

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Marco Hofheinz/ Frederike van Oorschot (eds.), *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination. By stipulation of the publisher, any use of the document is subject to the CC-BY-NC-ND 4.0 license.

Original publication:

Pangritz, Andreas

Helmut Gollwitzers Friedensethik und ihre Aktualität

in: Marco Hofheinz/ Frederike van Oorschot (eds.), *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert*, pp. 213–229

Baden-Baden: Nomos Verlag 2016

URL: [doi.org/10.5771/9783845276588-213](https://doi.org/10.5771/9783845276588-213)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Marco Hofheinz/ Frederike van Oorschot (Hrsg.), *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung. Jegliche Weiterverwendung des Dokuments unterliegt gemäß Regelung des Verlags der Lizenz CC-BY-NC-ND 4.0.

Originalpublikation:

Pangritz, Andreas

Helmut Gollwitzers Friedensethik und ihre Aktualität

in: Marco Hofheinz/ Frederike van Oorschot (Hrsg.), *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert*, S. 213–229

Baden-Baden: Nomos Verlag 2016

URL: [doi.org/10.5771/9783845276588-213](https://doi.org/10.5771/9783845276588-213)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Nomos Verlags publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Andreas Pangritz:

## Helmut Gollwitzers Friedensethik und ihre Aktualität

### 1. Einleitung: Theologie und Politik

Wie kaum ein anderer evangelischer Theologe des 20. Jahrhunderts hat Helmut Gollwitzer (1908–1993) in den Jahren der „Bonner Republik“ als ein politisch engagierter Mensch gewirkt. Hatte schon sein Lehrer Karl Barth im revolutionären Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg sich die Christen kaum anderswo vorstellen wollen als „auf der äußersten Linken“,<sup>1</sup> so erschien Gollwitzer ein christliches Engagement für den Sozialismus je länger je mehr als „das mindeste, was zu erwarten ist“,<sup>2</sup> während er seine eigene Position schließlich als die eines „Kommunisten christlicher Prägung“ umschrieb.<sup>3</sup>

Freunde und Gegner reagierten freilich befremdet, wenn sie wahrnahmen, auf welch scheinbar konservativem lutherisch-theologischen Fundament Gollwitzers gesellschaftliches Engagement ruhte. Moderne Ketzereien wie die „Theologie nach dem Tode Gottes“ der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts waren seine Sache nicht.<sup>4</sup> Dass Gott existiert, besser: dass er lebt und dass er nicht den Tod des sündigen Menschen, sondern dessen Umkehr zum Leben will, war Ausgangspunkt von Gollwitzers „politischer“ Theologie. Für ihn beinhaltete gerade die theologische Tradition die klarste Verheißung einer neuen Gesellschaft und den schärfsten Widerspruch gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeit. „Getrieben von der Reich-Gottes-Erwartung“ beschäftigte er sich „immer tiefer mit den gesellschaftlichen Mächten [...], die unsere Entwicklung in eine Unheilsrichtung treiben“ (Marquardt).<sup>5</sup>

Oft ist Gollwitzer vorgeworfen worden, er habe durch die Einmischung ins politische Geschäft seine „eigentliche“ Aufgabe als Theologe verraten, und zwar spätestens in dem Moment, als die Themen „Friedensbewegung“ und „Sozialismus“ immer stärker in den Vordergrund drängten. Hier sei ein Bruch gegenüber seiner früheren, überaus soliden lutherischen Lehre festzustellen. Ein größeres Missverständnis gerade des lutherischen Theologen Gollwitzer ist kaum vorstellbar! Was seine Einmischung in die Politik betrifft, so hat er dazu schon 1962 das Nötige gesagt, als er daran erinnerte, „daß unsere Gottesdienste, unsere Theologie, unsere kirchliche Lehre, unsere Gebete mit dem Geschick der Welt, wie es im politischen Handeln auf dem Spiele steht, und mit dem Ethos dieses Handelns untrennbar zu tun haben [...]. Die Forderungen der Freiheit, die Konsequenzen des Evangeliums, umgreifen das Politische, es bleibt nicht Allotria außerhalb des ‚Eigentlichen‘.“<sup>6</sup>

Aber – und hier dürfte der eigentliche Grund des Missverständnisses liegen – diese „Konsequenzen des Evangeliums“ waren, was ihre „Richtung und Linie“ (Barth)<sup>7</sup> betrifft, nicht beliebig: Wo es um die „Opfer der politischen Entschlüsse“ geht, um das Überleben der Menschheit nach Auschwitz und Hiroshima, da war politische Neutralität ausgeschlossen, da konnten politische Fragen nicht mehr als „Ermessensfragen“ gelten, da forderte das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders die Konsequenz eindeutiger Parteilichkeit für die Menschen, für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden. Gollwitzer hat diese Erkenntnis nicht zuletzt im Blick auf die Atomrüstung ausgesprochen: „Kann man in den lutherischen Kirchen für eine Abendmahlslehre, der es um die wahre Leiblichkeit der Verbindung zwischen dem Herrn und den Seinen geht, eintreten – und dann gleichgültig sein für ein Attentat auf die leibliche Schöpfung, wie es schon die Herstellung und Erprobung der Atombomben darstellt?“ Dabei war sich Gollwitzer darüber im klaren, dass „die Atomrüstung [...] nicht die

---

<sup>1</sup> Barth 1919, 381.

<sup>2</sup> Vgl. Marquardt 1988, 34.

<sup>3</sup> Gollwitzer 1976, 32.

<sup>4</sup> Vgl. Gollwitzer 1967a.

<sup>5</sup> Marquardt 1988, 35.

<sup>6</sup> Gollwitzer 1962 [Vorwort].

<sup>7</sup> Vgl. Barth 1946, 17.

einzigste Drohung“ war, „unter der wir leben; ihre Beseitigung“ war für ihn „eine notwendige, aber nicht eine hinreichende Maßnahme“. So kam dieser Frage „die Bedeutung eines entscheidenden Testes“ zu.<sup>8</sup>

## 2. Die Schuldfrage als Ausgangspunkt

Wie war Gollwitzer zu seiner friedensethischen Position gekommen? In dem Aufsatz „Krieg und Christsein in unserer Generation“ hat er in autobiographischer Selbstbefragung daran erinnert, dass er noch im August 1939 bei einem Treffen mit französischen Freunden auf Karl Barths Feriensitz „Bergli“ in der neutralen Schweiz Barths „Forderung an die Genfer Organe der Ökumene“ für utopisch gehalten habe, „sie sollten den Christen in Deutschland erklären“, der drohende Krieg „sei ein von der nationalsozialistischen Führung vom Zaun gebrochener Raubkrieg, ein ungerechter Krieg also, und darum sollten sich die Christen in Deutschland nicht von ihrer Führung zu den Waffen rufen lassen“. Gemeinsam mit den französischen Freunden habe er ein solches „ökumenisches Wort“ abgelehnt – „aus Angst [...] vor einem gesetzlichen Mißverständnis eines solchen Wortes –, vielleicht auch einfach, weil uns ein solcher Schritt zu ungewohnt, zu neuartig, zu kühn war“.<sup>9</sup>

Nachdem Nazi-Deutschland den Krieg vom Zaun gebrochen hatte, war Gollwitzer im Dezember 1940 zur Wehrmacht einberufen und zunächst in Frankreich als Sanitäter eingesetzt worden. Nachdem er im Februar 1943 an die Ostfront verlegt worden war und den Rückzug der Wehrmacht aus der Ukraine mitmachen musste, geriet er im Mai 1945 in der Tschechoslowakei in sowjetische Kriegsgefangenschaft. In der Rückschau von 1961 nimmt er durchaus selbstkritisch zu seiner Beteiligung am Krieg Stellung: „Wunden verbinden mitten im Morden, ist sicher das Amt des Christen. Insofern hatte meine Funktion als Sanitäter eine Affinität zum christlichen Zeugnis. Aber sie ist doch nicht dieses Zeugnis selbst; so war dieser Ausweg auch nicht eine Lösung des christlichen Kriegsproblems. Ich blieb Angehöriger einer kriegführenden Armee, genöß deren Vorteile im besetzten Feindesland, trug die Uniform Hitlers, wurde von den französischen Bürgern, den russischen Bauern und den tschechischen Arbeitern mit Recht als Werkzeug Hitlers zu ihrer Unterdrückung betrachtet und hatte ja schließlich auch einen Eid geschworen.“<sup>10</sup>

In den sowjetischen Gefangenenlagern studierte Gollwitzer mit großem Interesse Theorie und Praxis des Marxismus-Leninismus unter Stalins Herrschaft, weigerte sich jedoch, im kommunistisch dominierten „Nationalkomitee Freies Deutschland“ mitzuarbeiten. Nach viereinhalb Jahren Gefangenschaft kehrte er am 31. Dezember 1949 nach Deutschland zurück.<sup>11</sup> Sein Gefangenschaftsbericht „... und führen, wohin du nicht willst“<sup>12</sup> – der theologische Bestseller des Jahres 1951, der auch noch Bonhoeffers Briefe und Aufzeichnungen aus dem Tegeler Militärgefängnis, die nahezu gleichzeitig unter dem Titel *Widerstand und Ergebung*<sup>13</sup> veröffentlicht wurden, in den Schatten stellte – wurde in den fünfziger Jahren vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen in großen Mengen kostenlos unter die Leute gebracht. Offenbar wurde das Buch damals als antikommunistisches und antirussisches Pamphlet im Kalten Krieg gelesen und begrüßt; dass es auch Gollwitzers persönliches Schuldbekennnis wegen seiner Beteiligung an einem verbrecherischen Krieg enthielt, hat man damals übersehen.

Im Anfang von Gollwitzers friedensethischem Engagement stand also die Frage nach der Mitverantwortung und Schuld der Christen angesichts der Katastrophe von nationalsozialistischer Gewaltherrschaft, totalem Krieg und Vernichtung des europäischen Judentums. Diese Frage beherrschte zahlreiche Redebeiträge Gollwitzers in den fünfziger Jahren.<sup>14</sup> Schuldkenntnis und Schuldbekennnis waren für ihn keine liturgische Pflichtübung, sondern die erste Bedingung der Möglichkeit einer Bitte um Vergebung und einer Hoffnung auf Versöhnung.

Ausgehend von der Erkenntnis der deutschen Schuld am Weltkrieg und Holocaust wurde die Friedensfrage angesichts der militärischen Wiederaufrüstung und der Integration der Bundesrepublik in das westliche

---

<sup>8</sup> Gollwitzer, 1962 [Vorwort].

<sup>9</sup> Gollwitzer 1961, 131.

<sup>10</sup> Gollwitzer, ebd.

<sup>11</sup> Im Jahr 1950 wurde auf eine Professur für Systematische Theologie an die Universität Bonn berufen, wo er zu einem Seelsorger der Protestanten in der Bundesregierung avancierte.

<sup>12</sup> Vgl. Gollwitzer 1951.

<sup>13</sup> Vgl. Bonhoeffer 1951.

<sup>14</sup> Vgl. Gollwitzer 1954; Gollwitzer 1956a; Gollwitzer 1956b.

Militärbündnis zum beherrschenden Thema von Gollwitzers politischer Ethik in seinen Bonner Jahren. Auf der Paulskirchen-Versammlung in Frankfurt a. M. warnte er 1955 neben anderen Rednern vergeblich vor Wiederbewaffnung und Westintegration, da sie „die unaufhaltsame Sowjetisierung von 18 Millionen Deutschen“ im Osten zur Folge haben werde.<sup>15</sup> Ebenso vergeblich protestierte er 1957 gegen den Militärseelsorgevertrag und gegen die atomare Bewaffnung der Bundeswehr.

Auch wenn sich Gollwitzer weigerte, pazifistische Argumente einfach zu übernehmen – die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“ und seinen Kriterien hat für ihn immer zumindest klärende Bedeutung behalten –, so war für ihn doch von Anfang an klar, dass nach dem zweiten von deutscher Politik zu verantwortenden Weltkrieg die erneute Aufstellung deutscher Divisionen eine „außerordentliche Gefährdung des ohnehin schon so gefährdeten Friedens“ bedeuten müsse, vor der die Kirche nur warnen könne.<sup>16</sup> Zumal aufgrund der Erfahrung des „totalen Krieges“ musste die neuartige Problematik der atomaren Bewaffnung, auf die das westliche Militärbündnis seine Abschreckungsstrategie gründete, die Kirche zu der Erkenntnis zwingen, dass „mit den neuen Vernichtungsmitteln der Krieg endgültig so bestialisch geworden ist, daß eine Teilnahme an ihm mit dem Willen Gottes unmöglich zu vereinbaren ist“.<sup>17</sup> Bezeichnenderweise war Gollwitzers Argumentation letztlich in der Abendmahlslehre begründet: „Man kann über das hl. Abendmahl heute nicht sprechen, ohne sich gegenüber dem Atomkrieg zu entscheiden. [...] Man kann das Ja des Evangeliums und das Nein zum Kriege heute nur noch miteinander haben – oder eines mit dem anderen verlieren.“<sup>18</sup>

### 3. Zur Lehre vom „gerechten Krieg“

Hatte die traditionelle Kriegsethik noch nach Kriterien für einen Krieg „im Dienste des Rechtes“ gefragt,<sup>19</sup> so war schon diese Fragestellung spätestens im Atomzeitalter historisch überholt, wie Gollwitzer in der Schrift *Die Christen und die Atomwaffen* von 1957 feststellte. In dieser Schrift zeichnet Gollwitzer zunächst die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“ nach. Schon die alte Kirche habe dem Kaiser das Recht und damit auch die Pflicht zugeschrieben, „das Reich mit Waffengewalt gegen die Anstürme der Barbaren zu schützen“. Damit sei aber nicht etwa „die wahllose Freigabe der Beteiligung an jedwedem Krieg“ gemeint gewesen; vielmehr kam es auf die „Unterscheidung von gerechten und ungerechten Kriegen“ an. „Damit kam nur der Krieg für Christen in Frage, der in Analogie zu den Aktionen der Polizei stand [...]“. Diese „Analogie zur Polizei“ sei auch noch bei Luther „konstitutiv für jede Bejahung eines christlichen Kriegsdienstes“ gewesen. So habe die Reformation im wesentlichen „die von der Scholastik ausgebildete Theorie des gerechten Krieges [...] übernommen“. Diese hatte „vier Bedingungen“ formuliert, unter denen eine christliche Beteiligung am Krieg erlaubt und damit zugleich geboten sei: 1) „reines Friedensziel ohne Haß und Ehrgeiz“, 2) „causa iusta“, also ein gerechter Grund (womit insbesondere der Verteidigungsfall gemeint ist), 3) „Kriegserklärung durch die legitime Autorität“ und 4) „Unterlassen der Lüge“.<sup>20</sup> Letzteres scheint mir heute besonders aktuell zu sein. Man denke nur an die offensichtlichen Lügen, mit denen die US-Regierung im Jahr 2003 den Krieg gegen den Irak als „Kreuzzug“ begründet hat, aber auch an die gesuchten Gründe, mit denen Auslandseinsätze der Bundeswehr ohne UN-Mandat legitimiert worden sind.

Gollwitzer bemerkt, dass zu diesen klassischen Kriterien später noch weitere Kriterien getreten seien wie etwa der „debitus modus“, also „die rechte Art der Kriegsführung, besonders die Unterscheidung von Kämpfern und Nichtkämpfern“, und die Erwägung, ob die angewandten Mittel verhältnismäßig seien im Blick auf das angestrebte Ziel oder ob mit dem Krieg nur ein kleineres Übel durch ein größeres bekämpft werde.<sup>21</sup> Auch hier scheint mir die Aktualität der Kriterien offensichtlich, wenn man etwa an die Ergebnisse militärischer „Lösungen“ denkt, wie sie im Irak oder in Libyen erzielt worden sind, wo die Situation heute schlimmer zu sein scheint als sie unter den bekämpften diktatorischen Regimes von einst gewesen ist.

---

<sup>15</sup> Vgl. Gollwitzer 1955.

<sup>16</sup> Gollwitzer 1952.

<sup>17</sup> Gollwitzer 1957b, 53.

<sup>18</sup> Gollwitzer 1961, 142.

<sup>19</sup> Gollwitzer 1957b, 52.

<sup>20</sup> Gollwitzer 1957a, 12f.

<sup>21</sup> Gollwitzer 1957a, 13.

Jedoch bemerkt Gollwitzer, dass die Analogie zur Polizeiaktion hinke. Denn kein Krieg gehe darin auf, „Untertanen vor rechtsbrecherischen Angriffen zu schützen“; vielmehr seien immer auch Machtfragen im Spiel, Streit um Einflussphären und Erzwingung einer genehmen Ordnung zwischen den Staaten. Auch sei der Kriegsgegner nicht ohne weiteres mit einem „Verbrecher“ wie bei einer Polizeiaktion zu vergleichen; aus diesem Problem habe in der frühen Neuzeit die Theorie herausgeholfen, wonach der „Gegner als *iustus hostis* anzusehen und zu behandeln sei“. Dies habe durchaus zur „Hegung des Krieges“ beigetragen und könne mit dem Staatsrechtler Carl Schmitt als „Anfang allen Völkerrechts“ bezeichnet werden.<sup>22</sup> Die damit verbundene „Ent-Theologisierung und Rationalisierung“ des Kriegsbegriffs sei aber im „Glaubenskrieg der Ideologien“ des 20. Jahrhunderts wieder verloren gegangen, der „zur maßlosen Entfesselung des Krieges und zur Auflösung der völkerrechtlichen Schranken“ und damit „zur Auflösung der abendländischen Gesittung überhaupt“ geführt habe.<sup>23</sup>

Dies zeige sich insbesondere „in der Frage der zulässigen Kriegsmittel“. Da „ein mit unrechten Mitteln geführter Krieg nicht ein gerechter sein kann“, könne der Frage nicht ausgewichen werden, „ob denn ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den sog. konventionellen Waffen und den heutigen Massenvernichtungsmitteln bestehe“.<sup>24</sup> Gollwitzer beantwortet die Frage, indem er betont, dass „die neuen ‚Waffen‘ [...] die prinzipielle Außerkraftsetzung alles Kriegsrechtes“ mit sich gebracht und so zu einer „neuen Kriegsführung des restlos ‚kriminalisierten Krieges‘“ geführt hätten.<sup>25</sup> Denn „diese neuen Gewaltmittel erlauben in ihrer Beschaffenheit keine Unterscheidung von Kämpfern und Nichtkämpfern“. Von „Krieg als Mittel zur Rechtswahrung“ könne aber nicht mehr die Rede sein, „wenn durch die angewandten oder angedrohten Mittel der Krieg selbst verbrecherisch geworden ist“.<sup>26</sup> Auch erlaubten „die neuen ‚Waffen‘ [...] als Kriegsziel nur die Vernichtung des Gegners“, was mit dem „Ziel des Krieges“ nach traditioneller Lehre, nämlich „Friede des Rechtes mit dem Gegner“, nicht vereinbar sei.<sup>27</sup> „Im Unterschied zu allen bisherigen [...] Kriegsmitteln“ trafen „die Atomwaffen auch die kommenden Generationen und die Vegetation“, wodurch sie die bewirkte „Vernichtung“ zugleich „auf unabsehbare Zeit“ verewigten.<sup>28</sup> Auch werde die traditionelle Unterscheidung zwischen „Aggression und Verteidigung“ im Krieg durch die Massenvernichtungsmittel hinfällig, da „durch die neuen ‚Waffen‘ die Unmöglichkeit eines Verteidigungskrieges gegeben“ und „der Begriff der Landesverteidigung [...] ein antiquierter Begriff geworden“ sei.<sup>29</sup> Alles in allem seien die Atomwaffen „sittlich unmöglich“, so dass sich eine Beteiligung von Christen an einem mit solchen Mitteln geführten Krieg verbiete, da dieser keinesfalls ein „gerechter Krieg“ sein könne.<sup>30</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass aus Gollwitzers Sicht „der Schaden“ der „traditionellen Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ [...] nicht in ihr selbst“ lag, „sondern in ihrer Nicht-Anwendung bzw. ihrer mißbräuchlichen Verwendung“.<sup>31</sup> Im übrigen greift Gollwitzer mit seiner Argumentation de facto eine Denkfigur auf, die bereits Dietrich Bonhoeffer verwendet hatte, als dieser in seinem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ (1932) betonte: „Unser heutiger Krieg fällt darum nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist. Er ist darum auch heute schlechterdings nicht mehr als Ordnung der Erhaltung auf die Offenbarung hin zu bezeichnen, eben weil er schlechthin vernichtend ist. [...] Darum muß der heutige Krieg, also der nächste Krieg, der Ächtung der Kirche verfallen. [...] Wir sollen uns hier auch nicht vor dem Wort Pazifismus scheuen. So gewiß wir das letzte *pacem facere* Gott anheimgeben, so gewiß

---

<sup>22</sup> Gollwitzer 1957a, 16.

<sup>23</sup> Gollwitzer 1957a, 17f.

<sup>24</sup> Gollwitzer 1957a, 18f.

<sup>25</sup> Gollwitzer 1957a, 20.

<sup>26</sup> Gollwitzer 1957a, 23.

<sup>27</sup> Gollwitzer 1957a, 24.

<sup>28</sup> Gollwitzer 1957a, 25.

<sup>29</sup> Gollwitzer 1957a, 26.

<sup>30</sup> Gollwitzer 1957a, 27.

<sup>31</sup> Gollwitzer 1981a, 56.

sollen auch wir *pacem facere* zur Überwindung des Krieges.“<sup>32</sup>

#### 4. Zur Frage nach der „gerechten Revolution“

Gollwitzer hat die angesichts der atomaren Aufrüstung naheliegende Konsequenz eines prinzipiellen Pazifismus nicht gezogen. Vielmehr hat er in den Berliner Jahren<sup>33</sup> die Entdeckung gemacht, dass angesichts einer anderen qualitativ neuen Menschheitsbedrohung, der Ausbeutung der sog. Dritten Welt durch die industriellen Zentren des Imperialismus unter Einschluss von neo-kolonialistischen Kriegen, die Lehre vom „gerechten Krieg“ einen ganz neuen Sinn zeugt: Musste nicht angesichts der massiven Verelendung der abhängig gehaltenen Völker verschärft nach Kriterien einer „*rebellio iusta*“, einer gerechten Auflehnung gegen das ungerechte Weltwirtschaftssystem, gefragt werden, die womöglich in Analogie zu den Kriterien des „gerechten Krieges“ zu bilden waren? Wurde nicht unter den Bedingungen des neuen Imperialismus die Weltwirtschaft ebenso zur Bekenntnisfrage<sup>34</sup> wie es die atomare Rüstung schon längst war? Dann aber wurde Gerechtigkeit im weltweiten Maßstab ebenso zur „Forderung der Freiheit“ wie der internationale Friede, und ein „Tun des Gerechten“<sup>35</sup> in dieser Richtung und Linie konnte ebensowenig auf prinzipielle Gewaltfreiheit verpflichtet werden, wie es die traditionelle Kriegsethik verlangt hatte.

In den sechziger Jahren schloss sich Gollwitzer dem studentischen Protest gegen die Kriegführung der USA in Vietnam an, weil er „das Zusammenkartätschen eines bettelarmen, unerhört tapferen Volkes durch die geballte Militärmacht der größten Industrienation für schlechthin widerlich“ hielt.<sup>36</sup> Mit der „Vietnam“-Rede von 1967<sup>37</sup> trat das Thema der Verantwortung der kapitalistischen Industriestaaten nicht nur für die eigene innere Entwicklung, sondern auch für Not und Elend in der sog. Dritten Welt und damit die Frage der weltweiten wirtschaftlichen Gerechtigkeit in den Vordergrund von Gollwitzers politischer Ethik. Schuldkenntnis führte zur Übernahme von Verantwortung für die Opfer in anderen Weltgegenden, die hiesige politische Entscheidungen und gesellschaftliche Entwicklung fordern. Angesichts der wirtschaftlichen Verflechtungen der imperialistischen Zentren mit den Ländern, die von ihnen an die Peripherie des Weltwirtschaftssystems gedrängt werden, musste nun von der Verantwortung der „reichen Christen“ für den „armen Lazarus“ im Weltmaßstab geredet werden. Ökumene wurde zum ökonomischen Problem.

Angesichts der Welthungerkatastrophe entwickelte Gollwitzer die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“ weiter zu einer theologischen Lehre von der „gerechten Revolution“. In seiner Schrift *Die reichen Christen und der arme Lazarus* von 1968, die er den Berliner Studenten „dankbar für ihr Aufbegehren und Vorwärtsdrängen“ widmete, hat Gollwitzer die Eindrücke von der Weltkirchenkonferenz in Uppsala (Juli 1968) aufzunehmen und auf den ökonomisch-ökumenischen Begriff zu bringen versucht.<sup>38</sup> Eine Zusammenfassung dieser Schrift bot der Vortrag über „Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter“ auf der Synode der EKD im Oktober 1968.<sup>39</sup> Dies war einmal die zentrale Themenstellung einer EKD-Synode! Schon hier thematisierte Gollwitzer die Frage nach einer „Theologie der Revolution“, die angesichts des Antirassismus-Programms des Weltkirchenrats in den siebziger Jahren neue Dringlichkeit bekam, als es auch um die Frage ging, ob angesichts der Ideologie und Politik der Apartheid in Südafrika auch gewaltsame Befreiungsbewegungen der Schwarzen auf christliche Unterstützung setzen dürften.<sup>40</sup>

Wer nach der Weltverantwortung der Christen in einem revolutionären Zeitalter oder gar nach dem Recht von Christen, sich an revolutionären Veränderungen zu beteiligen, fragt, bekommt schnell den Vorwurf zu hören, er propagiere im Widerspruch zur Ethik der Bergpredigt eine Ethik der Gewalt. In dem Aufsatz „Zum Problem der

---

<sup>32</sup> Bonhoeffer 1932, 341.

<sup>33</sup> Im Jahr 1957 war Gollwitzer auf die Professur für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin berufen worden, die er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1975 wahrnahm.

<sup>34</sup> Vgl. Duchrow 1986.

<sup>35</sup> Bonhoeffer 1951, 207.

<sup>36</sup> Gollwitzer 1966, 32.

<sup>37</sup> Vgl. Gollwitzer 1967b.

<sup>38</sup> Vgl. Gollwitzer 1968a.

<sup>39</sup> Vgl. Gollwitzer 1968b.

<sup>40</sup> Vgl. Gollwitzer 1973a.

Gewalt in der christlichen Ethik“ von 1972 hat sich Gollwitzer mit diesem Vorwurf auseinandergesetzt. Er wies hier einerseits die Reduzierung der Revolutionsfrage auf die Gewaltproblematik zurück, andererseits weitete er die Gewaltfrage selber auf die grundsätzliche Frage nach der im politischen Leben notwendigen „Androhung und Ausübung von Gewalt“ (Barmen 5) aus, indem er nach der Beteiligung von Christen an dieser legitimen Gewaltausübung fragte. Wenn letztere bejaht wurde, dann konnte der aktuellen Frage nicht mehr ausgewichen werden, ob die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“ heute auf das Problem einer „gerechten Revolution“ anwendbar sei.<sup>41</sup> Denn wollte man aus dem atomaren „Gleichgewicht des Schreckens“ die Notwendigkeit prinzipieller „Gewaltfreiheit“ von Christen folgern, dann hätte man auch den unter der Politik der Apartheid in Südafrika leidenden Schwarzen jede gewaltsame Rebellion verbieten und so Gewalt zum Vorrecht der Weißen erklären müssen.

Als ein „Lehrstück“ eigener Art hat Gollwitzer den von der US-Regierung unterstützten Militärputsch in Chile gegen die demokratisch gewählte Regierung des Marxisten Salvador Allende vom 11. September 1973 wahrgenommen: „Spätestens jetzt“ könne „jeder wissen, was *Klassenkampf* ist: immer zuerst Klassenkampf von oben, der Klassenkampf der Privilegierten, zäh entschlossen zu jeder Brutalität, zu jedem Rechtsbruch, zu jedem Massaker, auch zur Abschaffung der Demokratie, wenn sie nicht mehr zur Sicherung der Klassenherrschaft taugt“.<sup>42</sup> Eben dieses Lehrstück war offenbar ein wesentlicher Anlass für die Schrift über *Die kapitalistische Revolution* (1974), in der sich Gollwitzer Rechenschaft ablegte über die katastrophalen Folgen der kapitalistischen Ökonomie im Zeichen der Globalisierung.<sup>43</sup>

##### 5. Zur neuen Aktualität des Pazifismus

Angesichts des Scheiterns atomarer Abrüstungsbemühungen hat Gollwitzer – angeregt durch das Anti-Militarismus-Programm des Weltkirchenrats – in den siebziger Jahren zugleich eine neue Aktualität des Pazifismus der historischen Friedenskirchen empfunden. Bei aller politischen Entschiedenheit hat er sich immer um Vermittlung über die Fronten hinweg bemüht. So hatte er – trotz seines mit den atomaren Massenvernichtungsmitteln begründeten „Atom Pazifismus“ – für die sog. „Heidelberger Thesen“ einer im Auftrag des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1957 gebildeten Kommission mitverantwortlich gezeichnet, in denen die Beteiligung von Christen an einer auch atomar bewaffneten Armee „komplementär“ zur Alternative der Kriegsdienstverweigerung als vorläufig „noch“ möglich gerechtfertigt wurde. „Ziel“ dieser Beteiligung sollte es allerdings sein, „den Frieden zu bewahren und den Einsatz dieser Waffen zu vermeiden“.<sup>44</sup> Gollwitzer hat dieses Heidelberger „noch“ immer im Sinne einer „Gnadenfrist“ verstanden, die dazu genutzt werden müsse, die Atomwaffen aus der Welt zu schaffen. Diese Gnadenfrist sah er nach einem Vierteljahrhundert ungenutzt verstrichen, so dass das damalige „noch“ aus seiner Sicht nunmehr einem „nicht mehr“ hätte weichen müssen.<sup>45</sup>

So darf es nicht verwundern, dass Gollwitzers Reden zur Rüstungsproblematik seit dem Vortrag „Ohne Waffen leben“ vom 9. Juni 1977 auf dem Evangelischen Kirchentag in Berlin einen deutlich verschärften pazifistischen Akzent trugen. Jetzt heißt es: „Die Rüstung ist eine der drei großen Weltgefahren, die die Menschen heute mit Vernichtung bedrohen, neben der Gefahr der Umweltzerstörung und neben der Gefahr der Beseitigung von Demokratie und Menschenrechten [...]. Entweder wir schaffen die Rüstung ab oder die Rüstung schafft uns ab. Wir sterben nicht erst im Krieg, wir sind schon im Sterben an der Rüstung.“<sup>46</sup> „Das Wort Rüstungswahnsinn [...] ist kein bildlicher Ausdruck, es ist eine klinisch exakte Bezeichnung für das pathologische Verhalten von Regierungen und Völkern.“ Die Kirchen müssten heute sagen: „Der Krieg ist nicht mehr unter bestimmten Bedingungen als ultima ratio zu rechtfertigen [...]. Der Krieg hat überhaupt keine Ratio, keinen Vernunftgrund mehr [...]“.<sup>47</sup> Die „neue Situation“ verpflichte die Kirchen „zu konkreten kritischen Stellungnahmen zu den

---

<sup>41</sup> Vgl. Gollwitzer 1972.

<sup>42</sup> Gollwitzer 1973b, 203.

<sup>43</sup> Vgl. Gollwitzer 1974.

<sup>44</sup> Vgl. Gollwitzer 1959.

<sup>45</sup> Vgl. Gollwitzer 1982.

<sup>46</sup> Gollwitzer 1977, 276.

<sup>47</sup> Gollwitzer 1977, 277.

Militärhaushalten, zur Haltung der eigenen Regierungen in Fragen der Abrüstung, der Waffenausfuhr und des Waffenhandels.“<sup>48</sup> Schließlich, unter Zitierung des Anti-Militarismus-Programms des Weltkirchenrats: „*Die Kirche sollte ihre Bereitschaft betonen, ohne Waffen zu leben.*“<sup>49</sup> Daraus folgert Gollwitzer für sich selbst: „Mir wird zugemutet, mit der Entschlossenheit des Glaubens zu sagen: ich jedenfalls und wir jedenfalls, wir Christen in diesem Land, wollen von diesen Waffen und Massenvernichtungsmitteln nicht geschützt werden. Unter Gottes Schutz, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fallen kann, verzichten wir auf diesen mörderischen Schutz.“<sup>50</sup>

Gewiss kann man hier eine gewisse Spannung zu den bisherigen Ausführungen zu Gollwitzers Friedensethik wahrnehmen. Gollwitzer selbst hat von einem „Lernprozeß“ geredet.<sup>51</sup> Dieser hat sich dann auch in den zahlreichen Reden auf Friedenskundgebungen der achtziger Jahre niedergeschlagen, etwa auf den großen Demonstrationen der Friedensbewegung gegen die Raketen-Nachrüstung am Rande des Evangelischen Kirchentags in Hamburg 1981 und im Bonner Hofgarten am 10. Oktober 1981 bei der größten Demonstration, die die „Bonner Republik“ je gesehen hat.<sup>52</sup>

## 6. Gerechter Friede?

Anders als zu Gollwitzers Lebzeiten vertritt die EKD heute offiziell keine Lehre vom „gerechten Krieg“ mehr. Vielmehr ist heute vom „gerechten Frieden“ als neuer Leitvorstellung die Rede. Das klingt natürlich viel sympathischer. Aber ist es besser? Zweifel sind angebracht. Wenn ein früherer Verteidigungsminister meinte, Deutschland werde jetzt „am Hindukusch verteidigt“, dann hat er damit immerhin signalisiert, dass ihm die Lehre vom „gerechten Krieg“ noch geläufig war. Daher suchte er sich eine Argumentation zusammen, die den Bundeswehreininsatz in Afghanistan im Rahmen dieser Lehre als Verteidigungskrieg zu legitimieren suchte, – auch wenn deutlich sein dürfte, dass es sich hier um eine missbräuchliche Anwendung der Lehre handelte.

In der Evangelischen Kirche steht es schlimmer: So heißt es heute, zwar gebe es keine „gerechten Kriege“ mehr, wohl aber gebe es „notwendige Kriege“; und der Einsatz der Bundeswehr in Afghanistan sei solch eine Notwendigkeit gewesen. Das ist eine Argumentation, die noch über den Missbrauch der Lehre vom „gerechten Krieg“ hinausgeht, indem sie diese offenbar angesichts höherer Notwendigkeiten insgesamt für untauglich hält. Man muss sich das klar machen: Demnach ist die Kirche heute der Auffassung, Christen könnten sich durchaus auch an ungerechten Kriegen, d. h. also an völkerrechtswidrigen, an verbrecherischen Kriegen beteiligen, solange sie aus diesem oder jenem Grund für „notwendig“ erachtet werden. Gollwitzer hat eine solche verheerende Argumentation schon 1961 scharf kritisiert: Wer die „Unterscheidung von gerechten und ungerechten Kriegen“ für „überholt“ halte, müsse daraus auch die pazifistische Konsequenz ziehen. Alles andere laufe auf „vollendeten Zynismus“ hinaus: „Wer jene Unterscheidung aufgibt ohne diese Konsequenz daraus zu ziehen, suspendiert die Frage nach Gottes Willen überhaupt, gibt die Teilnahme an jedem Krieg unterschiedslos frei, leitet also dazu an, statt gehorsam, zynisch oder feige zu handeln, und sinkt damit tief unter das Niveau der alten Kriegsethik, über die er sich erhaben dünkt.“<sup>53</sup>

Ähnlich argumentiert übrigens heute auch Jürgen Moltmann in seiner *Ethik der Hoffnung* (2011), wenn er – ganz im Sinne Gollwitzers – an die Unumgebarkeit einer Lehre vom „gerechten Krieg“ erinnert: „Offenbar verhindert die allgemeine Ablehnung des Krieges das konkrete Engagement im Protest gegen bestimmte Kriege. Offenbar braucht der Protest gegen bestimmte Kriege auch die Grundsätze des ‚gerechten Krieges‘, um den unerklärten Krieg in Vietnam und den unbegründeten Krieg gegen den Irak für gesetzlos und ungerecht zu erklären.“<sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> Gollwitzer 1977, 278.

<sup>49</sup> Gollwitzer 1977, 280.

<sup>50</sup> Gollwitzer 1977, 281.

<sup>51</sup> Gollwitzer 1977, 274.

<sup>52</sup> Vgl. Gollwitzer 1977; Gollwitzer 1981b; Gollwitzer 1981c.

<sup>53</sup> Gollwitzer 1961, 140.

<sup>54</sup> Moltmann 2011, 52.

Die Friedensdenkschrift der EKD – *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* – aus dem Jahr 2007 suggeriert, seit dem 11. September 2001 und dem neuen „islamistischen Terrorismus“ sei alles anders.<sup>55</sup> Zwar wird – in ausdrücklicher Abweichung von den „Heidelberger Thesen“ des Jahres 1959 – nun ausdrücklich gesagt, dass auch „die Drohung mit dem Einsatz nuklearer Waffen ... in der Gegenwart friedensethisch nicht mehr zu rechtfertigen“ sei.<sup>56</sup> Die Lehre vom „gerechten Krieg“ jedoch habe ihre Geltung verloren und solle durch eine Lehre vom „gerechten Frieden“ ersetzt werden. Dabei wird die von Gollwitzer dargelegte Funktion der traditionellen Lehre übersehen und so getan, als gehöre der Missbrauch zu ihrem Kern. Das führt in argumentative Widersprüche: Trotz aller schönen Worte über den „gerechten Frieden“ muss die Denkschrift doch einräumen, dass „in der Perspektive einer auf Recht gegründeten Friedensordnung [...] Grenzsituationen nicht auszuschließen“ seien, „in denen sich die Frage nach einem [...] erlaubten Gewaltgebrauch und den ethischen Kriterien dafür stellt“.<sup>57</sup> Eine „Lehre vom gerechten Krieg“ will man das aber nicht nennen, obwohl es genau das ist. Denn tatsächlich heißt es, dass angesichts der „Frage des Gewaltgebrauchs“ in Notsituationen „kritische Fragen“ zu stellen seien wie: „Gibt es dafür einen hinreichenden Grund? Sind diejenigen, die zur Gewalt greifen, dazu ausreichend legitimiert? Verfolgen sie ein verantwortbares Ziel? Beantworten sie ein eingetretenes Übel nicht mit einem noch größeren? Gibt es Aussicht auf Erfolg? Wird die Verhältnismäßigkeit gewahrt? Bleiben Unschuldige verschont?“ Und es wird sogar gesagt: „Genau dies sind Prüfkriterien, die traditionell auch in den Lehren vom gerechten Krieg [...] herangezogen wurden.“ Warum also will man es so nicht mehr nennen? Die Denkschrift antwortet geheimnisvoll: „Nicht gegen Kriterien dieser Art als solche, wohl aber gegen die überkommenen Rahmentheorien des gerechten Krieges, in die sie eingefügt waren, bestehen prinzipielle Einwände.“ Diese Einwände laufen aber darauf hinaus, dass sich die „politischen Kontextbedingungen“ grundlegend gewandelt hätten, da es früher „eine rechtlich institutionalisierte Instanz zur transnationalen Rechtsdurchsetzung ebenso wenig gab wie eine generelle Ächtung des Krieges“.<sup>58</sup> Soll das heißen: Weil heute der Krieg generell geächtet ist und es Instanzen zur transnationalen Rechtsdurchsetzung gibt, sind „notwendige“ Kriege legitim? Die Paradoxie des Arguments liegt auf der Hand. Auch fragt man sich, woher die Denkschrift ihre Behauptung nimmt: „Das moderne Völkerrecht hat das Konzept des gerechten Kriegs aufgehoben.“ Insgesamt bleibt die Argumentation inkonsequent. So heißt es einerseits: „Im Rahmen des Leitbilds vom gerechten Frieden hat die Lehre vom *bellum iustum* keinen Platz mehr.“ Andererseits dürften „die moralischen Prüfkriterien [...], die in den *bellum-iustum*-Lehren enthalten waren“, nicht „aufgegeben werden“.<sup>59</sup> Was soll also gelten?

## 7. Fazit

In der friedensethischen Diskussion der Ökumene hat das Konzept eines „gerechten Friedens“ in den letzten Jahren die frühere Orientierung am „gerechten Krieg“ abgelöst. Einer der maßgeblichen Vorkämpfer einer friedensethischen Umorientierung der evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg war Helmut Gollwitzer. Als „Atom Pazifist“ hat er sich zunächst gegen die atomare Aufrüstung der Bundeswehr, in den achtziger Jahren dann gegen die Nachrüstung der NATO mit atomaren Mittelstreckenraketen engagiert. Auffällig im Vergleich zur heutigen Diskussionslage ist jedoch, dass Gollwitzer die Frage nach Kriterien eines „gerechten Krieges“ nie aufgegeben hat, sondern in den größeren Kontext der Frage nach legitimer Gewalt eingeordnet hat, um Kriterien für eine „gerechte Revolution“ entwickeln zu können. Angesichts der friedensethischen Argumentationsnöte der EKD heute scheinen mir Gollwitzers Überlegungen – auch im Blick auf die damals noch nicht vorstellbaren Auslandseinsätze der Bundeswehr – weiterführend zu sein.

---

<sup>55</sup> Evangelische Kirche in Deutschland 2007, 8 u. 24.

<sup>56</sup> Evangelische Kirche in Deutschland 2007, 8f. u. 103.

<sup>57</sup> Evangelische Kirche in Deutschland 2007, 65.

<sup>58</sup> Evangelische Kirche in Deutschland 2007, 66.

<sup>59</sup> Evangelische Kirche in Deutschland 2007, 68.

## Literaturverzeichnis

Barth, Karl (1919): Der Römerbrief [1. Aufl.], Bern.

Barth, Karl (1946): Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich (Theologische Studien, H. 20).

Bonhoeffer, Dietrich (1932): Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, in: ders., Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hg. v. Eberhard Amelung u. Christoph Strohm, Gütersloh 1994 (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 11), 327–344.

Bonhoeffer, Dietrich (1951): Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, München.

Duchrow, Ulrich (1986): Weltwirtschaft heute – ein Feld für Bekennende Kirche?, München.

Evangelische Kirche in Deutschland (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift, Gütersloh.

Gollwitzer, Helmut (1951): „... und führen, wohin du nicht willst.“ Bericht einer Gefangenschaft, München (Sonderausgabe für das Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen).

Gollwitzer, Helmut (1952): Rüstung, Krieg, Friede, in: Der Weg (Evangelisches Kirchenblatt für das Rheinland) 7, 2.

Gollwitzer, Helmut (1954): Schuld und Vergebung (Bußtag), in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 14–19.

Gollwitzer, Helmut (1955): Der „deutsche Teig“ muß zur deutschen Unruhe werden, in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 20–26.

Gollwitzer, Helmut (1956a): Wo ist dein Bruder? [Zur Woche der Brüderlichkeit], in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 27–36.

Gollwitzer, Helmut (1956b): Volkstrauertag [Rede zum Staatsakt der Hessischen Landesregierung 1956], in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 37–47.

Gollwitzer, Helmut (1957a): Die Christen und die Atomwaffen, München (6. Aufl.) 1981 (Theologische Existenz heute. Neue Folge, Nr. 61).

Gollwitzer, Helmut (1957b): Die Christen und die Atomwaffen, in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 48–63.

Gollwitzer, Helmut (1959): Kirche und atomare Rüstung. Votum zu den „Heidelberger Thesen“, in: Günter Howe (Hg.), Atomzeitalter, Krieg und Frieden, Witten und Berlin, 247–267; wieder abgedruckt in: Gollwitzer 1962, 302–322.

Gollwitzer, Helmut (1961): Krieg und Christsein in unserer Generation, in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 130–142.

Gollwitzer, Helmut (1962): Forderungen der Freiheit. Aufsätze zur politischen Ethik, München.

Gollwitzer, Helmut (1966): Weshalb ich die Erklärung deutscher Schriftsteller und Wissenschaftler über den Krieg in Vietnam [26. November 1965] unterschrieben habe, in: Junge Kirche 27, 30–32.

Gollwitzer, Helmut (1967a): Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle, in: Gollwitzer 1988a, 112–268.

Gollwitzer, Helmut (1967b): Vietnam 1967 [Ansprache auf der Vietnam-Demonstration am 21. Oktober 1967 in West-Berlin], in: Junge Kirche 28, 295–300, wieder abgedruckt in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 163–166.

Gollwitzer, Helmut (1968a): Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala, München.

Gollwitzer, Helmut (1968b): Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, in: ders., Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft, München 1976, 21–43; wieder abgedruckt in: Gollwitzer 1988b, Bd. 1, 69–99.

Gollwitzer, Helmut (1972): Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik, in: Gollwitzer 1988b, Bd. 1, 100–124.

- Gollwitzer, Helmut (1973a): Zu theologischen Fragen des Anti-Rassismus-Programms des ÖRK [Referat auf der ersten Tagung der Internationalen Rassismuskommission der CFK vom 9.–12. April 1973], in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 193–202.
- Gollwitzer, Helmut (1973b): Lehrstück Chile. Schlußworte bei eine teach-in in Berlin [im Haus der Kirche] am 14. September 1973, in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 203–207.
- Gollwitzer, Helmut (1974): Die kapitalistische Revolution, in: Gollwitzer 1988b, Bd. 1, 125–209.
- Gollwitzer, Helmut (1976): Ich bin Kommunist, in: Gollwitzer 1988c, Bd. 2, 30–38.
- Gollwitzer, Helmut (1977): Ohne Waffen leben [Hallenveranstaltung der Kooperation „Frieden, Abrüstung, Versöhnung“ am 9. Juni 1977 auf dem 17. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin], in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 273–281.
- Gollwitzer, Helmut (1981a): Staatsgewalt und Krieg. 16 Thesen, in: ders., Die Christen und die Atomwaffen, München (6. Aufl.), 54–60.
- Gollwitzer, Helmut (1981b): Es gibt ein Mittel: daß man etwas tut! [Schlußrede bei der Friedensdemonstration am Hamburger Kirchentag am 20. Juni 1981], in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 327–330.
- Gollwitzer, Helmut (1981c): Traut Euch, die Augen aufzumachen! [Rede bei der Friedensdemonstration für abrüstung und Entspannung in Europa in Bonn am 10. Oktober 1981], in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 331–333.
- Gollwitzer, Helmut (1982): Die Heidelberger Thesen nach eine Vierteljahrhundert, in: Heinz Kloppenburg et al. (Hg.), Martin Niemöller. Festschrift zum 90. Geburtstag, Köln, 186–203; wieder abgedruckt in: Gollwitzer 1988b, Bd. 2, 340–361.
- Gollwitzer, Helmut (1988a): Mensch, du bist gefragt. Reflexionen zur Gotteslehre, hg. v. Peter Winzeler, München (Ausgewählte Werke, Bd. 3).
- Gollwitzer, Helmut (1988b): ... daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik, hg. v. Andreas Pangritz, München, 2 Bände (Ausgewählte Werke, Bd. 4 u. 5).
- Gollwitzer, Helmut (1988c): Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus, hg. v. Christian Keller, München, 2 Bände (Ausgewählte Werke, Bd. 6 u. 7).
- Gollwitzer, Helmut (1988d): Bibliographie Helmut Gollwitzer, hg. v. Christa Haehn, München (Ausgewählte Werke, Bd. 10).
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1988): Helmut Gollwitzer: Weg und Werk, in: Gollwitzer 1988d, 11–48.
- Moltmann, Jürgen (2011): Ethik der Hoffnung, Gütersloh.