möglichen technischen und technologischen Revolutionen bis zur Unkenntlichkeit entstellt sein, wenn es nicht gelingt auf diesen Kern der Arbeit zurückzufinden, und eine Kultur zu finden, in der diese Tätigkeit das A und O ist, in der die Arbeit, die Brot erzeugt, die Grundtätigkeit und die Urarbeit der Menschheit ist, dann hat diese Menschheit nicht nur ihre Humanität sondern wahrscheinlich auch ihre Existenzmöglichkeit verspielt. In dieser bäuerlichen Arbeit, die notwendig ist, um das Leben über eine weitere Zeit, über ein weiteres Jahr hinweg zunächst zu fristen, wird eben kein Gegenstand hergestellt, der zum dauerhaften Gebrauch zuhanden ist, sondern was erarbeitet wird, ist dasjenige, was zum täglichen Leben gebraucht wird, so daß jemand, so sagte man bei uns, das Brot über Nacht hat. Und das scheint mir auch der Sinn in jener Bitte des Vaterunsers zu sein, "Unser tägliches Brot gib uns heute", gib uns, daß wir unser Brot über Nacht haben, und nicht am Morgen erwachen ohne die Möglichkeit des Essens. Diesem Zweck dient die Arbeit, die in der Steinzeit im Neolithikum erfunden wurde und offenbar im Stahlzeitalter wiederum in Vergessenheit geraten ist. Die herstellenden Künste, die werkzeugerzeugenden Techniken sind übermächtig geworden, ohne daß sich an dem Grundverhältnis etwas geändert hätte, daß man auf ihre Produkte zur Not und unter Umständen auch in beschränktem Maße verzichten kann, daß man aber um noch einmal Ernst Bloch zu zitieren, 4 Wochen lang oder noch länger, aber kein halbes Jahr lang ohne das nötige Brot aushält, wohl aber Jahre ohne Auto durchaus leben kann. Ohne Nahrung kann sich das Leben eben nicht behelfen, wohl aber kann sich das Leben behelfen ohne allerlei Hilfsmittel, die scheinbar unentbehrlich sind. Außer dieser auf Nahrung bezogenen, auf Brot bezogenen Arbeit gibt es scheinbar nur noch zwei andere Mittel in der Menschheitsgeschichte, sich das nötige zum leiblichen Leben zu verschaffen, nämlich den Bettel, die Bettelei und den Raub. Und in der Tat, beide haben auch in der Kulturgeschichte der Menschheit als Mittel zur Nahrungsbeschaffung ihre Organisation gefunden. Noch heute geht der buddhistische Mönch mit der Reisschale unter der gelben Kutte, um sich den Reis zu erbetteln, nicht zu erarbeiten, aber noch heute

wird Profit gemacht als die moderne Form der Bettels, indem die nächste Kulturstufe überlagernd über die der Pflanzler und Bauern hinweggegangen ist, denn offenbar ist mit dieser zweiten Kulturstufe, mit dieser Kulturstufe des bäuerlichen Pflanzens die Kulturgeschichte der Menschheit noch nicht zu Ende gegangen, sondern es setzte als die dritte und dann für die gesellschaftlichen Verhältnisse allerdings unerhört folgenreiche Kulturperiode der Hirten und Kriegervölker ein. Und wiederum war es in den späten neolithischen Kulturen, daß hier in einem bestimmten Raum, wahrscheinlich in dem Gebiet der Steppen, sich durchsetzte die Vormacht und die Übermacht von Hirtenvölkern, die über Bauernstämme sich zu Herren aufschwungen, den Boden als Eigentum für sich reklamierten und die Bauern zu Pächtern machten. Die Protohistorie, das Ende der Steinzeit, Beginn der Metallzeit, also etwa 2. Jahrtausend. In dieser Protohistorie begannen Stadt und Staat, als Stiften und Gründungen von räuberischen und kriegerischen Hirtenvölkern und Hirtenstämmen, die den Boden der Bauern für sich als Eigentum anmaßen, dieses Gelände zu Pacht an die Bauern abgaben und das unbequeme bäuerliche Leben im Dorf mit dem Leben in der Stadt zu vertauschen begannen. Aus den Hirtenstämmen entstand der Adel der jüngeren Kulturen, es begann die Halbpacht, Ganzpacht zum Teil sehr unterschiedlich, zum Teil gehörte der Boden den Grundeigentümern und die Tiere gehörten den Bauern, zum Teil war es umgekehrt und immer noch bestehen die alten Streitigkeiten, ich erinnere nur an die sardinischen Verhältnisse, wo der Grund und Boden den Großgrundbesitzern des Landes gehört, während die Hirten die Eigentümer der großen Schafherden sind und dann wird alljährlich der Pachtzins ausgehandelt, d.h. ausgekämpft. Zu dem Behuf wird dann auch gelegentlich der Sohn eines Grundeigentümers aus dem väterlichen Anwesen herausgeholt und für etliche Zeit verborgen gehalten, bis der Herr Papa bereit ist, eine niedrigere Pacht für Grund und Boden den Hirten zu gewähren. Das gehört in Sardinien noch heute zur Praxis des Kaufhandels, dh. des Kaufkampfes, und solche Verhältnisse wird man auch für die Entstehung der ersten Kulturen in Rechnung stellen müssen.

Ich möchte abschließend nur sagen, daß diese Antithetik, diese historische Antithese von herrschenden, dronenhaften Hirtenvölkern und bodenbestellenden Bauernvölkern, daß diese Situation konfliktreich genug gewesen ist, um eine der wichtigsten Institutionen der Weltgeschichte der Menschheit hervorzubringen, nämlich das Königtum, das augenscheinlich entstanden ist als Widerstand und Widerspruch gegen die unerträgliche Adelsherrschaft über die Bauern, freilich mit aller Ambivalenz, denn in der Regel war der eine gewählte Herr über die vielen adligen Herren einer von ihrer Sorte selbst und insofern haftete ihm das Moment der Unzuverlässigkeit durchaus an, wenn nicht das Glück bestand, ihn aus fremder Gegend zu gewinnen, wenn er nicht ein fremder Befreier

gewesen ist. Das Königtum als die Verbündung, als das Bündnis des Volkes mit einem der Herren zur Ermäßigung der Herrschaft der Vielen, ist das, was in der griechischen Geschichte mit dem Stichwort der Tyrannis belegt ist und zum größten Teil eben auch diffamiert worden ist. Das Königtum als das erste Institut der Befreiung des Volkes aus einem Herrschaftsverhältnis, das entstanden ist wohl aus der Überlagerung von solchen Hirtenvölkern und Bauernvölkern. Und dennoch noch einmal: durch all diese Widerstände und Hindernisse hindurch hat sich als ein unaufhebbares Element und als ein unveräußerliches Element dies durchgehalten, daß menschliche Arbeit ihren ursprünglichen und ihren humanen Bezugspunkt auf das Brot hat, weder auf den Totschlag, den Raub noch auf den Tiermord, sondern menschliche Arbeit ist auf das Brot bezogen. Und deshalb bitten Christen nicht von ungefähr, daß Gott ihnen heute ihr tägliches Brot gebe und nicht den Nachbarn aus dem Dorf.

Vorlesung vom Donnerstag 18. 1. 1979

Meine Damen und Herren,

ich bin in der letzten Stunde zu der Brotbitte des Herrengebetes übergegangen und habe den etwas merkwürdigen Versuch unternommen, diese Brotbitte in den Gang der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit, soweit wir sie überblicken können, hineinzustellen in jene Entwicklung aus dem Stadium des Jagens und des Sammeln über die Periode des Pflanzens und des Bauens hin zu der Zeit des Züchtens und des Herdenhaltens und Raubens und daß offenbar die Gabe, um die in dieser vierten Bitte gebeten wird, daß diese Gabe keineswegs indifferent ist gegen diese verschiedenen, je dominierenden Elemente der Kulturepoche, daß dies eben nicht die Bitte eines Jägervolkes ist, daß es auch nicht die Bitte eines Hirtenvolkes ist, sondern daß offenbar, wenn um Brot gebeten wird, ein spezifischer Umgang mit der Erde und dem, was aus der Erde und auf der Erde wächst, die Voraussetzung ist und dieses anscheinend, wenn dieses Gebet Grundgebet des Christentums ist, daß das Christentum daran nicht vorbeigehen kann, um das Erzeugen von Nahrung mit Hilfe der diese Nahrung tragenden und nährenden Erde. Der Versuch war wie gesagt etwas abenteuerlich, aber noch abenteuerlicher war offenbar die ganze Einleitung und die Art, wie ich mit der Eröffnung der Besprechung des Herrngebetes begonnen habe, nämlich mit einer allzu großen Selbstverständlichkeit, was die Anrufung Gottes anlangt, unser Vater im Himmel.

Ich hatte dazu einige Bemerkungen gemacht, die aber offenkundig als ungenügend durchschaut worden sind und deshalb Fragen hinterlassen haben und Fragen auch provoziert haben und ich wurde gebeten, wenn es möglich ist, daß wir hier noch einmal gemeinsam den Versuch machen, diese

liegengelassenen, diese mißachteten Fragen aufzugreifen, sei es, daß wir versuchen, eine Antwort zu finden, sei es, daß wir diese Antwort nicht aus dem Ärmel schütteln können, daß wir uns noch einmal dann, zu einem anderen Zeitpunkt, nach vorheriger reiflicher Überlegung, mit diesen Fragen befassen. Ich wurde von Kommilitonen nicht dazu gedrängt, ich würde es aber von mir aus gerne anheimstellen, daß wir uns mit dieser Materie befassen. Wenn ich einleitend vielleicht nur noch einmal dies sagen darf, eventuell so als Anknüpfungspunkt für fällige, nötige Fragen, die Anrufung des Herrngebetes hatte ich als eine besondere insofern herauszuheben versucht, als ich hinwies auf den Zusatz "unser Vater im Himmel". Nicht, um damit diese Vaterschaft, die den Charakter, dieses "Unser", die den Charakter des Universalen an sich hat, nicht um sie zu einer himmlischen Illusion zu machen, sondern um den bis jetzt noch immer bestehenden illusionistischen Charakter der Vaterschaft auf Erden kenntlich und zu machen und zu decouvrieren, wenn es den wahren und wirklichen Vater im Himmel gibt und dies in einem so betonten Sinne gesagt wird: ἐν τοῖς οὐρανοῖς und nicht gesagt wird ἐπί τῆς γῆς, wenn es auch hier auf Erden Väter von der Art dieses Vaters im Himmel gibt, dann ist dies eine kritische, ein kritischer Appell, eine kritische Infragestellung des Anspruchs auf legitime Vaterschaft, wie sie unter Menschen auf Erden in der irdischen Gesellschaft geübt und gehandhabt wird. Und in diesem Anruf, was meinerwegen die These wäre, die Vaterschaft, wie sie in diesem Gebet vorausgesetzt ist und von der in diesem Gebet die Rede ist, hat ihre Realität im Himmel, nicht unter den Menschen, die auf der Erde leben, und hat noch nicht auch nur eine entfernte abbildhafte Ähnlichkeit auf dieser Erde unter denen, die diesen himmlischen Vater anrufen. Das wäre die erste These. Die zweite These wäre, daß mit dieser Anrufung, wenn diejenigen, die dieses Gebet sprechen, wissen, was sie tun, indem sie dieses Gebet sprechen, daß sie dann nicht umhin können, so etwas wie die Vaterschaft als eine menscheitsgeschichtliche Aufgabe zur Humanisierung der menschlichen Gesellschaft in Angriff zu nehmen und ich würde pointierend hinzufügen, **daß diese Realisierung der Vaterschaft als des Elementes zur Humanisierung der menschlichen Gesellschaft bis zur Stunde noch nicht gelungen ist**, sondern, daß der Mann, statt in die Familie integriert zu sein, noch immer die Gebaren des freischweifenden Jägers vorzieht und er **die Allüren des Wildbeuters an sich hat**, als daß er die Aufgabe der Vaterschaft gelernt hätte, die Aufgabe der Vaterschaft, die darin bestünde, und darin bestehen müßte, daß zwei wie ich sagte biosoziale Relationen, die nicht unmittelbar miteinander verbunden sind, nämlich das Verhältnis der Geschlechter von Mann und Frau zum einen und das Verhältnis von Mutter und Kind zum anderen, daß diese beiden unverbundenen Relationen durch die Kultur der Vaterschaft, durch den kultivierten Vater, allererst angemessen integriert werden können und daß, wenn Sie so wollen, **der Vater diese,**

seine Rolle nur lernen kann, wenn er in die Schule der Frau und in die Schule der Mutter geht.

Nur so wird der kultivierte Vater gebildet werden können, der für die Humanität der menschlichen Gesellschaft, daß wäre allerdings meine Meinung, so unerläßlich ist, wie die Anrufung des Herrngebetes uns ständig erinnert und das ins Bewußtsein ruft und hegt. Insofern, und das wäre das dritte, was ich sagen wollte, insofern ist unsere gesamte kulturgeschichtliche Betrachtung bis heute vor allem durch den großartigen grausig-schaurigen Mythos, wie ihn Sigmund FREUD vom Ödipuskomplex als dem Ursprung der menschlichen Kultur erzählt hat, ist diese kulturgeschichtliche Erinnerung tief belastet durch eine Identifizierung, an deren historischer Realität in der Tat nicht gezweifelt werden kann, nämlich an der Identifizierung der Vaterfigur mit der Herrschaft und Gewalt ausübenden Figur. Wenn Sie so wollen: der Vater und der König als Gewalthaber und Gewaltträger, sind hier historisch identifiziert und an dieser Realität wird man bis zur Stunde nicht vorbeigehen können. Nur und das ist die Frage ist das **Faktum der historischen Amalgamierung von Vaterschaft und Gewalt ausübender Herrschaft**, ist dieses Faktum ein sich selbst rechtfertigendes und bedeutet es eine historische Notwendigkeit, oder besteht sehr wohl die Möglichkeit, auch in der Geschichte Prozesse der Revision einzuleiten? Wo Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen getroffen worden sind und begangen wurden, lange Zeit, Jahrhunderte lang, Fehlwege gegangen worden sind, daß es sie, wenn Einsicht in ihre Fehlerhaftigkeit wirklich gewonnen ist, dann auch mit Anstand, Ernst und Ehrlichkeit um eine Änderung man sich bemüht. Meine These dabei war, die **Kategorie der Vaterschaft gehört ihrem innersten Sinn nach nicht mit Notwendigkeit zur der mit tödlicher Gewalt ausgestatteten Figur des Herrschers und des Königs**. Dies also die drei Thesen, die ich da verbinden wollte und die ich angedeutet habe, die aber anscheinend noch der Erläuterung in vielfacher Hinsicht bedürfen. Und es scheinen auch hier bei Ihnen Fragen in dieser Richtung genug da zu sein, ich wäre dankbar, wenn Sie mich auf die Punkte aufmerksam machen wollten und könnten, die ich versäumt habe, die ich übersehen habe nicht genügend berücksichtigt habe.

In Parenthese darf ich nur nachtragen, daß sich diese Vorstellung, wie ich sie angedeutet habe, im säkularen Bereich durchaus als eine diskutierbare Problemstellung durchzusetzen beginnt, und vielleicht sogar definitiv schon durchgesetzt hat, ich erinnere an die Publikation von Jürgen HABERMAS vor allem, an den ungeheuer instruktiven kleinen Band zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, der in der Suhrkamp-Reihe Wissenschaft erschienen ist, wo er für die soziale Geschichte und Entwicklung der Menschheit durchaus mit diesem kapitalistischen und sonderbaren Ausfall einer wenn ich so sagen darf - geglückten Erfüllung des Vaterbegriffs rechnet

und der Meinung ist, daß der Übergang von der Hominidenhorde zu der ersten Art von menschlicher Kulturgesellschaft zustandekam durch so etwas wie eine Familialisierung des männlichen Wesens, daß der Mann also zu einer Figur in die Familie integriert worden ist. Jedenfalls ist er der Meinung, und darin berührt sich auch ein Mann wie HABERMAS, sehr wohl mit Kulturanthropologen von der englischen Schule, von MALINOWSKI sowohl als auch von RADCLIFE-BROWN, daß auch sie jedenfalls mit einer höheren Gewichtung des Sozialfaktors in der Gestalt des Vaters rechnen gegenüber der Gestalt der Mutter. Man will das nicht in Abrede stellen, daß da auch gewisse biologische Faktoren eine Rolle spielen, aber jedenfalls nicht eine so basale und konstituierende Rolle, wie man das für die Mutter in ihrem Verhältnis zum Kind annehmen kann und auch wohl sogar muß. Dies also mein Nachtrag als Einleitung zur Möglichkeit einer Erörterung über diesen Punkt, denn, wenn ich das noch vielleicht hinzufügen darf, es erscheint ja offenbar gegenwärtig für viele Frauen als eine ungerechtfertigte und unverschämte Bevormundung, daß in der religiösen Bilderwelt die männlichen Figuren unerhört dominieren, vor allem im Protestantismus, das sieht vielleicht im römischen, im katholischen Glauben noch etwas anders aus, wo es nicht nur die Heiligen gibt, sondern eben auch die anbetungswürdige Gottesmutter Maria, aber im Protestantismus ist geradezu, so könnte es scheinen, das Prinzip der Frauenlosigkeit ein Konstitutivum des evangelischen Glaubens und sehr rasch entzündet sich dann dieser Protest, und begreiflicherweise, würde ich auch sagen, dort, wo, wenn diese, meine These richtig ist, wo sozusagen der Christ zum erstenmal den Mund aufmacht, um sein Verhältnis als subjektives Wesen zu Gott zur Ausstrahlung zu bringen und sagt: „Unser Vater im Himmel“ und wiederum eine männliche Figur, offenbar, apostrophiert. Alles, was an Einschränkung gesagt worden ist, hinsichtlich der Kategorie dea Vaters, hindert offenbar nicht das Anstößige, das dabei empfunden wird, zumal dann noch, wenn dieses Gebet auch noch des näheren bezeichnet wird als Herrngebet, obwohl mit dem Ausdruck Herrngebet eben nicht der Vater als Herr und $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\tau\omicron\varsigma$ bezeichnet wird, sondern derjenige, der durch den Einsatz seiner Sohnschaft und seiner Verwandlung seiner Sohnschaft in die Bruderschaft mit allen Menschen, allererst seinen Vater zu unserem Vater hat werden lassen. Ich sprach von der Belehrung durch den Sohn und von der Ermächtigung zur Berechtigung zu diesem Gebet durch den Sohn. Es ist vom Herrngebet gesprochen, es wird von der Bruderschaft gesprochen und wie steht es da eigentlich mit unseren Schwestern? So lautet dann die Frage. Zählen sie nicht, oder was ist da passiert? Ich glaube, man sollte einmal durchaus die Gelegenheit benutzen, da schon diese Fragen angeklungen sind, daß man einmal darüber sich zu verständigen versucht. Haben Sie Fragen dazu?

Zwischenfrage: *Ich vermute, daß hier ein Begriff mit einer Tradition in der christlichen Kirche positiv gedeutet wird, insofern als das Programm der Vaterschaft als ein, zur Humanisierung der Menschheit dienliche und lernbare Eigenschaft angesehen wird anders als es in der christlichen Kirche bisher gemacht wurde. Wenn ich aber die Vaterschaft als Programm ernstnehme, wie verhalte ich mich dann als Frau, wenn ich bete und sähe, daß Männer Vaterschaft erst lernen müssen.*

Geyer: Sie müssen die Hühner dabei ins Gebet nehmen. Die Frage hat ihr großes Recht insofern, als tatsächlich es gar nicht zu leugnen ist, daß bereits sehr früh in der alten Kirche, schon zur Zeit des Neuen Testaments, die Spuren sind im Epheserbrief glaube ich bereits deutlich erkennbar, wie da die hierarchische Struktur der griechischen Großfamilie prägend, sozial prägend, in die christliche Gemeinde eingedrungen ist und die Figur des Episkopos ist in der Tat dem Pater familias, römisch geredet, sehr genau und entsprechend nachgebildet und daß von diesem Modell her auch die Vorstellungen in das Verständnis Gottes als des Vaters eingedrungen sind, scheint mir keine Frage zu sein. Umso notwendiger würde ich allerdings meinen, sei es, nichts bei der allgemeinen Vorstellung bei dem abstrakten Sich-Denken eines Vaters, stehenzubleiben, sondern damit ernst zu machen, was die Theologie immer als ernst behauptet hat: daß nämlich die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft Jesu Christi in der Einheit desselben Geistes unlöslich zusammengehören und daß demzufolge, was Vater heißt, gar nicht außerhalb dieses Verhältnisses gelernt werden kann, daß hier ein Vater dem Sohn die Treue über den Tod hinaus hält, daß ein Sohn für den Willen des Vaters sich bis zum Letzten einzusetzen bereit ist, in Erkenntnis der Richtigkeit dieses Willens und nicht einfach in der sturen Unterwerfung oder aus Angst. Das Neue Testament zeigt an keiner Stelle, daß dieser Sohn, dieser ewige Sohn, aus Angst sich dem Vater gefügt hätte und wiederum kein Zwang, daß der Vater den Sohn von den Toten auferwecken mußte, aber offenbar war die Liebe des Vaters mächtiger als der Tod, was im übrigen bei uns vielleicht ein Bildwort ist, hier, für den Glauben, ist es eine Realität. Das Leben des Sohnes ist das Leben in der Liebe des Vaters und es ist offenbar so, daß dies nicht ein exklusives Verhältnis ist, sondern daß in diesem Verhältnis eine universale Weite eingeschlossen ist, daß dieser Sohn und dieser Vater schlechterdings nicht verstanden sind und in ihrem Sinne verleugnet werden, wo auch nur einer, der wieder-Mensch-Gewordene, menschliches Antlitz trägt, nicht zu denen gehört, deren Bruder dieser Sohn geworden ist. Und wenn von der Bruderschaft Christi gesprochen wird, so würde ich bitten, daß man vielleicht zuerst dabei diesen Genitiv als den genitivus subjectivus versteht. Christus ist der Bruder und seine Bruderschaft ist es, die Menschen zu τέκνα τοῦ θεοῦ, um diesen Ausdruck von Paulus zu gebrauchen, zu Kindern

Gottes macht. Bruderschaft - nicht die Ausschließung der Frau, sondern das Ernstnehmen des historischen Faktums, daß Jesus offenbar keine Frau gewesen ist. Die christliche Religion ist eine historische Religion. Das Evangelium ist historisch datiert und es ist der Anfang seiner Auflösung in den undatierten und unlokalisierten Mythos, wenn diese einfachen Sachverhalte zur Gleichgültigkeit herabgesetzt werden. Zur Gleichgültigkeit auch herabgesetzt wird der Umstand, daß ist im ganzen Neuen Testament nirgendwo von dem authentischen Lehrer christlichen Betens die Anrufung Gottes anders höre als mein Vater . Sie mögen das für positivistisch halten; ich bin in der Tat der Auffassung, daß ohne ein notwendiges Moment biblischen Positivismus Theologie nicht zu treiben ist, es sei denn, man verkennt und mißachtet sprachliche Überlieferung so sehr, daß man in dieser Sprache nichts mehr anderes meint finden zu können als leere Worthülsen, die mit subjektiven Meinungen nach Bedarf munitioniert, gefüllt werden können. Wer an dem, was sprachliche Überlieferung ist, noch nicht bereit ist, auf einen objektiven Sinn, der darin enthalten ist, auf einen solchen objektiven Sinn zu hoffen, damit zu rechnen, der wird mindestens, würde ich sagen, die Rechtsfrage beantworten müssen, worauf er meint, legitimerweise sich stützen zu können, wenn er Gott statt als seinen, unseren Vater anzurufen, ihn mit dem Namen der Mutter anruft. Worauf stützt jemand eine solche Entscheidung, wenn er sich zu ihr genötigt sähe? Es könnte sein, daß jemand meint, so entscheiden zu müssen, aber man wird ihn dann um einen Rechtsgrund bitten dürfen und ich bin also noch der Meinung, daß die Spuren der Bibel für die Theologie deutlich genug sind, so daß ich an diesem Punkt noch etwas zäh festhalten möchte, vielleicht habe ich aber auch die Intention völlig verkannt und verfehlt.

Zwischenfrage: *Gibt es Belege für den „Bibel-Positivismus“, der wohl zum Begriffs-Realismus geworden ist?*

Geyer: Wenn ich sofort antworten darf, ich glaube, es kann sehr kurz geschehen: Ich gehe davon aus, daß das Gebet nicht eine rhetorische Spielform ist, sondern daß das **Gebet die Anrufung von jemand an jemand ist, der mit dem Anrufenden nicht identisch ist.** Ich gehe in der Tat davon aus, daß Gebet und sprachlicher Ausdruck, auch Frömmigkeitsausdruck nicht identisch sind und insofern ist dies wenn Sie so wollen der Ausgangspunkt für das, was Sie Begriffsrealismus genannt haben. Der Vokativ ist nicht die Expression meiner Innerlichkeit. Wenn es nur das wäre, könnte ich nur dringend von einem derartigen Glauben abraten. Auf die eigene Frömmigkeit sollte man sich da nicht verlassen. Wenn Sie so wollen, ist das eine gewisse Axiomatik. Ich gehe davon aus, daß dieses Neue Testament in seinen Bezeugungen eine Spur enthält, von der ich der Meinung bin, daß es sich lohnt, ihrer Wahrheit nachzufragen und zu den konstitutiven Elementen gehört, daß darin die

Zentralfigur Jesu Christi als Lehre dieses Gebetes und als Ermächtigungsgrund für das Gebet zur Sprache gebracht worden ist, ohne daß dieses Gebet als etwas in Anspruch genommen werden könnte, was ????. Das ist eine, wenn Sie so wollen, eine ähnliche Voraussetzung, die in der Tat gemacht werden, aber ohne gewisse Voraussetzungen glaube ich, hat bisher noch kein Denken funktioniert. Man kann um diese Voraussetzungen streiten.

Zwischenfrage: *Sie sagen: Gott Vater im Himmel und auf Erden, das heißt, wenn der Vater im Himmel gleichzeitig für uns auf Erden gilt, kann daraus keine menschliche Gleichsetzung folgen. Die Menschen, die menschliche Vaterschaft ist schlechthin etwas anderes als die Vaterschaft Gottes.*

Prof. Geyer: In der Tat.

Fragesteller: *Also dann bestehen Sie auf der Vaterschaft Gottes. Daß Sie das aber betonen, das verstehe ich nicht ganz. Bei dem anderen Fall Jesus Christus historisches Faktum, er war Mann, was ich nicht widerlegen kann, obwohl ich nichts entscheidendes damit anzufangen weiß, zumal wenn ich mir die Geschichte Jesu Christi angucke, der in seinem ganzen Charakter weit mehr weibliches, was wir jedenfalls heute als weiblich bezeichnen würden, weit mehr weibliche Merkmale aufgewiesen hat als männliche, dann wüßte ich nicht mehr, warum.*

Geyer: Verstehen Sie mich bitte nicht falsch, ich habe jetzt also nicht etwa auf besonders männliche Attribute Jesu abheben wollen, sondern das, wenn Sie so wollen, in der Beiläufigkeit, in der es genommen ist, in dieser Unmaßgeblichkeit, wenn Sie so wollen, der geschlechtlichen Differenzen. Sie könnten natürlich sich sogar auf den Standpunkt stellen, inwiefern ist er denn eigentlich nun, woran hat er seine Männlichkeit erwiesen, hat er sich fortgepflanzt, hat er Kinder gehabt? Nichts dergleichen. Wenigstens hatte Mohamed, der Prophet, eine Tochter, ja zu seinem Leidwesen keinen Sohn, aber immerhin eine Tochter. Aber nicht einmal dies. Also, es liegt kein Akzent darauf, würde ich sagen. Und je weniger Akzent darauf liegt, umso ernster meine ich sollte man es nehmen und stehen lassen, wenn man diese Aussagen, wenn man diese literarische Überlieferung als etwas besagend versteht und nicht nur als Stimulanz für eigene Empfindungen, als Stimulanz eigener Frömmigkeit, sondern, wenn darin etwas Sachliches zum Ausdruck gebracht wird. Und was die Vaterschaft anlangt, so sagte ich ausdrücklich, es ist bezeichnend, daß in der Matthäischen Interpretation, bei Lukas ist es ja der einfache Vokativ Vater, ohne jeglichen Zusatz, daß die Matthäische Interpretation ἐν τοῖς οὐρανοῖς sagt und damit etwas ausschließt, irgend etwas Bestimmtes nicht sagt. Die Vaterschaft Gottes ist seine Vaterschaft in der Unverfügbarkeit des himmlischen Seins. Indem Menschen ihn als Vater anrufen, als in die Bruderschaft durch Christus berufen und in der Verbindung mit Menschen stehen, die nun ebenfalls im Verhältnis von Frau zu

Mann existieren wie andere Menschen auch, und das Verhältnis auch zu der nächsten Generation, daß dann in der Tat diese Invokation für sie Appell, Anmahnung, ist, zu denken, nachzudenken und darüber sich Rechenschaft abzulegen, was es heißt, Vater sein, wenn der Anruf des Gebets nicht eine simple Equivokation ist, von der Art, daß man ein bellendes Tier Hund nennt, und einen Karren, der in eine Mine einfährt, ebenfalls als einen Hund bezeichnet. Wenn eine solche Equivokation mit dem Namen Vater nicht vorliegen kann, dann ist der Anruf, würde ich sagen, zugleich der Appell zum Erlernen dessen, was es heißt, im Geist der Vaterschaft zu existieren, ihm gemäß zu existieren. Nicht in Wiederholung, wer könnte das von Ferne auch nur ins Auge fassen wollen, nicht in Wiederholung, aber sehr wohl offenbar in einer Entsprechung, in einer Analogie und in Erinnerung daran, daß sich dieses Vatersein für Menschen anscheinend nicht von selbst versteht. **Männer werden nicht als Väter geboren und selbst, wenn sie Väter werden, sind sie noch längst nicht immer Väter geworden.** Das ist keine biologische, sondern, ich will es nochjeinmal sagen, das ist eine Kulturaufgabe, diese Vaterschaft.

Zwischenfrage: *Ist die Mutterschaft nicht ebenso eine Kulturaufgabe?*

Geyer: Da würde ich sagen, ist hier nicht dieses Wechselverhältnis, daß diese Entsprechung, daß diese Korrespondenz von Mann und Frau in der neuen Beziehung von Mutter und Vater nur gelingen kann, und daß auch diese soziale Kulturstellung der Frau als Mutter nur gelingen kann und glücklich auch gelebt werden kann, wenn sich der Mann zu dieser Vaterschaft auch hat binden lassen und gebildet hat.

Zwischenfrage: *Müßte nicht hier das Bilderverbot gelten und ernstgenommen werden? Und ist die Rolle des Vaters nicht die Rolle der Eltern?*

Geyer: Darf ich die zwei Dinge noch einmal in Erinnerung rufen und behalten: auf der einen Seite sieht man das Bilderverbot an und inwieweit durch den Vaterbegriff dieses Bilderverbot mißachtet wird und Sie führen das Element der Elternschaft an. Idealisierung verstehe ich eigentlich nicht darin, sondern im Gegenteil es ist vielleicht heute nicht mehr in dem Maße mühselig, Mutter zu sein, wie das vor 60, vor 100 Jahren noch der Fall gewesen ist, wenn nicht gerade sehr günstige ökonomische Verhältnisse bestanden haben aber ist es denn völlig falsch, zu sagen, daß die Beziehung der Frau zu dem Kind, mit dem sie immerhin 9 Monate lang in einer unvergleichlichen Symbiose lebt, daß dies ein Verhältnis schafft, das auch durch den größten Idealismus, den intellektuellen Idealismus eines Vaters, nicht ersetzt werden kann. Hinzukommt, daß ja noch der Punkt, daß, auch wenn das Kind geboren ist, es ja nicht sofort auf eigenen Füßen zu stehen vermag, sondern daß es in eigentümlicher Weise Nesthocker und Nestschlüpfer zugleich ist und für ein ganzes Jahr lang auf eine sehr intensive

Pflege angewiesen ist, wobei man zwar gelegentlich die These vertreten hat, für länger Zeit sogar vertreten hat, es genüge die Konstanz der Bezugsperson, um dieses, ja für das Kind ohne psychische Schäden zu gestalten, wenn man die neueren biologischen Untersuchungen ernst nimmt und ernst nimmt auch das Phänomen der genetischen Tradition, scheint mir das nicht mehr so unproblematisch zu sein, wie das behauptet worden ist, jedenfalls liegen dafür bisher noch nicht genügend Unterlagen vor, was man vorweisen kann ist in der Tat das eklatante Mißverhältnis, das bei Klinikkindern da ist und das bei Kindern, die in einer festen Mutterbindung, -beziehung aufgewachsen sind, daß dies da ist, das andere scheint mir bisher noch nicht jedenfalls, durch genügende Erfahrung erhärtet zu sein. Immerhin 2 Jahre lang meine ich, sei hier eine ungeheuer, ein ungeheuer intensiver Zusammenhang, der ja manchmal zum Leidwesen der Frau später noch bis ins hohe Alter hinein währt, die berühmte Mutter-Bindung. Das glaube ich, sind ja keine Idealisierungen, sondern sind Bezeichnungen von Sachverhalten, die auch ihre tiefe Problematik in sich enthalten, das ist keineswegs nur ideal, sondern hat auch seine sehr, sehr großen Schwierigkeiten offenbar, einen Ablösungsmodus zu finden, der mit einem Minimum an Leid für die Beteiligten bewältigt werden kann.

Zwischenfrage: *Nach der Gleichberechtigung von Frau und Mann in den ersten Jahren der Erziehung des kleinen Kindes.*

Geyer: Zwischen Vater und Mutter, meinen Sie?

Zwischenfrage: *Die Beantwortung der Frage nach dem Bilderverbot steht noch aus.*

Geyer: Dazu möchte ich sagen, daß nicht umsonst eben in der lucanischen wie in der matthäischen Fassung des Herrgebets Vater nicht als ein Begriff gebraucht wird, sondern im Vokativ steht.

Das ist nicht einmal Πατήρ, nicht einmal der Nominativ, sondern es heißt Πάτερ, ist ein Rufname und daß Jahwe sich rufen läßt von seinem Volk, das ist sein erklärter Wille und der Name und das Bild von etwas ist in der Tat fundamental zweierlei. Deshalb würde ich hier zu bedenken geben, wo gegen den Vaternamen das Bilderverbot aufgeboten wurde, ob hier nicht die Differenz zwischen Begriff und Name, zwischen Ruf und Bild, sehr genau beachtet sein will.

Zwischenfrage: *Worin liegt der Unterschied?*

Geyer: In den Begriff, den ich mir von etwas mache, mache ich mir die Regel seiner Verfügbarkeit. Der Begriff, den ich von etwas bilde, und das ist geradezu die Kunst, wenn ich den Begriff einer Sache habe, bin ich der Sache durch diesen Begriff konstitutiv mächtig. Man hat auch den Namen in entsprechender Weise magisch interpretiert. Ich kenne mich in der Geschichte der Magie nicht so genau aus, nur, da scheint eine gewisse Übereinstimmung zu bestehen, daß jedenfalls für diese Stufe des magischen Denkens und Bewußtseins es noch nicht zu einer Unterscheidung von Begriff und

Namen, von Name und Bild gekommen ist, sondern daß in der Tat da noch mit einer Operationen Einheit gearbeitet wurde, in der das Verfügen über das Beschworene und über das bannend Genannte in der Tat dazu gehört hat. Wo diese Phase, diese Stufe des magischen Bewußtseins nicht mehr die Realität unseres Selbstbewußtseins ist, da gehört zum Rufen dies hinzu, daß er nicht identisch ist mit einem beherrschenden Befehl, sondern, wenn ich jemanden rufe, dann geschieht das nicht in der Weise: "He da, Du, hoppla", sondern da gehört es sich schon, daß jemand bei seinem Namen gerufen wird und daß in diesem Eigennamen den Angerufenen das Recht der freien Antwort eingeräumt ist, und ich halte es für höchst gefährliche Theorien, die auch heute noch immer wieder verbreitet wird, daß die Eigennamen im Grunde nach dem Märchen vom Rumpelstilzchen interpretiert werden. "Ach wie gut, daß niemand weiß, daß ich Rumpelstilzchen heiß", denn wüßte die Königin den Namen, müßte sich der Knilch zerreißen, und sie erfährt ihn glücklicherweise und er muß sich zerreißen. Dies ist eine Art der Interpretation des Namens und des Verständnisses von Namen, wo ich die größten Bedenken anmelden würde, weil sie im Grunde Interpretationen doch sind, nach dem Muster und nach der Maßgabe magischen Vorstellens, dieses Märchenmotiv hat ja auch wahrscheinlich sogar durchaus diesen Hintergrund, aber daß deshalb das Namensverständnis auf diese magische Stufe reduziert werden muß, ist, glaube ich, durch die historische Tatsache von heute schlicht widerlegt, wo man Herrschaft sehr viel zweckmäßiger durch Zahlen und Nummern ausübt als durch Namen. Sie kriegen eine bestimmte Nummer und als Soldat trugen Sie eben auch eine Nummer und der Name, der stand irgendwo, spielte aber keine Rolle. Nicht der Name ist das Verfügende offenbar, und es ist einfach finde ich etwas magisierend, mythisierend, mythologisierend geradezu, wenn mit dem Namen noch immer die Vorstellung der dadurch den Namen Kennenden verliehenen Gewalt verbunden ist.

Zwischenfrage: *Muß man nicht berücksichtigen, daß Vater als Bezeichnung für Gott in einer patriarchalisch orientierten Gesellschaft entstanden ist?*

Ich möchte aber darauf eingehen und hier schon hinweisen, daß zwischen einem prädikativen Gebrauch und einem vokativen Gebrauch ein Unterschied besteht, den man nicht ohne weiteres verschleifen kann. Ich glaube, gerade die Linguistik und die Semantik von heute machen aufmerksam auf die Unmöglichkeit der Ineinssetzung solcher Gebrauchsweisen von Worten. Aber ich möchte darauf noch eingehen und auch noch auf diese Fragen antworten. Vielen Dank.

Vorlesung vom Freitag 19. Januar 1978

Meine Damen und Herren,

aus der Besprechung und Diskussion der letzten Stunde fielen viele Fragen an. Ganz bestimmt will ich mich der Diskussion nicht entziehen, aber ich hatte jetzt gerade mit Herrn Göbel ein Gespräch, in dem er mir Gesichtspunkte eröffnet hat, die ich vorher nicht hatte, und die mich zwingen, die Suche noch mal neu zu überlegen, sodaß ich im gegenwärtigen Augenblick mich einfach weigern muß zu diskutieren, weil ich die Tragweite dessen, was da neu hinzugekommen ist, noch nicht abzuschätzen vermag. Ich stehe aber gern zu späterer Zeit zur Verfügung, wenn ich mir ein paar Gedanken darüber habe machen können. In zehn Minuten oder einer halben Stunde, da kann man das einfach nicht. Erlauben Sie mir deshalb fortzufahren bei diesem Versuch der Besinnung über die Brotbitte in ihrer Eigentümlichkeit. Ich möchte nachdrücklich unterstreichen, daß es eine Eigenart, über die nicht gründlich genug nachgedacht werden kann, ist, daß die erste Bitte, in der Menschen in eigener Angelegenheit vor Gott treten, die Bitte um das Primitivste vom Primitiven ist, um den einfachen Stoff zum Leben. Nicht um eine Steigerung der Kultur, sondern um das ganz Elementare, Notwendigste, was man zum Leben braucht, damit man vom einem zum nächsten Tag bestehen kann. Und daß dies von Christen, die ihren Glauben betend aussprechen, als die dringlichste Menschheitsbitte vor Gott artikuliert wird. Unser tägliches Brot gib uns heute. An dieser Stelle wird auch dieses uns von einer unerträglichen Dringlichkeit, denn an diesem Punkt wird deutlich, daß das Wir des Vaterunsers nicht nur das potentielle Wir der Beter ist, sondern auch das aktuelle Wir, für die wir bitten, und wären wir nur wenige. Unser täglich Brot gib uns heute, das heißt, gib all denjenigen, die dich als Vater anrufen dürfen, das Brot zum notwendigen Leben, ohne Ausnahme, ob sie diesen Anruf tätigen, oder ob sie diese Anrufung noch nicht zu tätigen vermögen. Das spielt in dieser Bitte keine Rolle, sondern jedermanns Anrecht vor Gott wird damit ausgesprochen, anerkannt, daß jedermann das Nötige zum Leben hat, sodaß es ein für die Betenden unerträglicher Skandal ist, wenn es Menschen auf dieser Erde gibt, die nicht genug zum Essen, nicht genug zum Leben haben und verhungern müssen. Es können Christen dieses Herrengebet nicht beten, ohne den unerträglichen Schmerz dabei zu empfinden, daß es auf der Erde so zugeht, wie es offensichtlich dem Willen Gottes stracks zuwiderläuft. Es ist dies die Frage an Sie selbst, was Sie über Ihr Beten hinaus zu tun haben, damit dieser unerträgliche Zustand ein Ende findet, und jeder Mensch, der hier auf Erden geboren wird, zum Leben genug zu essen hat. Daß er nicht von der Armut ist, daß er das Brot nicht über Nacht hat, dies ist die unmenschliche Armut, das Brot nicht über Nacht zu haben. Und daß diese Armut nicht das Schicksal eines Menschen ist und nicht zu sein braucht, bringt diese Bitte zum Ausdruck und erfordert das uneingeschränkte Engagement aller derer, die sich trauen, dieses Gebet zu beten. Hier wird, meine ich, es von eminenter Wichtigkeit, daß wir uns darüber klar

werden, daß Beten als Reden nicht nur ein Vermeinen ist, ein Äußern von Vorstellungen, sondern daß Sprechen ein Tun ist, eine Aktion, die ihren Kontext fordert. Und daß dann auch diese Bitte „unser tägliches Brot gib uns heute“ eine Sprachaktion ist. Ernst Fuchs hätte vielleicht gesagt ein Sprachgeschehen, das seine Weiterung erfordert, das seine Weiterung verlangt, das nicht als Isoliertes einfach stehen bleiben kann, sondern hineinstößt in die größten Schwierigkeiten, in der offenbar die gegenwärtige Menschheit sich befindet, denn um das tägliche Brot bitten und der Situation eingedenk zu sein, daß ein Großteil nicht dieses tägliche Brot hat, bedeutet, daß Christen unmöglich gleichgültig an der wirtschaftlichen Situation dieser Welt, an der Frage der Ökonomie vorbeigehen können. Die Brotbitte des Herrengebetes stößt jeden christlichen Beter in diese Problematik der wirtschaftlichen Organisation menschlichen Lebens auf dieser Erde hinein. Deshalb ist es die Frage der Wahrhaftigkeit des christlichen Existierens, daß wir aus dieser Verfügung nur eine Isolierte werden lassen. **Wo noch ein Mensch auf Erden verhungert, sind wir noch nicht genug beim Beten und beim Tun.** Uns muß, meine ich, wenn es um die Austragung des Sinnes der Subjektivität des Menschen in der Theologie geht als das Erste festgehalten werden. Es geht nicht um hohe Ideale, es geht nicht um großartige Ideen und Prinzipien, das wird in einem zweiten Schritt ebenfalls zu bedenken sein, aber in dem ersten Schritt geht es um das Schlichte, Einfache, offenbar so gar nicht Selbstverständliche, **daß jeder auf dieser Erde das Recht hat, satt zu sein.** Und daß da dieser vielleicht grob klingende, aber präzis treffende Vers von Brecht sein volles Recht hat: Erst kommt das Fressen, und dann kommt die Moral. Das entspricht haargenau dem Beten im Sinne des Vaterunsers, wenn vor Gott die Angelegenheiten der Menschen gebracht werden. Erst das Essen, und dann bitten wir um die Vergebung der Schuld. Erst sorgen wir dafür, daß jeder dieses Brot hat. Wir können dieses Gebet, so meine ich, und diese Bitte nicht ernstnehmen, wenn wir uns nur mit einer historisch-philologischen Interpretation begnügen, es wird kein Theologe so gelehrt sein, sich mit einer historisch-philologischen Interpretation des Herrengebetes und dieser Brotbitte zu begnügen, dennoch ist es, und Sie werden, wenn Sie sich die Literatur anschauen, überrascht sein, wie stark hier philologische Fragen im Vordergrund stehen. Seit Origenes ist geradezu eine Bibliothek entstanden über den Sinn des geheimnisvollen Wortes **ἐπιούσιος**. - Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον heißt die Bitte im Griechischen. Was heißt ἐπιούσιος? Es ist ein Hapaxlegomenon, es taucht ein einziges Mal auf, und Origenes hat die These in die Welt gesetzt, die seitdem zum Gelehrtenstreit an allen Ecken geführt hat, dies sei eine originäre Schöpfung der Evangelisten, es sei im profanen Sprachgebrauch völlig ungebräuchlich. Es war dann schon eine philologische Großtat, daß man auf einer Tonscherbe die Wendung in der Aufzählung, in

der Auflistung von gewissen Gebrauchsgütern auch ein Fragment fand, das man unschwer zu ἐπιούσιον ergänzen konnte. Bis zum σ jedenfalls war das Fragment deutlich erkennbar, und seit dieser Zeit hat man also Origines, den Ketzer, (auch in anderen Ketzereien) auch in diesem Punkt des Irrtums und der falschen Lehre überführt.

Klüger ist man deshalb dennoch nicht geworden. Noch immer geht ein großer Streit, und Sie werden eine Menge von Angeboten der Interpretation finden. Ich finde es erstaunlich, und ich habe auch gar nicht die Absicht, Ihnen die verschiedenen Vorstellungen allesamt hier zu referieren, ich weise Sie nur auf das Wörterbuch zum Neuen Testament von Walter Bauer hin, der dort mit Akribie und sorgfältig notiert, was da an Möglichkeiten sich abgezeichnet hat. Ich verweise auch auf den zweifellos besten Kommentar zum Herrengebet von Ernst Lohmeyer. Aber ich möchte mich nicht in diese historisch-philologische Debatte einlassen, sondern ich möchte bei dem Hauptwort ἄρτος bleiben. אֶמְצָא im Hebräischen. Das ἐπιούσιος muß sich dann von ἄρτος her ergeben, der Sinn muß von dorthier deutlich weiden und kann nicht in abstrakter philologischer Analyse, deren Sorgfalt und Präzision nicht geschmälert werden darf, die notwendig ist, aber jedenfalls kann von der philologischen Analyse her nicht der Sinn der Bitte erhellt werden. Da ist zweifellos, meine ich, die Erinnerung daran eine nützliche Hilfe, obwohl sie nicht die Erschließung der ganzen Problematik bedeutet, wie Israel von אֶמְצָא, von Brot spricht, und dies in einer doppelten Situation, nämlich in der Situation, da sich Israel auf der Flucht befindet und sich seiner Fluchtsituation erinnert. Israel hat nicht mehr die Zeit, sich um reiche Nahrung zu kümmern, sondern Israel ist zum Aufbruch genötigt, Israel ist zur Flucht aus Ägypten genötigt, und das Judentum feiert noch bis heute dieses hohe Wallfahrtsfest פֶּסַח מְזוֹת als das erste Fest, als das Frühjahrsfest, das im Monat Nisan gefeiert wird. In diesem Fest, dem Fest der Mazzen, der ungesäuerten Brote, überlagern sich auf eine sehr aufschlußreiche Weise offenbar zwei verschiedene Festarten. Das פֶּסַח-Fest war wahrscheinlich in einem Strang unzweideutig ein Hirtenfest, das mit der Opferung der Erstlinge der Herde für deren Fruchtbarkeit und deren Vergrößerung der Herde die göttliche Macht beeinflussen sollte. Ein Hirtenbrauch zweifellos, ein Lammopfer. das wahrscheinlich dargebracht wurde, wenn die Herde weiterzog in neue Weidegebiete. Aber es ist bezeichnend und ungeheuer wesentlich für das Verständnis des Passachfestes, daß es in ein Fest sich gewandelt hat, das nicht mehr ein Fest der Hirten, der Nomaden, ist, sondern daß man da sich nicht gescheut hat, wahrscheinlich einen kanaanäischen Brauch zu rezipieren, und das nomadische Lammopfer mit dem kanaanäischen Opfer der Gerstenbauern zu Beginn des Jahres bei der Aussaat zu identifizieren. Die Landnahme hat

augenscheinlich hier einen Kulturwandel erwirkt. **Es geht nicht mehr um das Fleisch der Tiere, sondern in erster Linie geht es jetzt plötzlich um das Brot, und zwar um das Brot, das diejenigen brauchen, die int Hunger leben.** Beim **חֻמַּץ**-Fest deutet der Vater auf die Frage des Sohnes, was es mit diesen Mazzen auf sich habe, dieses Brot mit den Worten: „Siehe, das ist das Brot der Armut, das unsere Väter in Ägypten gegessen haben. Jeder, der hungrig ist, komme und esse. Jeder, der bedürftig ist, komme und halte **חֻמַּץ**. Jetzt hier **σήμερον**, zum kommenden Jahr im Land Israel; jetzt Knechte, zum kommenden Jahr frei.“ Des Brot der Armut, das zugleich die Verheißung der Freiheit für die jetzt noch in Knechtschaft lebenden ist, die jetzt noch unter der Knechtschaft des Hungers leben, die sollen, und ihnen wird mit dem Brot verheißen, eine Lebensweise, in der nicht nur und nicht länger das Brot der Armut gegessen werden muß, sondern wo keiner mehr des Brot der Armut zu essen braucht, weil jedermann genug des Brotes hat. Gott, der Gott des Exodus, sorgt offenbar in genügender Weise für das genügende Brot. Das scheint mir die zweite große, wichtige Szene zu sein, um den Begriff des Brotes in dieser Brotbitte des Vaterunsers in der Perspektive des Alten Testaments recht zu verstehen, nämlich in dem 16. Kapitel von dem Buch Exodus, wo von Jahve Israel befohlen wird, sich das nötige Brot auf der Erde aufzulesen und zu sammeln. Das berühmte, sogenannte Mannawunder, das in Exodus 16,11f berichtet wird, wobei mir von besonderer Wichtigkeit zu sein scheint, daß in den Versen 4 und 5 dieses Kapitels die ältere juhivistische Tradition durchschlägt gegenüber der sonst vorherrschenden priesterschriftlichen Tradition. Ich darf nur zur Erinnerung diese wenigen Verse 1-5 zitieren. Israel bricht auf, die ganze Gemeinde der Israeliten gelangt in die Wüste. In das Land der Armut, wo es nichts zu essen gibt, in ein Land, welches das Land des Hungers und des Verhungerns ist. Es murt demzufolge, wenn der Magen knurrt, murt die Gemeinde. (Das ist nur natürlich.) Die ganze Gemeinde der Israeliten murt gegen Mose und Aaron und sie wünschen sich zurück in das Land Ägypten zu den Fleischtöpfen, „als wir Brot“, so lautet die Anklage, „satt zu essen hatten.“ Kein Brot der Armut, sondern: als wir satt zu essen hatten. Das ist die Erinnerung an die reiche Vergangenheit. „Ihr habt uns in diese Wüste herausgeführt, nur um die ganze Versammlung sterben zu lassen.“ Da nun die Antwort Jahves an Mose auf diese Anklage des Volkes: „Ich will euch jetzt Brot vom Himmel regnen lassen, und das Volk soll hinausziehen und den täglichen Bedarf sammeln, das, was zum Tagesleben gebraucht wird. Wenn sie aber am sechsten Tag zubereiten, was sie einbringen, wird es das Doppelte sein, von dem, was sie sonst täglich sammeln.“ In diesem fünften Vers ist natürlich deutlich Bezug genommen auf den Sabbat, an dem das Einsammeln des Mannas nicht zu erfolgen hat. Manna ist das Brot Jahves, das Brot Gottes, das nicht gehortet werden kann. Nur an einem einzigen Tag hält es über Nacht,

nämlich am Tag vor dem Sabbat, sodaß es auch noch für den Sabbat reicht und man auch am Sabbat satt wird. Das Brot, von dem wir leben, welches für das Leben notwendig ist, ist kein Gegenstand des Sparens, des Hortens, des Aufbewahrens, des Akkumulierens. Das Brot Jahves ist so täglich und flüchtig, wie menschliches Leben täglich und flüchtig ist. Es reicht zum Leben, aber es ist auch damit genug, und es soll nicht dazu reichen, daß man durch das Angehäufte nun diejenigen, die in Not sind, unter die Botmäßigkeit und Gewalt bringt, denn dieses Schicksal ist in der Situation der sogenannten neolithischen Revolution zu häufig der Fall gewesen; als der Übergang vollzogen wurde aus der Jägerkultur in die Ackerbaukultur, und man begann Weizen, Hirse und Reis anzubauen. Zunächst Hirse wahrscheinlich als die primitivste Getreideart, und dann im Osten den Reis und im Westen Gerste und Weizen. Palästina gehörte in das Weizen- und Gerstegebiet hinein. In der Steppe Getreide anzubauen, war und ist immer noch ein riskantes, schwieriges Unternehmen. Es kann sehr wohl passieren, daß mehrere Jahre hintereinander man die Ernte verliert, und dann das tägliche Brot fehlt und dann ein ganzes Volk angewiesen ist, sich von anderen das nötige Brot zu besorgen. Zu stehlen, zu rauben, zu erbitten, oder sich für das tägliche Brot zu verkaufen. So wie Israel von Jahve in der Wüste mit Brot versorgt wurde, ist offenkundig das Sich-Verkaufen für Brot eine jedenfalls diesem Gotte nicht entsprechende Weise des Verhaltens, so verbreitet und so allgemein sie in der Kulturgeschichte gewesen ist, daß nämlich dort, wo der Überfluß herrscht, auch dieser Überfluß genutzt wird, um entsprechende Abhängigkeitsverhältnisse gegenüber denen zu schaffen, die an Mangel leiden. Und deshalb unter Umständen ihre Arbeitskraft oder was ihnen sonst an Eigentum oder an Gebiet gehört, zu veräußern. Dies wurde zur Regel in der Geschichte der menschlichen Kultur, trotz Israel und trotz der Kirche. Deshalb ist die Frage noch einmal: Können Christen in Erinnerung der biblischen Tradition an der Organisation der Wirtschaft, als der Beschaffung des notwendigen Elementes zum Leben, so vorbeigehen, wie es bis heute der Fall ist? Für die Christen mag unter Umständen die Frage des Rechtsstaates eine wichtige Frage sein; das hat man entdeckt, in Deutschland jedenfalls, nach dem zweiten Weltkrieg. **Aber daß die Wirtschaft eine ebenso dringliche Problemstellung bedeutet für die Christenheit und die Kirche, das ist bis jetzt noch nicht begriffen, wiewohl es in der einfachsten Bitte, in der Brotbitte des Vaterunsers, es jeden Sonntag gebetet wird** (hoffentlich nicht nur jeden Sonntag in der Kirche), obwohl es darin enthalten ist und jeden Christen mit Macht darauf stößt. Denn an dieser Veränderung des Wirtschaftens kann ja kein Zweifel bestehen, daß es nämlich nicht nur bei dem Bauen geblieben ist und dem Ausgleichen, einem Ausgleichen, das übrigens bei einigen ozeanischen Völkern noch einen Charakter hat, mit dem verglichen unser Tauschsystem wie eine perverse Karikatur aussieht. Ozeanische Völker, die auf

ihren Auslegerbooten Inseln reihum besuchen und Geringfügigkeiten geschenkweise tauschen, ohne daß dabei nur eine Spur von Profit herauskommt. Es ist für europäische Beobachter schlicht eine Absurdität, was dort als Tausch veranstaltet wird. Es könnte aber sein, daß diese Form des scheinbar absurden Tausches die Weise des Austauschs zwischen Menschen und des Miteinander-Teilens sein kann, die das originäre Element ist, das bei uns längst zu anderem Interesse vergessen worden ist, daß nämlich nicht ein Tauschen das Eigentliche ist, sondern das Tauschen zum Zweck des Erwerbens, daß wir aus der Tauschgesellschaft sehr viel präziser eine Erwerbsgemeinschaft geworden sind, mit dem Ziel der wachsenden Akkumulation alles dessen, was für die Produktion von Lebensgütern notwendig ist. Da hat sich offenbar das Furchtbare ereignet, daß sich zeigte, die Lebensmittel sind diejenigen Güter, die am wenigsten haltbar sind. Was hat es in der Kulturgeschichte für eine Mühe gekostet, bis man endlich die Strategien einer Vorratswirtschaft entdeckt und gefunden hatte. Zum Beispiel nur die Jäger- und Hirtenvölker, die ohne Salz lebten, konnten und haben zwar versucht, auf alle möglichen Arten das Fleisch sich zu konservieren, zum Teil durch Trocknen an der Luft, zum Teil durch Aufbewahren in Bambusstäben und dergleichen, aber ehe das Salz für sie brauchbar geworden ist, bestand keine Möglichkeit, das Fleisch zu konservieren. Sie mußten das Fleisch von Mahl zu Mahl verzehren. Mit den übrigen Nahrungsmitteln geht es nicht viel anders. Sie sind diejenigen, die am ehesten verkommen. Standhafter, dauerhafter sind offenbar all diejenigen Mittel, mit deren Hilfe dann solche Konsumgüter erzeugt und produziert werden. Dauerhafter sind die Werkzeuge, die nach der Arbeitsteilung, nach der gelungenen Arbeitsteilung von einer besonderen Klasse hergestellt werden. Über diese dauerhaften Elemente zu verfügen, die man unschwer horten kann, von denen man unschwer Lager anlegen kann für alle Zeit, von ihnen geht offenbar der Anreiz aus, das Element des Tauschs nicht nur zu ergänzen durch das Interesse am Erwerb, sondern den Austausch dem Prinzip nach durch das Erwerben zu ersetzen, sodaß die Werkzeugproduktion mit der, nach Meinung vieler Kulturanthropologen, so etwas wie Humanisierung der Hominiden begonnen hat, daß diese Werkzeugproduktion zugleich die Entdeckung derjenigen Güter war, die sich als nicht verderblich in derselben Weise wie die lebensnotwendigen Güter erwiesen haben, und die sehr wohl angesetzt werden konnten, um im Tauschverfahren sich das zu verschaffen, was man braucht, ohne es selbst erzeugt zu haben. Mit dem allmählichen Verwalten der Werkzeugproduktion vor der Nahrungsproduktion, ich könnte auch sagen, der Produktionsgüter vor den Konsumtionsgütern, mit der zunehmenden Unterwerfung der Herstellung von Nahrungsgütern unter die Erzeugungsgüter, in denselben Maß ist auch offenkundig in dieser menschlichen Gesellschaft ein Zustand erreicht worden, der den schreienden Widerspruch

erzeugt hat zu dem, worum in dem Gebet: unser tägliches Brot gib uns heute, gebeten wird. **Denn das ist diese absurde und paradoxe Situation, daß eine immense Steigerung der Produktion auf dem Produktionsmittelsektor Hand in Hand geht mit einer Verknappung der lebensnotwendigen Konsumgüter auf der ganzen Erde.** Sicherlich hat dabei auch eine erhebliche Rolle gespielt der Umstand, daß nach der Umstellung von der Jagdkultur auf die Ackerbaukultur, daß damit auch eine enorme Steigerung der Bevölkerung eingetreten ist. Ein Bevölkerungszuwachs erheblichen Ausmaßes, der in der Zeit des nomadisierenden Jägertums mit Gewalt verhindert worden ist. Bevölkerungspolitik wurde schon auf der ersten Kulturstufe der Menschheit geübt. Jede Jägerhorde hat nicht mehr mitgenommen, als die Jagd erbrachte. Was zuviel war, das wurde bestattet in der beschriebenen Weise. Insofern ist es kein Kulturfortschritt, von Bevölkerungspolitik zu sprechen, es käme auf die Qualität dieser Bevölkerungspolitik an. Zunächst wäre einmal, noch ehe die Frage der Bevölkerungspolitik angegangen wird, die Frage der Umorganisation unseres wirtschaftlichen Produzierens notwendig. Im Bild gesprochen müssen wir zuerst die Backöfen bauen und hernach sehen, wieviel Brot wir noch zu verbacken haben. Oder ist die Menge des Brotes das Maß und der Kanon für die Menge der Backöfen. Was sind eigentlich die Gesichtspunkte, unter denen wir wirtschaften? **Hier würde ich sagen, wir leben in dieser sonderbaren, dieser verrückt anmutenden Situation, daß wir eine Welt voller Backöfen herstellen, und kaum noch Zeit finden, ein Brot in den Backofen zu schieben, von dem doch jeder leben muß.** Wenn wir nicht anfangen, an diesem Punkte so radikal umzudenken, daß diejenigen, die heute noch als Realisten gelten, als rückwärts gewandte Utopisten nur noch erscheinen können, und diejenigen, die mit Utopien operieren, als die Realisten der Humanität begriffen werden. Wenn wir diesen Umbruch nicht vollziehen können, dann braucht man kein Prophet zu sein, um der Bevölkerung dieser Erde für die nächsten 500 Jahre die Prognose ihrer restlosen Demontage zu stellen. Mit jedem Jahrzehnt, das vergeht, wird die Frage dringlicher. Mit der Zeit, die vergeht, wird auch die Frage nach der Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens und des christlichen Betens dringlicher. **Wie ernst nehmen wir das, was wir in den Mund nehmen, wenn wir behaupten, dies sei die Gebetslehre Jesu Christi, der uns zu Söhnen Gottes gemacht hat und in das Recht gesetzt hat, um diese Gabe für alle Menschen zu bitten, ihn um diese Gabe für alle Menschen zu bitten. Was tun wir für alle Menschen, wenn wir dies für Gott tun, daß wir ihn darum bitten, daß alle satt werden. Solange wir hier untätig verharren, solange diese Trägheit fortbesteht, solange nur, bei allem Respekt was an Milderung und Linderung dadurch zustande gekommen ist, wir Brot für die Welt sammeln, solange wir es dabei bewenden lassen, entsprechen wir nicht der Brotbitte des Vaterunsers,**

sondern dieses Tun steht in Diskrepanz dazu, weil es nichts anderes ist als ein wenig Abführung des Überflusses, den wir haben, an diejenigen, die nun die Ärmsten der Armen sind. Wir haben längst nicht die Geschichte des Manna gelernt, daß wir nur soviel haben sollen, wie wir für den Tag unseres Lebens brauchen. Wir sind noch immer die, die auf Sparen und Horten eingestellt sind. Diese Tugenden sind uns noch immer höchste Tugenden. Das Ausgeben ist eine Sache, die dem sparsamen Bürger nur dann in Sinn kommt, wenn es sich lohnt. Lohnen aber wird die Ausgabe in einem anderen Sinne als in dem uns geläufigen, wenn durch dieses Ausgeben, diese Verausgabung, durch das wir bereit werden und es vollziehen, auch in politischen Dingen darauf dringen, daß dies geschieht, daß wir miteinander teilen, was wir haben, sodaß jeder einen gleichen Anteil an Lebensnotwendigem hat, und daß wir dabei begreifen, daß wir vieles haben, was wir nicht notwendig haben, was durchaus entbehrlich ist. Wir können sicherlich nicht abstrakt und mit der Elle messen, was lebensnotwendige Elemente sind, was Erfüllung und Befriedigung ursprünglicher elementarer Bedürfnisse ist, was sozusagen nur sekundär ist. Das ist nicht abstrakt zu entscheiden, aber es ist in konkreten Lebensvollzügen erprobend und experimentell zu ermitteln, was die elementaren Bedürfnisse sind und was nicht. Zu diesem Experiment, zu dieser Infrage-Stellung der Fraglosigkeit der allgemein geltenden Bedarfsnorm, zu dieser In-Frage-Stellung müssen wir bereit sein, und den Versuch wagen, **herauszufinden, was notwendig ist und was nicht**, und dann danach noch einmal den Versuch zu unternehmen, vielleicht in einer letzten Situation, **die Ordnung, die Organisation unseres wirtschaftlichen Existierens von Grund auf zu verändern.** In der bestehenden, eingerichteten Form, so meine These, ist sie nicht nur ein inhumanes Verhängnis dieser Geschichte, sondern zugleich eine Lästerung in das Angesicht Gottes. Christen können guten Gewissens diese Bitte nicht aussprechen, wenn sie meinen, sie könnten alles bei dem belassen, wie es nun einmal geworden ist. Sie können nichts dabei belassen, es kann kein Stein, von dem, der da gebaut worden ist zu diesem Haus, auf dem anderen bleiben. Wenn wir mit diesem Gebet leben wollen und dieses Gebet nicht nur rezitieren wollen.

Entschuldigen Sie, wenn ich es pathetisch gesagt habe, aber vielleicht gibt es Dinge, die man auch einmal so sagen muß, selbst wenn der Verdacht entsteht, die Vorlesung würde in eine Predigt ausarten.

Vorlesung vom Donnerstag 25. Januar 1978

Ich hatte in der letzten Stunde vor allem versucht, den Begriff "tägliches Brot" durch zwei Hinweise und zwei Erinnerungen an die alttestamentliche Geschichte zu erläutern: durch die Erinnerung an das

Brot in der Armut auf dem Weg in die Freiheit und an das tägliche Brot, das sich nicht horten lässt, sondern das für den Tagesbedarf ausreicht, aber eben nicht gesammelt und gespeichert werden kann und Abhängigkeit erzielen kann. Dabei möchte ich dies hinzufügen, daß es in der Tat für die Entwicklung, für die Kulturentwicklung, von einer ungeheuren und kaum abzuschätzenden Bedeutung gewesen ist, daß es im Zug der Kulturverwandlung aus der schweifenden Jägerzeit in die sesshafte Pflanzerkultur, daß es in dieser Zeit gelang so etwas wie eine deutlich erkennbare, deutlich spürbare, merkbare Steigerung in der Arbeitsproduktivität zu erreichen. Wir können uns heute wahrscheinlich gar nicht mehr eine angemessene Vorstellung von dem ungeheuren Sprung machen, den es bedeutete, als für die von Hunger und Frühsterblichkeit und Naturkatastrophen ständig in Furcht und Schrecken gehaltene menschliche Gemeinschaft eine für Jedermann spürbare Steigerung der Produktivität ihrer Tätigkeit erreichte.

Als man durch allerlei Anstrengungen und Mühe eben nicht nur das Allernötigste für die unmittelbar bevorstehende Zeit des Tages, sondern ein Surplus zu erwirtschaften in der Lage war, zufällig oder planmässig auf diese Mehr der Produktion gestossen ist, weiss niemand heute zu sagen, obwohl der Zufall wahrscheinlicher Pate gestanden hat als ein allein erdachter Plan. Neben dem notwendigen Produkt, das für die Fristung des Lebens unerlässlich war, gelang einer Gemeinschaft eine erste Form des gesellschaftlichen Mehrprodukts. Und dieses Mehrprodukt diente in der Hauptsache dazu, einen Nahrungsmittelvorrat zu schaffen, um den ständig wiederkehrenden Hunger diesen Urtrieb, dieses Urbedürfnis zu vermeiden und zu mildern. Die Schwierigkeit dieses Überganges ist für uns kaum nachzuempfinden, denn immerhin liegt die Zeit, in der das stattfand, jenseits unserer unmittelbaren Erinnerung, denn die Erzeugung eines ständigen Mehrprodukts an Nahrungsmitteln ist die materielle Grundlage gewesen für die Verwirklichung der zweifellos bedeutendsten ökonomischen Umwälzung, die der Mensch seit seinem Erscheinen auf der Erde gemacht und gekannt hat. Es sind diese Erzeugnisse, die eine gewisse Speicherung, ein gewisses Sparen möglich machen die Voraussetzung für die Anfänge sowohl des Ackerbaus als auch für die Zucht von gezähmten Wildtieren. Man hat diesen Umbruch nicht zu Unrecht, wie ich meine, als die neolithische Revolution bezeichnet ich verweise hier auf den Aufsatz vom Gordon Childe in dem Sammelband "Die Entstehung von Klassengesellschaften" Hrsg. Klaus Eder, Suhrkamp 1973 und schon 1968 erschien von Gordon Childe in deutscher Übersetzung der Band "Soziale Evolution", Ffm und es ist vielleicht nützlich, sich diesen Aufsatz und diese Darstellung von Childe gegenüberzuhalten und gegenüberzustellen der von Moscovici vorgetragenen Theorie. Ein Aufsatz von ihm findet sich ebenfalls in dem Sammelband "Die Entstehung von Klassengesellschaften" unter dem Titel Serge

Moscovici: Die Transformation der Ressourcen, ein Aufsatz, der sich gegen die Childesche These vom Hervorgang der neolithischen Revolution aus dem Faktum des Surplus-Produktes wendet. Zum Disput und zum Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Theoretikern ist der Begriff der Arbeitsteilung dabei geworden und Childe ist in der Meinung, daß die **Arbeitsteilung**, die in der neolithischen Revolution die Grundlage gegeben und gelegt hat, **für die Erwirtschaftung eines Surplus so etwas wie eine dauerhafte, kontinuierliche Linie der Kulturgeschichte der Menschheit gebildet hat, und ihre Wirkung bis in die Gegenwart fortsetzt**. Dabei ist offenkundig, daß schon in der frühesten Zeit neben einer nur biologischen Arbeitsteilung eine ebenso wirksame und wirkungsvolle ökonomische stattgefunden hat und wiederum dies zwischen den Geschlechtern. Ernest Mandel dürfte damit Recht haben, wenn er behauptet, daß eine ursprüngliche Arbeitsteilung bestanden hat, die wir auf allen wirtschaftlichen Entwicklungsstufen der bisherigen Menschheit vorfinden, nämlich die **Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern**. Soweit die kulturelle Entwicklung der Menschheit zu überblicken ist bis in die Gegenwart, ist an der Tatsache nichts zu bemängeln, daß die Frauen hineingebannt sind mit ihrer Arbeit in den Umkreis der Behausung, in die Unterhaltung des notwendigen Lebensmittels, eingespannt in, das Gewerbe der Erzeugung der notwendigen Materialien für Kleidung ebenso wie in die Herstellung von Gefäßen und Geräten. Der eigentlichste Arbeitsbereich der Frau ist neben der Aufzucht der Kinder die Bearbeitung des mit der unmittelbaren Fristung des Daseins zusammenhängenden Tätigkeit, wohingegen die Männer es offenbar lieben, sich von der Behausung weiter zu entfernen und noch die Erinnerung an ihre ehemalige Jägerexistenz zu kultivieren, soweit es ihnen möglich ist. Mit dem Übergang in der neolithischen Revolution ereignete sich jedenfalls auch eine Arbeitsteilung in zweifacher Hinsicht, die für die weitere Entwicklung in der Geschichte der Menschheit und der Selbstbestimmung der Menschheit in ihrer Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist, nämlich auf der einen Seite die Unterscheidung zwischen der Tätigkeit, die in der Bearbeitung der Erde unmittelbar bestanden hat und in der Erzeugung jener Werkzeuge und Mittel, durch die der Erde ein gewisses Mehr an Nahrung abgewonnen werden konnte.

Also die Arbeitsteilung zwischen Bauern und Handwerkern auf der einen Seite und zum Anderen die Unterscheidung zwischen Bauern, die sesshaft auf ihrem Grund und Boden das Geschäft der Pflanzung kultivieren, die andere Entwicklung, die sich aus der Zähmung des Tieres ergab, nämlich die Züchtung und die Vergrößerung des Bestandes an Tieren, die den Lebensunterhalt lieferten für die Hirtenvölker, so daß man von einer Art Grund- oder Urtriade der Arbeitsteilung seit dieser neolithischen Revolution sprechen kann, der Triade nämlich von Bauern, Handwerkern und Hirten,

wobei der Stand und die Gruppe der Handwerker von früh an in einen ambivalenten Produktionsprozess einbezogen war, denn die Handwerker erzeugten nicht nur die notwendigen Arbeitsgeräte für die Bauern, sondern erzeugten auch das, was den Hirten nötig war, um ihre Herden sowohl gegen fremde Stämme als auch gegen Wildtiere zu schützen. D. h., das Handwerk hat von vornherein bei dem "toolmaking" sowohl Waffen als auch Produktionsmittel hervorgerufen und hervorgebracht. Waffen und Werkzeuge sind von dem Augenblick der Arbeitsteilung an die beiden Erzeugnisse, die in der Geschichte der Menschheit fortlaufend ihre Verfeinerung, ihre Raffinierung erfahren haben. Wobei sich, und das deutete sich auch schon in der letzten Stunde an, diese Werkzeugproduktion zunehmend als das eigentliche Feld der menschlichen Produktivität ausgebildet und herausgestellt hat. Von einer ersten Phase, von einem ersten Stand, wenn ich so sagen darf, der okassionellen Werkzeug-Inbrauchnahme entwickelte sich sehr bald soetwas wie eine primäre Werkzeugherstellung. Die erste Stufe teilt die menschliche Species noch durchaus auch mit Primaten. Wir wissen von Schimpansen und Gorillas, daß auch sie noch gelegentlich einen abgebrochenen Zweig, Ast oder dergleichen nehmen und Paviane Steine, um sich unliebsamer Nachbarn zu erwehren, ohne daß sie diese Gegenstände eigentlich als Werkzeuge herstellen. Sie verwenden gegebenes Material als Werkzeuge. Diese Stufe teilt die frühe Menschheit also durchaus mit den Prlmaten. Eine Änderung trat freilich in dem Augenblick bereits ein, als es zu soetwas wie einer primären Werkzeugherstellung kam, nämlich einer systematischen Verfertigung von Werkzeugen mittels nicht selbst unmittelbar hergestellter Geräte.

Die ersten Steinwerkzeuge, die wir kennen, sind eben solche primären Werkzeuge, die mit noch nicht bearbeiteten Geräten, mit noch nicht bearbeiteten Mitteln, zu Werkzeugen allererst hergestellt wurden. Die nächste Stufe, die freilich alsbald folgte und wahrscheinlich mit dieser primären Werkzeugherstellung schon fast unmittelbar zusammengefallen ist, ist die sekundere Phase, in der nämlich Werkzeuge durch Werkzeuge erstellt und hergestellt werden, also Werkzeugproduktion durch produzierte Werkzeuge. Schon auf dieser Stufe kündigt sich an eine ungeheure Expansionsmöglichkeit dieser Produktion. Je komplizierter, je aufwendiger, je raffinierter, je subtiler und differenzierter die Werkzeuge, die am Ende in der Konsumproduktion zur Verwendung gelangen sollen, desto komplizierter werden auch die Geräte, die schliesslich zu diesem Prozess, zu diesem letzten Prozess hinführen, so daß sich hier auch neben der branchenmässigen Arbeitsteilung eine segmentäre Arbeitsteilung nahelegt und damit in dem Raum der Werkzeugherstellung für die Menschheit sich der Spielraum des erfinderischen Geistes, des Ingenieurgeistes, des Handwerksgeistes in einem ungeheuren Maße zu erweitern vermochte. Desto erstaunlicher muß es

freilich sein, daß erst um die Mitte des 18. Jhdt. eine Verbindung zwischen dem planmäßigen, konstruierenden Denken und dem auf handwerkliche Erfahrung begründeten Wissen hergestellt wurde.

Erst um die Mitte des 18. Jhdt., das muß man sich, glaube ich, hier deutlich vor Augen führen, erst um die Mitte des 18. Jhdt. trat die für die heutige Zeit so eminent charakteristische Kombination von Handwerk und Wissenschaft ein, die bis dato nicht bestanden hatte. Wenn es bis dahin im Handwerk noch zur Esoterik gehörte, daß von Generation zu Generation bestimmte Fertigungstechniken übermittelt wurden, während im Bereich der Wissenschaft das Prinzip der Allgemeinheit herrschte, verlor seit dem 18. Jhdt. das Handwerk den Charakter der esoterischen Tradition und wurde zwar öffentlich in demselben Maß eher begann in die Wissenschaft einzuziehen so etwas wie ein Element von Geheimhaltung und der Ehrgeiz des Entdeckens, des Erfindens bis hin dann in den Bereich jener Technologie, wo man dann auch, wie das heute bekannt ist, von Werkspionage und dergleichen redet, gleichsam Regressionsform des einstmals esoterisch geübten Handwerks trotz seiner Verbindung mit der Wissenschaft und dem ihr eigentümlichen Allgemeinbegriff.

Heben dieser Werkzeug- und Waffenproduktion, als dem grossen Hauptsektor der menschlichen Wirtschaft ist freilich seit der neolithischen Revolution[^] also ungefähr 4000 vor der Zeitenwende bis immerhin ins 18. Jhdt. hinein, noch in einer erstaunlichen Konstanz geblieben[^] Jene Leistung der Bearbeitung des Bodens und der Nutzung des Bodens in einer Weise, die man durchaus mit dem vielleicht etwas altertümlichen Ausdruck des "sorgenden Pflegens" umschreiben könnte. Man muß nicht die Philosophie Heideggers im Ganzen sich zu eigen machen, wenn man einen Aufsatz, in dem er mit Raffinement sich der Etymologie bedient, hier nennt und ausdrücklich darauf verweist. Ich verweise also auf diesen Aufsatz und diesen Vortrag von Heidegger aus den 50-er Jahren "Bauen Wohnen Denken". Er hat diesen Vortrag erstmals bei einer Darmstadter Tagung gehalten und dabei von der immerhin

beachtenswerten Etymologie (gebrauch gemacht, ohne sich ihr zu verschreiben. (Was übrigens eine Meisterschaft bei Han gewesen ist-er hat keineswegs sich jeder Etymologie anvertraut, sondern nur derjenigen der er meinte denkend auch nachfolgen zu können) Und immerhin, hier erweist es sich, daß das Wort "bauen", daß immerhin in der Doppeltbedeutung des Haus = wie des Ackerbaus verwendet wird, daß dieses Wort "bauen" seiner Wurzel nach mit dem griech. "Physis" zusammenhängt, sie sind beide von derselben Wurzel "bauen" und "wachsen" und das indogermanische "būam" ist auch die Stammform und die Wurzel für das deutsche Wort "wohnen". In dem Maße in dem es gelang, Haus und Feld zu bestellen ist offenbar für den Menschen die Erde

allererst wohnlich geworden und in der Wohnlichkeit so etwas wie eine Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Natur zustande gekommen. Zwischen, "bauen", dem Dau, und der Physis, etwas, was es vor dieser Zeit offenbar nicht gab und was seinen Bestand immerhin über mehr als 5 Jahr= tausende erhalten hat. Es ist überraschend und erschreckend zugleich zugleich, daß mit eifern Tempo ohnegleichen seit diesem 18. Jhdt., seit der Stiftung und Gründung der neuen Verbindung, nicht von Physis und menschlichem Leben, sondern von "technA" und menschlichem Dasein und menschl. Wissen, menschlicher Technologie, daß seit dieser Zeit eine grundlegende Veränderung offenbar, die heute erst in ihrem ganzen Ausmass spürbar wird, Über unsere Erde gekommen ist. Aus dem feindlosen oder aus dem mindestens freundlich gestalteten Verhältnis des menschlichen Lebens und äusserer M^tur bei allen Schwierigkeiten, bei allen De = drohungen auch, die blieben, hat dennoch dieses menschliche Geschäft und dieser menschliche Umgang mit der Erde nicht zu der Verwüstung beigetragen, .

Während heute die Sorge vieler dahingeht, daß wir mit Hilfe unserer globalen Technologie itn begriff sind, die Erde in das Gegenteil einer bewohnbaren Welt zu ve<W"mie, n, un<i owm gntnUtw <t, n

jenigen Völker, diu tlbu* diu atu wuitusLun entwickelten Mittel verfügen, diejenigen sind, die diese Erde den grössten Teil ihrer Bevölkerung mehr und mehr unbewohnbar werden lassen und zu einem Hungergebiet entarten lassen wie das im Grunde nur der Fall war vor der Zeit der Sess= haftigkeit und des Pflanzertums auf dieser Erde. Unsere Wirtschaft ist in eine Situation geraten in der von den verschiedensten Seiten mit dem grössten Nachdruck vor den verheerenden Konsequenzen gewarnt wird. Ob der Widerstreit, der Antagonismus, in dem die Verwüstung der Erde vorangetrieben wird auf die Formel des Gegen= satzes vom Kapitalismus und Kommunismus gebracht wird, oder ob er auf den Gegensatz zwischen industriellen Wirtschaften und unterentwickelten Völkern gebracht wird-die Terminologie spielt in der Gegenwart kaum noch eine wesentliche Rolle, sondern was entscheidend ist, ist die Tatsache, das Faktum des Umganges mit den gespeicherten und mit den akkumulierbarem. Materialien und Stoffen und Pi%ukten des menschlichen Lebens und des menschlichen Handelns. Eß ist jedenfalls seit dem Jahre 1917 aus einem innenpolitischen Gegensatz von Besitzbürgertum und Arbeitertum und Arbeiter^ Bewegung eine internationale Konfrontation geworden, in deren Spannungsfeld sich die Gegen= äätze zwischen den nördlichen Völkern und den Völkern Lateinamerikas, Afrika und Asiens zu einem katastrophalen Niveaugefälle fortentwickelt haben. Offenbar sind kaum die politisch massgeblichen Männn und Frauen willend und bereit, hier eine grund= legende Wandlung herbeizuführen.

Ich verweise hier in diesem Zusammenhang auf die drei Berichte an den gewiss nicht des Kommunismus verdächtigen "Club of Rome", an jene erste Untersuchung von Pennil Meddow "Die Grenzen des Wachstums", ein Bericht, der damals erschienen ist auf den zweiten Bericht von Plesarowitsch und Eduard Pestel "Menschheit am Wendepunkt". Ich möchte zum Dritten das Beispiel nennen, den dritten Bericht, der jetzt auch erschienen ist in deutscher Übersetzung 1976 von dem in England lebenden ungarischen Physiker Dennis Gabor und [Colombi], er erschien im Englischen unter dem sehr schönen Titel "Beyond the Age of Waste" (Jenseits des Zeitalters der Verschwendung) in der deutschen Übersetzung "Das Ende der Verschwendung" und darin hat Eduard Pestel ein Geleitwort geschrieben, aus dem ich doch einige Sätze zitieren möchte, um deutlich zu machen, daß dieser Mann eben nicht nur in seinem Geschäft als Bildungspolitiker aufgeht, Er stellt vorweg lapidar zwei Sätze an den Anfang! "In jeder Stunde nimmt die Bevölkerungszahl der Erde heute um fast 10.000 Menschen zu. " Und zweitens! "In jeder Stunde geben die Staaten unseres Planeten nahezu 80.000,000,000 (7^9) angeblich für die Erhöhung ihrer militärischen Verteidigungsbereitschaft aus. " Und nach vorsichtigem Schätzungen der Demokraten wird sich die Weltbevölkerung in den nächsten 10 Jahren verdoppelt haben, Es zeichnet sich an keiner Stelle offenbar ab, daß Versuche unternommen werden, um auf den drei wichtigsten und entscheidenden Sektoren der Versorgung dieser Weltbevölkerung jene Prozesse einzuleiten, die auch nur von Ferne einer Verdoppelung gleichkämen.

Wiederum zitiere ich Pestel: "Es hat nicht den Anschein, daß die Männer und Frauen, welche gegenwärtig die Geschicke der Welt in ihrer Hand haben, insbesondere der großen Industrie-Staaten in Ost und West nun endlich einmal ernsthaft und dringlich die zahlreichen Probleme in Angriff nehmen wollen, welche sich im letzten Viertel unseres Jahrhunderts immer schneller verschärfen werden. Statt der dringend erforderlichen Solidarität nimmt die Polarisierung der Gegensätze zu, auch wenn sich unablässig an Konferenztischen man gegenüber sitzt, um mit artigen Lippenbekenntnissen bzw. faulen Kompromissen Zeit zu gewinnen, offenbar ohne zu merken, daß immer mehr wertvolle Zeit für effektives Handeln zur Wahrnehmung der abnehmenden Optionen verloren geht. " In diesem selben Bericht von dem Club of Rome bei Rohwolt jetzt erschienen ist wiederum vor allem die drei Sektoren Energie, Rohstoffgewinnung und Nahrung auf ihre technischen Möglichkeiten hin untersuchend geprüft und das Ergebnis ist alles andere als hoffnungsvoll. Dennis Gabor, einer der Autoren, hat bereits 1965 eine Studie veröffentlicht unter dem Titel: "Inventing the Future" Deutsch erschienen in der Fischerbücherei "Menschheit morgen", 1969 und darin hat er ohne Beschönigung auf die Tatsachen hingewiesen, daß sich in den 60er Jahren jedenfalls noch nichtw

abzeichnet davon, daß endlich die sich mündig erklärende Menschheit und die sich als das Subjekt ihrer Geschichte verstehende Menschheit auf dem Weg ist, ihre Gesellschaft so zu verändern, daß in ihr Quantität durch Qualität ersetzt wird. Für die weitere Zukunft erwartet er zwar eine grundlegende Wandlung im Bereich der Wirtschaft aber er vermag sie vorläufig, damals jedenfalls, und in dem gegenwärtigen Bericht sieht es nicht sehr viel anders aus, eigentlich nur so zu umschreiben, daß diese Wirtschaft zunehmend für intelligente

Menschen an Interesse verlieren muß. Er meint, es sei die Zeit abzusehen, in der die Wirtschaft und daa heisst der Erwerb von Eigentum und daa Verdienst, also Gehalt und Lohn, daß dies zunehmend von der nachwachsenden Generation in seinem Wert in Frage gestellt wird. Er meint, daß sich in der Gegenwart bereits ein Phänomen abzeichnet, was sich mit der strukturellen Arbeitslosigkeit in charakteristischer Weise überlagert, nämlich das freiwillige Verlassen von Arbeitsplätzen. Er sieht diese Tendenz vor allem in den Vereinigten Staaten, findet aber dafür auch eine Reihe von Symptomen und Phänomenen in England, wo das Verhältnis zur Arbeit längst nicht von der kontinentalen Ernsthaftigkeit und Bestialität ist, wo man bereit ist, Lohn in Freizeit umzu-tauschen, und damit jedenfalls einen Weg zeigt, der evtl, aus den Schwierigkeiten wenn nicht heraufzuführen kann, so doch an die Grenzen heran = führt, die zu übersteigen noch so etwas wie Rettung für die Menschheit dieser Erde bedeuten könnte. Denn die Symptome, die in der gegenwärtigen industriellen Gesellschaft östlich oder westlicher Prägung sich bemerkbar machen, diese Symptome meint Dennis Gabor dahin interpretieren zu dürfen, daß sie daa eine erkennen lassen, daß die Menschen offenkundig nicht für die industrielle Gesellschaft geschaffen sind, sondern daß sie in diese industrielle Gesellschaft und in den Mythos der Arbeit gepresst worden sind. Und was das Wesentliche und das Bedeutende eigentlich zu sein hätte wäre eine Veränderung nicht nur der Organisationsformen. Dennis Gabor macht keinen Hehl daraus, daß er sich zu dem "Social Engineering" eines Karl Popper bekennt und auch die Angst all derer teilt, die meinen, daß bei einem wachsenden Vorfall der westlichen Gesellschaft dies für kommunistische Staaten unter Umständen ein Anreiz sein könnte,

dieser westlichen Welt endgültig mit militärischer Gewalt den Todesstoß zu versetzen, diese Angst hat er auch, dennoch setzt er an die zweite Stelle und meint, daß dies nicht das Problem Nr. 1 sein könnte, sondern daß es ernstlich ins Auge zu fassen ist, daß in der gegenwärtigen Situation ohne daß irgendwelche technischen Innovationen noch hinzukommen müssen, 25 Prozent der Menschheit in der Lage sind, die ganze Menschheit mit dem nötigen Lebensmittel zu versorgen. Und wir verfügen auch, sagt er, über die technischen Mittel, um 6-12 Milliarden Menschen gegenwärtig 1977 waren

es 4, 1 Milliarden Menschen auf der Erde wir verfügen über die technischen Mittel, um 12 Milliarden Menschen auf der Erde zu ernähren. Aber bei der Kapitalverteilung, die gegenwärtig herrscht, ist es nach gerade unmöglich, eine rationale Organisation dieser nötigen technischen Mittel herbeizuführen. Immer stärker zeichnet sich ab, meint er, ein unerträglicher Widerspruch zwischen Privatwirtschaft und dem Gemeinwohl, ein Widerspruch, der an den trivialsten Phänomenen in Erscheinung tritt, vorallem an dem Phänomen der Autoindustrie und dem, was daraus gemacht wird. Was er für notwendig erachtet, ist, daß der Mensch und die Gesellschaft in einem synchronisierten Prozess eine notwendige Verwandlung erfahren müssen, in der vorallem das von ihm unbarmherzig und zurecht kritisierte Mittel, nämlich der Kapitalbindung durch eine wachsende Rüstungsindustrie, eine synchronisierte Verwandlung also, die dahin zu gehen hätte, daß in der Tat Staaten, die es mit ihren Friedensbeteuerungen ernst meinen, den Mut haben müssen, an die Stelle der Rüstung die neue Bildung, die neue Erziehung zu setzen.

Die neue Gesellschaft erfordert eine neue Bildung, eine neue Erziehung und dabei und das ist ein interessanter Punkt, glaube ich, auf den wir im Folgenden noch zu sprechen kommen müssen eine neue Erziehung, die damit ernst macht, daß der Mensch offenbar von Haus aus keineswegs das "Dzoon, Politiken" ist, als das Aristoteles ihn meinte erkennen zu können und als welches auch Rousseau meinte den Menschen akzeptieren zu dürfen. Sondern hier, meint Dennis Gabor, wird man Freud eher Recht geben müssen, der Mensch ist nicht spontan sozial, sondern zur Sozialität, zur Kommunalität bedarf es der Bildung, für die Einsätze notwendig werden, die durchaus von der Größenordnung sind die heute noch für die Rüstung verausgabt werden. Zu einem wesentlichen Element dieser Bildung, würde die Entmythologisierung des bürgerlichen Arbeitsethos und Leistungsdenkens notwendigerweise hinzugehören. Wir brauchen heute auf Grund des technischen Apparates, der uns zur Verfügung stellt zur Erhaltung und zur Lebensfristung der diese Erde bewohnendem Menschen sehr viel weniger Menschen als für die sog. Dienstleistungen und als die wichtigsten Dienstleistungen stellen sich bei näherem Zusehen unweigerlich die Bildungsberufe heraus. Wir können; nicht genug für diesen Zweig tun, so daß man, wenn man Dennis Gabor folgt, sowohl in seiner Schrift von 1965 wie auch in der Studie an den Club of Rome, wenn man diesem seinem Denken folgt und ich glaube, es hat ausserordentlich viel Bündiges in; sich und für sich, so ergeben sich daraus zwei elementare Maximen mit denen ernst zu machen ist "im Einzelnen wie im Ganzen aber wir werden es im Ganzen auch nicht schaffen, wenn; wir es im Einzelnen nicht beginnen.

Die erste Devise heisst! Bildung statt Rüstung! Das ist die erste Devise. Wo der Bildungsetzt in einem so absurden Missverhältnis zum Rüstungsetzt (wie das bei allen Nationen der Erde der Fall ist) kann man dieser Menschheit kaum die Vernunft zuerkennen, die sie für sich in Anspruch zu nehmen jeder Zeit willens und bereit ist; zum zweiten, die zweite Maxime würde heissen! Das Betteln muß so ehrbar sein wie das Arbeiten! Wenn es heute tatsächlich möglich ist, daß 25 Prozent der Erdbevölkerung die gesamte Erdbevölkerung zu ernähren in der Lage ist, dann kann es nicht länger ehrenrührig sein, nicht zu arbeiten. Dann müssen wir endlich, gerade auch auf dem Weg der Bildung, dazu kommen, Menschen zu erziehen, die sich nicht länger schämen, keine Arbeit zu haben. Bei den Arbeitslosen, die wir heute haben gehört dies zu den jämmerlichsten und furchtbarsten Erfahrungen, die ich jedenfalls in den Bekanntenkreisen gemacht habe, daß diese Menschen sich schämen und sich als Menschen 2. Klasse fühlen, weil sie keine Arbeit haben, weil in dieser Gesellschaft offenbar nur der noch etwas gilt, der Arbeit hat, und derjenige sich schämen muß, der das Geld beim Sozialamt empfängt. Wenn die Christen sich zutrauen, Gott um das tägliche Brot zu bitten, denn ist der Bettel genauso gerechtfertigt wie die Arbeit in dieser Welt. Wenn es der Menschheit gelungen ist in ihrer Wirtschaftsgeschichte dieses Mehrprodukt so zu erwirtschaften wie es heute der Fall ist, dann ist es, meine ich, auch eine Konsequenz nur, daß die Menschen wieder lernen statt in der Sorge für die Fristung des Daseins aufzugehen, ^ätigkeiten sich zuzuwenden die nicht auf die Erhaltung des Lebens abgestellt sind, die nicht unter dem Prinzip der Selbsterhaltung um jeden Preis stehen auch um den Preis des Sich Selbst-Verkaufens.

Oie beiden Forderungen also würde ich noch einmal (Aagenthildung vor Rüstung) und nachdrückliches Hindrängen darauf, daß endlich einmal in dieser Weltgeschichte ein Staat sichtbar wird, in dessen Haushalt, in dessen Jährlichen Etat der Bildungen etat höher liegt als der Rüstungsetat-dann beginnt die Erde human zu werden.

Und das andere wäre, daß der Bettel so legitim und ehrbar ist wie es die Arbeit ist. Dieser Streit ist schon einmal ausgetragen worden und ich möchte Sie hinweisen auf die glänzende Untersuchung von Bernhard Groothusen über die Entstehung des bürgerlichen Bewußtseins in Frankreich, wo er aus dem Konflikt zwischen dem Kleriker, der dem Ideal der Almut nachhängt. und dem Bürger, der auf Erwerb und Verdienst gestellt ist, wo er hier eine der grössten Bewußtseinsumwälzungen, die damals stattgefunden haben, notiert just eben auch in Jenem 18. Jhdt. der beginnenden Technologie unserer Zeit, Was wir Jetzt von dem nicht tun, was in der Konsequenz der Bewältigung des Fertige werdens mit dem Hunger, was in der Austragung der Urotbitte geschieht, das alles fällt auf uns als die Schuld, um die wir nicht genug um Vergebung bitten können, und es ist eine unheimliche

Prophetie daß auf die Brotbitte im Herrengebet die Bitte um Vergebung der Schuld folgt, aber eben auch "wie wir vergeben unseren Schuldi&em. " Auf diese Vergebungsbitte möchte ich also in der nächsten Stunde zu sprechen kommen.

2!j. 1. 1979

Meine Damen und Herren informative Anregung, für die ich dankbar bin und auf die ich hinweisen möchte und die durchaus. . . i* das Vorhaben dieser heutigen Stunde, in der ich di*se Frage, dieses Problem zu einem gewissen Abbruch oder Ende führen möchte, um zu den weiteren, den bei den folgenden Sitzungen überzugehen.

Ich hatte in der letzten Stunde vor allem versucht, den Begriff "tägliches Brot" durch zwei Hinweise und zw=-ei Erinnerungen an alttestamentliche Geschichte zu erläutern: an der Ehrung. . . das Brot der Armut auf dem Weg in die Freiheit und an das tägliche Brot, das sich nicht horten läßt sondern das für den Tage*, bedarf ausreicht, aber eben nicht gesammelt, nicht gespeichert werden kann und Abhängigkeit erzielen kann. Dabei möchte ich hinzufügen, daß es in der Tat für die Entwicklung, für die Kulturentwicklung, von einer ungeheuren und kaum abzuschätzenden Bedeutung gewesen ist, daß es im Zug der Kulturverwandlung aut der schweifenden Jägerzeit in die seßhafte Land. . . kultur, daß es in dieser Zeit gelang, so etwas wie eine deutlich erkennbare, deutlich spürbare, merkba-n re Steigerung der Arbeitsproduktivität zu erreichen. Wir können uns heute wahrscheinlich garnicht mehr al] ne angemessene Vorstellung von dem ungeheuren Sprung machen, den es bedeutete, als für die von Hunger und{ Frühsterblichkeit und Naturkatastrophen ständig in s Furcht und Schrecken gehaltene menschliche Gemeinschaft eine für jedermann spürbare Steigerung der Produktivität, ihrer Tätigkeit erreichte, als mandurch allerlei Anstrengung und Mühe eben nicht nur das Allernötigste für die unmittelbar bevorstehende Zeit des Tages, sondern ein "surplus" zu erwirtschaften in der Lage war. Ob man zufällig oder planmäßig auf diese Mehrproduktion gestoßen ist, weiß niemand heute zu sagen, obwohl der Zufall wahrscheinlicher Pate gestanden hat als ein allein er^t^Plan. Neben dem notwendigen Produkt, das für die Schöpfung (?) des Lebens unersetzlich war, gelang einer Gemeinset eine erste Form des gesellschaftlichen Mehr-Produkte Und dieses Mehr-Produkt diente in der Hauptsache dazu, einen Nahrungsmittelvorrat zu sctiaffen, um den ses Urbedürfnis zu vermeiden, zu mildern.

Die Schwierigkeit dieses Überganges ist für uns kaum nachzuempfinden, denn immerhin liegt die Zeit, in der das stattfand, jenseits unserer unmittelbaren Erinnerung; denn dj. e Erzeugung eines ständigen Mehrprodukts an Nahrungsmitteln ist die materielle Grundlage gewesen für die Verwirklichung der zweifellos bedeutendsten ökonomischen Umwälzung, die der Mensch seit

seinem Erscheinen auf der Erde gemacht, gekannt hat. Es sind diese Erzeugnisse, die eine gewisse Steigerung, ein gewisses Sparen möglich machen die Voraussetzung für die Anfänge sowohl des Ackerbaus als auch für die Zucht von gezähmten Wildtieren.

Man hat diesen Umbruch nicht zu Unrecht wie ich meine als die "neolithische Revolution" bezeichnet; ich verweise hier auf den Aufsatz von Gordon Childe in dem Sammelband "Die Entstehung von Klassengesellschaften", hg. von Klaus Bieder im Suhrkamp-Verlag, 1973 und schon 68 erschienen von Gordon Childe, in deutscher Übersetzung "Der Drang sozialer Evolution" ebenfalls in Frankfurt.

Und es ist vielleicht hilfreich, sich diesen Aufsatz und diese Darstellung von Childe gegenüberzuhalten und gegenüberzustellen der von Musowitschi vorgetragenen Theorie (ein Aufsatz von ihm findet sich ebenfalls in dem genannten Sammelband "Die Entstehung von Klassengesellschaften" unter dem Titel: "Die Transformation der Ressourcen") ein Aufsatz, der sich gegen die Childesche These vom Hervorgang der neolithischen Revolution aus dem Faktum des Surplus-Effektes wendet. Zum Disput und zum Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Theoretikern ist der Begriff der Arbeitsteilung dabei geworden und Childe ist der Meinung, daß die Arbeitsteilung, die in der neolithischen Revolution die Grundlage gegeben und gelegt hat für die Erwirtschaftung eines Surplus, so etwas wie eine dauerhafte, kontinuierliche Linie der Kulturgeschichte der Menschheit gebildet hat und ihre Wirkung bis in die Gegenwart fortsetzt.

Dabei ist offenkundig, daß schon in der frühesten Zeit neben einer nur biologischen Arbeitsteilung eine ebenso wirksame und wirkungsvolle ökonomische stattgefunden hat und wiederum dies zwischen den Geschlechtern. Ernest Mandel dürfte damit rechthaben

wenn er behauptet, daß eine ursprüngliche Arbeitsteilung bestanden hat, die wir auf allen wirtschaftlichen Entwicklungsstufen der bisherigen Menschheit

vorfinden, nämlich die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern. Soweit die kulturelle Entwicklung der Menschheit zu überblicken ist bis in die Gegenwart, ist an der Tatsache nichtig zu bemängeln, daß die Frauen hineingebannt sind mit ihrer Arbeit in den Um

kreis der Behausung, in die Unterhaltung der . . . notwendigen Lebensmittel, eingespannt in das Gewerbe der Erzeugung der notwendigen Materialien für Kleidung ebenso wie in die Herstellung von Gefäßen und Geräten. Der eigentliche Arbeitsbereich der Frau ist neben der Aufzucht der Kinder die Bearbeitung des mit der unmittelbaren Fristung des Daseins zusammenhän

genden Tätigkeit wohingegen die Männer es offenbar lieben, sich von der Behausung weiter zu entfernen und noch die Erinnerung an ihre ehemalige Jägerexistenz zu kultivieren, so weit es ihnen möglich ist. Mit dem Übergang in der neolithischen Revolution ereignete sich jedenfalls auch eine

Arbeitsteilung in zweifacher Hinsicht, die für die weitere Entwicklung der Geschichte der Menschheit und der Selbstbestätigung der Menschheit in ihrer Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist; nämlich auf der einen Seite die Unterscheidung zwischen der Tätigkeit, die in der Bearbeitung der Erde unmittelbar bestanden hat und in der Erzeugung jener Werkzeuge und Mittel, durch die der Erde ein gewisses "mehr" an Nahrung abgerungen werden konnte, als die Arbeitsteilung zwischen Bauern und Handwerkern auf der einen Seite und zum andern die Unterscheidung zwischen Bauern, die seßhaft auf ihrem Grund und Boden das Geschäft der Pflanzung kultivieren, die andere Entwicklung, die sich aus der Zähmung des Tieres ergab, nämlich die Züchtung und die Vergrößerung des Bestandes an Tieren, die den Lebensunterhalt lieferten für die Hirtenvölker, so daß man von einer Art Grund oder Urtriade der Arbeitsteilung seit dieser neolithischen Revolution sprechen kann, der Triade nämlich von Bauern, Handwerkern und Hirten, wobei es der Stand und die Gruppe der Handwerker von früh an in einen ambivalenten Produktionsprozeß einbezogen war; denn die Handwerker erzeugten nicht nur die nötigen Arbeitsgeräte für die Bauern sondern erzeugten auch das, was den Hirten nötig war, um ihre Herden sowohl gegen fremde Stämme als auch gegen Wildtiere zu schützen. Dh: das Handwerk hat von vorn herein bei dem "toolmaking" sowohl Waffen als auch Produktionsmittel hervorgerufen und hervorgebracht. Waffen und Werkzeuge sind von dem Augenblick der Arbeitsteilung an die beiden Erzeugnisse, die in der Geschichte der Menschheit fortlaufend ihre Verfeinerung, ihre Raffinierung erfahren haben, wobei sich -"und das deutete sich auch schon in der letzten Stunde an diese Werkzeugproduktion zunehmend als das eigentlicherer menschlichen Produktivität ausgebildet und herausgestellt hat. Von einer ersten Phase, von einem ersten Stand wenn ich so sagen darf der occasionellen Werkzeuggebrauch entwickelte sich sehr bald so etwas wie eine primäre Werkzeugherstellung. Gewährte die erste Stufe teils die menschliche. . . noch durchaus auch mit Primaten wir wissen von Schimpansen und Gorillas, daß auch sie noch gelegentlich einen abgebrochenen Zweig oder dergleichen nehmen und Paviane Steine, um sich unliebsamer Nachbarn zu erwehren, ohne daß sie eigentlich diese Gegenstände als Werkzeuge herstellen; sie verwenden gegebenes Material als Werkzeuge. Diese Stufe teilt die frühe Menschheit also durchaus mit den Primaten. Eine Änderung trat freilich in dem Augenblick bereits ein, als es zu so etwas wie einer primären Werkzeugherstellung kam, nämlich eine systematische Verfertigung von Werkzeugen mittels selbst nicht unmittelbar hergestellter Geräte. Die ersten Steinzeit-, Steinwerkzeuge, die wir kennen, sind eben solche primären Werkzeuge, die mit noch nicht bearbeiteten Geräten, mit noch

nicht bearbeiteten Mitteln zu Werkzeugen allererst hergestellt wurden. Die nächste Stufe, die freilich alsbald folgte und wahrscheinlich mit dieser primären Werkzeugherstellung schon fast unmittelbar zusammengefallen ist, ist die sekundäre, in der nämlich Werkzeuge mit Werkzeugen erstellt und hergestellt werden, also Werkzeugproduktion durch produzierte Werkzeuge. Und schon auf dieser Stufe kündigt sich an eine ungeheure Expansionsmöglichkeit dieser Produktion. Je komplizierter, je aufwendiger, je raf-

5 -

finierter, je subtiler und differenzierter die Werkzeuge, die am Ende in der Konsumproduktion zur Verwendung gelangen sollen, werden, desto komplizierter werden auch die Geräte, die schließlich zu diesem Prozeß, diesem letzten Prozeß hinführen, so daß sich hier auch neben der branchenmäßigen Arbeitsteilung eine segmentäre Arbeitsteilung nahelegt und damit in dem Raum der Werkzeugherstellung für die Menschheit sich der Spielraum des erfinderischen Geistes, des Ingenieurgeistes, des Handwerksgeistes in einem ungeheuren Maß zu erweitern vermochte.

Desto erstaunlicher muß es freilich sein, daß erst um die Mitte des 18. Jh. eine Verbindung zwischen dem planmäßigen, konstruierenden Denken und dem auf handwerkliche Erfahrung gegründeten Wissen hergestellt wurde. Erst um die **Mitte des 18. Jh.**, und das muß man sich glaube ich sehr deutlich vor Augen führen, erst um die Mitte des 18. Jh. trat die für die heutige Zeit so eminent charakteristische **Kombination von Handwerk und Wissenschaft** ein, die bis dato nicht bestanden hat. Wenn es bis dahin im Handwerk noch zur Esoterik gehörte, daß von Generation zu Generation bestimmte Fertigungstechniken vermittelt wurden, während im Bereich der Wissenschaft das Prinzip der Allgemeinheit herrschte, verlor seit dem 18. Jh. das Handwerk den Charakter der esoterischen, der Arkantradition und wurde zwar öffentlich, in demselben Maß aber begann in die Wissenschaft einzuziehen so etwas wie ein Element von Geheimhaltung und der Ehrgeiz der Entdeckung, des Erfindens bis hin dann in den Bereich jener Technologie, wie man dann auch, wie das heute bekannt ist, von Werkspionage und dergleichen redet, langsam Regressionsformen des einstmals esoterisch geübten Handwerks trotz seiner Liaison und trotz seiner Verbindung mit der Wissenschaft und dem ihr eigentümlichen Allgemeinbegriff.

Neben dieser Werkzeug- und Waffenproduktion als dem großen Hauptsektor der menschlichen Wirtschaft ist freilich seit der neolithischen Revolution, also ungefähr 4000 vor der Zeitenwende immerhin bis ins 18. Jh. hinein noch in einer erstaunlichen Konstanz geblieben jene Leistung der Bearbeitung des Bodens und der Nutzung des Bodens in einer Weise, die man durchaus mit dem vielleicht etwas eigentümlichen Ausdruck des "sorgenden Pflegens" umschreiben könnte. Man muß

nicht die Philosophie Heideggers sich im ganzen zueigen machen, wenn man einen Aufsatz, in dem er mit Raffinement sich der Etymologie bedient, hier nennt und ausdrücklich darauf verweist. Ich verweise auf diesen Aufsatz und auf diesen Vortrag von Heidegger aus den 50er-Jahren: "Bauen, Wohnen, Denken". Er hat diesen Vortrag erstmals bei einer Darmstädter Tagung gehalten und dabei von der immerhin beachtenswerten Etymologie Gebrauch gemacht ohne sich ihr zu verschreiben, was übrigens eine Meisterschaft bei ihm gewesen ist, er hat keineswegs jeder Etymologie sich einfach anvertraut, sondern nur derjenigen, der er meinte denkend auch nachfolgen zu können; und immerhin, hier erweist es sich, daß das Wort "bauen", das immerhin in der Doppelbedeutung des Haus- wie des Ackerbaus verwendet wird, daß dieses Wort bauen seiner Wurzel nach mit dem griechischen fusij zusammenhing, sie sind beide von der selben Wurzel "bauen" und "wachsen". Und das indogermanische "buam" ist auch die Stammform und die Wurzel für das deutsche Wort "wohnen". In dem Maß, in dem es gelang, Haus und Feld zu bestellen, ist offenbar für den Menschen die Erde allererst wohnlich geworden und in der Wohnlichkeit so etwas wie eine Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Natur zustande gekommen. Zwischen Bauen, dem Bau und der Physis, etwas, was es vor dieser Zeit offenbar nicht gab und was seinen Bestand immerhin über 5, mehr als 5 Jahrtausende erhalten hat.

Es ist überraschend und erschreckend zugleich zu sehen, daß mit einem Tempo ohnegleichen seit diesem 18. Jh., seit der Stiftung und Gründung der neuen Verbindung nicht von Physis und menschlichem Leben, sondern von τεχνή und menschlichem Dasein und menschlichem Wissen, nämlich in der Technologie, daß seit dieser Zeit eine grundlegende Veränderung offenbar, die heute erst in ihrem ganzen Ausmaß spürbar wird, über unsere Erde gekommen ist. Aus dem feindlosen oder aus dem mindestens freundlich gestalteten Verhältnis menschlichen Lebens und äußerere Natur bei allen Schwierigkeiten, bei allen Bedrohungen, auch, die blieben, hat dennoch dieses menschliche Geschäft und dieser menschliche Umgang mit der Erde nicht zu der Verwüstung beigetragen.

Während heute die Sorge vieler dahin geht, daß wir mit Hilfe unserer globalen Technologie im Begriff sind, die Erde in das Gegenteil einer bewohnbaren Welt zu verwandeln. Und zwar so, daß gerade diejenigen Völker, die über die höchsten, am weitesten entwickelten Mittel verfügen, diejenigen sind, die diese Erde für den größten Teil ihrer Bevölkerung mehr und mehr unbewohnbar werden lassen und zu einem Hungergebiet entarten lassen, wie das im Grunde nur der Fall war vor der Zeit der Sesshaftigkeit und des Pflanzertums auf dieser Erde.

Unsere Wirtschaft ist in eine Situation geraten, in der von den verschiedensten Seiten mit dem größten Nachdruck vor den verheerenden Konsequenzen gewarnt wird. Ob der Widerstreit, der

Antagonismus, in dem die Verwüstung der Erde vorangetrieben wird, auf die Formel des Gegensatzes Kapitalismus und Kommunismus gebracht wird oder ob er auf den Gegensatz zwischen industriellen Gesellschaften und unterentwickelten Völkern gebracht wird, die Terminologie spielt in der Gegenwart kaum noch eine wesentliche Rolle. Sondern was entscheidend ist, ist die Tatsache, das Faktum des **Umganges mit den gespeicherten und mit den akkumulierbaren Materialien und Stoffen und Produkten des menschlichen Lebens und des menschlichen Handelns**. Es ist jedenfalls seit dem Jahre 1917 aus einem innenpolitischen Gegensatz von Besitz-Bürgertum und Arbeitertum und Arbeiterbewegung eine internationale Konfrontation geworden, in deren Spannungsfeld sich die Gegensätze zwischen den nördlichen Völkern und den Völkern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens zu einem katastrophalen Niveaufälle fortentwickelt haben. Und offenbar sind kaum die politisch maßgeblichen Männer und Frauen willens und bereit, hier eine grundlegende Wandlung herbeizuführen. Ich verweise hier in diesem Zusammenhang auf die 3 Berichte an den gewiß nicht des Kommunismus verdächtigen "Club of Rome". An jede erste Untersuchung von Denis Meadows "Die Grenzen des Wachstums", an einen Bericht der damals erschienen ist 1972, an den 2. Bericht von Mesarowitsch und Eduard Pestel "Menschheit am Wendepunkt" (es ist sehr erstaunlich, wenn Sie auch heute noch die Publikation und die Veröffentlichungen von Eduard Pestel lesen, halten Sie es kaum für möglich, daß diese Bildungspolitik hier von ihm verantwortet wird). Ich möchte zum 3. das Beispiel nennen, den 3. Bericht, der jetzt auch erschienen ist in deutscher Übersetzung, 1976 angefertigt von dem in England lebenden ungarischen Physiker Dennis Gabor und Umberto Colombo. Er erschien 1978 in Englisch unter dem sehr schönen Titel "Beyond the Age of Waste" (Jenseits des Zeitalters der Verschwendung), in deutscher Übersetzung "Das Ende der Verschwendung". Und darin hat Eduard Pestel ein Geleitwort geschrieben, aus dem ich doch einige Sätze zitieren möchte, um deutlich zu machen, daß dieser Mann eben nicht nur in seinem Geschäft als Bildungspolitiker aufgeht. Er stellt vorweg lapidar 2 Sätze an den Anfang: "In jeder Stunde nimmt die Bevölkerungszahl der Erde heute um fast 10000 Menschen zu." "In jeder Stunde geben die Staaten unseres Planeten nahezu 80.000.000 DM angeblich für die Erhöhung ihrer militärischen Verteidigungsbereitschaft aus." Und nach den Schätzungen, nach vorsichtigen Schätzungen der Demographen wird sich die Weltbevölkerung jedenfalls in den nächsten 30-40 Jahren verdoppelt haben. Und es zeichnet sich an keiner Stelle offenbar ab, daß Versuche unternommen werden, um auf den drei wichtigsten und entscheidenden Sektoren der Versorgung dieser Weltbevölkerung jene Prozesse einzuleiten, die auch nur von ferne einer Verdoppelung gleich kämen. Wiederum zitiere ich Pestel: "Es hat nicht den Anschein, daß die

Männer und Frauen, welche gegenwärtig die Geschicke der Welt in ihrer Hand haben, insbesondere die Verantwortlichen der großen Industriestaaten in Ost und West, nun endlich einmal ernsthaft und dringlich die zahlreichen Probleme in Angriff nehmen wollen, welche sich im letzten Viertel unseres Jahrhunderts immer schneller verschärfen werden. Statt der dringlich erforderlichen Solidarität nimmt die Polarisierung der Gegensätze zu, auch wenn sich unablässig an Konferenztischen man gegenüber sitzt, um mit artigen Lippenbekenntnissen bzw. faulen Kompromissen Zeit zu gewinnen, offenbar ohne zu merken, daß immer mehr wertvolle Zeit für effektives Handeln zur Wahrnehmung der abnehmenden Optionen verloren geht.

In diesem 3. Bericht des Club of Rome, der bei Rowohlt jetzt erschienen ist, werden vor allem die 3 Sektoren Energie, Rohstoffgewinnung und Nahrung auf ihre technischen Möglichkeiten hin untersucht und geprüft und das Ergebnis ist alles andere als hoffnungsvoll. Dennis Gabor, einer der Autoren, hat bereits 1965 eine Studie veröffentlicht mit dem Titel "Invading the future", deutsch erschienen in der Fischer-Bücherei "Menschheit morgen" (1969 erschienen) und darin hat er ohne Beschönigung auf die Tatsachen hingewiesen, daß sich in den 60er Jahren jedenfalls noch nichts abzeichnet davon, daß endlich die sich mündig erklärende Menschheit und die sich als das Subjekt ihrer Geschichte verstehende Menschheit auf dem Weg ist, ihre Gesellschaft so zu verändern, daß in ihr Quantität durch Qualität ersetzt wird. Für die weitere Zukunft erwartet er zwar eine grundlegende Wandlung im Bereich der Wirtschaft, aber er vermag sie vorläufig damals jedenfalls, und in dem gegenwärtigen Bericht sieht es nicht viel anders aus, eigentlich nur so zu umschreiben, daß diese Wirtschaft zunehmend für intelligente Menschen an Interesse verlieren muß. Er meint, es sei die Zeit abzusehen, in der die Wirtschaft und dh der Erwerb von Eigentum und der Verdienst, also Gehalt und Lohn, daß sie zunehmend von der nachwachsenden Generation in seinem Wert infrage gestellt wird. Er meint, daß sich in der Gegenwart bereits ein Phänomen abzeichnet, was sich mit der strukturellen Arbeitslosigkeit in charakteristischer Weise überlagert, nämlich das freiwillige Verlassen von Arbeitsplätzen. Er sieht diese Tendenz vor allem in den Vereinigten Staaten, findet dafür aber auch eine Reihe von Symptomen und Phänomenen in England, wo offenbar das Verhältnis zur Arbeit längst nicht von der kontinentalen Ernsthaftigkeit und Bestialität ist, wo man bereit ist, Lohn in Freizeit umzutauschen und damit jedenfalls einen Weg zeigt, der eventuell aus den Schwierigkeiten wenn nicht herausführen kann, so doch an die Grenzen heranhöhrt, die zu übersteigen noch so etwas wie Rettung für die Menschheit dieser Erde bedeuten könnte. Denn die Symptome, die in der gegenwärtigen industriellen Gesellschaft östlicher oder westlicher Prägung sich bemerkbar machen, diese Symptome meint Denis Gabor dahin interpretieren zu dürfen, daß sie

das eine erkennbar werden lassen, daß die Menschen offenkundig nicht für die industrielle Gesellschaft geschaffen sind, sondern daß sie in diese industrielle Gesellschaft und in den Mythos der Arbeit gepreßt worden sind. Und was das Wesentliche und das Bedeutende eigentlich zu sein hätte, wäre eine Veränderung nicht nur der Organisationsformen. Denis Gabor macht keinen Hehl daraus, daß er sich zu dem "piece-meal social engineering" eines Karl Popper bekennt und auch die Angst all derer teilt, die meinen, daß bei einem wachsenden Zerfall der westlichen Gesellschaft dies für kommunistische Staaten oder Umstürzler Anreiz sein könnte, dieser westlichen Welt endgültig mit militärischer Gewalt den Todesstoß zu versetzen. Diese Angst hat er auch, dennoch setzt er sie an die zweite Stelle und meint, daß sie nicht das Problem Nr. 1 sein könnte, sondern daß es ernstlich ins Auge zu fassen ist, daß in der gegenwärtigen Situation, ohne daß irgendwelche technischen Innovationen noch hinzukommen müssen, 25% der Menschheit in der Lage sind, die ganze Menschheit mit den nötigen Lebensmitteln zu versorgen. Und wir verfügen auch, sagt er über die technischen Mittel, um 6-12 Milliarden Menschen gegenwärtig (1977 waren es 4,1 Mrd. Menschen auf der Erde), wir verfügen über die technischen Mittel, um 12 Mrd. Menschen auf der Erde zu ernähren. Aber bei der Kapitalverteilung, die gegenwärtig herrscht, ist es nachgerade unmöglich eine rationale Organisation dieser nötigen technischen Mittel herbeizuführen. Immer stärker zeichnet sich ab, was er ein unerträglicher Widerspruch zwischen Privatwirtschaft und dem Gemeinwohl, ein Widerspruch, der an den trivialsten Phänomenen in Erscheinung tritt, vor allem an dem Phänomen der Autoindustrie, und dem, was daraus gemacht wird. Was er für notwendig erachtet, ist, daß der Mensch und die Gesellschaft in einem synchronisierten Prozeß eine notwendige Verwandlung erfahren müssen, in der vor allem das von ihm unbarmherzig und zurecht kritisierte Mittel, nämlich der Kapitalbindung durch eine wachsende Rüstungsindustrie, eine synchronisierte Verwandlung also, die dahin zu gehen hätte, daß in der Tat Staaten, die es mit ihren Bündnisbeteuerungen ernst meinen, den Mut haben müssen, an die Stelle der Rüstung die neue Bildung, die neue Erziehung zu setzen.

Die neue Gesellschaft erfordert eine neue Bildung, eine neue Erziehung, und dabei und das ist ein interessanter Punkt, glaube ich, auf den wir im folgenden noch zu sprechen kommen werden müssen, eine neue Erziehung, die damit Ernst macht, daß der Mensch offenbar von Haus aus keineswegs das zwon politikon ist, als den Aristoteles ihn meinte erkennen zu können und als welches auch Rousseau meinte den Menschen akzeptieren zu dürfen; sondern hier meint Denis Gabor, wird man Freud eher Recht geben müssen: der Mensch ist nicht spontan sozial, sondern zur Sozialität, zur Kommunalität bedarf es der Bildung, für die Einsätze notwendig werden, die durchaus von der

Größenordnung sind, die heute noch für die Rüstung verausgabt werden. Und zu einem wesentlichen Element dieser Bildung würde die Entmythologisierung des bürgerlichen Arbeitsethos und Leistungsdenkens notwendigerweise hinzugehören. Wir brauchen heute aufgrund des technischen Apparats, der uns zur Verfügung steht, zur Erhaltung und zur Lebensfristung der diese Erde bewohnenden Menschen, sehr viel weniger Menschen als für die sogenannten Dienstleistungen, und als die wichtigsten Dienstleistungen stellen sich bei näherem Zusehen unweigerlich die Bildungsberufe heraus. Wir können nicht genug für diesen Zweig tun, so daß man, wenn man Dennes Gabor folgt, sowohl in seiner Schrift von 1965 wie auch in der Studie an den Club of Rome, wenn man diesem seinen Denken folgt, und ich glaube, es hat außerordentlich viel Bündiges in sich und für sich, so ergeben sich daraus zwei elementare Maximen, mit denen Ernst zu machen ist. Im einzelnen wie im ganzen aber wir werden es im ganzen auch nicht schaffen, wenn wir nicht im einzelnen beginnen. **Und die erste Devise heißt: Bildung statt Rüstung.** Das ist die erste Devise. Wo die Bildung die Ausgaben, der Bildungsetat, in einem so absurden Mißverhältnis zum Rüstungsetat steht, wie das bei allen Nationen dieser Erde der Fall ist, kann man dieser Menschheit kaum die Vernunft zuerkennen, die sie für sich in Anspruch zu nehmen jederzeit willens und bereit ist. Und zum zweiten, die 2. Maxime würde heißen: **Das Betteln muß so ehrbar sein wie das Arbeiten.** Wenn es heute tatsächlich möglich ist, daß 25% der Bevölkerung die gesamte Erdebevölkerung durch ihre Arbeit zu ernähren in der Lage ist, dann kann es nicht länger ehrenrührig sein, nicht zu arbeiten. Dann müssen wir endlich gerade auch auf dem Weg der Bildung dazu kommen, Menschen zu erziehen, die sich nicht länger schämen, keine Arbeit zu haben. Bei den Arbeitslosen, die wir jetzt haben, gehört dies zu den jämmerlichsten und den furchtbarsten Erfahrungen, die ich jedenfalls in den gesamten Jahren gemacht habe, daß diese Menschen sich schämen und sich als Menschen 2. Klasse fühlen, weil sie keine Arbeit haben, weil in dieser Gesellschaft offenbar nur der noch etwas gilt, der Arbeit hat und derjenige sich schämen muss, der das Geld beim Sozialamt empfängt. Wenn die Christen sich zutrauen, Gott um das tägliche Brot zu bitten, dann ist der Bettel genauso gerechtfertigt wie die Arbeit in dieser Welt. Wenn es der Menschheit gelungen ist in ihrer Wirtschaftsgeschichte, dieses Mehrprodukt so zu erwirtschaften, wie es heute der Fall ist, dann ist es, meine ich, auch eine Konsequenz nur, dass die Menschen wieder lernen statt in der Sorge für die Fristung des Daseins aufzugehen, Tätigkeiten sich zuzuwenden, die nicht auf die Erhaltung des Lebens abgestellt sind, die nicht unter dem Prinzip der Selbsterhaltung um jeden Preis stehen, auch um den Preis des Sich-selbst-Verkaufens.

Die beiden Forderungen also würde ich noch einmal sagen: **Bildung vor Rüstung** und nachdrückliches Hindrängen darauf, daß endlich einmal in dieser Weltgeschichte ein Staat sichtbar wird, in dessen Haushalt, in dessen jährlichem Etat der Bildungsetat höher liegt als der Rüstungsetat -dann beginnt die Erde human zu werden.

Und das andere wäre, daß der **Bettel so legitim und ehrbar ist wie es die Arbeit ist**. Dieser Streit ist schon einmal ausgetragen worden und ich möchte Sie hinweisen auf die glänzende Untersuchung von Bernhard Groothusen über die Entstehung des bürgerlichen Bewußtseins in Frankreich, wo er aus dem Konflikt zwischen dem Kleriker, der dem Ideal der Armut nachhängt. und dem Bürger, der auf Erwerb und Verdienst gestellt ist, wo er hier eine der grössten Bewußtseinsumwälzungen, die damals stattgefunden haben, notiert just eben auch in jenem 18. Jhdt. der beginnenden Technologie unserer Zeit, Was wir jetzt von dem nicht tun, was in der Konsequenz der Bewältigung des Fertigwerdens mit dem Hunger, was in der Austragung der Brotbitte geschieht, das alles fällt auf uns als die Schuld, um die wir nicht genug um Vergebung bitten können, und es ist eine unheimliche Prophetie, daß auf die Brotbitte im Herrengebet die Bitte um Vergebung der Schuld folgt, aber eben auch "wie wir vergeben unseren Schuldigern. " Auf diese Vergebungsbitte möchte ich also in der nächsten Stunde zu sprechen kommen.

Vorlesungsstunde vom 26. Januar 1979

Ich möchte auf die letzte gestrige Stunde nicht des Näheren eingehen, nur noch einmal hinweisen auf das Buch, das ein Kommilitone hier an der Tafel freundlicherweise angezeigt hatte, von Collins und Francis Moore-Lappe mit dem Titel: „Vom Mythos des Hungers“ und ich glaube, was er noch dazu notierte ist wohl der Untertitel dieses Buches "Die Entlarvung einer Legende“. Niemand muß hungern.

Ist das die Interpretation einer These oder ist das die Aufstellung der These dieses Buches oder ist das der Untertitel dieses Buches. Das weiß ich also nicht, ich kenne es selbst noch nicht. Aber es ist ja erst 1978 erschienen und man kann unmöglich die gesamte literarische Produktion verfolgen.

Aber dem Titel nach ist es ungeheuer wichtig und führt in die Richtung, die hier angedeutet werden soll. Collins, Moore-Lappe : Vom Mythos des Hungers, die Entlarvung einer Legende.

Frankfurt, bei S. Fischer 1978, DM 28, -

Auf eine alte Arbeit möchte ich sie noch hinweisen, auf das Buch des Biologenehepaars Ehrlich : Bevölkerungswachstum und Umweltkrisen, die Ökologie des Menschen, bei S. Fischer, Stuttgart 1972. Eine sehr nüchterne aber gerade in ihrer Nüchternheit glänzend informierende Studie dieses Ehepaars.

Aber dann habe ich gestern vergessen zu nennen, das möchte ich heute nachholen, weil etwas Vergleichbares im protestantischen Bereich nicht vorliegt, soweit ich sehe, nämlich das Memorandum des Benzberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute. Erschienen unter dem Titel: Antisozialismus aus Tradition? Dieses Memorandum ist in einer dreijährigen Vorbereitungszeit erstellt worden und 1976 dann auch verabschiedet worden und in der Rohwolt-Reihe aktuell 1976 veröffentlicht worden. Antisozialismus aus Tradition, das wäre ein vorzüglicher Paralleltext zu dem genannten dritten Bericht an den Club of Rome "über das Ende der Verschwendung" von Gabor und Colombo, das 78 erschienen ist. Ich hatte am Ende einen Literaturhinweis etwas flüchtig gegeben, ich möchte ihnen das noch etwas genauer nennen, nämlich im Zusammenhang der provozierend gemeinten, polemisch auch gemeinten These von der gleichen Ehrbarkeit des Bettelns und der Arbeit hatte ich hingewiesen auf die Untersuchung von Bernhard Grothuisen, dem Philosophen „Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich“ in 2 Bänden 1927 erschienen, jedoch gibt es eine Taschenbuchausgabe bei Suhrkamp, in zwei Bänden. Es ist eine großartige Untersuchung, die den Antagonismus der überkommenen katholischen Kirchenkultur Frankreichs und der neu aufbrechenden bürgerlichen Welt vorzüglich darstellt.

Ich möchte es eigentlich, was die Literatur anlangt, dabei bewenden lassen, denn alle die Ökonomie bedeutenden, einschlägigen Werke vorzuführen, das ist schlechterdings unmöglich.

Nur eine Trilogie darf ich vielleicht nennen, die auch etwas Unverfängliches sogar an sich hat nämlich die drei Arbeiten von dem Amerikaner John Kenneth Galbraith, die eine kritische, steigende Tendenz erkennen lassen bei ihm, ohne daß er sich etwa zu den Petitionen seines amerikanischen Kollegen Sweesy oder Bern bekennen würde, er ist also kein marxistischer Theoretiker, wohl aber einer, dem erhebliche Zweifel an der neoklassischen Interpretation und am neoklassischen Modell gekommen sind. Ich nenne die Werke, die für ihn eine Einheit sind und einen gewissen Entwicklungsgang in seiner Erkenntnisse darstellen sollen. 1) Gesellschaft im Überfluß, ein Werk, mit dem er damals besonderes Aufsehen erregte, erschienen 1959; 2) Die moderne Industriegesellschaft, erschienen 1968; 3) Wirtschaft für Staat und Gesellschaft Diese 3 Arbeiten unternehmen den Versuch die Schwächen des neoklassischen Modelle, trotz aller Variationen, die an ihm vorgenommen worden sind, deutlich zu machen und vor allem die sog. Technokultur, wie es Galbraith nennt, als das eigentliche Steuerungszentrum und Produktionszentrum in der westlichen, in der nicht kommunistischen Wirtschaft darzustellen. Es wäre vielleicht ungerecht, wenn ich nun nicht auch noch den Trotzlisten Mandel nennen würde, mit seinen beiden Arbeiten : Die

marxistische Wirtschaftstheorie 1968 in Frankfurt erschienen und DER Spätkapitalismus, Versuch einer marxistischen Interpretation ebenfalls in Frankfurt erschienen und zwar 1972 in der Suhrkamp-Reihe "Wissenschaft" Mandel ist ebenfalls kein orthodoxer Marxist, aber auf der ökonomischen Grundlage von Marx führt er seine Analysen durch.

Ich darf Sie bei der Gelegenheit auch hinweisen auf einen in der letzten Ausgabe der "Zeit" erschienenen, höchst interessanten und subtilen Aufsatz von Herbert Marcuse über Mao, wo Marcuse seine These noch einmal formuliert, daß das alte sozialistische Modell für die Bewältigung der gegenwärtigen Krise nicht mehr die Effizienz hat, die man heute braucht, um mit den Problemen fertig zu werden.

Wir hatten uns bisher mit der 4. Bitte des Vaterunser beschäftigt und diese Bitte spricht die Sprache des Hungers. In der Bitte um das tägliche, um das für den Tag ausreichende Brot ist es die Sprache derer, die nicht in einer "effluent society" leben. Wenn wir den Übergang zur 5. Bitte nun vollziehen, so, meine ich, müßte der Wandel und die perspektivische Veränderung, die dabei mit vollzogen wird, mit berücksichtigt werden, Wenn es richtig ist, daß die 4. Bitte, die Brotbitte die Sprache des Hungers spricht, dann muß man sich darüber im klaren sein, daß Hunger jene Not ist, die in Wirklichkeit immer am eigenen Leib erlitten, leidvoll und schmerzlich erfahren wird.

Hunger ist die Not individueller Leiblichkeit. Not des individuellen Lebens oder Lebens in seiner Individualität, in seiner individuellen Leiblichkeit. Nur in Paränthese darf ich sagen, daß auch in diesem Satz eine gewisse Überspitzung steckt, denn während der Hungerzeiten nach dem Krieg, die Älteren unter uns werden sich noch daran erinnern, konnte man sehen, was Menschen, was unter Umständen Mütter auf sich genommen haben, um ein wenig mehr Nahrung als der Normalverbraucher zu bekommen, für die Kinder zu besorgen. Es wurden dabei Wanderungen von vielen Kilometern unternommen, nur um ein einziges Ei für die Kinder zu ergattern. Insofern bedarf es hier einer gewissen Einschränkung, wenn davon gesprochen wird, daß Hunger die Not sei, die in Wirklichkeit am eigenen Leib erfahren wird. Es gibt hier offenbar auch noch eine Beziehung, die über diese Grenze hinwegreicht, die aber mit der eigentümlichen Leibhaftigkeit unseres Lebens aufs Innigste und ursprünglich verwandt ist.

Die Sprache, die hier der Hunger in der Bitte um Brot spricht, ist die Bitte um die Rettung vor dem Verhungern, ist der Schrei nach Rettung aus einer Not und Gefahr, die individuellem Leben das Elend des bloßen Verendens zu bereiten droht. Wo Leben, individuelles Dasein, kraftlos, entkräftet nur noch verenden kann, wo es buchstäblich eingeht. Und die Bitte um Brot ist offenbar eine Bitte

um rechte Ordnung von menschlichem Leben und dem Lebensraum, den dieses Leben braucht, um aus diesem Lebensraum die zu seiner Erhaltung notwendigen Subsistenzmittel zu empfangen.

Man könnte sagen, die Brotbitte, die sich auf diese individuelle Not des Menschen bezieht, betrifft elementar das Verhältnis des Menschen zur Erde, die er bewohnt, um von den Früchten dieser Erde sein Leben zu fristen.

Dieses Verhältnis versteht sich offenbar nicht von selbst. Die Erde ist nicht von sich aus für menschliches Leben eine wirtliche Erde, sondern sie muß erst wirtlich und wohnlich gemacht werden. Von sich aus zeigt sie alle Gefahren, alle Bedrohungen, sodaß man schon sagen könnte, der Begriff, daß Menschen ein irdisches Leben führen, ist bereits mehr als eine Naturtatsache, ist bereits die Formulierung einer wenigstens halbwegs geglückten Vereinbarung, wenn ich so sagen darf, eines halbwegs geglückten Bundes zwischen dem Dasein der Erde und dem Leben der Menschen in einem solchen Verbund, den man irdisches Leben nennt.

Noch allgemeiner könnte man sagen, in dieser 4. Bitte geht es um das keineswegs von selbst in Ordnung befindliche Verhältnis der Menschen zu der sie umgebenden Schöpfung, zur Schöpfung außer ihr. Mit der 5. Bitte beginnt ein perspektivischer Umbruch, der in eine neue Richtung zeigt. Die Bitte: *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν*, Vergib uns unsere Schuld, so übersetzen wir gemeinhin, *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* wie wir vergeben unsern Schuldigern, Hier wird eine Analogie sofort zur Sprache gebracht, die offenbar dort nicht am Platz ist, wo es um das Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen, geschöpflichen, irdischen Wirklichkeit geht. Hier taucht eine Analogie auf zwischen dem Verhältnis des Menschen zu Gott und der Menschen untereinander. In der Horizontale des geschöpflichen Seins geht es nicht um die Relation des Menschen zur Erde, sondern hier wird von Mensch zu Mensch offenbar geredet und gehandelt. Und um diese Relation in ihrer Problematik, die nicht einfach die Vernichtung der Möglichkeit des Menschen zum verantwortlichen Dasein bedeutet, wohl aber eine Herausforderung, nicht anders als es die Not des Hungers ist, geht es hier. Sie wird hier auf den Begriff der Schuld gebracht und zu bemerken ist dabei und ich glaube, es muß für die Auslegung und für den Gang der Überlegungen wichtig werden, daß bei Matthäus der Ausdruck, der hier gebraucht wird, keineswegs so etwas wie religiöses Sondergut bedeutet. Bei Matthäus wird zur Umschreibung der Plural *τὰ ὀφειλήματα* benutzt, der Singular wäre: *ὀφέλημα*. Dieser Ausdruck besagt dasjenige, was man einem anderen schuldig ist. Er ist ein Terminus, der in der Rechtssprache, im kommerziellen Leben des Profangriechischen seinen festen Platz hat und es ist keineswegs eine Restriktion hier erfolgt, etwa auf das moralische Phänomen von Schuld und Vergeben, sondern das Besondere dieser

matthäischen Formulierung scheint mir in der globalen Weise zu liegen, daß damit in der Tat der Umkreis alles dessen abgedeckt werden kann und wird, was unter Menschen offenbar, wenn es um ihr Verhältnis zu Gott geht, nicht genugsam ins Werk genetzt wird.

τὰ ὀφειλήματα sind Phänomene, sind Realitäten, die nicht einfach an einer abstrakten, allgemeinen Norm abgelesen werden können, sondern hier geht es um das sich Gebührende, könnte man auch sagen, um das, was sich schickt, was sich gehört, was sich ziemt. Der Ausdruck, der für die zwischenmenschliche Beziehung gebraucht wird, ist von dem selben Stamm gebildet, die Schuldiger, οἱ ὀφειλῆται sind die Schuldner auch in diesem ökonomischen Sinne, auch da ist offenbar ein Verhältnis nicht in dem rechten Gleichgewicht.

Am ehesten könnte man in der Tat diese Relationen um die es hier geht, mit gestörten Gleichgewichtsverhältnissen in einem sehr umfassenden Sinne bezeichnen und vergleichen.

En wird noch deutlicher vielleicht, wenn man griechischen Gegenbegriff für Schuldner sich einmal vor Augen hält, nämlich: χρήστης. Er ist gebildet von χρηστός, welches eine umfassende Bedeutung, einen sehr umfassenden Sinn hat. Damit kann das Nützliche umschrieben werden ebenso wie das Brauchbare, das Gütige ebenso wie das Freundliche, das Aufrichtige, das Edle, sodaß der Begriff des Gläubigers auch hier geradezu dadurch definiert ist, daß er nicht auf einem Sektor menschlichen Lebens restringiert ist, sondern daß die Intention hier durchgehalten ist, daß es keinen Teil, keinen Spielraum menschlichen Lebens gibt, der nicht unter diesem Gebot, unter diesem Anspruch der Entsprechung eigentlich steht, und daß offenbar dies, wenn es um das Verhältnis der Menschen untereinander geht und um das Verhältnis der Menschen zu Gott, daß dann genau dies die Problematik ist, daß hier Ungleichgewichtungen entstehen, die all jene Schwierigkeiten, jene Probleme nach sich ziehen, die gewissermaßen das Material und den Stoff hergegeben haben, für die Geschichte der Menschheit in ihrer politischen und sozialen Kulturentwicklung. Bei Matthäus ist diese umfassende Allgemeinheit noch erhalten geblieben im charakteristischen Unterschied zu Lukas, der den Ausdruck τὰ ὀφειλήματα durch den Ausdruck τᾶς ἁμαρτίας ersetzt, und der hier deutlich auf einen Begriff abhebt, der in der religiösen Sprache seine spezifische Definition gefunden hat. Und zwar in einem Sinne, der allgemein ohne viel Aufhebens gleichgesetzt werden konnte mit dem Begriff der Gesetzlosigkeit, der ανομία.

So kann im neuen Testament durchaus Sünde geradezu mit ανομία identifiziert werden und als solche definiert werden. Sie finden das zum Beispiel im ersten Joh. -Brief, Kap 3, v. 4.

Und an diesem Punkt ist dann auch sehr schnell das kritische Element erwacht, gegenüber einem Verständnis, von Schuld und Verfehlung, von Nicht-Entsprechung und Ungleichgewichtigkeit, was

in den Gedanken und der Vorstellung eines abstrakt zu leistenden Gehorsams gegenüber einem allgemeinen Gesetz und Willen gleichgesetzt worden ist.

Als ein Musterbeispiel für diese Auffassung verweise ich Sie auf das Buch von Erich Fromm : Haben oder Sein, Stuttgart 1976, wo er in einem längeren Abschnitt S. 119ff von Sünde und Vergebung im jüdischen und christlichen Sinne handelt und dabei den "common sense" zweifellos richtig dahingehend wiedergibt, daß in der jüdischen wie in der christlichen Theologie der klassische Begriff der Inkongruenz menschlichen Seins und göttlichen Seins aber auch der Verfehlung von menschlichem Sein untereinander, daß der klassische Begriff von Sünde identisch sei mit dem Begriff des Ungehorsams gegenüber dem fordernden Willen Gottes. Auch wenn die jüdische Theologie im Unterschied zur christlichen niemals den Begriff der Ursünde entwickelt hat, die allen Nachkommen Adams ursprünglich anhaftet, zum Teil geradezu mit biologischen Vorstellungen umschrieben aber es gibt ja auch andere Erbschaften, wenn also auch die jüdische Theologie diesen Gedanken der Ursünde nicht bestimmt hat, so ist doch beiden gemeinsam, meint Fromm, daß Ungehorsam gegenüber Gott das Unwesen der Sünde im tiefsten Sinne ausmacht. Und diese Bestimmung, so meint er, hat sich jedenfalls in der bisherigen Geschichte im höchsten Maße als verhängnisvoll ausgewirkt. Im Blick auf das Zusammenleben von Menschen in großen politischen Organisationen und Verbänden, wie sie sich von Europa aus in engster Verknüpfung mit der Entwicklung wirtschaftlicher Kapazitäten über die ganze Erde ausgebreitet haben, meint Fromm, hier nun auch eine außerordentlich intime Kooperation von politisch-ökonomischen und kirchlich-religiösen Systemen feststellen zu müssen. Zumindest als eine historische Tatsache oder als eine historische Tatsachenkette. Solange die Tafel, schreibt er, nur für eine Minderheit gedeckt war, während die Mehrheit ihren Zwecken zu dienen hatte und sich mit den Überresten zufrieden geben mußte, war es notwendig, das Gefühl zu kultivieren, daß Ungehorsam Sünde sei, denn Gehorsam läßt sich mit äußerer Gewalt allein auf Dauer jedenfalls nicht durchhalten und aufrechterhalten, wenn nicht auch in den Beherrschten das Bewußtsein entwickelt wird, daß ein Verstoß und ein Widerspruch gegen das Gebotene Schuld und Verfehlung bedeutet, von der sich der Ungehorsame selbst nicht freisprechen kann, sodaß eine Art von Selbstbannung stattfindet und dieses Bewußtsein, es zu entwickeln. Staat und Kirche taten dies mit vereinten Kräften, sie arbeiteten zusammen, da sie beide ihre eigenen Hierarchien zu schützen hatten. Der Staat brauchte die Religion, um eine Ideologie zu haben, die Ungehorsam zur Sünde erklärte. Die Kirche brauchte Gläubige, die der Staat in der Tugend des Gehorsams geschult hatte, und beide bedienten sich der Institution der Familie, der die Funktion zufiel, das Kind von dem Augenblick an, in dem es zum ersten Mal seinen eigenen Willen

bekundete, zum Gehorsam zu erziehen. Das begann und beginnt heute noch spätestens so mit der Reinlichkeitserziehung in vielen Fällen noch, aber schon mit der Art der Ernährung. Es gibt diese Art, den Kindern das Essen genau nach Vorschrift zu verabreichen, in der Menge. Wenn eine bestimmte Hafermenge vorgeschrieben ist, dann muß das dem Kind auch gegen seinen Willen eingefüttert werden. Eine Methodik, die, wie ich mir habe sagen lassen, auch heute noch nicht ausgestorben ist, so unsinnig sie sich dann auch im späteren Leben auswirkt. Hier bei Fromm ist jedenfalls, meine ich, für das theologische Nachdenken zurecht aufmerksam gemacht auf eine uns allzu geläufige Gleichsetzung von Sünde und Ungehorsam, von Schuld und Ungehorsam, wobei dann dieser Ungehorsam gewissermaßen in Selbsteinschätzung verinnerlicht wird als das verwirkte Recht in einer ursprünglichen Intention tätig und wirksam zu leben. **Die eigenen Interessen werden einer allgemeinen Ordnung unterworfen und zwar in einem Akt der erzwungenen Freiwilligkeit, die durch entsprechende Erziehung zustande gebracht wird.** Die Frage ist, ob hier, was dann die Konsequenz hat übrigens, daß derjenige, der in dieses Schuldgefühl hineingerät und sich dieses Ungehorsams schuldig weiß, sich selbst von diesem Ungehorsam nicht freisprechen kann, sondern ihm muß von außen die Freisprechung, die Loslösung zuteil werden, die Wiedereingliederung. Die Wiederaufnahme in die Rechtsgemeinschaft ist etwas, was nicht von ihm ausgehen kann.

Zwischenfrage: *Sie haben eben von den frühkindlichen Zwangsmechanismen gesprochen, ich glaube, Sie haben die Taufe vergessen. Denn sie findet im 2. bis 3. Monat statt und sie wird von Luther so ähnlich begründet: wegen der Schuld und des Gehorsams damit das Kind nicht in Sünde frühzeitig sterbe. (Ist die Kindertaufe notwendig, als ein Aspekt der Begründung.)*

Geyer: Obwohl das noch das interessanteste ist, daß gerade wenn es um die Kindertaufe in der reformatorischen Theologie und ihrer Begründung geht, die Theologen im allgemeinen in die größten Verlegenheiten geraten. Und das Aussprechen, das namhaft machen dieser Verlegenheiten ist ein Positivum, das man gar nicht so gering veranschlagen soll, denn von selbst versteht es sich offenbar nicht, daß Kinder hier unfreiwillig einem solchen Ritual unterworfen und unterzogen werden. Das versteht sich nicht von selbst während es dagegen geradezu sich als Menschenfreundlichkeit verstehen und interpretieren läßt, daß das Kleinkind bis zum Erbrechen gefüttert wird. Das gehört dann geradezu zur Zuneigung, zur Liebe, die man dem Kind schuldig ist. Das geht so einfach mit der Taufe offenbar nicht und das scheint mir ein Vorzug jedenfalls noch zu sein, hier wird eine gewisse Bruchlinie, wenn ich so sagen darf, noch in der Theologie sichtbar und deutlich und sie wird noch verstärkt, wenn sie nur daran denken, daß die Kritik, die lose Kritik der katholischen Kirche an der

Reformation in der Entwicklung der Gnadenlehre eben mit der Erwachsenentaufe als dem Grundmodell angesetzt hat, und keineswegs mit der Kindertaufe begonnen hat. Also so sehr man das in dieses System einbeziehen kann, die Theologen haben dabei ihr schlechtes und nicht getrostes Gewissen nicht recht verschweigen können. Und es wurden die merkwürdigsten Hilfskonstruktionen dann doch herangezogen, in ein deutliches religiöses System ließ sich das Ganze offenbar nicht bringen. Wenn aber nun diese Gleichung : Sünde Ungehorsam, Ungehorsam, Unbotmäßigkeit gegen ein allgemeines Ordnungsprinzip, dessen Verletzung im Grunde auch den Verlust des Schutzes bedeutet, den diese Ordnung dem Einzelnen gewährt, sodaß nur durch eine bestimmte Sühneleistung, oder durch eine bestimmte Strafe, die Aufnahme in diese Ordnungsgemeinschaft wieder erfolgen konnte, wenn dies der Begriff von Sünde ist, wie er lange Zeit gehegt und gepflegt worden ist, so, meine ich, kann gerade die 5. Bitte des Vaterunser hier eine Korrektur geradezu unumgänglich machen, wenn daran gedacht wird, daß bei diesen angesprochenen gestörten Verhältnissen, die mit τὰ ὀφειλήματα umschrieben sind, daß es dabei im Grunde nicht um Verfehlungen gegenüber einer allgemeinen Ordnung sich handelt, sondern daß hier interpersonale Beziehungen in Frage stehen, deren Regelung tatsächlich nur von denen, die in diesen Beziehungsverhältnissen, in diesen Beziehungen existieren und ihr Leben führen, bestimmt werden.

Es ist nicht eine allgemeine Norm, nach der gemessen wird, sondern das, was einer dem anderen schuldig ist, das bemißt sich lediglich von dem anderen her und nicht nach einem allgemeinen Maßstab.

Und das Gefühl und das Empfinden und das Bewußtsein dafür, daß freilich, meine ich, kann und wird unweigerlich schon mit den Anfängen menschlichen Lebens in uns eigentlich, wenn es nicht verdrängt wird, zwangsweise hervorgerufen, geweckt, denn wir leben davon, daß wir, ohne uns selbst sorgen zu können, ernährt werden und dies über eine lange Zeit.

Es ist für menschliches Leben eine außergewöhnliche Dauer der Angewiesenheit auf fremden Beistand, auf fremde Unterstützung, auf fremde Hilfe, nur so gelingt offenbar der Eintritt eines Menschen ins Leben, in der Nutzung und in der Erfahrung dieses Angewiesenseins. Aber dieses Angewiesensein ist nicht per se ohne weiteres identisch mit so etwas wie einem Eigentumsverhältnis, bedeutet nicht mit Notwendigkeit eine im ursprünglichen Sinne Abhängigkeit. Die Gleichsetzung der Bedeutung von „angewiesen sein auf“ und „abhängig sein von“ ist eine im höchsten Maße verführerische Identifizierung, die dann allerdings auch zu den Verhältnissen führt, in denen die Situation der Abhängigkeit über die Zeit des Angewiesenseins hinaus fortgesetzt und erhalten wird.

Die Zeit des Angewiesenseins kann ebenso genutzt werden, um die Zeit der Unabhängigkeit

vorzubereiten wie die Zeit der Abhängigkeit zu installieren und, wenn sie so wollen, das Individuum zum gehorsamen Befehlsempfänger heranzubilden. Die Zeit der Angewiesenheit ist zutiefst ambivalent und deshalb ist das Problem, wie dieser Zeit der Angewiesenheit von der Seite des heranwachsenden Menschen entsprochen wird, ebenfalls eine ambivalente Sache. Wo es gelingt, die **Zeit der Angewiesenheit als Rüstzeit zur Unabhängigkeit** wirklich zu brauchen, vermag sehr wohl das Geschuldete als Dankbarkeit existieren können, wo hingegen die Zeit der Angewiesenheit mißbraucht wird, als die Zeit der Einrichtung der Abhängigkeit, ist die Erwartung des Danks eine zu Unrecht nur gehegte, und der Aufstand, die Rebellion die notwendige Reaktion.

Die ὀφειλήματα von denen hier offenbar die Rede ist, sind nicht Ansprüche, die angemeldet werden und die erfüllt werden müssen, sondern diese ὀφειλήματα, von denen hier die Rede ist, sind ihrem Sinn nach umfassend genug, um das zu bezeichnen, was in dankbarer Entgegnung zu Empfangenem geteilt wird mit den anderen. Und hier wird auch der Begriff Sünde aus der Engführung seiner Gleichsetzung mit dem Begriff des Gehorsams herausgeführt.

ὀφειλήματα gibt es in Lebenseinheiten, in Lebensverbänden, wo Menschen miteinander leben und zusammen leben. Dort ist einer immer der Gebende, der andere der Empfangende, was sehr wohl wechseln kann.

Natürlich wechselt es und gerade da ist dieser Zusammenhang offenbar in Ordnung, wo dieses Geben und Empfangen sich in dem gebührenden Gleichgewicht befindet und genau da werden diese ὀφειλήματα auch ausgetauscht, wo nicht der eine nur der Gebende ist und der Ausgebeutete und der Andere nur der Empfangende und der Hortende, sondern wo derjenige, der empfangen hat in Dankbarkeit dem Gebenden begegnet wie andererseits derjenige, der gibt, nicht aus Zwang gibt, sondern aus dem Willen zu einem gemeinsamen gemeinschaftlichen Leben. Und genau dieses gemeinsame und gemeinschaftliche Leben als eine Lebensverbindung, die sowohl das Verhältnis der Menschen zu Gott, als auch das Verhältnis der Menschen untereinander umgreift und umfaßt, diese Gemeinsamkeit ist offenkundig und das steckt als der gefährliche Hintergrund hinter der fünften Bitte, das von menschlicher Seite so keineswegs allgemein Geübte und Gekonnte und Erlernte, sondern dasjenige, was offenbar die größten Schwierigkeiten bereitet. Dieses, was man den anderen schuldig ist, wird aus mangelnder Rücksicht auf den anderen, aus mangelnder Aufmerksamkeit für den anderen ständig wiederum versäumt, und aus der Gemeinsamkeit entwickelt sich die Spaltung, die Trennung und das isolierte Existieren. Sünde bekommt dann den Charakter friedloser Trennung der Menschen von Gott und der Menschen untereinander. Und auf diesen Punkt, meine ich, wird die Interpretation und der Versuch der Auslegung dieser 5. Bitte in Besonderheit sich zu richten haben,

ausgehend von dem simplen Gedanken, daß die matthäische Wortwahl jedenfalls unmißverständlich darauf aufmerksam macht, daß der Begriff der Schuld, wie er hier gebraucht ist, weder in einem engen und ausschließlich juristischen noch in einem verinnerlicht religiösen oder moralischen Sinne genommen werden kann, sondern daß das Entscheidende für den Begriff, der hier zur Geltung kommt, die **Gegenseitigkeit der Beziehungen zwischen Personen ist, in der offenbar jede dieser Personen zu ihrem Recht kommen soll und kommen kann, sodaß in diesen Beziehungen jedem das Seins zuteil wird und jedem Genüge getan wird in seinem Existieren.** Um diese Gegenseitigkeit und die Ausräumung alles dessen, was aus dieser Gegenseitigkeit schlechte Einseitigkeit macht, um die Ausräumung dessen wird offenbar in der 5. Bitte gebeten und welche Horizonte das impliziert, möchte ich in den letzten Stunden vor allem in einer Interpretation und einer kritischen Interpretation der Freudschen Kulturtheorie vortragen, wo ja ebenfalls der Gedanke der Schuld geradezu ins Zentrum der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit gestellt wurde. Wie sieht es eigentlich damit bei Freud aus? Ist das an sich mögliche Interpretation? Was ist im Horizont der 5. Bitte zu den Erkenntnissen von Freud zu sagen?

Vorlesung vom Dienstag 30. Januar 1979

Wir sind zur Besprechung der fünften Bitte des Vaterunsers übergegangen, und diese fünfte Bitte wird im allgemeinen in erster Linie als die Bitte der Sündenvergebung verstanden und gerade in der protestantischen Theologie, in der aus reformatorischer Tradition dieser theologische Begriff zu einem zentralen und grundlegenden geworden ist, besteht immer eine gewisse Tendenz, diese fünfte Bitte in Richtung auf die reformatorische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit und der Sündenvergebung aus reiner Gnade zu interpretieren. Das ist sicherlich nicht falsch, nur wird es wahrscheinlich in die Gefahr des Falschen geraten, wenn dies einseitig geschieht. Denn man wird nicht ohne Schaden an der Sache zu nehmen an der eigentümlichen Doppelstruktur dieser Bitte vorübergehen können. Die vierte Bitte lautete "unser tägliches Brot gib uns heute" ohne den Zusatz "wie wir unseren Leuten ihr tägliches Brot geben". Als seien auch wir solche, die Brot auszuteilen in der Lage sind, sondern die Bitte geht an **Gott als den Urheber und Spender dessen, was wir jeder einzelne zu seinem Leben nötig hat.** Die fünfte Bitte lautet charakteristisch anders.

Eben in dieser Form, die man geradezu als eine chiastische bezeichnen könnte. Eine sonderbare Kreuzung, die hier stattfindet, denn in dieser Bitte erscheint das Subjekt des Gebets nicht nur als der **Schuldner vor Gott**, sondern gibt sich zugleich auch zu verstehen als ein **Gläubiger gegenüber**

einem menschlichen Schuldner. Es ist nicht nur der Hungerige, der in der Not betet um das tägliche Brot, sondern ein betendes Subjekt, das in der eigentümlichen Zwiespältigkeit steht, Schuldner zu sein und Gläubiger zugleich und zwar prinzipiell offenbar und grundsätzlich Schuldner im Verhältnis zu Gott. Aber so, daß mit dieser prinzipiellen Schuldnerschaft im Verhältnis zu Gott sehr wohl einhergehen kann eine partikulare und begrenzte, offenbar das Leben aber dennoch tief tangierende Gläubigerschaft im Verhältnis zu einem anderen Menschen. Und diese Doppelrelation kann anscheinend nicht auseinandergenommen gedacht werden in diesem Gebet, sondern nur in einem innigsten Zusammenhang, so, daß mit der Bitte, die sich an Gott richtet, zugleich eine Tat erfolgt im Verhältnis des einen zum anderen Menschen. Die Not, die hier zur Sprache kommt, ist die Not des Zusammenlebens von Menschen, nicht die Not einer einzelnen einsamen Seele in ihrem Verhältnis zu Gott, sondern die Not von Menschen, die miteinander auskommen müssen, so, daß es in ihrem Zusammenleben mit rechten Dingen zugeht. Aber auch so offenkundig, **daß es nicht ohne Schulden abgeht** dabei, und diese Situation ist die Lage, in der hier so meine ich in diesem Herrngebet die beiden Aspekte des menschlichen Lebens in ihren jeweiligen elementaren Fragwürdigkeiten zur Sprache gebracht werden. Wenn menschliches Leben, wie immer es existiert wird, eine gewisse, höchst instabile Zusammensetzung und Verbindung von Einzelleben und Zusammenleben ist, eine Verbindung von der man sagen muß, daß sie nicht eine naturgegebene Form ist, die sich von selbst versteht und auch von selbst funktioniert, dann sprechen die vierte und die fünfte Bitte so meine ich, diese beiden zum menschlichen Leben notwendig hinzu gehörenden Komponenten seiner Einzelhaftigkeit und seiner Zusammengehörigkeit an, und benennen je die tiefsten elementarsten Fragwürdigkeiten, die elementarsten Nöte sowohl im einzelnen Leben als auch im Zusammenleben, Und der Begriff, auf den die Not des Zusammenlebens als einer unerläßlichen Komponente menschlichen Lebens überhaupt gebracht wird, dieser Begriff ist ganz allgemein und formal gehalten mit dem Begriff der Schulden. Und diese Allgemeinheit, darauf wies ich in der letzten Stunde schon hin, kann nicht, grundsätzlich nicht allgemein genug gehalten und allgemein genug gesagt werden, denn hier, für diesen Begriff, entfällt die unter Umständen sich nahlegende Unterscheidung zwischen äußerem Leben und innerem Leben so, als könnte das auseinander genommen werden und das Gebet gleichsam restringiert werden auf das fromme Innenleben, wohingegen das Außenleben davon nicht berührt wird. Der Begriff der Schulden, der ὀφειλήματα, von denen bei Matthäus die Rede ist, hat seinen ökonomischen Charakter keineswegs verloren und eingebüßt, sondern er gehört dazu und dies offenkundig auch wiederum aus gutem Grund und in Zusammenhang mit der vierten Bitte. Wenn so gewiß der Hunger die Not menschlichen Einzellebens ist, so gewiß ist die Bewältigung dieser Not

das Ergebnis fleißigen Zusammenwirkens von Menschen. Die individuelle Not des Hungers wird durch soziale Arbeit, die das Produkt erstellt, wodurch dieses Bedürfnis befriedigt wird, abgefangen.

Um mit der Not des Hungers auf Erden fertig zu werden, muß der Mensch in das Verhältnis der Kooperation mit anderen eintreten. Es muß zu einem Zusammenwirken kommen. Die Frage ist nur, ob schon dieses Zusammenwirken die menschliche Form ist, die das Leben der Menschen, wenn es sich um Einzel- und Zusammenleben handelt, hinreichend qualifiziert, oder ob nicht vielmehr über dieses ökonomische Kooperieren zur Bewältigung der elementaren Notdurft des individuellen leiblichen Lebens, ob nicht dieser ökonomischen Komponente voraus und zu Grunde ein anderes Moment noch in Rechnung gestellt werden muß, was sich in ökonomischen Kategorien nicht verrechnen läßt, wiewohl es nicht vorbeigeht an der Leibhaftigkeit und an der Besonderheit, an der Partikularität der Einzelnen, die im Leben miteinander begriffen sind. Anders gesagt: was Zusammenleben im menschlichen Leben bedeutet, wird wahrscheinlich erschöpfend eben nicht durch die Kategorie der Zusammenarbeit abgedeckt, sondern wo diese Interpretation, wo dieser Versuch unternommen wird, Koexistenz als Zusammenarbeit, als strategisch organisierte Zusammenarbeit zu einem einheitlichen Zweck, wo der Versuch gemacht wird, Zusammenleben der Menschen auf diesen Begriff zu reduzieren, bleibt wahrscheinlich genau das der Fall, von dem die Bitte hier ausgeht, daß nämlich Schulden im Zusammenleben der Menschen entstehen, daß dann mit Notwendigkeit der eine dem anderen Elementares schuldig bleiben muß und es dann in dieser Gesellschaft und in diesem Zusammenleben, das zu einem bloßen Zusammenwirken geworden ist, das dann gerade nicht mit rechten Dingen zugeht. Eine Situation, die anscheinend, jedenfalls wird in dem Gebet ernsthaft damit gerechnet, so etwas wie eine für das historische Dasein der Menschheit fast unausweichliche Situation darstellt. Es kann anscheinend keiner mit Ernst dieses Gebet sprechen, ohne dabei dessen inne zu werden, daß er nicht nur Schuldner gegenüber Gott ist, sondern daß er auch Schuldner unter seinen Mitmenschen hat. In dieser Gesellschaft ist kein einzelner, der mit Gewißheit sagen könnte, er gehörte nicht zu denen, die Nietzsche genannt hat "die zu schlecht-Weggekommenen". Denen etwas fehlt und die mit diesem Mangel das deutliche Bewußtsein des ihnen wiederfahrenen Unrechts verbinden müssen, so daß Mangel dann nicht nur ein Fehlen in einem rein ontischen, naturalistischen Sinne ist, sondern daß dieser Mangel bedeutet, es wird einem etwas vorenthalten, worauf er ein Recht hat, und diese Situation des ungerechten Mangels ist offenkundig ein Verhältnis, das auch besteht von Menschen zu Menschen, und es ist dabei durchaus so, daß, wo der Mangel auf der einen Seite, ein Übermaß auf der anderen Seite, das Prinzip der Gleichheit als das Prinzip der Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben ererblich stört. Und nun, meine

ich, rechnet hier dieses Gebet mit einer Form der Gerechtigkeit, in der nicht die Notwendigkeit des Rechtes im Zusammenleben der Menschen einfach negiert wird, **wohl aber wird ihm so etwas wie die Anspruchshaftigkeit entzogen, das Recht, das einer im Verhältnis zum andern hat, nämlich das Recht, das der Gläubige im Verhältnis zum Schuldner hat, ist offenkundig ein Recht, das dem Gläubiger keine Ansprüche einräumen kann gegenüber dem Schuldner.** Und es beginnt im Grunde die Verderbnis des menschlichen Zusammenlebens, wenn aus diesem Rechtsverhältnis ein einklagbares, anspruchsvolles Verhältnis gemacht wird, so daß der Gläubiger auf seinem Recht als seinem einklagbaren gegenüber dem Schuldner insistiert.

Die Bitte rechnet damit, daß in der Tat dieses Verhältnis von Schuldner und Gläubiger gibt und rechnet zugleich damit, daß in diesem Verhältnis, wenn mit diesem Gebet Ernst gemacht wird, daß **in diesem Verhältnis das Recht den Charakter des Anspruchs gegen den andern verloren hat,** und der Gläubiger nun in die Situation kommt, seinem Schuldner gerecht zu werden und daß er, der Gläubiger, der demjenigen, der Mangel leidet, gerecht werden muß, daß der in der Tat nicht es in einem bloßen Bekunden seiner Absicht bewenden lassen kann; denn in dieser fünften Bitte, die um Vergebung bittet, wird das menschliche Tun im Verhältnis zum andern nicht in einem Futurum formuliert, sondern im Aorist. **Wer den Mut hat, Gott um Vergebung zu bitten, kann nicht gleichzeitig die Vergebung dem Schuldner, seinem Schuldner gegenüber, unterlassen.** Eine solche Relation ist offenkundig absurd und unmöglich, und das von Matthäus gebrachte Gleichnis vom Schalksknecht ist vielleicht die deutlichste und präziseste Umschreibung und Darstellung dieser unverbrüchlichen Zusammengehörigkeit, denn derjenige, der diese Riesenschuld erlassen bekam (in Matthäus 16, dieses große Gleichnis), der geht hin und beharrt insistiert auf seinem Gläubigerrecht gegenüber seinen Schuldnern. Für den, der das Gleichnis hört, kann das nur bedeuten, so kann sich doch kein Mensch benehmen. Wenn mir jetzt eine Schuldenlast, und hier sollte man so brutal-ökonomisch wie nur möglich denken, wenn mir ein Kredit von 10.000 DM um einmal niedrig zu bleiben, gestrichen wird, mir diese Schulden gestrichen werden und ich dann die Schulden einklage, die ein anderer bei mir hat, und diese sich belaufen auf 10 DM und jemand davon hört, dann braucht er keineswegs zur christlichen Kirche zu gehören, um das für eine Absurdität zu halten. Es ist evident, daß so etwas nicht möglich ist, und wenn in diesem Verhältnis, in diesem Gleichnis, in der Tat diese eigentümliche Stellung des Menschen zur Darstellung gelangt, daß er nämlich Schuldner vor Gott und Gläubiger gegenüber den Mitmenschen ist, daß er dann als Schuldner nur zu Recht bitten kann, wenn mit dieser Bitte in eins die Tat einhergeht, die dem Schuldner die Schuld erläßt. Und diese Rolle des Gläubigers ist offenbar eine solche, die nicht mit Notwendigkeit eintreten muß. Es ist nicht

so, daß alle Menschen nur in dieser Rolle der Gläubiger wären, sondern ich möchte noch einmal betonen, mit der Prinzipialität oder der Allgemeinheit des Schuldnerseins der Menschen vor Gott geht einher das kontingente partikulare Schuldnersein der einen gegenüber den anderen und damit das partikulare Gläubigersein und **wer des Schuldnerseins vor Gott innegeworden ist, kann nicht die Rolle des Gläubigers unter Menschen im menschlichen Zusammenleben weiterspielen**, sondern er kann nur das tun, was in dem Lukasgleichnis vom ungerechten Haushalter geschieht, der nämlich schleunigst alle Schulden streicht bei seinen Schuldnern, die **Schulden tilgt**. Genau dies ist offenbar das unerläßliche Verfahren, welches zu walten hat, wenn es mit rechten Dingen im menschlichen Zusammenleben zugehen soll, in einem Zusammenleben, in dem es de facto, nicht de jure, aber de facto, offenbar nicht abgeht, ohne die ständig sich herstellenden, und deshalb auch wiederum rückgängig, notwendigerweise rückgängig zu machenden Ungleichheiten, die in diesen beiden Positionen des Schuldners und des Gläubigers zum Ausdruck und zur Umschreibung gelangen. Die menschliche Existenz in ihrem sozialen Aspekt ist nicht von der idealen Art, daß es in ihr allemal in Gleichheit abgeht und in Gleichheit zugeht, sondern Ungleichheiten bilden sich. **Aber mit der Bildung der Ungleichheiten ist nicht ihre Rechtfertigung verbunden**. Wo diese Differenz auftritt, kann dem Faktum keineswegs normative Bedeutung und Rechtmäßigkeit zugesprochen werden, sondern dann sind lediglich ungleiche Machtverhältnisse entstanden, damit aber noch längst nicht ungleiche Rechtsverhältnisse. **Und die Ungleichheit der Machtverhältnisse in ungleiche Rechtsverhältnisse umzumünzen, ist in der Tat ein Grundakt der Schuld, die die Menschen Gott gegenüber sich zuziehen**, sofern sie darüber und in diesem Geschäft das eine vergessen, was sie offenbar Gott gegenüber im tiefsten und letzten Sinne ständig ihr Leben lang schuldig bleiben. Wenn dieses Gebet Gott als Vater anruft, dann impliziert diese Invokation, daß nur die Kinder dieses Vaters das Recht zu dieser Anrufung haben, und die Betenden wissen sehr wohl offenbar, wenn sie Gott um Vergebung ihrer Schulden bitten, daß sie genau diese Kindschaft Gott gegenüber schuldig bleiben in einem solchen Maß, daß sie das in sie gesetzte Vertrauen in keinem Augenblick so Gott zurückerstatten, wie es sich gehört, daß zwischen der göttlichen Charis, der göttlichen Gnade, mit der die Menschen zu Kindern Gottes gewürdigt worden sind, in keinem Augenblick ein Verhältnis der Ausgewogenheit besteht, zu der Dankbarkeit als der Entsprechung des Menschen zu dieser göttlichen Annahme und Aufnahme, sondern daß da der Betende in der Bitte sehr wohl darum weiß, daß er zum Kind Gottes gewürdigt, dafür Gott offenbar in keinem Augenblick dankbar genug sein kann, und Gott nicht genug danken kann, als Kind in dieses Recht eingesetzt zu sein. In dieser Situation sind alle Menschen gleich, keiner, der für sich in Anspruch nehmen könnte, was er tut,

rechtfertige das Verhältnis Gottes zu ihm oder zu dieser Welt. Die Schuld, die Schulden der Menschheit gegenüber Gott ist die Schuld der unzureichenden, der nicht genug tuenden Dankbarkeit, der ungenügenden Dankbarkeit der Menschheit. Dies ist der Nenner, auf den die ὀφειλήματα dieser fünften Bitte gebracht sind. Das Verhältnis dabei: Kinder zu ihrem Vater. Konstitutiv ist in dieser Bitte vorausgesetzt dieses Verhältnis. Es sind die Kinder, die ihren Vater um Vergebung der Schuld bitten, und das nötigt, glaube ich, noch einmal intensiv zu der Rückfrage nach der Eigentümlichkeit des Vaternamens und des Vatergedankens. Wie es damit steht und bestellt ist, wie dieses Verhältnis zu umschreiben und näher zu bestimmen ist. Hier jedenfalls, in diesem Gebet, kommt es als ein schuldhaftes zur Sprache, und das ist nun, und zwar in einem bestimmten Sinne, als schuldhaftes, nämlich im Sinne der ungenügenden, der ungenügenden Dankbarkeit, und diese ungenügende Dankbarkeit ließe sich noch einmal präzisieren: **Gott traut den Menschen zu, als Brüder Jesu Christi seine Kinder zu sein und als solche seine Erde zu bewohnen. Er setzt dieses Vertrauen in die Menschheit. Wird die Menschheit, diesem göttlichen Vertrauen in ihrem Existieren gerecht oder ist sie nicht Tag für Tag, in jeder Stunde, zu dieser fünften Bitte genötigt und gedrängt?** Zumal um sie herum und in ihrem Zusammenleben, in ihrer Koexistenz, sich permanent diese Ungleichheiten herausbilden, die es dem Gebot der Gerechtigkeit zuwider, stets zu neuen Unrechtsverhältnissen hier kommen läßt. Das Verhältnis also ein Verhältnis der Schuld und mir scheint es deshalb geradezu unerläßlich, diese Problematik in Vergleich zu setzen zu der genialen, großartigen Kulturtheorie von Sigmund FREUD, der ebenfalls im Verhältnis des Menschen zur Vaterfigur, zur Vatergestalt, so etwas wie den Ursprungsort der Kulturbindung der Menschheit meint ausfindig machen zu können. Ich möchte einsetzen bei dieser Schrift, in der er diesen genialen Gedanken erstmals vorgetragen hat, im Laufe der nächsten beiden Stunden werde ich noch einige andere Texte hinzuziehen, also ich meine, die Schrift von ihm "**Totem und Tabu**", jene Sammlung von vier Aufsätzen, die 1913 von ihm veröffentlicht worden sind, und in denen er gewisse Parallelen zwischen pathologischen Verfassungen in einzelnen und gesamtulturellen Entwicklungen konstatieren zu können glaubt, ebenso wie Zusammenhänge zwischen der Kindheitsentwicklung und Fehlformen dieser Entwicklung und entsprechenden Verhältnissen in der menschlichen Kulturgeschichte. In der größten Form sagt die zentrale These, die Freud darin entwickelt, daß am Anfang und den Ursprung menschlicher Kultur überhaupt bildend, gestanden habe nicht etwa eine schöpferische, kreative, einen Wert schaffende Tat, sondern am Anfang der menschlichen Kultur steht das Verbrechen. **Die Kulturgeschichte der Menschheit beginnt mit dem Mord**, und zwar ist all das offenbar, was diesem Mord vorausgeht, noch Vorgeschichte,

Geschichte von Homeniden, die noch nicht den Zustand der Humangeschichte erreicht haben. Er geht aus, Freud, von dieser von DARWIN vorgetragene Auffassung, daß am Anfang menschenähnliche Wesen in einer Art Urhorde zusammengelebt haben, und zwar, so schreibt DARWIN diese Konstellation in seiner Abstammung des Menschen, ein **gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt, dieser Zustand für die Situation vor dem Beginn der menschlichen Kultur das Charakteristische**. Die Sozialität dieses auf den Homo sapiens zulaufenden Entwicklungsphänomens, die soziale Urform ist also die, ein einziger, mit Gewalt alle Weibchen für sich beschlagnehmender Alter drängt alle heranwachsenden Söhne aus seiner Horde, während er die Töchter im allgemeinen in diesen Harem einbezieht. Der Krug freilich ging eben nur zum Brunnen, bis er bricht; denn die Söhne lassen sich nicht auf die Dauer vom Brunnen der Mütter fernhalten und es rottet sich die Schar der Ausgetriebenen zusammen, um mit dem Alten abzurechnen. **Am Anfang steht die Verbündung der Söhne zur Tötung und Ermordung des Vaters, um sich in den Besitz derer zu setzen, die ihnen vorenthalten sind, nämlich der Frauen**. FREUD hat mit dieser These von der Urhorde den anderen Gedanken des englischen Ethnologen Robertson SMITH verbunden, von dem sogenannten **totemistischen Sakrament**, worin SMITH in dieser Theorie die Meinung vertreten hat, daß die früheste religiöse Handlung ein gemeinsames Mahl gewesen sei, bei dem das Totemtier von den Mitgliedern eines Stammes, eines Clans, feierlich verzehrt wurde. Aus diesem Totemmahl habe sich dann das Opfern entwickelt als der eigentlich universalste und der umfassendste religiöse Akt in der gesamten Kulturgeschichte. FREUD verbindet nun den Gedanken der Auflehnung der Söhne gegen den Hordenboß der DARWINschen Urhorde mit dieser SMITHschen Theorie vom totemistischen Mahl und es hat etwas geradezu aufregendes an sich, wenn FREUD diese Geschichte, diese Urgeschichte der menschlichen Kultur erzählt. Am Anfang steht die Untat des Mordes, nämlich, daß sich die Brüderschar zusammenschließt, um den Alten zu erschlagen, wobei FREUD übrigens in Erwägung zieht, daß eventuell die Entdeckung eines neuen technischen Instruments, einer neuen Waffe sie in eine Art Überlegenheit gegenüber dem noch primitiven Hordenboß gesetzt hat, und sie haben ihn nun, sie vereinigten sich, brachten zudem, was dem einzelnen unmöglich gewesen wäre, gemeinsam zustande, nämlich den Vater zu töten, und sie haben ihn, wie das so meint FREUD für Kannibale Wilde selbstverständlich ist, natürlich auch verzehrt. **Der gewalttätige Urvater nämlich wurde ebenso sehr gehaßt und gefürchtet wie er denn um seiner Macht willen beneidet wurde und durch den gemeinsamen Verzehr, die gemeinsame Mahlzeit, in der dieser Getötete von allen verzehrt wurde, gewannen alle Anteil an seiner**

Macht. Im Akt des Verzehens identifizieren sie sich mit dem Urvater und eignen sich ein Stück seiner Macht an. Dabei ist aber das andere Element, daß eben dieser Urvater nicht nur gefürchtet wurde, sondern eben auch beneidet wurde, schon mit diesem kannibalischen Mahl ins Spiel gekommen. Denn die sich zusammenrottende Brüderschar, so schreibt FREUD, werden von denselben sich widersprechenden Gefühlen gegenüber dem Vater beherrscht, die in der Psychoanalyse als Inhalt der **Ambivalenz des Vaterkomplexes**, des Ödipuskomplexes, entdeckt worden ist. Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen im Weg stand, aber zugleich liebten und bewunderten sie ihn und wollten sein wie er. Nachdem er beseitigt, der Haß befriedigt ist, der Wunsch nach **Identifizierung durch das kannibalische Mahl** erfolgt ist, mußten sich nun gleichsam die anderen Elemente des komplexen Gefühlslebens und Gefühlsverhältnisses zu dem Vater durchsetzen. Es geschah in der Reue, meint FREUD, es entstand ein **Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt und der Tote wurde nun stärker als der Lebende je gewesen war.** All dies, wie es auch in pathologischen Fällen des Analytikers offenbar ihm vor Augen geführt worden ist. Was er früher, diese riesenhafte, gewalttätige Vaterfigur, was dieser Vater früher durch seine Existenz verhindert hat, das verbieten sich jetzt im Schuldbewußtsein und in der **Reue die Brüderschar, indem sie das einstmals von außen an sie ergangene Verbot internalisieren und sich damit In das Verhältnis nachträglichen Gehorsams gegenüber dem toten Vater**, der nun erst zu dem allmächtigen geworden ist, setzen. Sie widerrufen gewissermaßen die Tötung des Vaters, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, so geht die Theorie bei FREUD weiter, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, nämlich die Tötung des Totentieres, untersagen, für unerlaubt erklären und zugleich sich selbst um die Früchte ihrer Anstrengung, um die Früchte ihres Mordes, bringen, nämlich auch der eroberten Frauen sich enthalten, so daß aus der einen Untat des Vaternordes die beiden elementarsten Tabus des Totemismus hervorgehen nämlich zum einen des **Verbots des Genusses des Totentieres und zum anderen das Inzesttabu** als die zweite Komponente, indem sich nämlich die Söhne es als grundsätzlich verwehrt gelten und gefallen lassen, mit den Frauen des eigenen Stammes in ein sexuelles Verhältnis einzutreten. Das Prinzip der Exogamie soll auf diese Weise seine Begründung gefunden haben. Aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes werden die beiden elementaren Tabus entwickelt, die eben darum zum Beispiel auch in den verdrängten Wünschen des Ödipuskomplexes übereinstimmen mußten. Zwar besteht der Wunsch der sexuellen Bindung an die Mutter und der Haß, der Wille zum Töten des Vaters, aber es ist dies, dieser Ödipuskomplex, gerade die nicht bewältigte Wiederholung der Ursituation, denn im Sinne einer normalen psychischen Entwicklung

kommt es gerade dazu, daß die Angst und der Haß gegenüber dem Vater überwunden wird, in dem Maß und in dem Umfang, in dem es gelingt, in dem es dem Sohn gelingt, die sexuelle Bindung an die Mutter zu lösen. Am Anfang der Kulturgeschichte also der Mord an dem Vater und das ist die Schuld, die nach der Meinungs FREUDs von 1913 jedenfalls, in einer erstaunlichen Weise sich durch die Geschichte der Menschheit von Anfang an hindurchgezogen hat. Er rechnet in der Tat mit so etwas wie mit einer Massenpsyche und rechnet auch damit, **daß ein von Anfang an sich vererbendes Schuldbewußtsein die Kulturgeschichte der Menschheit durchzieht**. Wenn von irgendeiner Seite gegen die Theologie der Vorwurf einer schlechten Erbsündenlehre erhoben worden ist, so kann man der Theorie von FREUD hier nur im Grunde dasselbe vorwerfen, denn er rechnet in der Tat mit so etwas wie einer **von Generation zu Generation fortfließenden erblichen Schuldhaftigkeit**, ein Gefühlsprozeß, der sehr wohl in der Lage ist, die durch den Tod des einzelnen eventuell auftretende Unterbrechung zu Überwinden und diese Überwindung kann nur unter der Voraussetzung geschehen von so etwas wie einer Massenpsyche, einer Gesamtseele offenbar und es war dann C. G. JUNG, der diesen Gedanken bis zur letzten Konsequenz auszuziehen sich bemüht hat. Was das wesentliche hier nun ist und worauf hier abgehoben werden muß, ist die Art und Weise, wie FREUD das Verhältnis der Söhne zu dem Vater interpretiert und wo er ausgeht und was sich in dem Horizont der fünften Bitte des Vaterunsers abzeichnet: um ein Verhältnis der Schuld im einen wie im anderen Falle. Ein Verhältnis der Schuld bei FREUD, das aufgebaut ist darauf, daß sich offenbar die Söhne dem Vater gegenüber als ins Unrecht gesetzt verstehen müssen. Sie sind ihm gegenüber in der Rolle des Gläubigers, die auch bereit sind, dem Schuldner mit Gewalt das abzunehmen, was er ihnen schuldig ist, nämlich die Teilhabe an dem Zusammenleben mit dem ganzen Clan. Das Verhältnis ist hier ein Verhältnis offenbar des anspruchsvollen Recht-behalten und Recht haben-Wollens und die Durchsetzung des Anspruchs mit dem äußersten Mittel, der Tötung, der Ermordung, aus dem Verhältnis von Gläubiger und Schuldner ist schon zu Beginn der menschlichen Kulturgeschichte im Sinne FREUDs das Verhältnis tödlicher Feindschaft geworden, einer tödlichen Feindschaft, die zugleich mit ihrer Wirklichkeit das Gefühl ihrer Unrechtmäßigkeit durch die Generation der Erben vorantreiben muß; und hier meine ich, erhebt sich die Frage, ob denn das Verhältnis der Vaterschaft in der Theorie von FREUD überhaupt wirklich in den Blick gekommen ist.

Nebenbei nur vielleicht darf ich darauf hinweisen, daß schon Bronislaw MALINOWSKI mit einer gewissen Süffisanz gegen FREUD eingewandt hat und seine Theorie vom Ursprung der menschlichen Kultur in dieser dramatischen Ermordung des Urvaters sagt MALINOWSKI: Es ist

unschwer einzusehen, daß hier, in einer höchst anziehenden, aber phantastischen Hypothese, die **Urhorde mit sämtlichen Vorurteilen, Fehlanpassungen und Mißlaunen der europäischen Bürgerfamilie ausgestattet und im prähistorischen Dschungel zum Amoklauf ausgesetzt ist.** Das ist giftig gesagt, aber es steckt etwas ungemein Richtiges darin, denn es ist gar keine Frage, daß z. B. FREUD ganz elementar mit dem Eigentum, mit der Eigentumskategorie als einer fundamentalen, und zwar mit der Privateigentumstheorie, rechnen muß. Der Urboß ist einer, der mit Gewalt auf seinem Eigentum insistiert und jeden anderen mit dem ihm zur Verfügung stehenden Gewalt von diesem Eigentum fernhält und die Frage ist, ob diese Form des Verfügungens über Eigentum zur Kategorie des Vaters hinzugehört oder ob das nicht gerade die Synthetisierung von zwei sehr verschiedenen, sehr unterschiedlichen Kategorien innerhalb der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zur bürgerlichen erst stattgefunden hat, nämlich die **Verschmelzung der Kategorie der Herrschaft mit der Kategorie der Vaterschaft.** Immerhin kam in der Zeit der Aufklärung bei den englischen Philosophen John LOCKE, die Einsicht an den Tag, daß die in der christlichen Dogmatik übliche Begründung des Gehorsams gegenüber der politischen Obrigkeit auf das Gebot der Ehrfurcht-Achtung vor den Eltern, daß diese Zusammenballung eine dem Sinn des Textes nicht gerecht werdende ist, daß das Verhältnis, das interfamiliale Verhältnis, mit dem politischen Verhältnis der Herrschaft nicht ohne weiteres identifiziert werden kann, schon gar nicht von dem paternalen Verhältnis her seine Rechtfertigung erfahren kann. Das Herrschaftsverhältnis und das Vaterschaftsverhältnis als nicht identisch in ihrer Substanz, zeichnet sich hier ab. Die gegenwärtige Anthropologie macht darüber hinaus auch deutlich, daß eben das Verhältnis zwischen Vater und Sohn an einem - man möchte fast sagen - hauchdünnen Faden rein biologischen Zusammenhanges hängt, denn es gibt die Unsicherheit, ob der Vater der leibliche Vater des Sohnes ist, des Kindes, oder nicht im Prinzip durch die subtilsten medizinischen DNA-Untersuchungen gänzlich zu erledigen sind. Und das Verhältnis ist im Grunde das Verhältnis der Annehmung, der Anerkennung. **Erkennt der Vater das Kind als sein Kind an, dieser Rechtsakt setzt allererst das Verhältnis,** und das ist ein Akt der Anerkennung, des Zutrauens und des Vertrauens, und keineswegs die Verfügung über ein Eigentum. Es ist die Frage, ob diesem Akt des anerkennenden Vertrauens von der einen Seite ein entsprechender Akt von Seiten des Sohnes folgen kann. Offenbar weiß auch die Mythologie von einem solchen Verhältnis, wenn es nicht in der jüngsten Vergangenheit uns drastischer noch vor Augen geführt worden wäre, nämlich VERGIL in seiner berühmten Änais, wo Äneas dem brennenden Troia fliehend und nach Latium sich einschiffend den Vater nicht in der Stadt verbrennen läßt, sondern auf seinen Schultern aus den Flammen rettet und zum neuen Land bringt.

Ich finde, das ist eine großartige heidnische Umschreibung für das Verhältnis der Korrespondenz des Sohnes gegenüber dem Vater, der durch den Akt seiner grundsätzlichen Anerkennung allererst dieses Verhältnis konstituiert hat.

Der Sohn wahrt dem Vater, der ihm Sohnesrecht gegeben hat, die Treue bis zuletzt. Er überantwortet ihn nicht dem Verhängnis, auch wo er sich von diesem Vater nichts mehr als einem Eigentum in der neuen Republik erhoffen kann. Dieser Anchises wird ihm keine billige Arbeitskraft mehr sein, sondern ist ihm nur eine Last, die man in der Zeit des Jägerhordendaseins geröstet hätte in Troia, nicht aber aus den Flammen getragen hätte. Die Kultur beginnt offenbar damit, daß sich hier ein Verhältnis der Korrespondenz zwischen dem anerkennenden Vertrauen und dem vertrauenden Danken entwickelt als einem Grundverhältnis, das zwischen Vater und Kind entwickelt wird, womit auch das Verhältnis des Mannes zur Frau ein anderes wird. Denn dann kann die Kategorie dieses Verhältnisses nicht länger als das Verhältnis von Männchen und Weibchen in Betracht kommen, sondern **zu dem Grundakt der Anerkennung des Kindes als sein Kind gehört das Vertrauen zu der Frau, die dann nicht nur das Objekt seiner sexuellen Triebe ist, sondern die ihm zur Person wird, die glaubwürdig ist, wenn sie ihm versichert, daß dies sein Kind sei.** Insofern beginnt jenseits der Erhaltung und jenseits der Fortpflanzung menschlichen Lebens offenbar die Humanisierung des hominidenhaften Zusammenlebens erst in dem Moment, wo sich so etwas wie, familiäre Struktur der Gegenseitigkeit in das Sozialleben der frühen schweifenden Horden einzeichnet über die Erhaltung, über die Kommunikation hinaus. Insofern scheinen mir die Hinweise, die HABERMAS gegeben hat, nicht grundlos, wenn er sagt: aus den rein ökonomischen Verhältnissen läßt sich offenbar die menschliche Gesellschaft nicht konstituieren, sondern hier gibt es eine eigene Genese spezifischer Sozialverhältnisse humanitärer Qualität geben. Ich glaube, daß etwas davon gelernt werden kann und gelernt werden muß in der Auslegung und beim Verständnis dieser fünften Bitte um Vergebung, worin diese Rolle offenbar der zweiseitigen, der zweidimensionalen gegenüber Gott und gegenüber dem Nächsten in der Verklammerung so unübersehbar zum Ausdruck gekommen ist. Dann aber wird man auch das Phänomen, selbst wenn man den christlichen Glauben als Religion interpretiert, dann wird auch diese Religion nach dem Modell, wie FREUD es vorgeschlagen hat, unter der Voraussetzung von Vater und Herr, entwickeln können, sondern wird eine andere Interpretation ins Auge fassen müssen. Eine Fortführung dieser Überlegungen möchte ich Ihnen in den nächsten beiden Stunden noch vortragen.

Vorlesung vom Donnerstag 1. Februar 1979

Meine Damen und Herren,

im Zusammenhang unseres Verstehensversuches zur 5. Bitte des Vaterunser hatte ich in der letzten Stunde die Theorie vom Ursprung der menschlichen Kultur Ihnen im größten Umriß angedeutet, die Siegmund FREUD in der Schrift von 1913 "Totem und Tabu", der Sammlung von vier früher erschienen Aufsätzen aus der Zeitschrift Imago vorgetragen und entwickelt hat, und ich glaube, daß das nicht nur eine äußerlich an die Sache herangetragene Konfrontation ist, sondern, wenn man die Theorie FREUDs sich vor Augen hält, dann klingt und kann durchaus diese fünfte Bitte klingen wie die Formel der reuigen Mordbuben nach begangener Tat, samt dem Gelöbnis, künftig den Vaterersatz, nämlich das Totemtier, zu schonen. Auf dem Hintergrund der FREUDschen Theorie wäre eine solche Auffassung der fünften Bitte als eine brachiale Kritik daran, die dann in der Tat nicht nur dabei stehenbleibt, durchaus denkbar, und wenn Theologie eine Theorie ist, die sich mit anderen Theorien verständigen will, dann wird sie auch mit einer so harten und sitzenden Kritik sich auseinandersetzen müssen und die Kritik sitzt eben deshalb so gut, weil diese Formel der fünften Bitte in der Tat sich vorstellungsmäßig auf das Trefflichste verträgt mit dem Gedanken, daß die zur verschworenen Gemeinschaft zusammengeschlossene Mannschaft der Brüder des gewalttätigen Urvaters diesen Urvater erledigt haben und nach vollzogener Tat und kannibalischer Identifizierung mit ihm das Gefühl der Reue und der Schuld nicht los werden und deshalb um Vergebung gebeten wird und zugleich die Versicherung abgegeben wird, daß eben der Nachfolger bzw. eben der animalische Vaterersatz, das Totemtier, nicht getötet wird, jedenfalls nicht zur täglichen Nahrung gemacht wird. Bei gelegentlichen Gedenkfeiern wird man sich der verbrecherischen Urtat, die diese Gemeinschaft konstituiert hat, erinnern das werden dann Gruselmahle sein, in denen stets wieder erneuert wird, was ehemals geschah.

Das Geniale an der Theorie von FREUD, wie er es da vorgetragen hat, und genial muß man sie nennen, liegt vor allem darin, daß er in ihr eine strukturelle Einheit von Entwicklungspsychologie, Psychopathologie und Kultur-Anthropologie zum Vorschein kommen ließ, wobei er seine Intention, Naturwissenschaftler zu sein und zu bleiben, auch dadurch nicht fahren ließ, daß er diesen Verbund herstellte, sondern auf der empirischen Basis dieser Theorie insistierte und die empirische Basis dieser Theorie wird geliefert durch die klinische Erfahrung des Neuropathologen, der es bei den Neurotikern, die von diesem Ödipuskomplex beherrscht sind, genau mit dem Erfahrungsmaterial zu tun hat, welches seine zureichende Interpretation erfährt in der Theorie, sowie die Theorie in diesem Erfahrungsmaterial seine Grundlage hat. Freilich kommt auch ein Vorzug noch zu dieser Theorie

hinzu, der etwas zweifelhaft ist, nämlich daß sich diese Theorie eher liest wie eine uralte Sage und daß ihr geradezu ein ästhetischer Reiz eigentümlich ist, der Reiz des Barbarisch-Antiken. Dies am Vorabend des ersten Weltkrieges macht stutzig und könnte den Verdacht aufkommen lassen, es sei mit der Antike nicht allzu weit her, die ja schon mit der Barbarei, die in dieser antikischen Saga zum Vorschein kommt, und ich hatte schon hingewiesen auf die bissige Bemerkung von MALINOWSKI, daß FREUD in Wahrheit gar nicht so etwas wie eine Urtheorie vorgetragen habe, sondern daß er eben im Grunde die **mißratene bürgerliche Familie des neunzehnten Jahrhunderts** **abgeschildert und nachher zum Amoklauf in den Dschungel der Urzeit geschickt habe**. An dieser böartigen Notiz und Bemerkung gibt es einiges zu denken, denn MALINOWSKI hat sie nicht nur einfach so aus dem Ärmel geschüttelt, sondern jedenfalls die Kulturanthropologie aus dem strukturalen Verbund der FREUDschen Kombination herauszulösen versucht und betrachtet, indem er auf der Ebene ethnologischer Erfahrungen den Nachweis unternommen hat, daß es mit der Universalität des Ödipuskomplexes nicht so weit her ist, wie das von FREUD und in der FREUD-Schule gemeint wurde. Wenn FREUD selbst und dann auch sein englischer Mitstreiter vor allem Ernest JONES, wenn da die Theorie und die Auffassung vertreten wurde, der Ödipuskomplex und die Konstellation, die darin zum Vorschein komme, sei so etwas wie der Ursprung und die Quelle aller menschlichen Kultur schlechthin, dann war das die Herausforderung für die Völkerkundler zu untersuchen und zu prüfen, ob das ethnologische Material tatsächlich durch die Theorie zureichend interpretiert wird, und hier war es nun MALINOWSKI selbst, der durch Beobachtungen und Untersuchungen in **Melanesien** jedenfalls dort eine Sozialstruktur ermittelte, in der und durch die bedingt dergleichen wie ein Ödipuskomplex schlechterdings nicht in Erscheinung treten kann. Es sind dies die KLATTschen Untersuchungen über die Bewohner der Trobriand -Inseln in der Südsee, eine und ihrer eigentümlichen Sozialorganisation, die sie aufweisen. Ich darf vielleicht nur kurz die entscheidenden Punkte nennen, denn sie verbinden und vermitteln den Übergang zu einem weiteren Fortschritt der theoretischen Anthropologie, der noch in einer schärferen Form als das hier geschehen ist die Haltbarkeit oder die Allgemeinheit der FREUDschen Theorie in Zweifel zieht und ins Zwielficht geraten läßt. MALINOWSKI hat bei seinen Untersuchungen dieses Stammes festgestellt, daß zwar die äußere Erscheinung der Verwandtschaftsstruktur anmutet dort, auf diesen Trobriand-Inseln im Nordosten von Neu-Guinea etwa, daß bei diesen Bewohnern Eigenschaften erkennbar sind, die durchaus dem Vergleich standhalten mit dem, was eine ordentliche europäische Familie auszuzeichnen hat: Beständigkeit, eine weitgehende Männertreue, also Monogamie und dergleichen, das hält sich alles im Rahmen des Vergleichbaren, was die äußere Erscheinung anlangt, mit dem

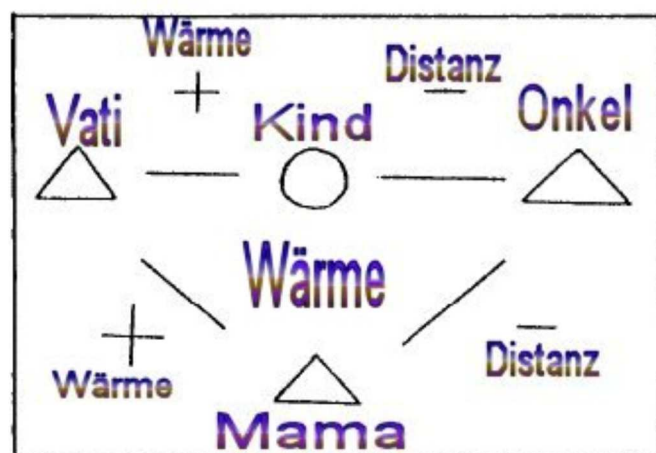
einen Unterschied freilich, daß die Struktur dieser Verwandtschaft in Melanesien nicht eine patrilineare Verwandtschaftsform ist, also eine Verwandtschaft, in der die Verwandtschaftsbeziehungen über die Gestalt des Vaters laufen, samt allen Rechtsbeziehungen, die damit verbunden sind, auch was die Zugehörigkeit zu dem Stamm anlangt, sondern daß es sich bei den Bewohnern der Trobriand-Inseln um eine Organisationsform matrilinealer Struktur handelt, das heißt, die Eingeborenen leben in einer Sozialordnung, in der Verwandtschaft, Nachfolge und Erbrecht lediglich in weiblicher Linie stattfinden. Der Junge, das männliche Kind, tritt bei seiner Geburt in die soziale Position des Bruders der Mutter, und ein Kind erbt den Besitz eben nicht vom Vater, sondern vom Bruder der Mutter, also vom Onkel, und diese Konstellation, daß also hier das geborene, das junge menschliche Wesen nicht in einer einfachen Beziehung zu einem männlichen Individuum der Erwachsenengeneration steht, sondern zu zweien, bewirkt offenkundig auch innerhalb des engeren Kreises der Familie eine erhebliche Veränderung. Das hat nämlich zur Folge, **daß auf Grund der matri-linearen Struktur der Ehemann überhaupt nicht als Vater des Kindes eine soziale Funktion ausübt, sondern er spielt im Grunde die Rolle des größeren erwachsenen Freundes ohne jegliches Autoritätsverhältnis gegenüber dem Sohn. Die Autoritätsperson ist der Bruder der Mutter.** Der Vater ist nach dem Verwandtschaftssystem prinzipiell ein Nicht-Stammesangehöriger, ein nicht zum Clan Gehörender, insofern ein Fremder, der nur in einem besonders wohlwollenden freundlichen Verhältnis, aber eben nicht in anerkannter Blutsverwandtschaft zu dem Kind lebt. Wirkliche Verwandtschaft besteht auf die Substanz gesehen lediglich durch die Mutter und daß gibt dem Bruder der Mutter die besondere autoritative Bedeutung für das Kind. Nun kommt als weiteres hinzu, was dem Ganzen das zweite ist wiederum nur auf ein drittes Moment gestoßen -, das weitere, was nun hinzukommt, ist dies, daß zugleich mit dieser matri-linearen Konstruktion und die Einziehung des Mutterbruders in den Verwandtschaftskomplex, daß damit Hand in Hand geht die **Belegung des Bruder-Schwester-Verhältnisses mit dem strengsten Tabu.** Schon von früh an werden in den Familien Mädchen und Jungen getrennt, und es wird peinlich darauf geachtet offenbar damals wurde es jedenfalls, als MALINOWSKI diese Beobachtungen machte, es wurde peinlichst darauf geachtet, daß keinerlei Sexualbeziehung auch nur von ferne sich ankündigen könnte, selbst wenn es vermittelt wäre durch irgendeinen äusseren Gegenstand, der mit der Sexualsphäre zu tun hat. Eine strikte, rigorose Trennung der beiden Geschlechter von früh an, von Kindheit an, hat zur Konsequenz, daß der Bruder der Mutter, obwohl er wenn ich so sagen darf der Erziehungsberechtigte des Sohnes ist, keinen Zutritt zum Haus hat. Dem ist das Haus strikt verboten, denn das Haus ist erfüllt von dem Leben der Schwester und hier gibt es keinerlei Kontakt

lebensmäßiger Art, sondern hier herrscht eine strikte Trennung, die so weit damals ging jedenfalls, daß die Frau dem Bruder gegenüber, der zum Onkel geworden ist, dem Onkel ihres Kindes, daß sie ihm gegenüber geradezu das Verhältnis wie zu einem Häuptling einnimmt, was ihr gänzlich fremd ist, wenn es um das Verhältnis dem Mann gegenüber geht, denn im Verhältnis zum Mann besteht keinerlei Untertänigkeit der Frau, sondern hier hat sie eine eigene Einflußsphäre im öffentlichen wie im Privaten. Recht verzwickt wird das ganze dann am Ende noch dadurch, daß das Dritte, was zu nennen ist, daß zwar die Verwandtschaft matri-linear strukturiert ist, daß aber die Heirat patrilopal erfolgt, das heißt, die Frau folgt ihrem Mann und wandert mithin aus ihrer eigenen Gemeinde aus, geht in die Fremde und deshalb wachsen die Kinder, weil sie ja in einem matri-linearen Verwandtschaftssystem stehen, wachsen die Kinder unweigerlich eben in der Fremde auch auf. Sie sind Fremdlinge an dem Ort ihrer Geburt und haben ihre Heimat jenseits der Grenzen des Stammes.

Als Exulanten werden sie geboren, die Heimat steht ihnen jetzt künftig als die Erbschaft über den Onkel erst bevor. Diese Situation, daß also die Kinder Lokalpatrioten nur werden können, wenn sie die Grenzen ihres Lebensraumes überschreiten: da fängt die Möglichkeit, Lokalpatriotismus zu Üben an, wenn sie nicht mehr an Ort und Stelle geblieben sind so entsteht ein System, das außerordentlich kompliziert ist oder jedenfalls kompliziert aussieht, zumal auch noch, was die ökonomischen Fragen anlangt, wiederum der Vater nicht etwa zuständig ist für den Unterhalt von Frau und Kindern, sondern die Aufgabe, für die notwendige Nahrung zu sorgen, obliegt der Autoritätsperson, also muß **der Onkel dem Neffen die nötige Nahrung beschaffen und zureichende Nahrung und Lebensmittel auch für die Schwester.** In diesem System wird offenbar von Anfang an erzogen und dieses System hat sich jedenfalls als offenkundig eminent stabil erwiesen, es ist gelungen, ein weitgehend konfliktfreies System da zu entwickeln. Durch die Einziehung räumlicher Differenzen und durch die Heranziehung einer Person außerhalb des Dreiecks von Eltern und Kind, ist es gelungen, sozusagen unter dem eigenen Dach eine Situation herzustellen, die von Frieden gekennzeichnet ist, denn weder das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist repressiv oder autoritär, noch das Verhältnis zu den Kindern, auch wenn es sich um den Sohn handelt, sondern **die Autorität liegt jenseits des Hauses**, die Autorität gehört nicht zur Familie, nicht zum Lebensbereich von Vater, Mutter und Kind, so daß in dieser Situation die entwicklungspsychologischen Probleme, die in Europa auftraten, nicht aufgetreten sind, der Ödipuskomplex sich jedenfalls, wenn er sich diachronisch entwickelte, nicht entwickeln konnte zu keiner Zeit, in dem Verhältnis von Vater und Sohn, sondern, wenn es zu Spannungen in Autoritätsproblemen gekommen ist, dann eben zu dem aushäusigen, auswärtigen Onkel, der zwar

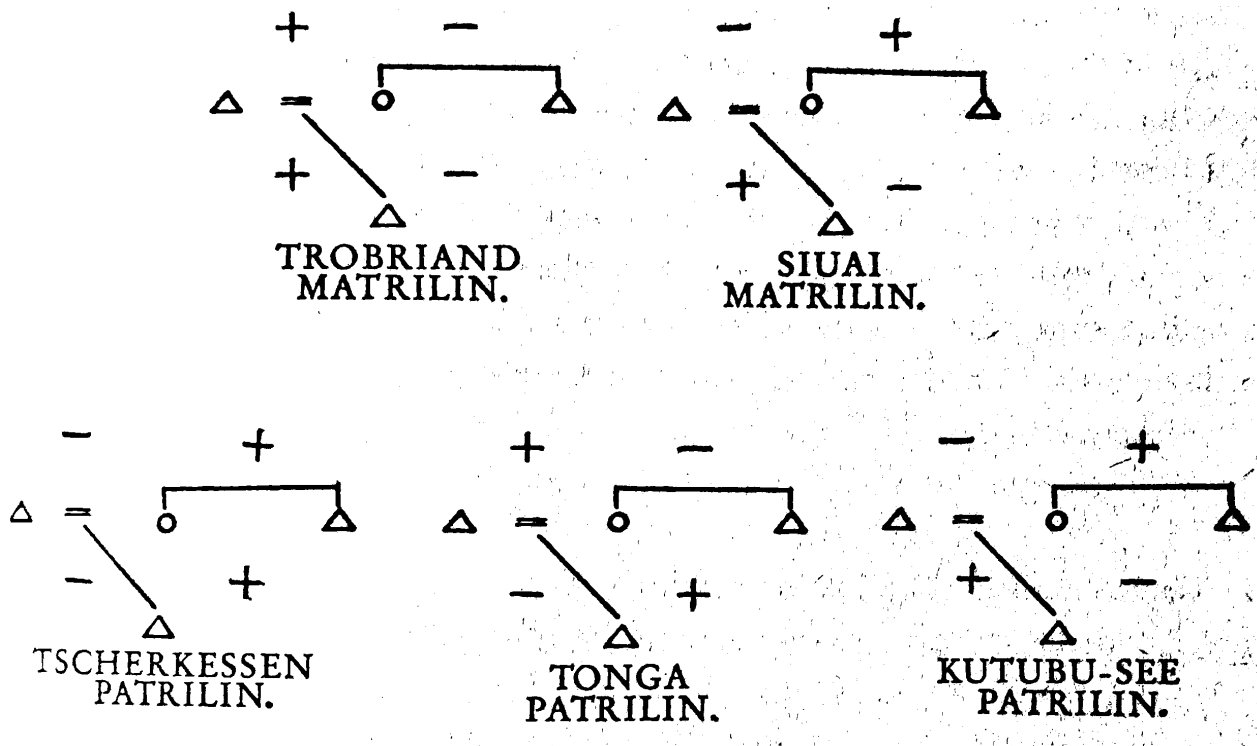
der nächste Verwandte ist, aber einige Meilen entfernt und insofern liegt eine Zone der Sicherheit zwischen dieser Autoritätsperson und dem heranwachsenden Kind, das in dem Haus, in dem es lebt, jedenfalls, sich restlos geborgen wissen kann, von beiden Teilen, von Vater und Mutter und zwischen, in dem Verhältnis dieser beiden, eine Relation erlebt, die prinzipiell ohne Kollisionen auskommen kann und deshalb auch weitgehend ausgekommen ist, so daß auch spätere Ethnologen, die nachher diese Beobachtungen MALINOWSKIS überprüft haben, die eminente Stabilität dieses sozialen Systems gerühmt haben und es für im Prinzip invariabel eigentlich angesehen haben, geschichtlich nicht anfällig. Nun hat diese Erkenntnis von MALINOWSKI die interessante Möglichkeit in sich enthalten, über diesen speziellen ethnologischen Sonderfall hinaus mit Raffinement und Elegance zu einer mit geradezu geometrischem Esprit verfaßten Anthropologie zu verhelfen und diesen Schritt ist der Franzose Claude Levy-STRAUSS gegangen, in seiner strukturalen Anthropologie, in der er sich darum bemüht, eine bis dahin in der Forschung, in der anthropologischen Erforschung der Verwandtschaftsverhältnisse, ziemlich allgemein anerkannter Auffassung, grundsätzlich in Frage zu stellen. Die allgemeine, in der Kulturanthropologie gesiegte Auffassung war, etwa in den Worten des Engländers RADCLIFFE-BROWN die, daß die biologische Familie als Verwandtschaftselement zu bezeichnen sei. RADCLIFFE-BROWN formuliert "The unit of structure for a build up, is the group, which I call an **elementary family** consisting of a man and his wife and their child or children." Das ist die biologische Familie, die so etwas wie das Sozialatom oder das Sozialmolekül darstellt und von dem auszugehen ist, so daß durch Zusammensetzung dieser Elemente dann auch größere sozial gebildete Verwandtschaften entstehen könnten. Es ist die besondere Bedeutung von LEVY-STRAUSS, daß er die Forschungsergebnisse von MALINOWSKI und RADCLIFFE-BROWN aufnimmt, gerade an diesem Punkt seine kritische Einrede erhebt, nämlich die Stilisierung der biologischen Familie Eltern-Kinder zum sozialen Grundfaktor in der menschlichen Gesellschaft. Und zwar hat ihm wiederum die Materialien, die Munition dafür kein geringerer als der große englische Kulturanthropologe RADCLIFFE-BROWN selbst geliefert mit seinen damals in Südafrika angestellten, mittlerweile klassisch gewordenen Untersuchungen über die Beziehung, über diese Mutter-Bruder-Beziehung, und das, was als soziales Institut dabei herausgekommen ist, was seitdem als das sog. **Avunkulat** bezeichnet wird, also das Institut des Onkels als eines integralen oder integrierenden Faktors in einem wissenschaftlichen Verstand. Ohne diese Beobachtungen in Südafrika hätte RADCLIFFE-BROWN an der Vorstellung doch festhalten zu müssen gemeint, daß diese biologische Grundkonstante das Ausgangsmaterial sei und in radikaler Veränderung demgegenüber behauptet nun Claude Levy LEVY-STRAUSS und kommt zu

hochinteressanten Kombinationsmöglichkeiten auf diese Weise, **daß es sich bei dieser biologischen Familie um einen sozialen Torso handelt**. Das ist zwar eine Realität, aber lediglich ein Teilelement, da/, wenn es aus einem Verbund gelöst wird, im Grunde so verstümmelt notwendigerweise erscheinen muß, wie ein menschlicher Körper, dem Arme und Beine abgehackt worden sind. Die Struktur, die sich jedenfalls der Phänomenologie aufdrängt und die auch theoretisch durchaus konstruierbar ist, beruht vielmehr auf vier Elementen, nicht auf dreien, wie die biologische Familie, denn ob die Eltern ein oder mehrere Kinder haben, spielt für die Struktur keine Rolle, sondern hier kommt es lediglich darauf an, daß in der Synchronenebene das bisexuelle Leben vertreten ist durch Mann und Frau und in der diachronen Ebene ein Repräsentant aus diesem bisexuellen Syndrom hervorgegangen ist. Die Quantität spielt keine Rolle für die elementary family. Dagegen, die These also von LEVY-STRAUSS; essentiell für die Grundform menschlicher Gesellschaft sind nicht drei Individuen, wie in der biologischen Familie, sondern vier Elemente und zwar vier Individuen, die untereinander durch zwei aufeinander bezogene Gegensatzpaare zusammengehalten werden. Es handelt sich um die vier Individuen, die in dem Verwandtschaftsverhältnis von Bruder, Schwester, Vater und Sohn stehen und diese Struktur, diese viergliedrige Struktur, organisiert in der Weise, daß sie durch zwei Gegensatzpaare aufeinander bezogen ist, diese Struktur ist, so meint LEVY-STRAUSS zumindest theoretisch zu vertreten als die einfachste Verwandtschaftsstruktur überhaupt, und deshalb ist sie für ihn im eigentlichen Sinne das Verwandtschaftselement, aus dem komplexere Verwandtschaftssysteme allererst hervorgehen können. Wer mit einem anderen Element operiert, operiert also entweder mit einem Fragment oder mit einem Bestandteil, der gewissermaßen nicht sauber ist; sondern mit allerlei Mörtel aus früheren Verbindungen behaftet und belastet ist. Diese Konzeption stellt sich so dar:



Das männliche Individuum steht in einem Verhältnis freiwilliger Gegenseitigkeit zum weiblichen Individuum, welches wiederum zu einem bestimmten, von jenem unterschiedenen Verhältnis zum Bruder steht. Das Kind wird definiert in einem Relationsgefüge zum „Vater“ (+) und zum Onkel (-).

So entstehen zwei Gegensatzpaare, die einander gegenüberstehen und ein ausgeglichenes Verhältnis bilden. Die Konstellation ist derart, daß das Feld von Vater, Mutter und Kind voll und ganz durch positive Strukturen erfüllt ist und alles Negative ausgeschlossen ist.



Aus: Levy-Strauss, Strukturele Anthropologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp TB 1967, S. 59

Zwischenfrage: Warum ist die Beziehung von der Frau zum Bruder als negativ gekennzeichnet?

Geyer: Weil dieses Verhältnis, das Bruder-Schwester-Verhältnis, von Kindesbeinen an tabuiert ist. Hier gibt es keine Berührung und hier gibt es auch keinerlei Kontakt. Zärtlichkeiten sind unmöglich unter Geschwistern verschiedenen Geschlechts.

Zwischenfrage: Warum ist das Kind ein Sohn?

Geyer: Ja, darauf hat MALINOWSKI natürlich deshalb geachtet, er hat die Untersuchungen nach 1913 vorgenommen, als nun FREUD seine Theorie vorgetragen hatte in "Totem und Tabu" und als das elementar kritische Verhältnis nun das Vater-Sohn-Verhältnis herausgestellt hatte und die These eben aufgestellt hatte, daß aus diesem kritischen Verhältnis zwischen Vater und Sohn die ganze Kulturentwicklung ihren Anfang genommen habe, so daß eben darauf auch, um diese These auf ihre Allgemeingültigkeit hin zu untersuchen, MALINOWSKI da angesetzt hat und sich primär interessierte für das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Claude LEVY-STRAUSS hat auf diese Untersuchungen von MALINOWSKI aufgebaut und noch weiteres empirisches Material dazugenommen und dabei die Erfahrung gemacht, daß dieses Gesetz der Verbindung von vier individuellen Gliedern des Sozialsystems durch zwei einander entgegengesetzte, durch zwei gegenläufige Gegensatzpaare zusammengehalten werden, daß dieses Element sich in den verschiedensten primitiven Sozialsystemen nachweisen läßt, und zwar hat er dafür Beispiele

zusammengetragen aus dem Kaukasus, bei den Tscherkessen, ist das System genauso zu beobachten wie bei gewissen südafrikanischen Stämmen und auch bei Indianerstämmen zu beobachten, und als empirisch zu erweisen. Interessant ist hierbei, daß in diesem System ebenfalls das Inzestverbot besteht, aber daß es in erster Linie belebt das Verhältnis von Bruder und Schwester. Das ist das primär tabuierte Verhältnis, mit Inzestverbot belegt, nicht etwa das Verhältnis von Mutter und Sohn, wie das in der Ödipus-Konstruktion FREUDs die notwendige, die kategorische Voraussetzung gewesen ist. Daß man mit diesem Konstrukt nicht fehlliegt, meint LEVY-STRAUSS noch dadurch erhärten zu können, daß rein logisch in der Tat dies dasjenige Konstrukt ist, daß aus den drei Elementarbeziehungen, aus denen eine Verwandtschaft überhaupt aufgebaut werden kann, sich aufbauen muß, gebildet ist. Es ist das kleinste aus drei Relationen gebildete Element und verdient insofern in der Tat auch *more geometrico* betrachtet, spinozistisch-perdesianisch betrachtet, den Rang einer in der Theorie nicht mehr reduzierbaren und in der fragbaren Größe zu sein. Diese drei Beziehungstypen der Verwandtschaft sind zum einen das Element der Blutsverwandtschaft, der Ehe und der Abstammung und genau diese drei Relationen sind in diesem System miteinander vereinigt: Das Element der Blutsverwandtschaft besteht neben der Eltern-Kind-Sukzession primär in dem Verhältnis von Bruder und Schwester, das Verhältnis der Ehe in diesem gleichgewichteten und freiwilligen Gegenseitigkeitsverhältnis von Mann und Frau und das Verhältnis der Abstammung, wobei hier infolge der matri-linearen Struktur der Gesellschaft es nicht nur die Lebenslinie, wenn ich so sagen darf, sondern auch die Rechtslinie für die Frau bedeutet, d. h. für die Familie der Frau, eben über den Onkel als den Erzieher und auch denjenigen, dessen Eigentum der Neffe künftig erben wird. Auch das Erbschaftsverhältnis läuft über diesen Zusammenhang. Die Konsequenz, die sich daraus ergäbe und ergibt, für LEVY-STRAUSS, ist, daß man es offenbar in der menschlichen Gesellschaft, wenn es um das Problem des verwandtschaftlichen Verbundes und Zusammenhanges handelt, daß man es dabei mit alles anderem, nur nicht mit einem biologisch vorgefertigten Muster zu tun hat, sondern mit einem hochgradigen Symbolprodukt. **Diese Strukturen sind im Grunde alle Konstrukte menschlichen Geistes, simulativ symbolisch hergestellt und keineswegs durch Faktizität im Biologischen einfach vorgegeben. Sie sind Möglichkeiten des Verhaltens, aber keineswegs biologische Notwendigkeit** und damit wird über diese Feststellung der Künstlichkeit des menschlichen Verwandtschaftssystems die Blutsverwandtschaft ist als verwandtschaftliches, als Sozialkörper, alles andere als von Blut und Boden genährt und von Natur gegeben. **Die Blutsverwandtschaft ist eine symbolische Konstruktion, so daß hier Berufungen auf die Natur effektiv gar nichts fruchten, eine zulässige Begründung demzufolge auch völlig hinfällig ist,**

hier steht vielmehr die unwandelbare traditionale Form für sich selbst. Nicht das eine oder das andere ist das, was in dieser strukturalen Anthropologie von LEVY-STRAUSS als eine Position bezogen worden ist, die logisch fast nicht mehr angreifbar scheint, denn mit diesem Viererkonstrukt hat er ein Sozialelement ermittelt, das zum ersten den Vorzug hat, geradezu weltweit ethnologisch-empirisch nachweisbar zu sein und zum anderen den Vorzug, das es nach den Prinzipien der Denkökonomie unter geringstem Aufwand ein Verwandtschaftssystem en miniature darstellt. Welches die Möglichkeit in sich birgt, nach den verschiedensten Seiten hin sich zu erweitern und in größeren Gefügen einzugehen. Unter diesem Aspekt hat dann auch LEVY-STRAUSS weitere Untersuchungen über die interpersonalen Beziehungen angestellt und ist dabei zu der Äußerung gekommen, daß eine gewisse Differenzierung, die Differenzierung noch vorgenommen werden muß, wenn es um die Frage der, ja, der Näherbestimmung, eines bestimmten Verhältnisses geht, das zwar den Charakter der Gegenseitigkeit hat, aber im Grunde in zwei Relationen sich verlegt. Das ist furchtbar umständlich ausgedrückt. Lassen Sie es mich noch einmal so umschreiben: Zwischen den Individuen, in einem nach diesem Muster konstruierten Sozialsystem gibt es, de facto jedenfalls, vier Beziehungen: nämlich zum einen diese Beziehung, die sich etwa realisiert in dem Verhältnis von Mann und Frau, respektive Vater und Sohn, einem Verhältnis, das man nicht als, nicht im sexuellen Sinne als Zärtlichkeit, sondern als eine Art von sympathetischen Beieinandersein, also eine Art von symbolischer Zuneigung und gleichzeitig Spontaneität und Wärme und Unmittelbarkeit, ein jedenfalls offenbar prinzipiell angst- und gewaltfreies Verhältnis gegenseitiger Verbundenheit, ohne daß von der einen Seite gegenüber der anderen ein Überlegenheitsmoment ausgeübt wird. Zu diesem Verhältnis der freiwilligen Gegenseitigkeit tritt als ein weiteres Verhältnis der Gegenseitigkeit ein gewissermaßen berechenbares, ein kalkulierbares, nämlich das Verhältnis des Tauschs, so daß da eine Leistung, die erbracht wird, auch ihren Gegenwert haben muß und daß der Empfänger einer bestimmten Leistung dem Spender dieser Leistung zu einer Gegenleistung verpflichtet ist, so daß hier ein Austauschverhältnis von Leistungen, von individuellen Leistungen, sich ergibt. Zu diesen beiden gegenseitigen Verhältnissen unserer bilateralen Beziehungen, wie sie LEVY-STRAUSS nennt, läßt er noch zwei weitere Beziehungen hinzutreten, nämlich zwei einseitige, zwei unilaterale Beziehungen, deren eine der Haltung des Gläubigers entspricht, deren andere der des Schuldners, und das würde dann bedeuten, daß man die Relationen der Viererbeziehung darstellen kann: Das Verhältnis der freiwilligen Gegenseitigkeit hat zu seinem Pendant das Verhältnis einer kalkulierbaren Gegenseitigkeit, des Tausches nämlich, und auf dieser Ebene gibt es sozusagen das negative

Verhältnis dessen, der einem anderen etwas schuldig ist, und dessen, der einen Anspruch einem anderen gegenüber hat.

An diesem Punkt wäre zu fragen, ob diese beiden Momente, diese Verselbständigung nach der strukturalen Anthropologie von LEVY-STRAUSS selbst und ihrer inneren Logik zwingend sind, oder ob es sich dabei lediglich um empirisch aufgespülte Sachverhalte handelt, deren Notwendigkeit aus dem festgestellten Sozialsystem und seinem Bildungsgesetz nicht zu erweisen ist. Ich muß gestehen, daß jedenfalls, soweit ich sehe, LEVY-STRAUSS nicht, wie er das für dieses Vierersystem unternommen hat, eine Art von geometrischer Konstruktion der Notwendigkeit bei diesem Verhältnis angesetzt hat, sondern hier in der Tat es bewenden ließ bei der Notierung dieser Verhältnisse, die de facto vorfindbar sind; die Vorfindbarkeit bedeutet keineswegs allerdings auch ihre Notwendigkeit. Hier könnte die Frage auftreten, ob und wie diese Viererbeziehung sich ausnehmen würden, wenn die Positiv- und Negativkennzeichnungen nicht in dieses Relationssystem eingebracht werden, wie es LEVY-STRAUSS in der linken Figur dargestellt hat. Jedenfalls was mir das Wichtige zu sein scheint: **LEVY-STRAUSS hat in seiner strukturalen Anthropologie ein Verwandtschaftssystem als Sozialfaktor entdeckt, der zwar biologische Elemente enthält, aber mit ihnen wie mit freien Elementen, mit freiem Material umgeht**, so daß hier als menschliche Gemeinschaft, und zwar bei den sog. Wilden sogar, höchst komplizierte, höchst raffinierte symbolische Systeme zur Erscheinung kommen, die mit Präzision erarbeitet werden können und die den Vorzug haben, daß sie auch vorzüglich funktionieren so stabil nämlich, daß eine Änderung des nach diesem Muster gebauten Sozialsystems lediglich durch äußere Einflüsse und durch Überlagerungen und Beschädigungen durch andere Sozialsysteme denkbar und auch tatsächlich erfolgt ist. Das scheint mir eine wichtige Erkenntnis zu sein für die Beurteilung der Frage, wie es um die Stellung des Vaters in dem Verwandtschaftssystem und in dem Sozialsystem überhaupt bestellt ist. Auf diese Problematik einzugehen mit dem Versuch, plausibel zu machen die notwendige Unterscheidung zwischen königlicher und väterlicher Macht, möchte ich in der nächsten Stunde unternehmen.

Vorlesung vom Freitag 2. Februar 1979

Es war aus dem Kreis gestern an mich die Frage nach dem Begriff von strukturaler Anthropologie gestellt worden, nach dem Begriff des Strukturalismus. Ich könnte Ihnen also im Augenblick natürlich ein paar Titel und wesentliche Figuren des Seder nennen, auch in etwa den Anfang mit der Linguistik, ich würde aber diesen Punkt dann vielleicht doch zurückstellen wollen, weil ich Ihnen

dann auch die Titel etwas genauer angeben wollte. Vielleicht, was das Systematische anlangt, nur dieses, daß dieser Strukturalismus seinen Ausgang jedenfalls genommen hat von dem französischen Sprachforscher Ferdinand DE SAUSSURE, der übrigens im selben Jahr gestorben ist, als FREUDs Totem und Tabu erschienen ist, kurz vor dem 1. Weltkrieg und sein Hauptwerk ist postum erst veröffentlicht worden 1916, in deutscher Übersetzung 1931 erschienen, Neuauflagen dieses Werkes sind wohl auch in den sechziger Jahren erschienen. Der französische Titel entschuldigen Sie, ich komme nicht drauf – „Cours de linguistique générale“, so etwa müßte es heißen und das besondere an der Methode DE SAUSSUREs war, daß er in der Sprache zu unterscheiden begann zwischen zwei Elementen, die sich zwar in jeder konkreten Sprache durchdringen, die aber dennoch begrifflich unterschieden werden müssen, und auch je für sich separat untersucht werden können. Er hat diese beiden Faktoren und Elemente auf die Formeln **la langue** und **la parole** gebracht. Mit **la langue** umschrieb DE SAUSSURE jene Form der Sprache, die so etwas wie eine allgemeine Struktur von Sprache angibt, während **la parole** das gesprochene, das geredete Wort ist und nicht diese strukturelle, objektive Vorgegebenheit bedeutet, die in jedem Sprechen sich mit zur Darstellung bringt. DE SAUSSURE erkannte, daß in diesem System der langue, in diesem Sprachsystem, es entscheidend darauf ankommt, herauszufinden, um dieses System auch lesen zu können, aus welchen Elementen es sich zusammensetzt. Die Frage, woraus, aus welchem Element wird ein System gebildet, aus welchen Elementen setzt es sich zusammen, ist für die Erfassung einer solchen Größe, wie dieser strukturellen Größe der langue innerhalb der Sprachen das entscheidende und damit hat er eine bestimmte Forschungsrichtung eröffnet, die von dem Gebiet der Linguistik auch übertragen worden ist auf den Bereich der Anthropologie, in dem nämlich nicht nur die Sprache als ein solches **Symbolssystem** verstanden worden ist, für dessen Dechiffrierung die Ermittlung der Grundelemente charakteristisch ist, sondern auch in dem Verhältnis der Menschen untereinander, in dem gelebten Verhältnis, **im Zusammenleben, gibt es so etwas wie Strukturen**, die freilich nicht mit den Strukturen der Sprache einfach identisch sind und der bedeutendste Strukturalist auf dem Gebiet der Anthropologie, das ist der gestern genannte Claude LEVY-STRAUSS, er hat diese qualitative Verschiedenheit zwischen einem **sprachlichen Symbolsystem** und einem **Haltungssystem** von Menschen im menschlichen Zusammenleben auf das deutlichste unterschieden und die bis dahin geübten und praktizierten Untersuchungen von Verwandtschaftsverhältnissen, in denen sich so etwas wie ein solches System abzeichnet von menschlichem Zusammenleben, benutzt, um auch diese Forschung und Untersuchung der Frage zu unterwerfen, was ist eigentlich das Grundelement von so etwas wie einem Kommunikationssystem innerhalb einer menschlichen Gesellschaft? Wenn

Kommunikation mehr ist, als das Miteinanderreden in der Sprache, wenn zur Kommunikation auch ein bestimmtes **Rollenspiel** gehört, **wie es sich in Verwandtschaftsverhältnissen abzeichnet und abspielt**. Und nun ist eben die Behauptung von LEVY-STRAUSS, daß das Element, aus dem menschliche Gesellschaft als Kommunikationssystem der Haltung gebildet wird, daß dies **nicht die dreigliedrige biologische Familie sei, sondern eben jenes viergliedrige Strukturelement, das gebildet wird aus dieser biologischen Familie und einem sie integrierenden vierten Faktor**, der durch das Institut des **Avunkulats** umschrieben und bezeichnet wird und daß es dabei eben auch um bestimmte, qualifizierte Relationen der vier Glieder untereinander geht, ich hatte Ihnen das gestern ja kurz hier angezeichnet. Das Entscheidende ist, daß diese Beziehungen, die dann eintreten zwischen den vier Personen, daß die jeweils so bestimmt sind, daß sie von zwei Gegensatzpaaren beherrscht werden, wobei dann das Schema, in dem die Gegensatzpaare miteinander verbunden sind, sein kann, positiv und positiv das Verhältnis des Mannes zur Frau und das Verhältnis des Mannes zum Sohn, negativ dagegen, gespannt oder autoritativ, autoritär das Verhältnis der Frau gegenüber dem Bruder und wiederum in demselben Stil auch das Verhältnis des Onkels zum Neffen. Das kann nun changieren, Sie können dieses Quadrat wie ein Rad rotieren lassen, und es kommen dann im Grunde vier Elementarpositionen heraus, noch zwei Zwischenglieder jedenfalls, allemal um zwei Negativ- und zwei Positivfaktoren, die im gegensätzlich zueinanderstehen und sie machen so etwas wie ein Grundmuster für mögliche Zusammensetzungen eines sozialen Systems aus und das Bedeutsame ist, daß sich das offenbar abspielen kann sowohl in patrilinearere wie auch in matrilinearere Abstammung. Jedenfalls ist empirisch der Nachweis in einem Fall bei Claude LEVY-STRAUSS selber zitiert, daß eine solche Kultur-Struktur, also, ich will jetzt nicht behaupten, ich bin kein Ethnologe und weiß also nicht genau, welches Schema und wo realisiert ist, und zwar in eines von diesen vier Schemata, in einem patrilinearen System und genauso funktionieren wie in einem matrilinearen, so daß hier die Frage der Patrilinearität und der Matrilinearität für die Eigenart des Konstruktes am Ende, für die Konstruktion des Elementes, aus dem eine Gesellschaft zusammengesetzt ist, offenbar gar nicht von konstitutiver Bedeutung ist. Das ist jedenfalls das eine empirische Ergebnis und an diesem Sachverhalt ist mir immerhin soviel bedeutsam, daß es sich hier um ein echtes Verwandtschaftsverhältnis handelt, bei dem in der Tat mit den spezifischen Kategorien auch Spezifisches gemeint ist. Der Sohn steht in einem Verhältnis zum Vater und zur Mutter und zu dem Onkel in dem Verhältnis des Neffen, was die Differenzierung mit ihm selber ausmacht, wie der Mann z. B. die innere Differenzierung in sich enthält, Vater des Sohnes und Mann dieser Frau zu sein, die

Frau der Doppelbeziehung, der Schwester und der Mutter, die vierte Figur in der Doppelbeziehung des Onkels und des Bruders in diesem System zu sein.

Wenn man das nun für einen Augenblick vergleicht mit der europäisch analysierten, europäischen Situation von FREUD, wird, glaube ich, der Unterschied sofort evident und ich möchte deshalb die übrigen Ergebnisse und die übrigen Namen, die sich mit dem Strukturalismus verbinden, auf die nächste Stunde zurückstellen, wie Hinweise auf Michel FOUCAULT und Jaques LACAN, der die Psychoanalyse strukturalistisch untersucht hat, ALTHUSSER war ja schon genannt worden es wäre dann vielleicht noch Jaques DERRIDA zu nennen. Das möchte ich aber in der nächsten Stunde tun nur generell darf ich Ihnen vielleicht noch sagen, wo Sie sich am besten auch dabei informieren können: Es gibt eine vorzügliche Zusammenstellung von François WAHL im Deutschen in der Reihe Wissenschaft, in der Sammlung Suhrkamp erschienen, unter dem Titel "Einführung in den Strukturalismus. Mit Beiträgen von Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dan Sperber, Moustafa Safouan, François Wahl, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981" mit Beiträgen von verschiedenen kompetenten Leuten zu einzelnen Sachgebieten, beginnend mit der Linguistik, einem Beitrag zur Poetik, einem Beitrag auch zur Anthropologie, wo Sie sehen, daß auch da die Schule nicht eine absolute ist, sondern auch da bereits Prozesse der Modifikation stattfinden, und zwar LEVY-STRAUSS der Meister ist, der ersten Generation, der nach wie vor geschätzt wird, aber die neueren Resultate und Ergebnisse der Untersuchungen befinden sich oft in einem kritischen Verhältnis zu diesem Altmeister und seinen Vorstellungen, aber sie sind immerhin noch so auf ihn bezogen, daß ihre eigene Präzision nur durch die kritische Abgrenzung von LEVY-STRAUSS sich durchsichtig und transparent machen läßt. Und an dieser Grunderkenntnis nach der Frage des Aufbauelementes eines gesellschaftlichen Systems, an dieser Grundfrage, hat sich jedenfalls in den ganzen Arbeiten nichts geändert, so daß durchaus man mit einem gewissen Recht von strukturaler Methode auch sprechen konnte, sofern diese Methode geleitet ist von der Frage, **welches ist eigentlich das in der Tat konstituierende Element eines Systems?** Und man mißversteht offenbar ein System fundamental, wenn man einen bestimmten Faktor als Aufbauelement wählt, um von daher das Gesamtsystem zu bestimmen. So ist in der Tat auch dann der Vorwurf der Strukturalisten gegen die Biologen, wenn Sie so wollen, daß sie mit der Vorstellung Vater-Mutter-Kind, das sei die elementary family, aus der jede Gesellschaft aufgebaut sei, daß sie damit einen Fehlgriff getan haben und demzufolge das gesamte System falsch lesen müßten. **Es wird mit Notwendigkeit ein ideologischer Schein entstehen, ein falsches Bewußtsein von der Gesellschaft, wenn nicht erkannt wird, aus welchen Einheiten sie eigentlich aufgebaut wird,** sondern wenn sozusagen ein

falscher Code bei der Dechiffrierung zugrunde gelegt wird. Und dies könnte sehr wohl eben auch gelten für die Verhältnisse hier in der europäischen Gesellschaft, und in der Tat würde ich meinen, liefert dafür einen indirekten Beweis vorzüglicher Art genau die großartige Konzeption von FREUD. Der Ausgangspunkt sollte sein, bei der Überlegung des sog. Ödipus-Komplexes, womit ein bestimmter neuro-pathologischer Sachverhalt umschrieben wird, den man vielleicht so bezeichnen könnte: ein im Normalfall ziemlich mühe- und reibungslos verlaufender Rückkoppelungsprozeß zwischen den Figuren Vater-Mutter und Sohn, der ist in gewissen Fällen gestört, so daß da irgendwelche Störfaktoren, jedenfalls drei Elemente Vater-Mutter-Sohn, es fließt nicht gleichmäßig ab in diesem Beziehungsleben, sondern es treten Störungen auf, die allerdings verkleidet erscheinen, die nicht sofort sich zeigen als in diesem Verhältnissystem, in diesem Dreieck, begründet und in Störungen des Kreislaufs, in ihm verursacht. Und FREUD unternimmt nun die Analyse von bestimmten Vorgängen der Phänomene der Hysterie und Neurose, gelangt auf dieses Familienverhältnis und interpretiert nun auf analytische Weise dieses Familienverhältnis auf das Verhältnis hin: beim Vater handelt es sich um einen Mann, der Sohn ist auch männlichen Geschlechts und die Frau ist eine Frau. Diese Transposition wird analytisch vorgenommen. Das Vater-Mutter-Sohn-Verhältnis wird auf das Mann-Frau-Verhältnis reduziert. In dem Dreiecksverhältnis sind es nur noch zwei Elemente, die eine Rolle spielen und dies in einer charakteristischen Form, denn die Störung dieses oben Angegebenen, als Ursache der Störung in diesem Verbund erweist sich eine Konstellation, die zeichenhaft mit den Symbolen wiedergegeben werden könnte und sie bedeuten: es sind zwei männliche Wesen, unterschiedlichen Alters zwar, aber gleichen Geschlechts, als solche Geschlechtswesen auf das eine, einzige Geschlechtswesen anderer Art in der Absicht bezogen, es ganz und gar für sich zu haben. Sowohl M 1 als auch M 2 wollen F je allein für sich haben und das ergibt die Situation der Rivalität zwischen M1 und M 2. Das läßt sich, dieses Verhältnis, als Haßverhältnis, der Sohn haßt den Vater, weil er ihm das Liebesobjekt vorenthält und als Eigentum für sich behauptet, wie der Vater mit zunehmendem Alter des Sohnes in Schwierigkeiten gerät, wenn ihm die Lebenskraft allmählich abhanden kommt. Und in diesem Antagonismus ist das Opfer des Ganzen die Frau, die gewissermaßen halbiert werden müßte, sollte, aber im Grunde zerrissen werden muß in diesem Zwiespalt, denn sie kann keinem dieser nur absoluten Besitz dringenden männlichen Wesen sich hingeben und ihm gehören. Dies ist der erste Schritt der Analyse, das analytische Resultat eines gestörten, spätbürgerlichen Familienverhältnisses, das auf diese Weise entlarvt wird als eine hoffnungslos geschlossene Gesellschaft, in der drei Menschen zweierlei Geschlechts zusammenleben müssen, ohne zusammenleben zu können und dies auf mindestens, 20 Jahre,

mindestens von dem Zeitpunkt an, wo der Sohn in die Phase der Genitalsexualität getreten ist und bis zu dem Zeitpunkt, wo er sich zum erstenmal gründlich in eine andere Frau verliebt hat. Also wirklich eine Ablösung erfolgt ist von dem primären Lustobjekt der Mutter, dann hängt der Hausfrieden wieder gerade, bis dahin hängt er schief, und dies eben, wie gesagt, in diesen zwanzig Jahren. Der nächste Schritt scheint mir nun bezeichnend zu sein, daß FREUD dieses analytische Resultat mythologisch chiffriert, indem er es als Ödipuskomplex bezeichnet und damit anspielt auf die Ödipus-Sage, wonach also dieser herumirrende, seinen Vater suchende Ödipus einen halsstarrigen Alten, der ihm nicht aus dem Weg gehen will, totschießt, ohne zu wissen, daß er damit seinen Vater totschießt. Was er zunächst erfährt, als er nach Theben kommt, ist, er hat den König totgeschlagen, was ihn aber nicht etwa vor Gericht bringt, sondern zur Fortsetzung des Königtums in der Stadt nötigt und die Kontinuität wird nur gewahrt dadurch, daß er die verwitwete Königin zur eigenen Frau macht und dies ist völlig normal offenbar, da ist gar kein Anstand dran zu sehen, wenn sich, wenn ich so sagen darf, der Vaternord als Königsmord ereignet, denn immerhin, Ödipus ist kein Bürgersohn, sondern ein Königssohn und Königsmord spielt sich in bürgerlichen Trauerspielen gemeinhin nicht ab, es sei denn, Sie sind zum Schwank gekommen. Deshalb ist diese Zeichnung, diese mythologische Chiffrierung FREUDs höchst bezeichnend. Man muß bei dieser griechischen Sage doch in der Tat daran denken: der Mörder des alten Königs kommt in die Stadt und erlebt nicht etwa den Aufschrei des um seinen König gebrachten Volkes, sondern er wird akzeptiert und führt das Geschäft des Königs fort, als gehörte sich das so, als sei es eigentlich immer schon so gewesen, und in der Tat ist es die Erkenntnis von Ethnologen und Proto-Historikern, daß in den Anfangszeiten unserer Hochkulturgeschichte, als sich größere Landeseinheiten und Volkseinheiten bildeten, und das heißt, als der Kulturstand des Bauerntums erreicht war, die Zeit des Jägerntums vorüber, auch des Sammlertums und die Bebauung des Bodens größeren Umfang und größeres Ausmaß angenommen hatte, auch die Domestizierung wilder Tiere so weit gelungen war, daß bereits Züchter auftreten konnten neben den Bauern, da entstand in bestimmten geographischen bevorzugten Gebieten, vornehmlich in großen Flußoasen wie dem Niltal, dem Zweistromland Mesopotamien, aber auch in ganz ähnlicher Form im Indusgebiet, entstanden größere Einheiten, größere Landverbände und soziale Verbände, wobei sich für die Ausbildung des Königtums offenbar die Arbeitsteilung zwischen Züchtern und landbearbeitenden Bauern zunächst einmal ausgewirkt hat in dem Sinne nämlich, daß die stets von Weide zu Weide umziehenden Hirtenvölker über die sesshaften Bauernvölker als Eroberer hereinbrachen und sich zur herrschenden Kaste in dem jeweiligen Gebiet entwickelten, das Land mit Anspruch auf Eigentum belegten und die Bauernschaft zu ihren, Pächter

zurückdrängen, so daß eine Schichtung entstand jedenfalls, die mit dem herkömmlichen Begriff der Aristokratie vielleicht am ehesten bezeichnet wird, eine Adelsschicht, die landbesitzend herrscht über eine Landbevölkerung, die dieses Land bestellt. Und wie der Adel eben vornehmlich dem Gewerbe der Sicherung nach außen nachgeht, so besorgt die Landbevölkerung die Versorgung des ganzen Volkes von innen. Die Geschichte lehrt aber auch, daß sich im allgemeinen solche Aristokratien als eminent drückend erwiesen haben, was leicht begreiflich ist. Wenn die Bauern ihre Felder angebaut haben und nun dieses Land noch immer den viehzüchtenden Hirten gehört, dann konnte es den Bauern passieren, daß die Herden von etlichen ihrer Herren ihnen die Äcker gleich etliche Male zertrampelten und die Saat unbrauchbar machten, so daß wiederum eine Ernte ausfiel. Dem zu wehren, kam es zu Institutionen, die gewissermaßen Hilfe schaffen sollten, mindestens gegen dieses Äussere, gegen die äußere Schutzlosigkeit, aber nicht nur wohl gegen sie und dies ist das Institut des Königtums, das zweifellos entstanden ist aus dem Aufbegehren der Bauernvölker gegen die sie erobernden und beherrschenden, als Kriegerkaste auftretenden Adelsklassen. Ein einziger hat jetzt das Recht über das ganze Land und die Adelsherren, die Viehhalter, können nicht über das ganze Land mit ihren Herden herfallen, so daß jedenfalls im Notfall, man es nur mit einem zu tun hat und der ist leichter zu ertragen als ein ganzes Dutzend von solchen Viehtreibern, wenn sie über die Felder streifen. Der König gewährt den Bauern Sicherheit. Des Bauern Sicherheit aber ist nicht nur Schutzbedürftigkeit gegen äußere Feinde, gegen Räuber und zerstörerischen Adel, sondern des Bauern Sicherheit hängt auch von der Fruchtbarkeit der Erde ab. Daß die Ernten zur rechten Zeit kommen und daß die Ausfälle nicht zu häufig sind. Dieses Problem ist in dem Maße akut natürlich dort, wo die Bedrohung durch natürliche Gewalten groß ist und sehr wohl die Möglichkeit besteht, daß zwei, drei Jahre ohne ergiebige Ernte eingebracht werden können, und dennoch das Sparprogramm durchgeführt werden muß. Denn man muß das Saatgut aufheben und kann es nicht verzehren, man muß also hier schon einen Triebverzicht leisten, in den dünnen Jahren, in den mageren Jahren und sie durchhalten, diese Durststrecken. Wenn sich der König nun erboten hat, derjenige zu sein, der die Sicherheit nach außen gewährt, dann gewährt er die ganze Sicherheit und mithin auch die innere Sicherheit, so daß er der Garant des äußeren Friedens und zugleich der Garant der Fruchtbarkeit des Bodens wird, der Fertilität. Als Garant der Fruchtbarkeit kann der König freilich nur so lange fungieren, so lange er auch den Boden fruchtbar macht, also selbst eminent fruchtbar ist und das kann vom Volk geprüft werden und hier ist die Frau das Kriterium der Fähigkeit des Mannes zum König. Solange der König Vater werden kann, ist er ein solcher Garant der Sicherheit nach innen und außen. Er vermag die Sicherheit des fruchtbaren Bodens zu gewährleisten wie auch des Friedens

vor äußeren Feinden. Wenn er nicht mehr Vater werden kann, hat er die Kraft verloren, für Land und Volk von Nutzen zu sein. Dann ist zu befürchten, daß die äußeren Feinde ebenso einbrechen werden wie die Ernten ungenügend ausfallen oder gar umkommen, in Überschwemmungen oder in Dürrezeiten, eben durch Verwüstungen und Versteppung. Hier wird der König getötet, wenn die Unfruchtbarkeit festgestellt wird. Dieser rituelle Königsmord ist belegt aus der Protohistorie und ist in gewissen Restbeständen auch ethnologisch noch durchaus festgehalten worden. Es wird von den Völkerkundlern sogar behauptet, daß es noch Europäer gegeben habe, die südwestafrikanische Negerhäuptlinge kannten, die mit Gewalt diesen ritualen Häuptlingsmord als Praxis ausgeschlossen haben, obwohl mittlerweile auch da bereits Ermäßigungen eintraten, denn keiner der zum König ernannt wurde, hatte Lust, sein Leben auf diese Weise zu beenden und es hat Stämme gegeben, bei denen diese Praxis sehr lange bestand, wo keiner bereit war, die Rolle des Häuptlings zu übernehmen, so daß man den Erwählten mit Gewalt zum Häuptling machen mußte. Er wurde gefesselt und 8 Tage lang in einer Hütte schmachten lassen, bis er schwach genug war, um endlich als starker Häuptling wieder hervorzukommen. Diese Situation freilich bestand nicht schon durch die ganze Geschichte hindurch. Bereits in Ägypten ist eine entscheidende Änderung eingetreten, sofern an die Stelle des Königs ein Ersatzmann tritt, das konnten wahrscheinlich zunächst auch noch wirklich Menschen sein, die ersatzweise für den König geopfert wurden, so daß also bereits die Umdeutung der ritualen Königstötung in ein Opfer stattgefunden hat. Ursprünglich war der rituale Königsmord nichts anderes als die Beseitigung einer jetzt drohenden Gefahr, sofern der König nicht mehr der Ausgangspunkt der Fruchtbarkeit nach allen Seiten ist, sondern der Verödung, und insofern aus dem Helfer zum Verderber geworden ist, der ausgeschieden werden muß. Das war der ursprüngliche Sinn dieses Reglzids. Bereits als der Ersatzmann gewählt war, hat die religiöse Interpretation als spezifische Interpretation diesen Königsmord zum Opfer interpretiert und stilisiert und diese Ersatzhandlungen konnten dann beliebig auch noch weiter fortgeführt werden und es geschah ja auch so. Was hier wesentlich ist, an dieser, an diesem Konstrukt, ist, daß es nicht der Vater ist, der als Vater vom Sohn getötet wird, weil er übermächtig ist, sondern getötet wird der kraftlos gewordene König, nicht der übermächtige Hordenboß, wie es in der Analyse hier bei FREUD zunächst hieß. Und der kraftlos gewordene wird beseitigt, damit kein größerer Schaden entsteht und an seine Stelle tritt kein anderer als derjenige, der ihn umgebracht hat. In Stämmen, die bis in die Neuzeit hinein existiert haben, war es das Vorrecht der Söhne, den kraftlosen, alt gewordenen Vater zu töten und derjenige, der ihn tötete, übernahm die Nachfolgeschaft in der Führung des Stammes. Unter diesem Aspekt ist das Verhalten der Stadtbevölkerung gegenüber Ödipus, der ihren König erschlagen hat, keineswegs

verwunderlich, sondern spiegelt lediglich diese alte, noch erinnerte Situation, daß ein Alter, ein Schwacher, eben kein König sein kann, weil das eben nur zum Schaden, zum Unheil der Stadt ausschlagen muß.

Zwischenfrage: Aber die Königin müßte doch genauso alt sein.

Geyer: Quod erat demonstrandum, wäre zunächst zu sagen, aber es ist ja so, daß nicht die Königin, die Frau, als Repräsentantin oder Begründerin der Fruchtbarkeit in dieser Kultur fungiert, sondern es ist der Mann, auf den Mann kommt es an. Die Frau garantiert, im Gegenteil, so etwas wie eine Kontinuation, es ist derselbe Boden und die Frau ist in vorzüglicher Weise in der Tat mit diesen Fruchtbarkeitsgöttinnen zusammen gesehen worden, nie sind das bleibende Element, sie haben das Recht, wenn Sie so wollen, eines natürlichen Todes zu sterben, was der Fruchtbarkeitszauberer eben nicht hat, der kann nicht eines natürlichen Todes sterben, sondern der muß zur rechten Zeit getötet werden und deshalb auch dieses Verhalten, würde ich sagen, in der Ödipus-Sage. Das Volk anerkennt in dem Königsmörder den neuen König, der sie, diese Stadt, im Grunde von einem bedrohlichen Unheil befreit hat und das ist in der Ödipus-Sage auch darin chiffriert, daß Ödipus, ehe er in die Stadt einzieht, sie von dem furchtbaren Unhold der Sphinx befreit, die Rätselfragen stellt, für jede Frage, die nicht beantwortet ist, einen der tebanischen Jünglinge verspeist hat und er, Ödipus, löst die Frage des Rätsels der Sphinx, befreit die Stadt von dem alten König und von dem ständigen Jünglingsopfer, was ja nichts anderes besagt, als daß die Stadt schon lange unter diesem Elend gelitten hat, daß ein Alter unfruchtbar war, ein alter König unfruchtbar geworden ist und sie nun mit ihren jungen Leuten dafür zahlen mußte, daß er noch immer das Amt des Königs innehat und sie nur so, eben gewissermaßen durch die Hingabe der jungen Männer, daß sie nur so ihn überhaupt in seiner Funktion erhalten konnte. Auf das Sorgfältigste fügt sich hier alles zusammen, würde ich sagen: der Vaternord ist als Vaternord eine Zufälligkeit, weil er essentiell Königsmord ist. Der Mord dessen, von dem Heil oder Unheil eines ganzen Volkes abhängt und die Vaterschaft ist nichts anderes als ein Beweisverfahren für die Verfassung des Königs, in welcher Kondition befindet er sich noch? Ist er noch fähig zum Königsamt oder nicht? **Wenn er nicht mehr Vater werden kann, kann er auch nicht mehr König bleiben, denn die Unfähigkeit zur Vaterschaft ist die Offenbarung und die Enthüllung der Unfruchtbarkeit des Mannes, damit die Hinfälligkeit seiner Funktion.** Ganz anders, das ist das Modell, das hier sich abspielt, wenn ich so sagen darf, daß Paterizid, Vaternord, als Regizid zu interpretieren ist, daß der Vater getötet wird, dient nicht dem Vater, sondern, wenn der Vater getötet wird, wird der König getötet. Etwas ganz anderes ist es, wenn es keinen König gibt und wenn aus dem Verhältnis von Vater und Sohn, wobei eben unter den Söhnen derjenige auch

schon lebte, der berechtigt war, einmal den Tod des alten Königs herbeizuführen, um sein Amt zu übernehmen, aus diesem Verhältnis wird das abstrakte Verhältnis von Mann zu Mann und nun soll sich so etwas wie ein Vaternord hier abspielen, **in Wirklichkeit spielt sich eben in der spätbürgerlichen Familie als geschlossener Gesellschaft gar nichts mehr ab, sondern nur Störungen des Triebverlaufs spielen sich ab**, dann nämlich, wenn die Durststrecke der zwanzig Jahre zwischen der genitalen Sexualität des Sohnes und seiner ersten großen Liebe, wenn diese Durststrecke einmal überwunden ist, dann kann es wieder einigermaßen friedlich weitergehen. Deshalb ist diese ganze Konstruktion des Vaternordes eine bürgerliche Fehlinterpretation, die eigentümlich auch noch nicht ist, sondern in FREUDschem Sinne durchaus analytisch durch zwei Umstände erläutert werden kann. FREUD selbst hat sich bekanntlich nur sehr selten in seiner Traumdeutung zu eigenen Träumen ausgelassen. In diesem seinem Standardwerk der Traumdeutung, gibt es einen Bericht, daß der Vater dem zwölfjährigen Jungen Sigmund erzählt habe, als junger Mann sei er durch die Straßen Wiens gegangen und es sei jemand gekommen und habe ihm die neue Pelzmütze vom Kopf geschlagen und ihn angeschrien: "Jud, geh vom Trottoir!" Da fragt der Sigmund den Vater, was er getan habe. Da sagt der Vater zu ihm: "Ich bin auf die Fahrbahn gegangen und habe meine Pelzmütze aufgehoben." Und FREUD schreibt dreißig Jahre später kommentierend, analysierend, daß ihm diese Antwort höchst unbefriedigend erschienen sei und keineswegs nach seinem Geschmack gewesen sei, ihm sei vielmehr in diesem Augenblick die Szene eingefallen, als der künftige große, semitische Feldherr Hannibal von seinem Vater, dem ebenfalls grossen Feldherrn, Hanitabakas, vor den Hausaltar geschleppt worden sei und dort unter fürchterlichen Androhungen den Eid leisten mußte, daß er an Rom Rache nehmen werde, so, wie sein Vater sich schon, sein bedeutender, um diese Rache bemüht hat. Er ist zur Rache gezwungen worden durch den übermächtigen Vaterdruck. Diese Szene fiel ihm ein und Sigmund FREUD hat sich selbst des öfteren auch noch mit der Figur des Hannibal immer wieder identifiziert. Was bezeichnend ist, übrigens auch sein Verhältnis zu Rom. Er hat etliche Male den Versuch eines Besuchs von Rom gemacht, und es ist interessant, daß mehrere, die ersten Italienreisen jedenfalls, alle vor Rom steckenblieben. Er hat Rom nicht eingenommen, wie eben auch sein großes Vorbild Hannibal Rom nicht einnehmen konnte und erst zu einem späteren Zeitpunkt ist ihm dies gelungen. Eine andere Situation, ebenfalls in einem Traum, könnte noch hier angeführt werden ich möchte das hier überspringen, ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß es anscheinend bezeichnend ist, daß FREUD opponiert hat gegen den schwachen Vater. Der schwache Vater war ihm eine unerträgliche Gestalt und er mußte ihn mächtig machen und von daher er wollte einen mächtigen Vater und von daher ist es auch durchaus

begreiflich, daß er einen solchen analytischen Befund mythologisch chiffriert, denn die Mythologie ist die Erzählung, die Sage, von heroischen Figuren und wenn man es mit einem unheldenhaften Vater zu tun hat, dann, und das Begehren nach einem starken, dann greift man nach den Helden, den Helden der Sage und den Helden der Geschichte. Spätere Identifizierungen FREUDs, auch wiederum in Gestalt des Moses, übrigens, in späteren Arbeiten, die könnten hier noch einmal auf sich beruhen, nur **interessant ist, daß eine mythologische Vorstellung an die Stelle erfahrener Wirklichkeit tritt**, an die Stelle der Erfahrung des mickrigen Vaters tritt die ideale Wunschvorstellung des mächtigen Vaters, der Respekt einflößend ist, weil, wer einen Respekt einflößenden Vater hat, auch ein leichteres Vorankommen hat und darin das zweite, von FREUD selbst analysierte Eigentraumbeispiel, er hat von seinem Psychiatrieprofessor geträumt, während seiner Studienzeit, und das Bild, das Traumbild von seinem Lehrer wird überlagert wie von einer Wolke, von dem Bild seines Vaters und **der Vater verschmilzt mit der Gestalt des Professors**. FREUDs Eigeninterpretation lautet, daß dies die einfache, aber völlig zutreffende Darstellung der Tatsache eines Konditionalsatzes sei, nämlich des Konditionalsatzes: **wenn mein Vater Hofrat oder Professor wäre, wäre ich jetzt auch schon Hofrat oder Professor und müßte mich nicht noch danach erst anstrengen und bemühen**. Der Wunsch nach dem mächtigen Vater kann also durchaus auch rationale Züge annehmen. Und an diesem Punkt, meine ich, wird das Problem von Vaterschaft und Vaternord auch noch einmal wichtig, denn, wenn Sie sich erinnern, nach dem historischen-ethnologischen Sachverhalt ist es eben der geschwächte König, der getötet wird, nicht der mächtige Vater. Es ist keine Rebellion, kein Aufstand, nichts dergleichen von Urhorde einem zum aufständigen, rebellischen Bund versammelter Sohnschaft, nichts dergleichen. Einer hat es zu tun, einer hat es zu übernehmen, und ihm blüht, daß weiß er jetzt schon, das gleiche wie dem, dem er dieses Opfer antun muß. So lagen die Verhältnisse und etwas anderes ist es, wo der Mann nicht in der Funktion des Fruchtbarkeitsgaranten einzustehen hat, wo er sozusagen bürgerlich geworden ist, denn jetzt stellt sich die Frage der Vaterschaft da ganz anders, jetzt ist die Frage die, wie kann ein Mann des Umstandes gewiß werden, daß er Vater geworden ist? Die Gewißheit der Vaterschaft ist in der nachköniglichen Zeit das Problem, denn der Mann weiß es keineswegs von selbst, automatisch, nicht einmal die Frau, die unter Schmerzen das Kind gebiert, weiß, daß dies ihr Kind ist, daß dieses Kind aber das Kind eines bestimmten Mannes ist, woher soll der Mann das wissen? Daß er der Vater dieses Kindes ist? Die Frage klingt banal, enthüllt aber, glaube ich, sehr bald, wohin es führt: So lange Mann und Frau einig sind, eine Entente cordiale im wahrsten, wirklichen Sinne des Wortes bilden, dann genügt es, wenn die Frau dem Mann das Kind zeigt: dies ist dein Kind, und dann sagt

der Mann darauf durchaus, weil er einig ist mit der Frau: dies ist mein Kind, ich bin der Vater dieses Kindes. Das funktioniert, solange es die Entente cordiale gibt, oder so lange man sie voraussetzen kann, hypothetisch. Aber die Liebe kann man nicht immer und offenbar auf Dauer voraussetzen, aber es bedarf eines Grundes und einer **Vermittlung der Gewißheit der Vaterschaft**. Dafür kann es dann nur noch ein Hilfsmittel geben, nämlich die mit Sanktionen belegte Institution der **Monogamie, und zwar in dem ganz primitiven Sinne, daß die Frau nur einem einzigen Mann gehören darf**. Eine Frau darf nur einem einzigen Mann gehören, denn gehört sie mehreren Männern, bliebe allen die Möglichkeit der Vaterschaftsgewißheit, eine ungreifbare Schimäre. Dann hätte jeder Geborene die Chance, etliche Väter zu haben. Es geht aber um einen Vater, in dem Verhältnis zum Kind, es gibt den Plural Väter, im Verhältnis eines Sohnes oder einer Tochter gibt es nicht, das ist eine Absurdität, so wie es eine Absurdität ist, daß es Mütter gibt. Ich habe eine Mutter, ich habe einen Vater und wer behauptet, es verhielte sich bei ihm anders, da müßten wir noch einen langen Disput darüber führen, zu welcher Spezies er gehört.

Das heißt aber, die Anbindung der Frau an den Mann, macht, daß diese Frau diesem Mann gehört, keinem anderen gehören darf, das schützt den Mann vor möglichem Irrtum in der Frage der Vaterschaft. Dieses Institut wird aber auch zum Mittel, sich vor Betrug zu schützen, wenn die Frau fremdgehen könnte, deshalb muß dieses Institut vom Manne mit Eifersucht überwacht werden, und diese Konstruktion ergibt sehr schnell und fast unvermeidlich die Reduktion des männlichen Teils, und mehr noch des weiblichen Teiles in diesem Institut, zum schieren Objekt, wie das der Mann, der **weder Vater noch Mann ist, sondern Sacheigentümer und Verwalter, Sacheigentümer eines Objektes** und genau dieser verdinglichte Zustand ist die Situation dieser geschlossenen Gesellschaft des späten Bürgertums am Vorabend des ersten Weltkrieges. Eine antagonistische Sozialstruktur, die in sich selbst alle Keime der Verwüstung trägt, denn wenn dies das Element ist, auf dem alles aufgebaut sein soll, dieses Dreiecksverhältnis, dann kann es am Ende, **wenn nicht riesige Gewalten aufgeboten werden, um diese Energien, die darin frei werden, zu unterdrücken, dann kann es nur zu Mord und Totschlag kommen**. Deshalb ist die Situation, die bei FREUD geschildert wird, die **Situation der bereits vaterlos gewordenen Gesellschaft**. Die Gesellschaft muß nicht erst vaterlos werden, darauf brauchen wir nicht zu warten, das ist die Gesellschaft, die besteht aus jungen und alten Männern und aus Frauen, die Objekte von rivalisierenden männlichen Individuen sind, und sonst nichts. Es gibt nicht das Verhältnis von Vater, Mutter und Sohn, sondern dieses abstrakte Mann-Frau-Verhältnis unter dem Aspekt der Fortsetzung und Erhaltung dieser Spezies. Eine Entspezifizierung, die Verwandtschaftsfunktionen sind im Grunde hier getilgt, aus konkreten

Verhältnissen sind hier rein abstrakte geworden, mit dieser Folge der Abstraktion, nämlich dem totalen Antagonismus und dieser Sachverhalt scheint mir in der Analyse, jedenfalls so, wie sie FREUD dargestellt hat, verschleiert zu werden, es werden die Begriffe unscharf gebraucht, er redet vom Vater, wo im Grunde nur das Männchen gemeint ist und vom Sohn nur von dem unterlegenen oder überleben werdenden Männchen, nicht aber von dem Sohn und dem Vater, und die Mutter kommt eben für den Sohn auch offenbar nur als Lustobjekt in Betracht, das Primäre, dem er sich zuwandte, und an das er unter Umständen im pathologischen Fall lebenslänglich gebunden bleibt die Männer mit der berühmten Mutterbindung.

Zwischenfrage: *Wie steht es mit der Angst des Mannes, nicht Vater zu sein?*

Geyer: Wissen Sie, ich sagte ja, wenn das Verhältnis von Mann und Frau ein herzliches, ein einiges, ein einvernehmliches ist, so daß der Mann seiner Frau aufs Wort glauben kann, so wie die Frau dem Mann auf s Wort glauben kann weil sie sich gegenseitig lieben und sich nichts vormachen dann ist es gar kein Problem.

Zwischenfrage: *Ist es nicht so, daß der Mann diesen Mangel nicht entbehren könnte und deshalb Angst bekommt?*

Geyer: Er wird von dieser Angst nicht frei, nur Sie haben jetzt einen Begriff angeführt, der mir ein bißchen zu einfach die Umkehrung des Penisneides bei Freud ist, nicht, also der Mann neidet der Frau das Gebären, nun ist das, wenn das ein Mann einmal mitgemacht hat, wird es ihm im allgemeinen schlecht, daß er dann Neid darauf empfindet, ist schwer vorstellbar und sogar in primitiven Kulturen wurde kein Neid darauf empfunden, sondern es wurde nur simuliert. Es legte sich eben der Mann auch hin und simuliert die Wehen der Frau, ließ aber die Frau bezeichnenderweise für die ganze Familie weiterarbeiten, er hat keinen Streß gekannt. Er kriegte zwar eingebildetermaßen das Kind, aber er hat keinen Funken Arbeit der Frau übernommen. Das glaube ich, richtig ist die Frage, wie läßt sich dieses Problem der Gewißheit bewältigen und lösen, die Frage ist, muß das Institut der Monogamie die einzige Möglichkeit sein, die Gewißheit auch unter Menschen schaffen kann, die sich nicht restlos mehr vertrauen, sondern nur ein begrenztes Vertrauen haben und mit diesem Sachverhalt wird man ja rechnen müssen, wenn es anders wäre, hätten wir ja nicht die hohe Zahl von Scheidungen und dergleichen. Wie kann ein Mann der Tatsache, des Umstandes, gewiß werden, daß er der Vater eines Kindes ist, von dem eine Frau sagt, dies ist mein Kind. Dieses Problem der Gewißheit scheint mir das eigentlich leitende zu sein, und damit ist das Vaterschaftsproblem allererst zu einem Vaterschaftsproblem geworden. Denn in der alten Zeit, als der König hingerichtet wurde, weil er kein Vater sein konnte, da lief alles, wenn Sie so wollen, als

Falsifikationsmethode und die hat einwandfrei funktioniert. Es wurde immer wieder probiert, ob er noch fruchtbar sei. In regelmäßigen Abständen waren z. T. Priester, z. T. Könige oder Häuptlinge gezwungen, mit einer Frau zu schlafen, und den Beweis, den leibhaftigen Beweis zu erbringen, daß er noch der fruchtbare Zauberer in der Mitte des Landes ist. Jetzt geht es darum, ob er ein Kind als sein Kind anerkennen kann. Im ersten Fall kam es nur darauf an, daß eine Frau, die mit ihm geschlafen hat, ein Kind geboren hat, und sagt, dies ist mein Kind. Dann hat sie mit ihrer Geburt den Beweis erbracht und jetzt muß sozusagen dem Vater allererst Gewißheit darüber werden, ob er derjenige gewesen ist, der als Vater fungiert hat. Diese subjektive Gewißheit, dieses Problem, diese Wendung ist die entscheidende, die mir in der Theorie bei FREUD eben gänzlich unterschlagen zu sein scheint, so **daß die Deutung der Vatergestalt, wie sie von FREUD vorgelegt wird, eine Verzerrung ist, der die Realität jedenfalls historisch und empirisch mangelt.** Wenn es da zu Vater-Sohn-Konflikten kommt, dann sind zwar das noch Rollen, die aber in Wahrheit nicht mehr lebendige Figuren sind, sondern **dahinter stehen die im Konkurrenzkampf sich verschleißenden Männer der Gesellschaft und die bisher in der Rolle des Eigentums gehaltenen Frauen, die nun offenbar auch in die Rolle der nicht konkurrierenden Subjekte drängen.** Alles noch in diesem scheußlichen Dreieckssystem, als dem Element der menschlichen Gesellschaft. Solange an dieser Fiktion noch festgehalten wird, würde ich meinen, wird das Unheil dieser Gesellschaft mit Notwendigkeit perpetuiert. Noch einmal: weil es eine Gesellschaft ist, in der es weder Söhne, noch Väter, noch Mütter gibt.

Zwischenfrage: *Was bezeichnet das Possesivpronomen „mein“ bzw. „dein“ in diesem Zusammenhang?*

Geyer: Nein, das ist es. Wenn die Frau dem Mann das Kind zeigt und sagt: "Das ist dein Kind. " Das ist mein Kind. Du warst schon meine Frau, du bist die Mutter dieses Kindes, ich war der Mann und der Vater dieses Kindes, wir teilen uns in dieses Kind und wir teilen uns in dieser gemeinsamen Liebe zu diesem Kind. Das ist das Verhältnis der Theophilie, die dann walten würde im Unterschied zur hier schon beginnenden Nekrophilie.

Denn was FREUD als den Vaternord umschrieben hat, ist der **Urakt der Nekrophilie** und die jüngeren Analytiker haben ja nun in der Tat auch diese Nekrophilie als die pathologische Erscheinung des **Analcharakters** gekennzeichnet, der als symptomatisch für die gesamte **besitzbürgerliche Kultur des neunzehnten Jahrhunderts** erkannt worden ist, so daß die FREUDsche Theorie nur das nekrophile i-Pünktchen ist, um das ganze abzuschließen.

Vorlesung vom Dienstag 6. Februar 1979

Meine Damen und Herrn,

ich möchte nachholen, was ich in der letzten Stunde noch nicht tun konnte: einen näheren Hinweis zum Thema des Strukturalismus. Ich hatte schon erwähnt den eigentlichen Initiator, den 1913 verstorbenen französischen Sprachforscher Ferdinand DE SAUSSURE mit seinem posthum veröffentlichten Werk "**Cours de linguistique générale**" (Lausanne 1916; in deutscher Übersetzung erstmals 1931 erschienen unter dem Titel: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft) Und bedeutsam wurde das Werk durch die darin getroffene Unterscheidung, ich sagte es schon, zwischen den beiden Komponenten realer Sprache, der sogenannten "langue" als einer sprachlichen Grundform und Grundstruktur, und "parole" als dem gesprochenen Wort, man könnte sagen: der Form der Sprache und dem Akt des Sprechens. Die eigentliche, für die Gegenwart interessante Weiterbildung ist zweifellos durch Claude LEVY-STRAUSS herbeigeführt worden, um das, was ihm dabei wichtig erscheint bei der Übertragung auf das Feld der Anthropologie. Schon SAUSSURE hatte darauf aufmerksam gemacht, daß man an die Erforschung eines bestimmten Systems nur dann sinnvoll herantreten kann, wenn es gelingt, die Elemente, aus denen es zusammengesetzt und aufgebaut ist, zu identifizieren, und genau dies ist auch das Problem, das sich Claude LEVY-STRAUSS in seiner strukturalen Anthropologie gestellt hat. Und ich möchte Ihnen vier Sätze von ihm aus seiner strukturalen Anthropologie nur einmal zitieren und vielleicht am besten dann noch, entschuldigen Sie, daß ich's noch mal male, an der Struktur, an dem Bild erläutere. LEVY-STRAUSS sagt: Struktur zeigt allemal einen Systemcharakter. Sie besteht aus Elementen, die so angeordnet sind, daß die Veränderung eines von ihnen eine Veränderung aller anderen nach sich zieht. Das Wichtige dabei ist nun bei Claude LEVY-STRAUSS, daß die Elemente dieser Grundstruktur nicht etwa zu verstehen sind als die individuellen Faktoren das wäre ein totales Mißverständnis der strukturalen Untersuchung und ihrer Methoden. Was hier als Element in Betracht kommt, sind vielmehr die spezifischen Relationen, die zwischen diesen vier Gliedern walten (im Folgenden Erklärung anhand eines Tafelbildes), diese Beziehungselemente, das sind die Elemente einer Struktur, und wenn er nun sagt, daß bei der Veränderung des einen auch alle übrigen sich verändern müssen, so bedeutet das (Veranschaulichung der Veränderung der Werte anhand des Tafelbildes). . . und es wird dann zu Transformationen kommen, wie er sagt; es handelt sich hier lediglich um ein Modell; es gehört aber jedes Modell zu einer Gruppe von Umwandlungen, deren jede einem Modell derselben Familie entspricht, so daß das Ganze dieser Umwandlungen eine Gruppe von Modellen bildet. Drittens erlauben es die genannten Eigenschaften vorauszusagen, wie das Modell bei einer Veränderung eines

seiner Elemente reagieren wird. Vorausgesetzt ist dabei, daß es sich um dieses wirkliche Gleichgewicht der, wenn ich so sagen darf, der Spannungen handelt, daß es dabei immer um die Gegensatzpaare geht, so daß, wenn ein Moment in diesem Gegensatzpaar verändert wird, das automatisch zur Folge haben muß, um die Gleichheit wieder herzustellen, daß man voraussagen kann, wie sich das gesamte übrige System verändern wird und mit Notwendigkeit verändern muß. Und letztlich muß das Modell so gebaut sein, daß die Anweisungen für den empirischen Ethnologen plausibel sind, so gebaut sein, daß es allen festgestellten Tatsachen Rechnung tragen kann. Und das Wesentliche ist, scheint mir, daß LEVY-STRAUSS sagen konnte, daß eine anfangs ganz elementare Verwandtschaftsstruktur in diesem Viererbund besteht, und daß dieses Grundelement, dieser Grundbestandteil von sozialem Zusammenleben einen Faktor von eminenter Stabilität darstellt. Also noch einmal: Das scheint mir das Wesentlichste dabei zu sein, daß LEVY-STRAUSS nicht von Individuen ausgeht, und demzufolge auch nicht von der biologischen Qualifikation dieser Individuen. Daß das (s. Tafelbild) Mann und Frau ist, das ist zwar integriert, aber in ihrer Selbstständigkeit gerade nicht als konstitutiver Faktor, sondern konstitutiv für das soziale Zusammenleben ist dieser Verbund, in dem diese biologischen Differenzen auftreten. Nicht aber ist der biologische Unterschied von Mann und Frau so etwas wie der Grundbestandteil von Gesellschaft, sondern als Gesellschaftselement wird er erst in diesem Verband akut, aktuell, interessant und dann auch bedeutsam, wenn sich da Veränderungen abzeichnen.

Ich muß Ihnen zu LEVY-STRAUSS noch einige Titel nennen: 1) Die "Strukturelle Anthropologie, 1967 in Frankfurt erschienen. Vielleicht darf ich ihnen auch das noch nennen, obwohl es bezeichnenderweise keine Auseinandersetzung mit FREUD bringt: 2) Das Ende des Totemismus, 1962 in Frankreich erschienen, in der Edition Suhrkamp 1965 in Frankfurt erschienen. Er bearbeitet da die verschiedenen Theorien des Totemismus und zerfetzt sie, daß kein Stein in der Tat auf dem anderen bleibt, als reine Hirngespinnste, die entstanden sind durch das willkürliche Zusammenfassen von gar nicht zusammengehörigen Elementen und Faktoren, aber mit einer Eleganz ohne gleichen übergeht er die große, riesige Vatergestalt des Sigmund Freud und handelt also nur mit seinen Herren vom Fach, mit den Ethnologen redet er Fraktur. Was für die anderen daraus wird, daß mögen sie wohl, meint er, sich an ihren "Dingern" ablesen. 1968 ist noch von ihm erschienen unter dem Titel {Das wilde Denken" in der wissenschaftlichen Reihe bei Suhrkamp. Man wird außer Claude LEVY-STRAUSS als führende Strukturalisten noch nennen müssen: den bereits in früherem Zusammenhang erwähnten Sozialphilosophen Lois ALTHUSSER. Ich hatte damals auch schon die beiden Titel genannt: "Für Marx", in der Edition Suhrkamp 1968 erschienen, und dann eine deutsche

Übersetzung der Gemeinschaftsarbeit, an der Althusser beteiligt war: "Das Kapital lesen". Diese Übersetzung des französischen Gesamtwerkes ist in gekürzter Fassung 1972 bei Rowohlt erschienen. Dazu möchte ich noch nennen das Werk ich weiß nicht, ob ich's in der letzten Stunde schon erwähnt hatte von Michel FOUCAULT als Suhrkamp Taschenbuch erschienen in der Reihe Wissenschaft 1974 unter dem Titel "Die Ordnung der Dinge, eine Archäologie der Humanwissenschaften".

Und schließlich als Vierten, von dem ich allerdings nicht weiß, ob das inzwischen ins Deutsche übersetzt worden ist, soweit ich informiert bin, noch nicht von Jaques LACAN, die Sammlung seiner Abhandlungen "Ecrits", in Paris 1966 erschienen (Information für Herrn Geyer: LACAN, Jacques: Schriften I, Suhrkamp Wissenschaft 1977) Er ist der vierte wesentliche und wichtige Vertreter. Eine neue Phase könnte sich abzeichnen in den Arbeiten des in der letzten Stunde genannten Jacques DERRIDA wie er sich ausspricht, weiß ich nicht, es entspricht auch durchaus seiner Theorie: Die Schrift ist älter als die Sprache. Die beiden Werke sind in deutscher Übersetzung erschienen, zum ersten: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt 1972, Gramatologie, Frankfurt 1974. Dann hatte ich zudem ihnen noch genannt, ich glaube, daß ist eine sehr brauchbare Sache die "Einführung in den Strukturalismus" in der Suhrkamp Taschenbuchreihe 1973 erschienen von F. WAHL. Darin vor allem würde ich Sie hinweisen wollen auf die Abhandlung von SPERBER zur strukturalen Anthropologie und von Francois WAHL selbst zu Michel FOUCAULT und seiner Vorstellung. Ich hatte in der letzten Stunde die FREUDsche Theorie des Ödipuskomplexes und was an Verwandtem in naturgeschichtlicher Hinsicht damit zusammenhängt, in einer vielleicht etwas befremdlichen Form Ihnen vorgetragen. Man wird nur dabei beachten müssen, daß ich in der Tat zugrundegelegt habe, das ist zunächst eine Hypothese und als solche sollte man sie auch zur Kenntnis nehmen, auch eine ich glaube nicht unbegründete Hypothese, daß ich nun ausgehe von diesem strukturalistischen Grundmodell, und man sich dann überlegen kann, wie es eigentlich bestellt ist, was passiert, wenn sozusagen eines dieser Elemente ausfällt; was aus diesem verbleibenden Rest, aus diesem Dreierverhältnis noch wird. Jedenfalls wird dieses Verhältnis so qualifiziert, daß es zu einer Umkehrung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn kommen muß. Es ist nicht länger ein Dreiecksverhältnis; jedenfalls ist kein Gleichgewicht der Elemente des Systems mehr möglich, sondern das ist ein notorisch ungleichgewichtiges, instabiles, labiles Strukturelement, und die Gesellschaft muß demzufolge auch labil aussehen. Wenn man sich daran erinnert, daß als Strukturelement eben Relationen und nicht individuelle Atome in Betracht kommen, dann kann ein solches System eben nicht anders aussehen, und selbst wenn das dann auch noch als Keimzelle der

Gesellschaft überhöht und gefördert wird. Es wird in keinem Fall zu einem ausgewogenen Verhältnis kommen können.

Ich hatte nun die These aufgestellt, daß der analytische Befund bei Sigmund FREUD im Grunde eine Reduktion des Kleinfamiliensystems ergibt, nämlich ein **Kleinfamiliensystem**, in dem die Elemente, die eine Struktur bilden können, als Elemente ausgefallen sind, und im Grunde die ideologischen Substrate allein auf dem Plan geblieben sind. Es sind also nicht mehr im genauen Sinne Familialverhältnisse und Familialordnungen, die dann zueinander in Beziehung treten, sondern lediglich die Geschlechts-Zugehörigkeit der drei Elemente, zwei männliche Geschlechtswesen und ein weibliches, wobei dann diese männlichen Triebwesen den anderen Partner, das andere Element als einziges, ihnen zugängliches Lustobjekt in ihrem Leben erfahren, dann auch eben in der gegenseitigen Bekämpfung erfahren. Dies ist der analytische Befund, der im Grunde gar nicht mehr das **Vaterverhältnis zum Sohnesverhältnis analysiert**, sondern das Verhältnis von Mann zu Mann, **der alte Mächtige gegen den jungen, noch nicht so Mächtigen**, und interessant ist nun, daß FREUD eben diese Relation mythologisch chiffriert. Das war der springende Punkt dabei. Freud hat das Endstadium der spätbürgerlichen Gesellschaft mit einem mythologischen Terminus bezeichnet, der in eine Zeit zurückverweist, in der es, wenn es zum Patrizid, zum Vaternord kam, es in Wahrheit sich handelte um einen **Regizid**, um einen Königsmord. Im Mythos erscheint der Vaternord per Zufall; es hätte das durchaus auch ein anderer Verwandter sein können ein Neffe ist es gelegentlich, der dieses Geschäft zu besorgen hat. Entscheidend ist, daß es sich dabei um die Beseitigung des unfruchtbar gewordenen Königs handelt. Nun beginnt bereits in Griechenland und Sophokles ist das großartige Beispiel dafür die genaue Inversion dieser mythologischen Auslegung. Sophokles bringt in seiner Tragödie den Königsmord als Vaternord zur Darstellung, und erst damit gewinnt diese ganze Geschichte den tragischen Charakter, der völlig fehlt in der mythischen Sphäre. Und FREUD schreibt nun diese Umbildung fort, indem er analytisch feststellt: Das Familienverhältnis Vater, Sohn und Mutter reduziert sich auf das biologische System, das darin vorliegt, also auf zwei männliche und ein weibliches Wesen, und er interpretiert der Analyse nach diese Intention oder die Triebwünsche in diesem System aus der **Perspektive des Sohnes, den Vaternord als Männermord**. Der analytische Befund lautet nicht auf Vaternord, sondern auf Männermord, er chiffriert aber mittels der Mythologie den Männermord als Vaternord, so daß sich bei ihm zwei Ebenen in der Theorie überlagern, die in der Vorgeschichte, in der mythischen und tragischen Vorgeschichte noch deutlich unterschieden sind. Und wenn man sich die Charaktergegensätze von Mythos und Tragödie veranschaulicht, die in diesem Fall vorliegen, dann kann man ungefähr

ermessen, welche Verwandlung auch stattfindet, wenn ein Übergang aus der einen Interpretationsebene in die andere (Vatermord zum Männermord - Männermord zum Vatermord) stattfindet. Es handelt sich hier keineswegs um eine symmetrische Relation, die beliebig von der einen oder anderen Seite aus gelesen werden kann, sondern das Bedeutungsgefälle verändert sich in einer eminenten Weise, und man könnte unter Voraussetzung noch einmal dieses Gesamtaspektes, dieses Quadrates, die Frage durchaus aufwerfen, ob eigentlich das, was von FREUD an den Tag gebracht worden ist, wirklich nicht eher zu umschreiben ist mit diesem Element, denn das wäre dann im Grunde soetwas wie (s. Tafelbild). . . der autoritäre Vater, der ja nun autoritär ist gegenüber der Frau und auch autoritär gegenüber dem Sohn, so daß herauskäme das Grundverhältnis, oder sagen wir die inzestuösen Triebwünsche wären Brudermord und Geschwisterliebe, denn in diesem Gesamtsystem wird bei der Geburt (?) der Sohn, sofern dieses System matrilinear organisiert ist. . . im Verhältnis der Bruderschaft, und hier interessanterweise so, daß der große Bruder Autorität bedeutet über den kleinen Bruder. So sind im Grunde die Funktionen alle erfüllt, die in der FREUDschen Konzeption die Vaterfigur übernehmen soll. Und ich würde es für eminent reizvoll halten, wenn man einmal den Versuch machen würde, die Aussagen von Freud unter dem Aspekt der Übersetzbarkeit in diese Konstellation durchzusehen, also diese tabuierten Elemente Vatermord und Mutterehe transparent werden lassen unter der Frage, ob sich dahinter abzeichnet das Verhältnis von Brudermord und Geschwisterliebe. Das könnte unter Umständen jedenfalls der Sache näherkommen. Es gibt bezeichnenderweise auch eine Bemerkung von FREUD aus einem Brief an Wilhelm Fließ aus dem Jahre 1897, wo er, der sehr sparsam mit seinen biographischen Daten ist, Fließ gegenüber schreibt, daß er seinen jüngeren Bruder, der freilich nach wenigen Monaten schon gestorben sei, mit ausgesprochen bösen Wünschen und typischer Kindereifersucht empfangen habe, und das der Tod dieses Kindes nach wenigen Monaten tief belastet. Das schreibt der 41jährige Freud aus seiner Kindheit, seiner Jugend, und es liegen immerhin mehr als 30 Jahre dazwischen und er notiert noch immer diese Affektion durch den Tod des Bruders, als sei er verantwortlich durch die Eifersucht, die er ihm entgegenbringt.

Das **Geschwisterverhältnis** spielt dann eben auch in der Analyse interessanterweise und bezeichnenderweise keine Rolle, sondern es ist **merkwürdig ausgeblendet**, es gibt im Grunde nur den einen Sohn, daß er Geschwister hat ist eine vollkommen uninteressante Angelegenheit und in der Tat, wo es nur Mann und Frau gibt, ist das Geschwisterproblem eben ein erledigtes, eine ausgebrannte Hülse. Die Situation verschärft sich noch und radikalisiert sich noch in der Tat mit fortschreitender Bestimmung des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht so sehr durch das

symbolische Verwandtschaftssystem, sondern mehr und mehr durch die andere Komponente des Soziallebens, durch das ökonomische System. **Und in der spätbürgerlichen Gesellschaft ist in der Tat der Zustand erreicht, wo auch noch die biologische Differenz von Mann und Frau im Grunde keine Existenzberechtigung mehr hat** und eine Homogenität des sozialen Systems in dem Sinne erreicht ist, daß der elementare Baustein, aus dem diese Gesellschaft sich aufbaut, soetwas wie ein Produktionsatom, eine atomare Produktivkraft und nicht mehr ist, so daß dann in der Tat alle Differenzierungen zwischen Mann und Frau zu einer reinen Abstraktion werden und auf diesem Weg eine Gleichheit von Mann und Frau hergestellt wird, die allerdings der Zustand der abstrakten Gleichheit ist, und in der Gegenwart wäre es ein fortschreitender Reduktionsprozess; die Elemente, aus denen sich die Gesellschaft aufbaut, werden zunehmend dezimiert und reduziert, werden aufgefressen gewissermaßen von diesem anderen ökonomischen System, das schließlich zu der Determinante des gesellschaftlichen Gesamtlebens überhaupt wird; eine fortschreitende Reduktion, Einstimmung in den Prozess der Forderung nach **Gleichheit der Frau** unter den waltenden Bedingungen dieses Systems betreibt im Grunde das Geschäft dieses Systems; darüber muß man sich klar sein; es wird hier eben auch die Frau auf das herabgebracht, was der Mann bisher schon gewesen ist, nämlich ein **Produktionsfaktor, und in diesem Punkt sind sie gleich**, hier muß auch Gleichbehandlung erfolgen. Das Verwandtschaftssystem ist lediglich noch in einem Element der ökonomisch bestimmten Gesellschaft erhalten geblieben, nämlich im **Erbrecht**. Das verläuft noch durchaus in den Verbundsformen dieses ansonsten ausgebrannten Elementes. Die Richtung, in der das Ganze abläuft, ist unverkennbar die einer fortschreitenden Isolierung der einzelnen Menschen, **deren Zusammenleben sich auf die Organisation dieser Individuen als Arbeitselemente reduziert**. Ein darüber hinausgehendes, für die Gesellschaft wesentliches Verhältnis gibt es nicht; es mögen noch so viele regellose Beziehungen ringsherum eingegangen werden, und die Regellosigkeit dieser Beziehungen wird wachsen in dem Maß, in dem natürlich die Isolierung zunimmt. Das Ende: Eine atomisierte Gesellschaft, die aus einzelnen Monaden besteht, deren Zusammenleben sich zurückgeführt hat auf das bloße Zusammenwirken in der Koproduktion als der eigentlichen Gesellschaftsformen. Und das würde präzise der Situation auch entsprechen, die bereits in einer gewissen Prophetie muß man schon sagen, Marx in seiner Analyse der bürgerlichen Gesellschaft vorweggenommen hat.

Diese Situation wäre nun interessant einmal zu vergleichen mit dem, was aus der israelitischen Tradition über Familienrelationen und über das Verhältnis Jahwes zu Israel auszumachen ist. Bekanntlich hat FREUD ja die These vertreten in seiner Schrift 1927 "Die Zukunft einer Illusion",

daß die Religion nach seinem Verständnis, dies meint er eigentlich unwidersprechlich sogar dartun zu können, aus der infantilen Hilflosigkeit hervorgehe und sich herleiten lasse, zumal es sich dabei nicht nur um eine pathologische Fortsetzung eines überwundenen Entwicklungsstadiums handele, sondern darum, **daß sich diese Kinderangst fortsetzt in der eigentlich unauslöschlichen Angst der Erwachsenen vor der Übermacht des Schicksals**, der sie ständig bis an ihr Ende ausgesetzt bleiben. Und dieses Gefühl der Hilflosigkeit erweckt schon im Kind, meint FREUD, die Sehnsucht nach dem mächtigen Vater und die Sehnsucht, den Willen, den Wunsch, sich bei ihm bergen zu können, bei ihm die nötige Hilfe und Unterstützung zu finden, so daß aus diesem Gefühl der Unterlegenheit des Menschen gegenüber der Macht von Schicksal, sei es Geschichte oder Natur, daß daraus geboren wurde der **Traum von einer mächtigen, hilfreichen Gestalt, die noch jenseits dieser schmerzvoll erlittenen Schicksalsmacht steht**. Eine Theorie, eine Konzeption, die übrigens ähnlich bereits VIKO, der italienische Kulturphilosoph, in seiner "La scientia nuova" (Neue Wissenschaft) vorgetragen hat, ebenfalls aus dieser Hilflosigkeit der Menschen gegenüber der äußeren Natur die Gestaltung der Bilder, der Götter hergeleitet und abgeleitet hat. Und daß da Zusammenhänge bestehen, glaube ich wird nicht zu leugnen sein, mit dem einen freilich charakteristischen Unterschied, daß sich für die Religionsgeschichte einiges verändert, wenn der ursprüngliche Vaternord tatsächlich als Königstötung verstanden wird; dann handelt es sich eben nicht um die Überwindung, um die revolutionäre Überwältigung eines Machthabers, sondern um die Beseitigung eines unheilswangeren Elementes, von dem der gesamte Umkreis letztlich bedroht ist, weil er nicht mehr die Fruchtbarkeit dieses Umkreises gewährleisten kann, nachdem sich herausgestellt hat, daß er nicht mehr Vater werden kann. Die Möglichkeit, Vater zu werden, ist die Legitimation des protohistorischen Königs in seiner Macht im Land und über das Volk. Hier steht, wenn ich so sagen darf, die Vaterschaft, die empirische, biologische Vaterschaft im Dienst der Nachweisung der Fähigkeit zum Königsein. **Der König, der sich durch seine eigene Vaterschaft als dieser ausweist, steht in einem Verhältnis zu der wahrscheinlich ihm primär koordinierten Muttergottheit, die die Fruchtbarkeit gewährleistet und garantiert**, z. T. symbolisiert durch die Figur der Königin, wie z. B. in der Art der Gestalt der Lokaste, die ja nicht etwa von Ödipus genommen wurde, sondern die Ödipus zu ihrem Mann nahm und damit zum König machte. Das ist die Figur, in der der Prozess Mythos abläuft, und nicht in einer durch und durch patriarchalisch denkenden Bewußtseins- und Gesellschaftswelt, wie wir sie gewohnt sind. Jedenfalls für Israel ist es bezeichnend, daß man in der vorköniglichen Zeit offenbar das Vater-Sohn-Verhältnis so gut wie gar nicht anwendet, nur in einer sehr alten Schicht scheint sporadisch aufzutauchen die Benennung

Israels als Sohn, und die Anrufung Gottes als Vater taucht anscheinend sehr spät erst in Israel auf und stand lange Zeit unter einem ausgesprochenen Verdikt; es konnte Israel gerade um deswillen gescholten werden, daß es Jahwe als Vater angerufen hat. Hier ist offenkundig die Abgrenzungstendenz Israels gegenüber den umgebenden Kulturen ein entscheidender Aspekt und Gesichtspunkt, sofern für diese gesamte Periode der Vater identisch ist mit dem Erzeuger. Vaterschaft und Zeugungsfähigkeit fallen zusammen. Und offenbar ist Israel nicht in der Lage, sich dieses Verhältnis anzueignen, und die großartigste Darstellung der vollkommenen Veränderung und Umkehrung des Vater-König-Verhältnisses tritt nicht zur Königszeit selber auf, sofern hier der König über Israel nicht dadurch legitimiert ist, daß er Vater sein kann, sondern daß er durch Jahwe als Vater zum Sohn adoptiert wird, und daß eine weite Zukunft eröffnende Verheißung mit seinem Königtum verbunden ist. **In Israel ist eine Uminterpretation des Vaterbegriffs von unerhörtem Ausmaße vor sich gegangen. Der Gott Israels erwählt sich seinen Sohn und legitimiert ihn damit zum König über das Volk und gibt ihm Verheißung mit auf den Weg**, wie er dem König, dem adoptierten Sohn zugleich das Privileg der unmittelbaren Bitte zu Jahwe einräumt; dem König wird mit dem Sohnesrecht das Recht der Paräsia, der freimütigen Zuwendung zu Jahwe zuerkannt. Die Vaterfunktion liegt offenbar in der freien Annahme, in der freien Erwählung und in der Verheißung, d. h. Vaterschaft und Erbschaft die in Israel offenbar zusammengehören. Bedeutend für die Gestalt des Sohnes: Eine Erhöhung; nicht der Vater ist König, sondern der Sohn; **der Sohn steht im Dienst des himmlischen Vaters, nicht steht die irdische Vaterschaft im Dienst des irdischen Königtums**; eine grundsätzliche Verwandlung gegenüber dem System, das um Israel herum sich gebildet hat. Und ein Weiteres, was dabei zu bemerken ist: Wenn es sich so verhält, daß es die Erwählungstat Jahwes ist, durch die ein König qua Jahwes Sohn zum König qualifiziert wird, dann entfällt offenbar auch soetwas wie die dynastische Regelung, die selbstverständliche dynastische Regelung in der Nachfolge des Königs. Zwar hat Israel de facto nach diesem Schema der Verwandtschaft verfahren, wenn es um die Nachfolge des Königs ging, aber entscheidend ist offenkundig die ständige Rückbeziehung des jeweiligen Königs auf den Prototyp israelitischen Königtums, auf David, und dann festgemacht auch noch durch die Nathan-Weissagung; jeder König wird gemessen an diesem primär Erwählten und der ihm gegebenen Verheißung, und nicht ruht seine Legitimation auf der blutsmäßigen Verwandtschaft durch die Generationenkette hindurch, wie sich das selbstverständlich herausstellt in einem System, das so auf das Prinzip der Fruchtbarkeit eingestellt ist wie das ursprüngliche protohistorische Gesellschaftssystem. Zur weiteren Konsequenz hat das aber auch, daß schon in Israel eine erstaunliche Lockerung der Familialstrukturen

stattgefunden hat. Mit der, wenn ich so sagen darf, **Entbiologisierung der Gottesvorstellung** und des Königtums in Israel, mit dieser Entbiologisierung geht einher in der Tat eine Auflösung dieses anarchischen (?) Systems in erheblichem Ausmaße. Nicht diese Struktur, wie sie vom Strukturalismus vorgezeichnet ist, hat offenbar etwas für sich Selbstständiges, sondern hier kommt eine Komponente noch mit ins Spiel, die für Israel stärker ins Gewicht fällt als für alle diese primitiven Gesellschaftsformationen, die hier ethnologisch erfaßt werden können, nämlich die Kategorie des **Volkes** offenbar. Sie spielt eine Rolle, wie sie hier in diesem (!) System überhaupt nicht erscheint. Sie ist ein Integralfaktor, während sie hier als das mehr oder weniger zufällige Endergebnis beliebiger Kombinationen oder Erweiterungen dieser Grundstruktur angesehen werden kann. Die Kategorie des Volkes ist eine eigene und offenbar jeden einzelnen in Israel eminent qualifizierende, sogar primär qualifizierende Bestimmung und erst in zweiter Linie erfolgt auch soetwas wie eine Einbettung in das familiäre System, in das Verwandtschaftssystem. Diese Kategorie des Volkes ist die genaue Parallele zu der Kategorie des Königs, wo freies Personalverhältnis offenbar und damit verbunden Rechtssetzung und Rechtsgabe und Rechtswahrnehmung die konstituierenden Grundakte sind, die eben dann auch eine Uminterpretation der Familialkategorien notwendig nach sich ziehen muß. Deshalb gilt in Israel bis auf den heutigen Tag der Vater der Familie nicht eigentlich als der genetische Traditionsträger, er fungiert also nicht als biologischer Erzeuger eines jungen Judenkindes, sondern die Linie läuft exklusiv über die jüdische Mutter. Der Vater ist also nicht der Erzeuger. Was dann? Das ist die Frage, und hier hatte ich ja schon angedeutet, daß in der bürgerlichen Gesellschaft eben dieses Problem auftreten mußte, wenn das Verhältnis zwischen Mutter und Kind ein eindeutiges ist und wenn die Frau, die es geboren hat, weiß, daß sie es ist, die das Kind geboren hat, was früher, vor den großen Krankenhäusern ziemlich mühelos offenbar noch sicherzustellen war. Verwechslung konnte es eigentlich nicht geben außer bösartiger Vertauschung; aber auch da ließ sich die Mutter herausfinden, wie das salomonische Urteil beweist. Dagegen muß es offenbar für den Vater eine durchaus problematische Angelegenheit sein, worauf eigentlich er das gründen will, daß das Kind, das die Frau ihm geboren hat, sein Kind sei und er der Vater dieses Kindes. Und hier, meine ich, ist in der bürgerlichen Gesellschaft die Verschmelzung von zwei Instituten erfolgt, die ursprünglich gar nicht so eng miteinander verbunden waren, nämlich das Institut der Ehe, der Monogamie, und das Institut des Eigentums, wobei Monogamie hier noch in dem umfassenderen Sinne gemeint ist, als dem, den sie heute angenommen hat, wo es um die Zuordnung einer Frau zu einem Mann geht, und damit verschleiert, was die Monogamie eigentlich im Sinn hat, nämlich **eine unbedingte Anbindung der Frau an einen Mann und nur an einen**

Mann. Von einer entsprechenden Anbindung des Mannes an die Frau ist im Institut der Monogamie zunächst einmal nicht die Rede, deshalb fällt darunter auch das ganze weite Feld der Polygamie, der Vielweiberei; das **Paschaverhältnis** ist durch die Anzahl der Frauen in diesem monogamen System keinesweg aufgehoben, sondern bestenfalls durch die Anzahl zugedeckt; dies scheint für eine patrilineare Gesellschaft, in der also die **Erbfolge über den Vater** läuft, wichtig zu sein, daß der Vater seiner Sache ganz sicher ist, was sich offenbar halbwegs durch dieses Institut der Monogamie erreichen läßt. . .

Was das für Konsequenzen hat psychologischer Natur, liegt auf der Hand, denn wenn es Irrtum ausscheidet, dann kann es auch dazu gebraucht werden, den Betrug auszuschneiden, was aber bedeutet, daß zwei Menschen miteinander verbunden sind, wobei keiner dem Anderen potentiell ganz trauen darf, wo die Möglichkeit des Betrugs stets einkalkuliert ist. Das mag lebensklug sein, ist aber nun keineswegs nun gerade das Mittel, was diese beiden Menschen miteinander verbindet, sondern sie müssen zunehmend in einen **Entfremdungsprozess hineingeraten, in der keiner dem anderen nur aufs Wort glauben kann.** Und sodann ist die Verwandlung und die Anbindung in der Ehe, im Institut der **Monogamie an die Kategorie des Eigentums** und die Handhabung auch dann im Grunde der Eigentumskategorie in der Liebe der Frau von Seiten des Mannes in der Tat die Einleitung nicht nur der Auflösung des Verwandtschaftssystems im Ganzen, sondern auch die Auflösung der Kleinstfamilie von Mann und Frau, die in eine zunehmende Entfremdung und Vereinzelung hineingetrieben werden müssen. Was sich durchaus zusammenfügt und zusammen paßt mit der Übermächtigung des gesamten Sozialsystems durch seine ökonomische Struktur, d. h. wenn früher festgestellt wurde, die beiden Kategorien Zusammenleben und Zusammenwirken sind nicht identisch, man jetzt sehr wohl sagen muß, daß das Zusammenleben seine Definition durch das Zusammenwirken, durch das Zusammenarbeiten empfängt. Eine andere gegenläufige Tendenz oder soetwas wie eine Abstützung gegen dieses ökonomische Element gibt es in unserer Gesellschaft nicht mehr. Die Allgegenwärtigkeit des Ökonomischen macht in der spätbürgerlichen Gesellschaft seine Hauptsignatur aus. Was es ermöglicht in der Tat, in der spätbürgerlichen Gesellschaft konsequent an diesem Dreiecksverhältnis festzuhalten, denn damit ist offenbar der Rest, dieses Fragment einer Familialstruktur am ehesten noch angemessen der Petition dieser Gesellschaft als einer Produktions- und Erwerbsgesellschaft. **Hier erweist sich auch die Verbindung von Mann und Frau als dem Prinzip der Produktion unterworfen zur Produktion neuer Arbeitskraft,** und hier deckt sich nun in erstaunlichem Maße die Intention der biologischen Erkenntnis, der genetischen und der ökonomischen unserer Gesellschaft, was nicht unmittelbar zum Vorteil dieser Gesellschaft sprechen

müßte, sondern unter Umständen signalisieren könnte das **Endstadium einer Enthumanisierung**, deren Signale FREUD bereits gesetzt hat, und die jetzt daraufhin geschehen und erfolgt ist, daß es mühelos möglich ist, den **Menschen als den Gen-Roboter zu interpretieren**, als der er in der gegenwärtigen Biosoziologie erscheint, nur noch abgestimmt auf die Reproduktion seiner selbst über die Generationen hinweg. Das wäre und ließe sich im Rahmen einer solchen strukturalen Anthropologie sehr wohl verstehen als der fortschreitende Reduktionsprozess in den Grundstrukturen menschlicher Gesellschaft. Ein Heilmittel, einer Lösung dieser Schwierigkeiten gibt es nicht, aber ich glaube, man wird dies sagen dürfen: **Wenn es der Weltgesellschaft von heute nicht gelingt, den Bann des rein ökonomischen zu brechen und ein ein vergleichsweise symbolvermitteltes System aufzurichten, wie das Verwandtschaftssystem ursprünglicher Völkerschaften gewesen ist, dann wird in der Tat die Deshumanisierung der Welt das notwendige und unaufhaltsame Resultat sein, wenn nicht vorher die Vernichtung des Lebens, der Biosphäre auf der Erde schon passiert ist.** Menschlicher kann es auf diesem Weg unter keinen Umständen werden, da hilft auch kein social engineering. Ich glaube, das ist eine Erkenntnis, die man aus den Einsichten der strukturalen Anthropologie gewinnen muß, und dafür sollte man dankbar sein und das sollte man wissen, wenn man um Schuldenvergebung, die im Zusammenleben nur geschehen kann, bittet, dann taucht die Frage für uns auf: Was haben wir eigentlich für die Erhaltung eines integralen Zusammenlebens getan? Ich möchte, ohne ins Einzelne zu gehen, in der nächsten Stunde noch einen kleinen Hinweis auf die charakteristische Zusammenbindung, auf die **ideologische Verfilzung von Vaterschaft und königlicher Macht** und väterlicher Macht in der christlichen Theologie bis in das 18. Jahrhundert hinein. Und es mußten eben Nichttheologen sein, die dieses Symbol aufbrachen, und zwar Vaterschaft nicht eben in einem biblischen Sinne verstanden, sondern durchaus auch in diesem alten, in diesem mythologischen Sinn. Hier hat zweifellos die Kirche erhebliches beigetragen zu der beschleunigten, ungehinderten Fortentwicklung des Zerfalls der Gesamtgesellschaft in ihre entmenschlichte Form. . . .

Vorlesung vom Donnerstag 8. Februar 1979

Meine Damen und Herren,

ich möchte heute den Versuch machen, die bisher angeschnittenen, scheinbar sehr auseinander laufenden Überlegungen im Zusammenhang mit der fünften Bitte des Vater-Unsers soweit zu bündeln, daß die Intention, die mich dabei geleitet hat, Ihnen verständlich wird und das, was wie Umweg erschienen ist, etwas plausibler Ihnen vorkommt.

Der Ausgang war das Problem der Schulden, von denen in dieser fünften Bitte gesprochen ist, und ich sagte: Schuld, das ist der Begriff, der Not menschlichen Lebens bezeichnet, sofern es sich dabei um das Zusammenleben von Menschen handelt. **Wie Hunger die Not des Einzellebens der Menschen ist, so ist Schuld die Not des Zusammenlebens von Menschen.**

Es ist das Grundproblem menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Als Grundproblem bezeichnet, wirft es die Frage auf: Handelt es sich dann, wenn Schuld das Grundproblem ist, Schuld in dem Sinne, daß es nicht einen fließenden Austausch der Glieder dieses Zusammenlebens gibt, sondern daß da gleichsam die Ausgewogenheit des Miteinanderumgehens gestört ist, so daß der eine den schuldigen Teil wirklich schuldig bleibt und dadurch allererst schuldig wird, so daß nun die Frage entsteht: Wie soll mit einem Schuldner in diesem Zusammenleben verfahren werden und nach welchem Prinzip?

Nach dem Prinzip der **Vergeltung**, daß er die Rückzahlung leisten muß, daß er Satisfaktion leisten muß, ohne daß er bestraft wird? Oder gibt es ein anderes Prinzip? Jedenfalls ausgesprochen ist hier in der fünften Bitte das Gegenprinzip zur Vergeltung nämlich die **Vergebung**, die vom Gläubiger ausgeht und im **Schuldenerlaß** real besteht, so daß die durch Schuld gestörte Gemeinschaft wieder restituiert wird und in ihr Gleichgewicht kommt.

Wenn von der Schuld als dem Grundproblem gesprochen wird, legt sich die Frage nahe, ob es sich bei Schuld um so etwas wie ein strukturelles Problem menschlichen Zusammenlebens handelt.

So formuliert, kann die Frage leicht so verstanden, aber damit von Anfang an zu tiefst mißverstanden werden, als sei mit der Auffassung von Schuld als einem strukturalen Problem menschlichen Zusammenlebens so viel gesagt wie, daß jeder Mensch, der in das Zusammenleben mit anderen eintritt, unausweichlich mit Schuld sich belädt, so daß Schuld das schicksalhafte Verhängnis jedes Einzellebens ist, das dem unausweichlichen Zusammenleben sich einfügt. Dem zufolge würde heißen, mit anderen zusammen zu leben, zwangsläufig schuldig werden. Ich erinnere an den Goethe-Vers von den himmlischen Mächten: *Ihr führt ins Leben uns hinein / und laßt uns schuldig werden / dann überlaßt Ihr uns der Pein / denn alle Schuld rächt sich auf Erden.*

Die Frage ist, ob wirklich die Feststellung von Schuld als einem strukturalen Problem menschlicher Gesellschaft identisch ist mit der Konsequenz der Erhebung der Schuld zum Schicksalsgesetz menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Denn wenn dieses der Fall wäre, wenn als mit einer essentiellen Verschuldung gerechnet werden müßte, das heißt: Verschuldung begründet ist im Wesen, in der Natur menschlichen Zusammenlebens, dann ist die fünfte Bitte im Vater-Unser eine reine Absurdität.

Sinnlos und nicht realisierbar! Und der Schein der Realisierbarkeit wird nur dadurch aufrechterhalten, daß diese Bitte verlagert wird und eingegrenzt wird auf die Ebene der moralischen Innerlichkeit unter peinlicher Ausklammerung der gesamten äußeren Lebensbezüge, in denen überhaupt nur Zusammenleben unter Menschen stattfinden kann. Denn eine unmittelbare Vermittlung der Innerlichkeiten gibt es nicht, jede Mitteilung bedarf des äußeren Mediums und des äußeren Elements, in dem unser Leben sich abspielt. Insofern hängt schon etwas daran, ob und wie es sich mit Schuld verhält, wenn die fünfte Bitte soll gebetet werden können und mit der fünften das ganze Gebet; man kann sich schwerlich vorstellen, daß man die fünfte ausläßt, wenn sie als sinnlos sich erweisen sollte, und an dem anderen festhalten würde.

Vergebung unter der Bedingung eines schicksalhaften Verhängnisses der Schuld entzieht der fünften Bitte jeglichen Sinn. Die zwischenmenschliche Vergebungspraxis ist einfach undurchführbar, denn das würde in der Praxis der gegenwärtigen Situation z. B. verlangen, daß in der Tat jedem, der einen Kredit bekommen hat, dieser Kredit nachgelassen wird, wenn er ihn nicht zurückzahlen kann. Die Erlassung eines Kredits ist in gewissen Fällen ein politisches Mittel, aber nicht die Regel, nach der die unausgeglichene Verhältnisse bewältigt werden. Deshalb ist Vergebung auch nicht wortwörtlicher Erlaß von Schuld, sondern **Vergebung ist das Nicht-Anrechnen einer moralischen Schuld unter peinlicher Einhaltung der qualitativen Differenz zwischen moralischer Schuld und ökonomischer Schuld.** Eine völlig abstrakte Trennung, die nur auf die Abstraktion unseres eigenen Lebens hinauslaufen kann und, soweit eingetreten ist, sie zu fördern vermag.

Nun ist allerdings festzuhalten und festzustellen, und das scheint mir das Bedeutsame zu sein, daß in der Tat die Theorie von Sigmund FREUD über den Ödipus-Komplex noch impliziert so etwas wie die **Essentialität des Ungleichgewichtes oder einer verderblichen, perniziösen Gegenseitigkeit in der elementarsten Form menschlichen Zusammenlebens.** Bei ihm ist erkannt die Strukturalität von Schuld, aber diese Strukturalität ist mit der Natürlichkeit, mit der Essentialität von Schuld geradezu gleichgesetzt und identifiziert. Demgegenüber bedeutet es nun den ungeheuren Fortschritt und den ungeheuren Vorsprung der strukturalen Anthropologie, daß sie zum dem Satz rechtfertigt: menschliches Zusammenleben muß nicht a priori, von Haus aus im Ungleichgewicht, in der Unausgeglichenheit und also in der Verschuldung sein. Die antagonistische Verfassung und Realität menschlichen Zusammenlebens ist nicht das ewige Gesetz menschlichen Zusammenlebens selbst. Der Kampf ums Dasein mag das Gesetz der Natur vor dem Menschen sein, ist aber nicht das Gesetz der Menschen in ihrem Zusammenleben.

Die Rechtmäßigkeit dieser These ist nicht nur aus spekulativen Gründen gewonnen, sondern sie baut auf der empirischen Ausweisung einer Struktur von menschlichem Zusammenleben, die nicht den Charakter notwendiger Verschuldung von Individuen in dieser Struktur nach sich zieht. Dies ist die eminente Bedeutung dieses Vierer-Systems, dieser Grundstruktur, die von LEVY-STRAUSS ausgemittelt worden ist, daß man geradezu diese Struktur des Zusammenlebens mit ihrer Ausgeglichenheit, ihrer Nicht-Verschuldung als das Prinzipielle und das Grundlegende implizierend umschreiben kann als ein System von vier interpersonalen Relationen die als zwei Gegensatzpaare miteinander verbunden sind. Dies ist die Definition von Struktur einer Gesellschaft, von Zusammenleben, in dem Schuld nicht ein notwendiger Faktor dieses Zusammenlebens ist.

Man könnte dieses System nennen die **homöostatische Struktur menschlichen Lebens, die Gleichgewichtsstruktur**, die zur Konsequenz hat, daß wenn in ihr so etwas wie Schuld auftritt, sie nicht in ihrer Struktur ihren Grund hat, sondern daß sie in der Tat ein personales Phänomen ist; **Schuld ist in dem Vierer-System die Schuld eines dieser Elemente**, nicht in der Struktur begründet. Wo Schuld dann vorliegt, muß sie auch bewältigt werden; hier ist nicht das Auftreten von Schuld, sondern das Fertigwerden mit Schuld das Dringende und Notwendige, und dafür muß die Regelung gefunden werden.

In der strukturalen Anthropologie ist diese Struktur ausgewiesen als eine reale Möglichkeit; darüberhinaus strengt LEVY-STRAUSS den Erweis der logischen Notwendigkeit dieser Struktur an. Man muß sich jedoch darüber klar sein, daß mit dieser homöostatischen Struktur nicht eine Naturgegebenheit gemeint ist; vielmehr ist sie ein Artefakt, ein durch und durch Künstliches und nicht aus einer naturgesetzlichen Notwendigkeit herzuleiten und zu begründen, wie z. B. aus einer biologischen. Deshalb bedeutet reale Möglichkeit durchaus auch noch: Nicht jede menschliche Gesellschaft muß aus zwingenden Gründen auf einer homöostatischen Struktur aufbauen, sondern nur der Möglichkeit nach und als Möglichkeit schließt eben diese Grundstruktur prinzipiell nicht aus. Das Gegenteil dieser homöostatischen Struktur ist als reale Möglichkeit sehr wohl in Kauf zu nehmen. Wenn LEVY-STRAUSS Recht hätte, daß mit der realen Möglichkeit die logische Notwendigkeit einhergeht, dann ließe sich zeigen ein theoretischer ausschließender Widerspruch zwischen dem homöostatischen System und seinem Gegenteil. Denn wenn für dieses System die logische Notwendigkeit erwiesen ist, kann für sein Gegenteil nur die logische Unmöglichkeit erwiesen werden. Logisch unmöglich, aber real sehr wohl möglich. Nur daß dann eine Qualifizierung hinsichtlich der Vernünftigkeit des real Möglichen, wenn es realisiert wird, stattfinden muß. Läßt sich die logische Unmöglichkeit nachweisen, dann kann jedes System, in dem das Gegenteil der

Gleichgewichtsstruktur realisiert ist, als ein irrationales entlarvt werden, und das Festhalten an diesem irrationalen System selber noch der Unvernünftigkeit überführt werden.

Das Gegenteil von homöostatischer Struktur möchte ich mit dem Terminus antistatische Struktur belegen. **Die Definition für die antistatische Struktur würde lauten: Es handelt sich dabei um ein System aus drei interpersonalen Relationen, die als zwei Gegensätze miteinander verbunden sind.** Oder auch durch einen Gegensatz miteinander verbunden werden können.

Verglichen mit dem Modell von LEVY-STRAUSS, würde bei Fortfall eines Elements, z. B. des Avunkulats, entweder eine Minus- oder eine Plusrelation fortbleiben, so daß übrig bleibt entweder eine Dreierkombination, die entweder aus zwei positiven und einem negativen oder aus zwei negativen und einem positiven Element besteht, was sechs verschiedene Modelle antistatischer Struktur möglich werden läßt. In dieser Struktur hat eine Relation immer kein Widerlager, ist also entweder absolut positiv oder negativ.

[Die oberste Textzeile fehlt hier im Konvolut S. 464, Michael Lütge ergänzt sie hier sinngemäß: Schuld als struktureles Element menschlichen Zusammen] lebens ist eine reale Möglichkeit, ohne deswegen den Charakter schicksalhafter Notwendigkeit an sich zu haben. Sie kann realisiert werden; sie muß nicht realisiert werden, und wo ihr perniziöser Charakter erkannt ist, ist damit auch die Verpflichtung schon ausgeschlossen, daß mit ihr ein Ende gemacht werden muß.

Schuld muß nicht, aber Schuld kann ein struktureles Problem menschlichen Zusammenlebens sein; und offenbar ist es das letztere, was als historisches Faktum der Analyse bei FREUD in der Tat zu Grunde gelegen hat. Schuld als struktureles Element menschlichen Zusammenlebens, ohne daß freilich die Struktur eine Notwendigkeit dafür wäre. Was in diesem System als Notwendigkeit erscheint, ist lediglich die biologische Notwendigkeit unter dem Aspekt der Fortpflanzung und Erhaltung der Art; wenn nämlich das Lebewesen bisexueller Natur ist und also eine geschlechtliche Fortpflanzung erfolgt, dann bedarf es mindestens dieser drei Elemente, um eine Struktur in diesem biologischen System herzustellen. Aber das biologische System muß offenbar keineswegs automatisch identisch sein mit dem System der menschlichen Vergesellschaftung, sondern im Gegenteil: die Nachweisung der strukturalen Anthropologie läuft darauf hinaus, daß das soziale Grundverhältnis des Menschen nicht identisch ist mit dem allgemeinen, abstraktesten System, sondern umgekehrt, daß wenn dieses als soziales der menschlichen Gesellschaft zu Grunde gelegt wird, aus ihr ein schicksalhafter Schuldzusammenhang erfolgt und hervorgehen muß.

Wer dieses biologische Modell einer menschlichen Gesellschaft zugrundelegt, programmiert die Schuld mit. Das führt dann zwangsweise zu der Erkenntnis, daß Schuld offenbar das Schicksal der Menschen ist, die im menschlichen Zusammenleben begriffen sind. Das kann zwar noch tragisch überhöht werden und man kann das Tragische, die Tragödie des menschlichen Lebens genau darin erkennen, daß er schicksalhaft schuldig werden muß, aber diese tragische Interpretation ist nichts anderes als die Ideologie, durch die die Faktizität in ihrer Kontingenz verschleiert wird. **Es wird hier mit dem Pathos erhabener Notwendigkeit operiert, während in Wahrheit etwas Änderbares vorliegt, man nur nicht bereit ist, in die Änderung einzutreten,** so daß die mythologische Ausstaffierung dann erfolgt unter der Signatur des Tragischen. In dieser Perspektive scheint mir allerdings auch noch die Theorie von FREUD verfangen geblieben zu sein. **Als struktureles Problem ist Schuld ein geschichtlich verschuldetes Problem.**

Die Paradoxie, die darin liegt, ist die zwischen Können und Nicht-Wollen auf Seiten derer, die in diesem Teufelkreis eingespannt sind, sofern sie kein Strukturproblem ist im Sinne eines durch die Natur dieses Zusammenlebens selbst gesetzten, **ist es blanke Unvernunft, sie als solches zu perpetuieren; und sie existiert de facto im analytischen Stoff der Psychoanalyse und in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kleinfamilie die die Reduktion menschlichen Zusammenlebens auf die biologische Kernstruktur bringt,** wobei sich nur wiederholt, was ich schon bei der Betrachtung zu FREUD gesagt habe, daß die Bezeichnungen Vater, Mutter und Sohn reine Nomina, die überhaupt nichts mehr besagen und bedeuten, sondern hier die Realitäten, die damit bezeichnet werden, in Wirklichkeit eine Frau und zwei Männer sind. Man kann weitergehend sagen, wenn sich erweist, daß dies die Grundform des biologischen Systems ist, dann handelt es sich um die Reduktion der Problematik auf das biologische Verhältnis eines bisexuellen sich fortpflanzenden Lebewesens.

Die Reduktion auf Biologie ist die Festschreibung der Widersprüchlichkeit des menschlichen Zusammenlebens und die Erhebung des Antagonismus zum Gesetz. Wenn dies so wäre, so müßte ein vernünftiger Mensch die klare Einsicht wirklich praktizieren, daß die fünfte Bitte des Vater-Unsers nicht wörtlich genommen werden kann, sondern in irgendeinem metaphorischen Sinne allegorisch interpretiert muß.

Christen können die fünfte Bitte nur ernsthaft beten, wenn sie nicht gezwungen sind, diese prinzipiell als strukturbedingt zu verstehen.

Schuld als Strukturbestimmung menschlichen Zusammenlebens macht mit der fünften Bitte das ganze Vater-Unser unmöglich. Aber als Strukturbestimmung ist Schuld eben keine zwingende

absolute Notwendigkeit, **sondern strukturelle Schuld gehört zu der Schuld, die Menschen vor Gott bekennen als die von ihnen liegen gelassene und versäumte Aufgabe, für eine Struktur ihres Zusammenlebens Sorge zu tragen, in der die Feindseligkeit und die Ungleichgewichtigkeit von Gläubigern und Schuldnern nicht schon vorprogrammiert ist.** Schuld vor Gott ist es, Schuld als strukturelle hinzunehmen wie eine Naturgegebenheit, wie eine ontologische Konstante. Um Vergebung dieser Schuld zu bitten impliziert demzufolge den Widerspruch und den Widerstand gegen die parastatische Struktur von Gesellschaft, durch die Schuld zu einem unvermeidlichen Bestandteil menschlichen Lebens wird. **Das Ziel ist Abbau von struktureller Schuld und Vergebung von kontingenter personaler Schuld als einer zufälligen, keineswegs notwendigen Unausgeglichenheit des strukturellen Gleichgewichts in dem menschlichen Zusammenleben und in der menschlichen Gesellschaft.**

Als ein Symptom der parastatischen Struktur des Zusammenlebens erweist sich die Identifizierung von Vaterschaft und Herrschaft, und zwar insofern als durch diese Identifizierung notwendigerweise das Element einer Beherrschung, einer Depression und also Negativelement in doppelter Richtung zum Tragen kommt, denn in dem Verhältnis der Vaterschaft ist eingeschlossen auch das Verhältnis des Mannes zur Frau, so daß sich als die eigentümliche Verfassung dieser bürgerlichen Kleinfamilie, in der der Vater mit dem Herrn selbst identifiziert ist, herausstellt zwei negative Beziehungen und eine positive, so daß erstere die letztere Relation (Mutter-Kind) aufs Schwerste belasten, und eine für diese Beziehung untragbare Erschwerung darstellen.

Die Identifizierung von väterlicher und königlicher Macht ist ein Dogma, das jedenfalls von Kirche und Theologie bekanntermaßen lange wie eine Selbstverständlichkeit gepflegt worden ist, ohne daß dabei die verheerenden Folgen schon erkannt worden wären. Das nimmt auch in der Tat nicht weiter Wunder, denn man kann etwas als falsch nur erkennen, wenn man weiß, inwiefern es falsch ist. Dieses Wissen um das Inwiefern des Falschseins setzt freilich voraus, daß man das andere, Bessere, das dieses Falsche nicht impliziert, begriffen hat. Hier ist nun einfach nicht zu leugnen, daß wir ohne die Analysen der strukturellen Anthropologie zu einer solchen These nie hätten aufsteigen können; denn zur historischen Tradition in Europa gehört von den frühen Anfängen an nun einmal diese merkwürdige Reduktion auf die elementary family im Sinne von RADCLIFFE-BROWN, wie sie hier vorgelegt ist, und diese Umfunktionierung, das größte Beispiel dafür ist der Ödipus des SOPHOKLES selbst, der sozusagen mit dieser Tragödie die Ideologie der schicksalhaften Verschuldung auch mitgeliefert hat für das europäische Abendland.

Frage: *Ist das Vater-Unser nicht in patriarchalischen Verhältnissen entstanden? Das hieße doch, daß es immer falsch gebetet worden wäre, daß man um Sündenvergebung gebetet hat unter Voraussetzungen, unter denen Sünden gar nicht vergeben werden konnten.*

Geyer: Man wußte in der Tat nicht, was man tat, wenn man betete. Denn man hat es mangeln lassen zu unterscheiden zwischen der Vergebung, die von Gott erbeten wird, und von der Vergebung, von der gesprochen wird als einem Verhältnis von uns Gläubigern zu unseren Schuldnern. Wie sind unsere Schuldner zu definieren, und um dieser Bitte einen Sinn abzugewinnen, ist eben diese **Internalisierung des Schuldbegriffs erfolgt, und die Religionisierung und Moralisierung der Vergebung im Verhältnis der Menschen untereinander.** Man konnte jedenfalls die Vergebung auf der Ebene des ökonomischen Miteinanderlebens und Zusammenwirkens als Vergebung nicht zu einem Rechtsprinzip machen, sondern mußte dafür bei dem alten Prinzip der Vergeltung stehenbleiben, sodaß auf der einen Seite das moralische Leben als personal sich abspielendes Leben unter den Aspekt der Vergebung gestellt wurde, dagegen das ökonomische des äußeren Menschen noch unter dem Prinzip der Vergeltung stehenblieb. Mit dieser Dichotomie von innerlichem und äußerlichem Menschen, der dann auch bald mit leiblich und fleischlich in der Theologie identifiziert werden konnte, hat man diese Bitte als sinnvoll tolerabel in der Tradition weitergegeben, obwohl immer wieder die Frage aufgeworfen wurde, ob das nicht eine hoffnungslose Zerspaltung des menschlichen Lebens zur Konsequenz hätte und einer idealistischen Interpretation Vorschub leisten müsse mit der völligen Abwertung und Entwertung des äußeren Daseins zugunsten eines rein spiritualen oder intellektuellen Wesens.

Diese Komponente des Geistigen, Moralischen wird ja nicht in Abrede gestellt; daß es sich um eine personale Problematik handelt, wird genau festgehalten; denn es wird ausdrücklich gesagt: Schuld ist sinnvoll nur als personales Verhältnis und die Vergebung nur als personales Verhältnis. Insofern wird mit der Zurückweisung des Prinzips der Vergeltung auch so etwas wie die Institutionalisierung der Regelung von solchen Ungleichgewichtigkeiten ausgeschlossen. Aber was wesentlich ist, ist dies, daß hier personale Beziehung nicht gleichbedeutend ist mit nur geistiger Beziehung, sondern indem hier jetzt auf Grund eines solchen homöostatischen Systems Schuld nur als ein peripheres, zufälliges Phänomen als ein belastendes, nicht aber als ein in das Ganze eingebautes System erscheinen kann, kann die Regelung in der Tat zwischen den Personen erfolgen, die in diesem Verhältnis zueinander stehen, und muß nicht durch die politische Organisation des ganzen Systems bewältigt werden. Mit der Tradition bliebe die Auslegung, wie sie hier versucht wird, insofern identisch, als diese Interpretation betont, Schuld und Vergebung sind interpersonale Kategorien. Das

Problem ist nur: Was sind die Bedingungen dafür, daß diese interpersonalen Kategorien auch einen realen Sinn haben. Hier erweist sich eben der enorme Gegensatz zwischen zwei Strukturen menschlichen Zusammenlebens, von denen die eine es unmöglich macht, Schuld als nur personale Relation zu interpretieren und also durch Vergebung zu bewältigen. **Wenn aber diese Struktur nicht als eine Notwendigkeit auf den Menschen wirkt, dann gehört das Verharren in diesen Formen und das sich selbstverständliche Fügen in diese Formen zu der Schuld, um deren Vergebung wir Gott ständig bitten müssen**, und zwar in erster Linie müssen wir ihn darum bitten, **daß wir nicht mehr tun, um dieses Element der Zwietracht und Entzweiung aus dieser Gesellschaft als einem konstitutiven Element auszuschließen.**

Wir leisten uns nicht genug Phantasie, was die Organisation des gesellschaftlichen Lebens anlangt. Eine Klage, die nicht hier erstmals angestimmt wird, sondern z. B. auch schon in dem Buch von Erich FROMM, Haben oder Sein, in dem ein Vorstoß gewagt wird in Richtung des Suchens nach einem neuen gesellschaftlichen Modell, welches nicht die mit dem Existenztypus des Habens zwangsweise verbundenen Spannungen, Aggressionen, Destruktivitäten einschließt. Nicht daß FROMM damit den Anspruch erheben möchte, schon das Modell vorgetragen zu haben, die Lösung des Problems, wohl aber die Erkenntnis, daß offenkundig **auch von Seiten eines klinischen Psychoanalytikers die Fortsetzung der klinischen Psychotherapie auf analytischer Grundlage nur eine Symptomtherapie ist, weil die Grundform, aus der diese Spannungen entspringen, nicht in den Blick genommen wurde**, und deshalb auch nicht eine kausal ansetzende Bearbeitung erfolgen konnte. Er hat es auf die Formel der Vorherrschaft des Habens vor dem Sein gebracht. In unserem System entspricht das der Tatsache, daß der Mann seine Frau und sein Kind hat, wie ein Herr eine Sache hat. Das einzige Seins-Verhältnis steht völlig unter der Botenmäßigkeit der Habens-Verhältnisse. Es käme jetzt nur darauf an, den Irrtum zu vermehren, als könne man durch einen bloßen Wechsel in die andere Familie dieses Dreiersystems, wo mit zwei Positivitäten gerechnet wird, die Sache aus der Welt schaffen. Die bloße Ersetzung der negativen Relation durch positive Relation ist nicht die Lösung. Ob die Struktur, die LEVY-STRAUSS gezeigt hat, hier realisierbar ist, nämlich mittels des Instituts des Avunkulats, ist mehr als fraglich, zumal sich, wie es sich abgezeichnet hat, diese Verhältnisse alle in sehr kleinen Gesellschaften funktioniert haben, sodaß für größere Gesellschaften es fraglich ist, ob man sie überhaupt übertragen kann. In der Tat nur ist der Anstoß von dort die Überprüfung dieses Gesetzes, nach dem die Grundstruktur einer in sich stabilen Gesellschaft gebildet ist. Wie steht es mit ihrer Definition, mit diesem Gesetz aus vier interpersonalen

Relationen, die durch zwei Gegensatzpaare miteinander verbunden sind, so daß ein Gleichgewicht herrscht, das in dem Dreiersystem als einem Rudiment dieses anderen nicht vorhanden ist.

Ich weiß nicht, ob das sofort einleuchtet.

Frage: *Taucht nicht in dem Vierersystem nicht auf Schuld auf? Kommt es auf die Ausführung der Beziehungen an?*

Geyer: Im Dreiersystem gibt es keinerlei Gegengewicht, das Widerlager, das in jenem System gesetzt ist. Z. B. steht der übertriebenen Zärtlichkeit dieser Beziehung diese Autorität gegenüber, die gewissermaßen das Zärtlichkeits-Surplus in seiner Schuldhaftigkeit aufdeckt. Es ist allemal eine Belastung einer durch das Zusammenleben bereits eingespielten Regelmäßigkeit, ohne daß diese Belastung durch andere als die von ihr getroffenen Personen geregelt werden muß. Es sind also in der Tat nicht institutionalisierte Relationen, man wird nicht schuldig in einer Gemeinschaft und wird durch eine Institution dieser Gemeinschaft bei seiner Schuld behaftet, sondern hier erfolgt eine Freisetzung der Person zur Regelung ihres zwischen ihnen entstandenen Schuldverhältnisses, das eben dann auch die Frage gestellt werden kann: Soll nach der Vergeltung verfahren werden, also das Vorrecht des Gläubigers gegen den Schuldner zur Geltung kommen? Oder nach der Weise der Vergebung des Schuldenerlasses, auf unser Beispiel [Anunkulat an der TAFEL] bezogen? Nicht durch eine Radikalisierung der Autorität wird ein Übergewicht der Liebe zurückgezogen, sondern die Autorität bleibt, was sie ist in diesen eingeübten Formen und führt damit das andere als über das Ziel hinauschießend auf das rechte Maß zurück. Daß das offenbar funktioniert hat die Ethnologie gezeigt.

Die Frage ist an uns, ob wir auf den Versuch, dem nachzudenken und auf dieses in der Tat reale Abenteuer uns einzulassen bereit sind und inwieweit wir unsere eigene wirtschaftliche Situation im Licht dieser Erkenntnis als determiniert zur Krise, zum Gegensatz zum fortschreitenden Auseinanderstreben von Gläubigern und Schuldnern in einem immer weniger tragbaren Maß ansehen, heute im Weltmaßstab zwischen den reichen und den armen Völkern. Es ist zu einem Weltproblem geworden, was in der bürgerlichen Kleinfamilie programmiert ist.

Vorlesung vom Freitag 9. Februar 1979

Meine Damen und Herren,

was ich heute Ihnen noch zu sagen hätte, wären eigentlich nur ein paar Nachträge zu dem, was ich bisher vorgetragen habe zur Auslegung der fünften Bitte, um aus meiner Perspektive, was vielleicht schiefliegt, noch ein wenig zurechtzurücken. Ich würde aber nach der letzten Stunde meinen, es sei

unter Umständen redlich nicht nur von meiner Perspektive aus, diesen Versuch zu unternehmen, sondern nun auch unter Umständen aus Ihrer Perspektive, weshalb ich die Frage und die Bitte hätte, ob von Ihrer Seite noch Fragen gezielt zu stellen sind, die ich, so gut es möglich wäre, beantworten wollte, oder ob Ihnen das im Augenblick nicht nötig erscheint. Ich möchte jedenfalls nicht in der nächsten Woche, wo ich im Umriß jedenfalls das Problem zu umreißen versuchen will, indem ich die Auslegung der sechsten Bitte sehe, denn mehr ist in den Stunden nicht mehr möglich; ich möchte in der nächsten Woche nicht mehr auf diese Thematik zurückkommen. Wenn offenbar der Wunsch nicht besteht

Zwischenfrage: *Wäre es vielleicht möglich, dies auf die letzte Stunde zu verschieben?*

Geyer: Gut.

Dann darf ich dieses Programm nun doch so vornehmen, wie ich es mir vorgestellt hatte, also in der Form von kleinen Nachträgen zu dem bisherigen. Ich möchte vorweg noch einmal betonen, daß die Betrachtungen zu FREUD nicht daran abmarkten können und wollen, daß er einen realen Sachverhalt in der Konstellation der bürgerlichen Gesellschaft im ausgehenden

huhuhuhu

Vorlesung vom Freitag 9. Februar 1979

Seite 4ff

Nach den bisherigen Erkenntnissen bleibt eigentlich nur dieses Verhältnis zwischen dem Vater und dem Kind übrig. Die Negativität aber dieses Verhältnisses setzt dieses unter eine Belastung, die den Umschlag, der sich ohnehin um ein instabiles Verhältnis handelt, den Umschlag in die Form bringt, wobei hier bereits die letzte Phase sich anmeldet, nämlich die Ausgliederung, wenn Sie so wollen, des Mannes aus dem Familienbund, womit wieder die alte biologische Urverfassung hergestellt wird, daß nämlich es nur diese Mutterfamilie gibt, daß der Vater in der Familie überhaupt nichts zu suchen hat. Das ganze, der Zerfall des Zusammenlebens, seine Atomisierung, die unvermeidlich ist, die Frage wäre nur, wenn das die tatsächliche Grundverfassung menschlichen Zusammenlebens wäre, dann müßte man von Schicksal sprechen, sagte ich, und ich möchte noch hinzufügen, den nächsten Schritt auch noch tun, **wenn die Entmythologisierung des Bewußtseins und die Entmetaphysitierung weit genug fortgeschritten ist, wird man auch diesen merkwürdigen Begriff des Schicksals fallenlassen und Schuld als eine Störung, als einen Defekt interpretieren,** der entweder reparabel ist oder aber als Symptom von geschwächtem Leben zu interpretieren ist, das noch bis zum Ende sein Dasein fristen mag, das aber füglicherweise unter eugenischem

Gesichtspunkt aus diesem Prozeß, aus dieser Grundstruktur des Zusammenlebens, herausgenommen wird, ist dieses Zusammenleben als des Zusammenlebens auch von zwei Generationen, so daß es sich dabei um ein Phänomen handelt, das zum regulären Ablauf der natürlichen Auslese hinzugehört. Es gibt immer gewisse Mutanten, die nicht die Lebenstüchtigkeit anderer haben und das äußert sich dann auch unter Umständen bei der menschlichen Gattung auf diese Weise, so daß das nicht allzu tragisch und allzu ernst genommen zu werden braucht. Das würde allerdings voraussetzen, daß in der Tat die menschliche Gesellschaften von diesem Grundverhältnis aus zu verstehen sind, genau nach der Art und Weise, wie Population im Tierreich zu verstehen sind, und es würde gänzlich außer Betracht bleiben, daß neben diesem Verwandtschaftssystem es ja auch noch erheblich andere Systeme gibt, die das gesellschaftliche Leben im ganzen bestimmen. Der Zerfall des Verwandtschaftssystems in ein solches biologisches Auswahlsystem wäre in der Tat dann nichts anderes; als die Verzichtleistung darauf, daß in der Elementarform menschlichen Zusammenlebens auch die Anfänge der Menschlichkeit im Zusammenleben gelegt werden und dann müßte in der Tat das, was hier als spontane Gegenseitigkeit bezeichnet wird, gänzlich als Möglichkeit innerhalb menschlichen Zusammenlebens ausfallen und es könnte sich bestenfalls herausstellen so etwas wie eine Regulierung, eine regulierte Gegenseitigkeit in genauer Bemessung der Spielräume, ohne daß dabei die Chance zur Bildung von Ich und Persönlichkeit noch gelingt. Eine Ich-lose atomisierte Masse von Einzelnen unterschiedlichen Geschlechts, die zwar ausreichend organisiert werden kann, um den Bestand zu erhalten, die aber auf Humanität im Grunde mit dieser Organisation auch schon Verzicht geleistet hat. Diese Konsequenz scheint mir unausweichlich zu sein, weil, und das ist für die europäische Gesellschaft ja kein Geheimnis, nach dem Ende ihrer agrarischen Epoche und Periode eine Zeit einsetzte, in der diese personalen Beziehungen, die in dieser agrarischen Zeit noch bestanden und eine erhebliche Stabilisationskraft besaßen, mehr und mehr dahinschwanden und dann nun auch diese pernitiösen Folgen der Kleinstruktur sich bemerklich machen mußten, die in früheren Zeiten noch relativ abgefangen werden konnten. Es machte in der letzten Stunde ein Kommilitone darauf aufmerksam, ob nicht statt solcher exotischer Beispiele aus Melanesien und dem Kaukasus, ob man da nicht auf europäische Tradition zurückgreifen könnte, zum Beispiel auf die Großfamilie. **In der Tat war die Großfamilie eine entscheidende wichtige soziale Struktur, vor allen Dingen pazifizierend durch die Verbindung von drei Generationen, die in einem Haus zusammen lebten und zweifellos wurden dadurch die Spannungen, die zwischen Vater und Sohn bestanden, gemäßigt**, gedämpft, denn das, wenn Sie so wollen, repressive Verhältnis des Vaters zum Sohn ist nicht auch das Verhältnis des Großvaters zum Enkel. So, wie dann der Großvater

ausgleichend wirken kann auf das Verhältnis des Vaters zum Sohn, so u. U. auch der Enkel auf das Verhältnis des Großvaters zum Vater. Hier sind durchaus friedensstiftende Möglichkeiten, wenn ich so sagen darf, in der Großfamilie vorhanden gewesen, die auch ihre Wirkung getan haben, um das Ganze zusammenzuhalten. Allerdings wird man sagen müssen, daß dabei kaum jedenfalls davon gesprochen werden kann, es handele sich um so etwas wie eine Grundstruktur, denn die Verklammerung ist alles andere als eine gleichgewichtige und gleichgewichtete, die Verklammerung leidet im Grunde unter demselben Ungleichgewicht, wie das eben auch für diese Kleinstruktur hier gilt, wo in den beiden Gegensätzen es jeweils nur einen stabilen Faktor gibt, während die beiden anderen völlig labil und in jedem Augenblick zum Umschlagen fähig sind, und die Verunsicherung dann auch noch des Restbestandes an Festigkeit nach sich ziehen. Es hat vielmehr einen guten Sinn und gibt noch mehr zum Nachdenken, meine ich, daß die Ethnologen die Basis für diese strukturelle Konzeption gerade bei solchen Völkern gefunden haben, die als Naturvölker gemeinhin bezeichnet werden und bei denen sich nun herausstellte, daß offenbar das Leben gar nicht so natürlich ablief, wie man das auf Grund der Voraussetzungen, von denen man herkam, annehmen mochte, denn es war im Gegenteil ein höchst kunstvolles, ein künstliches System, in dem die Verwandtschaftsbeziehungen miteinander verknüpft und verwoben waren und es war gerade nicht so etwas wie das Ursprüngliche, das nur im Rahmen des Biologischen vorgegebene, sondern es war die ausdrückliche Heraushebung aus dem biologischen Rahmen. Man kann es in der Tat sagen, daß das Leben auf der Erde im Grunde in drei elementaren Grundstrukturen abläuft, je nachdem, ob es sich um einzellige Lebewesen handelt oder um vielzellige, vielzellige entweder in der ungeschlechtlichen Fortpflanzung oder der geschlechtlichen, und im Falle der geschlechtlichen Fortpflanzung ist eben die Elementarstruktur keine andere als hier, der Kleinstruktur. Man ist hier auf so etwas wie die biologische Grundverfassung zurückgekommen, aber diese biologische Verfassung, das lehrt eben diese Ethnologie Melanesiens, diese biologische Verfassung ist bestenfalls als das soziale Substrat aufzufassen, nicht aber als soziale Substanz in dem Verwandtschaftssystem, wenn es sich um ein integrales handelt, sondern als Substanz bedarf es gewissermaßen der Integrierung, der Totalisierung mit dem Effekt, daß die Regeln, die das natürliche Leben nach der Erkenntnis der DARWINschen Lehre von der Evolution und natürlichen Selektion, daß diese Regeln durch diese Integrierung zu einer sozialen Substanz geradezu sistiert werden. Der Kampf ums Dasein wird unter den Voraussetzungen dieser sozialen Organisation nicht zu einem Schicksal der in dieser Organisation zusammengeschlossenen und zusammenlebenden Menschen. Die Naturvölker in künstlicher Verfassung, die Kulturvölker zur kruden Natur zurückgekehrt, mit

allen Konsequenzen, die dieses System dann in sich birgt. Dieser Sachverhalt macht noch einmal darauf aufmerksam, daß offenbar dabei der Bestimmung der Familialstruktur die übliche und gemeinhin vorausgesetzte Vorstellung, **daß sich die Vaterschaft definiert durch den Akt der biologischen Zeugung, daß diese Vorstellung offenbar ein Kardinalfehler in der Gesamtkonzeption und -auffassung ist.** Es wird dabei nicht beachtet, daß die Verwandlung des ersten Verhältnisses, das in diesem System stattfindet, daß diese Verwandlung ihren Ausgang nimmt von der Frau. Es ist die Frau, die zur Mutter wird, und nicht ist vorher der Mann schon zum Vater geworden, sondern jetzt ist das Problem, wie dieser Übergang von der Rolle des Mannes zur der zweiten Funktion des Vaters wieder geleistet wird und ob er überhaupt geleistet wird, oder ob dieser Übergang verweigert wird und der Mann auf der Stelle tritt, der bleibt, der er in der ersten Beziehung gewesen ist und **damit schon die Entsprechung zur Wandlung der Frau nicht mit vollzieht, und damit eine Ungleichgewichtung entstehen läßt,** die zwangsweise die Konflikte aus sich heraus setzen muß mit allem, was dazugehört an Aggressivität, an Angst, an Verzweiflung. Es ist, wenn ich so sagen darf, die einfache, die blinde Hinnahme von Jemandem, der ungewollt zur Welt gekommen ist und nun auch ungewollt auf der Welt bleibt, nicht vollständig gewollt auf der Welt bleibt. Das neue Leben drängt von selbst und ohne Zutun zum Leben und in vielen Fällen wird auch noch dieser einfache biologische Sachverhalt der Geburt durch die soziale Einstellung unterstützt und geradezu radikalisiert. **Das ungewollte Kind, das eine Verlegenheit eigentlich bedeutet, und keineswegs beantwortet wird mit der erklärten, der zitierten Bereitschaft des Eintritts in eine total veränderte Situation des Zusammenlebens.** Aus der Einfachheit des Seins der beiden Partner wird eine zwiefältige Bestimmung. Der Mann hört nicht auf, der Mann seiner Frau zu sein, wird eine zwiefältige, was auch gelegentlich vorkommen kann, und nur Vater des Kindes zu werden, so wenig wie die Frau aufhört, die Frau ihres Mannes zu sein, um ganz in der Mutterrolle aufzugehen, sondern das wäre offenbar die Notwendigkeit, die hier bestünde, daß beides miteinander durchgestanden wird. Das würde aber voraussetzen, daß hier eine ausdrückliche Entscheidung für das Kind getroffen ist. **Vaterschaft bedeutet eine dezidierte Erklärung, eine Entscheidung für das geborene Kind, das die Frau dem Mann geradezu schenkt, es ist mein Kind, und das wird beantwortet in der erklärten Annahme, dies ist mein Kind, denn du bist meine Frau und hier, in dieser entschiedenen Akzeptation,** die nicht einfach die Hinnahme eines Naturfaktums ist, sondern damit bereits die Grundlegung von so etwas wie Ichhaftigkeit in dem Wesen, das da geboren ist, begründet, dieser Akt ist in der, in unserer Vorstellung von Vaterschaft völlig verschwunden und an den Rand getreten, er ist derjenige, der wie im Tierreich für die Aufzucht und die Ernährung zu sorgen hat,

aber daß damit eine ganze Dimension übersprungen ist, wird unterschlagen und wird abgedrängt und verdrängt, denn diese Akzeptation gründet darauf, daß der Mann der Frau, wenn ich so sagen darf, aufs Wort glaubt, daß dies sein Sohn, sein Kind sei. Hier beginnt auch die Sprache ihren Sinn, in dem Versprechen, in der Erklärung, die hier erfolgt, in der Annahme und in der Gründung auf dieses Vertrauen. In der Zeit, als PLESSNER hier war, hat er gesprächsweise noch, sagte er, die Tiere sprächen nicht etwa deshalb nicht, weil sie keine Sprache hätten, sondern weil sie sich nichts zu sagen hätten. Hier, in der Tat, liegt der Punkt. Hier hat der Mensch etwas zu sagen, nämlich **JA** zu diesem Kind und die Frage ist, hat er je den Gebrauch gemacht, dies auch zu tun, das Vertrauen auf das Wort der Frau setzen, der Frau Vertrauen schenken und damit, und das ist das Weitere, was hier von Wichtigkeit ist, seine Hoffnung darauf zu setzen, daß das Kind ihn einst als seinen Vater so in Freiheit anerkennen wird, wie er es jetzt als sein Kind anerkannt hat, ohne diesen Akt des Vertrauens zur Frau und ohne den Akt der Hoffnung auf künftige Anerkennung durch das Kind kann diese Entscheidung zum Vatersein überhaupt nicht gefällt und getroffen werden, und diese Zone scheint mir völlig untergegangen zu sein und nirgendwo der Raum, um dafür noch Offenheit zu behalten.

Im Zerschneiden, im Zusammenbruch oder in der Minderung des Einflusses des Verwandtschaftssystems auf die Gestaltung des sozialen Lebens sind diese Momente, die an die Sphäre des Rechtlichen, des Juridischen, heranreichen, denn mit der Anerkennung werden dem Kind Recht erteilt und Rechte zuerkannt, die es ohne diesen Akt nicht hätte, aber das ist eine Sache, die gewissermaßen von der Bürokratie gehandhabt wird, während es dort überhaupt nichts zu suchen hat, sondern seine Funktion innerhalb dieser Grundsicht im menschlichen Zusammenleben nur da eigentlich seine Lokalisierung hat. In der Tat könnte man sagen, und der Einwand wäre nur zu berechtigt, das alles wäre sinnvoll und einigermaßen plausibel, wenn die Verhältnisse nicht so arrangiert wären, daß im Grunde für die Realisierung des Vertrauens und der Hoffnung kaum Chancen bestehen und es möchte durchaus damit zusammenhängen, daß aus solchen ausdrücklichen personalen Erklärungen und Akten im Grunde vergessene Zonen geworden sind, weil sie in einem eigentümlichen Widerspruch und Gegensatz zu den Strukturen stehen, die das Zusammenleben hier eingegangen ist, denn der Frau zu vertrauen in einer Institution wie der Kleinfamilie, das widerspricht geradezu dem Institut, dem sozial Organisierten, denn es ist das Institut, das gerade aus Mißtrauen geboren, nun diese Frau unter Kontrolle halten soll, und Vertrauen zwar gut heißt im allgemeinen, aber Vorsorge ist besser. Deshalb die Angleichung an dieses System der Verwaltung der Frau, der Verwaltung des persönlichen Eigentums. Diese Entwicklung personalen Lebens wäre nur sinnvoll unter der Voraussetzung einer stabilen Struktur des familialen Zusammenlebens und dies ist, so

meine ich, die vordringlichste und die notwendigste Aufgabe in der Gegenwart, **daß aus dem Aberglauben man aufwacht, es handele sich in der Familie, so wie sie in dieser Grundstruktur auftaucht, um das Element, aus dem eine Friedensgesellschaft erbaut werden kann. Auf diesen Fundamenten wird keine friedfertige Gesellschaft entstehen, sondern wird nur eine solche entstehen können, in der all jene Aggressionen und Ängste ausgelebt werden müssen, die in dieser Familienstruktur gezeugt worden sind, mit dem Kind gezeugt worden sind**, ohne daß ihnen ein Widerlager geboten wurde, wodurch sie aufgefangen und eine Atmosphäre geschaffen wurde, worin sich's vertrauen und worin sich's dann auch hoffen läßt. Dieser Zustand ist nicht mit einem Schlag zu beenden, gewiß nicht, aber ich hüte mich auch - verstehen Sie das bitte nicht so - etwa diese Grundstruktur von LEVY-STRAUSS anzubieten als das Modell, nach dem die neue Gesellschaft konstruiert werden soll. Nur das Eine daran sollte man festhalten, diese Grundstruktur ist ein ausgezeichnetes Mittel zur Diagnose der tatsächlichen Lage innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zum einen, und zum anderen macht es aufmerksam darauf, daß offenkundig die Grundverfassung menschlichen Zusammenlebens als eine, ja, ich würde einmal pointiert sagen, durch Phantasie mitgestaltet wird, durch eine Phantasie geformte biologische Wirklichkeit. **Ohne die Phantasie, die in der Umgestaltung, in der Umbildung liegt, wäre so etwas gar nicht zustande zu bringen, offenbar.** Es handelt sich bei der Verwandtschaftsbeziehung um ein symbolisches System und eben nicht um ein biologisches System und **wir müßten in der Tat wiederum eine solche Symbolstruktur entdecken, entwerfen, erfinden, die die Integration des biologisch-antagonistischen Systems gewährleistet.** In dem Zusammenhang wird es auch noch, und in den Zusammenhang gehört es und wird es auch relevant, zur erwägen, was es mit dem Gedanken von der Erwählung in Israel auf sich hat, denn was da zum Ausdruck kommt, ist etwas Entsprechendes zu dem, was ich eben sagte zu dem den biologischen Vorgang der Geburt überbietenden Akt des Vertrauens und der Hoffnung, also eine nicht ins Biologische zurückdatierbare Entscheidung und ich wurde nach der Stunde gefragt, ob denn eigentlich die Erwählung des Königs zum Gottessohn, ob das eigentlich etwas spezifisch Israelitisches sei, ob das nicht vielmehr auch in Ägypten doch durchaus am Platz war und seine Verbreitung hatte. Nun ist es interessant, daß man, jedenfalls nach den Überlieferungen, den Punkt ziemlich genau noch markieren kann, wo dieses Erwählungsmotiv in der Konstitution des Königs aufgetreten ist. In der ältesten Zeit, etwa im 4. Jahrtausend, wird ganz naiv davon berichtet, daß die höchste Gottheit, Re, um die Herrschaft für Ägypten zu bestellen, menschliche Gestalt annimmt, um mit einer menschlichen Frau den künftigen König Ägyptens zu zeugen. **Re zeugt die Könige als seine geborenen Söhne.** In der

Tat, hier ist dieses Motiv der Zeugung, der Blutsverwandtschaft geradezu mit dem höchsten obersten Gott, das nächste, es wird erzählt, daß Cheops die Wahrsagung erhielt, daß in wenigen Generationen das Ende seiner Dynastie da sei, denn Re werde kommen und mit einer Priesterin die künftigen Herrscher Ägyptens zeugen. Diese Vorstellung blieb im alten Ägypten bestehen. Die Könige sind göttlicher Natur. Sie haben teil an der gottheitlichen Natur durch diesen Akt der Zeugung selbst. Eine gespannte Situation entstand im 2. Jahrtausend, nach dem Tod des Pharaos Tutmosis II., der Thronnachfolger war noch ein Kind und die Königin eine sehr resolute Dame, Hatschepsut, die das Regiment übernahm und den Kronprinzen 22 Jahre lang von der Stelle des Königs fernhielt. Nicht zur Freude des Jungen, des Moses III., der gegen die Mutter rebellierte, wie die Mutter nun dem Sohn widerstand und zur Legitimation, auf Geblüt konnte man sich nicht allein berufen, zumal dem Kronprinzen der Geruch anhing, nicht eben von einer königlichen Prinzessin geboren zu sein, sondern von einer Haremsfrau, und insofern nicht ganz so göttlich wie die reinblütig königliche Königinmutter, die sich als Gott-Königin bezeichnete, die Berufung zur Ergänzung einer zwar nicht völlig fehlenden, aber doch defizitären Legitimität, auf den Thron Anspruch zu erheben, die Begründung erfolgt mit dem Gedanken der Erwählung, und zwar berichtet und sehr emphatisch offenbar, jedenfalls wortreich sowohl Tutmosis wie auch die Königin davon, daß Gott, die Gottheit, sie dazu bestimmt habe, das Land zu regieren. Der Bericht des Prinzen spricht davon, daß er, während er im Schatten der halb verwehten Sphinx schlief, daß ihm da im Traum Re erschienen sei und ihn beauftragt habe, diese Sphinx freizulegen und er werde ihn daraufhin zum König von Ägypten machen. Die Replik von Seiten der Königinmutter kam dann auch prompt und auch hier hat die Berufung auf die ausdrückliche Erwählung zu diesem Amt offenbar nicht beigetragen und nichts genutzt, sondern war eine Sache, die zur Unterstützung, gewissermaßen eine strategische Maßnahme, die ergriffen wurde, weil die natürliche Göttlichkeit der königlichen Familie in dieser Zeit, in dieser Spannung der Rivalität nicht ausreicht. In einer solchen Rivalitätssituation ist dieses Moment der Erwählung in Ägypten ergänzend zu dem der natürlichen Gottheitlichkeit des Königs hinzugekommen, ohne daß dadurch dieses letztere je in Ägypten gänzlich verdrängt worden wäre und insofern wird hier deutlich, daß offenkundig sogar mit einer gewissen Konkurrenz zwischen Geburt und Erwählung gerechnet werden kann, denn der Kronprinz berief sich auf diesen Traum, wodurch ihm die Königswürde zuerkannt worden ist, berief sich in erster Linie deshalb darauf, weil er eben den Makel des nicht ganz reinen Geschlechtes an sich hatte und zur Kompensation, und geradezu in Überbietung des bisherigen Begründungsverhältnisses taucht bei ihm dieser Gedanke der **Wahl** auf. Im Zusammenhang damit das andere, daß hier auch die Berufung, die hier erfolgt, auf

den neuen Gott Amun geschieht, und anscheinend ist es auch je mit dem Wechsel der höchsten Gottheit verbunden, daß zu der genetischen Legitimität noch eine ausdrückliche neue Legitimation hinzutreten muß. Darauf könnte hindeuten, der Umstand, daß eine ähnliche Nachricht erhalten ist, von Tutmosis IV., der sich ebenfalls auf eine Berufung und Erwählung durch die höchste Gottheit beruft, neuerdings nun nicht auf den Gott, den Tutmosis I. in der 18. Dynastie eingeführt hat, auf Amun, sondern Tutmosis derjenige, der wiederum zu dem alten Sonnenschöpfergott Re zurückkehrt und mit dieser Rückkehr zu Re als der obersten Gottheit, verbindet er offenbar auch die Notwendigkeit einer eigenen Legitimation durch diesen neuen Oberherrn Ägyptens, diesen göttlichen Oberherrn. Hier jedenfalls zeigen die ägyptischen Vorlagen nicht etwa die Selbständigkeit oder die Abgelöstheit des Erwählungsgedankens von dem Gedanken der Verwandtschaftlichkeit, der Naturverwandtschaftlichkeit, sondern in Ägypten ist die Situation offenkundig bis zum Ende die geblieben, daß diese Lebenssphäre die Basis und die Voraussetzung bot und in Konfliktsituationen oder in Wandlungen, die dieses andere Motiv als stabilisierendes Element ins Spiel gebracht wurde. In Israel hingegen hat von Anfang an offenbar dieses zweite Motiv die grundlegende Bedeutung für die Konstitution des Königtums gehabt. In keiner Weise ist in Israel der Gedanke entwickelt, daß das Königtum seine Legitimation bezieht durch die Verwandtschaft, durch die natürliche Verwandtschaft der Könige Israels mit Jahwe. Ein solcher Gedanke ist nie aufgetaucht und auch nicht ist es lediglich die dynastische Folge, die einen König zum König in der Nachfolge legitimiert, sondern, ich sagte es schon, daß es dabei in Israel offenbar immer des Rückgriffes auf die ursprüngliche Zusage Jahwes an David bedurfte. Und die Frage war, inwieweit diese an David gegebene Zusage, diese Erwählung Davids in der Folge auch so recht wahrgenommen worden ist. Das deuteronomistische Geschichtswerk ist im Grunde eine große Abrechnung mit dieser Nachfolge als einem ständigen Abfall von dem Anfang und Ursprung her. Die Erwählung wurde nicht eingehalten, es ist hier das erfolgt, was ich vorhin andeutete, es kann sehr wohl dem Vater offenbar wiederfahren, daß er späterhin von dem Sohn nicht als Vater anerkannt wird und dafür hat Israel das große Vorbild und Exempel gegeben. Jedenfalls eines, meine ich, sei daraus deutlich zu ersehen, daß diese Funktion, daß der Sinn dessen, was Vater heißt und bedeutet, nicht aus biologischen Verhältnissen abgelesen werden kann, sondern daß dieser Sinn durch etwas konstituiert wird, dessen Rahmen nur umschrieben werden kann als die Beziehung zwischen sich in ihrer Personalität anerkennenden Wesen, als dem Raum, in dem ein neues Lebewesen zu derselben verantwortlichen Personalität emporwachsen kann. Wenn dafür kein Spielraum in unserer Gesellschaft mehr gewährt wird, dann meine ich müßten eigentlich auch wir Christen, wenn wir der Meinung sind, daß die Frage

der Schuld in der Tat primär ein personales Problem ist, müßten eigentlich dann so konsequent sein, auf das Beten zu verzichten oder aber, **wenn wir beides meinen, nämlich beten zu können und in dieser Gesellschaft zu leben, diesen Zustand nicht als einen natürlichen hinzunehmen, sondern als eine Schuld, die wir stehengelassen haben, vor Gott zu bekennen, und alles, was an Kräften der Phantasie und des Willens noch in uns ist, darauf zu verwenden, aus den Voraussetzungen einer friedlosen Gesellschaft Möglichkeiten einer friedfertigen Gesellschaft in der Organisation der elementarsten Form des Zusammenlebens zu finden.**

Das Suchen hat noch längst nicht intensiv genug begonnen, aber viel Zeit wird für diese Suche, meine ich, nicht mehr bleiben.

Das als Nachtrag zu dem, was ich Ihnen bisher entwickelt habe. Der Problemrahmen für die letzte Bitte wird sich aus diesen Verhältnissen ergeben in der Frage, was eigentlich das/der Böse sei, das/der in Versuchung führt, d. h. in eine Versuchung, die ein Modell schon hat in der Herausforderung an den Menschen durch seine biologische Natur, die Herausforderung nämlich, eine menschliche Antwort auf die Frage der biologischen Grundverfassung zu geben. Die biologische Grundverfassung ist in der menschlichen Gesellschaft nicht die Antwort, die Lösung des Problems, sondern die Stellung des Problems. Die Verwechslung beider, der Stellung und der Problemlösung, das ist die Versuchung; und hineingeführt bedeutet das die Errichtung eines schlechten Scheins, der mit dem Mord enden muß, so daß als das Werk Ideologie und Krieg herauskommt, um deren Verhinderung in der sechsten Bitte gebeten wird.

Vorlesung vom Dienstag 13. Februar 1979

Meine Damen und Herren,

ich muß in den letzten verbleibenden Stunden den Umriß kenntlich machen, in dem nach meinem Dafürhalten die sechste Bitte des Vaterunsers erscheint, wenn der bisher eingeschlagene Weg fortgesetzt werden soll. Ich ging davon aus, daß in den letzten drei Bitten des Herrenggebets die elementaren menschlichen Interessen vor Gott zur Sprache gebracht werden, wie in den ersten drei Bitten die Interessen Gottes zur Sprache gebracht sind in der Einwilligung des Menschen und in der Übernahme der Interessen Gottes durch die Betenden, so bringen sie in den letzten drei Bitten die prinären grundlegenden Interessen und Probleme menschlichen Lebens zur Sprache. In der vierten Bitte ist es das zentrale Interesse des Einzellebens an der Bewältigung des Hungers, wenn Hunger die Not des Einzellebens im eigentlichen Sinne ist. In der fünften Bitte ist es das Problem der Schuld und seiner Bewältigung, das als das Grundproblem des Zusammenlebens entsteht. In der sechsten

Bitte wird noch einmal eine Weiterung vorgenommen, insofern als eine Problemlage angesprochen wird, die dadurch gegeben ist, daß menschliches Leben im einzelnen wie im ganzen offenbar nicht ein unbewußtes, dunkles, sich selbst nicht kennendes ist, sondern daß dieses Leben als einzelner und in der Gemeinschaft den Charakter des wissentlichen Lebens und des willentlichen Lebens an sich hat. Es gibt offenbar nicht dieses Zusammenleben, wenn es um die Bewältigung einer Not, nämlich der Schuld, wenn es in diesen Beziehungen nicht um gewußte und in ihrer Richtigkeit erkannte und auch in ihrer Verkehrtheit erkannte Beziehungen geht, die durch menschlichen Willen zustande gekommen sind und die nun von Menschen auch im gegenseitigen Miteinanderleben verantwortet werden müssen. Ich meine, daß die sechste Bitte genau auf diesen Doppelcharakter des menschlichen Lebens abzielt, wissentliches und willentliches Lobens zu sein und die eigentliche Not in dieser Doppelung auch zur Sprache bringt, von der menschliches Leben von Anfang an bedroht ist und mit der es fertigwerden muß.

Ich gehe dabei aus von der Überlegung, die durch das Johannes-Evangelium nahegelegt wird, wenn dort von dem $\pi\omicron\nu\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ gesagt wird, er sei der Vater der Lüge und er sei der Urmörder der Menschheit. Die Doppelung, die da gegeben ist von dem Bösen, signalisiert den Punkt, der hier ins Auge zu fassen ist, nämlich die Verkehrung von Wahrheit in ihr Gegenteil und die Verwandlung des Willens zum Leben in den Willen zum Tod. Dabei scheint mir wiederum bemerkenswert, daß der Ausgang genommen wird von dem Phänomen, das mit dem menschlichen Leben in der Tat gestellt ist und sich gerade im Zusammenleben bemerkbar macht, wo das Phänomen Schuld angesprochen wird. Denn Schuld ist offenbar mehr als nur gewußte Schuld, mehr als Schuldbewußtsein; es gibt auch so etwas wie eine verborgene Schuld, die dem Schuldigen selbst nicht bekannt ist, die dennoch seine Schuld ist, die er nicht anderen verbergen will, sondern die ihm verborgen geblieben ist. Was bedeutet, daß die Verborgenheit geradezu die Verhinderung jener Bewältigung des Schuldproblems ist, die in der vierten Bitte angesprochen ist; **denn damit es zur Vergebung der Schuld kommen kann, muß es auch zur Anerkennung und Erkenntnis der Schuld kommen. Schuld, die vergeben werden kann, ist die in dem wahren Bewußtsein der Schuld erkannte.**

An dem Phänomen aber, daß Schuld gerade dort, wo sie nicht bewältigte Schuld ist und als nicht bewältigte sich auch möglicher Bewältigung permanent entzieht, hier wird deutlich, daß menschliches Leben, obwohl es willentliches und wissentliches ist, in diesem Wissen und Wollen keineswegs immer in der Grundrichtung schon eindeutig bestimmt ist sowohl auf Wahrheit oder auf Leben, sondern das menschliche Wissen ist gleichsam noch nicht in dem Land, wo jedes Moment

seiner selbst einen Treffpunkt mit der Wahrheit findet, sondern es gilt hier noch menschliches Wissen und Wollen kann irriges Wissen und irriges Wollen sein; der Irrtum ist dem Wissen noch auf das Engste verschwägert. Aber die Menschlichkeit des *errare humanum est* hat noch darüber hinaus eine Seite, die keinesfalls nur so etwas wie Ungewißheit, Unsicherheit im menschlichen Geist und Denken erzeugt, sondern zum Irrtum kommt auch noch das andere hinzu, daß Menschen in ihrem Verkehr untereinander von der Wahrheit einen Gebrauch machen können, indem sie diese Wahrheit gerade entgegen ihrem eigentlichem Sinn verwenden. Es wird etwas als Wahrheit ausgegeben, was gegen besseres Wissen nicht der Wahrheit entspricht, oder es findet das Umgekehrte statt, d. h. der Mensch ist nicht nur das Wesen, das irren kann, sondern er ist auch das Wesen, das lügen kann, das nicht nur von der Wahrheit entfernt ist, sondern das auch die nahe gekommene Wahrheit mißbrauchen kann, so daß damit gleichsam ein Ungleichgewicht in der Verteilung des Anteil an der Wahrheit herbeigeführt wird. Der eine weiß mehr als die anderen; der mit Erfolg Lügende ist derjenige, der einen solchen Wissensvorsprung vor den anderen hat und behält, daß er ihnen, die in der Lüge ständig auf ihn angewiesen sind und bleiben, als der ihnen Überlegene gegenübertritt. Es kommt nur darauf an, daß die Lüge in der gebotenen Konsequenz durchgehalten wird. Wenn dies aber einmal eingerissen ist an irgendeiner Stelle in dem Verkehr des Wissens der Menschen untereinander, dann ist aus dem Irren-Können so etwas wie ein Irren-Müssen, die Unausweichlichkeit des Irrtums, eine Gegebenheit, ein Verhängnis, eine schicksalhafte Bestimmung geworden. *Errare humanum est* meint dann nicht: der Mensch kann sich gelegentlich da und dort einmal irren, sondern es ist unumgänglich und unvermeidlich, daß der Mensch in Irrtum gerät, daß er insofern, wenn man es genau besieht, auf Wahrheit verzichten muß, weil der Irrtum das Gesetz seines Geistes ist, Dann wird man für das wissentliche Leben eine andere Kategorie als die maßgebende zu wählen haben und sie in Geltung setzen müssen.

Dieser Sachverhalt ist, so meine ich, in der Neuzeit mit Händen zu greifen in der Bewegung von Francis BACON bis zu Friedrich NIETZSCHE. Von BACON ist bekannt, daß er die These immer in neuen Wendungen umschrieben hat im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert. Die jetzt neu zu begründenden Wissenschaften sind Instrumente des Menschen zur Beherrschung der Natur. Wissen ist nicht wahres Wissen, sondern Wissen ist erfolgreiches Wissen. Wissen ist Macht: *tantum possumus, quantum scimus*, sagt BACON in seinem *Novum Organon*, das er 1620 geschrieben hat. Von diesem Satz, Wissen ist Macht, führt sehr wohl der Weg bis zu NIETZSCHEs Erhebung des Willens zur Macht, zu dem allgemeinen Prinzip, wo dann auch mit letzter Konsequenz formuliert werden kann, daß die Wahrheit im Grunde etwas sei, was mit der Scheinwelt der Ideen verflochten ist.

Was gebraucht wird, ist eine lebensnützliche Lüge. Der Wert bemißt sich nach dem, was mit dem Wissen erreichbar ist. Der Erfolg, die Befriedigung, die das Wissen verschaffen kann, indem es in Handlung und Tat umgesetzt wird, das allein ist Kriterium für Sinn, Wert oder Unwert solchen Wissens.

Bezeichnenderweise hat NIETZSCHE diese Position vertreten und aufgestellt zur selben Zeit, als in Amerika der Pragmatismus von PEIRCE, JAMES und DEWEY entwickelt worden ist. Die Nähe der Denkungsart ist ja auch frappant; auch JAMES konnte ja sagen: Eine Vorstellung sei wahr, solange es für uns nützlich sei, an sie zu glauben. Es geht nicht mehr um die Wahrheit selbst, sondern es geht um den Wert der Wahrheit. Es kann dann unter diesem Wertaspekt sehr wohl eine wahre Erkenntnis eliminiert werden, übergangen werden, also zur Lüge verfälscht werden, wenn es dem Leben nützlich ist. Die Frage ist also jeweils: Was verschafft dem Leben den größten Nutzen, wodurch empfängt es einen Zuwachs an Macht, auf den gegründet es sich erweitern kann.

Dies immer mit Bezug auf das je eigene Leben, im Gegensatz und Abgrenzung gegen das je fremde Leben, das man sich durch die doppelte Strategie der Macht des Wortes und der Macht der Gewalt fernhält, wodurch man am Ende die Gewalt über die andere Seite zu erringen hofft, so daß das Verhältnis, das da noch in Betracht kommt, reduziert wird auf eine Hierarchie von Herrschaft und Beherrschten. Das ist das Letzte, was dabei herauskommt.

Der Triumph, wenn Sie so wollen, ist der des Ich über die Masse all der anderen. Das ist denn auch die erklärte These bei NIETZSCHE, der kein Hehl daraus zu machen braucht, daß er mit dieser Theorie eine reine Herrenmoral lehrt: diejenigen, die stark und kräftig sind, haben das Recht zum Dasein, und diejenigen, die schwach sind, müssen noch gestoßen werden, damit sie schneller fallen. Herr sein kann am Ende nur einer, die übrigen gehören zur Masse der Beherrschten. Er hat keine Skrupel hinsichtlich einer demokratischen Tradition, wie das bei den amerikanischen Pragmatisten noch hemmend der Fall ist. Sie konnten eine solche reine Herrenmoral nicht vertreten, sondern mußten eine Art von demokratischer Variante herstellen. In dem Punkt hat NIETZSCHE freilich schon gründlicher hingeschaut als die amerikanischen Pragmatisten selbst. Die Verwandlung des wissentlichen Lebens in den Besitz von Wissen als einem verfügbaren Besitz und einer Handhabung zu einem dem wahren Wissen fremden Zweck ist eine Angelegenheit, die am Ende jegliche Form des Zusammenlebens der Menschen im Verhältnis der Gegenseitigkeit unmöglich macht und nur noch das einseitige Verhältnis der Überlegenheit und der Unterlegenheit, der Beherrschenden und der Unterdrückten offenläßt.

Die Verwandlung von Gegenseitigkeit menschlichen Zusammenlebens in eine solche Form der Beherrschung und des Haltens in Abhängigkeit geschieht mit den doppelten Mitteln offenbar der Perversion von wahren Wissen in lügnerisches Wissen und des Gebrauchs der Tatsache, daß Menschen sterblich sind, zu dem Zweck der Bedrohung ihres endlichen Lebens.

Der reine Wille zu Leben wird hier unter die Bedingung gestellt, daß ihm die Sterblichkeit des Anderen dazu dienen kann, sich selbst aufzuschwingen und überlegen zu machen durch den Gebrauch oder jedenfalls die Androhung, aus dem Sterbenkönnen des anderen ein Getötetwerden zu machen.

Wie der Mensch irren kann, aber offenbar über den Irrtum hinaus lügen kann, wodurch der Irrtum für ihn zum Verhängnis wird, so offenbar ist menschliches Leben auch dadurch bestimmt, daß es nicht nur sterben sondern auch töten kann und in der Nutzung dieses Tötenkönnens das Sterben zu dem anderen Verhängnis für die Menschheit werden läßt.

Lügen und Töten, wodurch Irren und Sterben in dieser Menschheit zu einem Schicksal ihrer selbst werden, das sind, so meine ich, die Wirkungen des Bösen, die vom Johannesevangelium ins Auge gefaßt sind und die hier sehr präzise hinein sich fügen in die Bitte des Vater-Unsers. Die Not, aus der hier gebetet wird, ist die Ambivalenz des Nichtwahren, sofern niemand genau sagen kann, ob das Nichtwahre nun ein bloßer Irrtum, oder ob das Nichtwahre die Lüge ist, in der die Wahrheit zu fremden Zweck mißbraucht wird. Niemand kann auch genau sagen mehr, wie es mit dem Sterben steht; ist Nichtleben das natürliche Ende endlichen Daseins oder ist ihm gleichgeordnet als eine ebensogute Möglichkeit die, daß Menschen andere Menschen töten. Der Schein, der das Mißtrauen unter den Menschen erzeugt und notwendig macht, ist zugleich eine Strategie, in der vorbereitet wird das, was in eigentümlicher Weise zu der Besonderheit der menschlichen Spezies gehört, wenn sie in Vergleich gesetzt wird zu allen übrigen Lebewesen auf dieser Erde, nämlich die Einrichtung des Krieges. **Der Krieg ist eine humane Angelegenheit, denn nur der homo sapiens kennt den Krieg, wo methodisch von der Möglichkeit des Tötens Gebrauch gemacht wird in der Ausnutzung der Tatsache, daß Menschen nun einmal in der Nähe des Todes leben, sterbliche Wesen sind und bleiben.**

Wenn darum gebeten wird in der sechsten Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, so ist es die Bitte um die Erlösung aus dem Zwielficht, in das wir geraten sind durch die Tatsache, daß wir noch nicht in der Wahrheit zuhause sind und daß wir auch noch nicht im reinen Leben stehen, sondern daß wir noch auf dem Weg sind, der bedroht ist von Irrtum und gefährdet durch Lüge. Vor der letzteren können wir uns so wenig schützen wie vor der ersteren, aber sich der Lüge aussetzen heißt nicht, die

Lüge als Mittel zur Bestimmung des Lebens miteinander einzusetzen. Erlösung von dem Bösen heißt des weiteren, daß dieser Terror des Tötens von dem menschlichen Leben genommen wird, daß dies eine Rückgängigmachung, eine Überwindung, eine Beseitigung der angenommenen und erworbenen schlechten zweiten Natur bedeutet, nämlich der Zwang zu töten, der Zwang zu lügen, daß diese Zwänge aufgehoben werden, was offenbar menschliches Vermögen und menschliche Kraft übersteigt. **Denn das Zusammenleben mag noch so umfassend organisiert sein, es kann doch nicht so durchgebildet sein, daß durch diese Organisationsform die beiden Möglichkeiten des Tötens und des Lügens ausgeschlossen werden, sie bleiben Möglichkeiten, von denen sich der Mensch offenbar nicht befreien kann.** Hier ist die totale, restlose Angewiesenheit darauf gegeben, daß er von diesen Möglichkeiten befreit wird. Möglichkeiten, die entdeckt werden nur dort, wo von erreichter Wahrheit und gegebenem Leben ein ihrem innersten Sinn widersprechender Gebrauch gemacht wird. Wo dies erstmals geschehen ist, wo die Tat des Unmöglichen geschehen ist, ist aus dem Unmöglichen eine Möglichkeit für menschliches Leben, Wissen und Tun geworden. Genau das ist die Situation und die Bestimmung, die für das Böse hier in Rechnung gestellt werden muß, daß ihm, dem bösen Verhalten des Menschen, nicht eine Möglichkeit dazu vorausgeht, sondern die Möglichkeit wird allererst hergestellt und gestiftet. Die Realisierung des Mordes und der Lüge ist die Einführung der Möglichkeit in die Welt. Es kann dabei nicht die Vorstellung zu Grunde gelegt werden, die Möglichkeit des Mordes und der Lüge gingen den Taten so voraus, wie die Möglichkeit der Wahrheit dem erkennenwollenden Menschen vorausgeht, der gleichwohl weiß, daß er noch nicht in der Wahrheit lebt, sondern noch in dem Irrtum befangen ist. Der Irrtum ist nicht die Verunmöglichung der Möglichkeit der Wahrheit, aber er schließt nicht in der selben Weise ein die Lüge als eine Möglichkeit, sondern das ist das schlechterdings unableitbare Phänomen, Lüge sowohl als auch Mord haben keinen sinnvollen Grund, weder das eine noch das andere. Die Sinnhaftigkeit, die aufscheint, ist eine vordergründige Zweckmäßigkeit, die sich aber gerade dadurch auszeichnet, daß sie partikular ist, daß sie unmöglich zum Prinzip des Ganzen erhoben werden kann.

Das wird bei der Lüge ganz evident. Sie bleibt noch bis zuletzt angewiesen auf so etwas wie Wahrheit; denn wenn die Wahrheit von ihr nicht als geltende vorausgesetzt würde, könnte die Lüge niemals Erfolg haben. Sie setzt geradezu herrschende Wahrheit voraus, um wirksam werden zu können. Sie kann sich nicht selbst zum Prinzip erheben, das würde bedeuten, daß sie sich in dem Augenblick, wo sie sich kundtut, sofort auch schon selbst verrät. Sich selbst zu verraten aber, ist der Widersinn und Unsinn der Lüge. Analog verhält es sich mit dem Mord: auch er ist eine Realität, die ihre Möglichkeit nach sich zieht, der ihre Möglichkeit nicht vorausgeht.

Insofern sind beides Ereignisse von ontologischer Unmöglichkeit. Der Faktizität entspricht nicht eine prinzipielle Möglichkeit, vielmehr zieht sie die Möglichkeit erst nach sich.

Dieser Umstand bedeutet, daß Menschen, die sich auf diese Ereignisse ablassen, von ihnen überrollt werden, ihrer gar nicht mächtig sind. Z. B. muß der Lügner auch konsequent den beschrittenen Weg zu Ende gehen müssen. Es gibt die These, die den Nichtgebrauch der Lüge in der Politik damit am plausibelsten begründet, daß es am Ende zu schwierig sei, das notwendige Netz noch in Takt zu halten, so daß es unökonomisch sei.

Die faktische Verkehrung menschlichen Wissen und Wollens gilt es auszuleuchten und sich vor Augen zu führen, wie es sehr wohl auch außerhalb der Theologie geschehen ist, und zwar immer dort, wo dieser Verdacht nicht durchzuhalten ist, daß das Bewußtsein im einzelnen und in der Öffentlichkeit nicht über die Wirklichkeit in das angemessene Bewußtsein gesetzt wird, sondern wo die Menschen mit halben Wahrheiten abgespeist worden oder falschen Vorstellung, die Welt falsch zu beurteilen gezwungen werden.

Das hat stets die Bewegung der Aufklärung hervorgerufen, und zu ihren entscheidenden Kampfmitteln gehört die Aufdeckung der Quelle möglicher Irrtümer. Denn die Meinung ist, wenn die Quellen des Irrtums erkannt sind, aufgeklärt sind, dann kann einem menschlichen Verstand auch damit Gelegenheit gegeben werden, sich gegen die Irrtümer, die ihn ihnen entspringen, zur Wehr zu setzen und zu entlarven und nicht in Vorurteilen und in falschen Einbildungen stecken zu bleiben, die ihn in der Einschätzung dessen, was ist, hindern. Solche Hindernisse rechter Erkenntnis hat eben auch Francis BACON in seinem "Novum Organon" zuerst zu entschlüsseln versucht. Seine Intention geht daraufhin, die sozusagen habitualisierten falschen Ideen im menschlichen Bewußtsein aufzudecken und dadurch den Weg vorzubereiten, um den Menschen aus der Situation des durch die Weltverhältnisse bedingten unvermeidlichen Irrtums herauszuführen und auf die Straße eines gesicherten Wissens zu gelangen, eines gesicherten Wissens, in dem die Begrenztheit unsere sinnlichen Natur und die unserer Vernunftnatur in ein Verhältnis fester und konstanter Verbindung gebracht werden, ohne daß die eine oder die andere Seite zu beherrschend das andere unterdrückt. Empirische und rationale Möglichkeiten sind miteinander zu synthetisieren, wenn es gelungen ist, alle falschen mit Sinnlichkeit und Verstand verbundenen Meinungen aufzuklären und dem Bewußtsein als überwindbar vorzuführen.

BACON hat diese Vorurteile oder Einbildungen als Idole, *idola*, und hat sie in vier Klassen eingeteilt; es ist gewissermaßen eine erste Ideologiekritik, die hier von BACON als eine erste notwendige analytische Prämisse für die wahre Erkenntnis vorgeführt worden ist, nämlich die *idola tribus*, das

sind die Idola, die bedingt werden durch unsere sinnlich vernünftige Natur - Falsche Vorurteile derart, daß entweder auf die Vernünftigkeit des menschlichen Wesens alles Gewicht gelegt wird oder auf seine Sinnlichkeit, also durch unsere menschliche Natur gegebene und bedingte Vorstellungswelt, von der er unterscheidet die *idola specus*, das sind jene Vorurteile, die durch unsere privaten Vorleben bedingt werden. Jeder hat ein besonderes "Steckenpferd", das er mit besonderer Liebe und Gunst behandelt und es anderen vorzieht. Dadurch entstehen perspektivische Verzerrungen in der Welt des Wissens und davor muß sich der Erkennenwollende hüten, er muß sozusagen sich als Privatmensch mit seiner Gerissenheit durchschauen. Zum dritten zählt er eine sehr interessante Klasse auf, die *Idola fori*, die Vorurteile, die daraus erwachsen, daß wir uns von Worten und von der Sprache verführen lassen, ihre Bedeutung mit dem Gegenstand selbst zu verwechseln. Die *idola fori* entspringen nach der Auffassung von BACON vorzüglich daraus, daß bei ihnen von der Sprache ein falscher Gebrauch gemacht wird, daß nämlich die Sprache erhoben wird zu einem notwendigen Instrument der Erkenntnis, während der wahre Sinn der Sprache darin besteht, ein Organon des Verkehrs der Menschen untereinander zu sein. Nicht der Erkenntnis dient die Sprache, sondern der Kommunikation, dem Gedankenaustausch und es ist höchst verhängnisvoll, wenn aus diesem Gedankenaustausch soetwas wie eine positive Erkenntnis gemacht wird. Derjenige, der sagt, was er denkt, muß mit dem, was er sagt, obwohl die Übereinstimmung zwischen Denken und Sprechen gegeben ist, noch längst nicht das Wahre sagen, denn er kann auch das falsche gedacht haben, das Nicht-Seiende. Das Denken verbürgt nicht den Realitätsgehalt seiner Gedanken und demzufolge auch die Äußerung des Gedankens in der Sprache nicht schon den Erkenntniswert des Gesagten, sondern das dient zur gegenseitigen Verständigung, aber nicht zu der allgemeinen Erkenntnis. Schließlich die *idola theatri*, die vierte und gewichtigste Klasse bei BACON. Darunter versteht er alle überkommenen Welt- und Menschenbilder der Schulphilosophie, die sich für ihn konzentriert in der Gestalt des ARISTOTELES, gegen den er den Aufstand der Neuzeit betreibt und durchsetzen will. Er schreibt eben ein *Novum Organon* gegen die aristotelische Philosophie, die noch in der Renaissance ihren Einfluß nicht verloren hatte.

Das Wichtige bei diesem Versuch scheint mir zu sein, daß hier mit allem Nachdruck damit gerechnet wird, daß das menschliche Denken zutiefst in eine Wirrnis verstrickt ist, die jegliche Anstrengung, aus ihr herauszukommen, ad absurdum führt. Auch der ehrlichste Erkenntnisstrebende ist im Grunde nur noch ein Agent des Systems der Verwirrung, wenn nicht zuvor dieses System der Verwirrung auf seine Gründe und Ursachen zurückgeführt ist und dadurch zu einem vermeidbaren Übel geworden ist. Der Glaube des BACON ist, daß in der Tat dieses Systems des Irrtums, in den der

natürliche Mensch unweigerlich verstrickt ist und zu rechnen hat, könne aufgeklärt werden mittels einer solchen strengen Kritik derjenigen Urteile, die ungeprüft als vorgegebene Vorstellungen übernommen werden und dann als Direktiven für weitere Wissensprozesse und Erkenntnisprozesse verwendet werden. Aber wo einmal Erkennen unter die Bedingung solcher Fehldirektiven geraten ist, kann der Weg der intensiven Bemühung um Wahrheit nur noch tiefer in ihr Gegenteil hineinführen. Vergleichbar ist es etwa der Situation, die ZUCKMAYER in "Des Teufels General" beschrieben hat. Die persönliche Integrität und Ehre schützt nicht davor, sondern macht es erst recht diabolisch, in dem Dienst des genauen Gegenteils zu stehen.

Die Integrität des einzelnen, eingebracht in das Systems der Inhumanität ist für dieses ein höchst wirksames, vielleicht das wirksamste Mittel. So wie auf der moralischen Bühne verhält es sich auch auf der Ebene der Theorie und des Erkennens; wo die Leidenschaft für die Wahrheit geübt wird unter der Bedingung der Herrschaft ihrer Gegenteils, ist diese Leidenschaft der tauglichste Diener für die überlegene, weil noch nicht durchschaute Gewalt der Unwahrheit des blendenden Scheins.

Jedenfalls hat bei BACON die Suche nach der Wahrheit zu ihrer notwendigen Voraussetzung die erste und durchgreifende Analyse der Situation, in der sich menschliches Denken überhaupt bewegt, und die Meinung ist, daß unerachtet der Verblendung und Befangenheit des menschlichen Verstandes in diese verschiedenen Idole er gleichwohl ein Instrument sein könne, mittels dessen der falsche Schein, die Verblendung aufgehoben werden könnte. Es ist dies die eigentümliche Kreisfigur: Menschliches Denken ist, wo es real historisch in Erscheinung tritt, nicht nur der Gefahr ausgesetzt, von Vorurteilen überwältigt zu werden, sondern es liefert sich mit dem ersten Akt und mit der ersten Äußerung schon bestehenden und herrschenden Vorurteilen, die in diesem Kommunikationssystem eingebaut sind, aus. Unerachtet dieser Tatsache der Preisgegebenheit des menschlichen Geistes an die Masse der Vorurteile in der Welt wird ihm die Kraft zugetraut, diesen Bann zu brechen und gleichsam als ein nicht verblendetes wissendes Subjekt überlegen diese Vorurteile aufzuklären. Die Aporie dabei ist offenkundig; denn wer garantiert dem analytischen Verstand, daß er tatsächlich die Immunität gegen die Vorurteile hat, wenn zuvor gerade die universale Herrschaft auch von ihm selbst behauptet wird. Ist er dann nicht eher das Opfer dieser Vorurteile als daß er ihr Richter sein könnte? Eine Situation, die sich ganz ähnlich auf dem Gebiet der Praxis wiederholt in der Frage etwa nach dem Verhältnis des neuen Menschen und der neuen Gesellschaft, was das frühere und was das ältere sei.

Kann in der alten schlechten Gesellschaft der neue Mensch heranwachsen, um nun den Überschritt zu vollziehen? Oder ist das nicht so ähnlich und so aporetisch, wie das in der Figur der Aufklärung und der Durchleuchtung des Verblendungszusammenhanges gemeint ist?

BACON war noch, ich würde sagen: naiv genug, um ohne weitere Reflexion so etwas wie eine transzendente Vernunft zu gebrauchen und in Anspruch zu nehmen, und sich der erkenntnistheoretischen Schwierigkeit zu entziehen, die natürlich in der Folgezeit mit Vehemenz auftreten mußte und dann eben auch zur Bereinigung dieses Problems in dem entschlossenen Verzicht auf die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit geführt hat.

Das, was BACON noch nicht tat, die Umkehrung vorzunehmen, zu sagen, daß die Macht das Kriterium des Wissens sei, das ist genau in der Folge passiert und mit dieser Konsequenz ist eigentlich auch nur die vernünftige Folgerung aus der Verlegenheit des naiven Aufklärers gezogen worden. Wenn man mit diesen Verhältnissen zu rechnen hat, daß Vorurteile menschlichen Geist beherrschen und Wahrheit und Unwahrheit für ihn ununterscheidbar jeweils ineinanderliegen, dann hilft nur der entschlossene Verzicht auf diese Unterscheidung überhaupt und die Gewinnung des anderen Kriteriums, auf das der Frühaufklärer schon hintendierte, nämlich der **Macht als des für das Leben entscheidenden Prinzips, als des einzigen. Die Macht, für die Wahrheit und Lüge sich nur daran bemessen, inwieweit sie dienstbar und dienlich sind für die Steigerung und die Erhöhung und damit für den Aufstieg zur Herrschaft in dem Reich der menschlichen und natürlichen Wesen überhaupt.**

Dieser Übergang sollte noch etwas näher beleuchtet werden; ich werde es also nicht schaffen, dieses im ersten Teil bei der Auslegung vorzuführen, der im Grunde kreist um das Problem der doppelten Bezogenheit von Wahrheit auf menschlichen Geist in der Weise des Noch-nicht-Kennens und des Irrrens und in der Weise des Schon-Kennens und Nicht-mehr-kennen-Wollens, in der Lüge.

Diese Bewegung als eine in sich geschlossene und nicht offenbar mit Argumenten überzeugend als überwindbar darzustellende, das wäre der erste Versuch gewesen, der zweite wird mit der Tatsache sich befassen wollen, daß menschliches Leben nicht nur ein irrendes und lügnerisches ist, sondern daß menschliches Leben als sterbliches diesen doppelten Bezug zum Tod hat, daß es ihn erleidet und es ihn zufügen kann, daß es also sterbendes und tötendes menschliches Leben ist. Die **Doppelrolle des Todes und die Doppelrolle des Scheins ist die eigentliche Problematik, um deren Erlösung in der sechsten Bitte gebeten wird, weil diese zwei Momente, der Trug und der Mord, die Verwüstung des menschlichen Lebens In Gang setzen** ohne daß wir uns als die Urheber ihrer Möglichkeit zureichend durchschauen könnten und interpretieren könnten, weshalb hier eben auch

von dem poneroj gesprochen wird, der in diese Versuchung hineinführt, und in die hineinführen zu können menschliches Vermögen offenbar übersteigt. Vielmehr können die Menschen nur im Bann des Schon-Geschehenen dem Geschehenen Ausdehnung verleihen, es erweitern, aber nicht begründen, sondern wir kommen immer schon von ihm her unter seinem Zwang.

In der nächsten Stunde möchte ich also noch über dieses Problem Sterben und die Problematik, die sich daraus ergibt, kurz referieren.

Vorlesung vom Donnerstag 15. Februar 1979

Wir hatten in einer der letzten Stunden, wenn ich mich recht erinnere, die lockere Absprache getroffen, daß die letzte Stunde zu einer Fragestunde genutzt werden sollte. Nun ist mir bei näherem Zudenken die Geschichte unheimlich geworden, denn ich rechne durchaus mit Fragen, die ich nicht aus dem Stegreif beantworten kann und insofern wäre dann die letzte Stunde die denkbar ungünstigste, die man wählen kann. Es blieben die Fragen offen und unbeantwortet im Raum, unbefriedigend für Sie, unbefriedigend für mich. Das ist mir natürlich, wie üblich, zu spät eingefallen, so daß eigentlich ich jetzt die Verlegenheit habe, zu fragen, ob, wenn Fragen von Ihnen erwartet würden, daß für Sie Verlegenheit bedeuten müßte oder ob Sie imstande wären, die Ihnen aufgestiegenen Fragen heute zu formulieren, damit auch diejenigen, die ich dann nicht sofort beantworten kann, mir noch zureichend überlege, um die Ihnen morgen befriedigend oder unbefriedigend, aber jedenfalls den Versuche mache, sie zu beantworten. Dürfte ich einfach einmal die Frage stellen, ob Kommilitonen hier aus dem Kreis solche Fragen schon parat haben und parat hätten, damit darauf eingegangen werden kann? Oder ob das also ein unbilliges Verlangen ist, da Sie im ganzen eben nicht auf diesen Tag heute eingestellt waren.

Zwischenfrage: *Sie hatten die Dreierbeziehung des FREUDSchen Ödipuskomplexes als hoffnungslos geschlossene Gesellschaft bezeichnet, in der die Schuld ein unentrinnbares Konstitutivum ist. Dieses ist offensichtlich nicht bei Beziehungen grundsätzlich der Fall, z. B. in den Viererbeziehungen des Strukturalismus. Sie haben dann von Schuld als einer personalen Kategorie*

Herr Geyer fällt ein: Schuld als personale Kategorie und Schuld als strukturelle Kategorie.

Zwischenfrage: *Mir ist da die Frage gekommen, inwiefern die Sünde, Schuld, dort etwas Zwingendes, Unentrinnbares hat? (undeutlicher Hinweis auf den Pelagianismus)*

Geyer: Ich gehe davon aus, daß es sich bei diesen Beziehungen strikt um Beziehungen auf menschlicher Ebene in der Horizontale handelt und keine dieser Realitäten und Beziehungen in der Horizontale von Mensch zu Mensch kann unter Beschränkung auf diese Dimension als Sünde ohne

weiteres identifiziert werden. Das Phänomen Sünde würde implizieren mit Notwendigkeit als den eigentlichen Bezugsrahmen-Horizont: die Öffnung gewissermaßen dieser horizontalen Dimension in Richtung der Beziehung auf Gott und in dieser Beziehung, da gewinnt nun auch, wenn das *pontus peccati* nach der Maßgabe des ANSELM VON CANTERBURY bedacht wird - auch die geringste Abtrennung, der geringste Versuch des sich von Gott Lösens, den Charakter einer unendlichen Sünde.

Also die Kontingenz, wenn ich so sagen darf, der Schuld im Sinne einer personalen Kategorie, diese Kontingenz bedeutet nicht so etwas wie die Minderung der Verantwortlichkeit des Menschen im Verhältnis zu Gott. Das ist darin keineswegs mitgesetzt (keineswegs mit Gesetz), zumal das, was Sie mit Pelagianismus angesprochen haben, nun mal in der besonderen Dimension von Erlösung/Heil läge und nicht einfach auf der anthropologischen Ebene abgehandelt und erörtert werden kann.

Zwischenfrage: *Ich habe noch eine Frage zum Aufbau der Vorlesung, Mir ist noch nicht ganz deutlich geworden, wie Sie diese Einleitung historischer Materialismus und Evolutionstheorie vermittelt haben - ich habe sie immer gesucht, aber vielleicht gibt es sie ja gar nicht - vermittelt haben mit der Auslegung der Bitten des Vater-Unsers. Man hätte ja annehmen müssen, daß zum Beispiel bei der Brot-Bitte der historische Materialismus gerade soetwas wie die Analyse der materiellen Bedingungen der Produktion und Reproduktion menschlichen Daseins im Prozeß der Vergesellschaftungen hier auftaucht. Da haben Sie aber eigentlich stärker den Club of Rome, etc., geradezu dezidiert nicht historisch materialistisch denkende Konzeptionen vorgeführt. Woran lag es?*

Geyer: Die Absicht, die dahinterstand, war, den Produktionsprozeß nicht in seiner gesellschaftlichen Konkretheit zu entwickeln, sondern zunächst nur, gewissermaßen die Relation des technologischen Reservoirs zu dem, was an Lebensbedürfnissen in dieser Weltgesellschaft entstanden ist, darzulegen, streng unter dem Aspekt der Bewältigung der Not individuellen oder vereinzelter Lebens, also in der Bewältigung des Hungers als eines internationalen Problemsyndroms. Wie werden da die Möglichkeiten und die Mittel, die zur Verfügung stehen, eingeschätzt, um mit diesem Problem fertigzuwerden? Nur dieser technologische Aspekt hat mich dabei interessiert, und zwar deshalb, weil ich in dem nächsten Teil, also in dem auf das Zusammenleben von Menschen Abhebenden, wiederum nicht die ökonomische Struktur ins Auge fassen wollte, sondern diese, das Problem der familialen Strukturierung und der familialen Organisation menschlichen Zusammenlebens, was nicht ohne weiteres identisch ist mit der gesellschaftlichen Gesamtorganisation, sondern wie ich meine, eine Komponente *sui generis* darstellt und diese Komponente, die lange zu wenig beachtet worden

ist, meine ich, versuchte ich mit der strukturalen Anthropologie Ihnen als eigenes Problem vorzuführen. Nicht aus der Verfassung der Gesamtgesellschaft ist ohne weiteres auch schon die familiäre Struktur gegeben, jedenfalls es gibt offenbar auch in der empirischen Wirklichkeit menschlicher Sozialisation so etwas wie die Bildung von größeren Gesellschaftseinheiten auf dieser strukturalen Basis, also von dem Familialismus der Gesellschaft ausgehend, und von da erst das andere Element, nämlich die wirtschaftliche Versorgung dieser Gesellschaft in den Blick zu nehmen und bei der Umkehrung ergibt sich für die Analyse wie auch für die Strategie, die dabei entwickelt wird, sehr oft der Tatbestand, daß man aus den gesellschaftlichen Gesamtgesetzmäßigkeiten diese familiäre Organisation rekonstruieren möchte, oder erst konstruieren möchte, und dabei geht die qualitative Differenz zwischen ökonomischem und familialem System in einer Gesellschaft im allgemeinen verloren, und mir kam es jetzt also nur darauf an, einmal diese familiäre Seite herauszustellen und da finde ich eben, ist diese strukturelle Konzeption insofern aufregend und interessant, als vor ihrem Hintergrund, vor ihrem Begriff des familialen Systems im Hintergrund, sich die tatsächlichen familialen Verhältnisse in unserer gesellschaftlichen Welt als ausgesprochen defizitär erweisen und darstellen und sozusagen das Kollabieren dieses, unseres empirischen Familiensystems als von Anfang an unausweichlich in dieser Konstellation enthalten, vorstellbar wird. Was dann zur Konsequenz hätte, wenn wirklich die Gesamtgesellschaft sich konstituiert in dem Zusammenwachsen des ökonomischen und des familialen Systems, daß dann die Mißachtung der einen Komponente notwendigerweise auch die besten Bemühungen in der anderen Sektion zum Scheitern verurteilt und deshalb werden heute, glaube ich, auch bei Vertretern des historischen Materialismus, die nicht einfach unter die Orthodoxie rubriziert werden können, sehr energisch Versuche in dieser Richtung gemacht, theoretische, analytische Versuche, um diese Komponente in ihrer Eigenwertigkeit in den Blick zu bekommen und die Möglichkeit zu eröffnen in einer Art von Widerlager gegenüber der ökonomischen Veränderung oder der ökonomischen Wandlung oder der Wirklichkeit zu gewinnen. Es ist also dieses Interesse dabeigewesen, sozusagen in einer Art von Präparation natürlich, denn in dieser abstrakten Reinheit erscheint eben ein familiales System in der Wirklichkeit überhaupt nicht mehr, sondern da sind immer auch schon andere wirtschaftliche Elemente mit hineinverflochten, nur wenn man es in dieser Abstraktheit sich einmal vor Augen führt, kann einem doch deutlich werden, mit welchen relevanten Komponenten man es hierbei zu tun hat und wie wenig eigentlich bisher Aufmerksamkeit in diese Richtung verwandt worden ist. Bishin eben in diese, wenn ich so sagen darf, biologistische Verkennung der Familienstruktur und dieses eigentümliche Konsolidieren dessen, was die späte und die letzte Phase der bürgerlichen Gesellschaft

ist, mit dem, was sich beim bisexuellen irdischen Leben auf dieser Welt, auf dieser Erde, als das Minimum an biologischen Gegebenheiten herausstellt, um die Erhaltung einer Art zu gewährleisten. Das finde ich nun doch sehr interessant, daß der historische Entwicklungsprozeß, der reale historische Entwicklungsprozeß auf eine Familienform hinausläuft, die mit der vom Biologismus zu statuierenden kleinsten biologischen Einheit erstaunlich zusammenfällt, und das würde nur die Konsequenz haben, die sich aus der Perspektive am Anfang ergibt, hier ist die Tendenz anscheinend in die Verdinglichung nicht nur eine methodische Frage, sondern geradezu das heimliche Prinzip der geschichtlichen Entwicklung selbst.

Zwischenfrage: *Sie sagten, daß Ökonomen ausgerechnet hätten, daß 25% der Weltbevölkerung die übrigen 75% würden ernähren können. Wir müßten uns auf Grund dieser Tatsache angewöhnen, das Schicksal der Arbeitslosigkeit anders zu sehen. Abgesehen von ökonomischen Überlegungen, möchte ich fragen, ob wir der Arbeit nicht bedürfen, ob nicht die Gefahr besteht, daß wir psychisch und physisch ohne Arbeit verkommen?*

Geyer: Das wäre jetzt die Frage, was nun unter Arbeit zu verstehen ist und da kommt jetzt natürlich ein Moment heran, das vielleicht, das natürlich als ein Mangel erscheint, erscheint nicht nur als ein solcher Mangel, nämlich es hätte zweifellos eingeschoben werden müssen die Frage, **wodurch gelingt es, die Not individuellen Lebens zu beheben, also den Hunger tatsächlich als Problem menschlichen Lebens zu bewältigen.** Und ist die erste Antwort darauf zu geben, ist die, daß die Befriedigung dieses individuellen Bedürfnisses, des Hungers, nur durch gesellschaftliche Arbeit der zusammenlebenden Menschen zu erreichen ist. Nicht individuelle Arbeitsleistung, sondern gesellschaftliche Arbeit und um diese geht es, wenn davon gesprochen wird, daß 25 Prozent der Weltbevölkerung durch ihre Arbeit in der Lage wären, die restlichen 75 % zu ernähren. Von dieser gesellschaftlichen notwendigen Arbeit zur Reproduktion des Lebens, der Individuen in unserer Gesellschaft, ist strikt zu unterscheiden eine Tätigkeit, die als die eigene individuelle Tätigkeit der Mitglieder dieser Gesellschaft in Betracht gezogen werden muß, wobei eben nicht auf einen bestimmten Zweck hin eine strategische Konzeption von Arbeit entwickelt wird, sondern das wäre eine Tätigkeit, in der die Momente des werkzeuglichen Verhaltens wie auch des Ausdruck-schaffenden Verhaltens miteinander zusammengehen, also das Element der Selbstdarstellung sehr wohl auch noch in dieser gegenständlichen Tätigkeit zum Zuge kommt. Das wäre eben aber nicht eine strategisch eingefaßte Arbeitseinheit in einem umfassenden, übergreifenden Arbeitsprozeß, der ausläuft und ausmündet, letztlich bezogen ist auf bestimmte Sachgüter, die entweder als Investitions- oder Konsumtionsgüter am Ende des Produktionsprozesses stehen und von ihm abgetrennt werden.

In dem Produkt der individuellen Arbeit wäre, wenn ich so sagen darf, das Subjekt nie als ein verleugnetes nur, enthalten, sondern das Produkt dieser individuellen Tätigkeit vermag sehr wohl gerade in seiner Individualität den spezifisch individuellen Charakter seines Produzenten mit zur Darstellung zu bringen, ohne daß man sagt, daß das billig psychologisch zu berechnen wäre. Also da, meine ich, man müßte die Arbeit unterscheiden und die Notwendigkeit, wie Sie betont haben und unterstrichen haben, die würde ich meinen sei eher zu beziehen auf diese individuelle Tätigkeit, als daß sie auf die gesellschaftliche Arbeit im Ganzen zu beziehen ist.

Zwischenfrage: *Aber das müßte dann erst noch ein pädagogischer Prozeß sein, den Menschen. . .*

Geyer: Ja, eine gewisse Bildungsarbeit. . .

Fragter: *Aber es ist doch eine Illusion, zu glauben, daß alle Menschen, die dann nicht mehr zu arbeiten brauchen, etwas mit ihrer Freizeit anzufangen wissen.*

Geyer: Ja, also, da muß ich Ihnen gestehen, da bin ich also von dieser Sorge nicht so besetzt. Es ist merkwürdig, daß sich da eine erhebliche Wandlung offenbar in der Auffassung des Menschen abgespielt hat. Luther wäre zum Beispiel nie auf den Gedanken gekommen, daß der Mensch unter einer schrecklichen Trägheit und Faulheit litt, daß das sozusagen das Erzübel des Menschen sei, und daß man ihn zur Arbeit prügeln müsse; im Gegenteil, die sind ihm zu *operos*, diese Menschen, die sind ständig am Werkeln und Schaffen, und man kann also ihnen nicht genug beibringen, daß der Christ der Mensch ist, der mit ruhigem Gewissen schläft und nicht im Schlaf sozusagen das schlechte Gewissen der nicht genutzten Zeit haben muß. In der Neuzeit ist diese merkwürdige Umkehrung erfolgt, daß man davon ausgeht, der Mensch ist ein unwilliges Arbeitstier, ein träger, fauler Bursche, der von sich aus nie etwas täte. Ich glaube, das ist eine Auffassung, die in dieser Form schlechterdings falsch ist. Wenn die Psychologen und Biologen recht haben, daß tatsächlich in den menschlichen Individuen ein enormer Antriebsüberschuß vorhanden ist, freilich kein instinktgeleiteter, und instinktgesicherter und -ausgerichteter. Das ist richtig, aber dieser Antriebsüberschuß ist so vorhanden, daß ich da noch keine Sorgen habe, das andere wäre, inwieweit Hilfen gegeben werden können, damit dieser tätige Selbstdarstellungsprozeß, zu dem ein solches Leben dann werden könnte, daß er auch in solchen Formen geschieht, die das Zusammenleben nicht in einer schweren Weise belasten. Denn soweit diese Menschen heute tätig sind und arbeiten, und das sind dann im wesentlichen in unserer Gesellschaft noch vielleicht **Künstler und einige gute Kunsthandwerker, so sind das merkwürdig absonderliche Gestalten, die man eigentlich nicht als integriert in diese Gesellschaft auffassen kann und eine menschliche Gesellschaft, die nur aus solchen merkwürdigen Gestalten besteht, wäre wahrscheinlich keineswegs als die humane schon in**

Betracht zu ziehen, denn die Defekte gewissermaßen, die diesen individuellen Repräsentationen in der Gegenwart widerfahren, diese Defekte, die könnten in einer neu geordneten, neu gestalteten Gesellschaft nicht zum Arsenal desselben gehören. Daß natürlich, ich hatte am Anfang ja gesagt, bei dieser Hungergeschichte statt Rüstung wären große Investitionen zu tätigen auf dem Feld der Bildung. Da kann eigentlich noch nicht genug investiert werden.

Zwischenfrage: *Ich glaube, es war eben nicht gemeint in diesem Votum, daß der Antrieb nicht vorhanden wäre, sondern daß die Möglichkeit fehlt, diesen Antrieb jetzt auch umzusetzen. Ich glaube, darum geht es. Es geht nicht darum, daß diese Leute, weil sie keine Arbeit mehr haben, nichts mehr tun, sondern gerade weil sie den Antrieb haben zu arbeiten, muß ihnen ein Weg gezeigt werden, wie das möglich ist. Aber Ich wollte etwas anderes fragen zu diesem Strukturmodell, das vorhin schon angesprochen wurde, ob Sie noch irgendetwas sagen können zur inhaltlichen Füllung dieser Plus- und Minus-Zeichen. Mir ist noch unklar geblieben, wenn ich bei diesem Dreiermodell willkürlich Vorzeichen setzen kann, warum nicht auch beim Vierermodell?*

Geyer: Ich ging davon aus, daß es sich bei diesem Dreiermodell in der Tat um ein defizitäres Modell handelt, das heißt, daß ein Moment ausfällt und demzufolge auch die Gegensatzpaare sich verändern. Hier sind also zwei Gegensatzpaare, die tatsächlich in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Während, wenn es hier zu einer, zu einem Ausfall kommt, nur eines dieser Glieder ausfallen kann. Das heißt, das Dreierverhältnis ist im Grunde das Dreierkombinat, der Rest, der übrig bleibt, wenn eines dieser Elemente dahinfällt. Und das würde also heißen, daß da nur die beiden Möglichkeiten gegeben sind: entweder zwei Plus und ein Minus oder zwei Minus und ein Plus. Das wäre also die Konsequenz dieser Interpretation. Die Voraussetzung dabei ist, das Dreierkombinat ist in der Tat ein nicht gleichgewichtiges, ein inhomöostatisches System und ist das Restelement einer größeren familialen Einheit.

Zwischenfrage: *Ja, wenn Sie von diesem Modell ausgehen, ist das natürlich klar. Aber es zeigt sich doch, daß dann in diesem Dreiermodell ein Zusammenleben zwischen zwei Gleichgepolten möglich ist. Und deshalb ist mir unklar, warum es diese Möglichkeit gibt, daß diese Gegensätze, daß also ein Minus-Zeichen mit in der Struktur enthalten sein muß? Warum ist es nicht möglich, drei positive Beziehungen in diesem Dreiermodell zu haben?*

Geyer: Das würde voraussetzen, daß der Zustand des Gleichgewichteten im Grunde gar nicht besteht, sondern hier eine unendliche steigerungsfähige Positivität übrig ist oder eine unendlich minderungsfähige Negativität. Das Element aber, worauf dieses System aufgebaut ist, ist genau dieses Sich-dieWaage-Halten, dieses Balancieren, wobei dann die antithetisch gesetzten Energien

und Potentiale sich in diesem System die Waage halten. Die Meinung ist in der Tat dabei, daß offenbar auch das Negative in einem solchen System nicht fehlen kann, wenn es nicht kollabieren soll; dabei wird **mit dem Positiven, dem Pluszeichen, im allgemeinen das umschrieben, was ich nannte die spontane Gegenseitigkeit, in Sympathie, Zärtlichkeit, Intimität, Offenheit, Vertrauen, wie man das umschreiben möchte.** Viele Momente charakteristisch aber, daß keine Einschnürung und Einschränkung auf die bloße Sexualsphäre stattfindet, sondern da ist man in der strukturalen Anthropologie wie auch etwa in dieser humanisierten Analyse von Erich FROMM daran interessiert, diesen Komplex der positiven Relationierung weiterzuspannen und weiterzufassen. Also darunter auch etwa, dieses homosexuelle Verhältnis des Vaters zum Sohn, das ebenfalls in diese positiv gestimmte Intimsphäre familialen friedlichen Miteinanderlebens einbezogen, aber es muß dann, wenn diese Intimität besteht, muß offenbar das Gegengewicht gegeben sein, durch dieses Institut des Avunkulats, wo der Onkel gegenüber dem Neffen die unbedingte Autoritätsperson, wobei wiederum Graduierungen der Intensität - wie rigide diese Autorität gehandhabt wird, ist sehr unterschiedlich und ist abgestuft auch nach den eingespielten Lebensweisen in den einzelnen Völkerschaften. Aber dieses Gleichgewicht, das ist die Prämisse, von der ich allerdings ausgegangen bin, und ich sagte ja, daß mir bisher einleuchtende Gründe gegen die Brauchbarkeit dieses Modelles noch nicht untergekommen sind, denn auch idealtypisch müßte man sagen, ist in dem Vierermodell von LEVY-STRAUSS zusammengefaßt alles, was zur Konstitution eines Verwandtschaftssystems notwendig ist, nämlich zum einen das Verhältnis von Mann zu Frau, das Eheverhältnis, zum anderen das Abstammungsverhältnis und zum dritten das Verhältnis der Blutsverwandtschaft, das durch die Schwester-Bruder-Beziehung gegeben ist. Nur in der Verbindung dieser drei Elemente kommt so etwas wie ein Verwandtschaftssystem überhaupt zustande, und die kleinste Einheit dieses Systems ist genau der Viererblock, den LEVY-STRAUSS herauspräpariert hat, und deshalb hatte ich ihn zugrunde gelegt, zumal er den kühnen, aber ich finde, interessanten Ansatz vertritt, daß damit nicht nur eine Familienstruktur gekennzeichnet ist, die in einem bestimmten Kulturbereich dieser Erde ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit hat, sondern daß damit in einer gewissen Apriorität das Element von Verwandtschaft überhaupt, wo immer Verwandtschaft besteht, gegeben ist, so daß von diesem Element aus auch die Beurteilung zu erfolgen hat von konkreten empirischen Familialbeziehungen, wie sie etwa in den Kulturbereichen hier bei uns oder Amerika, oder sonst wo überhaupt besteht.

Zwischenfrage: *Ich hatte eigentlich bei der ganzen Vorlesung immer dann Schwierigkeiten, wenn Sie diese Theorien so sehr ausgeführt hatten. Dann konnte ich dieses systematisch mit theologischen Aussagen über den Menschen kaum in Verbindung bringen. Und meine Frage daher: Wie würden*

Sie das Verhältnis zwischen allgemeinen Theorien der Gegenwart und theologischen Aussagen über den Menschen betrachten? Wollten Sie jetzt in der Vorlesung diese anderen Theorien nur darstellen oder wollten Sie sagen, diese Theorien bilden die Grundlage, auf der wir heute auch theologisch nur vom Menschen sprechen könnten? Wie würden Sie den Anspruch der Bibel bezeichnen oder beurteilen, daß es auch ein fremdes Wort ist, das der Weisheit der Welt zuwiderläuft?

Ich hatte wirklich hoffentlich in der Vorlesung wirklich nie darauf achtgehabt, von dem Wesen des Menschen oder dergleichen zu reden. Theologische Anthropologie meine ich, und es ist eigentlich die heimliche Intention gewesen, die mich dabei auch geleitet hat, kann es als ein geschlossenes System, als eine geschlossene Theorie nicht geben, sondern was theologische Anthropologie leisten kann, ist gewissermaßen das Ermitteln des Selbstverständnisses unter bestimmten, in der Theologie in der Tat sich vorgebenden Gesichtspunkten und die Gesichtspunkte, die der Theologie vorgegeben sind, sind diejenigen Richtungen, diejenigen Aspekte, von denen Christen, die das Vaterunser beten, meinen, sie als die eigentlichen zentralen Angelegenheiten menschlichen Lebens Gott so vorzutragen, daß er sich diese Angelegenheiten zu eigen macht, so, wie die Christen, die da beten, sich Gottes Interessen zu eigen gemacht haben in den ersten drei Bitten, so in den letzten drei Bitten, also die **Intention, daß Gott sich dieser Angelegenheiten annimmt**. Und wenn das eine sinnvolle Sache ist, dann, würde ich meinen, müsse es sich wohl um die zentralen, um die entscheidenden Angelegenheiten handeln und unter diesem Aspekt wären dann, und können auch, alle, unter diesen Aspekten, können alle, wenn Sie so wollen, **alle Theorien, die in dieser Welt über den Menschen und über seine Vergesellschaftung gebildet werden, sehr wohl betrachtet, geprüft, genutzt oder kritisiert werden**. Ich meine nicht, daß christliche Theologie sich etablieren könnte als eine Theorie vom Wesen des Menschen, sondern, daß die Theologie Gesichtspunkte hat der Urteilsbildung zum menschlichen Dasein in seiner konkreten Praxis wie auch zu Begriffen, die vom Menschen gebildet worden sind und immer wieder neu gebildet werden in allen möglichen wissenschaftlichen oder halbwissenschaftlichen Theorien.

Zwischenfrage: *Sie haben da einen Anknüpfungspunkt zwischen Freud und dem Strukturalismus gefunden, und zwar im Ödipuskomplex, der dann auch die Überleitung zum Schuldproblem bildet. Mir ist die Sache noch nicht ganz klar geworden, besonders vor dem Hintergrund, weil LEVY-STRAUSS gar nicht direkt gegen Freud vorgeht, sondern ein ethnologisches Buch in seiner Anthropologie abliefern. Mir ist nicht klar geworden, wieso wirklich diese strukturalistische Überlegung den Ödipuskomplex als konstitutives und notwendiges Element von Familie widerlegt? Selbst in einer idealen Familienstruktur mit vier Elementen, die in zwei Widerlagern liegen, gibt es*

doch immer noch dieses Gegenüber von einer Frau und zwei Männern - im Kleinfamilienbereich. Und selbst wenn jetzt das Herrschaftsverhältnis ausgenommen ist, weshalb muß dann eigentlich der Ödipuskomplex herausfallen?

Geyer: Zum ersten wäre zu sagen, das ist eine These, die bereits früher, in den zwanziger Jahren in einer Auseinandersetzung von ERNEST JONES, dem Biographen von FREUD und MALINOWSKI ausgehandelt worden ist, wo in der Tat MALINOWSKI gegen die Psychoanalysen, gegen JONES, zeigen konnte, daß die ödipale Konstellation nicht eine generelle, zur Natur des Menschen gehörende sei, sondern daß sich empirisches-ethnologisches Material in Hülle und Fülle dafür findet, daß es auch familiale Systeme und Gesellschaftssysteme gibt, in denen ein solcher Ödipuskomplex als die Konfliktkonstellation zwischen Sohn und Vater und Sohn und Mutter überhaupt nicht vorkommt.

Und da hatte er damals seine berühmten Melanesien-Untersuchungen veröffentlicht, die lieferten die empirische Basis für die Zurückweisung der Behauptung vom Ödipuskomplex als einer Universalkategorie, die zur menschlichen Psyche konstitutiv hinzugehöre, wenn sie in einen Prozeß der Kultivierung, der Zivilisierung, eingetreten ist. Das schließt nicht aus, daß auch in einem Vierersystem Konstellationen denkbar sind, die mit einer Negativbesetzung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater rechnen müssen und das ist genau, wenn Sie so wollen, der charakteristische Antityp zu den Troproian-Inseln, und zwar haben das die Anthropologen ausfindig gemacht anhand von Reiseberichten aus dem Ende des letzten Jahrhunderts durch den Kaukasus.

Bei den Tscherkessen ist also das System genau umgekehrt und dort hat man das Verhältnis des Mannes zur Frau: es ist ein negativ besetztes, die Frau wird in totaler Abhängigkeit vom Mann gehalten unter denkbar schlechten Verhältnissen und ähnlich ergeht es dem Sohn, dem Kind. Das ist jedenfalls alles andere als Liebe und Zärtlichkeit unter dem Dach der Eltern, das scheint also eine Gruppe zu sein, wo es permanent explodiert hat und das ausgleichende Element dabei ist wiederum die Gestalt des Bruders, der ja zu der Schwester ein ausgesprochenes Intimverhältnis hat, das an die Grenze der Belanglosigkeit des Inzesttabus heranreicht. Es ist dort sogar so, daß die Schwester, wenn sie keinen natürlichen Bruder hat, dann wählt sie einen, und er übernimmt diese Funktion, und zwar sowohl in der Positivität zur Schwester wie auch zu dem Sohn, wobei sich offenbar der Neffe gegenüber dem Onkel nahezu alles erlauben konnte und der Neffe wurde von dem Onkel in dem Maße verwöhnt, wie er vom Vater geprügelt wurde. Also, Sie haben hier durchaus dieses negative Verhältnis zwischen Vater und Sohn, aber es handelt sich dabei um eine Teilstruktur. Man kann es nicht generalisieren, und das andere, was, das ist der erste Punkt, der Ödipuskomplex oder die ödipale Konstellation, ist keine prinzipielle Konstellation für die Bildung und Entwicklung eines

menschlichen Individuallebens oder einer menschlichen Psyche. Und das zweite, ist der Punkt, der wahrscheinlich da offenbar am meisten auf Schwierigkeiten gestoßen ist, die These, daß in der Konstruktion bei FREUD, wenn sie genau genommen und gelesen wird, eigentlich das, was er, wovon er spricht, der Vaternord, gar nicht als Qualifizierter in Betracht kommt, sondern daß es sich dabei um ein Verhältnis handelt, das geradezu als Synonym mit dem Verhältnis von Mann zu Mann genommen wird. Ich hatte Ihnen den Gang der Symbolisierung zu skizzieren versucht und ging aus davon, daß auf der **mythologischen Ebene**, also mit Symbolisierung der **analytische Befund**, auf den FREUD stößt, den symbolisiert er mit dem charakteristischen Terminus Ödipus-Komplex und diese Symbolisierung hat ihre eigene Bedeutung gegenüber der Bedeutung der Gegenständlichkeit, die von ihr betroffen ist. Diese beiden Bedeutungsebenen wird man sehr sorgfältig auseinanderhalten müssen. Und dann ergibt sich der Tatbestand, daß auf der Symbolebene wir es zunächst einmal zu tun haben mit einem, nicht nur mit der Tötung eines Vaters, sondern daß wir es zu tun haben gerade damit, daß ein König, ja, eliminiert wird, zu brutal - aber der König, der nicht mehr die Funktion des Königs erfüllen kann, weil er die Fruchtbarkeit nicht mehr symbolisiert, er wird abgetan, ohne daß das eine große dramatische Angelegenheit zu sein hat, also nicht der starke Vater, sondern der **schwach gewordene König wird zur Seite getan**, damit kein Unheil über das Land kommt. Insofern geht es da eigentlich darum, daß hier ein Regizid geschieht, ein Königsmord, wenn Sie so wollen. Die Wendung bei Sophokles in der Tragödie ist nun die, daß er nun gerade den Königsmord als Vaternord zum Thema erhebt und dadurch genau, durch diese Umkehrung allererst, wenn ich so sagen darf, dem ganzen Mythos die tragische Akzentuierung abgewinnt, die ihm von Haus aus völlig fehlt und FREUD schreibt nun diese sophokleische Symbolisierung fort, indem er den Vaternord als Männermord analysiert und den Männermord als Vaternord symbolisiert. Was er in der Analyse herausarbeitet, ist die Konfliktsituation zwischen zwei männlichen Wesen, die ein weibliches Wesen ganz für sich haben wollen. Die Relation Vater-Mutter-Sohn spielt hier überhaupt keine Rolle. Das sind leere nomina, die keine gegenständliche Intention in sich enthalten, sondern gegenständliche Intention haben die Begriffe Mann und Weib. Insofern hat hier der analytische Befund einen Sachverhalt erbracht, der darauf hinweist, **daß offenbar FREUD die kleinbürgerliche Familie eigentlich entdecken mußte als die auf ein biologisches Molekül reduzierte Gruppe von zwei Generationen, und zwei Individuen unterschiedlichen Geschlechts in derselben Generation** und er symbolisiert also in der Weise, daß er diesen Homeizid als Partrizid interpretiert, wodurch der Schein entstehen muß, als handele es sich hier in der Tat um originäre Familialbeziehungen, während es sich in Wirklichkeit um die Bestände handelt, die aus einem zerbrochenen Familialsystem als

biologisches Substrat gerade noch übriggeblieben sind. Unter der Voraussetzung aber, daß eben die familialen Strukturen und Systemformen nicht als biologisch in Anspruch genommen werden können, worüber sich alle Ethnologen heute einig sind und auch Anthropologen, unter dieser Voraussetzung kann aber mit einer solchen platten Ineinssetzung des biologischen Substrats mit der elementaren Familialstruktur nicht gerechnet werden und FREUD hat dann mit seiner mythologischen Chiffrierung den entdeckten Sachverhalt der erfolgten Reduktion sozusagen verschleiert und sich selber auch nicht durchsichtig gemacht. Das war also das Interesse, das mich bei FREUD geleitet hat, daß er sozusagen durch die Theorie und Begriffsbildung sich um den vollen Ertrag seiner Analyse gebracht hat.

Zwischenfrage: *Noch eine Frage zu dem zweiten Teil ihrer Vorlesung: ich hatte ihr methodisches Vorgehen im Punkt der Familienstruktur so verstanden, daß sie dem schlechten Zustand ein besseres, idealtypisches Modell entgegengestellt haben. Mich interessiert der Stellenwert solcher Modelle. Steht dahinter die Vermutung, daß sich die Vernunft quasi von selbst durchsetzen wird gegen die schlechten Zustände? Und als kritische Anfrage: Wäre es nicht methodisch fruchtbarer oder zumindest zusätzlich notwendig, den schlechten Zustand auch in seinem Entstehungszusammenhang auch analytisch aufzuarbeiten, um ihn also negativ auch aufheben zu können?*

Geyer: Daß sich sozusagen in der Entwicklung seiner Negativität auch die Elemente eigentlich müßten finden lassen, die zu seiner Überwindung tauglich wären. Habe ich Sie so verstanden? Vielleicht kann man sagen, daß so etwas gelingen könnte. Ich bin mir nicht ganz sicher, daß da, wie soll ich sagen, ein Desiderat besteht, gleichsam eine genetische Ergänzung zu dieser strukturalen Betrachtung zu liefern. Das scheint mir in der Tat ein legitimer Ansatz zu sein, und in dieser Richtung ist ja auch eine gewisse Überwindung des abstrakten Strukturalismus, auf dem Gebiet der Linguistik jedenfalls, bereits erfolgt. Alle Arbeiten von Noam CHOMSKY mit seiner generativen Grammatik laufen ja auf eine Überholung des Strukturalismus hinaus, nicht im Sinne einer gänzlichen Eliminierung, wohl aber im Sinne der Relativierung seines Anspruchs, wenn dort lange Zeit bis in die fünfziger Jahre von behavioristischer Seite die Auffassung vertreten worden ist, daß es möglich sein müsse, mit Hilfe der ermittelten Grundstrukturen so etwas wie ein gesamtes integriertes Sprachsystem herzustellen. CHOMSKYs Untersuchungen haben gezeigt, daß diese Überspringung der generativen Komponente im Sprachprozeß zu erheblichen Irrtümern und auch zu Fehlkonstruktionen führt, die Computer funktionieren dann doch nicht so, wie sie eigentlich nach der reinen strukturalen Analyse hätten funktionieren müssen. Das wäre ein Moment, würde ich sagen,

was Sie eben angesprochen haben, dieses generative, dieses genetische Element der Negativität, die besteht. Daß so etwas geleistet

Jetzt müßte folgen Seite 21 in der aktuellen Mitschrift, aber diese Seite fehlt

Vorlesung vom Freitag 16. Februar 1979

Meine Damen und Herren,

ich möchte die letzte Stunde dazu benutzen, versuchsweise noch einmal die Linie zu kennzeichnen, die in diesem Kolleg abzuschreiten versucht wurde. Der Ausgangspunkt war gewählt bei dem nicht nur historischen Sachverhalt, daß die Neuzeit gekennzeichnet ist durch eine Bemühung um einen Begriff vom Menschen, der auf das deutlichste und pronocierteste abgehoben ist gegenüber einer kirchlich-religiösen Tradition und deren zu seiner Zeit als verbindlichen Geltung stehenden Menschenbild. Die Neuzeit hebt mit dem Bewußtsein an, daß die Kirchenlehre keine authentische und verbindliche allgemeine Auskunft über das geben kann, was das Wesen des Menschen sei und was seine besondere Bestimmung ausmache. Aus der Religion ist über diesen Punkt keine allgemein verbindliche Auskunft mehr zu erhalten, sondern als Quellen und Autoritäten für die Wahrheit über den wirklichen Menschen sollen in Betracht kommen das objektive Wissen des Menschen selbst, wie es in den Wissenschaften zur Ausarbeitung gelangt. Diese Berufung der neuen Anthropologie auf das objektive Wissen hat so, meine ich, bei näherem Zusehen in der Entwicklung bis zur Gegenwart zu jenem Dualismus geführt, den ich zu kennzeichnen versuchte, nämlich daß zum einen der Mensch als Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis in Betracht kommt und zum anderen reflektiert wird als das Subjekt eben dieser Erkenntnis und wie das erstere den wissenschaftlichen Typus der neuzeitlichen Anthropologie bestimmt in ihrer biologischen Auslegung, so bestimmt der zweite Typus die philosophische Anthropologie, in der das Subjektsein des Menschen das zentrale Problem ist und die Frage der Konstitution dieses Subjektseins ansteht. Als die ausgeführten Formen versuchte ich, zu umschreiben, auf der Seite der wissenschaftlichen Anthropologie die Gestalt, die schließlich diese Theorie angenommen hat, in der Nachfolge der DARWINschen Evolutions- und Selektionstheorie, im sog. Neo-Darwinismus der Gegenwart, der näher hier auch umschrieben werden könnte als ein genetischer Evolutionismus, in dem jedenfalls das Erbgut und die Programmierung derselben den Ausschlag gibt und der genetische Mechanismus das eigentliche Vehikel der Ausbreitung und der universalen Fortpflanzung des Lebens auf Erden bedeutet und darstellt. Im Gegenüber zu diesem Darwinismus steht eine Theorie, die in ihren Wurzeln hinabreicht und in Verbindung geblieben ist mit dem Interesse der Philosophie an des Menschen Subjektivität und die Ausführung dieser Theorie im Vollzug auch der Ablendung des idealistischen Herkommens, hat zu der Form des historischen

Materialismus geführt, sodaß ich von der Antithetik, von der systematischen Antithetik ausging, die besteht zwischen dem Typus des historischen Materialismus à la MARX einerseits und dem genetischen Evolutionismus auf DARWINschen Spuren andererseits.

Ich bin mir darüber im klaren, daß es sich dabei um eine Behauptung handelt, die nicht durch die plane Anschaulichkeit des historischen Befundes schon verifiziert wird, denn es gibt hier, beim ersten Hinsehen, immer wieder Positionen und Stellen, wo sich diese beiden Linien miteinander zu verzahnen und zu verschränken scheinen. Beiden ist jedenfalls eigentümlich das Drängen auf Wissenschaftlichkeit, freilich mit je unterschiedlichen Konzeptionen und Vorstellungen, was die eigentümliche Methodologie von Wissenschaft anlangt, ob man dabei auf eine empirisch-logische Synthesis aus ist oder ob als das bewegende und verbindende Element die Dialektik erachtet wird. Trotz der gelegentlich auftretenden Erscheinungen von Verschmelzung und Vermischung der beiden Stränge bin ich allerdings der Auffassung, daß bei näherem Zusehen sich die gegensätzliche Struktur deutlich ausmachen läßt und ich würde also in der Tat auch nach dem Durchgang in diesem Semester bei dieser Auffassung bleiben, **daß wir es hier mit zwei Konzeptionen zu tun haben, die im Grunde nicht mehr miteinander vermittelbar sind**, sondern jeweils Position bedeuten, die nur die Alternative offenlassen, entweder die Subjektivität dem objektiven Sein des Menschen unterzuordnen oder die Objektivität des Menschen als durch Subjektivität konstituiert, eben zur Darstellung zu bringen. Das sind zwei Auffassungen, zwei Sichtweiten, zwei Perspektiven, die miteinander zu vermengen nur Unklarheit bringen kann und bringen muß. Angesichts dieses Sachverhaltes erhebt sich dann die Frage, was die Funktion und was die Bedeutung theologischer Anthropologie angesichts dieses ausschliessenden Gegensatzes bedeuten könne und bedeuten müsse. Kann eigentlich theologische Anthropologie, wenn sie den Anspruch erheben will, wie diese beiden Entwürfe, aus dem Geist der neuzeitlichen Wissenschaft konstruiert zu sein, kann sie dann eigentlich noch eine dritte Position einnehmen und beziehen, oder ist sie im Grunde hier in der Situation, zwischen zwei Mühlsteinen zu stecken, und am Ende zu Schrot vermahlen zu werden? Nur ist die Frage überhaupt, ob die theologische Anthropologie, die ihre Situation ernst nimmt, als die Situation, die gekennzeichnet ist durch die Zurückdrängung oder auch durch den Glaubwürdigkeitsverlust des dogmatischen Menschenbildes der Vor-Neuzeit und durch die das gesamte Gelände der Anthropologie besetzt haltenden neueren wissenschaftlichen philosophischen Anthropologie, **ob theologische Anthropologie überhaupt den Ergeiz entwickeln kann und darf, hier als neuer Entwurf aufzutreten, unter Umständen in Überwindung des vorliegenden und anstehenden Dualismus innerhalb des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens**. Meine These, unter der ich

den Versuch unternahm, theologische Anthropologie, ihre Grundfragen, anzudeuten, die These war, daß es nicht der Sinn der theologischen Anthropologie sein kann, schlichtend oder vermittelnd oder überbietend in den Streit von Philosophie und Wissenschaft um Wahrheit einzugreifen und einzutreten. **Die theologische Anthropologie ist nicht so etwas, kann nicht so etwas sein wollen wie die überbietende und zum höchsten fortgeschrittene Konzeption eines Begriffs vom Menschen, in dem sowohl der rein wissenschaftliche, biologische, als auch der philosophische Begriff ihre Befriedigung, ihre Aufhebung und ihre Ruhe finden würden,** sondern theologische Anthropologie soll ihr Geschäft dadurch so durchsichtig wie möglich machen, daß sie an keinem Punkt über die getroffenen Voraussetzungen in ihr sich ausschweigt, sondern diese ihre Prämissen so präzise wie möglich zu umschreiben versucht und als die erste Voraussetzung dabei wurde herausgestellt der Satz, daß die Mitmenschlichkeit Jesu Christi, die dem Sein Jesu Christi, also eigene Mitmenschlichkeit, den Menschen zum Mitmenschen Jesu Christi bestimmt. Dies ist die elementare Voraussetzung der theologischen Anthropologie. **Die Mitmenschlichkeit Jesu Christi bestimmt den Menschen als und zu einem Mitmenschen Jesu Christi.** Und diese Mitmenschlichkeit des Menschen in der Konsequenz des mit Jesus Christus in Gemeinsamkeit menschlichen Lebens steht, diese Mitmenschlichkeit des Menschen impliziert jedenfalls ein dreifaches: nämlich zum ersten nun das **Verhältnis des Menschen zu Gott**. Auf Grund der bestimmten und besonderen Beziehung Gottes zum Menschen, zum zweiten: ein ebenso bestimmtes **Verhältnis der Menschen untereinander**, die Beziehungen, die hier von Mensch zu Mensch ins Auge zu fassen sind und schließlich zum dritten: das **Verhältnis des Menschen zur Welt**, respektive zu dem Raum seines Lebens, in dem auch seine Bestimmung zum Mitmenschen Jesu Christi Ereignis geworden ist, das heißt, das Verhältnis des Menschen zur Erde.

Huhu 532 = 129rechts

Der erste Punkt, das Verhältnis des Menschen zu Gott ist, mit Bezug auf die beiden anderen genannten Punkte, das umkreisende und das umfassende und sowohl das zwischenmenschliche Verhältnis als auch das Verhältnis des Menschen zur Erde und zur Welt, diese Verhältnisse sind **Implikate des umkreisenden Gottesverhältnisses und von diesem umkreisenden Gottesverhältnis hat eine theologische Anthropologie ihren Ausgang und Anfang zu nehmen**, und zwar mit der besonderen Maßgabe, daß hier das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht als eine ontologische Grundbestimmung oder als eine ontologische Konstante in Anschlag gebracht werden kann, sondern daß hier dieses Verhältnis zu bedenken ist, sofern es als ein Konkretum allgemein wahrnehmbar, verständlich, besprechbar, diskutabel ist. Als Konkretum aber ist das Verhältnis des

Menschen zu Gott nicht ein vorhandenes Faktum, also keine gegebene und nur noch auszusuchende Wirklichkeit, sondern als Konkretum ist das Verhältnis des Menschen ein bestimmtes Verhalten des Menschen, ein bestimmtes Tun, also kein faktisches, sondern ein **praktisches Sein und diese konkrete Aktion als die Besonderung des Verhältnisses des Menschen zu Gott besteht in der Anrufung Gottes in einem bestimmten Gebet, so ist die These, in dem Gebet findet das Verhältnis des Menschen seine Konkretion**, eine Konkretion, deren Gehalt und Art und Eigentümlichkeit bestimmt und beherrscht ist von dem, diesem Verhältnis zugrundeliegenden Bezug, konstitutiven Bezug der Offenbarung Gottes zur Menschheit hin. Und mit Bezug nun auf dieses Gebet und die Anrufung Gottes erheben sich die zwei Fragen: zum ersten die Frage nach der Vollmacht zum Gebet und die zweite, nach der Bestimmtheit des Gebetes. Und die Antworten auf diese beiden Fragen, auf die erste Frage wer kann, wer darf beten? und auf die zweite Frage: Wie soll man beten? Auf diese beiden Fragen würden die formelhaften Antworten zu lauten haben: **Die Vollmacht zum Gebet verdankt der Mensch ihrer Begründung durch Jesus Christus, und seine Bestimmtheit verdankt des Menschen Gebet seiner Belehrung durch Jesus Christus**. Belehrung ist nicht schon Begründung, sondern die Begründung geht nicht auf die Form des Gebets, auf die Gestaltung des Gebets, sondern die Begründung zielt auf das, was auf Seiten des Menschen die Voraussetzung des konkreten Handelns und Tuns qua Gebet ist.

Zwischenfrage: *Das Vater-Unser oder allgemein das Gebet?*

Geyer: Das ist zunächst die Präzisierung, wenn die Belehrung eine solche ist, die als durch Jesus Christus wahrgenommen und aufgezeigt wird, in der Tat eine solche, ich wüßte nicht, wo in der Überlieferung hier ein anderes in Betracht käme, als eben dieses von Jesus gelehrt Vaterunser.

Zwischenfrage: *Nur Christen oder Menschen?*

Geyer: Nein, ich sage die Menschen, und dabei bleibe ich.

Zwischenfrage: *Warum nicht die Juden?*

Geyer: Sie beten nicht das Vaterunser. Ich meine jetzt dieses Gebet, das seiner Gestalt nach, seiner wortsprachlichen Gestalt nach, gelehrt ist von Jesus Christus.

Kein Jude wird sich etwas von Jesus Christus lehren lassen. Vielleicht von Jesus, aber von ihm als Jesus Christus zu reden, ist ein Unding. Und daß er es gewesen sei, der allererst die Möglichkeit und das Recht zum Beten begründet habe, wird wiederum kein Jude sagen. Gleichwohl ist dies, wenn es eine spezifische, wenn Sie so wollen, christliche Aussage und Auskunft ist, dennoch eine Aussage, die sich nicht darauf beschränkt, lediglich eine für Christen verbindliche Angelegenheit auszusprechen. Und das möchte ich jetzt gerade noch ein wenig erläutern: In der Reflexion auf diesen

Sachverhalt der Anrufung Gottes, der Eigentümlichkeit also dieses Unser-Vater, denn die Frage ist ja nicht zurückzuweisen, was mit diesem WIR in der Anrede unser Vater eigentlich gemeint ist und ich denke, daß man hier mindestens fünf Momente in je spezifischer Weise zu unterscheiden hat.

Das WIR, das in diesem Unser-Vater sich ausdrückt, ist in der Tat zunächst einmal das Wir einer konkreten Gebetsgemeinschaft, in der Menschen sich vereinigen zu einem gemeinsamen Gebet. Zu diesem speziellen Sinn tritt die weitere Bedeutungsnuance hinzu, daß dieses Unser-Vater jedenfalls nicht ausschließt, daß das Wir auch umfaßt noch, das Wir einer bestimmten christlichen Gemeinde, vielleicht auch mehrere christlicher Gemeinden. Wenn in diesen Gemeinden die Gewißheit, das Bewußtsein der Verbundenheit mit anderen Brüdern lebendig oder gut ist. Jedenfalls das Wir meint zum einen konkrete Gebetsgemeinschaft und meint zum zweiten, jedenfalls den größeren Umkreis christlicher Gemeinde, auch wenn es in dieser christlichen Gemeinde Glieder gibt, die sich zu einer solchen Gebetsgemeinschaft nicht finden können. Damit ist nur eine erste Ebene, eine erste Stufe dieses Wir, denke ich, abgedeckt. Denn darüber hinaus, über diese Frage des Tatsächlichen, also über die *questio facti* hinaus, gilt es ja, diesen Begründungssachverhalt darzulegen und der besagt, daß nicht etwa eine besondere, vom Menschen erbrachte Qualifikation ihn zu dem Gebet rechtfertigt, sondern daß der ganze Rechtsgrund und die ganze Ermächtigung zum Gebet enthalten ist in der Beziehung, die in Jesus Christus von Gott gegenüber den Menschen eingegangen worden ist und wodurch die Menschen qualifiziert sind, zu solchen, die **durch die Bruderschaft Jesu Christi Gottes Kinder sein dürfen und als solche nur das Recht haben, Gott ihren Vater zu nennen.** Das heißt also, daß zum dritten, daß Wir, daß Gebet, nichts anderes ist und sein kann als das **Wir der Kinder Gottes.** Ob sie dieses Recht ihrer Kindschaft zur Anrufung des Vaters wahrnehmen oder ob sie es nicht tun und zum vierten: Ist dieses Wir ein solches, das jedenfalls da niemand ausschließen kann, irgend jemanden von dem Kreis der Gotteskindschaft, sondern man sagen muß, **daß es keinen Menschen gibt, von dem gesagt werden kann, daß er nicht zu den Kindern Gottes gehört.** Deshalb gilt zum vierten, das Wir, das Gebet, ist das **Wir der ganzen Menschheit,** der ganzen Menschheit aus Juden und Heiden und sofern es das Wir der ganzen Menschheit aus Juden und Heiden ist, ist mit dieser Menschheit auch bereits der Anfang der neuen gemacht und dies weist voraus zum fünften: darauf, daß in dem Wir des Gebets sich vorab meldet und **vorab scheint, nichts geringeres als die vollendete Gemeinschaft im regnum gloriae Gottes, also in dem Herrlichkeitsreich der Zukunft.** Die vollendete Gemeinschaft, gewissermaßen die Vollzähligkeit der Bürgerschaft in der Civitas dei. Diese fünf Momente, meine ich, spielen in dem Begriff oder in dem Gedanken des Wir, wie er ja enthalten ist in der Invokation des Herrngebetes, allesamt ihre nicht

zu tilgende, despezifische Rolle, in keinem Falle kann eines dieser Elemente einfach vergessen oder eliminiert werden. **Sowohl die konkrete spezielle Form der partikularen Gebetsgemeinschaft als auch die Hoffnungsgestalt vollendeter Gemeinschaft im Herrlichkeitsreich gehören in das Sinnkontinuum dieses Wir unabdingbar hinein und wie sich diese Elemente miteinander verbinden und zueinanderfügen, wird am ehesten ersichtlich, wenn die drei letzten Bitten des Vaterunsers unter diesem Aspekt auch noch einmal in den Blick genommen werden.** Wenn es in der vierten Bitte heißt unser tägliches Brot gib uns heute, so ist das darin sich aussprechende Wir in der Tat so etwas wie das konkrete Wir einer Gebetsgemeinschaft oder aber auch das Ich eines einzelnen, der nun für ein Wir spricht, das mit diesem Wir der Gebetsgemeinschaft gerade nicht identisch ist, sondern **wenn gebeten wird um unser tägliches Brot, so wird von einer partikularen Gemeinschaft für das Wir der ganzen Menschheit gebetet, um deren Befriedigung, um deren Stillung des Hungers geht es, und nicht nur ausschließlich um einen solchen partikularen Kreis,** hier ist in diesem Wir enthalten und mitgesetzt das Wir der gesamten Menschheit und in der fünften Bitte wäre zu fragen, wie ist hier dieses Wir oder Ich zu interpretieren und da ist die fällige Auskunft, denke ich, die, daß in diesem Wir sich ausspricht die Bitte derjenigen, die als Kinder Gottes zu existieren in der Welt begonnen haben. Sie bitten den Vater um Vergebung ihrer Schuld, wiewohl sie gerade darin anerkennen, das Recht des Vaters auf das, was sie ihm schuldig geblieben sind und dennoch bitten sie, daß der Vater über diesen Rechtsanspruch hinaus das Recht nicht für sich in Anspruch nehme, sondern ihnen diese Leistung erläßt. Vor Gott erscheinen hier Menschen als Schuldiger und Gott derjenige Gläubiger, der nicht umsonst sich um Nachlaß der Schuld bitten läßt. Er nimmt jedenfalls im Verhältnis zur Schuldigkeit des Menschen nicht die Rolle und den Standpunkt des anspruchsvollen Gläubigen ein, sondern das des seines Anspruchs sich entschlagenden Vaters und in dieser fünften Bitte wird nun auf das deutlichste gemacht, daß der Schuldige, der Gott um Vergebung bittet, zugleich im Verhältnis zum anderen Menschen ein Gläubiger ist, der er nicht bleiben kann. **Wo Menschen Gott um Vergebung bitten, werden sie in eine Verwandlung gezogen, die aus anspruchsvollen Gläubigern, anspruchlose Nächste macht** und dies ist die Umschreibung, die in dieser fünften Formulierung enthalten ist. Der anspruchlose Nächste, der sich mit dem Nächsten in derselben Kindschaft Gottes gegenüber dem Vater einig weiß. In der fünften Bitte also das Wir als bezogen auf diejenigen, die durch Christi Bruderschaft Gott zu ihrem Vater gewonnen haben, und schließlich das sechste, was hier doch zu bedenken wäre, daß hier das Wir zur Sprache kommt, in der sechsten Bitte, ist ein Wir, welches in der Tat sowohl die Kinder Gottes im ganzen umfaßt, als auch **die Menschheit, die in diese Kindschaft berufen ist, und zwar zu dem**

Zweck berufen ist, die künftige, das künftige Volk der Gottesstadt zu sein, so daß in dieser sechsten Bitte das Wir sich ausrichtet und aufrichtet nach dem Wir der vollendeten Gemeinschaft des regnum gloriae hin. **Die Bitte um Erlösung ist die Bitte um die Ankunft, um den Anbruch dieses Reiches, in dem die Schmerzensgestalt der Gottesherrschaft vergangen und seine Friedensgestalt endgültig den Sieg davongetragen und offenbar gemacht hat.** Das Wir also in dieser fünffachen Nuancierung und Differenzierung schließt nun nicht das Ich des Betenden aus, sondern das Ich des Betenden hat sein Korrelat in dem partikularen Wir der besonderen Gebetsgemeinschaft und fungiert in der Rolle und in dem Stand dieser partikularen Gebetsgemeinschaft wie diese Gebetsgemeinschaft selbst. Dabei bleibt erhalten allemal diese Invokation in ihrem Wortlaut unser Vater, auch das Ich, das betet, sagt nicht einfach mein Vater, sondern es bleibt bei dem Unser Vater und damit erweist sich gerade das Ich auch als ein, wenn ich so sagen darf, blashalterisches Ich, das nicht isoliert steht, nicht atomisch auf Gott vereinzelt und in die Beziehung zu Gott als ein schlechterdings gegen anderes Verschlossenes eingezogen, sondern als ein solches Ich, das sich nur als ein schon vergesellschaftetes durch die Bruderschaft Jesu Christi verstehen und begreifen kann. Von diesem Ausgang aus ergibt sich jedenfalls für eine theologische Anthropologie, die so an dieses Verhältnis des Menschen zu Gott gewiesen ist, daß nur die Konkretion dieser Beziehung im Gebet ein sinnvoller Ausgang sein kann. Von daher ergibt sich für diese theologische Anthropologie, daß sie sich nicht etablieren kann als eine halbwegs oder gar vollständig ausgeführte Theorie über das Wesen des Menschen. Die theologische Anthropologie ist per definitionem keine systematische, vollständige Entfaltung des authentischen Begriffs vom Sein des Menschen überhaupt, wenn es den einen solchen Begriff überhaupt gibt, was von dem Ereignis der Menschwerdung aus gerade von der Theologie am radikalsten in Zweifel gezogen werden muß, denn Inkarnation hat mindestens auch eben diese Bedeutung, daß in ihr nicht nur Gott die Bildlosigkeit für sich behält, sondern daß er in und durch die Inkarnation auch den Menschen unter den Schutz des Bilderverbotes stellt und damit es verwehrt, sich vom Menschen einen Plan zu machen, nach dem man mit ihnen verfahren könnte, also ein Begriff, der die Konstruktionsregel menschlicher Existenz vollständig enthalten würde. Theologische Anthropologie ist vielmehr eine sich ihrer Partikularität und ihres Auswahlcharakters in jedem Augenblick voll bewußte Erfragung und Erörterung der elementaren Interessen des menschlichen Lebens, so würde ich den Versuch einer Definition von theologischer Anthropologie machen, der, die ihrer Partikularität in jedem Schritt, den sie vollzieht, bewußte Erfragung und Erörterung der elementaren Interessen des menschlichen Lebens, so, wie sie in dem Grundverhältnissen des Menschen zu Gott zum Ausdruck und zur Sprache

gelangt sind. Mit dieser Ausrichtung und mit dieser Anlage verfolgt die theologische Anthropologie nicht ein herrschendes Interesse am Begriff vom Menschen, sondern das Ziel dieser theologischen Anthropologie kann nur in der Realität der Lebensinteressen dieses Menschen selber gesucht werden, wie sie eingeschlossen sind in den Grundakt des Gebets, in dem sich das Verhältnis zu Gott realisiert. Die Lebensinteressen des Menschen aber gründen oder entspringen den hauptsächlichsten Nöten menschlichen Lebens und zielen auf die reale Bewältigung dieser Nöte. In dem Herrngebet sind diese elementaren Interessen in der zweiten Hälfte, also in den letzten drei Bitten, enthalten. In den ersten drei Bitten ist es das betende Ich oder das betende Wir, das sich unterfängt, Gottes Interessen sich zu eigen zu machen und darum bittet, daß Gott mit der Realisierung dieser Interessen nicht versagt.

Es ist das Einverständnis, das Einvernehmen, die Einwilligung des Betenden in die Interessen Gottes um in dem zweiten Schritt dann auch die fundamentalen Interessen des Menschen vor Gott auszusprechen in der Bitte, daß er sich diese Interessen zu eigen mache in einer das menschliche Beteiligtsein bei weitem übertreffenden Gestalt. Die Interessen Gottes sind solche, die ihm, deren Realisierung, seine eigenste Möglichkeit ist und bleibt. Auch wo Menschen sich diese Interessen zu eigen gemacht haben, sind sie nicht mitkonstituierende Subjekte der Realität und der Realisierung dieser Interessen, sondern **in der Gestalt der Bitte schwingt der Hymnus und das Lobpreis auf die Suffizienz und die Kraft Gottes, die Freiheit Gottes, dieses Interesse in die Tat umzusetzen.**

Dieses hymnische, jubelnde Moment fehlt freilich dort, wo die Menschen mit ihren Nöten zu Wort kommen, denn hier handelt es sich um Bestimmungen, die keineswegs nun Gott übereignet werden, als entlaste sich der Mensch durch diese Anrufung von den besonderen Nöten seiner Existenz, sondern **gerade in der Anrufung Gottes und indem sie in die Bitte gefaßt sind, Gott möge sich mit ihnen befassen, gerade damit bleiben sie erhalten als reale, praktische Möglichkeiten menschlichen Lebens. Es sind Probleme, die Menschen in ihrem Dasein zu bewältigen haben und sie bitten Gott um den Beistand, um die Hilfe, die ihnen diese Bewältigung zu einem Tun ihres Lebens werden läßt.** Diese beiden Hauptaufgaben oder die zentralen Probleme menschlichen Lebens, die hier angesprochen werden, in den drei Bitten, sind was die beiden ersten anlangt, so sagten wir, Hunger und Not. Zum ersten die leibliche Not des Hungers im Einzelleben des Menschen ist das eine Moment, das andere die personale Not der Schuld im Zusammenleben der Menschen.

Die Bewältigung von Hunger und Schuld aber sind als die beiden ersten Hauptaufgaben menschlichen Lebens dessen, dem menschlichen Leben, eigentümliche praktische Möglichkeit. Diese beiden Aspekte menschlichen Daseins aber, der Einzelheit und des Zusammenhanges, fallen nicht unbezogen auseinander, sondern menschliches Leben ist geradezu die differentielle Einheit von

Einzelleben und Zusammenleben und insofern präsentiert sich als die dritte Hauptaufgabe, die aus den beiden ersten und im Zusammenhang mit ihnen sich ergibt, das Problem eben dieser differentiellen Einheit menschlichen Lebens im einzelnen und im besonderen, sodaß als die dritte Hauptaufgabe sich darstellt, anzeigen würde, die Konstitution einer differenzierten Einheit in der die Bewältigung des Hungers und die Bewältigung der Schuld in der Gegenseitigkeit des Zusammenlebens, praktische Möglichkeiten des menschlichen Lebens sind und bleiben, wie sehr auch diese Möglichkeiten von der Gefahr ihres Untergangs zu jeder Zeit bedroht sein mögen und auf diese Bedrohung zielt die letzte Bitte des Vaterunser, die Bitte um Bewahrung vor dieser Gefahr, die Bitte um Rettung aus dieser Gefahr hier. Wir müssen dieser Gefahr nicht erliegen, aber wir können uns auch nicht von ihr befreien, das ist jedenfalls der Sinn dieser sechsten Bitte, sondern um von dieser Gefahr frei zu werden, so daß sie auch nicht einmal mehr als drohende in der Gegenwart menschlichen Lebens sich fortsetzen kann.

Von ihr frei werden können wir nur durch die Tat Gottes, um die in der sechsten Bitte gebeten wird, um die letzte Rettungstat, die eschatologische, die umgreifender ist als die Schritte, die in dieser Welt noch zu tun sind, und auch umgreifender als die Versuchung des Bösen, von der hier als der eigentlichen Gefahr gesprochen wird. Es haben die Exegeten sicherlich recht, wenn sie darauf hinweisen, daß in dieser sechsten Bitte nicht eigentlich eine nähere, affirmative, materiale Ausführung, inhaltliche Ausführung über die Versuchung und über den oder das Böse gemacht wird. Dennoch, und man hat darin erkennen wollen, zum Beispiel auch LOHMEYER, darin erkennen wollen, daß hier eine alles, geradezu in sich verschlingende, unendliche Gefahr dem Menschen droht. Diese eschatologische Bedrohung, in der die Einzelheiten, gewissermaßen die materialen Bestimmungen, ihre belangvolle Bedeutung für den Betenden verloren haben. Er ist gewissermaßen mit dem Prinzip, mit dem Herrn des Nichtigen selbst konfrontiert und von ihm erwartet er die Befreiung und erhofft er, erbittet er, die Befreiung, die er selber nicht vollbringen kann. Man mag diese Nichterwähnung der Inhaltlichkeit so interpretieren, dennoch würde ich meinen, daß aus den vorangegangenen Bitten sich sehr wohl auch etwas von den, wenn ich so sagen darf, Signalen der Gefahr, in die die Menschen in einer letzten Bedrohung hineingeführt werden, zu sagen ist und gesagt werden kann. **Signale der Gefahr**, das könnte und kann, und wird sogar festzustellen sein, in dem **paradoxen Phänomen des überflüssigen Hungers, das paradoxe Phänomen des künstlichen Hungers**. Hier handelt es sich um einen verschuldeten Hunger, nicht um den Hunger, der einem natürlichen Einzelleben einwohnt und der zu seiner wenn ich so sagen darf als Natur in der Tat mit einem physischen materiellen Wesen hinzugehört. Das paradoxe Phänomen von Hunger als Schuld

ist das eine Signal dieser letzten Gefahr und Bedrohung, so wie zum zweiten auch das **paradoxe Phänomen der zwangsläufigen Schuld** ein solches Signal der drohenden Gefahr des Verlustes der Menschlichkeit ist. Das paradoxe Phänomen der zwangsläufigen Schuld besteht in der eigentümlichen Perversion, daß nämlich so, wie im ersten Falle, der natürliche Hunger in einen künstlichen verwandelt worden ist, hier diese nicht natürliche Schuld, die im eigentlichen Sinne als personale moralisch genannt werden kann, sofern sie nicht ohne die Selbstbestimmung des Menschen zustandekommt, **diese moralische Schuld wird in eine natürliche umgekehrt**. So, wie im ersten Fall der Hunger als Schuld real ist, so wird im zweiten Falle die Schuld als Schicksal real und mit dieser Setzung, mit diesen Signalen der Gefahr, beginnt auch schon die Ideologie, die diese beiden Momente miteinander in ein und demselben Naturalismus vereinigt. Im ersten Falle bleibt man und wird insistiert auf dem Sachverhalt des natürlichen Hungers und in Abrede gestellt, daß es so etwas wie einen davon qualitativ verschiedenen gäbe.

Man beharrt auf dem Satz: Hunger ist die natürlichste Sache von der Welt und es hat immer Hunger gegeben und es wird immer Hunger geben, und daß der seine Opfer fordert, das ist nun einmal mit dem Gang der Weltgeschichte gesetzt, dem müssen sich die Menschen beugen und fügen. Und so, wie man auf der Natürlichkeit des Hungers insistiert, so wird die Schuld als eine natürliche in dem Sinne behauptet, daß nun auch dem Menschen es nicht erspart bleibt, wenn er die Bühne der Weltgeschichte betritt, sich auf dieser Bühne die Hände schmutzig zu machen und also schuldig zu werden. Es ist des Menschen Schicksal, in der Geschichte als Schuldiger aufzutreten und diese Geschichte als Schuldiger zu bestehen. Schuld ist in diesem Sinne natürlich, sofern sie zur Natur des Menschen hinzugehört. **Hier wird der überflüssige Hunger in seiner Widernatürlichkeit verleugnet, so wie an der Schuld, wenn ich so sagen darf, das Element ihrer nicht Natürlichkeit, ihrer Übernatürlichkeit, geleugnet wird. Und an die Stelle dieser Einsicht tritt die Lüge von der Unausweichlichkeit, von der Unvermeidlichkeit des Hungers im einzelnen und die andere von der Unausbleiblichkeit der Schuld im Zusammenleben.** Diese beiden ideologischen Versionen des pervertierten Hungers und der pervertierten Schuld stellen Bedrohungen der Möglichkeit zu einer differentiellen Einheit von individuellem und Zusammenleben für die Menschen dar. Denn indem auf dem Hunger als einem natürlichen beharrt wird, wird die Konsequenz des überflüssigen Hungers, die im massenhaften Tod besteht, nicht als der Mord verstanden und wahrgenommen, der er in Wirklichkeit ist, insofern steckt in der ersten naturalistischen Ideologie, in der der Hunger als Naturtatsache behauptet und festgehalten wird, steckt in diesem Sachverhalt die Bedrohung der Einheit menschlichen Lebens durch den Mord, sofern der Tod, das Sterben der

einzelnen, der vielen einzelnen, die Folge eben dieses überflüssigen Hungers nichts anderes ist als eine verschuldete Tötung, als ein schuldhaft verursachter Mord. Und zugleich kommt als das zweite Moment dieser Bedrohung an den Tag, daß die Verkehrung von Wahrheit in ihr Gegenteil durch das Verschweigen entscheidende Elemente, also durch Lüge, nun ebenfalls diese Einheit menschlichen Lebens zerstört und aufgehoben wird, denn hier, in der Lüge, waltet eine ungeheure Sprengkraft, was das Zusammenleben der Menschen anlangt. Wo einmal ein Faktum von Lüge entdeckt und erfahren worden ist, in dem Augenblick verwandelt sich alles in dieser Welt zur möglichen Lüge, von dem erfahrenen Faktum her, so daß hier die Möglichkeit eines unvoreingenommenen Verurteilens und vorurteilsfreien Umgangs von Menschen im Interesse der Wahrheit selbst untereinander nicht mehr möglich ist, sondern an die Stelle einer solchen Offenheit für die Wahrheit aus der Mitteilung des anderen, tritt eine universale und alles Leben und alles Denken und Handeln durchwaltende Skepsis gegenüber dem anderen. Das eigene Sein sichert sich skeptisch gegen das Sein aller anderen, die ihm in dieser Sicherung notwendigerweise zu fremdem Leben werden, gegen das eigenes Leben gesichert und geschützt werden muß. Die Bedrohung also der differentiellen Einheit durch Mord und durch Lüge, meine ich, seien die Signale, die sich in der Auslegung des Herrgebets in der dritten Menschheitsbitte ausmitteln lassen und nun eigentlich die Frage auch eröffnen, die weiterzuverfolgen wäre, was nämlich verschuldeter Hunger ist, als Mord und als Lüge, wie sich dieses auswirkt und wie sich dieses durchzieht in der Menschheitsgeschichte von den frühen Anfängen der Hochkulturen im Neolithikum an. Hier wollte ich zeigen, wie sich mir in meiner Vorstellung die Linie entwickelt hat über die beiden ersten Menschheitsbitten hin zu der Komplexion, die sich aus diesen beiden Bitten ergibt, für die dritte Menschheitsbitte, die Bitte um Erlösung. Als die elementaren Interessen wären eben zu nennen die Interessen, die es zu tun haben mit dem **Hunger im Leben der Menschheit, mit der Schuld im Leben der Menschheit und mit den unerklärlichen, unableitbaren Fakten Mord und Lüge, wobei Mord im eigentlichen Sinne zuletzt die Gestalt des Krieges als das Ritual des vom Menschen verwalteten Tods** angenommen hat. Über diese Linie wollte ich Ihnen wenigstens in der letzten Stunde noch Bescheid geben; vielleicht hat es etwas dazu beitragen können, ein wenig die Durchsicht rekonstruierbar zu machen für das, was in dem Kolleg versucht wurde. Ich danke Ihnen für die Geduld, die Sie aufgebracht haben, und wünsche Ihnen eine ruhige Zeit, wo der Semesterlärm Sie nicht behelligt, wo Sie Ruhe finden, sich erholen können und dabei auch endlich nachdenken.