

ZUR EINFÜHRUNG

I

»Politische Ethik aus theologischer Sicht ist... nur halb geleistet, solange sie nur ein paar Grundlinien für den politischen Dienst der Kirche und für die politische Verantwortung des Christen herauspräpariert. Wie es eine Selbsttäuschung des Theologen wäre, wenn er meinte, durch solches Verharren im Zeitlos-Grundsätzlichen vor der Beeinflussung durch seine politische und gesellschaftliche Umwelt frei zu sein, so hat er auch vorzustoßen zu der Erkenntnis und Beurteilung dieser konkreten Umwelt und zur konkreten Beziehung der Sendung des Christen in die Welt auf diese Umwelt... So gehört das Durchdenken des politischen Bezugs und der gesellschaftlichen Konsequenzen der christlichen Verkündigung je und je in einer gegebenen Zeit und Umwelt zu den Aufgaben nicht nur des Sozialethikers, sondern jedes Theologen« (H. Gollwitzer, Forderungen der Freiheit, München 1962, Vorwort).

Helmut Gollwitzer war gerade als Lehrer der Dogmatik immer auch Ethiker, der auf gesellschaftliche und politische Konkretisierung theologischer Aussagen drängte. Dabei ließ er sich von der Erkenntnis leiten, daß »aus der Gabe der Freiheit... die unausweichlichen Forderungen der Freiheit« entstehen, da von Gott geschenkte Freiheit immer »Freisein für den anderen Menschen« bedeute (ebd.). Mit seinen konservativen Kritikern ist Gollwitzer sich zwar durchaus einig darin, daß die Kirche sich »im politischen Tagesstreit zurückhalten« solle, »was die Bejahung oder Verneinung einzelner Positionen anlangt«, dennoch scheint er angesichts der akuten Bedrohung der Menschheit im 20. Jahrhundert unter den Zeichen von Auschwitz und Hiroshima die Dringlichkeit ethischer Fragestellungen ungleich stärker empfunden zu haben, als es in der theologischen Tradition zumal des deutschen Luthertums, aber auch bei seinem Lehrer Karl Barth während dessen Lehrtätigkeit im Deutschland der Weimarer Zeit der Fall war. »Im Eintreten für die Opfer der politischen Entschlüsse, im Protest gegen den Terror und gegen leichtfertiges In-Kauf-Nehmen der Opferung von Menschen« jedenfalls darf sich nach Gollwitzer die Kirche nie und nimmer zurückhalten, hier ist sie immer gefragt (ebd.).

In seiner Parteilichkeit für die Opfer der Geschichte ist Goll-

witzer mit seinem nur wenige Jahre älteren Zeitgenossen Dietrich Bonhoeffer verwandt, der seinerseits gegenüber Barth immer wieder die ethische Konkretion dogmatischer Erkenntnis angemahnt und schließlich den »Blick von unten« als brauchbarsten »Schlüssel... zur betrachtenden und tätigen Erschließung der Welt« kennengelernt hatte.¹ Seiner gedenkend hat Barth später eingestanden:

»Es bestand in dem durch die Problematik seiner lutherischen Tradition belasteten Deutschland ein »Nachholbedarf« gerade in der von mir stillschweigend vorausgesetzten oder nur nebenbei betonten Richtung: Ethik – Mitmenschlichkeit – dienende Kirche – Nachfolge – Sozialismus – Friedensbewegung – und in und mit dem Allen, eben Politik. Diese Lücke und die Notwendigkeit, sie auszufüllen, hat Bonhoeffer offenbar von Anfang an scharf und dann immer schärfer empfunden und auf breiter Front zur Aussprache gebracht.«²

Nicht weniger scharf hat offenbar Gollwitzer nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft diese Notwendigkeit empfunden, und die hier in zwei Bänden vorgelegten Aufsätze zur politischen Ethik können sämtlich als ein Versuch gewertet werden, diese »Lücke« der lutherischen Tradition auszufüllen. Dabei dürfte es kein Zufall sein, daß die von Barth zuletzt genannten Konkretionen, Sozialismus und Friedensbewegung, auch bei Gollwitzer je länger je mehr zu den beherrschenden Themen politischer Ethik wurden, bilden sie doch die naheliegendste Konkretion des »Eintretens für die Opfer«, das Gollwitzer als erste Forderung der Freiheit erkannt hat.

Oft ist Gollwitzer vorgeworfen worden, er habe durch die Einmischung ins politische Geschäft seinen »eigentlichen« Auftrag 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, aber auch gegenüber seinen Predigten, in denen er auch

¹ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, München 1977, S. 27.

² K. Barth, Brief an E. Bethge vom 22. 5. 1967, EvTh 1968, S. 555 f.

heute noch bereit und in der Lage sei, das »Eigentliche« lutherischer Rechtfertigungstheologie unverfälscht zur Sprache zu bringen. Ein größeres Mißverständnis gerade des lutherischen Theologen Gollwitzer ist kaum vorstellbar! Was seine Einmischung in die Politik betrifft, so hat er dazu 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« (Forderungen der Freiheit, Vorwort).

Aber – und hier dürfte die Wurzel des Mißverständnisses liegen – diese Konsequenzen des Evangeliums sind, was ihre »Richtung und Linie« (Barth) betrifft, nicht beliebig: Wo es um die »Opfer der politischen Entschlüsse« geht, um das Überleben der Menschheit nach Auschwitz und Hiroshima, da ist politische Neutralität ausgeschlossen, da sind politische Fragen keine »Ermessensfragen« mehr, da fordert das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders die selbstverständliche Konsequenz eindeutiger Parteilichkeit für die Menschen, für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden. Die Nähe der »Freiheit« (Luther: Hilfe) Gottes bei denen, die ihn fürchten, zeigt sich nach dem 85. Psalm (V. 10f.) ja gerade darin, »daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen«.

Gollwitzer hat diese Erkenntnis zuerst 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?« (ebd.)

Hier spricht der lutherische Abendmahlstheologe,¹ der sich eben als solcher in den politischen Kampf einbezogen weiß, der daher nicht »Allotria« treibt, wenn er Stellung bezieht, sondern gerade so bei der Sache bleibt. Abseitig wäre vielmehr eine Abendmahlslehre, die ihren eigenen Konsequenzen im Bereich der politischen Ethik, wie sie von der Friedensbewegung erkannt worden sind, immer noch ausweichen zu können meinte.

Der antikommunistische gesellschaftliche Konsens in der Bundesrepublik sowie Gollwitzers eigene Erfahrungen mit dem Stalinismus als sowjetischer Kriegsgefangener² dürften dazu geführt haben, daß die Affinität des Evangeliums zum Sozialismus als einer Gesellschaftsformation, die größtmögliche soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen sucht, ihm erst später, im Kontext der außerparlamentarischen Opposition der späten 60er Jahre bewußt wurde. Zwar hatte er auch schon früher die »wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme, die in den Bereich der politischen Ethik nicht weniger gehören als die politischen«, im Blick (ebd.), dennoch mußten diese Fragen zunächst angesichts der Dringlichkeit der Atomrüstungsproblematik zurückstehen. Dabei war sich Gollwitzer darüber im klaren, daß »die Atomrüstung... nicht die einzige Drohung« ist, »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 (ebd.). Gleichwohl konnte Gollwitzer 1976 im Rückblick auf die neuen Erfahrungen durch die außerparlamentarische Opposition und im Blick auf die dadurch gewonnenen neuen Erkenntnisse in bezug auf die Dringlichkeit des Sozialismus feststellen:

»Für mich selbst brachten diese an neuen Fragen und neuen Aufgaben so reichen Jahre keine Verschiebung der Thematik meiner Arbeit, wohl aber deren Akzentuierung« (Forderungen der Umkehr, München 1976, Vorwort).

¹ Vgl. H. Gollwitzers Dissertation: *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus*, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München 1937, 2. Aufl. 1988 (mit einer Einführung von Dietrich Braun).

² Vgl. Gollwitzers Gefangenschaftsbuch: *...und führen wohin du nicht willst. Bericht einer Gefangenschaft*, München 1951.

Nunmehr hatte auch die Frage des Sozialismus für Gollwitzer die Qualität eines »entscheidenden Testes« bekommen hinsichtlich der Bereitschaft und Fähigkeit der Christen, angesichts der erfahrenen und drohenden Menschheitskatastrophe die »Forderungen der Freiheit« zu leben.

Ähnlich wie in der Atomwaffenfrage fällt auch in Gollwitzers Stellung zum Sozialismus ein eigentümlicher struktureller »Konservatismus« auf: Seine »sozialistische Entscheidung« ist ja keineswegs durch ein »Prinzip Hoffnung« motiviert, durch das allerlei revolutionäre Romantik oder auch gewisse Illusionen über einen baldigen »Zusammenbruch« des kapitalistischen Systems und den bevorstehenden Umsturz der bürgerlichen Gesellschaft genährt werden könnten, vielmehr steht für Gollwitzer der Sozialismus deshalb auf der Tagesordnung der Weltgeschichte, weil angesichts der gnadenlosen Folgen der »kapitalistischen Revolution«, wie sie sich in der Welthungerkatastrophe, aber auch in den Kriegen imperialistischer Mächte in der sog. Dritten Welt niederschlagen (s. Vietnam), die Erkenntnis Rosa Luxemburgs bedrängende Realität geworden ist, wonach die Menschheit vor der Alternative »Sozialismus oder Barbarei« stehe:

»Das Problem der sozialistischen Revolution ist deshalb kein anderes als die Aufgabe, die aus ihrer immanenten Gesetzlichkeit ziellos weiterrasende kapitalistische Revolution unter Kontrolle zu bringen ... Die Sozialisten haben richtig gesehen: noch längere Zeit kann sich die Menschheit den Kapitalismus nicht leisten. Sozialismus oder Barbarei – die Alternative der alten Sozialisten wird heute unheimlich bestätigt« (Die kapitalistische Revolution, München 1974, S. 50f.; vgl. in diesem Bd. S. 157).

Oder, mit Walter Benjamin zu sprechen: »Daß es ›so weiter‹ geht, ist die Katastrophe«. ¹ Um des Überlebens der Menschheit willen ist die sozialistische Revolution zur dringlichsten »Forde-

¹ W. Benjamin, Das Passagen-Werk (Gesammelte Schriften V. 1), Frankfurt/Main 1982, S. 592; vgl. auch ders., Ges.Schr. I.3, Frankfurt 1974, S. 1232: »Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechtes nach der Notbremse.«

rung der Umkehr« geworden. Auch die Errungenschaften der bürgerlichen Revolution können heute nur noch bewahrt werden, wenn sie in sozialistische Verhältnisse (was nicht unbedingt gleichbedeutend sein muß mit den bisherigen »Realisierungen« von Sozialismus) hinübergerettet werden. Man mag sich hier an Bonhoeffers Rede von den »Erhaltungsordnungen« erinnern fühlen, als welche dieser schon 1932 den »internationalen Frieden« und den »Sozialismus« für Jesus Christus in Anspruch nehmen wollte.¹ Solche Ordnungen der Schöpfungsbewahrung auf Christus hin sind nicht zu verwechseln mit dem politischen Konservatismus, der sich Illusionen über den katastrophalen Charakter der herrschenden Verhältnisse macht. Sie eröffnen vielmehr neue ethische Perspektiven auch im Blick auf die notwendigen gesellschaftlichen Umwälzungen, wo diese als Entsprechung zur »Umkehr«, die das nahe herbeigekommene Gottesreich fordert, begriffen werden können.

II

Hinter der Kontinuität in Gollwitzers politisch-ethischer Argumentationsweise verbirgt sich aber eine erstaunliche Kontinuität der theologischen Struktur durch die mit der gesellschaftlichen Lage wechselnden politischen Fragestellungen hindurch. Diese theologische Kontinuität ist weniger den einzelnen Beiträgen selber anzumerken, deren jeweilige Thematik von den Tagesereignissen oft geradezu »diktiert« erscheint; sie lauert vielmehr »zwischen« und »hinter« den jeweiligen Eingriffen in die politische Praxis und ist in den aktuellen Redebeiträgen oft einfach vorausgesetzt oder künftiger Reflexion vorbehalten. Man könnte insofern von einem Musterbeispiel »induktiver Theologie«² bzw. einer »Theologie von unten« sprechen, die ihre In-

¹ Vgl. D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, in: ders., Gesammelte Schriften I, München 1958, S. 140ff.

² Zum Programm einer »induktiven Theologie« vgl. G. Casalis, Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie, Stuttgart 1980.

halte nicht einfach einem dogmatischen System oder der Lehrtradition entnimmt, sondern sie der konkreten gesellschaftlichen Erfahrung und ihrer politischen Analyse verdankt.

Gleichwohl hält sich in Gollwitzers politischer Ethik, wie sie den hier versammelten »Fragmenten« entnommen werden kann, das große Thema reformatorischer Rechtfertigungslehre in geradezu verblüffender Kontinuität durch: Seine ethische Bedeutung läßt sich umschreiben mit strukturbildenden Begriffspaaren wie »Rechtfertigung und Recht« (K. Barth) oder auch »Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit« (H. Zwingli). Bei aller Klarheit über den »unendlichen qualitativen Unterschied« zwischen rechtfertigendem Gotteswort und hoffnungslos in Sünde verstricktem Menschenwerk (einer Klarheit, die Gollwitzer gelegentlich den seltsamen Vorwurf eingebracht hat, er huldige einem »autoritären« Gottesbegriff) liegt das Hauptinteresse Gollwitzers doch bei der Frage nach der *Beziehung* zwischen Gottes rechtfertigendem Handeln und den Versuchen der Menschen, nach dem Maß ihrer Einsicht und ihres Vermögens »für Recht und Frieden zu sorgen« (Barmen 5), oder – mit Bonhoeffer zu sprechen – bei der Frage nach der »Wegbereitung« für das Letzte, für das Wort von der Rechtfertigung, im Vorletzten, im menschlichen Leben.¹ Hier wird also das paulinische Thema der Rechtfertigung des Sünders ethisch konkret in der Frage des Jakobus nach den Werken des Glaubens, ohne die dieser tot wäre.

Bezeichnend ist es allerdings, daß Gollwitzer die Rechtfertigung des Sünders durchaus juristisch versteht, – und schon allein dadurch zugleich ethisch, wenn er fragt: Welches menschliche Handeln folgt aus der Zusage Gottes, die Sünder freizusprechen? Gibt es unter Voraussetzung der Erkenntnis, daß Gott allein gerecht ist, ein menschliches, daher immer vorläufiges und relatives »Tun des Gerechten«? Es ist im Rahmen dieser Fragestellung kein Zufall, daß Gollwitzer sich gerade durch die Problematik der atomaren Rüstung theologisch bis auf den Nerv hat beunruhigen lassen. Hatte nicht die traditionelle

¹ Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, zusammengestellt und herausgegeben von E. Bethge, München 1949, S. 86ff.

Lehre vom »gerechten Krieg« den Sinn gehabt, Kriterien für die Teilnahme von Christen am Krieg und, insofern dieser ein Mittel der Politik war, für das politische Handeln von Christen überhaupt anzugeben, die der Erkenntnis entsprechen sollten, daß hier gerechtfertigte Sünder so gerecht zu handeln versuchten, wie sie es eben vermögen? Gerechtfertigt sollte das politische Handeln und damit auch die Teilnahme am Krieg sein, insofern und solange dies »im Dienste des Rechtes« geschah. Mußte nicht ein lutherischer Theologe, der sich die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders mit der ihr entsprechenden traditionellen Ethik des Politischen zu eigen gemacht hatte, zutiefst beunruhigt sein durch die Tatsache, daß angesichts der qualitativ neuen Menschheitsbedrohung durch die modernen Massenvernichtungsmittel »der Krieg selbst verbrecherisch geworden« war, so daß von ihm als »Mittel zur Rechtswahrung« schlechterdings »nicht mehr die Rede sein« konnte?¹ Mußte nicht überhaupt die Frage gestellt werden, ob angesichts dieser neuen Weltlage die überlieferten Kriterien der politischen Ethik noch irgendeinen Sinn machten?

Gollwitzer hat die in der letzten Frage liegende Konsequenz, die wohl einen prinzipiellen Pazifismus beinhaltet hätte, schließlich nicht gezogen. Vielmehr hat er die aufregende Entdeckung gemacht, daß angesichts der anderen qualitativ neuen Menschheitsbedrohung, der barbarischen 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 zeugte: 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 in ihrer ursprünglichen Anwendung sinnlos gewordenen Kriterien des »gerechten Krieges« zu bilden wären?² Wurde nicht unter den Bedingungen des heutigen Imperialismus die Weltwirtschaft

¹ Vgl. Die Christen und die Atomwaffen, in Bd. 5 dieser Ausgabe S. 48 ff.

² Vgl. Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, in diesem Band S. 69 ff.

ebenso zur Bekenntnisfrage¹, 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« in dieser Richtung und Linie konnte ebensowenig auf prinzipielle Gewaltfreiheit verpflichtet werden, wie es die traditionelle Kriegsethik verlangt hatte. Gehört es doch zur Signatur der »noch nicht erlösten Welt«, daß die menschliche Sorge »für Recht und Frieden« von Fall zu Fall auf die »Androhung und Ausübung von Gewalt« nicht verzichten kann (Barmen 5). Dies bedeutet gerade keine prinzipielle Rechtfertigung des staatlichen Gewaltmonopols, wohl aber die Relativierung jeglicher politischer Gewalt, ob von oben oder von unten, von ihrem Zweck her, der Aufgabe nämlich, für Recht und Frieden zu sorgen.

III

Der enge innere Zusammenhang zwischen den verschiedenen politisch-ethischen Fragestellungen, denen Gollwitzer sich gewidmet hat, ließ es nicht ratsam erscheinen, den Stoff nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu gliedern. Da hier ein Thema immer das andere kommentiert und provoziert, hätte eine solche Gliederung unweigerlich sachlich Zusammengehörendes auseinandergerissen. Statt dessen wurde bei der Aufteilung des Materials auf zwei Bände dieser Werkausgabe eine pragmatische Lösung gewählt: Der eine Band (Grundlinien) umfaßt zumeist umfangreichere Beiträge, die traditionell vielleicht eher der prinzipiellen Ethik zuzurechnen wären, während der andere Band (Konkretionen) überwiegend kürzere Beiträge, zumeist Reden aus aktuellem Anlaß, präsentiert, die insgesamt eher der speziellen Ethik des Politischen zuzuordnen wären. Diese Aufteilung ist zwar dem ethischen Denken Gollwitzers völlig unangemessen, da dieser es sich nie hat nehmen lassen, im »Grundsätzlichen«, was die Verantwortung der Christen in der politischen

¹ Vgl. dazu jetzt: U. Duchrow, *Weltwirtschaft heute – ein Feld für Bekenkende Kirche?*, München 1986.

Welt betrifft, auch jeweils zu ganz konkreten politisch-ethischen Fragen Stellung zu nehmen; wie auch umgekehrt seine Reden aus gegebenem Anlaß nur selten in der jeweiligen Situation einfach »aufgehen«, sondern zumeist sofort »aufs Ganze« gehen oder doch auf dieses verweisen. Die hier ausgezogenen »Grundlinien« dürfen also nicht im »zeitlos-abstrakten« Sinne mißverstanden werden; die im anderen Band gebotenen »Konkretionen« nicht im Sinne einer »unreflektiert-praktischen Anwendung« vorher festgelegter Prinzipien. Wird dies berücksichtigt, dann bietet die hier gewählte Aufteilung des Stoffes immerhin den Vorteil, daß die beiden Bände je für sich ein – wenn auch nicht abgeschlossenes, so doch in gewisser Weise vollständiges – »Ganzes« bilden und gleichwohl inhaltlich immer wieder aufeinander verweisen.

Der Aufteilung des Stoffes auf zwei Bände mit Aufsätzen zur politischen Ethik entspricht eine jeweils unterschiedliche innere Gliederung der beiden Bände: Während der eine Band (Grundlinien) den Versuch unternimmt, Gollwitzers politische Ethik unabhängig von der jeweiligen zeitlichen Entstehung der einzelnen Aufsätze nachträglich zu »systematisieren«, wobei den jeweils spätesten Abhandlungen eines Themas der Vorzug vor früheren Versionen gegeben wurde, bringt der andere Band (Konkretionen) statt dessen aktuelle Einmischungen Gollwitzers ins politische Tagesgeschehen in chronologischer Anordnung im Sinne einer Dokumentation.

Der Band mit »Grundlinien« der politischen Ethik setzt »christologisch« an, indem er mit Gollwitzers Vortrag *Das eine Wort für alle* aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung (1984) die politische Tragweite von deren 1. und 6. These verdeutlicht. Dieser Vortrag ist den beiden südafrikanischen Theologen F. Beyers-Naudé und A. Boesak »in herzlicher Verbundenheit« gewidmet, die unter den Bedingungen der Apartheid Bekennende Kirche heute leben und damit zugleich das politische Potential von Barmen exemplarisch aktualisieren.

Es folgt der Vortrag über *Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre*, den Gollwitzer 1981 auf der Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie über »Nachfolge und Bergpredigt« in der Evangelischen Akademie Arnoldshain gehalten hat. In man-

cher Hinsicht handelt es sich hier um eine Aktualisierung der Fragestellung aus Gollwitzers großem Aufsatz über »Die christliche Gemeinde in der politischen Welt« von 1953 (vgl. Forderungen der Freiheit, S. 3–60). Während sich in dieser früheren Behandlung des Themas aber noch die Zwänge eines traditionellen Verständnisses der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre auswirkten, die der christlichen Gemeinde und ihren Amtsträgern zumal weitgehende Zurückhaltung im politischen Tageskampf auferlegten, gerät nun die Zwei-Reiche-Lehre deutlich unter die Kritik der Bergpredigt, die den Christen ein nicht nur verbales und allgemeines, sondern auch praktisch-konkretes und durchaus parteiliches Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden abverlangt. Die Bergpredigt hat nun den Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre gesprengt, der sie bisher immer zu entschärfen drohte, und relativiert nun ihrerseits die traditionelle lutherische Ethik des Politischen. Gleichwohl hält Gollwitzer auch weiterhin an den befreienden Wirkungen der Zwei-Reiche-Lehre fest, die innerhalb des Horizonts der Bergpredigt durchaus ihren Platz behält und hier als Widerhaken gegen allzu schwärmerische Kurzschlüsse und verkappt-klerikale Tendenzen dienen darf.

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, die ihm »die Verantwortung der Christenheit für die Entwicklungspolitik und für die Abwendung der drohenden Welthungerkatastrophe, die schon begonnen hat«, vor Augen geführt hatte (vgl. Die reichen Christen und der arme Lazarus, München 1968, S. 9). Eine Zusammenfassung dieser Schrift, die auch mehrere Abschnitte aus der »Lazarus«-Schrift wörtlich übernimmt, bietet der Synodalvortrag vom Oktober 1968 über *Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter* (dies war einmal die zentrale Themenstellung einer EKD-Synode!).

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

sehr schnell den Vorwurf zu hören, er propagiere im Widerspruch zur Ethik der Bergpredigt eine Ethik der Gewalt. In dem Aufsatz *Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik* von 1972 hat sich Gollwitzer mit diesem Vorwurf auseinandergesetzt, wobei er einerseits die Reduzierung der Revolutionsfrage auf die Gewaltproblematik zurückweist, andererseits aber die Gewaltfrage selber sofort ausweitet auf die grundsätzliche Frage nach der im politischen Leben notwendigen »Androhung und Ausübung von Gewalt« und der Beteiligung von Christen an dieser legitimen Gewaltausübung. So gelingt es ihm, den ideologischen Nebel aufzulösen, der die Gewaltfrage in der bürgerlichen Ideologie zumal unter Christen umhüllt, und auf die aktuelle Frage hinzulenken, ob die traditionelle Lehre vom »gerechten Krieg« heute auf die Frage nach einer »gerechten Revolution« anwendbar sei.

Das Herzstück dieses Bandes bildet Gollwitzers Abhandlung von 1974 über *Die kapitalistische Revolution*, zu der er nicht zuletzt durch den Militärputsch in Chile im September 1973 provoziert worden ist (vgl. dazu »Lehrstück Chile«, in Bd. 5 dieser Ausgabe S. 203 ff). In dieser Schrift legt Gollwitzer sich und seinen Hörern (es handelt sich um ein Referat, das bei einer Sitzung der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft Ende September 1973 gehalten wurde) Rechenschaft ab über sein durch die Erfahrungen der Studentenrevolte und der weltweiten revolutionären Veränderungen geschärftes Verständnis des Marxismus, den er nun nicht mehr in erster Linie unter dem ideologischen Aspekt des Atheismus kritisiert (wie noch in der Schrift »Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube«, Tübingen 1962), sondern als ein auch für Christen heute notwendiges Instrument gesellschaftlicher Analyse würdigt. Angesichts der weltweiten Bedrohung der menschlichen Gesellschaft durch die ungebremschte »kapitalistische Revolution« kann auf das marxistische Instrumentarium nur noch bei Strafe des Untergangs verzichtet werden. In scharfer Wendung gegen die konservativen und liberalen Apologeten der »freien Marktwirtschaft« weist Gollwitzer nach, daß der Kapitalismus selbst »die bisher größte Revolution in der Menschheitsgeschichte« darstellt, an der »die Menschheit

zugrundegehen« wird, »wenn es ihr nicht gelingt, sie unter Kontrolle zu bringen«.

Es folgen zwei Beiträge zum Thema der Bürger- und Menschenrechte in sozialistischer Perspektive: *Citoyen oder Bourgeois* (1977) und *Frieden als Menschenrecht* (1983). Hatte Gollwitzer etwa 1956 die Frage nach der »bürgerlichen« Existenz der Christen noch in erster Linie unter dem Aspekt des Verhältnisses des christlichen Staatsbürgers zur bürgerlichen Demokratie interessiert (vgl. Bürger und Untertan, in: Forderungen der Freiheit, S. 70–97), so gerät der »Bürger« in dem Aufsatz von 1977 unter ein ungleich selbstkritischeres Licht, indem er an die nicht eingelösten Versprechen der bürgerlichen Revolution selbst erinnert wird. Gollwitzers Frage lautet jetzt: Wie kommt ein Bürger zur Entscheidung für den Sozialismus, der allein noch in der Lage scheint, die Verheißungen der bürgerlichen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) einzulösen und die Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft zu retten? Der Schlußbeitrag dieses Bandes behandelt die mit der bürgerlichen Revolution eng verbundene Frage der Menschenrechte, die heute so oft zum Knüppel gegen den »realen Sozialismus« mißbraucht wird, im Blick auf das als Menschenrecht noch kaum thematisierte Recht auf Frieden. Nur eine Menschheit, die es lernt, Gerechtigkeit im Rahmen einer internationalen Friedensordnung zu verwirklichen, dürfte in der Lage sein, dem drohenden Untergang in der Barbarei zu entgehen. Dies ist für Gollwitzer auch heute noch die dringlichste »Forderung der Freiheit«.

Berlin-Wilmersdorf, im März 1988

Andreas Pangritz