

Christ und Sozialist

Blätter der Gemeinschaft
für Christentum und Sozialismus
Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.

4./IV. Vierteljahr 1980

Inhalt

Ulrich Dannemann:

Sozialismus als Ideal – Sozialismus als Ziel

Hans-Werner Bartsch:

Der Weihnachtsstern und die klugen Leute

Aurel von Jüchen:

Arthur Rackwitz – ein Nachbild

Zum Gedächtnis an Else Martin

Heinz Röhr: Else Martin zum 80. Geburtstag

Ralf Bödecker:

Die Diskussion über die Wiederaufrüstung und die atomare Ausrüstung der Bundeswehr in der Evangelischen Kirche in Deutschland

Frank und Eveline Weyel:

Warum wir als Christen ein Leben in einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft planen

Buchbesprechungen

Ulrich Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths (B. Schmidt)

Raymonda Tawil: Mein Gefängnis hat viele Mauern (R. Rendtorff)

Martin Stöhr (Hg.): Erinnern, nicht vergessen (H.-J. Barkenings)

Hans-Jochen Gamm: Das Judentum (H.-J. Barkenings)

Ludwig Metzger: In guten und schlechten Tagen (G. Ewald)

Bundesnachrichten

Bericht über das Wochenendseminar »Neuer Lebensstil und neue Ökonomie« (G. Ewald)

Bericht über die Mitgliederversammlung

Autoren dieses Heftes

Herausgegeben vom Geschäftsführenden Präsidium der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.:
Günter Ewald, Jürgen Finnern, Siegfried Katterle

Redaktion: Günter Ewald, Jürgen Finnern, Gerrit Funke, Reinhard Gaede, Walter Grudszus, Siegfried Katterle, (verantw.), Heinz Röhr, Bruno Schmidt.
Redaktionsadresse: Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14, Telefon 0521/45870.

Versand: Jürgen Finnern, Jakob-Kaiser-Straße 4a, 4800 Bielefeld 1, Telefon 0521/100937
Bezugspreis jährlich DM 15,- zuzüglich Versandkosten.
Zahlungen an Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V., Postscheckkonto Dortmund 189389-464
Erscheint vierteljährlich.

Ulrich Dannemann

SOZIALISMUS ALS IDEAL - SOZIALISMUS ALS ZIEL

Bemerkungen zur Frage nach der politischen Perspektive religiös-sozialistischer Praxis

Seit der Entstehung der sozialistischen Bewegung haben sich die verschiedenen sozialistischen Gruppierungen immer wieder um eine authentische Bestimmung dessen bemüht, was der Begriff "Sozialismus" beinhalten soll. Auch die Religiösen Sozialisten haben sich an diesen Klärungsversuchen beteiligt. Ihre Absicht war dabei zum einen, zu einer Bestimmung der politischen Perspektiven der eigenen religiös-sozialistischen Praxis zu gelangen; zum anderen wollten sie einen konstruktiven Beitrag zur allgemeinen Diskussion über ein sachgemäßes Verstehen von "Sozialismus" leisten.

Im folgenden soll ein besonderer Aspekt des religiös-sozialistischen Beitrages zu dieser Diskussion dargestellt werden, nämlich die Gegenüberstellung von zwei unterschiedlichen Sozialismus-Konzeptionen, die sich mit den Stichworten "Sozialismus als Ideal" und "Sozialismus als Ziel" umschreiben lassen. (1)

I. Das Verständnis des Sozialismus als eines politischen Ideals

Das gegenwärtig in der mitteleuropäischen Sozialdemokratie vorherrschende Verständnis des Sozialismus ist – ausgesprochen oder unausgesprochen – stark vom Ansatz Eduard Bernsteins (1850-1932) bestimmt. Als prägnante Zusammenfassung seiner Kritik des marxistischen Sozialismus-Verständnisses formuliert Bernstein den berühmt gewordenen Satz, für ihn sei "das, was man gemeinhin das Endziel des Sozialismus nennt, ... nichts, die Bewegung alles". (2) Die Kritik des marxistischen Sozialismus-Verständnisses ist bei Bernstein mit einer Orientierung an Kant verbunden. Dies hat zwei Konsequenzen: 1. Der Sozialismus wird nicht mehr als ein konkretes Ziel politischen Handelns im Sinn einer von der kapitalistischen Gesellschaftsordnung kategorial unterschiedenen sozialistischen Gesellschaftsordnung verstanden. Der Begriff "Sozialismus" fungiert nun gleichsam als eine Art von "Grenzbegriff" politischer Handlungsmöglichkeiten, mit hin als ein zwar immer zu erstrebendes, aber genaugenommen niemals zu realisierendes Ideal. Der Sozialismus wird einem Postulat der praktischen Vernunft gleich; er

erscheint als eine nie endende sittliche Aufgabe, den Ideen der Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität gesellschaftliche Wirklichkeit verleihen zu wollen. Der Rückgriff auf Kant führt 2. zum Verständnis des Sozialismus als einer politischen Anwendung vorgegebener ethischer "Werte". Der Sozialismus kann so, losgelöst von geschichtlichen Bedingungen und Bewegungen, aus dem kategorischen Imperativ der Ethik Kants abgeleitet werden: Sozialismus wird als ein allgemeingültiges sittliches Postulat verstanden, das die moralische und geistige Selbstvervollkommnung der Menschheit fordert.

Dieses Verständnis des Sozialismus als eines sittlichen Ideals, als einer im Kantschen Sinne regulativen Idee liegt entscheidend auch dem Godesberger Programm der SPD von 1959 zugrunde. (3) Ausgangspunkt sozialistischer Politik sind unverfügbare, unableitbare, in der Gewissensentscheidung des Menschen begründete "Grundwerte" (Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität), die als Hauptaspekte der "Menschenwürde" zu bestimmen sind. Sozialistische Politik ist die permanente, prinzipiell unabgeschlossene Bemühung um die approximative Verwirklichung der in ihrem Wesen immer transzendent bleibenden ethischen Grundwerte: Das Ideal des Sozialismus, das sich in seinen Grundwerten darstellt, bleibt grundsätzlich ein Sein-Sollendes gegenüber jedem politisch realisierbaren Zustand der Gesellschaft.

Es ist nicht zu bestreiten, daß Bernsteins ethischer Sozialismus ein wichtiges Korrektiv gegenüber dem geschichtlichen Determinismus der marxistischen Orthodoxie (z. B. Karl Kautskys) darstellt, die der Illusion huldigte, der Sozialismus käme vermittle der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus als dessen Erbe gleichsam von selbst zustande. Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß Bernstein und seine Nachfolger ihre notwendige Kritik des ökonomischen Determinismus mit einem ebenso problematischen Gegenkonzept verbinden: 1. Das Bernsteinsche Konzept des Sozialismus tut sich schwer, die sozialistische Politik einer jeweiligen gesellschaftlichen Gegenwart mit einer übergreifenden geschichtlichen Perspektive zu verbinden. Der angebliche "Realismus", der in jeder vorgegebenen gesellschaftlichen Situation den jeweils "möglichen" Fortschritt in der Verwirklichung sozialer Menschenrechte durchsetzen will, hat die Tendenz, sich in einen gesellschaftsimmanenten, d. h. konkret: kapitalismusimmanenten, sozial-liberalen Pragmatismus zu verwandeln. 2. Das von Bernstein formulierte Konzept des Sozialismus verengt die sozialistische Theorie und Praxis auf die konsequente Verwirklichung der in

der europäischen Aufklärung proklamierten Menschenrechte. Der Sozialismus verzichtet so auf die Ausarbeitung eigener, der bürgerlichen Aufklärung gegenüber selbständiger gesellschaftlicher Zielsetzungen. 3. Der Rückgriff Bernsteins und seiner Nachfolger auf die Ethik Kants beinhaltet einen folgenschweren Bruch mit der besonders im zentraleuropäischen Raum tradierten Konzeption des Sozialismus als eines realisierbaren gesellschaftlichen Zieles politischer Praxis.

II. Das Verständnis des Sozialismus als eines politischen Zieles

Daß die Religiösen Sozialisten - im Unterschied zum Ansatz Bernsteins - den Sozialismus überwiegend als ein politisches Ziel verstanden haben, soll im folgenden beispielhaft an vier Theologen aufgezeigt werden, die den Religiösen Sozialismus entscheidend geprägt haben bzw. an seine Traditionen anknüpfen.

a) Christoph Blumhardt

Kein Geringerer als der "Vater" der religiös-sozialistischen Bewegung, Chr. Blumhardt, hat unterstrichen, daß Sozialismus mehr sein muß als ein bloßes sittliches Ideal. 1899 schreibt Blumhardt: "Soviel an mir liegt, werde ich mit ganzem Herzen auf die Zeit hinarbeiten, wo wir eine sozialistische Gesellschaft erleben. Das Ziel fest im Auge! Da bin auch ich gegen Bernstein." (4) Die sozialistische Gesellschaftsordnung ist für Blumhardt ein konkretes Ziel politischen Handelns, ein Ziel innerhalb der Geschichte der Gesellschaftsordnungen. Dieses Verständnis des Sozialismus ist von Blumhardts Reich-Gottes-Erwartung bestimmt: Das Reich Gottes ist die von Gott kommende totale Neuwerdung der Menschen, der Natur und der Gesellschaft. Diese totale Neuschöpfung will schon hier und jetzt anfangen. Es gibt Gleichnisse des Gottesreiches schon innerhalb der Menschheitsgeschichte. Der utopische Sozialismus wird für Blumhardt so zu einer Bewegung, in der sich die Dynamik der in Jesus Christus eröffneten Bewegung des Reiches Gottes einen unerwarteten Ausdruck verschafft. Das Proletariat lebt mit seiner Erwartung einer sozialistischen Gesellschaft von einer Hoffnung, die sich der christlichen Erwartung vorläufiger Formen des Gottesreiches innerhalb der Weltgeschichte positiv zuordnen läßt. Von daher kann Blumhardt gerade im Endzielgedanken der Sozialisten, d. h. in dem realen Zukunftsziel einer sozialistischen Gesellschaft, ein Gleichnis des Gottesreiches für unsere Zeit erblicken. (5)

b) Leonhard Ragaz

In der Nachfolge Blumhardts begreift auch Ragaz den Sozialismus als ein zukünftiges Ziel politischen Handelns. Das von Gott her verheißene Kommen seines Reiches findet seine Entsprechung in dem - möglicherweise unbewußten - Handeln der Menschen auf das Reich Gottes hin. Ragaz versteht die Geschichte als eine durch Krisen und Widerstände hindurchgehende Bewegung auf das Reich Gottes zu. Eine sozialistische Gesellschaft wäre ein Vorglanz des kommenden Reiches Gottes: eine Antizipation. (6) Der religiöse Sozialismus kämpft Ragaz zufolge mit dem Proletariat für dessen Befreiung von Unterdrückung; er kämpft damit zugleich für die Befreiung der ganzen Gesellschaft. Diesem Ziel muß auch der Weg zum Sozialismus entsprechen. Daher lehnt Ragaz, im Widerspruch zu Lenin, jede diktatoriale Gestalt des Sozialismus ab. Wenn Ragaz von seiner absoluten Reich-Gottes-Hoffnung her den Sozialismus als ein "relatives", aber reales Ziel politischen Handelns begreift, so spielt für ihn dabei die ethische Entscheidung für den Sozialismus allerdings eine wesentliche Rolle: für Ragaz gibt es keinen ökonomischen oder politischen Determinismus in der Geschichte. Demgemäß betont er die ethische Dimension sozialistischer Praxis: Die sozialistische Bewegung bedarf der bewußten sozialistischen Lebenspraxis der Sozialisten, mithin der Praktizierung des im sozialistischen Ziel mitgesetzten Ethos. (7)

c) Karl Barth

Auch Barth hat Blumhardts Verständnis des Sozialismus aufgenommen. (8) In seiner "Kirchlichen Dogmatik" entwickelt er eine Konzeption der Weltgeschichte, in der es zum einen ein Endziel der Weltgeschichte - den universalen Sieg Jesu Christi - gibt und zum anderen Zwischenziele innerhalb der Geschichte der Gesellschaftsordnungen. Aufgabe politischen Handelns ist es, für solche Gesellschaftsordnungen zu kämpfen, in denen die Merkmale einer versöhnten - d. h. freien, gerechten, brüderlichen - Gesellschaft die gesellschaftlichen Verhältnisse maßgebend prägen. Im geschichtlichen Kontext der Neuzeit bedeutet dies für Barth konkret: Engagement für eine wirklich demokratische und sozialistische Gesellschaftsordnung; Engagement gegen die kapitalistische Wirtschaftsordnung und deren inhumane gesellschaftliche Konsequenzen.

d) Helmut Gollwitzer

Zu den zeitgenössischen Theologen, die sich zunehmend mit den Traditionen des Religiösen Sozialismus beschäftigen, gehört H. Gollwitzer. Ausgehend von der Reich-Gottes-Ver-

heißung gelangt er zu einer positiven Verwendung des "Utopie"-Begriffes. Aus der "absoluten Utopie" des Reiches Gottes "folgt" eine irdisch-"relative Utopie". Die "relative Utopie" einer befreiten Gesellschaft konkretisiert sich für Gollwitzer im Ziel einer sozialistischen Gesellschaft, in der die Menschen ihre sozialen und individuellen Lebensmöglichkeiten ohne unnötige gesellschaftliche Repression entfalten können. (9)

III. Sozialismus und Geschichte

Gollwitzers positive Verwendung des "Utopie"-Begriffes lenkt den Blick zurück in die Frühgeschichte des religiösen Sozialismus im 18. und 19. Jahrhundert, nämlich auf die Zusammenhänge des frühen religiösen Sozialismus mit dem utopischen Sozialismus.

Ein nicht geringer Teil des Frühsozialismus kann als ein jüdisch-christlich geprägter utopischer Sozialismus bezeichnet werden. Zu nennen wären hier z. B. Robert de Lamennais, Claude Henri St. Simon, Charles Fourier, Constantin Pecqueur und besonders der Abbé Constant, Etienne Cabet und A. Esquior. Der utopische Sozialismus entwirft eine dreistufige Geschichtsphilosophie (10): Die Geschichte gliedert sich 1. in einen gesellschaftlichen Urzustand (Urkommunismus), 2. in das Zeitalter des Privateigentums und 3. in einen Zukunftskommunismus, der bei den christlich orientierten utopischen Sozialisten als eine neue Gestalt des wiederhergestellten Christentums interpretiert wird. Die ersten christlichen Gemeinden werden dabei als ein Ur- und Zielbild authentischen menschlichen Zusammenlebens bestimmt.

In Deutschland war Wilhelm Weitling (1808-1871) ein Hauptvertreter des christlich geprägten utopischen Sozialismus. Auch er versteht Geschichte als einen Progreß, der in der sozialistisch-kommunistischen Zukunftsgesellschaft kulminiert, wobei Weitling seine gesellschaftliche Zukunftsvorstellung auch mit dem Gedanken des Reiches Gottes bzw. des "Reiches der Freiheit" verknüpfen kann. (11)

Das Verständnis des Sozialismus-Kommunismus als eines geschichtlichen Zukunftszieles findet sich in säkularisierter Form auch bei Karl Marx. Der Sozialismus ist bei ihm eine über den Kapitalismus hinausgehende, diesem als dessen Erbe zugleich antagonistisch gegenüberstehende Gesellschaftsordnung, in der die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der die Entfremdung der Menschen

aufgehoben wird. Das sozialistisch-kommunistische Ziel soll die Individuen zur Realisierung ihrer sinnlich-praktischen, ihrer "kulturellen" Möglichkeiten befreien. (12)

Wenn Marx die sozialistisch-kommunistische Zukunftsgesellschaft im Kontext eines Konzeptes der weltgeschichtlichen Gesamtentwicklung thematisiert, so knüpft er damit nicht nur - gewiß eher unbewußt - an Traditionen des jüdisch-christlich geprägten utopischen Sozialismus an, sondern steht er auch im Zusammenhang einer anderen Denktradition, die gleichfalls auf theologisch vermittelte christliche Wurzeln zurückgeht. Marx war Schüler von Hegel, der seinerseits die in der Aufklärung proklamierte Herrschaft der Vernunft mit der Geschichte versöhnen wollte und deshalb die Selbstbewegung der Vernunft als geschichtliche Bewegung zur Sprache brachte. Diese Erfüllung der Geschichte als das Zusichselbstkommen der Vernunft identifizierte Hegel mit dem Zusichselbstkommen des göttlichen Geistes.

Hegels Zuordnung von Gottesgeschichte und Weltgeschichte verweist auf eine theologiegeschichtliche Tradition, die auf sein Denken einen vielleicht nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt hat: auf den württembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts (Friedrich Christoph Oetinger, Johann Albrecht Bengel) und dessen theologische Auslegung der Geschichte - und weiter zurück auf die Föderaltheologie des Johannes Coccejus (1603-1669). (13) In diesen theologischen Konzeptionen wird eine Heilsgeschichte des göttlichen Handelns entworfen, die die Weltgeschichte einbezieht und diese auf ein von Gott gesetztes Ziel zulaufen sieht. Aus diesen heilsgeschichtlich-weltgeschichtlich angelegten Theologien ist - auf komplizierten Wegen - eine säkularisierte Geschichtsphilosophie herausgewachsen, die die Weltgeschichte als eine Geschichte von Gesellschaftsordnungen versteht und demgemäß auch Endziel und Zwischenziele der Geschichte mit Hilfe politischer Kategorien bestimmt.

Wesentlich für unser Thema ist nun die Beobachtung, daß Chr. Blumhardt gleichfalls in der Tradition des württembergischen Pietismus stand. (14) So schließt sich gleichsam der Kreis: 1. Es ist kein Zufall, daß der Religiöse Sozialismus Blumhardtscher Prägung den Sozialismus als ein politisches Ziel interpretiert: dies entspricht der heilsgeschichtlich-weltgeschichtlichen Denktradition, von der er maßgeblich geprägt wurde. 2. Zwischen dem frühen, jüdisch-christlichen utopischen Sozialismus des 19. Jahrhunderts und dem "modernen" Religiösen Sozialis-

mus bestehen Berührungspunkte bei der Bestimmung des Sozialismus (bzw. Kommunismus) als eines politischen Zukunftszieles. 3. Auch bei Marx läßt sich die aus jüdisch-christlichen Wurzeln stammende Vorstellung eines Endzieles der Geschichte ausmachen, mithin auch die Vorstellung des Sozialismus als einer Zukunftsgesellschaft.

IV. Perspektiven einer zukunftsorientierten sozialistischen Politik

Mit ihrem Verständnis des Sozialismus als eines "Ideals" unterscheidet sich die Schule Bernsteins nicht nur vom Religiösen Sozialismus Blumhardtscher Prägung. Sie setzt sich mit ihrem anthropologisch-ethisch verengten Sozialismus-Begriff auch von einer breiten und wichtigen Tradition des sozialistischen Denkens ab, nämlich von der geschichtlich ausgerichteten Interpretation des Sozialismus. Angesichts dieser Situation ist es eine Aufgabe der Religiösen Sozialisten, ihr Sozialismus-Verständnis unter Aufnahme frühsozialistischer Konzeptionen in die heutige Sozialismus-Debatte neu einzubringen:

a) Ethik und Geschichte .

Die von der Schule Bernsteins ins Zentrum gerückte These, daß das Engagement für den Sozialismus auf einer ethischen Wertentscheidung für die Menschenwürde beruht, wird im Religiösen Sozialismus nicht ignoriert, sondern mit der Zukunftsperspektive einer neuen Gesellschaft vermittelt. Sozialistische Praxis braucht beides: die bewußte, aktive Entscheidung für die Rechte des Menschen und die weltgeschichtliche Perspektive einer humanen Gesellschaft.

b) Reformpolitik oder Pragmatismus

Politik ist dann wirkliche Reformpolitik, wenn sie die ins Auge gefaßten Reformschritte mit dem kapitalismusüberwindenden Ziel verbindet, d. h. die Einzelschritte dem Ziel zuordnet: Führt eine Einzelreform vom sozialistischen Ziel ab, oder führt sie an dieses Ziel heran? Die Perspektive des sozialistischen Zieles gibt der Reformpolitik die notwendige Orientierung, ohne die Reformpolitik letztlich einem systemimmanenten Pragmatismus verfallen muß, der das "Ideal" in die Spielräume des angeblich jeweils "Machbaren" zwingt.

c) Kritik des Pragmatismus im Staatssozialismus

Der Verlust der sozialistischen Zielperspektive betrifft freilich nicht nur Strömungen der Sozialdemokratie, sondern auch den an Lenin orientierten östlichen Staatssozialismus. Indem die Leninisten die bestehenden nachka-

pitalistischen Übergangsgesellschaften des Ostblocks als "realen Sozialismus" ausgeben, verschreiben sie sich einem taktisch operierenden Pragmatismus, der die Ziele des Sozialismus auf die Strukturen einer autoritär verfaßten Übergangsgesellschaft reduziert.

d) Zielsetzungen sozialistischer Politik

Anstatt die fruchtlose Debatte um die "Grundwerte" fortzusetzen, wäre die Frage zu stellen: *Wohin* entwickeln wir die Gesellschaft? Wo liegen die wirklichen, die langfristigen Interessen und Lebensbedürfnisse der Menschen hier bei uns und in den anderen Teilen der Welt? Wo gibt es schon heute Ansätze, die den Weg in eine sozialistische Zukunft öffnen können? Zu den Zielsetzungen sozialistischer Politik gehören heute gewiß: eine konsequente Friedens- und Abrüstungspolitik, die Durchsetzung einer neuen Weltwirtschaftsordnung, die Unterstützung von Sozialismus-Versuchen vor allem in der Dritten Welt, die Suche nach einem alternativen Lebensstil besonders bei uns in der "weißen" Welt.

e) Hoffnung und Gewißheit sozialistischer Politik

Religiöse Sozialisten leben von der Gewißheit, daß das Suchen nach einer sozialistischen Gesellschaft voller Hoffnung ist: Gott selbst ist es, der uns in Jesus Christus, unserem Bruder, vorangeht im Kampf für eine Friedenskultur freier Schwestern und Brüder.

Anmerkungen:

(1) Die Anregung zu dieser Gegenüberstellung verdanke ich dem Bericht H. Gollwitzers über ein Gespräch mit einem führenden sozialdemokratischen Politiker, der auf eine entsprechende Frage Gollwitzers antwortete: "Für mich ist der Sozialismus ein Ideal." Dagegen Gollwitzer: "Für mich ist der Sozialismus ein Ziel." - Zur Tragweite dieser Gegenüberstellung vgl. G. Ewald in "Christ und Sozialist" 1/1979, S. 41-42 sowie im "Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" vom 22.4.1979

(2) E. Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899). Zit. nach W. Hofmann: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. 1968², S. 178

(3) Vgl. dazu P. von Oertzen: Freiheit und Solidarität als gesellschaftliche Grundwerte im Programm der SPD. Vortrag in Haus Villigst am 3.12.1975

(4) Chr. Blumhardt: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865-1917 (hg. von Johannes Harder), Bd. 2, 1978, S. 185

Zu Blumhardts Verhältnis zur Sozialdemokratie vgl. auch G. Sauter: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt. 1962, S. 131-205

(5) Vgl. K. Barth: Vergangenheit und Zukunft. F. Naumann und Chr. Blumhardt (1919). In: Anfänge der dialektischen Theologie Bd. 1. 1966², S. 37-49, bes. 47-49

(6) Siehe: Der Glaube der religiösen Sozialisten, hg. von W. Deresch. 1972, S. 36; S. Herkenrath: Politik und Gottesreich, Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918-1945 von L. Ragaz, 1977, S. 5-13

(7) Vgl. dazu: F. Mühleemann: Theologie und Sozialismus bei L. Ragaz. Akzessarbeit Basel 1978, S. 19-41

(8) Siehe dazu U. Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths, 1977, S. 202-258

(9) Vgl. U. Dannemann/M. Weissinger: Helmut Gollwitzers Beitrag zur Theologie der Gesellschaft, In: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Für H. Gollwitzer, 1979, S. 578-596

(10) Vgl. W. Hofmann: a.a.O., S. 78; vgl. den Kontext a.a.O., S. 41 ff.

(11) So W. Weitling in: Das Evangelium des armen Sünders (1845), abgedruckt in Rowohlts-Klassiker 274-276, 1971

(12) E. Thaidigsmann: Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen Marx, 1978, S. 187-193

(13) Zu diesen theologie- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen vgl. M. Schmidt: Pietismus. Urban-TB 145, 1972. S. 109-119; K. Barth: Kirchliche Dogmatik IV/1, S. 58

(14) Vgl. M. Schmidt: a.a.O., S. 121-122.

Hans-Werner Bartsch

DER WEIHNACHTSSTERN UND DIE KLUGEN LEUTE

Sie sagen: es gab weise Sterndeuter jenseits des Jordans zu jener Zeit.

Sie sagen: es gab eine Vereinigung des Lichts zweier Planeten zu jener Zeit.

Sie sagen: es zogen Sterndeuter, um Nero zu huldigen, nach Westen Jahrzehnte später.

Sie sagen: es sei durchaus möglich, daß drei auch nach Jerusalem zogen, wie Mattäus erzählt.

Ob sie daran glauben, daß Jesus,
geboren im jüdischen Land, der Christus ist,
sagen sie nicht.

*

Das Evangelium redet von einem anderen Stern,
der aufgeht aus Davids Stamm
leuchtend in alle Welt.

Als einer die römische Macht für kurze Zeit
brach, hieß er der Sternensohn, doch
sein Licht erlosch rasch.

Seit einer von Römern am Kreuz erschlagen
als Christus erschien, heller als tausend Sterne,
singt man vom Weihnachtsstern.

Sein Licht erlischt nicht, es leuchtet,
wo immer der Mächtigen Macht zerbricht
und Menschen brüderlich leben.

Darum ist Jesus, geboren im jüdischen Land
aus Davids Stamm, der Christus,
sagt uns der Stern.

Ihm wollen wir folgen.

Hans-Werner Bartsch ist Professor für Neues Testament an der Universität Frankfurt. Der hier abgedruckte Text ist seinem Gedichtband "Mensch sein auf blühender Erde. Versuche, Glauben in der Welt zu beschreiben" entnommen, der 1980 im Quell-Verlag Stuttgart erschienen ist. Im Nachwort zu diesem Band schreibt der Verfasser: "Ich wollte nie 'dichten'. Der Anspruch erschien mir zu groß ... Auch die hier vorgelegten Texte versuchen es nicht. Sie sind eher aus dem Bemühen entstanden, das meine 20-jährige Tätigkeit als Prediger bestimmte, Erkenntnisse am Text des Neuen Testaments der Gemeinde verständlich zu vermitteln, Mittler zu sein zwischen der wissenschaftlichen Arbeit und meinen Mitmenschen. Als nach meiner Berufung an die Universität die Möglichkeit der Predigt immer begrenzter wurde, versuchte ich, durch knappere und straffere Sprache in Zeitschriften und Anthologien diese Funde der Wissenschaft zu fassen, und veröffentlichte sie. So entstanden die Texte ..."

Aurel von Jüchen

ARTHUR RACKWITZ - EIN NACHBILD

Am 16.8.1980 ist Arthur Rackwitz, 85 Jahre alt, gestorben. Wenn wir an ihn denken, so steht er vor uns in seiner markanten Gestalt: groß und breit, langsam in seinen Bewegungen, aber von großer Eindringlichkeit, sobald er den Mund auftut und spricht. Seine äußere Gestalt erinnert an einen Fels. Der Fels, gegen den die Wellen in immer wiederholten Anläufen stürmen, ist das beste Bild, das man von seinem Wesen geben kann. Natürlich kann so ein Bild nur einen Haupteindruck wiedergeben. In Wahrheit war er ein überaus empfindsamer Mensch mit einer hohen Intelligenz. Mathematik war sein Hobby, dem die Erfindung des Elektronenrechners willkommenen Auftrieb gab. Seine Leidenschaft war die Musik, in die er vor allem in den letzten Jahren, in denen er wegen einer fortschreitenden Erblindung kaum noch lesen konnte, immer tiefer eindrang. Naturwissenschaft und Politik beschäftigten ihn täglich. Aber was diesem Geist, der so viele scheinbar einander widersprechende Begabungen hatte, sein Zentrum und seine Festigkeit gab, war das Evangelium, das ihm nicht wie seine Musik zur inneren Erbauung diente, das er auch nicht wie viele Theologen als eine Chiffre für ewige, unwandelbare Richtigkeiten ansah, sondern als einen Anruf, der bestimmte Konsequenzen hatte. Wie sich in der Mathematik aus einer Voraussetzung bestimmte Folgerungen ergeben, so zog Rackwitz, wie Helmut Gollwitzer in der Trauerrede sagte, aus dem Evangelium Folgerungen für das Leben und Zusammenleben der Menschen. Ohne diese Folgerungen wurde für ihn das Evangelium zu einer unverbindlichen Musik. Und wie das Evangelium Öffentlichkeit braucht, um wirken zu können, so konnte Rackwitz diese ethischen Konsequenzen nicht allein für sich ziehen und in seinem Bewußtsein vergraben; sie verlangten die gleiche Öffentlichkeit, wie das Evangelium selbst. So wurde er zum Religiösen Sozialisten. Er kämpft in der Kirche gegen die Abstraktheit ihrer Offenbarungstheologie und gegen ihr faktisches Bündnis mit Kapitalismus und Nationalismus.

In der Kirche vor 1933 wirkte Arthur Rackwitz wie ein mitten in einer Straße liegender schwerbeweglicher Findling, der den Kirchenbehörden (in Thüringen und später in Brandenburg) im Wege lag. Rackwitz hatte einen nicht nachahmbaren eigenartigen Kampfstil. Er war nie persönlich, nie polemisch, nicht aggressiv. Er zog aus dem Evangelium Folgerungen, die ungewöhnlich und unbequem sind. Was seine

Gegner als Aggression empfanden, war die weitergegebene Aggression des Evangeliums. Er war es gewöhnt, allein zu stehen. Ich glaube, daß es ihn nie sonderlich gestört hat, daß er in Pfarrerkonferenzen einsam blieb. Er schien seine "splendid isolation" zu lieben; jedenfalls nahm er sie als Folge seines Bekenntnisses zum Evangelium. Die Kirchenjuristen suchten ihn durch den Hinweis auf kirchliche Verordnungen zu binden. Er verwickelte sie in die Widersprüche zwischen diesen Verordnungen und seinen seelsorgerlichen Pflichten, die ihm die Kirche selbst mit dem Ordinationsgelübde auferlegt hatte. Oftmals mußten die Kirchenjuristen ihren Kampf mit dem widerspenstigen Pfarrer aufgeben. Selbst leidenschaftlicher Schachspieler, führte er seine Kämpfe wie Schachpartien, und meist mußten sich die Kirchenjuristen mit einem Schachmatt abfinden.

Sehr viel gefährlicher wurde der Kampf im Dritten Reich für einen Religiösen Sozialisten, dem es nicht liegt, sich ins Mauselloch zu verkriechen. Längst durch Presseveröffentlichungen über seine Neuköllner Gemeinde hinaus in ganz Berlin bekannt, wurde Rackwitz zur Zuflucht vieler verfolgter Kommunisten, Sozialisten, Gewerkschafter und Juden. Seine Predigten, Bibelstunden und seine Sprechstunden wurden zu einem Ort, an dem das Wort Gottes lauter blieb. In Zusammenarbeit mit dem Büro Grüber machte er für verfolgte Juden Quartier in der Schweiz. In Berlin gab er einen christlichen Taufunterricht für Juden. Da es ihm aber nicht lag, die Taufe wie ein "Eintrittsbillet" (Heinrich Heine) anzubieten, gab er sich mit diesem Taufunterricht viel Mühe. Kürzlich äußerte ein Jude, er danke es Arthur Rackwitz, nicht gezwungen gewesen zu sein, sein eigenes Volk völlig zu negieren und zu verachten.

Mit der Geheimen Staatspolizei konnte man nicht "Schachspielen" wie mit den Kirchenjuristen. Sie interessierte sich unter anderem für Rackwitzens Taufunterricht. Aber auch der Geheimen Staatspolizei gegenüber berief sich Rackwitz immer auf seine im Worte Gottes liegenden Motive. Die Überlegenheit, die seine Person ausstrahlte, dazu die Schlüssigkeit, die von seinen Argumenten ausging, muß sich auch den Beamten der Geheimen Staatspolizei mitgeteilt haben. Ihn für einen sonderbaren Heiligen haltend, ließen sie ihn lange gewähren. Für Rackwitz und seine tapfere Frau vereinfachten sich die Konflikte des Dritten Reiches dadurch, daß sie das Wort "Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" über ihr Handeln entscheiden ließen. 1944 war die Geheime Staatspolizei auf der Spur der Mitglieder der "Roten Kapelle". Bei Rackwitz wurde angefragt, ob er für den ehemaligen Regierungspräsidenten Ernst von

Harnack ein Versteck in seiner Gemeinde ausmachen könne. Rackwitz und seine Frau Charlotte beratschlagten miteinander. Sie kamen zu dem Ergebnis, daß sie nicht gut einem Glied ihrer Gemeinde etwas zumuten könnten, was sie selbst tun konnten. So wohnte Ernst von Harnack bis zu seiner Verhaftung in Rackwitzens Wohnung. Seine Verhaftung zog natürlich auch die Verhaftung von Rackwitz nach. Erst bei Kriegsende wurde er durch die Amerikaner aus dem Konzentrationslager Dachau befreit.

Auch der aus dem Konzentrationslager zurückgekehrte Rackwitz blieb der unbequeme Gegner jeder Unklarheit und Zweideutigkeit. Er kämpfte gegen die Delegierung des Religionsunterrichtes an die Schule und damit an den Staat, gegen alle ungerechten Behauptungen gegenüber der DDR. Er setzte sich für eine Bodenreform in der Bundesrepublik ein, er kämpfte gegen die Halbherzigkeit und Zweideutigkeit, mit der die Kirche das Stuttgarter Schuldbekenntnis und das sogenannte Darmstädter Wort der Bruderschaften behandelte.

Es war eine Dankespflicht, daß die beiden Studentenpfarrer Gerhard Jankowski und Klaus Schmidt zu Rackwitzens 80. Geburtstag das Buch "Arthur Rackwitz - Christ und Sozialist zugleich" (Verlag Herbert Reich, Hamburg, 1976) herausgaben.

Rackwitz mußte in der Zeit seiner Pensionierung das Schicksal einer zunehmenden Blindheit ertragen. Zu dem Trauergottesdienst in der Kirche, vor deren Tür die Nazis "Rackwitz - Judenknecht" aufs Pflaster geschmiert hatten, versammelte sich eine große Gemeinde. Helmut Gollwitzer rühmte in seiner Predigt über 1. Korinther 13,12 das Evangelium, das in diesem Prediger Arthur Rackwitz kräftig und wirksam geworden war.

ZUM GEDÄCHTNIS AN ELSE MARTIN

Der Bund der Religiösen Sozialisten trauert um Else Martin, die langjährige Bundessekretärin, die am 13.10.1980 wenige Wochen nach Vollendung ihres 80. Lebensjahres verstorben ist. Am Grabe von Else Martin sprach Günter Ewald für die Mitglieder des Bundes der Religiösen Sozialisten Worte der Trauer und des Dankes. Er sagte u. a.: "Else Martin gehörte zu der kleinen Zahl von Christen, die sich schon in der Weimarer Republik für Demokratie und Sozialismus engagierten. Sie kam über die Bewegung des 'Neuwerk' zum Religiösen Sozialismus und war dabei, als 1926

in Meersburg unser Bund gegründet wurde. Nach dem 2. Weltkrieg war Else Martin viele Jahre lang Sprecherin der Frankfurter Gruppe und Mitglied des Vorstands unseres Bundes. Erst vor drei Jahren gab sie das Amt der Bundessekretärin ab. In ihrer Frankfurter Gruppe wie auf den Jahrestreffen des Bundes, an denen sie regelmäßig teilnahm, war sie bestrebt, jungen Menschen etwas von dem zu vermitteln, was ihr Leben als Christin und Sozialistin bestimmt und bewegt hatte. Sie vermochte es, mit warmer Menschlichkeit Brücken zwischen den Generationen zu schlagen und den Jüngeren ein lebendiges Erbe weiterzugeben. Wir liebten Else Martin. Sie wird in unseren Herzen lebendig bleiben."

Ihren 80. Geburtstag hatte Else Martin, schon seit längerem schwer erkrankt, am 22. September im Krankenhaus begangen. Heinz Röhr hatte ihr zum Geburtstag den nachstehend abgedruckten Brief geschrieben. Else Martin nahm diesen Brief noch mit vollem Bewußtsein auf und äußerte den Wunsch, dieser Brief möge in "Christ und Sozialist" gedruckt werden.

Heinz Röhr

Else Martin zum 80.
Geburtstag
(Brief an eine Freundin)

Liebe Else,

vor einem Jahr hätten wir uns nicht träumen lassen, daß wir diesen Deinen 80. Geburtstag hier im Krankenhaus begehen würden. Es war in all den Jahren, wo wir uns um den 22. September herum meist in großer Zahl bei Dir versammelten, immer etwas Besonderes: die guten dankbaren Menschen um Dich herum, die Geschenke, das Singen und Musizieren. Ich habe immer den Eindruck gehabt, als zähltest Du uns alle zu den Deinen. Diese Geburtstage bei Dir waren für mich wie für Christel (aber ich glaube auch für die anderen Jüngeren unter Deinen Weggenossen) ein Stück Begegnung mit der Vergangenheit, mit der Zeit vor dem Krieg, vor allem den 20er Jahren, aber auch den Ereignissen im Krieg und nach 1945: nicht der Sensationen oder des Außergewöhnlichen wegen, sondern um der schlichten Menschlichkeit willen, die sich in Deinem Erzählen aus-

sprach. Wir wissen nun um Deine Wege und Anstrengungen und Kümmernisse, im Beruf wie im Privaten.

Was mir an Dir immer am meisten imponiert und was Dich der jungen Generation immer wieder so sympathisch macht, in welche Kreise Du auch kamst, war die Tatsache, daß Du immer begierig warst zu lernen. Ich denke vor allem an die Habertshöfer- und Neuwerk-Tagungen und an die Treffen der Religiösen Sozialisten, die wir gemeinsam mitgemacht haben. Ich denke aber auch an Deine fast lebenslange Annäherung an das Klavier! Nie hast Du aufgegeben, nie hast Du aufgehört wach zu sein und zu lernen: musikalisch, theologisch und politisch.

Wir haben Dich als geselligen und fröhlichen Menschen (manchmal mit einem Anflug von Humor) kennengelernt. Wie gern kamst Du zu uns; es wurde immer nur Wesentliches geredet, keine Minute nur einfach verplaudert. Und wenn wir uns einmal nichts mehr mit Worten zu sagen hatten, haben wir uns singend und Musik hörend einander anvertraut. Dabei zeigtest Du im Musikalischen einen feinen Geschmack und Sinn für hohe Könnerschaft. Du hattest bei Helmut Walcha zu Weihnachten das "Pastorale" von Bach gehört, und nun wolltest Du es wirklich - aus der Nähe, von den Noten und der Schallplatte her - kennenlernen. Vielleicht konnte ich Dir dabei ein bißchen als Medium dienen.

Meistens aber warst Du es, die gab, und wir nahmen dankbar aus Deinem reichen Schatz von kirchlichen und religiösen Erfahrungen. Ob es nun um das Erlebnis in einer Gruppe ging, im Kirchenvorstand (wo Du Dich mutig gegen kirchenpolitische Verhärtungen gewehrt hast), im Gemeindegottesdienst (wo Du für alle guten Neuerungen offen warst, bei aller Bereitschaft, Bewährtes zu bewahren), in der christlich-jüdischen Zusammenarbeit (wo Du Dich über die Grenzen unserer Religion hinaus in das Geheimnis jüdischen Denkens und Feierns versenkt hast und den Dialog mit vielen jüdischen Freunden und Freundinnen geführt hast). Du hast Dich in Deinem Kreis um das evangelisch-katholische Gespräch bemüht und hast nicht zuletzt unserem gemeinsamen Hindu-Freund Dr. Bhanja, der mir das ausdrücklich bestätigt hat, den Eintritt in unsere Frankfurter Gruppe erleichtert.

Es muß von Anfang an etwas in Dir gewesen sein, das Dich hellhörig machte für die anderen, die da draußen, die Minderheiten und die Menschen in sozialer Bedrängnis. Über Deine Lebensleistung als Fürsorgerin kann ich nur ahnend etwas stammeln. Sicher warst Du eine gute Vorgesetzte als Leiterin der Familienfürsorge in Sachsenhausen.

Sicher hast Du den vielen, allzuvielen Menschen in Not alles gegeben, was Du geben konntest. Wir wissen, wieviel Du Deinem zarten Körper abgerungen hast, wieviel Du an Zeit und Nervenkraft in Deinen Beruf investiert hast - wahrscheinlich oft bis an die Grenze der Belastbarkeit. Aber sicher gab es auch mitten im Alltäglichen die kleinen Wunder, Zeichen von gütiger Führung und gnädiger Bewahrung!

Was Du an Arbeit und Energie für den Bund der Religiösen Sozialisten eingesetzt hast, ist wohl kaum abzuschätzen. Die Frankfurter Gruppe und der Bund verdanken Dir unendlich viel.

Wenn ich nun hier und heute über den Sinn eines solchen Weges durch acht Jahrzehnte und insbesondere über den Sinn dieses Deines Leidens seit dem Mai dieses Jahres nachdenke, so fällt mir am ehesten das Wort aus Kolosser 1,24 ein. Ich habe es zum erstenmal als junger Student bei Heinrich Frick in Marburg in der Vorlesung gehört, als er über den Sinn des Leides meditierte: "Nun freue ich mich in meinem Leiden, das ich für euch leide, und erstatte (ergänze, fülle auf) an meinem Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo für seinen Leib, welcher ist die Gemeinde." Dieses mystische Wort beruht auf dem Gedanken: alles Leiden ist gemeinsames Leiden; es gibt eine "Bruderschaft der vom Schmerz Gezeichneten" (Albert Schweitzer). Symbol für diese Leidensgemeinschaft ist der (kosmische) Christusleib, von dem wir alle ein Stück sind. Und: es gibt ein festgesetztes Maß dieser Leiden: dies ist noch nicht erfüllt. Durch mein Leiden "fülle ich das Maß der Christusleiden auf" (U. Wilckens). Einmal wird diese "Fülle" eintreten, dann wird Gott sein "alles in allem" (1. Korinther 15,28). Ich weiß, dies ist auch nur ein Versuch, das Letztwirkliche zu denken und zu deuten. Den Schleier über dem absoluten Geheimnis des Göttlichen kann keiner lüften, ehe er nicht selber "geschaut" hat.

Ralf Bödecker

DIE DISKUSSION ÜBER DIE WIEDERAUFRÜSTUNG UND DIE ATOMARE AUSTRÜSTUNG DER BUNDESWEHR IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

I. Die Debatte über die Wiederaufrüstung 1950 - 1952

Am 22.11.1949 unterzeichnete Bundeskanzler Adenauer das Petersburger Abkommen, das die Entmilitarisierung der Bundesrepublik scheinbar auf lange Zeit festschrieb. Am 4.12. desselben Jahres jedoch gab er der amerikanischen Zeitschrift "Cleveland Plain Dealer" ein Interview, in dem er zwar nicht die Wiederbewaffnung anbot, aber zu verstehen gab, daß Westdeutschland sich an einer Europäischen Verteidigungsgemeinschaft mit eigenen Kontingenten beteiligen würde. Adenauer mußte allerdings vorsichtig vorgehen, da die "reeducation-policy" der Besatzungsmächte den Widerwillen der Deutschen gegen militärisches Engagement gegenüber hatte.

Diesem Interview stand ein Interview des Kirchenpräsidenten Martin Niemöller gegenüber, das dieser am 14.12.1949 gab. Dort sagte Niemöller, daß die Deutschen sogar die heilige Kuh des Wohlstands (der ja mit Westintegration verbunden wäre) zugunsten eines wiedervereinigten Deutschlands schlachten würden, ja sogar den Kommunismus auf sich nehmen würden. Der Erfolg dieser Interviews war, daß Adenauer sich am 16.12. im Bundestag der Opposition stellen mußte, während um Niemöller eine nicht nur innerkirchliche Kontroverse entstand, weil er eine unbequeme politische Meinung pointiert dargestellt hatte.

Diese Kontroverse wurde dadurch beigelegt, daß in einer Erklärung des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Januar 1950 die Äußerungen Niemöllers nicht als Kundgebungen der Kirche, sondern als Meinungen einer Einzelperson bezeichnet wurden. Diese Kompromißhaltung setzte sich dann auch bei der EKD-Synode in Berlin-Weißensee 1950 fort.

Unter dem Eindruck der erwähnten Interviews wurde diese Synode der EKD von 1950 unter das Thema "Was kann die Kirche für den Frieden tun?" gestellt. Bezeichnend war, daß eine Einmütigkeit in Bezug auf die Remilitarisierung beobachtet werden konnte, wie sie später nicht mehr anzutreffen sein sollte. Eine große Mehrheit sprach sich gegen

die Remilitarisierung aus, allerdings nur in Bezug auf die damals gegenwärtige Situation, d. h., das Thema der Synode war letztlich nicht "Was kann die Kirche für den Frieden (an sich) tun?", sondern "Wie verhält sich die EKD in der gegenwärtigen politischen Lage?" Der überwiegende Teil der Synodalen vertrat eine bedingt pazifistische Haltung, daraus begründet, daß angesichts der modernen Massenvernichtungsmittel der Krieg abzulehnen sei (!). Dabei muß auch berücksichtigt werden, daß die Deutschen (noch) kriegsmüde waren und es (noch) zu wenig politische Anhaltspunkte für eine Aufrüstung gab.

Diese bedingt pazifistische Haltung zeigte sich gerade bei der Formulierung des Friedensworts der Synode: Dazu gab es alternative Entwürfe von Hans-Joachim Iwand und Otto Dibelius. Das Wort Iwands bezog sich ganz klar auf die Probleme, die sich gerade für Deutschland ergaben, die Gefahr des Bruderkriegs, die Hindernisse des Friedens: Einschränkung der persönlichen Freiheit im Osten, Verhinderung der sozialen Gerechtigkeit im Westen. Seine Forderung war, die Räumung Deutschlands durch die Besatzungsmächte und einheitliche freie Wahlen vorzunehmen. Dibelius hingegen sprach sich trotz einer scheinbaren Überparteilichkeit für den Westen aus. Was dann schließlich von der Synode verabschiedet wurde, war ein Konglomerat aus Aufbau und Duktus der Iwand'schen Vorlage und politischer Tendenz der Dibelius-Fassung. Der Bezug auf das Evangelium wurde zwar deutlicher formuliert, aber auf das Übel des Westens (Mangel an sozialer Gerechtigkeit) wurde nur mit einer Zeile eingegangen, den Einschränkungen der persönlichen Freiheit im Osten dagegen wurden neun Zeilen gewidmet. Die Konkretheit des Iwand'schen Entwurfs war dadurch vollständig verwischt worden, da der Zwang zum Konsens (das Wort wurde "einmütig" verabschiedet) die Aussagen auf eine abstraktere Ebene heben mußte, die die ursprüngliche Herausforderung milderte, wenn nicht gar beseitigte. Ein positives Ergebnis allerdings drückte sich im Friedenswort aus, das auch bei folgenden Kundgebungen beibehalten wurde: "Wer um des Gewissens willen den Kriegsdienst verweigert, soll der Fürsprache und Fürbitte der Kirche gewiß sein."

Hier soll noch ein Votum Iwands zum Friedenswort zitiert werden, das nicht nur die Unzufriedenheit derer formuliert, die vielleicht erwartet hatten, die Kirche würde im Kriegsfall zu einer allgemeinen Verweigerung aufrufen, sondern (mit umgekehrtem Vorzeichen) auch die Unzufriedenheit derer, für die eine Beteiligung am Krieg als christliche Entscheidung zu verantworten war: "Ich glaube

nicht, daß dieses Wort das erfüllt, was wir erhofften, als wir hierher kamen. Ich glaube aber, daß man auch sagen muß, daß diese Aufgabe vielleicht über unsere Kraft gegangen ist und daß sich in diesem Wort der gute Wille vieler vereinigt hat."

Knapp zwei Monate später trat dann das ein, was einen totalen Umschwung der damals gegebenen Situation verursachte: Am 25.6.1950 überschritten nordkoreanische Truppen den 28. Breitengrad, und der Koreakrieg begann. "Obwohl keine konkreten Beweise für die Anstiftung des Angriffs durch Moskau vorlagen, führte doch der Glaube an die Theorie von der kommunistischen Welteroberung zu der Annahme, der Angriff in Korea werde nur das Vorspiel zu ähnlichen von der UdSSR gelenkten Schritten in anderen Teilen der Welt sein und müsse deswegen entsprechend hart beantwortet werden" (H.-J. Benedict: Von Hiroshima bis Vietnam, 1973, S. 77). Sofort wurden Parallelen zwischen der Situation Deutschlands und Koreas gezogen, die sich bei näherem Betrachten nicht halten ließen; z. B. war das Risiko eines Dritten Weltkriegs beim Angriff auf Südkorea ungleich geringer als bei einem Angriff auf Westdeutschland. Trotzdem wurde der Koreakrieg von der Adenauer-Regierung immer wieder zur Propaganda für die Wiederaufrüstung benutzt.

Adenauers Politik, die mehrfach das Kabinett und den Bundestag umging, führte nach dem Sicherheitsmemorandum vom Herbst 1950 zum Rücktritt Gustav Heinemanns als Innenminister. Gerade um Heinemann, der damals Präses der Synode der EKD war, und um den hessen-nassauischen Kirchenpräsidenten Niemöller bildete sich der Kreis derer in der EKD, die die Wiederaufrüstung ablehnten. Sie kamen noch einmal im Wort des Rats der EKD zur Wiederaufrüstung vom 27.8. 1950 zur Sprache: "Einer Remilitarisierung Deutschlands können wir das Wort nicht reden, weder was den Westen noch was den Osten anbelangt." Bezeichnend aber: Dieses Wort wurde nicht "einmütig", sondern erst nach einer knappen Kampfabstimmung verabschiedet.

Da Adenauer aber weiter einen Aufrüstungs-Kurs steuerte, schrieb Niemöller an Adenauer einen offenen Brief des Inhalts, daß man nicht ohne vorherige Befragung der Bevölkerung vollendete Tatsachen (d. h. die Wiederaufrüstung) schaffen dürfe, und daß diese Befragung notfalls durch schaffene Bundestagswahlen stattfinden solle. Der Bundestag würde einen Volksbetrug durchführen, wenn er sich für die Wiederaufrüstung entscheide, "da kein deutscher Wähler bei der Wahl im Sommer 1949 die Absicht gehabt hat, dem Deutschen Bund die Vollmacht zu einer Kriegsrüstung

oder Kriegsbeteiligung zu geben." In einem weiteren offenen Brief an Adenauer, diesmal von Mitgliedern der Bruderschaften der Bekennenden Kirche verfaßt, wurde das Hauptargument gegen die Remilitarisierung genannt: Die Unterzeichner rechneten damit, "daß eine Remilitarisierung in der heutigen Lage unvermeidlich verbunden ist mit einer radikalen Zerreißung Deutschlands. Sie hätte Bürger- und Partisanenkrieg zur Folge."

Diese Äußerungen stießen sogar innerhalb des Reichsbruderrates und erst recht in der EKD auf Widerspruch. Bischof Meiser erklärte für die Bayrische Landeskirche, sie müsse sich von Niemöller absetzen; auf der Synode der hannoverschen Landeskirche im Oktober 1950 stellten einige Delegierte den Antrag, die Untragbarkeit Niemöllers als Leiter des Kirchlichen Außenamts zu bekräftigen. Theologische Kritik wurde vor allem von Erwin Wilkens geübt, der eine Studie über das Flugblatt "An die Gewehre? Nein!" angestellt hatte, das auch die beiden offenen Briefe enthielt: Niemöller habe aus dem Glauben an Jesus Christus ein politisches Urteil gefällt, mit dem ein Absolutheitsanspruch verbunden sei. "Hier ist die Grenze nicht respektiert, wo das theologische Urteil in das politisch-vernünftige übergeht." Die Kritik an Wilkens wiederum muß m. E. gerade hier einsetzen: Kann man hier eine Grenze ziehen und darf man sie ziehen? Muß das Urteil des Glaubens nicht auch politisch-vernünftig sein? Gelten für eine Ethik des Politischen andere Maßstäbe, oder soll Christus im Glauben Herr über das ganze Leben sein?

Die beiden gegensätzlichen Standpunkte faßt B. W. Kubbig so zusammen: "Während Niemöllers Kritiker, in der Tradition der Zwei-Reiche-Lehre Luthers stehend, eine deutliche Grenzziehung zwischen der kerygmatischen Aufgabe der Kirche und dem Bereich der Politik vornahmen, betonten die Kreise um Niemöller und Heinemann, im wesentlichen durch die Theologie Karl Barths geprägt, die untrennbare Zuordnung von 'Christen- und Bürgergemeinde'". Die Kritiker an Niemöller gewannen jedenfalls immer mehr die Oberhand, und so kam es zu der Erklärung des Rats der EKD zu Fragen des öffentlichen Lebens vom 17.11.1950. Die Diskrepanz zum Wort vom August ist deutlich: Die Frage einer westdeutschen Aufrüstung wurde zur subjektiven "Ermessensfrage" gemacht. Während der "Ernst und das Gewicht seiner (d. h. Niemöllers) Fragestellung" anerkannt wurde, bedauerte man "die Schärfe mancher seiner Äußerungen". Zu Heinemanns Ausscheiden als Innenminister liest man nur: "Der Rat ... achtet die gewissenmäßige Entscheidung, die Dr. Heinemann durch sein Ausscheiden aus der Bundesregierung vollzogen hat, und die Gründe, die ihn zu diesem

Schritt geführt haben."

Auf der Synode im April 1951 in Hamburg brach der Streit dann noch einmal auf: Der Ratsvorsitzende, Bischof Dibelius, stellte wenigstens seine eigene politische Meinung dar (und verhielt sich nicht angeblich neutral wie die lutherischen Kritiker Heinemanns und Niemöllers). Aus seiner Sicht, sagte Dibelius, habe der Koreakrieg die Bedrohung Deutschlands evident gemacht. Die Diskussion in der EKD gab er sachlich wieder, bemerkte aber zu einem Treffen zwischen Vertretern der Bekennenden Kirche und der SPD, bei dem eine gemeinsame Verlautbarung herausgegeben worden war, die den Eindruck einer Aktionsgemeinschaft zwischen SPD und EKD zum Sturze Adenauers hinterlassen habe: "Hier sehe ich die Gefahr einer Säkularisierung der Kirche so stark und dunkel heraufziehen, wie von keiner anderen Ecke sonst."

Im Anschluß an den Ratsbericht begann aufs neue die Diskussion über das Verhältnis der "zwei Reiche": Niemöller verteidigte sich, indem er darauf hinwies, daß der barmherzige Samariter auch nicht erst gefragt habe, ob er in ein fremdes Amt eingreife, sondern aus der akuten Notsituation heraus gehandelt habe. Dem hielt als erster Gegenredner E. Müller entgegen, daß man z. B. nicht in das Amt eines Lokomotivführers eingreifen dürfe, auch wenn man überzeugt sei, daß jener falsch handle und vielleicht Signale überfahre, da man das Amt nicht habe. "Es geht also hier um die Frage des Amtes." Auf diese Darlegungen gab es wohl nur eine richtige Antwort, die von Hans-Joachim Iwand gegeben wurde: Müllers Darlegung fehle ein demokratisches gesellschaftliches Bewußtsein. "Es geht nicht um den Lokomotivführer, sondern es geht darum, daß wir alle gemeinsam in einer ganz bestimmten politischen Verantwortung stehen, und daß das Hineingenommenwerden der Christen in die politische Verantwortung ... zu der entscheidenden Wendung gehört, die wir vollziehen müßten, wenn anders wir wirklich den Schritt nach vorwärts machen wollen."

Im Bundestag wurde die Politik Adenauers jedoch immer mehr unterstützt, und als er am 5.11.1951 mit einer Delegation der EKD zusammentraf (ohne Niemöller und Heinemann!), konnte er seine Position darlegen, ohne auf grundsätzliche Bedenken zu stoßen. Einen vorläufigen Abschluß der Debatte brachte die Synode 1952 in Elbingerode, die noch einmal das Friedenswort von Berlin-Weißensee 1950 bekräftigte: "Heute rufen wir in aller unserer Ohnmacht und Ratlosigkeit noch einmal zu Taten des Friedens. ... Den vielen aber unter euch, die sich in einer Lage sehen, in der sie nur mit verletztem Gewissen zur Waffe greifen könn-

ten, sagen wir noch einmal, daß wir gewillt sind, nicht nur in der Fürbitte vor Gott, sondern auch vor den politischen Instanzen für die einzutreten, die aus Gründen des Gewissens den Kriegsdienst verweigern."

II. Die Frage der Atomrüstung der Bundeswehr 1956- 1960

Die Synode in Berlin-Spandau 1956, auf der über die Einführung der Wehrpflicht engagiert gestritten wurde, hatte zur Problematik der Atomwaffen in der theologischen Erklärung "Gottes Wort ist nicht gebunden" einmütig festgestellt: Das Evangelium "verwehrt uns, mit der Wissenschaft Götzendienst zu treiben, ihrem Fortschritt den Menschen zu opfern und sie zur Herstellung von Massenvernichtungsmitteln zu mißbrauchen, die durch keinen Zweck geheiligt werden können." Dieses Wort sollte den Gruppen der Atomwaffengegner als Grundlage dienen. 1957 verlangte Heinrich Vogel, diese Stellungnahme zu erneuern, da die Atomrüstung unvermindert weiterbetrieben wurde. Der Eingabenausschuß der Synode aber weigerte sich, Vogels an die 1956 gegebene Erklärung angelehnte Vorlage zu übernehmen, so daß der entscheidende Halbsatz "..., die durch keinen Zweck geheiligt werden können" herausfiel und nur die Mahnung an die christliche Gemeinde blieb, "sich nicht durch Gleichgültigkeit an einem neuen Kriege mitschuldig zu machen" und "noch ernster als bisher für ein friedvolles Zusammenleben der Völker zu beten und zu wirken". Durch diese Erklärung wurde das Engagement gegen Atomwaffen dem Ökumenischen Rat zugeschoben, die verantwortliche Stellungnahme der EKD zur Atomrüstung in Deutschland aber verwässert, ein weiterer Sieg derer in der EKD, die wegen ihrer allgemeinen Zustimmung zur Politik Adenauers sich in Einzelfragen nicht gegen ihn entscheiden wollten.

Einzelne Landeskirchen hingegen äußerten sich noch konkret: "In ihnen (den Massenvernichtungsmitteln) werden Gottesgaben, der menschliche Verstand wie die Kräfte der Natur, mißbraucht", erklärte die Evangelische Kirche im Rheinland im Mai 1957. Zur gleichen Zeit formulierte die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau: "Es gehört zur Aufgabe der christlichen Verkündigung, alle Menschen davor zu warnen, daß sie durch Beteiligung an der Herstellung und Anwendung der modernen Massenvernichtungsmittel Gottes Gabe mißbrauchen, Gottes Güte lästern und Gottes Ebenbild verraten."

Diesen eindeutigen Erklärungen stand die Auffassung der Bundesregierung gegenüber, der Unterschied zwischen tak-

tischen (räumlich begrenzten) und strategischen Waffen sei nicht berücksichtigt; taktische Atomwaffen seien nur eine Weiterentwicklung der Artillerie (Adenauer in einer Erklärung vom 5.4.1957).

Schon seit längerem hatten namhafte deutsche Physiker das Gespräch mit den zuständigen Ministerien über die Atomwaffen gesucht, hatten aber keine Antwort bekommen. Diese Erklärung Adenauers veranlaßte sie nun zu einer öffentlichen Darlegung ihres Standpunktes. Sie schilderten Tatsachen, die der Öffentlichkeit bekannt sein mußten, nämlich daß die taktischen Atomwaffen immerhin schon die Wirkung der Hiroshima-Bombe hätten, und daß die Entwicklung der strategischen Waffen überhaupt keine natürlichen Grenzen hätte. Für sie sei es schwierig, daraus die Konsequenzen zu ziehen, ihre Verantwortung lasse sie aber zu politischen Fragen nicht schweigen. Sie würden sich auf jeden Fall nicht an der Herstellung und Erprobung von Atomwaffen beteiligen. Der entscheidende Passus lautete: "Wir leugnen nicht, daß die gegenwärtige Angst vor den Wasserstoffbomben heute einen wesentlichen Beitrag zur Erhaltung des Friedens in der ganzen Welt und der Freiheit in einem Teil der Welt leistet. Wir halten aber diese Art, den Frieden und die Freiheit zu sichern, auf die Dauer für unzuverlässig. Und wir halten die Gefahr im Falle ihres Versagens für tödlich." Auch Albert Schweitzer äußerte sich zur rein physikalisch-medizinischen Seite der negativen Auswirkungen eines Atomkriegs und vor allem der damals noch oberirdisch stattfindenden Versuchsexplosionen, die eine unzumutbare Belastung gerade auch der folgenden Generationen darstellten.

Die theologische Diskussion leitete Helmut Gollwitzer mit seiner Schrift "Die Christen und die Atomwaffen" ein. Er ging von der scholastischen Definition des "iustum bellum" (gerechter Krieg) aus. Zum "iustum bellum" gehörte zuerst eine "iusta causa" (gerechte Sache), später wurden die "legitima auctoritas" (legitime Obrigkeit) und der "debitus modus" (rechte Art der Kriegsführung) betont. Falls diese Bedingungen erfüllt seien, dürfe auch ein Christ an einem Krieg teilnehmen. Diese Kriterien ließen sich aber grundsätzlich nicht auf einen Atomkrieg übertragen. Gollwitzer faßte seine Begründung in fünf Punkten zusammen:

1. "Diese neuen Gewaltmittel erlauben in ihrer Beschaffenheit keine Unterscheidung von Kämpfern und Nichtkämpfern".
2. "Die neuen Waffen ... erlauben als Kriegsziel nur die Vernichtung des Gegners, die sie durch Überfall zu bewirken suchen, sie erlauben keine andere Forderung als die der bedingungslosen Kapitulation."
3. "Im Unterschied zu allen bisherigen und auch zu den biologischen und chemi-

schen Kriegsmitteln treffen die Atomwaffen auch die kommenden Generationen und die Vegetation." 4. "Der Begriff der Landesverteidigung ist ein antiquierter Begriff geworden; wer ihn heute noch in den Mund nimmt, ist blind oder heuchelt." 5. "Der kommende Krieg wird nicht nur das Problem des Tötens, sondern auch das des Selbstmordes stellen."

Auch Vogel und Niemöller äußerten sich ähnlich, Vogel in 60 Thesen, aus denen ich die wichtigsten herausgreifen möchte: Die Massenvernichtungsmittel seien nicht nur ein Bumerang, sondern Massenmord und Sünde, da sie unterschiedslos vernichten. Dem Schlagwort "Lieber tot als Sklave" hält Vogel entgegen "Lieber tot als Massenmörder". Man könne Sünde nicht mit Sünde und den Teufel nicht mit einer Teufelei austreiben. Die Meinung, die Massenvernichtungsmittel würden nicht angewandt, basiere auf dem Wahn, daß der Mensch vernünftig und gut sei. Kein Christ dürfe sich durch Beteiligung, Gleichgültigkeit oder Verharmlosung mitschuldig machen. Einen eschatologischen Aspekt, der m. E. vielleicht vorschnell übersehen wird, bringt These 60: "Die Massenvernichtungsmittel, die in ihrer universalen Reichweite der weltumfassenden Evangeliumsverkündigung ebenso konfrontiert sind wie der universale Machtanspruch des Atheismus, werden im Licht der eschatologischen biblischen Botschaft zu apokalyptischen Zeichen, an denen die Gemeinde Christi nicht vorbeisehen darf."

In einer Anfrage der Kirchlichen Bruderschaften an die Synode der EKD im März 1958 wurde die Ablehnung der Atomrüstung kompromißlos formuliert: 1. Der Krieg sei das letzte, fragwürdigste Mittel der Auseinandersetzung zwischen Völkern und Staaten. 2. Die Kirchen hätten Anwendung und Vorbereitung dieses Mittels bisher nicht für unmöglich gehalten. 3. Die Massenvernichtungsmittel hätten eine neue Lage geschaffen, in der die Kirche nicht neutral bleiben dürfe. 4. Ein Atomkrieg bedeute die Vernichtung ganzer Völker einschließlich Unschuldiger. 5. Daher sei ein Atomkrieg ein zur politischen Auseinandersetzung untaugliches Mittel. 6. Die Kirche und jeder Christ könnten nur Nein sagen. 7. Schon die Vorbereitung sei Sünde gegen Gott und den Nächsten. 8. Daher wird ein Ende der Vorbereitungen verlangt. 9. Alle ernstern Christen werden aufgefordert, sich der Vorbereitung zu versagen. Und der entscheidende zehnte Punkt lautet: "Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber ist christlich nicht vertretbar. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens."

Dieser Anfrage standen die Gegenthesen von Hans Asmussen

gegenüber, wobei Asmussen nicht jede seiner Thesen gegen den entsprechenden Punkt der Anfrage stellt: 1. Wer aus einer Synode (an die die Anfrage mit der Bitte um Zustimmung gerichtet war) ein Propagandainstrument mache, schädige sie. Sie dürfe kein Gegenparlament bilden. 2. Ein Atomstreik als Lösung simplifiziere die Angelegenheit. 3. Die Anfrage sei so zu deuten, daß eine Minderheit zur Oligarchie strebe. 4. Der Kampf gegen die Atombombe sei Hilfestellung für den Osten. 5. Asmussen fragt, wie ein Rüstungspotential ohne Atomwaffen denn aussehen müsse. 6. Der Kampf gegen die Atombombe führe zur Vernachlässigung der eigentlichen kirchlichen Aufgaben. 7. Die Atombombe sei der Ertötung der Seelen (durch den Kommunismus, d. Verf.) vorzuziehen. 8. Die Angst vor den Sowjets dürfe nicht verleugnet werden. 9. Die Herrschaft des Kommunismus sei auch atomarer Krieg. Als letzte These bringt Asmussen den apokalyptischen Aspekt: Die Atombombe könne auch als Zuchtrute Gottes gegen den gottlosen Kommunismus verstanden werden.

Es war zu erwarten, daß die Synode auf ihrer Tagung in Berlin-Spandau im April 1958 der Anfrage der Bruderschaften nicht zustimmen würde. Der Erfolg der Tagung war dann die sogenannte Ohnmachtsformel: "Die unter uns bestehenden Gegensätze in der Beurteilung der atomaren Waffen sind tief. (...) Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze."

Zur "Überwindung dieser Gegensätze" wurde ein Ausschuß eingesetzt, dem Vertreter beider konträrer Meinungen angehörten. Das Ergebnis seiner Sitzungen war die Studie "Atomzeitalter, Krieg und Frieden" mit den bekannten Heidelberger Thesen. Wegen ihrer Bedeutung für das Friedensverständnis seien die Thesen in ihren Kernsätzen zitiert: 1. "Der Weltfriede wird zur Lebensbedingung des technischen Zeitalters." 2. "Der Christ muß von sich einen besonderen Beitrag zur Herstellung des Friedens verlangen." Grundlage des heutigen Dilemmas sei die Angst einerseits vor dem Krieg, andererseits vor der Sklaverei. Als Christen hätten wir die Verheißung: "In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden." 3. "Der Krieg muß in einer andauernden und fortschreitenden Anstrengung abgeschafft werden." 4. "Die tätige Teilnahme an dieser Arbeit für den Frieden ist unsere einfachste und selbstverständlichste Pflicht." Die größte Gefahr für den Frieden sei, daß die Zeitspanne, die uns das gegenwärtige Kräftegleichgewicht läßt, in träger Resignation vertan werde. 5. "Der Weg zum Weltfrieden führt durch eine Zone der Gefährdung des Rechts und der Freiheit, denn die klassische Rechtfertigung des Krieges versagt." 6. "Wir müssen

versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen." 7. "Die Kirche muß den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen." 8. "Die Kirche muß die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen." 9. "Für den Soldaten einer atomar bewaffneten Armee gilt: Wer A gesagt hat, muß damit rechnen, B sagen zu müssen; aber wehe den Leichtfertigen!" Die Entscheidung des Christen falle mit der Entscheidung für oder gegen den Wehrdienst, da eine spezielle Truppe für Atomdienstverweigerer innerhalb einer Armee wohl nicht möglich sei. 10. "Wenn die Kirche überhaupt zur großen Politik das Wort nimmt, sollte sie den atomar gerüsteten Staaten die Notwendigkeit einer Friedensordnung nahebringen und den nicht atomar gerüsteten raten, diese Rüstung nicht anzustreben." 11. "Nicht jeder muß dasselbe tun, aber jeder muß wissen, was er tut."

Diese 11 Thesen bildeten einen m. E. nicht "faulen" Kompromiß, u. a. auch für die Definition des Friedensbegriffes, der nicht mehr statisch, sondern dynamisch gesehen wurde. Aus dieser Dynamik des Friedens folgt auch, daß es immer wieder "Innovationsgruppen" (G. Howe) von Befürwortern und Gegnern der Rüstung bzw. der Wehrpflicht geben muß, die ein neues Bewußtsein schaffen, da das "Kollektivbewußtsein nur zu wenigen und groben Bewegungen fähig ist." Daß diese Hoffnung Howes enttäuscht wurde, zeigte sich zum einen an dem nach 1960 immer mehr abnehmenden Engagement der offiziellen Kirche zu Fragen der Rüstung und zum anderen an der immer noch reaktionären Haltung der hohen Militärs. (Man vergleiche die Behandlung der Studie "Soldat 70" und ihrer Verfasser durch die vorgesetzten Dienststellen).

Aber die Thesen waren auch kein Allheilmittel: So wurde der zentrale Begriff der Komplementarität mit z. T. berechtigten Argumenten kritisiert: 1. Die Thesen stellen Kriegs- und Friedensdienst ja gar nicht gleich dar, wie es die Komplementarität verlangen würde: "Die atomare Bewaffnung hält auf eine äußerst fragwürdige Weise immerhin den Raum offen, innerhalb dessen ... die Verweigerer die staatsbürgerliche Freiheit besitzen, ungestraft ihrer Überzeugung nach zu leben. Diese aber halten, so glauben wir, ... den geistlichen Raum offen, in dem neue Entscheidungen vielleicht möglich werden; wer weiß, wie schnell ohne sie die durch Lüge stets gefährdete Verteidigung der Freiheit in nackten Zynismus umschlüge" (G.

Howe). 2. E. Wolf schreibt in einem Artikel "Zur Frage der Komplementarität": Komplementär könne Handeln nur sein, wenn es von der gleichen Grunderkenntnis herkomme. "D. h. aber: ethische Differenzen im Grundsätzlichen - um diese geht es in der 'Ohnmachtsformel' der Synode - können nicht durch den Gedanken vom komplementären Handeln versöhnt werden."

Daß durch die Thesenreihe auch die Differenzen unter den Kommissionsmitgliedern nicht beseitigt waren, bekennt der Vorsitzende Ludwig Raiser im zweiten Bericht der Kommission: Er nennt Ursachen und Folgen des Zwiespalts: 1. Die Ursachen lägen nicht nur in der geschichtlichen Entwicklung, sondern auch in dem völlig neuen Zeitalter, dessen Fragen man noch nicht gewachsen sei. 2. Auch Christen könnten keine fertigen Antworten vorlegen; sie hätten nur die Gewißheit, daß Gott die Welt in Händen hält. Die wichtigste Bemerkung Raisers ist, daß die Existenz des Ausschusses nicht die Beunruhigung von der Gemeinde nehmen dürfe.

Aber genau das trat ein: Nach der Veröffentlichung der Thesen und der nur kurzfristig andauernden Diskussion über sie war die Frage der Rüstung aus den kirchlichen Debatten verschwunden. Die Kirche hatte das Problem verdrängt, und bei den Gegnern der Rüstung schien sich Resignation zu verbreiten. Auf jeden Fall war spätestens nach dem Tübinger Memorandum von 1961, das sich für eine Rüstungspolitik und Verteidigungsstrategie aussprach, deren oberster Gesichtspunkt die möglichst reibungslose Eingliederung in die westliche Rüstungs- und Verteidigungspolitik sein müsse und dessen Unterzeichner z. T. Mitglieder der Heidelberger Kommission waren, die Debatte erledigt. Bei den Diskussionen in der Kirche ging es von damals an bis heute nur noch um die Behandlung bzw. Unterstützung der Kriegsdienstverweigerer und die Stellung der Pfarrer zu den Prüfungsausschüssen.

G. Scharffenorth hat die Diskussion so zusammengefaßt: "Die Untersuchung der Etappen des Wehrdienstkonfliktes 1950 - 1969 hat ergeben, daß die Kirche als soziale Institution diesen Konflikt nach der Atomdiskussion faktisch verdrängt hat."

III. Die Zwei-Regimente-Lehre und ihre Anwendung in der Lehre van gerechten Krieg

Anschließend sei eine Wertung der beiden kontroversen Haltungen in der Rüstungs- bzw. Atomdiskussion versucht.

Den Gegnern der Rüstung wurde immer wieder vorgeworfen, sie würden in Ämter eingreifen, zu denen ihnen die nötige Sachkenntnis fehle, und würden die eigentlich kirchlichen Aufgaben darüber versäumen. Dabei wurde immer wieder die "Zwei-Regimente-Lehre" Luthers beschworen, die eine solche Trennung weltlicher und göttlicher Sphären propagiere.

U. Duchrow legt in seiner Studie "Christenheit und Weltverantwortung" (1970) eindeutig dar, daß gerade diese Trennung nicht im Sinne Luthers war. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Umdeutung der Lehre Luthers (die nicht mehr besagt, als daß Gott seine Herrschaft über die ganze Welt in zwei Regimenten halte, der Christ aber - in beiden Regimenten stehend - in beiden christliche Verantwortung zu zeigen habe), indem der politischen Sphäre eine Eigengesetzlichkeit wie der Natur zugestanden wurde (Sozialdarwinismus, Historischer Materialismus). Hierdurch wurde ein Dualismus zwischen Gesinnungsethik (als Christ) und Verantwortungsethik (als Politiker) begründet. In seinem privaten Bereich könne der Christ nach seiner Gesinnung leben, im öffentlichen Bereich hingegen müsse er seine Verantwortung zeigen. "Deshalb steht die Zweireichelehre seither im Zeichen einer Koalition zwischen Wissenschaftspositivismus und Ideologieanfälligkeit auf der einen und privatisierender Innerlichkeit auf der anderen Seite" (Duchrow).

Mit diesem Dualismus mußte sich Barth auseinandersetzen, nicht mit Luther. Er versuchte ihn zu überwinden, indem er wieder über alle Bereiche des Lebens die faktische, nicht bloß eschatologisch verstandene Königsherrschaft Christi ausrief.

Daß die Anhänger der - wie gesagt - falsch verstandenen Zweireichelehre "ideologieanfällig" waren, zeigte sich z. B. an der Theologie der "Erhaltungsordnungen" Walter Künneths, die die Politik Adenauers als Erhaltungsordnung darstellte, oder an der allgemein verbreiteten Kommunistenangst. Kennzeichnend für diese Theologie ist die Kritik des Essener Jugendpfarrers W. Busch: "Ist wirklich der Fall eingetreten, daß an Stelle von 'Thron und Altar' jetzt 'Bonn und Altar' die Parole ist?"

Die Aporie der Kirche, eindeutig Stellung zu beziehen, lag demzufolge auch daran, daß die lutherischen Theologen die Meinung vertraten, die Kirche dürfe sich nicht äußern, und es bedurfte solcher Männer wie Heinemann ("Wer schweigt, fördert, was im Gange ist!"), Niemöller, Gollwitzer, Barth usw., um kirchliche Stellungnahmen, die

freilich durch ihre Gegner wieder abgemildert wurden, überhaupt zu erreichen.

Quellen:

J. Beckmann (Hg.): Kirchliches Jahrbuch, Jahrgänge 1950, 1956, 1957; G. Heidtmann (Hg.): Hat die Kirche geschwiegen?, 1964; G. Howe (Hg.): Atomzeitalter, Krieg und Frieden (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 17), 1960; H. Kloppenburg (Hg.): Junge Kirche, Jahrgänge 1954 - 1960; Merzyn (Hg.): Kundgebungen, Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945 - 1959, ohne Jahresangabe; Berlin-Weißensee 1950: Bericht über die 2. Tagung der 1. Synode der EKD; Hamburg 1951: Bericht über die 3. Tagung der 1. Synode der EKD; Berlin 1956: Bericht über die außerordentliche Tagung der 2. Synode der EKD

Sekundärliteratur:

U. Duchrow: *Christenheit und Weltverantwortung* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 25), 1970; K. Geyer: *Die Diskussion der deutschen Wiederbewaffnung nach 1945 innerhalb der Evangelischen Kirche, unveröffentlichtes Manuskript*, 1974; B. W. Kubbig: *Kirche und Kriegsdienstverweigerung*, 1974; G. Scharffenorth: *Konflikte in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1950 bis 1969 im Rahmen der historischen und ökumenischen Friedensdiskussion*, in: U. Duchrow, G. Scharffenorth (Hg.): *Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten* (Studien zur Friedensforschung Bd. 3), 1970; J. Vogel: *Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949 - 1956, 1978.*

Frank und Eveline Weyel

WARUM WIR ALS CHRISTEN EIN LEBEN IN EINER CHRISTLICH-SOZIALISTISCHEN LEBENSGEMEINSCHAFT PLANEN

Die Zeiten ändern sich. Alternative Lebensformen werden zunehmend aktuell. Der Gedanke einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft allerdings ist schon alt.

Der neutestamentliche Anfang war die Urgemeinde in Jerusalem. Die damaligen Christen gingen so weit, daß sie ihr sämtliches Privateigentum verkauften und den Erlös der Gemeinde zur Verfügung stellten. Sie lebten von der Substanz; weniger von eigener Produktion und Arbeit. Dieses Verhalten war hauptsächlich motiviert durch die Naherwartung des wiederkommenden Herrn. Seit jener Zeit gab es immer irgendwelche Formen christlicher Lebensgemeinschaften, wie z. B. Bruderschaften, Orden, Ortsgemeinden.

Was macht heute die Idee einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft so attraktiv? Wir möchten versuchen, diese Frage aus unserer persönlichen Sicht zu beantworten. Und dies ist die Sicht von überzeugten evangelischen Freikirchlern, keineswegs aber die offizielle Darstellung der evangelischen Freikirchen. Eine solche gibt es nämlich nicht.

Verbürgerlichung der Evangelikalen

Wir möchten ausgehen von einer Betrachtung der Lebenssituation der sogenannten "evangelikalen" Christen in unserer heutigen Gesellschaft.

Im Unterschied zu den Ostblockstaaten leben wir in der BRD in einer kapitalistischen Gesellschaft. In unserem System kommt es im wesentlichen aufs Geld an. Unser Lebensstandard richtet sich nach der Höhe des Verdienstes. Wer Geld hat, kann sich ein Haus kaufen und eine teure Wohnung leisten. Er kann lange die Schule besuchen, standesgemäßen Urlaub verbringen und die von der Werbung erzeugten Bedürfnisse befriedigen. Wer Geld hat, kann sich an einem Unternehmen beteiligen. Wenn jemand Unternehmer ist, verfügt er in der Regel über mehr Geld als andere. Damit kann er Einfluß nehmen. Zum Beispiel auf die Politik. Ein Unternehmer zahlt Steuern an die Kommune. Er stellt Arbeitsplätze zur Verfügung. Je größer die Unternehmung, desto mehr ist die Kommune auf die Steuern und die Arbeitsplätze des Betriebes angewiesen. Desto mehr wird sie sich nach den Wünschen des Unternehmers richten müssen. Dafür gibt es zahllose Beispiele.

Die allgemeine industrielle Entwicklung wird immer differenzierter. Es entstehen immer mehr neue Wissenschaftsbereiche, Technologien, Maschinen, damit auch Berufe. Die Spezialisierung schreitet voran. Was hat dies zur Folge? Die Durchschaubarkeit für den Einzelnen nimmt immer mehr ab. Der Bürger ist zunehmend in seinem Alltag auf Spezialisten angewiesen. Durch dies alles wird immer mehr Bürokratie notwendig. Undurchsichtigkeit fördert Mißtrauen.

Mißtrauen bedeutet Angst. Und die ist wohl heute mehr verbreitet denn je. Die starke Zunahme psychischer Krankheiten beweist das.

Damit zusammen hängt das Problem der Mobilität in unserer Gesellschaft. Der Einzelne, der Spezialist muß für den spezialisierten Betrieb verfügbar sein. Er muß da wohnen, wo er seinen Arbeitsplatz täglich erreichen kann. Er muß fähig sein, ohne große Probleme schnell umziehen zu können. Er braucht nach dem Willen der Unternehmer und der Politiker ein Auto, um sich möglichst schnell fortbewegen zu können. Warum baut man sonst so unverschämt viele und teure Straßen? Der Einzelne will natürlich auch selbst gerne ein eigenes Auto besitzen, denn er sehnt sich nach der von der Werbung versprochenen großen "Freiheit". Der Einzelne hat aber auch das unbedingte Bedürfnis, aus seiner Mietwohnung oder seinem Reihenhaus, in das er hineingezwängt ist, ab und zu herauszukommen. Denn 80 Quadratmeter und Spezialistentum sind zu wenig zum Leben.

Unter dem isolierten Dasein leiden vor allem auch Frauen, die bereit sind, Kinder zu gebären und großzuziehen. Es wird ihnen fast ungmöglich gemacht, das tägliche Einerlei der beschränkten Mietwohnung und Kindererziehung zu durchbrechen.

Damit der Einzelne es aber doch aushält mit 80 Quadratmetern und Spezialistentum und Isoliertheit und Bürokratie und Mißtrauen und Konsumzwang und Kinderfeindlichkeit und Schulstress und Arbeitsstress, hat er ein Auto, eine Glotzkiste, einen Sommerurlaub, einen Winterurlaub, einen Fußballverein, eine Disco, eine Stereoanlage, die Mode und nicht zuletzt die Suchtmittel. Das alles kann sich mehr oder weniger der größte Teil unserer Bevölkerung leisten.

Und auch die Christen, von denen wir hier sprechen wollen, sie leben in und von dieser Welt. Sie sind Anpasser geworden. Sie haben weitgehend die herrschenden Ideologien übernommen. Sie verteidigen diese Ideologien, indem sie denselben Lebensstil führen, wie ihn die gesellschaftlichen Bedingungen vorschreiben.

Die evangelikalen Christen gliedern sich nach unserer Ansicht im wesentlichen in zwei Gruppen, die aber letztlich in die gleiche Richtung marschieren. Die erste Gruppe sind die Leute, die isoliert und im Grunde machtlos in ihren vier Wänden leben, ordentlich ihrem Beruf nachgehen und die Surrogate der Konsumgesellschaft in Anspruch nehmen. Sie sind im Sinne der herrschenden Ideologie modern, offen,

dynamisch, intellektuell und konsumorientiert. Sie gehören einer Gemeinde an, sind mehr oder weniger engagiert, arbeiten mit bei Evangelisationen und beschäftigen sich mit theologischen Fragestellungen. Probleme, die sie natürlich auch haben, werden individualisiert, d. h. alle Probleme haben ihre Ursache in einem Beziehungsfehler zwischen dem Einzelnen und Gott. So schlägt man sich mit seinen persönlichen Schwierigkeiten durchs Leben und macht nach außen hin einen sauberen Eindruck.

Politisch sind diese Christen meist in der Mitte anzusiedeln. Nur nicht radikal sein heißt die Devise. Grundsätzliche Kritik am bundesdeutschen Staat ist verdächtig. Man kann sagen, daß diese Gruppe politisch die gängigsten Ansichten vertritt, die in der BRD propagiert werden.

Die zweite Gruppe der evangelikalen Christen ist stärker pietistisch orientiert. Sie sind zwar auch angepaßt in Bezug auf Lebensstil und Beruf, haben aber eine konservative, um nicht zu sagen reaktionärere Grundhaltung als die erste Gruppe. Sie bedauern z. B. verstärkt die Verlorenheit der Welt. Sie beklagen die allgemeine Säkularisierung, den Abbau althergebrachter Werte und Normen. Sie sind gegen alles Moderne, gegen neue Moden, verweltlichte Schulen und liberale Theologen. Sie betonen bei allen möglichen Gelegenheiten, daß wir in der Endzeit leben und daß das Böse auf dem Vormarsch sei. Ihr Streben gilt fast ausschließlich dem persönlichen Perfektionismus im Glauben. So versuchen sie mit großem Energieaufwand, sich den weltlichen Verführungen zu entziehen. Sie konzentrieren sich dabei auf ihr persönliches Christsein und auf das Engagement in der Gemeinde. Sie kümmern sich aber auch intensiv um den Nächsten, um ihm zum Glauben und zur Befreiung durch Jesus zu helfen.

Politisch läßt sich diese Gruppe nur schwer in die bekannten Kategorien einordnen. Diese Christen zeichnen sich eher durch eine antipolitische Grundhaltung aus. Politik ist für sie eher etwas Weltliches, ein mehr oder weniger schmutziges Geschäft. Jedoch eines wissen diese Leute: Der Kommunismus ist das Unheil der Menschheit. Und der Sozialismus ebenso. Sie meinen, daß dieser unheilvolle unchristliche Kommunismus an allen Ecken und Enden, auch in unserer Gesellschaft, in Form der linken Intellektuellen Einzug hält: durch die Jusos, die linken Lehrer, die neuen Abtreibungsparagraphen, andere Reformgesetze, die Gesamtschule, durch staatliche Betriebe, Investitionslenkung usw. ...

Was ist den beiden evangelikalen Richtungen gemeinsam?

Die grundsätzliche Gemeinsamkeit ist wohl ihre individualistische Glaubens- und Lebenshaltung. Die heutigen Evangelikalen sehen in ihrer großen Mehrheit den Glauben nur oder fast nur als eine Sache zwischen dem Einzelnen und Gott an. Sie sehen lediglich die Verlorenheit des Individuums, das es zu retten gilt. Sozialstrukturelle Dimensionen sind für sie irdische Dinge, die nicht mit dem Glauben zusammenhängen. Probleme in diesem Bereich werden entweder nicht gesehen, d. h. es wird keine Energie darauf verwandt, sie zu analysieren, oder sie werden platt auf die persönliche Sündhaftigkeit des Betroffenen zurückgeführt.

Das Engagement der evangelikalen Christen in der Gemeinde richtet sich im Wesentlichen lediglich auf die persönliche Evangelisation des Einzelnen, auf die Behebung der individuellen Schwierigkeiten des Menschen. Und damit schränken die Evangelikalen das Wort Gottes auf das Individuelle ein. Hier liegt das Problem. Die Evangelikalen sind dazu verurteilt, ewig eine unbedeutende Minderheit zu bleiben, wenn sie nicht über diese Verkürzung hinwegkommen. Es geht darum, auch politisch-strukturelle Bedingungen zu analysieren und zu kritisieren. Es geht weiter darum, strukturelle Alternativen zu entwickeln. Die christliche Gemeinde muß als Gemeinde wieder ein positives Modell in dieser Welt werden. Sie muß anziehend werden.

Und dazu reicht es nicht, einen persönlichen Glauben zu haben, sonntags in die Kirche zu gehen, in der Bibel zu lesen, zu beten und fromm reden zu können. Erlöst sein bedeutet mehr. Unser gemeinsames Leben muß anders als gemeinhin üblich sein. Wir brauchen echte Lebensgemeinschaften, die von jedermann erkennbar sind. Nicht nur einen verinnerlichten Glauben, der für Außenstehende lediglich am freundlichen Gesichtsausdruck und an dem Kreuz vorm Gemeindehaus zum Ausdruck kommt. Evangelikales Christsein ist nicht mehr "handgreiflich". Dieses Christsein ist nicht konkret faßbar, keine wirkliche, sich aufdrängende Alternative. Es ist abstrakt. "Durch den Glauben befreit" muß äußerlich sichtbar werden für jedermann.

Aufbruch zu einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft

Christlich-sozialistische Lebensgemeinschaften können den Glauben, die befreiende Botschaft des Evangeliums sichtbar machen. In dem Ausdruck christlich-sozialistisch kommen zwei Dimensionen einer solchen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck. Lebensgemeinschaften mit christlicher Grund-

lage sind Teil der Gemeinde Jesu Christi. Christlich bedeutet für uns in diesem Zusammenhang, daß dies Motivation und Kraftquelle zugleich ist. Christlich bedeutet, daß der Nazarener Mensch und Gottessohn Jesus Christus für uns Vorbild ist. Der Begriff "sozialistisch" konkretisiert die Form und Struktur der Lebensgemeinschaft. Der Sozialismus ist ein theoretisch gut durchdachtes Konzept, das seine Erfüllung und Grundlage im Christentum hat. Er macht ein zutiefst christliches Anliegen praktikabel, das durch die industrialisierte kapitalistische Gesellschaft verloren gegangen ist.

In einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft gibt es keine Armen und Reichen, keine Ausbeuter und Ausgebeuteten. Hier herrscht nicht das Geld und der Konsum, sondern die Solidarität untereinander. In einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft, in der mehrere Familien leben, wird gemeinsam gearbeitet, gefeiert und kommuniziert. Hier wird Originalität gefördert und nicht Konformität. Biblische Worte wie "Einer trage des anderen Last" und "Wo zwei oder drei in meinem Namen zusammen sind, da bin ich mitten unter ihnen" werden in der täglichen Praxis erfahrbar. Eine Lebensgemeinschaft kann aktiv werden nach außen. Sie kann sich sozial und politisch engagieren. Sie kann sich intensiver um Menschen kümmern, als dies der einzelne Christ tun kann.

Mitglieder einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft können sich gegenseitig korrigieren und Begabungen fördern. Gemeinsames Einkaufen, Versorgung durch gemeinsame Eigenarbeit und ökonomischer Einsatz von Energie machen ein billigeres Leben möglich.

Das lebensfeindliche Ausplündern der Bodenschätze unserer Erde nimmt langsam bedrohliche Ausmaße an. Rohstoffe werden knapper. Die Umweltverschmutzung begegnet uns täglich in verschiedenen Formen. Zunahme von Krankheiten wie Herz-Kreislauf-Erkrankungen, Diabetes und Krebs sind auf übermäßige Umweltbelastungen zurückzuführen.

Das alles kann und darf den Christen nicht gleichgültig sein. Darum werden sich die Mitglieder einer christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaft einsetzen für eine intensive Erforschung und Nutzung der unerschöpflichen Energiequellen Sonne, Wind, Erde und Wasser. Der weitere Ausbau von Kernenergie muß gestoppt werden.

Eine christlich-sozialistische Lebensgemeinschaft kann weiterhin auch eine Zelle für das Entstehen neuer Gemein-

den sein. Denn sie wird Außenstehende anziehen, weil sie das "neue Leben", von dem die Christen reden, praktisch darstellt.

Eine christlich-sozialistische Lebensgemeinschaft ist keine idyllische Insel. Sie ist eine Herausforderung für die Gesellschaft. Denn sie ist lebendig und aktiv nach innen und außen. Wir sehen die Notwendigkeit, daß wir wieder eine Lebensform finden müssen, die ganzheitlich die Bedürfnisse des Menschen einschließt und auf sie positiv eingeht. Wenn Christen glaubwürdig werden und bleiben wollen, müssen ihren Worten auch Taten folgen.

Die Gründung von christlich-sozialistischen Lebensgemeinschaften ist eine Möglichkeit auf diesem Weg.

BUCHBESPRECHUNGEN

Ulrich Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths, Kaiser-Verlag München/Grünwald-Verlag Mainz 1977

Karl Barth und Religiöser Sozialismus - diese Beziehung scheint zu jenen Verhältnissen zu gehören, denen die Geschichte hartnäckig und nachhaltig eine positive Gestalt verweigert(e), wobei nun freilich "Geschichte" nur das schlecht benannte Subjekt dieser Verweigerung ist. Denn wir haben es in dieser Beziehung mit real agierenden Personen zu tun, deren Tun auch durch Sympathie und Antipathie, durch Verstehen und Mißverstehen (-wollen) geprägt ist.

Die negative Gestalt der Beziehung Barth/Religiöser Sozialismus zu überwinden, wenigstens soweit sie sich dem gegenseitigen Mißverstehen verdankt, die vorhandenen aber bisher verdeckt gebliebenen Identitäten beider Positionen aufzudecken und so auch für ein besseres Verständnis Barths im Religiösen Sozialismus zu sorgen, wäre nicht die schlechteste Funktion des angezeigten Buches - eine Bochumer Dissertation von 1975 - von Ulrich Dannemann. Es könnte uns Religiösen Sozialisten ähnlich gehen wie manchen orthodoxen Barthianern, im Blick auf die Gollwitzer schreibt: "Hier erscheint nun freilich ein Barth, der uns noch sehr anders auf den Leib rückt, als es vielen, die ihn kannten, bewußt war".

Welchen Barth bekommen wir bei Dannemann zu Gesicht? Den

Barth, der in einem Interview kurz vor seinem Tode 1968 bekannte, daß seine "ganze Theologie immer eine starke politische Komponente hatte", der zeit seines Lebens Mitglied in Sozialistischen Parteien war, der in seinem Safenwiler Pfarramt (1911-1921) Gewerkschaftsarbeit leistete, in der Partei "Sozialistische Reden" hält und sich auch in der religiös-sozialen Bewegung engagiert (mit Eduard Thurneysen war er 1916 Präsident der Religiös-Sozialen Konferenz in der Schweiz), der den Kampf der Bekennenden Kirche gegen den deutschen Faschismus theologisch wesentlich mitbestimmt und der im Nachkriegseuropa zu einem der wenigen kirchlichen Kritiker des Kalten Krieges wird. All diese sehr dezidierten politischen Optionen Barths entspringen nun allerdings "in keiner Weise ... einem politischen Dezisionismus, d. h. einer theoretisch nicht abgesicherten willkürlichen Entscheidung", sondern sind "in der Theologie-Politik-Konexion seines Denkens begründet" (24). Gerade als Theologe wollte Barth Politiker, präziser: Demokrat, Sozialist und Antifaschist sein.

Was bedeutet dieses Theologe-Sein für Barth? Dannemann interpretiert die Theologie Barths im wesentlichen anhand dreier Stationen: den beiden Römerbriefauslegungen von 1919 und 1922 und seiner Kirchlichen Dogmatik, dem Hauptwerk Barths, das zwischen 1932 und 1967 entstanden ist.

Im ersten Römerbrief sieht sich Barth der Aufgabe gegenüber, die durch den ersten Weltkrieg ausgelöste Krise der bürgerlichen Gesellschaft politisch und theologisch zu begreifen. Die Krise der bürgerlichen Gesellschaft ist die Krise des sie bestimmenden Liberalismus: "Unsere Kräfte haben frei gespielt - bis zur Sinnwidrigkeit, bis zu ihrer eigenen gegenseitigen Vernichtung" (Barth, zit. 55). "Der Liberalismus ist das System einer vom Menschen willkürlich proklamierten Freiheit" (56), in welcher nun auch die religiöse Produktivkraft des Menschen freigesetzt ist: anstatt Gott verehrt er seine eigenen Götzen, Staat, Kultur, "Persönlichkeit", Mammon. Diese Götzenhypothesen beherrschen dann auch wirklich die Gesellschaft und unterwerfen sie einem Verdinglichungsprozeß, an dessen Ende der Verlust der realen Subjektivität und Subjektivität des Menschen steht. Etatismus, Militarismus und Kapitalismus, sie sind die den Menschen versklavenden politischen Götzen.

Befreiung aus diesen falschen und versklavenden Herrschaftszusammenhängen verspricht nur die "Revolution Gottes". Als eine "im Christus eröffnete Gegenbewegung der

Freiheit' ... gegen die Entfremdung und Verdinglichung der menschlichen Existenz" (74) bewirkt sie "die 'Expropriation' des Privatbesitzes", mit ihr "verliert der Konkurrenzkampf um den größtmöglichen Besitz seinen Sinn, und es verschwindet so ... die Differenzierung der Gesellschaft in Besitzende und Nichtbesitzende" (75 f.). Für die politische Arbeit bedeutet dies: Ihr Christen "werdet euch schwerlich anderswohin stellen können als auf die äußerste Linke" (Barth, zit. 77).

Freilich birgt diese Ortsangabe politischen Handelns Probleme. Läßt die revolutionäre Opposition als der Reflex des fundamentalen Gegensatzes zwischen Gott und Gesellschaft auch wirklich positive innerweltliche Ziele zu? Die Konzeption des ersten Römerbriefes "gerät in die Gefahr einer undifferenzierten, abstrakten Negation ... Solche Abstraktion aber wird letztlich unpolitisch" (93). Fazit: Die "geforderte Politik einer konsequenten 'Opposition gegen das Bestehende' ist, wenn sie gesellschaftlich relevant sein will, nicht durchführbar" (93). Es zeigen sich bei Barth 1919 also ähnliche konzeptionelle Defizite, wie sie später in Herbert Marcuses "totaler Verweigerung" auch auftreten.

Im zweiten Römerbrief bildet sich nun das heraus, was unter der Bezeichnung "Dialektische Theologie" Geschichte machen sollte. Gott ist hier nicht mehr nur die Krise der Gesellschaft, sondern auch die Krise des die Gesellschaft kritisierenden Menschen, die "Krisis des revolutionären Menschen" (105). Dessen Revolution ist Anmaßung, denn "revolutionär ist exklusiv Gottes Handeln" (109). "Auch die radikalste Revolution ist an sich nur die Rechtfertigung und Verstärkung des Bestehenden" (Barth, zit. 108).

Die Rede von der Revolution wird so "auf Gott monopolisiert" (109), dem Revolutionär bleibt nur "das bewegte Verharren in der Negation" (Barth, zit. 98).

Diese Theologie ist, indem sie jedes Bestehende, auch das revolutionär Bestehende, als puren Schein entlarvt, eminent ideologiekritisch und erinnert an die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers. Weil sie aber nur ideologiekritisch ist, wird sie unfähig zur Konstruktion. Ethik wird zur Kritik, ja Negation von Ethik. Politisches Engagement wird auf der Basis dieser Konzeption letztlich sinnlos.

Es erscheint mir nicht unwichtig, daran zu erinnern, daß es die Begegnung des Religiösen Sozialismus mit diesem

Barth gewesen ist, die ihr gegenseitiges Verhältnis so fruchtlos machte. In der Tat trafen die Religiösen Sozialisten 1919 ff. eine ethische Konzeption an, die ihr Pathos aus der Abkehr von der Politik bezog. In Barths Biographie zeigt sich konsequenterweise bis zum Beginn der 30er Jahre eine merkliche politische Abstinenz, die er später selbst bedauern sollte.

Nun ist das freilich nicht Barths letztes Wort gewesen - wenn ihn auch manche Religiöse Sozialisten noch bis heute der Aktionsabsage und der "Wechselwählerschaft" verdächtigen. Mit seiner Kirchlichen Dogmatik will er einen Beitrag leisten zu den in der Gegenwart nötigen "Klärungen besonders auf dem weiten Feld der Politik" (Barth, zit. 123). Wie kann diese Klärung nun aber gerade in Gestalt einer Dogmatik geleistet werden? Dogmatik versteht Barth als die "Theorie der göttlichen Praxis" (231). Sie ist die unabdingbare Voraussetzung der Ethik als der "Theorie der menschlichen Praxis" (ebd.), will menschliches Handeln sich wirklich als ein Gott entsprechendes Tun begreifen. "Soll Gesellschaft geschichtlich, als ihre auf ein Ziel sich orientierende Veränderung und Bewegung in der Weltgeschichte gedacht werden, dann muß sie in Beziehung zu dem Subjekt ihrer Geschichte, in Beziehung zu dem, was sie zu ihrem eigenen Subjekt macht, mithin in ihrer Beziehung zu Gott gedacht werden" (235). Darum also "die konzentrierte Hinwendung zur theologischen Theorie" (230), die Barth für Jahrzehnte in Beschlag nehmen sollte.

Der Frage nach dem göttlichen Subjekt als der notwendigen Bedingung menschlichen Tuns entspricht nun freilich die Frage nach dem menschlichen Subjekt als ihre notwendige Folge. Indem Dogmatik die Ethik in sich schließt und so "ein im tiefsten solider Beitrag zur Bewältigung der politischen Lage" (123) ist, wird sie zur Frage nach dem rechten, nämlich Gottes Tun entsprechenden menschlichen Tun.

Welches ist dieses rechte menschliche Tun? Es ist dasjenige Tun, das der Versöhnung Gottes mit der Welt in Jesus Christus gerecht wird und das so der unversöhnten Gesellschaft in jeder ihrer Erscheinungsformen widerspricht. "Die unversöhnte Gesellschaft ist für Barth eine Gesellschaft isolierter 'autonomer' Privatexistenzen, die ihre Selbstbestimmung und Freiheit" mittels einer "Räuberexistenz" durchzusetzen suchen und dazu das Mittel des "Krieges", des "Konkurrenzkampfes", der "Herrschaft" und des "Klassenkampfes" benutzen (185 f.). Grundlegende Kritik erfährt der Kapitalismus "als die neuzeitliche Er-

scheinungsform unversöhnter Gesellschaft" (187). Positiv entspricht menschliches Tun der göttlichen Versöhnung, indem Solidarität "zum Prinzip menschlichen Zusammenlebens" wird. "Als freie Menschen begegnen sich die Mitmenschen: Sie werden einander Gefährten, Gesellen, Kameraden, Genossen, Gehilfen" (206).

Barths Überlegungen münden in eine "Konzeption permanenter Reformpolitik" (223). Gilt die Voraussetzung *societas semper reformanda*, dann kann "die gesellschaftliche Entfremdung und Verdinglichung nicht mit einem singulären Akt politischer Reform definitiv abgeschafft werden" (223). "Demokratie und Sozialismus stellen keine endgültige Lösung der politischen Frage dar: Beide bleiben verbesserungsbedürftig und verbesserungsfähig" (225).

Worin besteht nun der Fortschritt der Kirchlichen Dogmatik gegenüber den beiden Römerbriefen? Die dogmatische Arbeit verhilft Barth zu einer "konsistente(n) Theorie politischen Handelns" (232), welche es erlaubt, positive innerweltliche Zielsetzungen zu formulieren, um so die einseitige Funktionalisierung politischer Praxis auf das Reich Gottes (1. Römerbrief) ebenso zu vermeiden wie die Negation politischer Praxis (2. Römerbrief).

Überblickt man Barths Lebensgeschichte im Ganzen, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Verhältnis zwischen ihm und dem Religiösen Sozialismus eine weitaus bessere Gestalt verdient hätte, als es sie tatsächlich gehabt hat. Zu dieser besseren Gestalt gehört freilich auch das Moment der Kritik. So wird der Religiöse Sozialismus an Barth die zeitweiligen politischen Verkürzungen monieren (er spricht selbst von der "von mir *stillschweigend* vorausgesetzten oder nur *nebenbei* betonten Richtung: Ethik - Mitmenschlichkeit - dienende Kirche - Nachfolge - Sozialismus - Friedensbewegung", zit. 209), ebenso wie Barth die theologischen Verkürzungen des Religiösen Sozialismus moniert (wenn christliche Praxis sich der Praxis Gottes in Jesus Christus verdankt, kann sie sich dann als religiöse Praxis begreifen?).

Daß gerade eine solche gegenseitige Kritik beiden Teilen nur zugute kommen kann, das zeigt die ausgezeichnete Arbeit Dannemanns, deren Verdienst neben ihrer umsichtigen und übersichtlichen Behandlung des umfassenden Barthschen Opus darin besteht, in den gegenwärtigen politischen Problemzusammenhängen präsent zu sein.

Bruno Schmidt

Raymonda Tawil: Mein Gefängnis hat viele Mauern. Eine Palästinenserin berichtet. Übersetzt aus dem englischen Manuskript von Barbara Bortfeldt. Verlag Neue Gesellschaft GmbH, Bonn 1979.

Die Aktualität des Themas hat diesem Buch und seiner Autorin zu großer Popularität verholfen. Sie hat aber zugleich dazu geführt, daß das Buch vielfach sehr einseitig rezipiert worden ist. Dazu verführen auch schon der deutsche Titel und die Aufmachung.

Der englische Titel ist genauer: "My home, my prison". Damit wird zunächst auf den Hausarrest angespielt, den die israelitischen Besatzungsbehörden im Jahre 1976 über Raymonda Tawil verhängt hatten und in dem sie begann, dieses Buch zu schreiben. Aber im Blick auf ihr Leben war das eine Episode. Sie schreibt: "Rückschauend sehe ich mein Leben als eine lange Kette von Beschränkungen und Verboten, die meine Freiheit hemmten ...; während all dieser Jahre, wo immer ich lebte, hat mich die arabische Gesellschaft mit ihren Konventionen der männlichen Herrschaft in das Gefängnis gesperrt, in welchem ihr Leben zuzubringen die Araberinnen verurteilt sind. ... Vielleicht ist das der Grund, warum ich meinen derzeitigen Hausarrest als halbwegs erträglich empfinde" (30). Dies gilt vor allem auch für ihr persönliches Leben: "Die Gesellschaft hatte mich in ein Gefängnis gesteckt, das 'Ehehieß, und mein Mann war darin Kerkermeister, Wärter und Schließer" (239).

Die leidenschaftliche Auflehnung, mit der Raymonda Tawil gegen diese lebenslange Gefangenschaft ankämpft und sich aus ihr zu befreien versucht, prägt das ganze Buch. Nach der Eroberung Westjordanien durch die Israelis im Jahre 1967 wird ihr Leben mehr und mehr zu einem Zweifrontenkrieg: "Ich kämpfte für die Freiheit meines Volkes und gleichzeitig für meine Befreiung als Frau" (181). Manchmal sieht sie sich dabei "einem seltsamen Bündnis gegenüber. Israelitische Militärbeamte machten gemeinsame Sache mit meinem eigenen Ehemann: Sowohl Da'ud als auch die Israelis wollten, daß ich mich nicht politisch betätige und mich zur traditionellen Rolle der ans Haus gebundenen Araberin bekehren ließe" (261).

Ihr Verhältnis zu den Juden ist höchst ambivalent. Ihr Kampf gegen das israelische Besatzungsregime vollzieht sich auf dem Hintergrund lebenslanger, oft intensiver Beziehungen zu Juden. In einer Klosterschule in Haifa, in der sie die einzige (christliche) Araberin unter lauter (meist in Europa getauften) Jüdinnen war, hatte sie die

erste Begegnung mit einer ganz anderen Welt und erlebte eine "neue Freiheit". Sie erfuhr von dem Schicksal ihrer jüdischen Mitschülerinnen in Europa, lernte ihre Sprache und ihre Lieder, las das Tagebuch der Anne Frank und hebräische Geschichte. Später, als sie 1957 nach Amman übersiedelt war, mußte sie eigenhändig ihren "kostbaren Bialik" verbrennen.

Von diesen Erfahrungen (sie spricht einmal rückschauend von den "guten alten Zeiten") bleibt ihr Verhältnis zu den Juden geprägt. 1976, unmittelbar bevor der Hausarrest über sie verhängt wird, sagt sie zu einer jungen israelischen Soldatin: "Die ganze Welt leugnete die Existenz des jüdischen Volkes - aber es existiert! Ich achte euren Kampf ums Überleben und um eure Würde - ihr solltet den unseren respektieren" (14). Und an anderer Stelle: "Wir Palästinenser sind die neuen Juden" (90).

Nach 1967 versucht sie immer wieder, ihre zahlreichen persönlichen Bekanntschaften und ihre Kenntnis der hebräischen Sprache einzusetzen; ihr Haus in Nablus, später in Ramallah, wird zu einem Treffpunkt zwischen Juden und Arabern; sie beginnt an der Hebräischen Universität Jerusalem zu studieren - und sie kann treffende Urteile über die Israelis fällen: "Das gehörte zu den faszinierenden Dingen an Israel - diese Mischung moderner und progressiver Elemente mit Chauvinismus und religiösem Fanatismus" (186).

Dabei ist aber ihre Option für den Kampf um die palästinensische Selbstbestimmung ganz eindeutig. Man darf deshalb auch kein "ausgewogenes" Buch erwarten, und es wäre müßig, Einseitigkeiten und Widersprüche in ihrer Darstellung im einzelnen aufzuweisen. Ein Beispiel für diese Ambivalenz erscheint mir aber besonders charakteristisch: Raymonda Tawil "haßt die Gewalt", wie es auf dem Buchumschlag heißt. Sie selbst schreibt: "Ich hatte tiefwurzeln moralische Bedenken gegen Gewaltanwendung" (141). Aber schon auf der nächsten Seite stellt sie eine junge palästinensische Krankenschwester, die eine Handgranate in das Zion-Kino in Jerusalem schleuderte, als leuchtendes Beispiel dar; wenige Seiten später berichtet sie von einer anderen jungen Palästinenserin, die in der Bibliothek der Hebräischen Universität eine Bombe anbrachte, durch deren Explosion zwei israelische Studenten getötet, andere verletzt wurden. Nirgends läßt sie Bedenken gegen den Mord an Zivilisten erkennen, wenn sie schließlich schreibt: "Ich glaube an die Fedajin in der PLO ... Ich liebe die 'Terroristen', denn die 'Terroristen' haben die Welt dazu gebracht, uns als Volk anzuerkennen" (271).

Interessant ist ihre Einstellung zum palästinensischen Nationalismus. Sie schreibt im Blick auf die inneren Unruhen im Libanon, wo sie 1974 einige Monate verbracht hat: "Was das Palästinenserproblem betraf, so legten die Libanesen wohl Lippenbekenntnisse für unsere Sache ab, taten aber kaum mehr. Für mich symbolisierten die Libanesen mit ihrer Apathie die Gleichgültigkeit, mit der die gesamte arabische Welt unser Schicksal mitansieht. Dieses Schulerzucken ist es, das in uns Palästinensern ein tiefes Mißtrauen gegen die arabische Welt wachsen ließ, so daß wir gezwungen sind, unser eigenes Nationalgefühl zu entwickeln und uns nur noch auf uns selber zu verlassen" (244).

Diese sehr pragmatische Einstellung zum palästinensischen Nationalismus zeigt sich auch in ihrer Beurteilung der konkreten politischen Möglichkeiten. Auf einer Vortragsreise durch die USA im Jahre 1974 vertrat sie zunächst den offiziellen Alles-oder-Nichts-Standpunkt der PLO und lehnte es brüsk ab, eine nonkonformistische eigene Position darzulegen. Dann aber, in einer Veranstaltung in der Reformsynagoge in Los Angeles unmittelbar nach dem Gottesdienst, entschloß sie sich plötzlich, ihre eigene Meinung zu sagen: einen Palästinenserstaat neben dem Staat Israel zu schaffen, auf der Basis des Teilungsplans der UNO von 1947 - "und wir werden Seite an Seite miteinander leben können" (277).

Dies bleibt ihr Konzept: "Ich kämpfe für die nationalen Rechte meines Volkes, ohne die nationalen Rechte der Israelis in Frage zu stellen. Ich glaube an das Lebensrecht *beider* Völker" (280). "Aber wir Palästinenser wollen einen eigenen Staat mit einer eigenen Flagge und einer eigenen Hymne. Wir wollen unsere eigene nationale Identität" (279).

Welche Folgerungen kann man aus der Lektüre dieses Buches ziehen? Raymonda Tawil ist alles andere als eine typische Palästinenserin. Sie betont oft den Gegensatz zwischen sich und anderen arabischen Frauen, so wenn sie z. B. europäisch gekleidet, mit einer schicken blonden Perücke vor dem israelischen Militärgericht erscheint. Aber ihr Kampf gegen die konservative arabische Gesellschaft verbindet sich mit ihrem Kampf darum, "den eisernen Vorhang der totalen Abschirmung, der uns vom israelischen Volk trennt, zu durchbrechen" (156). Sie betrachtet den Dialog zwischen Palästinensern und Israelis als ihren "Beitrag zur palästinensischen Sache" (172).

Aber sie findet damit wenig Resonanz unter ihren Landsleu-

ten - und sie identifiziert sich gegenüber den Israelis voll mit dem palästinensischen Kampf und erscheint ihnen deshalb als eine besonders gefährliche Gegnerin. Nur an einer Stelle gelingt es ihr tatsächlich, den eisernen Vorhang zu durchbrechen: in ihren Beziehungen zu den oppositionellen linken Gruppen in Israel, als deren Repräsentant Uri Avnery in ihrem Buch häufig genannt wird.

Die Brücke ist schmal - und es bleibt eine auffallende Asymmetrie bestehen: Raymonda Tawil kämpft, trotz aller Gegensätze, mit den offiziellen Vertretern der Palästinenser in der Westbank und außerhalb, und d. h. vor allem: mit der PLO; die Opposition in Israel kämpft gegen die Politik ihrer Regierung und bleibt dabei eine kleine, politisch noch immer fast bedeutungslose Minderheit.

Was für politische Auswirkungen diese schmale Verbindungslinie schließlich haben kann, ist schwer abzuschätzen. Aber mir scheint, daß es z. Zt. keine Alternative dazu gibt. Wer für eine politisch und menschlich vertretbare Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts eintreten will, wird es in Verbindung mit diesen Kräften auf beiden Seiten tun müssen. Ihre Stärkung von außen kann dazu einen Beitrag leisten.

Rolf Rendtorff

Erinnern, nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust, hrg. von Martin Stöhr im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Chr. Kaiser, München 1979, 179 Seiten

Hans-Jochen Gamm: Das Judentum. Eine Einführung. Campus-Verlag Frankfurt / New York 1979, 192 Seiten

Einen Augenblick lang hielten die Deutschen betroffen den Atem an: Die "Holocaust"-Serie im Fernsehen konfrontierte uns in der Darstellung des Schicksals einer jüdischen Familie im Deutschland des Dritten Reiches mit dem Leid, das ungezählten jüdischen Mitbürgern angetan worden ist. Vielen kam erstmals zum Bewußtsein, daß es damals nicht nur Opfer gab, sondern auch Täter. Einigen mag aufgegangen sein, daß der Lauf der deutschen Geschichte, wie immer er sich gestalten mag, vom Stigma des Judenmordes gezeichnet sein wird. Wieder anderen wurde deutlich, daß Auschwitz nicht eine singular im Raum der Geschichte stehende Verbrechenstat von "Faschisten" war, sondern in einer weit hinter die Anfänge der Nazi-Herrschaft zurückreichenden Vorgeschichte vorbereitet wurde. In dieser Vorgeschichte

gelangen antijüdische Klischees zu gesellschaftlicher Wirkung, die auf die christlichen Juden-Definitionen zurückgingen und dazu beitrugen, die Geschichte der Juden im christlich beherrschten Raum seit Konstantin dem Großen zu einer Geschichte von Blut und Tränen werden zu lassen.

Das von Martin Stöhr vorgelegte Lesebuch "Erinnern, nicht vergessen" setzt die Bemühung der Arbeitsgruppe Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag fort, solche Zusammenhänge "in Erinnerung" zu bringen und durch eine handgerechte Dokumentation, Meinungen, Berichte und Deutungen umfassend, für Unterricht und Bildungsarbeit transparent zu machen. Besondere Erwähnung verdient der Leitaufsatz des Herausgebers, der in knapper Form das bündelt, was die vorstehenden Texte auf je eigene Art aussagen: zur Buße rufend, damit der Weg in die Zukunft nicht verfehlt werde, sondern sich als ein gemeinsamer Weg "in einem intensiveren Dienst der Liebe, der Gerechtigkeit und Befreiung für viele Menschen" gestalte. Erinnern, nicht vergessen!

Hans-Jochen Gamm legt uns (in Neubearbeitung seiner früheren "Judentumskunde") eine knappe, gleichwohl umfassende Einführung in die Geschichte und die Kultur des Judentums vor. Einem geschichtlichen Längsschnitt folgt eine Darstellung der Religion und der Lebensformen der Juden. Das dritte Kapitel klärt den Begriff "Antisemitismus" und informiert über die geschichtlichen Erscheinungsformen der Judenfeindschaft. Von besonderer Wichtigkeit ist das sechste Kapitel, in dem die sozial-psychologische und pädagogische Problematik der Judenfeindschaft untersucht wird. Anmerkungen zur Unterrichtspraxis in der politischen Bildung und im Religionsunterricht runden den Komplex ab. Das Schlußkapitel "Die Deutschen und die Juden" geht von der Verflochtenheit des deutschen und des jüdischen Schicksals aus, die bereits im vierten Kapitel in einem Abriß der Geschichte des deutschen Judentums herausgearbeitet wurde. Das fünfte Kapitel ist dem Staat Israel gewidmet. "Aus dem Nahen Osten stammen die jüdischen, christlichen und islamischen Verheißungen, daß die Völker in gegenseitigem Verständnis miteinander leben sollen und können. Gerechter, gesicherter und dauerhafter Frieden in jenem Teil der Erde gehört zu den großen Hoffnungen der Menschheit. Wenn es dort gelingt, den arabisch-jüdischen Konflikt vernünftig zu regeln, tragfähigen Konsens aufzubauen, dann ist für andere Regionen ein Beispiel gegeben zur Lösung politischer Probleme und zum Ausgleich internationaler Interessen" (139).

Die Ausführungen der insgesamt acht Kapitel des Buches wer-

den ergänzt durch einen breiten Anmerkungsteil, durch Übersichten, Zeittafeln, statistische und kulturelle Angaben sowie Kartenmaterial. Hundert Worte Hebräisch fehlen ebenso wenig wie eine Übersicht über die Entwicklung des hebräischen Alphabets und eine Stammtafel der Erzväter. Nützlich dürften Angaben zum jüdischen Kalender und die Liste der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik sein. Sogar die jüdischen Gemeinden in der DDR sind mit genauer Anschrift und Telefonnummer angegeben.

Kritisch sei angemerkt, daß der Verfasser in der Darstellung der Geschichte der Juden im Dritten Reich sich eines politologischen Faschismus-Begriffs bedient, dessen Verwendung m. E. nur zu leicht Verdrängungsprozessen Vorschub leistet. Wer von den Tätern hat sich damals als "Faschist" gefühlt oder bekannt? Im italienischen Faschismus waren bei weitem nicht jene antijüdischen Exzesse zu verzeichnen, die sich - im Namen des deutschen Volkes - hierzulande und in ganz Europa die Nationalsozialisten leisteten (und leisten konnten!), denen die übergroße Mehrheit der Deutschen das politische Mandat übertragen hatte. Man sollte die Dinge wirklich beim Namen nennen!

Gamm's Buch gehört in jede Lehrer- und Schulbibliothek, gerade in dieser Neufassung. Es verdient darüber hinaus von all jenen gründlich durchgearbeitet zu werden, die sich um ein gutes Verhältnis zwischen Deutschen und Juden und um ein neues Miteinander von Juden und Christen bemühen. Die von Gamm brillant dargebotenen Basis-Informationen sind dafür unerlässlich.

Hans-Joachim Barkenings

Ludwig Metzger: In guten und schlechten Tagen. Berichte, Gedanken und Erkenntnisse aus der politischen Arbeit eines aktiven Christen und Sozialisten, Reba Verlag, Darmstadt 1980

Der autobiographische Rückblick Ludwig Metzgers (geb. 1902) beginnt mit jener kritischen Phase Anfang der dreißiger Jahre, als die Nazis zur Machtergreifung ansetzten. Der Autor, Regierungsassessor in Heppenheim und Vorsitzender der religiösen Sozialisten in Hessen, konnte noch auf öffentlichen Versammlungen reden und diskutieren. Im März 1933 - schon aus dem Staatsdienst als "national unzuverlässig" entlassen - zog er letztmals in den Wahlkampf für die Sozialdemokraten, ehe die lange, dunkle Phase deutscher Geschichte endgültig anbrach.

Nach dem zweiten Weltkrieg gehörte Ludwig Metzger zu den

"Männern der ersten Stunde". 1945 Oberbürgermeister in Darmstadt, 1951 hessischer Kultusminister, Mitverfasser der Verfassung des Landes Hessen, 1953-1969 Bundestagsabgeordneter, dies sind die äußeren Daten. Man erlebt in den Berichten das zähe Ringen um Wiederaufbau, um die politische Linie der neuen Republik, trifft Metzger in Aktivitäten für die Sozialistische Internationale auf Malta, auf Erkundungsreise in dem bedrängten Biafra, mit einer Bundestagsdelegation in Rumänien oder mit Europaparlamentariern in Guyana. Oft weilte er in Israel unter Freunden.

Der Autor steht der Neuwerkbewegung nahe (den "Habertshöfern"), und mit dieser hat er eine emotionale Verankerung in der Jugendbewegung. Man spürt das bei den Reise-schilderungen, besonders der früheren Zeit. Neben den vielen Aktivitäten wird auch immer wieder Wert gelegt auf Musesisches und Menschliches, insbesondere hinsichtlich seiner Familie, die er stets in sein politisches Dasein einbezogen hat.

Bis heute gehört Metzger zu den Religiösen Sozialisten, wenn er auch, wie er gelegentlich anmerkt, infolge seiner politischen Inanspruchnahme gehindert war, sich in der Nachkriegszeit um deren organisatorischen Zusammenhalt zu kümmern. Bei einer Anzahl internationaler Begegnungen war er jedoch dabei. Die Verbindung von Christentum und Sozialismus war und ist für Ludwig Metzger eines der großen Anliegen.

Günter Ewald

BUNDESNACHRICHTEN

Wochenendseminar "Neuer Lebensstil und neue Ökonomie"

Mit diesem Treffen (5.-7.9.1980) setzten wir die Reihe der 1976 begonnenen Tagungen im Gustav Stresemann-Institut Haus Lerbach in Bergisch Gladbach fort. Thematisch waren wir dieses Mal um eine Synthese der theoretisch-ökonomischen Fragen und der Frage nach alternativem Lebensstil bemüht.

Gerhard Leminsky, Chefredakteur der DGB-Zeitschrift "Gewerkschaftliche Monatshefte" entwickelte am Freitag abend in seinem Referat "Veränderung der industriellen Arbeit durch Humanisierung der Arbeitsinhalte und Demokratisierung der Arbeitsorganisation (Mitbestimmung)" Möglichkeiten und Probleme, durch harte gewerkschaftliche Kleinarbeit das große Ringen um menschengerechte Arbeit voranzutreiben. Die Diskussion war lebhaft und kontrovers; insbesondere leisteten zwei Freunde aus Österreich (führend in der dortigen Arbeit der religiösen Sozialisten und bei der Herausgabe der Zeitschrift "Kompaß")

interessante Beiträge aus ihrer Sicht und Situation.

Nach einer meditativen Betrachtung des Psychologen und katholischen Theologen Georg Humbert am Samstag morgen legte Ulrich Duchrow, evangelischer Theologe und Dozent an der Universität Heidelberg, eine breite Grundlage für die weitere Diskussion. "Der religiöse Sozialismus der neueren Zeit entstand aus Enttäuschung an der Kirche", so begann sein Vortrag "Die Kirche zwischen Anpassung an die Mächte der Gesellschaft und Nachfolge Jesu Christi". Zuerst wandte er sich gegen den traditionellen idealistischen Ansatz, ein Idealbild der Kirche zu entwerfen und dieses auf den Einzelnen, die Gesellschaft, die Politik anzuwenden. Kirche ist von vornherein Teil der Gesellschaft, in die sie hineinwirkt. Ebenso wies er die Inkonsistenz einer vulgärmarxistischen Kirchenkritik zurück, die einerseits Kirche ausschließlich als Reflex gesellschaftlicher Interessen erklärt, andererseits Religion als Protest gegen ungerechte Verhältnisse anerkennt. Am Markusevangelium stellte er dann die Kämpfende Kirche als Ort der Einübung in die Nachfolge Christi dar.

Es folgte eine Analyse der Grundgestalten oder Sozialgestalten der Kirche als Gemeinde am Ort und Gesamtheit aller Ortsgemeinden und als Initiativgruppe (Bewegung), und von daher eine Darstellung von Möglichkeiten, Kirche aus Abhängigkeit und Angepaßtheit herauszuführen. Während die nationale oder regionale Gestalt von Kirche wegen ihrer hohen und kostspieligen Institutionalität besonders für Assimilation anfällig ist, liegt in der Ortsgemeinde und in der Initiativgruppe "die größere Chance eines zeichenhaft gelungenen Beispiels eines Lebens aus dem Evangelium".

In den drei Diskussionsgruppen am Samstag nachmittag standen drei "Experten" zur Verfügung. Neben Ulrich Duchrow zu "Alternative Lebensformen im Verhältnis zu den Problemen der Dritten Welt" führte K. E. Wenke, Bochum, in "Alternativer Lebensstil" ein und trug W. Elsner, Bielefeld, zu einer wissenschaftsbezogenen Diskussion über Alternative Ökonomie bei.

Wie in der Abschlußdiskussion Sonntag vormittag - nach einer biblischen Besinnung durch Reinhard Gaede - zum Ausdruck kam, war die Tagung reich an Information und sehr anregend - vielleicht ein wenig zu "kopflastig", wie ein Teilnehmer meinte.

Günter Ewald

Bericht über die Mitgliederversammlung des Bundes der
Religiösen Sozialisten am 7.9.1980

Im Anschluß an die Jahrestagung, über die oben berichtet wird, fand am 7.9.1980 eine Mitgliederversammlung der "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus. Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V." statt. Wichtigster Tagesordnungspunkt war die Beratung und Verabschiedung einer neuen Satzung, deren von einem Ausschuß erarbeiteter Entwurf den Mitgliedern seit längerem vorlag.

Mit der neuen Satzung, die von der Mitgliederversammlung verabschiedet wurde, treten einige wichtige Änderungen ein: Der bisherige Zusatzname "Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e. V." wird künftig alleiniger Name des Vereins; der Name "Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus" wird nicht mehr geführt. Damit wird bewußt die religiöse und politische Tradition des 1926 gegründeten Bundes betont, dessen Arbeit in dem Bemühen fortgesetzt wird, die Ziele der religiös-sozialistischen Bewegung den Aufgaben unserer Zeit entsprechend zu verwirklichen. Richtungsweisendes Dokument bei diesem Bemühen sind die "Vorläufigen Leitsätze für die Arbeit des Bundes der Religiösen Sozialisten" (veröffentlicht in "Christ und Sozialist" 1/1977).

Die neue Satzung sieht ferner vor, daß sich die Mitglieder des Bundes regional oder lokal zu Gruppen zusammenschließen und aus ihrer Mitte Sprecher wählen können, die die Gruppen leiten und gegenüber dem Vorstand vertreten. Solche Gruppen können nach Rücksprache mit dem Vorstand zu regionalen und lokalen Problemen und im Einvernehmen mit dem Vorstand zu allgemeinen Problemen öffentlich Stellung nehmen. Der Bund hat sich damit eine Satzung gegeben, die Basisaktivitäten begünstigen und die öffentliche Wirksamkeit seiner Gruppen anregen will.

Siegfried Katterle

Autoren dieses Heftes

- Hans-Joachim Barkenings, evangelischer Studentenpfarrer,
Paulusstraße 28, 4100 Duisburg 1 (Siehe CuS 2/1980, 3/1978)
- Ralf Bödecker, Student (ev. Theologie), Krähenhorst 23,
8520 Erlangen
- Ulrich Dannemann, Dr. theol., evangelischer Pfarrer,
Europaring 2, 6980 Groß-Gerau
(Siehe CuS 4/1979, 4/1978, 3/1977)
- Günter Ewald, Dr. rer. nat., Professor für Mathematik,
Äskulapweg 18, 4630 Bochum 1 (Siehe CuS 1/1980, 4/1979,
1/1979, 4/1978, 3/1978, 1/1978, 4/1977, 1/1977)
- Aurel von Jüchen, Pfarrer i. R., Andréezeile 31 E, 1000 Berlin 37
(Siehe CuS 2/1979, 3/1977, 2/1977)
- Rolf Rendtorff, Dr. theol., Professor für evangelische Theologie,
Turnerstraße 125, 6900 Heidelberg 1 (Siehe CuS 3/1979)
- Heinz Röhr, Dr. theol., Professor für evangelische Theologie,
Winterbachstraße 30, 6000 Frankfurt/M. 1
(Siehe CuS 1/1980, 4/1977)
- Bruno Schmidt, Paracelsusstraße 42, 5600 Wuppertal 2
(Siehe CuS 2/1979, 1/1977)
- Frank und Eveline Weyel, Sozialarbeiter und Krankenschwester,
Am alten Rathaus 22, 6072 Dreieich

