

Meinungen
und Informationen
aus dem
Evangelischen
Arbeitskreis
der CDU/CSU

Januar 1975

Evangelische Verantwortung

Heft 1/1975

Auf der Suche nach gemeinsamen Werten

Ein Bericht über die 19. Bundestagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU in Mainz.

Peter Egen

Noch nie war das Interesse evangelischer Theologen und engagierter Laien dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU gegenüber so groß, wie es während der diesjährigen Bundestagung des Arbeitskreises auch dem kritischen Betrachter gegenüber deutlich sichtbar wurde. Die Zahl der als Tagungsteilnehmer anreisenden Pfarrer sowie die Mitwirkung führender Theologen auf den Podien dokumentierte, daß das Bewußtsein der gegenseitigen Verantwortung zugenommen hat. Das Grundziel des Arbeitskreises – die offene und freimütige Aussprache und Diskussion, hineingestellt in das natürliche Spannungsfeld von Kirche und Staat – wurde in Mainz kritisch befragt, am Ende jedoch sicherlich einstimmig bejaht.

Zu Beginn der Tagung, im Rahmen eines Abendgesprächs mit dem Präsidenten der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau, Dr. Helmut Hild, dem badischen Landesbischof Dr. Heidland sowie dem Präses der Synode der EKD, Cornelius von Heyl – unter der Leitung des Bundestagsabgeordneten Hans-Adolf de Terra – hatte Helmut Kohl in seinem Grußwort bereits die selbstgestellte Aufgabe des Evangelischen Arbeitskreises gewürdigt, nämlich zur geistigen und geistlichen Standortbestimmung in der Union beizutragen. Kohl bekannte sich dabei klar und eindeutig zu der Aussage, daß gute Politik ohne prinzipielle Absicherung und prinzipielle Diskussion auf die Dauer unmöglich sei; dabei erklärte er unter Hinweis auf den gegenwärtig neu aufkommenden Terror in der Welt, daß er hierbei

nur den Ausdruck einer ganz tiefen Hoffnungslosigkeit erkennen könne. Auf diesen Gedanken griff anschließend auch Kirchenpräsident Dr. Hild zurück, als er in seinem Referat zum Thema „Verantwortung und Wagnis der politischen Predigt“ feststellte, daß die politische Predigt der Versuchung wehren müsse, den politischen Gegner auch als persönlichen Feind zu sehen und zu behandeln. So sei es vielmehr Hauptaufgabe zu verdeutlichen, daß Gewalt kein christlich vertretbares Mittel der Politik sein kann.

Mit dieser Abendveranstaltung hatte der Arbeitskreis bereits zu Beginn seiner Tagung durch die Referenten sowie durch die Diskussionsteilnehmer Kultusminister Prof. Hahn, Matthias Wissmann, Heinrich Köppler, Minister Otto Meyer und Dr. Werner Dollinger Akzente gesetzt, die unterstrichen, daß der Evangelische Arbeitskreis als „Teil einer evangelischen Laienbewegung“, wie Pfarrer Dr. Hans Bolewski es kürzlich in einem Artikel der Deutschen Zeitung formulierte, heute ein ernst zu nehmender Gesprächspartner innerhalb und außerhalb des Unionsbereiches ist. Die Ausführungen von Gerhard Schröder auf der Pressekonferenz in Mainz haben diese Aussage übrigens inhaltlich voll bekräftigt.

Zu dem Leitthema der Tagung referierten vor den nahezu eintausend Tagungsteilnehmern der Tübinger Theologe und Systematiker Eberhard Jüngel sowie der Unionspolitiker Friedrich Vogel. Jüngel, dessen wegweisendes Referat zweifelsohne den Höhepunkt der gesamten Tagung darstellte, appellierte an die evangelische

In dieser Ausgabe der EV finden Sie u. a. den Vortrag von Professor Dr. Eberhard Jüngel zum Thema „Zukunft und Hoffnung“.

Theologie, genau zu prüfen, ob sie gut daran getan habe, mit dem Begriff der Revolution so großzügig umzugehen, wie es in den letzten Jahren geschehen ist. „Sie wird sich aber vor allem sehr genau zu prüfen haben“, so sagte Professor Jüngel wörtlich, „ob sie die politische Dimension der Theologie nicht in eine theologische Dimension des Politischen zu verkehren im Begriffe ist und dadurch selber dem Aberglauben Tür und Tor öffnet. Die Zukunft des Verhältnisses von Politik und Theologie, Gesellschaft und Kirche wird nicht zuletzt davon abhängen, ob es gelingt, die weltliche Funktion des geistlichen Auftrages der Kirche richtig zu bestimmen.“

Friedrich Vogel, der sich vor die Aufgabe gestellt sah, als Politiker das Leitthema „Zukunft und Hoffnung“ auszuleuchten, setzte sich u. a. mit der Erscheinungsform der sozialen Marktwirtschaft ausführlich auseinander und forderte deren Weiterentwicklung, damit sie nicht noch mehr an ethischer Substanz und integrierender staatspolitischer Kraft einbüße. Demokratischer Staat und soziale Marktwirtschaft – so rief Friedrich Vogel seinen Zuhörern zu – sind so zueinander angeordnet, daß sie in einem unlösbaren Zusammenhang miteinander stehen. Im Verlauf seiner Ausführungen war Friedrich Vogel auf das Verhältnis der Industrienationen zu den Entwicklungsländern eingegangen, eine Problematik, die in vielen Diskussionsbeiträgen während der gesamten Tagung immer wieder aufgegriffen wurde. So stand diese Frage auch im Mittelpunkt von einem der vier Arbeitskreise, in dem nach der Zukunft dieser Länder gefragt wurde, verbunden mit der Rückkoppelung dieser Frage nach unserer eigenen Zukunft. Dabei klangen Gedanken Jüngels durch, die dieser in seinem Hauptreferat aufgestellt hatte, als er erklärte, daß es zur Aufgabe politischer Vernunft gehöre, die unbestreitbaren Klassengegensätze in anderen Weltgegenden und zwi-

schen den Weltgegenden selbst abzubauen. In den Diskussionen dieses Arbeitskreises wurde aber deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Entwicklungshilfe auch heißt, die Bürger unseres eigenen Staates auf Änderungen vorzubereiten, die sie begreifen und bereit sein müssen anzunehmen.

In den übrigen drei Arbeitskreisen, die in Mainz angeboten wurden, ging es um die Suche nach gemeinsamen Werten in der pluralen Gesellschaft, um das Verhältnis von sozialer Gerechtigkeit und persönlicher Freiheit sowie um die Frage, ob es Fortschritt ohne Geschichte geben kann. Diese Themenbereiche signalisieren die Schwerpunkte der Unionsprotestanten. Ihnen geht es weniger um Beiträge zu aktuellen tagespolitischen Fragen, vielmehr wollen sie unpragmatisch, ihres Handelns aus christlicher Verantwortung voll bewußt, die Frage nach dem Sein, den Grundsätzen unseres politischen und sozialen Handelns und darüber hinaus nach dem Sinn des Lebens überhaupt stellen, „Zukunft und Hoffnung“ waren in Mainz keine Phrasen – sie waren das große Wagnis einer Herausforderung, die hervorragend bestanden wurde und die nunmehr nachgearbeitet werden muß. Hierbei könnten besonders die Junge Union und der RCDS ihr Engagement zur Sache unter Beweis stellen, zumal – wie Kai-Uwe von Hassel es für einen der Arbeitskreise bei der Berichterstattung formulierte – man sich darüber einig war, daß gerade im Evangelischen Arbeitskreis die Synthese zwischen konservativ und fortschrittlich in besonders deutlicher Weise sichtbar wird und daß es gilt, diese Synthese auch in Zukunft fortzuentwickeln.

Wissenschaftler, Theologen und Politiker waren in den Arbeitskreisen aufgerufen, in aller Offenheit zu den drängenden Grundsatzfragen Stellung zu nehmen. Mehr als die Hälfte der Referenten gehörte nicht der CDU/CSU an – der Evangelische Arbeitskreis hat in Mainz ein großes Experiment gewagt: Auf den Menschen zu hören, der aus seinem Denken heraus zu anderen Ergebnissen kommt, um diese dann als Überprüfungs-korrektiv der eigenen Meinung zu verwerten. Erst die Relativierung der Aussagen unserer eigenen Politiker mit denen politisch Andersdenkender wird zur

Festigung der eigenen Standortbestimmung beitragen; dazu gehört auch das Aufeinanderhörenkönnen, denn erst dieses bringt das echte Gespräch, von dem wir glauben, daß es uns Kraft gibt, neue Ideen und Kenntnisse zu schöpfen.

Auf der öffentlichen Schlußveranstaltung der Mainzer Bundestagung setzten sich Helmut Kohl und Gerhard Schröder mit aktuellen politischen Fragen auseinander, die sie in die Gesamthematik der Tagung einordneten. Helmut Kohl legte dabei ein klares Bekenntnis zu Europa ab und erklärte, daß die europäischen Länder ihre inneren und äußeren Herausforderungen nur gemeinsam bestehen könnten. Eine Rückkehr zum Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, so sagte der Bundesvorsitzende der Christlich-Demokratischen Union, ist keine Lösung für unsere Probleme, da die individuellen Kräfte keines europäischen Landes zur Durchsetzung seiner nationalen Interessen ausreichen. Daher – so fuhr Kohl fort – liege die europäische Einigung im nationalen Interesse aller.

Gerhard Schröder ging in seinem Referat auch auf die gegenwärtige Situation der Kirche ein und stellte fest, daß die Kirche unserer Tage bis in die Tiefe hinein bewegt wird von den geistigen, gesellschaftlichen und geistlichen Strömungen und Kämpfen, mit denen wir es drinnen und draußen zu tun haben. Dazu gehören nach Ansicht Schröders die Bewältigung der jüngeren Vergangenheit, die staatliche und gesellschaftliche Neuordnung, die Teilung unseres Landes, die revolutionären Vorgänge in der sich entkolonialisierenden Welt sowie der Kampf um soziale Gerechtigkeit, Terror, Verfolgung und Gewalt. Schröder appellierte gleichzeitig an die Kirchen, daß diese ihre ungetrübte Leuchtkraft wiedergewinnen möchten, denn diese Leuchtkraft sei Voraussetzung für ein segensreiches Wirken.

Im Anschluß an die Ausführungen des Bundesvorsitzenden des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU rief der rheinland-pfälzische Landtagspräsident und EAK-Landesvorsitzende Albrecht Martin die Teilnehmer der 19. Bundestagung auf, draußen vor Ort aktiv politisch mitzuarbeiten, um somit die Voraussetzungen für eine bessere Politik in der Bundesrepublik Deutschland zu schaffen.

Zukunft und Hoffnung

Eberhard Jüngel

Auf der diesjährigen EAK-Bundes-tagung in Mainz hielt der Tübinger Theologe und Systematiker, Prof. Dr. Eberhard Jüngel, ein vielbeachtetes Referat zum Thema „Zukunft und Hoffnung“. Die mutige Auseinandersetzung und Stellungnahme zum richtigen und theologisch verantwortbaren Verständnis der politischen Relevanz des Theologischen bringen wir hiermit den Lesern der „Evangelischen Verantwortung“ zur Kenntnis.

Politik gilt nach einem bekannten Wort Bismarcks als die „Kunst des Möglichen“. Gemeint ist die Kunst der Beschränkung auf die Verwirklichung dessen, was von dem Machenswerten und vielleicht sogar Notwendigen zu machen möglich erscheint. Karl Liebknrecht hat dem entgegengesetzt, „die eigentlichste und stärkste Politik“ sei die „Kunst des Unmöglichen“. Wer unter politischem Aspekt nach „Zukunft und Hoffnung“ fragt, scheint auch heute noch zwischen der Kunst des Möglichen und der Kunst des Unmöglichen wählen zu müssen. Eine solche Wahl ist aber allemal ein Streit um die Wirklichkeit. Nach der pragmatisch anmutenden Formel Bismarcks scheint die jeweilige Wirklichkeit darüber zu entscheiden, was möglich ist. Das bedeutet freilich noch nicht, diese Formel als Anleitung zu bloßen status-quo-Variationen mißverstehen und wie Lotte in Weimar „mit abweisendem Kopfschütteln“ darauf bestehen zu müssen, „daß man sich rüstig ans Wirkliche halte, das Mögliche aber auf sich beruhen lasse“. Es geht im Sinne Bismarcks vielmehr darum, sich rüstig an das wirklich Mögliche zu halten, das Unmögliche aber auf sich beruhen zu lassen. Maßstab des Möglichen wäre jedoch auch dann die Wirklichkeit.

Demgegenüber mutet ein Wort Jesu, das behauptet, alles sei möglich dem, der glaubt (Mk 9,23), ausgesprochen wirklichkeitsfremd an. Es wäre wohl selbst von dem nach

der Kunst des Unmöglichen als der eigentlichsten und stärksten Politik verlangenden Liebknrecht so empfunden worden. Eine solche Behauptung ist aus der Wirklichkeit der Welt heraus nicht verständlich. Und wer es dennoch glaubt, daß dem Glaubenden alles möglich sei, der sieht sich sofort genötigt, seinen Unglauben einzugestehen: „ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24). Am Streit um die Wirklichkeit sind auch solche Sätze des Glaubens beteiligt. Aber im Feld der politischen Alternativen wirken sie befremdlich. Sie haben einen anderen Sitz im Leben, eine andere Herkunft. „Alles ist möglich dem, der glaubt“ – das ist schon im Munde Jesu ein Satz, der einzig und allein begründet ist in der Behauptung, daß das, was für Menschen unmöglich zu sein scheint, möglich ist für Gott: „denn alles ist möglich bei Gott“ (Mk 10,27). Eine christlich orientierte Frage nach Zukunft und Hoffnung hat sich folglich an dem zu orientieren, der allein definitiv zwischen *möglich* und *unmöglich* unterscheidet. Theologie hat zunächst einmal Abstand zu nehmen von der Wirklichkeit der Welt, wenn sie sich am Streit um die Wirklichkeit und deren Zukunft beteiligt. Denn Theologie ist grundlegend Rede von Gott, und das heißt von dem, der das Mögliche allererst möglich macht und das Unmögliche – das, was nicht sein soll – möglich zu machen verwehrt.

Wer zu solcher Abstandnahme, zu einem solchen Schritt zurück aus dem Streit politischer Alternativen sachlich genötigt ist, setzt sich nun freilich, wenn er gleichwohl vor einem parteipolitischen Forum das Wort nimmt, dem Verdacht aus, sein Ehrgeiz gehe auf eine bunte Jacke (Shakespeare). Der umgekehrte Vorgang erregt zwar seit biblischen Zeiten auch Verwundung. Wie denn Saul unter die Propheten komme und wie der Bundeskanzler auf die Kirchenkanzle –

das läßt sich fragen. Aber es gibt da doch eine einleuchtende Antwort. Denn auch die Vertreter politischer Macht haben, sofern sie Glaubende sind, in der Gemeinde der Glaubenden einen Sitz im Leben. Die Gemeinde der Glaubenden ist für jeden Glaubenden geistliche Heimat. Die christliche Gemeinde hat aber keineswegs umgekehrt in irgendeiner politischen Partei so etwas wie einen Sitz im Leben. Und was ihre Theologie über Zukunft und Hoffnung zu sagen hat, läßt sich nur in Ausnahmefällen unmittelbar in Politik transferieren. Politik muß – jedenfalls auch und nicht zuletzt – Gesetze machen und Gesetze praktizieren. Theologie hat dem Evangelium zu dienen und darf niemals zur politischen Gesetzgeberin werden. Sie darf es auch nicht in der sublimierten Weise einer grauen, bzw. lila Eminenz.

„Richtig unterscheiden“ tut not

Ist Theologie also wesentlich unpolitisch? Ganz und gar nicht. Es kommt nur darauf an, richtig zu unterscheiden – eine Tätigkeit übrigens, die nach Luther überhaupt erst einen Theologen zum Theologen macht. Luthers drastische Warnung, nur ja nicht alles ineinander und durcheinander zu mengen wie eine unflätige Sau, verdient im Blick auf das Verhältnis von Politik und Theologie heute mehr berücksichtigt zu werden denn je. Ich will es versuchen, wenn ich als Theologe zu der von Politikern gestellten Frage nach Zukunft und Hoffnung einige Erwägungen formuliere.

Dabei gehe ich also von dem angekündigten Schritt zurück aus. Ich spiele die Narrenrolle. Es muß ja nicht gerade die Rolle des Hof-

narren sein. Die des heiligen Narren steht dem Theologen besser an. Narren waren freilich — um ein mögliches Mißverständnis hier gleich auszuschalten! — auf ihre Weise sehr ernst zu nehmende Figuren. Sie waren mitunter die einzigen, die es sich erlauben konnten, die Wahrheit zu sagen. Es war ihr Amt, auszusprechen, was sich sonst nur hinter vorgehaltener Hand oder aber gar nicht sagen läßt — und doch auf keinen Fall verschwiegen werden darf. Es war ihre Funktion, in vieldeutigen Situationen auf vielsagende Weise *eindeutig* zu werden. Der Narr kam auf seine närrische Weise, er kam auf Umwegen den Angeredeten näher, als es ihnen mitunter lieb war. Theologie gleicht zumindest darin den heiligen Narren, daß sie, indem sie Abstand nimmt von der Welt, eben dieser Welt näher zu kommen versucht, als dies aus abstandsloser Nähe möglich ist. Ich möchte deshalb methodisch so vorgehen, daß Zukunft und Hoffnung zunächst so in den Blick geraten, wie sie im Horizont des christlichen Glaubens sichtbar werden: nämlich als Hoffnung auf die jede Zukunft überbietende Wiederkunft Jesu Christi oder kurz: als Hoffnung auf Gottes eigenen Advent. Diese genuin theologische Zukunftserwartung soll dann als eine menschliche Einstellung erhellet werden, in der gerade das Verhältnis zur letzten Zukunft dem gegenwärtigen Menschen näher kommt, als dieser sich selber nahe zu sein vermag. Von der Einsicht in die Bedeutung der Zukunft Gottes für die menschliche Gegenwart her mögen dann einige Zumutungen des Evangeliums an die Adresse des Gesetzes im Blick auf die nähere irdische Zukunft formuliert werden. Dabei ist davon auszugehen, daß Zukunft immer in der Gegenwart beginnt. Alle Schritte dieses Gedankenganges geschehen in ständiger Rücksicht auf das problematische Verhältnis von Theologie und Politik, wobei ich besonders auf die Grundsatfrage eingehen möchte, ob

christliche Theologie so etwas wie eine politische Theologie sein kann oder gar sein soll, um zum Schluß eine grundsätzliche Bemerkung zu der politischen Erregung zu machen, die in den letzten Wochen in der und um die evangelische Kirche von Berlin entstanden ist.

Notwendige Differenzierungen im Begriff „Zukunft“

Zukunft und *Hoffnung* gehören zu denjenigen Wörtern unserer Sprache, die sofort einen Vorschub an Sympathie auf sich ziehen. Was Zukunft hat, findet unser Interesse. Was keine Zukunft hat, wird leicht vernachlässigt. Hoffnung auf Zukunft gehört sogar so sehr zum Wesen des Menschen, daß ohne Hoffnung leben zu müssen, zu den unmenschlichen Zwängen gezählt wird, gegen die der Mensch sich selbst dann noch zur Wehr setzt, wenn er selber ein sogenannter hoffnungsloser Fall geworden zu sein scheint: „Dann beschließt er im Grabe den müden Lauf. Noch am Grabe pflanzt er — die Hoffnung auf“ (Schiller). Hoffend gibt der Mensch sich selber Zukunft. Gibt er hingegen alle Hoffnung auf, bekommt seine Gegenwart greisenhafte Züge. Ohne Hoffnung kommt die Zukunft bereits alt und schal bei uns an. Hoffnung macht die Zukunft erst begehrenswert und die Gegenwart in ihrer Vergänglichkeit erst erträglich. Auf den Menschen scheint die durch Hoffnung gesteuerte Erwartung der Zukunft als eine Art Jungbrunnen der Zeit zu wirken. Solange noch Hoffnung ist, verjüngt sich das Leben zumindest in dem Sinn, daß die Gegenwart nicht als das Letzte akzeptiert wird. Kein Wunder also, daß Wörter wie *Hoffnung* und *Zukunft* über ihre semantische Bedeutung hinaus einen Mehrwert an Sinn ins Spiel bringen. Wer hofft, denkt weiter. Und wer Zukunft hat, lebt gegenwärtiger.

Um so gefährlicher ist allerdings der *leichtfertige Gebrauch* solcher Sympathie auf sich ziehender Wörter. Der unverantwortliche Umgang mit Zukunft und Hoffnung ist sogar ausgesprochen gemeingefährlich. Hoffnungen zu wecken, wo nichts zu hoffen ist, heißt den Menschen

mit Hilfe seiner Sehnsucht nach mehr Menschlichkeit um seine Menschlichkeit zu betrügen. Und die einseitige Orientierung an der Zukunft unter Überspringung der Gegenwart, die rücksichtslose Bevorzugung dessen, „was Zukunft hat“, kann zum Verbrechen am Leben werden.

Der christliche Glaube hat sich gegen eine solche Geringschätzung der Gegenwart um des übergroßen Mehrwerts der Zukunft willen von vornherein zur Wehr gesetzt. Enthusiasten, die vor lauter Zukunftsbegeisterung die Not der Gegenwart nicht mehr sehen, werden ebenso scharf zurechtgewiesen wie diejenigen Frommen, die beim Abendmahl so sehr die Gegenwart vernachlässigen, daß sie ihre Nachbarn hungern und dürsten lassen (1. Kor 11,20 ff.). Allerdings ist auch diese Fehlhaltung nur verständlich aufgrund einer besonderen Hochschätzung des Kommenden, die dem christlichen Glauben eignet. Auch in der Bibel wird Zukunft groß geschrieben. Die Leiden der gegenwärtigen Zeit werden von Paulus im Vergleich mit der zukünftigen Herrlichkeit sogar gering geachtet (Röm 8,18). Das jedoch nur insofern, als das sichtbare und hörbare (Stöhnen!) Elend der gegenwärtigen Welt die Gewißheit eines *guten* Gottes nicht problematisieren kann. Diese Gewißheit ist nun aber für den christlichen Glauben das Fundament für eine durchaus positive Zukunftserwartung. Und insofern teilt das Christentum die positive Einstellung zur Zukunft. Ja, der christliche Glaube hat, darin alttestamentliche Traditionen fortsetzend, entscheidend dazu beigetragen, daß es zu dem heute allgemeinen Sympathievorschub für Phänomene wie Zukunft und Hoffnung im Abendland gekommen ist.

Es gab immerhin Zeiten, in denen es nicht einmal selbstverständlich war, daß die Hoffnung einen positiven Zukunftsbezug darstellt. Der griechischen Mythologie ist sie als letztes der *Übel* in der Büchse der Pandora bekannt. Hoffnung war den Griechen zunächst nicht mehr als eine Erwartung, die sowohl gut als auch schlecht sein konnte. Es gab auch „schlechte Hoffnung“, so daß man, um die positive Erwartung als solche zu kennzeichnen, die für unsere Ohren nur in Ausnahmefällen nicht tautologisch klingende Wendung „gute Hoffnung“ ge-

brauchte. Die Hoffnung als solche war nicht schon notwendig gut. Sie war es ebensowenig wie die Zukunft, die man viel eher als eine Bedrohung der Gegenwart empfand. Unter der Sonne Homers triumphierte das Präsens. Leben, Existieren, Sein hieß nicht so sehr *Zukunft haben* als vielmehr *anwesend sein*. Denn der Gegenwart war man gewiß. „Für die Zukunft aber ist blind der Verstand“ (Pindar).

Ganz anders redet die Bibel. Schon der Glaube Israels war in einem eminenten Sinn *Vertrauen auf Zukunft*, genauer: Hoffnung auf den seinem Volk Zukunft gewährenden Gott. Nur in seiner Zukunft verheißenden Treue wußte Israel seine geschichtliche Existenz begründet. Ein großes Erstaunen begleitet das Selbstbewußtsein dieses Volkes durch seine ganze Geschichte: ein gläubiges Erstaunen darüber, als Israel überhaupt da zu sein und stets aufs Neue da zu sein. Das Erstaunen darüber, überhaupt da und immer noch da zu sein, ist der Ausdruck dafür, daß Gott allein die Zukunft gehört. Der Glaube an diesen Gott war deshalb Glaube an die eigene Zukunft.

„Letzte Zukunft“ als Grund und Grenze gegenwärtiger Zukunft

Im Neuen Testament wird der Glaube dann fundamental von der Erfahrung bestimmt, daß der Gott, dem die Zukunft gehört, in der geschichtlichen Gegenwart eines Menschen offenbar geworden ist. Das hat nun freilich folgenschwere Konsequenzen für die menschliche Einstellung zur Zukunft. Denn wenn der über die *Zukunft* entscheidende Gott geschichtlich *gegenwärtig* geworden ist, dann ist hinfort jeder Zukunftsbezug von dieser Gegenwart geprägt. Für den urchristlichen Glauben hat sich das zunächst so ausgewirkt, daß alles, was auf diese Gegenwart, was also auf die Zeit Jesu Christi noch folgen konnte, nur noch als eine Art Nachgeschichte in Betracht kam. Man erwartete ganz offensichtlich das baldige Ende aller Dinge. Man hoffte auf die schnelle Wiederkehr Jesu Christi als des Herrn und Richters der Welt. Wichtiger noch

als diese sogenannte Naherwartung war jedoch die Gewißheit, daß dieser Herr und Richter sein Urteil bereits gesprochen hat. Die Zukunftserwartung der Christen war ganz und gar davon bestimmt, daß durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi über ihre Zukunft bereits definitiv, und zwar definitiv zu ihren Gunsten entschieden ist. Der Richter, der erwartet wurde, war der Retter. Seine Ankunft wurde deshalb erhofft. Und mit seiner Ankunft wurde die eigene Zukunft als eine erfreuliche Zeit ewigen Lebens erhofft.

Daß jene Ankunft und damit die eigene endgültige Zukunft auf sich warten ließ und bis heute auf sich warten läßt, stellte die junge Christenheit vor nicht geringe Probleme und sollte eigentlich keinen Christenmenschen ganz unberührt lassen. Ganz selbstverständlich ist es ja nicht, daß statt des Himmelreiches – die Kirche gekommen ist (Loisy). Der Unterschied war sogar einem Apostel schmerzlich bewußt (Phil 1,23). Aber die Einstellung des Christen zur Zukunft wurde dadurch doch in einer Weise verarbeitet, daß es zu einer für die Menschheit höchst bedeutsamen Differenzierung im Begriff der Zukunft gekommen ist. Es kam zur Unterscheidung einer *letzten, Sinn und Bedeutung aller Geschichte enthüllenden Zukunft* und der dieser letzten Zukunft *vorangehenden und stets in Gegenwart übergehenden Zukunft*. Da aber über die letzte Zukunft durch Jesus Christus bereits *zugunsten* des Menschen entschieden ist, wird der Mensch einerseits von der Aufgabe einer letzten Sinngebung entlastet, andererseits aber zu einer Gestaltung der jeweils bevorstehenden Zukunft aufgefordert, die der in Jesus Christus bereits vollzogenen Sinngebung entspricht. Der Mensch hat also nicht die Aufgabe, weil nicht die Möglichkeit, aus der Erde ein Himmelreich zu machen. Er soll aber mit der irdischen Zukunft der Erde so umgehen, 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. Und noch eine weitere Unterscheidung ist der Menschheit durch den christlichen Glauben zugemutet. Wenn auf eine letzte Zukunft für den Menschen zu *hoff-*

fen statt vor ihr sich zu *fürchten* Grund besteht, dann nicht deshalb, weil der Mensch für diese Zukunft zu seinen Gunsten irgendetwas geleistet hätte. Jede menschliche Aktivität scheidet hier aus, wäre vielmehr allenfalls Grund zur Furcht. Letzte Zukunft gesteht Gott dem Menschen nicht wegen, sondern trotz seiner Aktivitäten zu. Sie gilt nicht der Leistung des Menschen, sondern dem Menschen in Person. Der christliche Glaube mutet der Menschheit zu, die Person des Menschen von ihren Taten und Untaten zu unterscheiden. Der Mensch wird also gerade von seiner Zukunft her zunächst einmal als Empfangender zum Menschen. Nicht das macht den Menschen zur menschlichen Person, daß er für oder gegen Andere – oder auch für oder gegen sich selbst – tätig wird. Sondern zur menschlichen Person wird der Mensch dadurch, daß er sich selber empfängt, daß ich einen Anderen für mich da sein lasse. Eine kreative Passivität im Blick auf das Letzte ist die Bedingung der Möglichkeit für freie Aktivitäten zugunsten der Zukunft. Ohne solche kreative Passivität gerät alle Aktivität für die Zukunft zum Krampf, geraten auch alle moralischen Aktivitäten zu einem unerträglichen moralischen Krampf. Dergleichen Krampf läßt sich auf die Kurzformel bringen: *Ich hoffe auf mich*. Der christliche Glaube bekennt dagegen: *Wir hoffen auf Gott*. Auf den Gott nämlich, der mit der Auferweckung Jesu von den Toten das die Welt bestimmende Gefälle vom Leben zum Tod umgekehrt hat. Die christliche Hoffnung erwartet den Sieg des Lebens über den Tod als Sieg der Liebe Gottes, die sich gegen alle den Tod begünstigenden Taten durchsetzen wird.

Die notwendig gewordenen theologischen Differenzierungen im Begriff *Zukunft*, von Dietrich Bonhoeffer durch die Unterscheidung von *Letztem* und *Vorletztem* hinreichend klar auf den Begriff gebracht, haben politische Relevanz. Wie diese politische Relevanz im

Blick auf die Theologie selber zu bestimmen ist, das ist jedoch umstritten, heute heftiger denn je. Führt die politische Relevanz theologischer Differenzierungen im Begriff Zukunft zur Notwendigkeit von so etwas wie einer politischen Theologie? Ich behaupte das Gegenteil. Und ich will zu zeigen versuchen, daß gerade die politische Relevanz der christlichen Einstellung zur Zukunft jede Form von politischer Theologie unmöglich macht.

Die eigentliche politische Relevanz des Theologischen

Zunächst darf daran erinnert werden, daß der Begriff der *politischen Theologie* ebenso wie der einer *mythischen Theologie* und einer *natürlichen Theologie* – ja der Begriff *Theologie* überhaupt – vorchristlichen, heidnischen Ursprungs ist. In der neueren Zeit hat der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt eine auf den Traditionen des Christentums aufbauende politische Theologie um der Gesellschaft willen gefordert, und zwar in ausgesprochen konservativer Absicht. Die evangelische Theologie der Bekennenden Kirche hat dem de facto in Theorie und Praxis widersprochen. Dieser Widerspruch selber war allerdings ein Politikum von Rang. Doch eben das wird seitdem in zunehmendem Maße verwirrt. In neuester Zeit wird wiederum die Forderung nach politischer Theologie erhoben, wenn nun auch in ausgesprochen revolutionärer Absicht. Der Unterschied zwischen „rechts“ und „links“ ist jedoch in diesem Fall so groß nicht. In beiden Fällen nämlich – das ist jedenfalls meine These – nehmen sowohl Theologie als auch Politik schweren Schaden. Und das deshalb, weil die eigentliche politische Relevanz des Theologischen dabei verkannt wird. Es kann und soll also nicht darum

gehen, Theologie auf eine Funktion im Seelenwinkel zu beschränken. Das Christentum war von Anfang an öffentlich. Und mit seinem Öffentlichkeitsanspruch würde zugleich der christliche Glaube selber vergehen. Denn der Glaube proklamiert den in Jesus Christus Mensch gewordenen Gott als eine *res publica*.

Als eine *res publica* wird also auch die Gewißheit einer zugunsten des Menschen entschiedenen Zukunft proklamiert. Der Christ hat keine Hoffnung für sich selbst, die nicht erst recht Hoffnung für alle ist. Es ist nun aber von entscheidender Bedeutung, daß bereits diese Hoffnung auf einen – altmodisch formuliert – gnädigen Gott und auf die von ihm allein heraufzuführende letzte Zukunft das eigentlich Politische am christlichen Glauben und seiner Hoffnung ist. Das ist das eigentliche Politikum, das der christliche Glaube darstellt: daß weder der Mensch noch der Tod über den Ausgang der Weltgeschichte und über das Schicksal jedweden Menschenlebens in ihr entscheidet, daß darüber vielmehr bereits in Jesus Christus entschieden ist, und zwar eben *zugunsten* des Menschen entschieden ist. Das ist das eigentliche Politikum, das die christliche Hoffnung darstellt: daß der Mensch von der Notwendigkeit, einen letzten Sinn suchen oder konstruieren zu müssen, heilsam entlastet ist. Das ist das eigentliche Politikum, das die christliche Liebe darstellt: daß sie in der Gewißheit der Liebe Gottes die Phantasie freisetzt, die es erlaubt, in jedem Menschen, auch und gerade im mit Grund verachteten Menschen, also auch im Verbrecher einen *Sünder* zu erkennen, der *um Christi willen gerechtfertigt* zu werden vermag und dem deshalb *um seiner selbst willen geholfen* zu werden verdient. Theologie *wird* also nicht erst politisch – und schon gar nicht dadurch, daß sie parteipolitisch wird –, sie *ist* es immer schon, wenn sie bei ihrer ureigenen Sache ist. Der christliche Glaube ist in seinem Zentrum politisch, er ist es, wenn er sich zum Gekreuzigten als Herr der Welt bekennt und in seinem Namen die Rechtfertigung des Sünders verkündigt.

Es war ja denn auch ein Politikum allerersten Ranges, als die junge Christenheit mit ihrem Glau-

ben an den dreieinigen Gott der Vergöttlichung politischer Institutionen widersprach und diesen Widerspruch mit ihrem Leiden besiegelte. Es war und ist ein Politikum allerersten Ranges, wenn die Kirche notorischen Sündern im Namen Gottes Vergebung aller ihrer Sünden anbietet. (Wenn ich ein halbwegs intelligenter Atheist und ein halbwegs moralisch denkender Diktator wäre – ich bin Gott sei Dank beides nicht –, würde ich dergleichen bei Androhung strengster Strafe verbieten.) Es gibt Gegenden in dieser Welt, in denen es jeder erleben kann, „daß der christliche Gottesdienst als solcher, auch wenn kein unmittelbares politisches Wort darin laut wird, ein Politikum ersten Ranges ist... Hat man einmal Gelegenheit, unmittelbar aus einer politischen Kultversammlung in einen schlichten christlichen Gottesdienst zu gehen..., so kann einem etwas davon aufgehen, was es heißt, in eine Atmosphäre der Freiheit versetzt zu sein“ (Ebeling).

Der verhängnisvolle Irrtum handlungsorientierter politischer Theologie

Die politische Relevanz der Theologie besteht also primär und grundlegend darin, daß die Theologie bei ihrer Sache, daß sie theologisch bleibt. Die politische Relevanz der christlichen Hoffnung zeigt sich primär und grundlegend bereits da, wo es noch keineswegs um die Frage geht, was wir *zu tun* haben. Vor allem Tätigwerden, vor allem Handeln ist der Glaube bereits darin politisch, daß er den Menschen als eine von ihren Taten – und von der unbestreitbaren Notwendigkeit, dem Zwang zum Tätigwerden – unterscheidbare Person ernst nimmt. Daß der Mensch mehr ist als die Summe seiner Handlungen und Unterlassungen – das ist die unmittelbare politische Relevanz der Hoffnung auf eine allein von Gott machbare Zukunft. Das wird dann auch Folgen für das menschliche Handeln haben, ganz entscheidende Folgen sogar. Aber es gehört zu den verhängnisvollen Irrtümern vieler – nicht aller! – neuerer Varianten politischer Theologie, daß sie die poli-

tische Dimension des Glaubens erst da beginnen läßt, wo die Hoffnung sich zur Tat entschließt und die Rede von Gott zur Handlungsanweisung fortschreitet. Es gehört zu den verhängnisvollsten Irrtümern der Neuzeit und vor allem der neuesten Theologie, daß der Mensch erst in seinen Taten konkret sei. Ich setze dem die These entgegen, daß zumindest die Theologie theologisch und politisch verkommt, wenn sie erst in der Dimension der Taten politisch wird und deshalb so schnell wie möglich zum Handeln überzugehen habe. Die Theologie würde dann in dem Maße politisch, in dem sie aufhörte, theologisch zu sein. Und die Predigt würde dann in dem Maße politisch, in dem sie aufhörte, erbaulich zu sein. Natürlich gibt es schreckliche Formen christlicher „Erbaulichkeit“. Schrecklich sind dergleichen Vorgänge aber vor allem deshalb, weil sie gerade nicht bauen, weil sie keinen Menschen bauen, aufbauen, weil sie ihn vielmehr erschaffen lassen. Wahre Auferbauung ist nicht zuletzt die *geistliche* Arbeit am Aufbau des Menschen als eines zoon politikon (politischen Wesens). Politische Theologie hingegen, die diese geistliche Arbeit überspringt oder gar verachtet, um unmittelbar weltpolitisch tätig zu werden, macht Theologie überhaupt überflüssig. Und was *politisch* dabei herauskommt, ist denn in der Regel auch nichts anderes als eine pseudopolitische Theorie, die mit Hilfe pseudopolitischer Kategorien eine – und das ist das Schlimme daran – pseudopolitische Praxis erzeugt.

Am Ende dieser prinzipiellen Zwischenüberlegung soll nunmehr versucht werden, wenigstens anzudeuten, worin die politische Relevanz der genuin theologischen Unterscheidung zwischen einer von uns selbst nicht zu besorgenden letzten Zukunft, auf die der Christ hoffend unmittelbar bezogen ist, einerseits und einer als Folge unserer Handlungen und Versäumnisse sich gestaltenden Zukunft andererseits eigentlich besteht. Theologisch stellt sich die aus jener Unterscheidung resultierende politische Relevanz m. E. vor allem als die Aufgabe dar, zwischen Glauben und Aberglauben zu unterscheiden. Denn nirgends gedeiht der Aberglaube mehr als im Umgang mit der Zukunft und im Mißbrauch menschlicher Hoffnung.

Aberglaube als die unmögliche Möglichkeit menschlicher Zukunft und Hoffnung

Aberglaube und Mißbrauch der christlichen Hoffnung wäre es zweifellos, wenn man aus der Gewißheit einer allein von Gott zu besorgenden und in Jesus Christus bereits besorgten Zukunft folgern wollte, daß die Arbeit für einen Fortschritt in bessere Zeiten überflüssig oder gar sinnlos sei. Es ist genau umgekehrt. Die *Gelassenheit*, die sich dessen bewußt ist, daß der Mensch für sein ewiges Heil schlechterdings nichts tun kann und auch nichts zu tun braucht, diese Gelassenheit ist die kreative Prämisse für eine *Freisetzung angespanntester Tätigkeit* zum Wohle der Welt. 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. In diesem Sinne ermutigt der Glaube zur Arbeit für einen Fortschritt in bessere Zeiten. Gerade weil er dem Aberglauben wehrt, der Mensch könne so etwas wie einen absoluten Fortschritt, so etwas wie einen qualitativen Sprung in eine konfliktfreie Gesellschaft bewirken, gerade deshalb hat der Glaube die Kraft, in der Gegenwart Potenzen für die Zukunft so freizusetzen, daß man, statt von ihr das Schlimmste befürchten zu müssen, auf sie ebenfalls hoffen darf. Es besteht Grund zur Hoffnung für unsere Arbeit an der weltlichen Zukunft. Fortschritt wäre ohne diese Hoffnung zu definieren als eine Verringerung von Übeln in einer unendlichen Reihe von Übeln. Das ist auch etwas. Jede Verringerung von Übeln tut wohl – auch wenn die Reihe der Übel unendlich ist. Und die Politik wäre die schlechteste nicht, die – statt eine von Übeln freie Zukunft in Aussicht zu stellen – sich in aller Nüchternheit darauf konzentriert, in einer unendlichen Reihe von Übeln derer soviel wie möglich zu beseitigen. Doch der christliche Glaube setzt, weil er des göttlichen Endes der Reihe von Übeln gewiß ist, nun doch auch Hoffnung frei für ein politisches Handeln, das nicht nur in Reaktionen auf Übel- und Notstände besteht. Der christliche Glaube gibt dem politischen Handeln für die Zukunft durchaus konstruktive und konzeptionelle Grundzüge. Diese in ein politisches Pro-

gramm zu überführen, kann aber nicht mehr Aufgabe der Theologie, muß vielmehr Aufgabe des politischen Geschäfts selber sein. Die Theologie formuliert *Zumutungen*, mehr nicht.

In schöpferischer Nüchternheit Zukunft verantworten

Ihre fundamentalste Zumutung ist die Ermutigung zu schöpferischer Nüchternheit. Nüchternheit und Kreativität sollten im Politischen nicht auseinanderfallen. Beides ist gleichermaßen notwendig, insbesondere beim Umgang mit der Zukunft. Nach dem Möglichen suchend, gilt es schöpferisch zu sein. Das auch in Zukunft Unmögliche zu erkennen, bedarf es ungewöhnlicher Nüchternheit. Und von dieser Nüchternheit wiederum den Blick für das gerade noch Mögliche sich nicht verstellen zu lassen – da wäre in christlicher Verantwortung die *Kunst des Möglichen*.

Gewiß, der Mensch schafft keinen Himmel auf Erden. Aber der sinnvolle Gegensatz zum Himmel auf Erden ist keinesfalls die Hölle auf Erden, obwohl wir de facto nicht wenig tun, um sie heraufzubeschwören. Der Glaube ermutigt dazu, sich die Erde so untertan zu machen, daß die Hölle auf Erden statt immer wahrscheinlicher immer unmöglicher wird. Insofern müßte der Glaube eine Art Exorzismus in Gang setzen, eine Art Dämonen-austreibung durch Wahrnehmung politischer Verantwortung. Um Dämonen zu erkennen, muß man aber schon mehr als nur sie erkannt haben. Nur von einem kommenden Besseren her läßt sich das Schlechte bekämpfen. Von einem kommenden Besseren her gilt es, die Entdämonisierung des die Gegenwart bestimmenden Zukünftigen zu wagen. Der christliche Glaube hat der Dämonisierung des Zukünftigen deshalb schöpferische Vernunft entgegenzusetzen. Nicht nur reagierend oder gar resignierend, sondern auf den Fortschritt im Möglichen bedacht gibt sich der Glaube selber den kategorischen Imperativ, jederzeit und überall dem Aberglauben durch Vernunft zu begegnen. Und indem die Theologie der Politik schöpferische

Nüchternheit zumutet, mutet sie ihr zu, sich denselben kategorischen Imperativ zu geben. Ich will an einigen Beispielen klar zu machen versuchen, wie das aussieht.

Wissenschaftlich verkleideter Aberglaube

Aberglaube im Sinne eines verantwortlichen Umgangs mit der Zukunft kann auch theologisch und wissenschaftlich drapiert auftreten. Wir sind heute vor allem mit dem solchermaßen akademisch drapierten Aberglauben konfrontiert. Er bleibt gleichwohl Aberglaube.

Aberglaube in diesem Sinn ist die *theologische* Begründung der Notwendigkeit von Klassenkämpfen in der Bundesrepublik. Was hier scheinbar theologisch begründet wird, ist in Wahrheit nichts anderes als eine Marotte verbürgerlichten politischen Köhlerglaubens, eines Köhlerglaubens freilich mit gefährlichen Implikationen. Es wird aber, wer solchen Aberglauben durchschaut, gerade nicht verkennen, daß es zur Aufgabe politischer Vernunft gehört, die unbestreitbaren Klassengegensätze in anderen Weltgegenden und zwischen den Weltgegenden selbst abzubauen. Was hier möglich geworden ist, sollte woanders nicht unmöglich sein und mit Hilfe unserer eigenen Anstrengungen möglich werden. Ich bezweifle sogar, daß wir unsererseits dafür *Opfer* bringen müssen. Denn eine im Interesse der Selbsterhaltung vollzogene Selbstbegrenzung ist kein Opfer, sondern der angemessene Einsatz für einen dem Ganzen zugute kommenden Gewinn. — Die Verneinung von Klassenkampftheorien verdient also nur dann, eine *wirksame* Bekämpfung von politischem Aberglauben genannt zu werden, wenn sie sich nicht in der Negation erschöpft.

Das gilt auch für die Bekämpfung des wissenschaftlich drapierten Aberglaubens, der in der Form sich endlos steigender Naturausbeutung immer klarer durchschaut wird. Man ist sich heute darüber einig, daß dem technisch immer mächtiger werdenden Verstand Vernunft entgegenzusetzen ist. Aber auch in dieser Hinsicht ist es mit bloßer Negation nicht getan. Und die

heute im Zusammenhang der ökologischen Krise vielfach zu hörende Forderung, der biblische Auftrag an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen und über sie zu herrschen (1. Mose 1,28), müsse angesichts seiner bedrohlichen Folgen zurückgenommen werden, die Forderung mithin nach Beendigung von Herrschaft überhaupt, ist im Grunde nur eine andere Variante desselben Aberglaubens. Die neuerdings in diesem Zusammenhang immer stärker werdende Anregung, einer neuen Naturfrömmigkeit den Boden zu bereiten, spricht für sich. Dergleichen Anregungen und Forderungen sind Produkte eines aus Resignation geborenen Aberglaubens, der nicht so sehr Opium für's Volk als vielmehr Opium für die Intelligenz ist. Es gibt keinen Weg zurück von der Unterwerfung der Natur unter die Macht des Menschen zur Unterwerfung des Menschen unter die Macht der Natur. Wohl aber gibt es die Möglichkeit einer weiterführenden Besinnung auf das Wesen von Herrschaft. Der christliche Glaube bietet ein Verständnis von Herrschaft an, das es verbietet, Herrschaft mit Ausbeutung gleichzusetzen.

Das gilt zunächst grundlegend für den zwischenmenschlichen Bereich. Der so einleuchtende aristotelische Satz *Wo ein Herr ist, da muß notwendig ein Sklave sein* ist außer Kraft gesetzt worden durch die Tatsache, daß dem neutestamentlichen Bekenntnis *Herr ist Jesus* das Selbstbekenntnis erfahrener *Befreiung* entspricht. Wo Gott der Herr ist, gibt es keine Knechte, gibt es nur Befreiung von Knechtschaft. Gleichwohl bleibt Gott *der Herr*: der Herr von Freien. Und sein Herrsein erweist er eben darin, daß er den Menschen seinerseits — mit Luther formuliert — zu einem „freien Herrn aller Dinge“ macht, der „niemandem untertan“ ist. „Ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ ist der Christ nicht im Gegensatz zu seinem Herrsein, sondern in Ausübung seines Herrseins — so wie Gott der Herr seine Hoheit gerade darin bestätigte, daß er zugunsten der von ihm Beherrschten „sich selbst erniedrigte“ (Phil 2,6–8). Herrschaft bewährt sich nach christlichem Verständnis in der Freiheit zum Dienst. Das gilt bis in den ökonomischen Bereich hinein, wie eine von Luther während einer Tischrede bekanntgege-

bene „*oeconomiae regula*“ schön zeigt: „Der Herr muß selber sein der Knecht, will er's im Hause finden recht.“ Herrschaft impliziert also einen Anspruch an den Herrschenden, der es verhindern sollte, Herrschaft mit Ausbeutung identisch zu setzen. Es kann, aber es muß nicht so sein. Der Mißbrauch von Herrschaft sollte deshalb nicht durch Verzicht auf Herrschaft bekämpft werden. Ich halte deshalb auch die Forderung nach herrschaftsfreien Räumen für abwegig. Der Verzicht auf Herrschaft zugunsten herrschaftsfreier Räume schafft allenfalls Freiräume für eine unkontrollierte Potenzierung von Herrschaft und Herrschaftsmißbrauch — wie ja schon im individuellen Lebensbereich der Verzicht auf Selbstbeherrschung noch keinen freien Menschen macht, sondern eher einen sich selbst hemmungslos unterworfenen Despoten.

Vom Weltimperium zum Weltdominium

Auch in ökologischer Hinsicht kann man nicht durch Destruktion der Herrschaft instrumenteller Vernunft über die Natur zurück zur Natur gelangen. Das *dominium terrae* bleibt dem Menschen vielmehr auch dann aufgegeben, wenn der Segen der Herrschaft über die Natur sich zum Fluch zu verkehren scheint. Es gilt vielmehr, die derzeitige Krise als den Fluch einer *guten* Tat zu erkennen, dem man nur durch eine Intensivierung der guten Tat der Herrschaft entrinnen kann. Dazu wird allerdings gehören müssen, die Herrschaft über die Erde so auszuüben, daß der Mensch die Herrschaft selber zu beherrschen lernt. Das scheint mir die dringlichste politische Zumutung im Blick auf die Zukunft zu sein: Wir müssen es lernen, das Herrschen zu beherrschen. Die Alternative zur Destruktion von Herrschaft ist, soll die Zukunft uns nicht das Fürchten lehren, eine außerordentliche Anstrengung der Menschheit zu globaler Selbstbeherrschung. Es bedarf der globalen Anstrengung, die Herrschaft selber in ihrer Ausübung so beherrschen zu lernen, daß aus Imperium Dominium wird, aus einer als Selbstzweck sich vollziehenden

Gewalt eine sich zugunsten ihres Objektes ebenso wie zugunsten ihres Subjektes vollziehende Gewalt. Der christliche Glaube mutet der politischen Verantwortung für die Zukunft dies zu: die Erde aus einem Weltimperium in ein Welt-dominium zu verwandeln, in dem alle Menschen gemeinsam „Herr im Haus“ zu sein vermögen.

Eine solche Verwandlung imperialer Herrschaft in die als dominium terrae zu vollziehende Herrschaft gehört freilich nur dann zur Kunst des Möglichen, wenn der Mensch selber dazu fähig wird. Es bedarf einer Bildung des menschlichen Geistes, die es ihm erlaubt, mit den Fortschritten, die er erzeugt, selber so Schritt zu halten, daß er Herr seiner Werke bleibt. Ich möchte deshalb noch auf eine Form bildungspolitischen Aberglaubens eingehen, die die Zukunft zumindest genau so elementar bedroht wie der sich um die ökologische Krise rankende Aberglauben. Ich beschränke mich auf Probleme der deutschen Universität, und auch hier vor allem auf Probleme der sog. geisteswissenschaftlichen Fachbereiche, die freilich symptomatischen Charakter haben.

Verdummung im Namen der Intelligenz?

Die akademische Situation der deutschen Universität ist heute durch zwei gegenläufige Tendenzen bestimmt. Unter Studierenden häufen sich die Abwehrstellungen gegen das, was sie Leistungsdruck nennen. Es ist das die Folge einer Bildungspolitik, die – einem angeblichen Bildungsnotstand folgend – den Nachweis des Besuches einer Hochschule als eine Art Adelsersatz ohne Adelsverpflichtung anzusehen schien. Überlaut kann man heute an den deutschen Universitäten, jedenfalls in den sog. Geisteswissenschaften durchweg, die Forderung hören, daß die Lernmotivation über den Lehrinhalt (bis hin zu den Examina), nicht aber dieser über jene zu entscheiden habe. Der Protest gegen das sogenannte Leistungsdenken zugunsten eines gesellschaftlich ausgerichteten Studierens mag zwar gegen ein bloßes Fachidiotentum immunisieren. Aber

an dessen Stelle droht in zunehmendem Maße ein akademisches Vollidiotentum zu treten, dessen Gemeingefährlichkeit deshalb gar nicht ernst genug eingeschätzt werden kann, weil sich aus der Menge der so Ausgebildeten schließlich die Gruppe der meinungsmachenden und bewußtseinsbildenden Kräfte der Gesellschaft rekrutieren wird. Die Universität hat zwar immer auch Scharlatane ausgebildet. Ihre derzeitige Struktur verführt sie jedoch dazu, dies mit Methode zu tun. Das Schlimme daran ist dies, daß man in der guten Absicht, möglichst jedem den Zugang zur Wissenschaft zu ermöglichen und *dadurch* der Dummheit zu wehren, genau das Gegenteil erreicht. Die Universität ist nur *eine* Schule gegen die Dummheit, und zwar eine sehr komplizierte. Wird sie als die *einzige* angesehen, dann nimmt ihre Kompliziertheit in einer Weise Schaden, daß am Ende nicht etwa einfache Klugheit steht, sondern Dummheit mit Methode. Verdummung ist schlimm. *Verdummung im Namen der Intelligenz* aber wäre chaotisch. Hochschulpolitik darf nicht dahin führen, daß ausgerechnet die Universität zur Urheberin eines solchen Chaos wird. Ich will hier kein Klagegedicht singen. Es gibt noch immer Lehrer und Forscher mit hinreichend guten Nerven, die sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten der Tendenz zur Verdummung im Namen der Intelligenz widersetzen, und zwar aus allen politischen Richtungen. Aber sie bedürfen der Unterstützung durch den Gesetzgeber, der den Mut haben sollte, im Eifer der – ich betone es: *notwendigen* – Universitätsreform begangene Fehler einzugestehen und zu korrigieren. Es gibt Beispiele dafür, daß das möglich ist.

Die gegenläufige Tendenz, die die deutsche Universität der Zukunft bedroht, ist unschwer als ein Zwilling der zuvor genannten Bedrohung zu erkennen. Der studentische Protest gegen das sog. Fachidiotentum hat nämlich insoweit recht, als mit einer Ausbildung, die sich darin erschöpft, für jeden Fall von Praxis die dazugehörige Theorie zu liefern, zwar Zukunft machbar ist – aber was für eine Zukunft! Die Universität wird mehr und mehr zur Konstruktionswerkstatt für genau die Theorien, die auf Praxis angewendet werden sollen. Wenn Wissenschaft aber nur noch nach

dem Maß ihrer Anwendbarkeit interessant ist, dann werden wir mit Hilfe der Wissenschaft eine *geistlose Zukunft* machen. Es ist Aberglaube, daß man der Praxis nur durch theoretische Vorbereitung auf Praxis gerecht wird. Theorie, die sich darin erschöpfen muß, und Lehre, die nur Anwendbares und dann noch das Anwenden selbst lehren darf, bildet nicht Menschen, sondern verbildet Menschen zu homunculi. Die mögen dann zwar auf eine größtmögliche Zahl von Praxismodellen intellektuell dressiert sein. Doch der Praxis des Lebens selber werden sie gerade nicht gewachsen sein. Denn „Vielwisserei lehrt nicht, Vernunft zu haben“ (Heraklit). In Wirklichkeit wird man der Praxis nur durch einen unverrechnbaren *Überschuß an Geist* gerecht. Dessen natürlicher Ort sollte die deutsche Universität wieder werden.

Mehr Mut zur Wahrheit

Man kann das Problem, das ich deutlich machen will, auch etwas altmodischer formulieren: Es geht darum, ob dem menschlichen Geist die Frage nach der *Wahrheit* auch dann gestattet sein wird, wenn sie keinerlei meßbaren oder sonstwie publizierbaren *Effekt* hat. Heute entscheiden in deutschen Hochschulen Effizienz und Effekt weitgehend über das, was der Anstrengung des Geistes für wert befunden wird. Selbst meine eigene Wissenschaft, die evangelische Theologie, die einst Weltruf hatte, weil sie in unbeirrbarer Strenge nach *Wahrheit* fragte, hat heute nur noch insofern Weltruf, als sie auf Kosten der Wahrheit nach Effekten schießt. Die Vernachlässigung der Wahrheitsfrage zugunsten des praktischen Nutzens oder gar des publizistischen Effektes macht aber auf die Dauer jede Tätigkeit des Geistes trivial und provinziell. Die Universitäten sind von der Gefahr bedroht, dem Provinziellen zu globaler Geltung zu verhelfen. Soll, das wird sich jeder für die Bildung des Menschen Verantwortliche fragen müssen, soll die globale Provinzialisierung des Geistes unsere Zukunft sein? Wer es vermeiden will, der wird die Zukunft noch einmal als ein Abenteuer mit der Wahrheit

wagen müssen. Arbeit allein um der Wahrheit willen ist freilich ein Luxus. Aber ohne diesen Luxus wird selbst der Fortschritt in die Freiheit unmenschlich sein. Die Wahrheit wird uns frei machen. *Mehr Mut zur Wahrheit* sollte deshalb für Theorie und Praxis die Forderung sein, mit der wir uns auf die Zukunft einstellen. Wir brauchen für die Theorie den Mut, uns die Zeit zu gönnen, nach Wahrheit zu suchen. Und wir brauchen für die Praxis den Mut, zu keiner Zeit mit der Wahrheit hinter dem Berge zu halten. Mit der Wahrheit schließt man keine Kompromisse. Wo es dennoch geschieht, gehört die Zukunft dem Aberglauben.

Die „Zumutungen“ des Evangeliums

Lassen Sie mich zum Schluß von der Abwehr des Aberglaubens noch einmal auf den Glauben selber zurückkommen: auf eine Wahrheit des Glaubens, die im Zusammenhang mit der um die evangelische Kirche in Berlin entstandenen Erregung vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU auszusprechen ich für unerlässlich halte. Die politische Erregung, die da entstanden ist, hat vielerlei Gründe, die keineswegs einfach in Berlin zu lokalisieren sind. Die evangelische Theologie wird sich sehr genau zu prüfen haben, ob sie gut daran getan hat, mit dem Begriff der Revolution so großzügig umzugehen, wie es in den letzten Jahren geschehen ist. Sie wird sich aber vor allem zu prüfen haben, ob sie die politische Dimension der Theologie nicht in eine theologische Dimension des Politischen zu verkehren im Begriffe ist und dadurch selber dem Aberglauben Tür und Tor öffnet. Die Zukunft des Verhältnisses von Politik und Theologie, Gesellschaft und Kirche, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob es gelingt, die weltliche Funktion des geistlichen Auftrages der Kirche richtig zu bestimmen. Dazu bedarf es einiger Geduld und auch einiger – Aufklärung. Der große konservative Rechtsgelehrte Carl Schmitt hat neuerdings noch einmal für eine christliche *politische Theologie* geltend gemacht, daß es

keine säuberliche „Trennung von rein-Theologisch und unrein-Politisch“ gebe. Die „Wirklichkeit des konkreten geschichtlichen Geschehens“ sei vielmehr immer eine „Geistlich-Weltlich gemischte Wirklichkeit“. Die Behauptung ist nicht gut zu bestreiten. Und so ist es denn auch nicht gut zu bestreiten, daß der Mensch niemals abstrakt vor Gott existiert, losgelöst aus seinen weltlichen Bezügen. In diesem Sinne wird man auch die am Anfang dieses Vortrags geltend gemachte anthropologische Unterscheidung zwischen dem Menschen als Person und dem Mensch als Täter seiner – ja auch auf ihn selbst zurückwirkenden – Taten nicht abstrakt verstehen dürfen. Weltlich geurteilt ist der Zusammenhang zwischen der Person und ihren Taten unlösbar, weshalb ja eben auch die Person für ihre Taten zur Verantwortung gezogen wird. Der Mensch kann von sich aus diesem unlösbaren Zusammenhang nur durch Selbstzerstörung entinnen.

Doch der christliche Glaube steht und fällt mit der Vollmacht, den Menschen innerhalb dieses weltlich unlösbaren Zusammenhangs von Person und Tat im Namen Gottes so anzusprechen, daß er von seinen Taten geistlich unterscheidbar wird. Der christliche Glaube steht und fällt damit, daß er es wagt, in dem Täter die Person ernst zu nehmen. Das heißt Rechtfertigung des Sünders. Sie verbietet es, die beste Tat ebenso wie die schlimmste Tat mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat. Wie es vor Gott eben deshalb keinen *Ruhm* gibt, weil Gott sich weigert, den Menschen mit seinen *gelungenen Leistungen* gleichzusetzen, so verwehrt es Gott im negativen Fall, die *unmenschliche Tat* kategorial so auszuweiten, daß ihr Subjekt nur und ausschließlich unter sein unmenschliches Tun subsumiert wird. Der Glaube verbietet das selbst dann, wenn die betroffene Person selber sich so mit ihrem Tun identifiziert, daß sie darin aufzugehen wünscht. Der Glaube spricht den Menschen vielmehr so an, daß er auch dann als eine von ihren Taten unterscheidbare Person ernst zu nehmen ist, wenn er sich selber dafür unansprechbar macht. Die Person ist gegenüber ihren Taten ein Selbstwert. Ihr gehört die letzte Zukunft. Und das gilt es bereits in der Gegenwart zu respektieren. Es war

deshalb de facto die Realisierung einer Zumutung des christlichen Glaubens, als der Gesetzgeber die die Person vernichtende Todesstrafe abschaffte. Er hat damit die Einsicht respektiert, daß es in unserem Sprachgebrauch eigentlich nur die *Kategorie der unmenschlichen Tat* geben sollte. Die *Kategorie des Unmenschen* hingegen ist, theologisch geurteilt, selber eine unmenschliche Kategorie. Erst so wird es ethisch überhaupt sinnvoll, eine Person für ihre Taten verantwortlich zu machen. Einen „*Unmenschen*“ für unmenschliche Taten zur Verantwortung zu ziehen, ist sinnlos. Einen *Menschen* hingegen muß man, wenn anders man ihn menschlich ernst nimmt, für unmenschliche Taten zur Verantwortung ziehen. Es gibt deshalb auch keine ethisch überzeugendere Verurteilung des Terrors, der Leben zerstört, als der Schutz des Lebens jeder Person, auch der des Terroristen.

Die Eigenständigkeit theologischer Verantwortung der Welt

Auch das ist eine Zumutung des Evangeliums an den Gesetzgeber. Inwieweit der Staat sie erträgt, respektiert oder gar verwirklicht, hat er selbst zu entscheiden. Die christliche Kirche aber wird niemals zögern dürfen, solche Zumutungen auszusprechen und da zu verwirklichen, wo es ihres Amtes ist. Sie macht sich nicht zur Sympathisantin von Terroristen, wenn sie auch ihnen gegenüber ihres Amtes waltet. Sie plädiert damit auch keineswegs für eine „Theologie der Revolution“ oder dergleichen. Ich habe die „Theologie der Revolution“ immer für den Ausdruck einer theologischen Intelligenzkrise gehalten, die gerade, weil sie eine pseudopolitische Praxis intendiert, in ihren Folgen gefährlich werden kann. Gefährlich vor allem, weil solche Theorien notwendig mit ihrer eigenen Folgenlosigkeit konfrontiert werden, und aus der Erfahrung solcher frustrierenden Konfrontation mit der Folgenlosigkeit einer doch so sehr auf praktische Folgen bedachten Theorie nur gar zu leicht die nicht mehr zu verantwortende Tat entsteht. Dies ausdrücklich in Erinnerung gerufen, muß nun aber

erst recht von dem *geistlichen Recht* der Kirche die Rede sein, Menschen inmitten ihrer selbstverschuldeten Schande und ihres selbstverschuldeten Elends auf den weltlich unlöslichen Zusammenhang mit ihren schrecklichen Taten so anzusprechen, daß auch die für solche Taten verantwortliche Person ein von ihren Taten unterscheidbarer Selbstwert bleibt oder allererst wieder wird. Dem Bischof einer die Rechtfertigung des Sünders verkündigenden Kirche die Ausübung dieses geistlichen Rechtes zum Vorwurf zu machen heißt: ihn zu geistlicher Pflichtverletzung zu verführen. Das mag tagespolitisch wirksam sein. Aber solche Wirksamkeit ist auch in diesem Fall nicht das Kriterium der Wahrheit.

Es kommt also darauf an, inmitten der immer nur geistlich-welt-

lich gemischten Wirklichkeit das Geistliche am Weltlichen so zur Sprache zu bringen, daß es unmöglich werden sollte, sich selbst oder irgendeinen anderen Menschen als einen hoffnungslosen Fall aufzugeben. Es kommt darauf an, zwischen Politik und Theologie so zu unterscheiden, daß das Evangelium als *Zumutung* für die Gesetzgebung und Praktizierung des Gesetzes dringlich wird, ohne daß das Evangelium selber dabei zum Gesetz wird. Die geistlich-weltlich gemischte Wirklichkeit braucht beides: Sie braucht weltliche und geistliche Pflege, wenn sie Zukunft und wir in ihr Hoffnung haben sollen. Auch die geistlich-weltlich gemischte Wirklichkeit hat ihre Schätze nur in irdenen Gefäßen, die *doppelter* Pflege bedürftig sind. Wir können es uns nicht leisten, die

geistliche Verantwortung für den Menschen durch politische Verantwortung für den Menschen zu ersetzen. Wir können uns auch das Umgekehrte nicht leisten. Wir können uns nicht einmal die Beziehungslosigkeit zwischen theologischer und politischer Weltverantwortung leisten. Theologie und Politik haben aber, wenn sie sich aufeinander beziehen, gerade auf ihre je eigene und eigenständige Verantwortung bedacht zu sein, um so der Welt *zweifache* Pflege angeeignet zu lassen. Die Welt braucht die doppelte, die weltliche *und* die geistliche Pflege. Denn — um es, wie es sich für den Abschied von einer Narrenrolle geziemt, mit einem sehr ernsten Satz aus einer Komödie zu sagen — „es sind, Euer Gnaden, die irdischen Dinge sehr gebrechlich“.

Kurz notiert

Hasselmann spricht von „einseitigem Kurs“ der Akademie Loccum

Hannover: Besorgnis über den seiner Meinung nach „zunehmend politisch einseitiger gewordenen Kurs“ der Evangelischen Akademie Loccum hat der niedersächsische CDU-Landesvorsitzende Wilfried Hasselmann geäußert. Nach Auffassung Hasselmanns handelt es sich bei der Einladung des belgischen Trotzlisten Professor Ernest Mandel zu einer Veranstaltung der Akademie „um eine gezielte Provokation“. Hasselmann, der der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und dem Konvent der Evangelischen Akademie angehört, erklärt in einer Stellungnahme, die Initiatoren der Einladung hätten „wie jeder informierte Staatsbürger wissen müssen, daß die vom Bundesinnenministerium gegen den Revolutionär aus gutem Grund verhängte Einreiseperrre unverändert besteht“.

Gegen die Verweigerung der Einreisegenehmigung für Mandel hatten kürzlich 30 Wissenschaftler in einer Resolution protestiert. Der hannoversche Landesbischof D.

Eduard Lohse, Vorsitzender des Konvents der Akademie, hatte die Einladung Professor Mandels „ausdrücklich mißbilligt“. Diese Mißbilligung der Einladung durch den Landesbischof wurde jetzt von Hasselmann ein „klares Wort“ genannt, das von der „breiten Öffentlichkeit“ begrüßt werde.

Stoltenberg fordert die Kirche zum Handeln auf

Berlin/Kiel: Schleswig-Holsteins Ministerpräsident Dr. Gerhard Stoltenberg hat die evangelische Kirche aufgefordert, klarzustellen, daß Gewaltparolen, in denen bewußte Rechtsverletzung und Gewaltanwendung zur Verfolgung politischer Ziele propagiert werden, mit christlichem Glauben unvereinbar seien. Bei der Eröffnung der neugegründeten Hermann-Ehlers-Akademie in West-Berlin fügte Stoltenberg hinzu: „Wir brauchen eine unmißverständliche prinzipielle Aussage und angemessenes Handeln gegen jene kleine Gruppe kirchlicher Mitarbeiter, die nicht bereit ist, diesen Grundsatz voll anzuerkennen.“

Nach Meinung von Stoltenberg, der auch stellvertretender Bundesvorsitzender der CDU und des Evangelischen Arbeitskreises ist, dürfen

die Politiker die Spannungen, die in der evangelischen Kirche „mit besonderer Schärfe“ aufgebrochen sind, nicht mit Schweigen übergehen. Im Zusammenhang mit dem Aufbruch der neuen marxistischen Linken vor sechs, sieben Jahren habe es sich als verhängnisvoll erwiesen, „daß von Anfang an bestimmte radikale Gruppen dieser Bewegung mit den Parolen der Revolution die bewußte Verletzung der Rechtsordnung und die Möglichkeit der Gewaltanwendung propagierten“. Dies sei zu einer besonders schweren Last für jene Kreise in der evangelischen Kirche geworden, die sich den Parolen der marxistischen Gruppen weit öffneten und sie zu integrieren versuchten.

Niemand, so fuhr Stoltenberg fort, werde diesen Persönlichkeiten der Kirche die Bereitschaft zur Diskussion mit den aktivistischen Kräften, vor allem in der linken akademischen Jugend, verdenken. „Aber dieses Gespräch haben einige Vertreter der Kirche nicht von den festen Fundamenten eigener politischer und sozialetischer Überzeugung aus geführt, sondern in einer bedenklichen Neigung, sich auf extreme Positionen zuzubewegen, die mit der Verfassungsordnung unseres freiheitlichen Staates und christlichen Normen unvereinbar sind.“

Leser- Brief

Die hier geäußerte Meinung braucht nicht mit der Ansicht des Herausgebers oder der Redaktion übereinzustimmen.

Ein wesentliches Merkmal des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU besteht in seiner Offenheit; diese gehört auch zum Selbstverständnis der „Evangelischen Verantwortung“, da wir der Meinung sind, daß Christen auch über parteipolitische Grenzen hinweg miteinander sprechen sollten. Aus diesem Grunde geben wir unseren Lesern Kenntnis der kritischen Stellungnahme des sozialdemokratischen niedersächsischen Kultusministers Dr. Ernst Gottfried Mahrenholz:

Sehr geehrter Herr Dr. Egen, als jahrelanger aufmerksamer Leser der „Evangelischen Verantwortung“ finde ich in meinem neuen Amt als Niedersächsischer Kultusminister Gelegenheit, Ihnen zum ersten Mal einen Brief zum Inhalt Ihrer August/September-Nummer 1974 zu schreiben. Prof. Dr. Carstens stellt dort Überlegungen über die Niedersächsischen Handreichungen für das Unterrichtsfach „Gesellschaftswissenschaften“ an. Ich bitte Sie um die faire Chance einer Entgegnung.

1. Dem Kursangebot „Einführung in die Marxsche Theorie“ wurde eine Einführung vorangestellt, in der zum Sinn dieser Einführung darauf hingewiesen wurde, daß mehr als ein Drittel der Menschheit in Systemen, die sich auf Marx berufen, lebt; daß eine Auseinandersetzung zwischen der Bundesrepublik und der DDR ohne die Auseinandersetzung mit dem Marxismus nicht zu leisten ist; daß das Reformbewußtsein von Teilen der Bevölkerung in der Bundesrepublik seinen Ausgangspunkt in Analysen hat, die

sich auf Marx berufen; daß der Marxismus behauptet, Bewegungsgesetze des Kapitalismus zu analysieren und eine ihn überwindende humanere Gesellschaftsordnung verwirklichen zu können; daß die Entwicklung der modernen Gesellschaftswissenschaft vom Marxismus sehr stark mitgeprägt worden ist; daß kritische Schüler verlangen, daß eine solche Theorie in der Schule vorgestellt wird. Die Einführung fährt dann fort: „Für einen befriedigenden didaktischen Entwurf der Marxschen Theorie gibt es keine gültige und absolute Lösung. So ist auch der folgende Ansatz nur als Anregung zu verstehen und insofern der Kritik bedürftig“.

2. Der inkriminierte Kurs „Einführung in die Marxsche Theorie“ hat es expressis verbis nicht mit der Wirkungsgeschichte des Marxismus zu tun, sondern mit dem Versuch, didaktisch eine Rekonstruktion der Marxschen Gedankengänge zu leisten.

3. Als Hauptquelle des 3. Teiles des Marx-Kurses ist nicht das Kommunistische Manifest, sondern die Arbeit „Lohnarbeit und Kapital“ angegeben. Im „Kommunistischen Manifest“ ist die These vom Mehrwert gar nicht expliziert, wie Prof. Carstens meint, gelesen zu haben.

4. Über die wissenschaftliche Qualifikation Prof. Mandels besteht kein Streit. Wenn Herr Prof. Carstens den Journalisten Fredericia hierzu zitiert, so muß der Journalist nicht notwendig Wissenschaftler adäquat beurteilen können.

5. Die „Handreichungen“ stellen ein Angebot an den Lehrer dar — nicht mehr und nicht weniger — ein Angebot, das der einzelne Pädagoge in seinem Unterricht berücksichtigen mag oder nicht. Das hat Prof. Carstens vergessen zu erwähnen.

6. Was die entscheidende Stelle des Kommunistischen Manifestes ist, darüber mag lange gestritten werden. Der von Prof. Carstens zitierten stelle ich den Schlußsatz des II. Teils des Manifestes gegenüber, der mir eindeutiger als alles andere das Ziel Marx' zu bezeichnen scheint:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klas-

sen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“

7. Ist es eigentlich richtig, daß wir die Lektüre politischer Dokumente immer mit dem ausdrücklichen Zusatz „verfassungswidrig“ bezeichnen müssen? Das gleiche Schicksal erlitten wohl die Enzykliken der Päpste aus dem 19. Jahrhundert, die sowohl für den Religions- wie für den gesellschaftskundlichen Unterricht von Relevanz sind!

8. Der Rücklauf aus der praktischen Erprobung dieses Kurses in 30 Klassen enthält natürlich kritische Anmerkungen, wie dies nach den einführenden Bemerkungen auch erhofft war. Aber es findet sich unter den kritischen Berichten keine Ablehnung des Kurses insgesamt.

Für die Leser der „Evangelischen Verantwortung“ sollte ich vorsichtshalber hinzufügen: Ich bin kein Marxist.

Mit freundlichen Grüßen
gez.: Mahrenholz

Hinweise für unsere Leser

Der Deutsche Evangelische Kirchentag 1975 findet unter dem Leitthema „In Ängsten — und siehe wir leben“ vom 11. bis 15. Juni dieses Jahres in Frankfurt statt. Die Evangelische Verantwortung wird ihre Leser über Vorbereitungen und Gestaltung des Frankfurter Treffens laufend unterrichten.

Die für die Evangelische Verantwortung I/75 angekündigte kritische Interpretation des FDP-Kirchenspapieres erfolgt aus Platzmangel erst in der Februar-Ausgabe.

Unsere Autoren

Professor Dr. Eberhard Jüngel
74 Tübingen
Hausserstraße 89

Dr. Peter Egen
5604 Tönisheide
Schubertstraße 32