
In Glaube und Freiheit verpflichtet

Walter Schmithals

I.

1) Der Begriff „Glaube“ im Leitthema dieser Tagung deckt, so scheint mir, den Bereich des *Evangeliums* ab, der Begriff „Freiheit“ den Bereich des *Politischen*. Beiden Bereichen ist der Christ verpflichtet – in Glaube und Freiheit.

Die Frage nach dem *Zusammenhang* beider Bereiche – oder, um einen Begriff aus der reformatorischen Tradition aufzunehmen, der „zwei Reiche“ – soll uns beschäftigen. Daß nicht etwa zufällig zwei zusammenhanglose Pflichten im Dasein des Menschen aufeinandertreffen und dort, unberührt voneinander, auf Erfüllung drängen, liegt am Tage. Denn der Glaube an das Evangelium erfaßt den Glaubenden schlechthin, also unter Einschluß seiner politischen Existenz, und auch umgekehrt gilt ja wohl, daß man schwerlich unter Absehung von seinen fundamentalen Daseinsbindungen politisch existieren kann. Der reine Pragmatismus dünkt mich eine Illusion zu sein, und jedenfalls sind die großen Worte des Evangeliums nicht von ungefähr auch große Werte der politischen Programme: Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Leben, Zukunft, Reich.

Es gibt deshalb auch keinen Streit darüber, daß zwischen Evangelium und Politik ein notwendiger und notwendigerweise zu bedenkender *Zusammenhang* besteht. Eher muß man heute dem *Zusammenfall* beider Pflichten, der Auflösung des Glaubens in das Politische bzw. der Apotheose des Politischen wehren. Umstritten aber ist das „Wie“ des Zusammenhangs.

Freilich: auch über den Grund-Satz dieses Zusammenhangs läßt sich noch leicht Einigkeit erzielen: Die *politische Seite des Glaubens ist die Liebe*. Ob in der kleinen Gemeinschaft von Haus und Familie oder in der großen Weltpolitik; ob als Kriegsdienstverweigerer oder als Verteidigungsminister; ob bei verborgenem Dienst, wo die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut, oder bei öffentlicher Tat: In der Politik weiß der Glaubende sich, will er nicht seinen Glauben verleugnen, der Liebe verpflichtet.

Der Glaubende wird also bei seinen politischen Entscheidungen das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Anzahl von Menschen, insonderheit der ihm anvertrauten, im Auge haben. Er dient nicht Parteien, Programmen, Ideologien, Weltanschauungen, Regierungen, Gesetzen, Grundsätzen, Werten, sondern in ihnen, mit ihnen und durch sie – gegebenenfalls aber auch ohne und gegen sie – dem Menschen. Insofern ist die politische Seite des Glaubens also, profan gesprochen, die Humanität.

Daß man jenen Grundsatz auch so profan ausdrücken kann, weil der Wille zur Menschenliebe, zur Humanität, kein christliches Spezifikum, sondern eine durchaus menschliche Möglichkeit ist, eröffnet einerseits die Chance für das in unseren pluralistischen Gesellschaften nötige gemeinsame politische Handeln von Christen und Nichtchristen, läßt andererseits aber nach der besonderen Bedeutung des Glaubens für die – humane – Politik, nach der *Eigenart* der christlichen *Liebe* fragen.

Nun erlebt man, wie der Einsatz ins Humane gerade von atheistischen Denkern mit religiöser Emphase und unter exklusiver Betonung des Politisch-Gesellschaftlichen gefordert wird. Das ist verständlich. Ist nämlich der Mensch das höchste Wesen für den Menschen, so wird der Bereich menschlichen Handelns, vorab die Politik, zum Heiligtum, in dem die Vergottung des Menschen materielle Gestalt gewinnen soll, zu dem die Utopisten mit revolutionären Gesängen wallfahrten und vor dem sich auch Versagung und Rückzug ins Private vollzieht, sobald die Verheißungen der neuen Religion ihre Glaubwürdigkeit verlieren.

Sind so das „Himmelhoch jauchzend – Zum Tode betrübt“, die hochfliegenden Pläne und die tiefe Resignation, der das Mögliche verfehlende Griff nach dem Unmöglichen, das Alles und Nichts Kennzeichen oder zumindest latente Bedrohung einer aus dem Glauben *an den Menschen* erwachsenden politischen Humanität, so bleibt die *Eigenart* der Liebe, die aus dem Glauben erwächst, auch bei gemeinsamen Handeln deutlich sichtbar: *Der Glaube gibt ebensowohl Mut zur politischen Verantwortung, wie er vor Übermut heilsam bewahrt.*

Mut nicht nur deshalb, weil der Glaubende die Liebe nicht schuldig bleiben kann: der Christ kann, selbst wenn er könnte, nicht unpolitisch existieren. Mut auch nicht nur deshalb, weil erlebte Barmherzigkeit zu gelebter Barmherzigkeit ermutigt. Sondern Mut auch deshalb, weil der im Glauben geborgene Mensch der letzten Sorge um sich selbst ledig ist und darum in hilfreicher Gelassenheit das Vorletzte, das Wohl seiner Welt, besorgen kann. Und Mut schließlich und vor allem deshalb, weil der Glaubende das Risiko des Scheiterns und des Stückwerks, das alles politische Handeln unvollkommener Menschen in einer unvollkommenen Welt begleitet, nicht sorglos zwar, aber tapferen Herzens tragen darf. Seine Wege sind nicht Gottes Wege. Das Scheitern seiner Pläne läßt Gottes Plan nicht scheitern. Gottes Gnade deckt auch politische Schuld. Darum besteht für den Christen kein Anlaß, sein Pfund zu vergraben statt es zu riskieren. Furcht und Feigheit sind nicht in der Liebe, sondern Mut auch zum Unvollkommenen, zum Unpopulären, zum vernünftigen Wagnis.

Aber zugleich bewahrt der Glaube vor dem *Übermut*. Der Christ weiß um die Begrenztheit alles politischen Handelns. Er knüpft Netze, die wieder zerreißen werden. Die Reiche der Welt, in denen er dient, sind nicht Gottes Reich und auch nicht Vorläufer des Reiches Gottes. Der aus dem Glauben an das Unvergängliche erwachsende Mut und Wille, Vergängliches liebevoll zu gestalten, bewahrt vor dem Wahn, das Ideale ließe sich irdisch realisieren, ein Wahn, der für die Realität blind macht und den Überschwang des Humanen in die Unmenschlichkeit verkehrt. Die politischen Katastrophen, auch die politischen Verbrechen, wurzeln meist im Übermut des Humanen.

2) Mit dem Gesagten, das nur Bekanntes in Erinnerung ruft, ist das Recht auf politische Predigt gegeben, wenn anders die Liebe zum Glauben gehört wie die Wärme zum Feuer und darum die Predigt des Glaubens das Tun der Liebe unvermeidlich zur Sprache bringt.

Freilich stellt sich damit sofort die Frage, ob politische Predigt über die mit dem Evangelium gegebene *Ermutigung* zu politischem Handeln hinaus auch *konkrete Anweisung* zu bestimmtem Tun geben darf und wie sie es kann, ohne das Evangelium, das *Freiheit* zur Liebe schenkt, in das Gesetz zu verwandeln.

Dieselbe Frage stellt sich noch einmal, wenn man bedenkt, daß das Gesagte ausreicht, die zur theologischen Mode gewordene Diffamierung der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre als einer unpolitischen bzw. politisch verantwortungslosen Anschauung nun ihrerseits zu diskreditieren; denn ein Glaube, der zu politischem Handeln ermutigt und vor unpolitischem Übermut bewahrt, gibt seine Relevanz für das „Reich zur Linken“ deutlich genug zu erkennen. Unter dieser Voraussetzung weist die reformatorische Lehre von den beiden Reichen dem weltlichen Regiment freilich – als einem Regiment Gottes – eine eigenständige Würde zu im Sinne des Wortes Jesu: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk. 12,17). Auch auf diesem Wege führt also das, was wir über den Zusammenhang von Glaube und Liebe sagten, zu der Frage, ob der Christ sich mit jener grundsätzlichen Bindung des Politischen an das Evangelium, der (politisch) wirksamen Liebe an den Glauben begnügen muß und darf, die seinem Handeln zwar eine großartige, von keinem humanistischen Ansatz erreichte *Freiheit* zur Liebe schenkt, die aber keine christlichen *Normen* vermittelt, so daß es auf dieser Basis *allein* weder möglich ist, christliche Liebe und humanes Engagement *normativ* zu unterscheiden, noch auch, das Tun der Liebe *als* humanes Tun *konkret* zu beschreiben.

Denn die Begriffe „Liebe“ und „Humanität“ geben im politischen Raum zwar eine Richtung an, sie schreiben aber keine konkreten Ziele und Schritte vor. Der Satz, die mutige und demütige Liebe sei die politische Seite des Glaubens, enthält zwar einen Auftrag, aber kein politisches Programm. Er sagt, *daß* der Christ nur zum Wohl des Menschen handeln darf und so auch handeln kann, aber er sagt noch nicht, was er zu diesem Zweck zu tun habe.

Die Schwierigkeiten, die sowohl Politiker wie Theologen und wir alle als christliche Bürger mit der konkreten Ethik des Politischen haben, beruhen auf der schwierigen Aufgabe, dieses „Was“ füllen zu müssen.

Die katholische Theologie hat es hier – scheinbar – leichter. Ihr stehen die Kategorien des unveränderlichen Naturrechts zur Verfügung. Indessen zeigen sich die starren naturrechtlichen Sätze dem raschen Wandel der geschichtlichen Bedingungen des menschlichen Lebens in der Neuzeit nicht gewachsen. Sie liegen deshalb oftmals unversehens im Widerspruch mit der sittlichen Intention auch des frommen Katholiken. Erst recht können sie nicht die unstrittige Basis allgemeiner Rechtsetzung in säkularen Staaten abgeben.

Die evangelische Theologie kommt demgegenüber zwar von der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre her, in deren Rahmen sich die Frage, was zu tun sei, nicht *unmittelbar* theologisch stellt, weil politische Entscheidungen „profan“ nach dem Maß der – beim Christen von der Liebe geleiteten und erleuchteten – Vernunft zu fällen sind. Aber eben deshalb steht die Zwei-Reiche-Lehre gegenwärtig in schlechtem Ansehen, und in bewußter Abkehr von reformatorischem Denken siedelt der herrschende theologische Trend die politische Ethik gerne im Umfeld der Thematik vom Reich Gottes, also im Reich zur Rechten an, so den Unterschied beider Reiche verwischend oder aufhebend. Die Erwartung des Reiches Gottes, verstanden als Erwartung einer neuen und vollkommenen Welt, soll auch das politische Handeln des Christen konkret normieren und so dem Glauben allererst politische Relevanz und Tüchtigkeit verleihen.

3) Gestatten Sie mir in diesem Zusammenhang einen kleinen theologischen *Exkurs*. Es gilt zu fragen, ob der in der genannten Konzeption vorausgesetzte Begriff des Reiches Gottes theologisch haltbar ist.

Im Neuen Testament ist „Reich“ bzw. „Herrschaft Gottes“ primär nicht Gegenbegriff zu den irdischen Reichen und zu den politischen Verhältnissen, sondern zu der Herrschaft des Satans. „Herrschaft Gottes“ bedeutet demzufolge, daß die Macht der *Sünde* gebrochen ist, und Jesus Christus wird als der verkündigt, der die Macht der Sünde gebrochen und also die Herrschaft Gottes aufgerichtet hat. Die Gottesherrschaft ist deshalb nicht fernes Ziel christlicher Erwartung, sondern gegenwärtiges Angebot des Evangeliums: „Das Reich Gottes ist . . . Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist“ (Röm. 14,17) und insofern unüberbietbare Wirklichkeit.

Daß diese gegenwärtige Herrschaft Gottes zugleich zukünftig ist, besagt im Neuen Testament nicht, daß sie nur teilweise aufgerichtet wurde, teilweise aber noch aussteht, geschweige denn, daß der noch ausstehende Teil durch politische Aktivität zu verwirklichen sei, sondern daß sie als Gottes Herrschaft nie zum verfügbaren Besitz des Menschen wird, sondern ein ständig neu zu ergreifendes Angebot darstellt, das ewig ist und somit zugleich alle in der Freiheit und Allmacht Gottes begründeten Möglichkeiten seiner zukünftigen Herrschaft enthält, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört haben.

Das Reich Gottes bleibt als gegenwärtiges wie als zukünftiges ganz Gottes Werk und wird nie und in keiner Weise zum Werk menschlicher Hände. Vielmehr lebt und handelt der Christ *aus* der Kraft der Gottesherrschaft, mutig und demütig liebend; denn – ich greife eine glückliche Formulierung Eberhard Jüngels auf –: „Wo erfahren wird, daß Gott für das Heil des Menschen alles getan hat, da kann man für das Wohl des Menschen gar nicht genug tun.“ Die Herrschaft Gottes ermöglicht den Dienst der Liebe, nicht aber führt der Dienst der Liebe das Reich Gottes herbei oder in die Nähe des Reiches Gottes. Auch die glücklichste, gerechteste und friedlichste Gestaltung der irdischen Dinge ist kein Schritt in die Zukunft des Reiches Gottes, sondern eine Etappe der vergänglichen Welt.

4) Soweit der Exkurs, der das Urteil begründen kann, daß die modernen Versuche, das Was des christlichen Handelns, die politische Ethik, unmittelbar in der Reich-Gottes-Verkündigung zu verankern, die Säkularisierung der Reich-Gottes-Erwartung voraussetzen, die sich seit Humanismus und Aufklärung vollzogen hat und in deren Vollzug das Reich Gottes zu einer Größe wurde, welche sich im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung fortschreitend entfaltet und vollendet oder durch einen revolutionären Akt plötzlich in Erscheinung tritt.

Wird dieses Säkularisat theologisch wieder eingeholt, so versucht man, in solcher Erwartung einer vollkommenen Welt eine konkrete Ethik des Politischen zu entwickeln. Im Horizont säkularer Weltvollendung verschmelzen Reich-Gottes-Botschaft und christliche Ethik miteinander. Der Unterschied beider Reiche entschwindet; das politische Handeln wird zum Heilsgeschehen erhöht.

Mein kritisches Urteil über diese Entwicklung kann eine (freilich bemerkenswerte) Differenz innerhalb dieser Identitätsethik vernachlässigen, nämlich die Differenz zwischen dem kaum noch theologisch zu nennenden Ansatz einerseits, der im Zeichen des Todes Gottes die mythisch verheißene Herrlichkeit der besseren Welt ganz der politischen Anstrengung des Menschen aufgibt, und der anderen Vorstellung, die den Ertrag menschlichen Handelns nur als Prolepse der im übrigen von Gott kommenden Weltvollendung beschreibt. Denn die in beiden Fällen verwendeten Begriffe und Aufgabenstellungen sind dieselben: Veränderung, Emanzipation, Revolution, Demokratisierung, Fortschritt, Engagement, Erneuerung, Parteilichkeit, Mündigkeit usw.

Diese Begriffe enthüllen, wie unkonkret die genannten Ansätze allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz bleiben. Im ersten Fall sind diese Begriffe nur scheinbar konkret, weil sie auf politisch Unerreichbares zielen. Im zweiten Fall haben sie auch die scheinbare

Konkretion noch verloren, weil sie in den Bereich relativer Ziele eingebracht und damit zu allgemeinen Maximen der Weltverbesserung wurden, also zu Richtungsanzeigen, wie „Liebe“ und „Humanität“, wie Gerechtigkeit, Friede und Freiheit auch sind.

Gerade als politische Leerformeln, erwachsen und verständlich auf dem Boden einer negativen Dialektik, für die Veränderung nur Verbesserung bringen kann, haben diese Begriffe freilich stellenweise einen verheerenden Einfluß ausgeübt. Sie haben die pseudo-politische Terroristszene mitsamt ihrer Corona von Sympathisanten und geistigen Mitläufern begründet. Sie haben in weiten Kreisen vor allem der lebensunerfahrenen Intelligenz als Politikersatz fungiert und darum faktisch der Entpolitisierung gedient. Sie haben nicht zuletzt mit ihrem moralischen Anspruch auch viele Träger politischer Entscheidungen verunsichert und politische Fehlentscheidungen mitverursacht.

Das aktuellste Beispiel dafür ist die Bildungskatastrophe, der wir infolge der Bildungsreform entgegengehen und die wir im wesentlichen der ungebildeten Politik der Gebildeten verdanken, die moralische Ansprüche und politische Verantwortung nicht unterscheiden konnten. Auf allen Stufen unseres Ausbildungswesens werden mehr Menschen als je zuvor *praktisch Opfer humanitärer Theorie*, die sich für konkret hielt und die doch nur dumm war.

5) Sehr viel klüger und politischer als der schwärmerische Ansatz der beschriebenen Identitätsethik ist der von Karl Barth in seiner späteren Phase initiierte Versuch, konkrete Aufgaben des Politischen nicht direkt, sondern durch *Analogie* aus der Verkündigung der Gottesherrschaft abzuleiten. Das Analogieprinzip beläßt beiden Bereichen ihre Selbständigkeit und verhindert zugleich ihr Auseinanderfallen. Es ermöglicht also dem Christen eine Verpflichtung in Glaube und Freiheit und eröffnet, wie es scheint, zugleich den Weg zu einer – durch Entsprechung zum Evangelium – *christlichen Politik*, die nicht dem Naturrecht verbunden ist, sondern dem reformatorischen Offenbarungsbegriff, der Verkündigung der in Jesus Christus gekommenen Gottesherrschaft.

Es muß von da aus allerdings als paradox erscheinen, daß Karl Barth, der in seinem bekannten Vortrag „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ 1946 den Gleichnischarakter des Verhältnisses jener beiden Bereiche zueinander eindrücklich behauptet und entfaltet hat, zugleich jeder christlichen Partei mit so entschiedener Ablehnung begegnete, eine Inkonsistenz, die wohl vor allem darauf zurückzuführen ist, daß für Karl Barth „Parteien ohnehin eines der fragwürdigsten Phänomene des politischen Lebens“ sind: „keinesfalls seine konstitutiven Elemente, vielleicht von jeher krankhafte, auf jeden Fall nur sekundäre Erscheinungen“ (a.a.O. S. 32).

Konsequent dünkt mich dagegen, daß der eindrucksvolle Vortrag von Eberhard Jüngel, auf der letzten Tagung dieses Arbeitskreises gehalten, ein in seinen entscheidenden theologischen Passagen überaus positives Echo auch im Evangelischen Arbeitskreis der CDU gefunden hat. Denn Jüngel hat den Barthischen Begriff der Analogie, der eine konkrete „christliche Politik“ zu ermöglichen scheint, ausdrücklich – wenn auch mit gewisser Zurückhaltung – aufgenommen. Die von Jüngel formulierten beispielhaften Zumutungen des Evangeliums an die Politik, die „durchaus konstruktive und konzeptionelle Grundzüge“ politischen Handelns enthalten, sind in der Einsicht begründet, „daß wir im kommenden Reich Gottes die von uns zu verantwortenden Reiche der Welt und unsere eigenen privaten Lebensbereiche wenigstens als mißglückte Analogien wiedererkennen können sollten“.

Die beiden Beispiele Jüngels besagen einmal, es sei Aufgabe politischer Vernunft, die Gegensätze zwischen den Weltgegenden, das Wohlstandsgefälle zwischen Nord und Süd, abzubauen; zum anderen, wir müßten angesichts der ökologischen Krise das Herrschen über die Natur beherrschen lernen, um nicht vom eigenen Fortschritt überholt und vernichtet zu werden.

Diese humanen Ziele überzeugen, und daß sie weder überraschend Neues noch spezifisch Christliches formulieren, kommt ihrer Überzeugungskraft zugute.

Was aber enthalten sie – wir greifen unsere Leitfrage auf – an politischer Konkretion? Man muß antworten: Nicht mehr, als die Begriffe „Liebe“ bzw. „Humanität“ auch bereits enthalten. Die beiden Beispiele wiederholen lediglich diese abstrakten Begriffe in einem konkreten politischen Horizont. Solche Wiederholung ist aber noch nicht politisch konkret, weshalb es ja auch schwerlich jemand gibt, der Politik als humanitäre Aufgabe versteht – wer täte es nicht? – und diesen Zumutungen als solchen widersprechen wird, während sie den Widersprüchen der konkreten Politik durchaus ausgesetzt sind. Kann man zum Beispiel die krassen Unterschiede im Lebensstandard zwischen den Industriestaaten und den Entwicklungsländern anders aufheben als durch Verbreitung unserer technischen Errungenschaften über die ganze Welt? Läßt sich das dafür erforderliche Kapital anders als durch eine weitere Steigerung dieser technischen Leistungen aufbringen? Wird aber nicht durch beides die ökologische Krise ins Katastrophale verschärft? Gibt es einen Ausweg aus diesem Zirkel? Führt unsere gegenwärtige Situation, unter den berechtigten Zumutungen Jüngels angesehen, nicht notwendig weiter zu einem globalen Polizeistaat, der die totale Verteilung, Kontingentierung und Rationalisierung der Güter permanent erzwingt? Oder läßt sich eine getrennte Entwicklung (Apartheid) der Unterentwickelten durchführen und verantworten?

Beispielhafte Fragen dieser Art, die Probleme und Problematik der politischen Konkretion humaner Notwendigkeiten sichtbar machen, lassen erkennen, daß auch die Methode der Analogie solche Konkretionen schuldig bleibt. Ich wähle dafür als aktuelles Beispiel noch die „Polenverträge“. Die biblische Rede von der Versöhnung mit Gott drängt in dieser Frage geradezu ins politische Analogon, in die profane Entsprechung, und es kann in der Tat unter Christen, wenn anders die Liebe die politische Seite des Glaubens ist, keinen Streit über die Notwendigkeit der Versöhnung unter den Völkern geben. Aber über das konkrete „Wie“ solcher Versöhnung und den entsprechenden Beitrag bestimmter Verträge darf auch unter Christen – um der Versöhnung willen! – begründeter Streit bestehen, in dem zu *bleiben* gerade Christen Ehre machen kann.

Auch dieses Beispiel zeigt: Die Methode der Analogie vermag zwar zu helfen, die allgemeinen Begriffe „Liebe“ bzw. „Humanität“ in politische Begriffe zu transformieren. Sie reicht damit aber über die einsichtige Zumutung, daß Politik dem Wohl der Menschen zu dienen hat, nicht in das *konkrete* Was politischer Entscheidungen hinein.

Der Grund dafür liegt in dem qualitativen, nicht etwa quantitativen Unterschied der beiden Reiche, der Politik erst und nur *in* der politischen Wirklichkeit konkret werden läßt.

6) Auch Jüngel behauptete bereits – wie mir scheint, in einer gewissen Inkonsistenz –, es müsse Aufgabe des politischen Geschäfts selbst sein, die von ihm formulierten Zumutungen der Theologie in ein politisches Programm zu überführen. Er hat andernorts sogar erklärt: „Innerhalb der ‚Geistlich-Weltlich gemischten Wirklichkeit‘ Geistliches und Weltliches so zu unterscheiden, daß jedes für sich ansprechbar wird – das ist, jedenfalls nach der tiefen Einsicht Luthers, die Aufgabe der Theologie, die damit als solche eine politische Verantwortung des Christenmenschen allererst ermöglicht“. Damit lenkt er das Barthsche Schema der *Analogie beider Reiche*, der *Entsprechung* von Glaube und politischem Handeln, wieder in die reformatorische *Lehre von den beiden Reichen* bzw. den beiden Regimenten Gottes zurück, die sich jenseits aller ihrer Mißverständnisse und trotz mancher ihrer Fehlentwicklungen nach meinem Urteil als die einzige tragfähige Grundlage für das politische Handeln eines dem evangelischen Glauben verpflichteten Bürgers anbietet.

Die Zwei-Reiche-Lehre der Reformatoren will ja nicht nur für das Reich Gottes die Alleinwirksamkeit der Gnade sichern, den Unterschied von Gott und Mensch festhalten und gewährleisten, daß die Wahrheit des menschlichen Daseins allein aus dem Zuspruch

Gottes erwächst, damit der Mensch sich nicht mit seinen Werken und mit seinem Tod definitiv identifizieren muß.

Sie will zugleich von Gott her dem weltlichen Regiment, der tätigen politischen Sorge um das menschliche Wohl, eine *eigene Würde* geben, und zwar eine für die Welt nützliche Würde; denn die Welt kann und darf nicht anders als „nach dem Maß menschlicher Einsicht“ regiert werden (Barmen V), soll wirklich die *Welt* regiert werden. Es gibt deshalb nur eine Alternative zur Vernunft in der Politik, nämlich die Unvernunft. In der konkreten Politik geht insoweit nichts über die Vernunft, auch für den Christen nicht, der die *konkreten* Wege der Liebe im Gewirr und Getümmel dieser Welt nicht anders als mit Klugheit suchen und finden kann.

Das Wissen um die Rolle, die Vernunft und Unvernunft im Bereich der Politik spielen, ordnet alles konkrete politische Handeln, auch wo es aus Liebe ganz dem Wohl des Menschen dient, von vornherein in den begrenzten Raum menschlichen Vermögens und relativer Möglichkeiten ein, so daß nicht *das Gute*, sondern nur das jeweils Beste bedacht und besorgt zu werden braucht, sei es auch das geringste Übel oder das Beste, was sich aus dem Schlechten machen läßt. Es eröffnet dem politisch Handelnden zugleich den weiten Horizont stets wechselnder geschichtlicher Umstände, der alle Rezepte, und seien sie von heute, veralten läßt, so daß Politik die bequemen Fesseln aller Ideologie und zeitloser Gesetze, auch die klerikale Besserwisseri, sprengen darf und muß.

Vernunft findet, von der Liebe gelenkt, Kompromisse, ohne die Menschen nicht miteinander leben können, aber sie läßt auch erkennen, wo Kompromisse um des Menschen willen ausgeschlossen bleiben müssen.

Die Politik darf sich moralischen Ansprüchen nicht entziehen, aber moralische *Ansprüche*, auch wenn sie mit religiöser Emphase auftreten, können vernünftiges, sachliches *Handeln* nicht ausreichend begründen.

Luther hat deshalb gesagt: „Zum weltlichen Regiment braucht Gott keine Christen. Darum muß der Kaiser nicht heilig sein. Zu seinem Regiment ist's nicht nötig, daß er ein Christ sei. Für den Kaiser ist's genug, daß er Vernunft habe“ (WA 27,418, 1ff). Dieser „moderne“ Grundsatz der Zwei-Reiche-Lehre ermöglicht heute das demokratische Zusammenspiel von unterschiedlichen politischen Kräften, die Allianz von Christen und Nichtchristen in politischer, das heißt humaner, der Freiheit verpflichteter Verantwortung.

Aber Luther hat auch gesagt, daß vornehmlich der *Christ* verpflichtet sei, das öffentliche Amt als einen sonderlichen Gottesdienst der Liebe wahrzunehmen. Auch für ihn steht also fest, daß der Glaube den Politiker zwar nicht klüger, wohl aber weiser macht, weil er die Freiheit zu jener Liebe schenkt, die mutig und ohne Übermut das relative irdische Wohl bedenkt und besorgt. Luther meint: Gerade weil die verantwortliche politische Entscheidung, auch wo sie von Konvention, Erfahrung und Gemeinschaft getragen wird, eine freie, ungesicherte Entscheidung ist, ist der Christ zu solchen Entscheidungen prädestiniert; denn er hängt sich nicht, im Glauben „gesichert“, an falsche Sicherheiten. „Wer auf Gott sein Hoffnung setzt, der behält ganz unverletzt einen freien Heldenmut.“

Macht also der Glaube der Vernunft keine Vorschriften, so bleiben doch in der *Person des Christen* die beiden Reiche auf das engste verbunden. In allen politischen Entscheidungen ist der Glaube in der Kraft und Freiheit der Liebe gegenwärtig, ohne sich freilich in spezifisch christlichen Entscheidungen manifestieren zu können. Der Christ handelt dann christlich, wenn er das Beste zum Wohl der Vielen und der Nächsten anstrebt und seine Vorschläge und Entschlüsse sachlich, das heißt für jeden vernünftig einsehbar, zu begründen vermag. Es gibt außer der Liebe keine spezifisch christlichen Werte oder Maximen im Raum des Politischen.

Indem ich diese Lanze für die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre und die selbständige Würde des weltlichen Regiments breche, kann ich nicht umhin, das „christlich“ als Partei-bezeichnung in Frage zu stellen. Ich verkenne nicht, daß den Unionsparteien der Verdienst zukommt, die konfessionellen Parteien überwunden zu haben. Ich erkenne auch an, daß das parteipolitische Bekenntnis zum Christlichen in der Nachkriegszeit geeignet war, ein neues politisches Bewußtsein zu schaffen. Aber suggeriert nicht die Bezeichnung „christlich“ in einem Parteinamen, daß in dieser Partei spezifisch *christliche*, aus dem Glauben abgeleitete *Normen* gelten und mit ihr durchgesetzt werden sollen, während doch der Christ nicht christliche, sondern gute, humane Politik zu machen hat? Gehören um der guten Politik willen Christen nicht gerade auch in andere Parteien hinein?

Und sollte jemand, dies alles schon deshalb zugehend, weil ja auch der Satz, ein Christ müsse Sozialist sein, eine dezidiert christliche Norm darstellt, sagen, das „Christlich“ sei als Selbstverpflichtung gedacht, Kraft, Mut und Freiheit des Glaubens im politischen Bereich nicht zu verleugnen, so würde ich fragen, ob der Glaube, um in der Liebe tätig zu werden, dann solcher äußerlichen Krücken bedarf? Besteht nicht vielmehr umgekehrt die Gefahr, daß der Glaube durch vernünftige Entscheidungen, die dennoch als „Christlich“ deklariert sind, diskreditiert wird, während eine gute Politik sich selbst empfiehlt und keine Empfehlung durch den Stempel des Christlichen bedarf?

Nehmen Sie diese Fragen bitte ohne Ärger hin. Sie liegen in der Konsequenz der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre und sind darum viel weniger der Stachel in ihrer eigenen Brust als der Stachel, der Sie selbst als Evangelischer Arbeitskreis in der CDU sind.

II.

1) Vielleicht verleiht aber auch, was ich nun noch sagen möchte, dem „hohen C“ ein gewisses Recht.

Die Zwei-Reiche-Lehre, die den Glaubenden als den Liebenden politisch denken und handeln sieht, enthält ein Element, das in der Zeit des Corpus Christianum nicht besonders hervortrat, das in einem säkularisierten Zeitalter aber gesondert bedacht werden muß. Einerseits umschließt der Glaube als ein spezifisches menschliches Daseinverständnis eine Anthropologie; andererseits setzt auch Politik als Handeln von Menschen für Menschen eine Anthropologie voraus. *Das Menschenbild bindet für den Christen die beiden Reiche eng aneinander*; denn er kann seinen politischen Erwägungen und Entscheidungen kein anderes Menschenbild zugrunde legen als das, in dem er als Glaubender sich selbst und seinen Mitmenschen erkannte.

Nun ist der Mensch nach christlichem Verständnis, modern gesprochen, *Person*. Der Glaubende versteht sich nämlich als *Kind Gottes*, das sich bei seinem Namen gerufen weiß und das im Gebet „Ich“ sagt. Das christliche Bekenntnis „Ich elender Mensch“ und das „Ich erlöster Mensch“ lassen das zugrundeliegende „Ich Mensch“ erschließen, das den Wechsel von Unheil zu Heil desselben Menschen erst möglich macht. Die Taufe ist ein christliches Zeichen, der Satz, ein Christ müsse auch Vater und Mutter um Christi willen hassen können (Lk. 14,26), der wohl stärkste, wenn auch indirekte, „ontische“ Ausdruck dieses fundamentalen anthropologischen Personalismus, der mit Individualismus nicht verwechselt werden darf und keineswegs eine Absage an die anthropologische Funktion natürlicher und gesellschaftlicher Gemeinschaften umschließt. Im Gegenteil: Der Mensch ist *a/s Person* ein mitmenschliches Wesen. Er ist, was er ist, nur in der Beziehung zu den anderen. Das Mit-Sein ist integrierender Teil des Selbst-Sein.

Aber Gott wurde in Christus nicht Menschheit, nicht Masse, nicht Gruppe – der Satz, Gott würde heute als Gruppe kommen, ist kein Satz des Glaubens, sondern des Aberglaubens –, sondern ein konkreter Mensch in der Gemeinschaft der Menschen. Der Einzelne besitzt und behält den Primat in der Gemeinschaft der Familie oder Sippe, der Rasse oder Klasse, des Volkes oder der Partei. „Du bist nichts, dein Volk ist alles“ ist ein zwar politisch wirksamer, aber dezidiert unchristlicher Satz, und daß Gemeinnutz vor Eigennutz geht ist nur so lange wahr, wie das größtmögliche Maß an Selbstverwirklichung als allgemeiner Nutzen angesehen wird. Der Glaubende kann jedenfalls im politischen Handeln nur der Identität jedes einzelnen Menschen verpflichtet sein, auch da, wo er um der Freiheit des Anderen willen die Freiheit des Einen einschränken muß.

Ich benutze den Begriff „Identität“ ganz „unwissenschaftlich“ zur Bezeichnung des Menschen in seiner Personalität und Authentizität und als Gegenbegriff zu Egalität. Der „identische“ Mensch hat als solcher das Recht und die Möglichkeit, er selbst und *dieser* Mensch zu sein, seinen „Charakter“ zu haben, sich zu gewinnen und sich zu verfehlen, seine Besonderheiten zu pflegen (oder auch preiszugeben), sich zu unterscheiden (oder auch sich *selbst* zu nivellieren), sein Ich festzuhalten oder dem „Man“ auszuliefern.

Nun kann die Tatsache, daß der Christ auch im politischen Alltag an *das* Verständnis des Menschen gebunden bleibt, in dem sich der Glaube ereignet, die Gemeinsamkeit des politischen Handelns auch da einschränken, wo man sich im übrigen gemeinsam dem Wohl des Menschen verpflichtet weiß. So schließt das personale Menschenbild des christlichen Glaubens, differenziert betrachtet, eine politische Verständigung mit dem dogmatischen Marxismus zwar nicht im Pragmatischen, wohl aber im Prinzipiellen aus. Zwar denkt auch Marx in personalen Kategorien. Aber für ihn ist der wahre Mensch ein dem allgemeinen Bewußtsein noch unbekanntes Wesen. Denn der Mensch als Person ist ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse. Die schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse, die gegenwärtig herrschen, haben einen schlechten, von seinem wahren Wesen entfremdeten Menschen geschaffen. Erst die radikale Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bringt den wahren Menschen an den Tag. Dabei tendiert diese gesellschaftliche Entwicklung auf *Egalität*; denn die gegenwärtige Gesellschaft steht unter den ungleichen Bedingungen der Arbeitsteilung. Gleiche Bedingungen für alle schaffen auch die Ungleichheit der Menschen ab, die ein Zeichen der entfremdeten Wirklichkeit des Menschen ist, wie Marx als Vorhut der wahren Menschheit erkannt hat.

Demgegenüber gilt christlichem Denken der wirkliche, vorfindliche Mensch, das Geschöpf Gottes, ob Sünder oder Gerechtfertigter, als wahrer Mensch. Er ist als Person geschaffen, die sich durch Anlage, gesellschaftliche Bildung und eigenen Willen entwickelt. In Gnade und Gericht ist dieser konkrete Mensch, wer immer er sei, das Du Gottes und so der wahre Mensch selbst. Das christliche Menschenbild rechnet mit der *Identität* des Menschen, und die christliche Verkündigung ruft jeden dieser identischen Menschen vor Gott in seine *eigentliche* Identität, in die *Wahrheit* je seines Daseins.

So hart es klingen mag: angesichts der biblischen Anthropologie bedarf nicht die Tatsache der Ungleichheit der Menschen, sondern die Forderung nach Gleichheit der Legitimation. Die Gleichheitsideologie ist nicht Zeichen des Christlichen, sondern Anzeichen der Säkularisierung, des Verlustes von Transzendenz samt des im Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer und Erlöser begründeten und ermöglichten „Ja“ zu der Personalität bzw. Identität der Verschiedenen.

Daß „egalité“ und „liberté“ in der französischen Revolution gesetzlich verordnet wurden, ist insoweit begründet, als es keine wirkliche Freiheit ohne die Gleichheit *vor dem Gesetz* gibt. Als indessen der Schöpfer der Vielen und Verschiedenen von dem Gott „Gleichheit“

verdrängt wurde, setzte das Morden im Namen der Gerechtigkeit ein, das seitdem anhält. Demgegenüber steht die Wahrheit des Spruches, der über dem Portal der Kreisverwaltung in Gumbinnen zu lesen gewesen sein soll: „Freiheit und Gleichheit“ – welch Unverstand! Die tödlichsten Feinde zusammengespannt! Ungleich wird alles, entwickelt sich's frei; Gleichheit bedarf der Tyrannei.“⁴

Die politischen Konsequenzen dieser anthropologischen Differenz von Egalität und Identität liegen am Tage. Werden nicht z. B. die Stichworte „Chancengleichheit“ und „Chancengerechtigkeit“ weithin egalitär mißbraucht? Begabung, Fleiß, Interesse, Originalität und Genialität gelten als Hindernisse solcher Chancengleichheit, und das Niveau der Vielen hat sich nach den Möglichkeiten der Letzten zu richten, um der Gleichheit aller gerecht zu werden. Ich habe ein akademisches Seminarprotokoll vor mir, in dem die Protokollanten als repressive Strukturen dieses Seminars beklagen: Diktatur der profilierten Meinungsäußerung; Diktatur der profilierten Sprache und der originellen Problemstellung; Diktatur der Sachautorität. Mit solchen Idiotismen folgen sie gesellschaftspolitischen Programmen, die noch keineswegs der Vergangenheit angehören. Tatsächlich wird ein Höchstmaß an „Chancengerechtigkeit“ dort erreicht, wo jeder ohne Ansehen der Person die Möglichkeit bekommt, *seine* Chancen auszunutzen; jedes Mehr würde ein Weniger an Gerechtigkeit zur Folge haben.

Das egalisierende Denken ist deshalb so verführerisch, weil es so moralisch ist. Es arbeitet mit dem Begriff „Gerechtigkeit“ und erklärt die Ungleichheiten für ungerecht. Wird aber Gleichheit mit Gerechtigkeit identifiziert, so fordert die Gerechtigkeit: Lieber alle gleich ungebildet als Bildungsunterschiede; lieber allgemeine Unfreiheit als freie und unfreie Völker nebeneinander; lieber alle gleich arm als ungleich reich usw. Das ist, moralisch gesehen, eine bestechende Argumentation, auch wenn man fragen muß, ob es denn gerecht sei, wenn man den Talentierten im Namen der Gleichheit die Kastration ihrer Talente zumutet, und ob die Moral wirklich in dem Grundsatz gipfeln kann: Je schlechter, desto besser.

Aber das biblische Menschenbild versagt sich solchem moralischen Denken überhaupt. Das deutliche Wort Gertrud von le Forts, Gerechtigkeit sei in der Hölle, entspricht biblischem Denken mehr als die moralische Gleichung: Gerechtigkeit = Gleichheit = Humanität, die den Menschen vergewaltigt. Das Neue Testament nennt demgegenüber die Gnade Gottes, die den unterschiedlichen Menschen ohne Unterschied gilt, „Gerechtigkeit Gottes“, und es ordnet dieser Gerechtigkeit auch die Freiheit, nämlich die Freiheit der Kinder Gottes bei, weil sich jeder Mensch in seiner Eigentümlichkeit von Gott begnadet, das heißt angenommen wissen darf und sich deshalb auch selbst annehmen kann. Im Lichte dieser Gnade erwartet es die Identität der Ungleichen, die jedem das Seine abverlangt und zukommen läßt und den Wert des Einzelnen danach bemißt, ob er mit *seinem* Pfund wuchert. „Denn welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen und welchem viel anbefohlen ist, von dem wird man viel fordern“ (Lk. 12,48). Desgleichen hat auch die Witwe in ihrem Scherflein ihre Identität (Mk. 12,41 ff) und der unter die Räuber Gefallene darin, daß er sich helfen läßt (Lk. 10,30 ff). In diesem Sinne soll jeder sein eigenes Werk prüfen (Gal. 6,4), nicht das des anderen. Darum auch gilt der Neid dem biblischen Denken als eine Wurzel vielen Übels und als „Eiter in den Gebeinen“ (Spr. 14,30).

Begreift der Christ sich aber als identischer Mensch *in den* Talenten, die ihm gegeben und die ihm vorenthalten sind, so kann er auch im politischen Handeln nicht egalitären Tendenzen Vorschub leisten, sondern wird den Raum für Identität offen halten und öffnen. Die gesellschaftlichen Strukturen sollen jeden zur Entfaltung seiner Talente und Gaben ermutigen, und zwar nicht nur im Interesse aller, sondern auch um der eigenen

Identität willen, damit die Würde des Menschen nicht nach der Summe dessen bemessen wird, was er an gesellschaftlichem Nutzen einbringt, sondern danach, ob sein Handeln dem Maß seiner Fähigkeiten entspricht.

Egalitäres Denken demütigt die Schwachen, weil sie denen, die mehr leisten, nicht gleich sein *können*: Die Jungen und die Alten, die Leistungsschwachen und Behinderten, die Unbegabten und Kraftlosen, die Dummen und Bequemen. Ihnen gegenüber gewinnt das auf menschliche Identität bedachte Wort des Paulus, den schwächsten Gliedern gebühre besondere Ehre (1. Kor. 12,22 f), unmittelbare politische Relevanz.

Auf dem Grund des biblischen Menschenbildes kann deshalb eine Leistungsideologie nicht erwachsen: Der Mensch darf nicht auf Grund der bloßen Summe seiner Werke identifiziert werden. Aber er läßt sich biblisch auch nicht abgesehen von dem, was er aus seinen Gaben macht, identifizieren. Daß „Leistung“ in unserer Gesellschaft in überwiegend negativen Wortverbindungen begegnet (Leistungsdruck, Leistungszwang, Leistungsangst, Leistungsverweigerung usw.), signalisiert, wie sehr sich ein Menschenbild öffentlich breit macht, das den Menschen nicht mehr primär als identische Person ansieht, sondern als Produkt einer Gesellschaft, der man sich versagen muß, weil es *diese* Gesellschaft ist, von der man aber, ist sie einmal verändert, auch die eigene, egalisierte Identität ohne persönliche Anstrengung erwartet.

Das christliche Menschenbild tendiert dagegen auf Leistung als Verwirklichung der jeweiligen Möglichkeiten jedes einzelnen Menschen. Entsprechende politische Strukturen sollen darum Leistungswillen und Leistungsfreude wecken und die Anerkennung von Leistung als Bejahung menschlicher Identität ermöglichen.

Damit ist, so ungerecht es erscheinen mag, unvermeidlich auch ein unterschiedlicher Zugang zu den materiellen Gütern gesetzt. Der Unterschied des Leistungswillens und der Leistungsfähigkeit begründet z. B. den hohen Lebensstandard der Industriestaaten, der ja primär und wesentlich nicht, wie uns egalitäres Denken einreden will, durch böswillige Ausbeutung anderer Länder, sondern durch technisches Können, Intelligenz, Erfindergeist und Fleiß – so unverdient diese sein mögen – erworben wurde. Aber jener Unterschied prägt sich auch in den unterschiedlichen Möglichkeiten des Einzelnen innerhalb der jeweiligen Gesellschaft und Gruppe aus, an den materiellen Gütern zu partizipieren.

Der Gedanke der Leistungsgerechtigkeit, der diesen Sachverhalt regulieren will, ist freilich auch eine Schimäre. Denn abgesehen davon, daß es nicht leicht objektive Maßstäbe für eine *Leistungsgerechtigkeit* gibt, würde auch eine pure *Leistungsgerechtigkeit* die Unterschiede unter den Menschen, also die „Ungerechtigkeit“, nur verfestigen, und zwar in dem menschlich und politisch besonders empfindlichen Bereich des Materiellen.

Nun ist bemerkenswert, wie sehr das egalitäre Denken auf die materiellen Lebensbedingungen fixiert ist; selbst die begründete Sorge um die Deklassierten und Erniedrigten, die Benachteiligten und Unterdrückten bezieht sich durchweg vor allem auf die Sphäre des materiellen Besitzes. Der Grund dafür liegt am Tage: Gleichheit der materiellen Güter läßt sich *theoretisch* herstellen und in Programmen fordern.

Aber auch in einer materiell egalitären Gesellschaft blieben die viel prägnanteren Unterschiede erhalten: Kindheit – Lebenskraft – Alter; Frau – Mann: schön – häßlich; gesund – krank; groß – klein; begabt – unbegabt; die Unterschiede des Charakters, des Willens, der Interessen usw.; Unterschiede, durch welche die menschliche Identität viel fundamentaler als durch materielle Güter begründet wird und aus deren Kreis die sekundären materiellen Unterschiede auszuschließen ebenso sinnlos wie unmöglich ist. Man mag dies bedauern, aber man muß es akzeptieren.

Und wenn man schon mit dem Maß der Gerechtigkeit mißt: Stimmt es eigentlich, daß das Kind eines im dürftigen materiellen Standard aufwachsenden Gastarbeiters, das den sozialen Aufstieg vor sich hat, schlechterdings benachteiligt ist gegenüber dem Kind eines Akademikers oder bekannten Künstlers oder Politikers, das zwar keine materiellen Entbehrungen kennt, aber von Geburt an auf Frustrationen vorprogrammiert und zum sozialen Abstieg verurteilt ist?

2) Dem Neuen Testament ist der Gleichheitswahn insgesamt und auch in materieller Hinsicht fremd. Selbst der Satz „Verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen“ (Lk. 18,22) ist von dem Prinzip „Jedem das Gleiche“ weit entfernt. Er strebt keinen sozial egalitären Zustand an, sondern behaftet den Christen bei seiner Identität, für die das franziskanische Armutsideal freilich nur *ein* Modell ist. Dem christlichen Menschenbild entspricht nicht die Überwindung, sondern das Aushalten und die Fruchtbarmachung der Unterschiede: „Einer trage des Anderen Last“ (Gal. 6,2) und er „schaffe mit seinen Händen etwas Gutes, auf daß er habe, zu geben dem Bedürftigen“ (Eph. 4,28). Das ist als ständige geschichtliche Aufgabe gemeint, ohne die der Mensch nicht Mensch bliebe. An die Stelle des im eigentlichen Sinn unmenschlichen Strebens nach *Gleichheit* tritt in Geben und Nehmen die Aufgabe des *Ausgleichens*.

Dabei ist wohl zu beachten, daß sich die Pflicht des Ausgleichens nicht auf den materiellen Ausgleich beschränken darf. Im Gesamthaushalt der Menschlichkeit bildet der Ausgleich an Geduld, an Barmherzigkeit, an Zeit, an Freundlichkeit, an Zärtlichkeit, an Verständniswillen, an Beistand aller Art, an Rat und Tat, an Seelsorge, an Treue usw. zweifellos den mit Abstand größten Posten. Dennoch darf gerade der materiell Satierte das Gewicht des Materiellen nicht unterschätzen.

Hinsichtlich des einen wie des anderen nämlich kann sich das Gewissen weder dabei beruhigen, daß angesichts der Individualität der Menschen die Unterschiede zwischen ihnen unvermeidlich gesetzt sind, noch dabei, daß man die angeblich gerechte Egalität anstrebe. Zwischen diesen beiden Polen gibt es für den Christen nur die unendliche, gewissenhafte Praxis des Ausgleichens, die selbst Teil des identischen Menschseins ist und die auf Gnade angewiesen bleibt, weil es zum Wesen der Liebe gehört, daß wir sie einander stets schuldig sind und deshalb selbst als Liebende auch stets schuldig bleiben (Röm. 13,8).

Das kann im politischen Raum nicht schrankenlose Liberalität bedeuten, sondern nur ein größtmögliches Maß an Freiheit bei gesellschaftlichem Schutz der Schwachen und sozialer Inpflichtnahme der Starken.

Hinsichtlich des im letzten und umfassenden Sinne *humanen* Ausgleichs sind die Möglichkeiten des Gesetzgebers allerdings sehr begrenzt, auch wenn man sich mit Sorge fragt, ob nicht z. B. in den Lehrplänen der Schulen oder in der Ehe- und Familiengesetzgebung die Dimension des Geistig-Seelischen zunehmend verdrängt wird. Das Materielle aber ist *keine* Domäne. Der insofern soziale Ausgleich bedarf politischer Lenkung. Ein Wohlfahrtsstaat freilich, in dem verordnete Gleichheit die freie Initiative zu tätigem Fleiß und liebevollem Ausgleich lähmt, und eine daraus erwachsende Anspruchsgesellschaft, in der es Verpflichtung, geschweige denn Verpflichtung zur Freiheit, nicht mehr gibt, widerspricht dem Menschenbild des Glaubens.

Gerade um der damit angesprochenen Verantwortlichkeit des Einzelnen willen halte ich es für eine vordringliche politische Aufgabe, geeignete Wege zu suchen, die es lohnabhängigen Bürgern ermöglichen, sich leistungsgemäß an der Verantwortung für jenes Produktionsvermögen zu beteiligen, mit dem sie ihr Brot verdienen. Auf diese Weise könnte die Sozialpflichtigkeit des Eigentums als eine befreiende Pflicht freier Menschen erfahren und dem Trug des bürokratisch verwalteten „Volkseigentums“ gewehrt werden.

Die politisch verantwortlichen Kräfte der Bundesrepublik haben die Strukturen des sozialen Ausgleichs in der Nachkriegszeit mit einer, wie mir scheint, aufs Ganze gesehen glücklichen Hand geordnet. Ihnen kam dabei zur Hilfe, daß die Nachkriegsgeneration aus einer entbehreungsreichen Zeit stammte und anspruchslos war, sich darum aber für Leistung beanspruchten ließ. Der so entstandene gesellschaftliche Wohlstand hat in der neuen Generation die Illusion geweckt, die *Verteilung* der Güter sei das eigentliche Problem, und auch Politiker mit besserer Erfahrung haben auf dieser Einbildung ihre gesellschaftlichen Gebäude errichtet. Die gegenwärtige soziale Krise erweist sich vor allem deshalb als heilsam, weil sie geeignet ist, uns auch als soziale Gemeinschaft auf den Boden der einfachen Tatsache zurückzuführen, daß, wer nicht arbeitet, auch nichts zu essen, erst recht nichts zu verteilen hat. Auch der politisch organisierte soziale Ausgleich lebt von der Leistungskraft und dem Leistungswillen der einzelnen Menschen, also aus der Identität und nicht aus der Egalität.

Diese fundamentale anthropologische Erkenntnis muß auch um des Ausgleichs zwischen den Industriestaaten und den unterentwickelten Ländern willen festgehalten werden. Eine einleuchtende Lösung dieses zentralen Problems unserer Zeit ist nicht in Sicht. (Ich wäre schon deshalb glücklich, wenn dieser Feststellung begründet widersprochen werden könnte, weil niemand sich bei der Gleichung christlich = wohlhabend beruhigen kann). Aber eine Preisgabe unserer gesellschaftlichen Identität um universaler Egalität willen müßte die Situation definitiv hoffnungslos machen, weil das Elend vieler zum Elend aller würde.

Ich lege bei alledem Wert auf die Feststellung, daß auch hinter allen Versuchen, unverdiente Vorrechte und Privilegien festzuhalten, egalitäres Denken und nicht identisches Handeln steht. Wer sich ererbtes Wissen oder Können, Hab oder Gut nicht auch selbst erwirbt, hat kein Recht, es nur deshalb zu besitzen, weil er Sohn oder Enkel ist. Das gilt für Einzelne wie für Gruppen, Stände, Völker.

3) In diesen Zusammenhang gehört ein weiterer Gedanke. Der Mensch hat seit jeher dazu geneigt, fehlendes Glück in der Zukunft zu erwarten. Karl Marx hat diesen menschlichen Trieb wissenschaftlich zu untermauern versucht und aufgrund der von ihm entdeckten ehernen Gesetze der Geschichte den bald bevorstehenden Anbruch der goldenen Zeit angesagt. Seine Prognose war falsch; die Gesetzmäßigkeit der Geschichte entpuppte sich als willkürliche Setzung. Aber die Vorstellung, daß die wahre Geschichte erst noch kommt, ist geblieben. An der Stelle der Propheten stehen heute die Prognostiker; Daten und Computer sind ihr „Kapital“. Politik soll von der prognostizierten Zukunft aus entworfen werden.

Aber der Primat einer ungewissen Zukunft lähmt die politische Entschlußkraft, und der Primat einer vermeintlich gewissen Zukunft verleitet dazu, falsche Probleme zur falschen Zeit mit falschen Mitteln falsch zu lösen.

Sollten die Prognosen, die den Industriegesellschaften ankünden, sie würden an ihren eigenen Problemen ersticken, recht behalten – und wer wollte dies ausschließen? –, so bleibe auch dann noch die Frage, ob sie eine unvermeidbare Zukunft prognostizierten oder eine vermeidbare bei denen provozierten, die sich von einer fragwürdigen Wissenschaft den Mut zum Handeln rauben ließen. Wie oft unterbleibt gerade im Zeitalter der Prognostik das Nächstliegende. Die Ausbildungskatastrophe hätten auch die Schulkinder – selbst mit der Mengenlehre – vorausberechnen können, aber die Politik schwelgte im Irrealen, weil nicht sein kann, was nicht sein darf.

Nun wäre es gewiß unverantwortlich, die Folgen unseres Tuns nicht zu bedenken und Fehlentwicklungen nicht zu vermeiden. Die begründete Besorgnis um den Lebensraum und um die gemeinsamen Lebensgrundlagen muß in alle Entscheidungen einfließen. Aber der Christ,

der im Zuspruch Gottes hier und jetzt seine Identität findet, kann auch in seinen politischen Entscheidungen nur der Gegenwart den Primat geben, nicht der von ihm prognostizierten, von ihm zu machenden und nach allen Erfahrungen von ihm in der Regel auch verfehlten Zukunft. Das Wissen um die Kontingenz personaler Identität und den damit gegebenen je schon gegenwärtigen Sinn des Daseins verschafft dem Satz der Bergpredigt, es sei genug, „daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe“, so gewiß wie dieser Satz ein Wort glaubender Geborgenheit ist, Resonanz auch im Raum des Politischen. Der Christ dient in seinem politischen Tun dem Leben, auch dem kommenden Leben, nie aber dem Traum vom Leben. So darf auch die Vorsorge für das Überleben nicht die Fürsorge für das Leben verschlucken, erst recht nicht die Utopie die realen Ziele.

Ruhe und Ordnung sind zwar nicht in allen Situationen erste Bürgerpflicht, aber in jeder Situation Ziel einer humanen Politik. Die verzweifelte Hoffnung der negativen Dialektik, die schönsten Blumen wüchsen auf den Trümmern, und die dem entsprechenden Theorien der Konflikttheoretiker können die politische Seite der christlichen Hoffnung nie sein, die vielmehr erlaubt, *in* Konflikten zu *leben*.

4) Ich versage es mir, das Thema „Menschenbild und Bildung der Menschen“ über die kritischen Anmerkungen hinaus, die ich machte, zu vertiefen. Der Zusammenhang von beidem liegt am Tage. Die Aufgabe selbst erscheint umfassender und dringender als seit langem. Es sieht aber so aus, als kehre die Vernunft langsam wieder in die Bildungspolitik zurück, auch wenn wir noch weit davon entfernt sind, den Scherbenhaufen der letzten Jahre abzubauen zu können; er wird vorerst noch wachsen. Aber die Grenzen des Bildungswachstums, also die Grenzen des Menschen selbst, werden deutlicher gesehen. Es besteht die Chance, die menschliche Identität als die wahre Humanität wieder zu entdecken und die dementsprechende Bildung des Menschen selbst allen Zielen der sogenannten Bildungsreformen unterzuordnen. Zugespitzt formuliert: Das Recht auf Dummheit und Faulheit ebenso wie das Recht auf Ausbildung elitärer Begabung sind humane Rechte; dagegen ist der von vielen Bildungspolitikern erweckte Eindruck, menschliche Identität gebe es nur vom Abitur an aufwärts, unmenschlich.

5) Ob die mit dem Gesagten exemplarisch angedeuteten politischen Implikationen des christlichen Menschenverständnisses ausreichen, Normen einer spezifisch christlichen Politik zu begründen und eine „christliche“ Partei zu rechtfertigen, lasse ich dahingestellt, halte aber meine Zweifel aufrecht. Denn das Menschenbild des christlichen Glaubens wird ja nicht vom Glauben erst geschaffen, so daß man sich nur als Glaubender in ihm wiedererkennen kann; damit würde „christliche Politik“ in einen esoterischen Zirkel verbannt. Vielmehr bringt der Glaube an den Tag, was der Mensch, der zum Glauben gerufen wird, immer schon war, so daß er auch den Ruf zum Glauben verstehen kann. Das marxistische Menschenbild ist also nicht nur unchristlich, es ist auch falsch. Deshalb dürfen politische Einsichten, die das biblische Menschenbild voraussetzen, durchaus auf weitergehendes Einverständnis rechnen; sie beanspruchen keineswegs, genuin christliche Einsichten zu sein.

Andererseits freilich kann, wer immer aus Glauben und Freiheit verpflichtet ist, nicht dem marxistischen Menschenbild verpflichtet sein. In diesem Sinne ist ein Christ, was er denn auch von marxistischer Seite immer wieder gesagt bekommt, notwendigerweise Antikommunist bzw., soweit das marxistische Menschenbild Grundlage des Sozialismus ist, Antisozialist. Ich will damit den törichten Satz, ein Christ müsse Sozialist sein, nicht einfach umkehren. Die Behauptung, ein Christ dürfe kein Sozialist sein, ist schon deshalb falsch, weil der politischen Dummheit auch des Christen keine Grenzen gesetzt sind.

Zudem ist der Begriff Sozialismus so vielschichtig, unscharf und gegensätzlich, daß auch Christen Gedanken und Vorstellungen, die das Etikett „sozialistisch“ führen, durchaus vertreten dürfen. Ich halte es z. B. für denkbar, daß in bestimmten Ländern und Kulturen

auf gewissen Stufen ihrer Entwicklung staatliche Planwirtschaft, kollektivierte Landwirtschaft und Staatskapitalismus, also „sozialistische“ Prinzipien, selbst Ein-Parteien-Diktatur oder der Kult des „Großen Führers“ – wie in China – einen partiell humanitären, menschliche Freiheit und Identität vorübergehend mehrenden Effekt haben können, und daß bei der politischen Verwirklichung solcher Ziele der notwendige Widerspruch gegen den sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus und seine Egalitäts-Ideologie nicht preisgegeben werden muß.

Christen haben freilich ihr Engagement für das, was sich jeweils „sozialistisch“ nennt oder was sie selbst so bezeichnen, in jedem Fall *politisch* unter Verweis auf den konkreten, wirklich humanitären Ertrag solcher Gesellschaftsformen zu begründen, und zwar derart, daß sie dabei die für jede Spielart des Sozialismus fundamentale Theorie-Praxis-Relation nicht außer acht lassen, die besagt, daß sich die Wahrheit sozialistischer Theorie nicht außerhalb der Praxis erweist. Es ist ein Widerspruch, wenn jemand, der sich Sozialist nennt, das Kriterium sozialistischer *Praxis* abweist und sich auf die reine Theorie beruft; denn diese Theorie enthält als sozialistische selbst die Praxis als ihren Maßstab in sich.

Daß unsere „Christen für den Sozialismus“ angesichts des Fehlens überzeugender sozialistischer Praxis in mit der unseren vergleichbaren Gesellschaften faktisch in der Theorie ihrer respektablen moralischen Ansprüche auf einen freiheitlichen Sozialismus stecken bleiben, daß sie also trotz durchgehend entmutigender sozialistischer Praxis konsequente Sozialisten sein wollen, führt sie ad absurdum und widerlegt *praktisch* ihren Sozialismus. In der Tat müßte gerade ein Sozialist aus der Praxis der sozialistischen Gesellschaften Europas, die einem früheren Wort Helmut Gollwitzers zufolge „den humanistischen Ansatz Lügen straft und den Weg nicht zur Freiheit, sondern zur Sklaverei gebahnt hat“ (Festschrift Dehn, 1957, S. 203) – so hart würde ich es nicht sagen – schließen, daß ein humaner Sozialismus zumindest in entwickelten Gesellschaften nicht nur noch nicht verwirklicht wurde, sondern ein Widerspruch in sich ist. Den Grund dafür hat Helmut Gollwitzer, den ich noch einmal mit Vergnügen zitiere, schon bzw. noch 1957 genannt: „Der Mensch als *Person* ist von Marx in all seinen anthropologischen Bemühungen nicht erreicht worden. D. h. aber: er hat gerade das nicht erreicht, worum es ihm ging: den wirklichen Menschen“ (ebd. S. 203). Dann aber sind ein genuiner, dem marxistischen Menschenbild verpflichteter Sozialismus und menschliche Freiheit in der Tat nicht miteinander zu verwirklichen. Die Marxsche Anthropologie selbst begründet den unauflösbaren Widerspruch seiner sozialistischen Konzeption, den Widerspruch zwischen humanem Wollen und weitgehend inhumaner Wirklichkeit. Die betrübliche Praxis der unter Berufung auf das Menschenbild der Marxschen Philosophie sozialisierten Staaten läßt nicht eine Fehlentwicklung, sondern die Entwicklung des Sozialismus erkennen. Auch der Begriff „demokratischer Sozialismus“ vereint dann Unvereinbares.

Ich stimme aber Ernst Topitzsch nicht zu, wenn er den Marxismus „in seinem inneren Kern eine nur emanzipatorische und humanistische getarnte Ideologie totaler Herrschaft“ nennt, erwachsen aus dem „Willen zur Macht“. Eine solche psychologisierende Kritik wird nicht nur den wissenschaftlichen Elementen im Denken von Marx ebensowenig gerecht wie seinen und seiner Nachfolger moralischen Intentionen, sie übersieht auch die Problematik des den Marxismus eigentlich begründenden anthropologischen Fundaments, das den Christen nicht nur in seinem Glauben, sondern auch in seiner Politik in ständige Konfrontation mit dem marxistischen Sozialismus treibt.

„In Glaube und Freiheit verpflichtet“ – das könnte freilich auch der Marxist zu seinem Programm machen. Sein Ziel ist die Erlösung der Welt, die *Freiheit des Menschen*; und er *glaubt*, daß diese Freiheit in der Gleichheit besteht, die Ungleichheit aber Folge eines

gesellschaftlichen Sündenfalls ist, der rückgängig gemacht werden kann, nachdem Karl Marx die Wahrheit über den Menschen ans Licht gebracht hat. In solchem *Glauben* an den potentiell guten Menschen weiß er sich zur *Freiheit* verpflichtet.

Der Christ respektiert das moralische Ethos dieses Denkens. Aber ihn wundert nicht, daß das von diesem Sozialismus selbst erkorene Kriterium der Praxis ihn auch widerlegt. Denn er weiß, daß der marxistische Glaube an den Menschen ein Irrglaube ist.

Der **Christ** glaubt an Gott, den Schöpfer, durch den jeder Mensch seine unverwechselbare Identität hat, und an Gott, den Erlöser, der ihn zur Wahrheit seines Lebens zurückführt. In dieser seiner geschenkten Identität, als von Gott angeredetes und in Gott geborgenes Geschöpf, weiß sich der Christ zur Liebe verpflichtet, zum Handeln ermutigt, zur Vernunft befreit, im Glauben *zur* Freiheit verpflichtet. Er ist *unmittelbar* ein „politisches Lebewesen“ und würde seinen Glauben verleugnen, ließe er sich entpolitisieren.

Die **Kirche** dagegen, der die Botschaft des Glaubens anvertraut ist, kann und darf nur *mittelbar* politisch wirken. Von ihr gilt einem Wort Karl Barths zufolge: „Die Christengemeinde liefere der Bürgergemeinde solche Christen, solche Bürger, solche im primären Sinn politische Menschen! In ihrer Existenz vollzieht sie dann ihre politische Mitverantwortung auch in der direktesten Form“. Mit diesem Zitat aus Karl Barths Schrift über „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (S. 37f) möchte ich schließen, weil es, recht verstanden, jeder falschen Politisierung der Kirche wehrt und zugleich den politischen Auftrag der Kirche deutlich beschreibt, den auch ich soeben wahrzunehmen versucht habe.

Günter Klein
Walter Schmithals
Richard von Weizsäcker
Hans Filbinger
Gerhard Stoltenberg

In Glaube und Freiheit verpflichtet

