

# Zwei-Reiche-Lehre und Widerstand gegen die Staatsgewalt

*Entfaltung einer Bemerkung Bonhoeffers*

Lukas Ohly

## *Abstract*

*A passage from one of Bonhoeffer's prison letters hints at a diversification of Luther's doctrine of the two kingdoms. Thus Bonhoeffer solves a dilemma: On the one hand, the doctrine of the two kingdoms does not support rogue regimes. On the other hand, Bonhoeffer escapes the danger of dissolving political justice by religious fanaticism. The solution, which is reconstructed in this essay, consists of a non-principal, but nevertheless evident situation of decision in favor of resistance. Any possible objections against this proposition are countered by the theological phenomenon of »Widerfahrnis« of human experience.*

## **I. Das lutherische Dilemma**

Bekanntlich sieht Luthers Lehre von den zwei Regimenten Gottes keinen gewaltsamen Widerstand gegen die Staatsgewalt vor. Die Konzentration christlicher Untertanen auf die Überzeugungskraft des Wortes gefährdet somit in einer Willkürherrschaft Leib und Leben. Ist auch die Willkürherrschaft von Gott eingesetzt, so gibt es kein Widerstandsrecht dagegen, ohne sich zugleich gegen Gott zu stellen.

Schon zu Luthers Zeiten gab es alternative Vorschläge. Spätestens durch die Erfahrungen des Dritten Reichs hat die Zwei-Regimenten-Lehre mit ihrer Zurückweisung eines Widerstandsrechts an Überzeugungskraft eingebüßt.<sup>1</sup> Ebelings Neuauf-  
lage<sup>2</sup> sowie Härles<sup>3</sup> und Herms<sup>4</sup> Versuch einer Neubestimmung führen aus einer staatspolitischen Engführung heraus und stellen die zwei Regimente als Struktur der Wirklichkeit im Allgemeinen dar. Damit halten sie freilich auch die Frage nach dem

1. H. Gollwitzer, Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zur Theologie und Geistesgeschichte Bd. 1, München 1988, 257f. G. Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen; in: ders., Wort und Glaube, Tübingen 1960, 407–428, 407. H. J. Iwand/E. Wolf, Entwurf eines Gutachtens zur Frage des Widerstandsrechts nach evangelischer Lehre, in: H. Kraus (Hg.), Die im Braunschweiger Remerprozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil, Hamburg 1953, 9–18.
2. Ebeling, Wort und Glaube, 414f.
3. W. Härle, Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, MJTh 1/1987, 12–32, 21ff.
4. E. Herms, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus; in: Ders.: Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 95–124, 108ff. Ders., Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben Bd. 2, Tübingen 2017, 1240.

Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt aus diesem Modell weitgehend draußen.<sup>5</sup> Herms begründet und relativiert es in seiner Systematischen Theologie damit, dass die Ausübung des staatlichen Gewaltmonopols nur im »*Zusammenspiel* mit den Untertanen möglich«<sup>6</sup> sei. Die Verstehbarkeit der Ausübung des Gewaltmonopols ist daher eine »Minimalbedingung«<sup>7</sup> seiner Wirksamkeit. Die Konstitution der Staatsgewalt ist somit letztendlich nicht allein eine Staatsaufgabe, sondern Aufgabe des Volkes.

Der Einwand gegen ein Widerstandsverbot besteht darin, dass eine Willkürherrschaft, die für systematische Verbrechen gegen die Menschlichkeit steht, unmöglich von Gott eingesetzt worden sein kann, ohne dass der Wille Gottes sich selbst widerspricht.<sup>8</sup> Die Architektur einer parallelen und sich nie schneidenden doppelten Regierweise Gottes in der Welt bricht aber in einem solchen Fall zusammen, so dass auch der Gehorsam der Untertanen dann christlich nicht mehr dem göttlichen Gebot entspricht. In diesem Einwand hat ein solcher Fall eine schwache und eine starke Lesart: Nach der starken Lesart ist Christen geboten, Widerstand auch bis zur Gewaltanwendung zu leisten, um die gottgewollte Ordnung wiederherzustellen. Nach der schwachen Lesart gibt es in dieser außerordentlichen Situation kein göttliches Gebot, weil die Zwei-Regimenten-Lehre nicht auf diesen Fall angewendet werden kann. Da die Situation ungeregt ist, ist kein Verhalten legitimierbar. Soll daraus nicht folgen, dass damit jegliches Verhalten der Untertanen ethisch gleichwertig ist, so müsste eine vermittelnde Position Verantwortlichkeiten der Staatsbürger für die politische Herrschaft (und nicht nur für ihre Rolle als Untertanen) beschreiben können, die an der faktischen Staatsgewalt vorbeiführen. In dieser Position setzt sich auch die christliche Perspektive von Staatsbürgern über die faktische Staatsgewalt und wird zum Kriterium politischer Herrschaft. Christliche Staatsbürger wachen so quasi aus einer Gottesperspektive über die rechte Ausübung staatlicher Gewalt, was die eigentliche Herrschaft in der Zwei-Regimenten-Lehre umkehrt.

Man könnte meinen, dass diese Umkehrung in Luthers politischem Modell selbst angelegt ist, weil die christlichen Untertanen sich *freiwillig* dem Reich zur Linken unterordnen: Sie dienen der Obrigkeit nicht, weil sie ihrer bedürften, sondern um den Nächsten zu nutzen.<sup>9</sup> Dann also gilt als Kriterium für die christliche Anerkennung der Staatsgewalt die Achtung des Willens Gottes, *sofern* er den christlichen Staatsbürgern einsichtig ist. In diesem Fall muss die politische Ordnung aber über die formale Herrschaftsfunktion hinausgehen und auch die Prozesse der politischen Willensbildung des Volkes mit einschließen. Christen müssen dann selbst ein Teil des Volkssouveräns werden, sobald ihre Anerkennung der Staatsgewalt von ihrer Freiwilligkeit und Einsicht in Gottes Willen abhängt. In diesem Fall wäre die Zwei-Regimenten-Lehre keine Theorie zweier paralleler Wirkweisen Gottes mehr, sondern würde ihrerseits auf einer christlichen Erkenntnistheorie in das politisch Gerechte beruhen, in der sich die Wirkweise des Glaubens und des Schwertes schneiden.

Hingegen zeigt sich der Vorzug der gesellschaftlichen Befriedung durch eine lediglich formalistische Anerkennung politischer Herrschaft gegenwärtig in der Auseinandersetzung mit islamistischen Strömungen, die aus Achtung der Scharia gegen staatliche Organe gewaltsam Widerstand zu leisten bereit sind. Wenn nämlich doch

5. Herms, *Theologie und Politik*, 124.

6. Herms, *Systematische Theologie* Bd. 2, 2282, Herv. E.H.

7. Ebd.

8. Gollwitzer, *Auch das Denken darf dienen*, 258.

9. *M. Luther*, *Von weltlich Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, WA 11, 254.

religiöse Einsicht des politischen Willens Gottes über die Anerkennung der Staatsgewalt entscheidet, kann politische Herrschaft zur religiösen Gewalt mutieren. Um das zu vermeiden, müssen die beiden Regimente als parallele Wirkweisen durchgehalten werden, und das ist nur möglich, wenn sich der Glaube in der Frage der inhaltlichen Legitimität der Herrschaftsausübung auf politischer Ebene enthält und eine Autonomie des Politischen einräumt. Diese Autonomie besteht zwar nicht für Gott, aber da die Perspektive Gottes von einzelnen Christen nicht eingenommen werden darf – sonst gäbe es auch für Christen keine zwei, sondern nur ein Regiment Gottes –, ist eine solche Autonomie unausweichlich. Selbst wenn also nach Luther die Unterordnung unter das Reich zur Linken freiwillig geschieht, so muss die Einsicht in den Nutzen aus der Logik der politischen Regierweise ausgenommen werden. Oder anders: Willensbildung ist dann nicht politisch.<sup>10</sup> Widerstand ist dem Christen nur auf nicht-politische Weise erlaubt, nämlich durch Bekenntnis und Wahrheit<sup>11</sup> – und damit mit der Regierweise des Reiches zur Rechten.

Darin aber zeigt sich nun ein Dilemma: Entweder stellen sich Christen über die staatliche Gewalt und gefährden so den politischen Frieden, indem sie ihn mit ihren religiösen Gerechtigkeitsvorstellungen vermischen. In diesem Fall kann sich politischer Streit zum Kampf der Religionen ausweiten, weil dann Politik nicht mehr auf einer parallelen Ebene zu den Religionen angesiedelt ist. – Oder Christen anerkennen die formelle Eigendynamik des Politischen, haben dann aber auch keine politischen Interventionsmöglichkeiten, wenn die Staatsführung Verbrechen gegen die Menschlichkeit begeht.

Das Problem wird konkret in der Frage, ab wann gewaltsamer Widerstand gegen die Staatsgewalt *aus religiösen Gründen* legitimiert werden kann. Die Gründe können nämlich selbst strittig sein – schon innerhalb einer Religion, dann aber umso mehr unter verschiedenen Religionen. Der Übergriff der einen auf die andere Regierweise hat dann selbst kein gemeinsames Kriterium. Das führt aber zu dem Dilemma, dass dann strittig bleibt, ob ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit durch die Staatsgewalt überhaupt einen Übergriff der politischen Funktion darstellt.

Die oben angedeutete demokratische Lösung, wonach der religiöse Willensbildungsprozess mit in den politischen Willensbildungsprozess zu integrieren ist, hebt eine starre Parallelisierung der beiden Regimente auf, indem sie religiöse Motive und Inhalte zu politischen Verhandlungspositionen entwickelt. Sie verschiebt aber nur das Problem der Einschätzung, ab wann demokratische Herrschaft zur Tyrannei der Mehrheit mutiert, gegen die gewaltsam Widerstand geleistet werden sollte. Ein Toleranzmodell, wonach Positionen und Praktiken legitim sind, solange sie »vernünftig umstritten«<sup>12</sup> sind, führt nicht weiter, weil bereits auf der Ebene der Grundlegung des Politischen (etwa der rechtlichen Gleichheit und Partizipation im Willensbildungsprozess) konträre Widersprüche bestehen.<sup>13</sup> Das Widerstandsproblem lässt sich so nicht umgehen.

Dietrich Bonhoeffers Mitwirkung an den Planungen des Hitler-Attentats am 20. Juli 1944 hat ihm in der Theologie im Nachkriegsdeutschland viel Ansehen verschafft,

10. »Darumb weyß ich keyn recht eym fursten fur zuschreyben sondernn weil nur seyn hertz unterrichten« (Luther, Von weltlich Obrigkeit, 273).

11. A.a.O., 277.

12. R. Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt 2003, 613.

13. L. Obby, Moralisch oder nicht-moralisch? Rainer Forsts Begründung der Toleranz, in: ZEE 56, 2012, 173–186, 180f. A. Sen, Die Idee der Gerechtigkeit, München 2013, 42.

obwohl er selbst mit diesem Dilemma gerungen hat. Seine Position, dass »zur Struktur verantwortlichen Handelns *die Bereitschaft zur Schuldübernahme* und *die Freiheit gehört*«<sup>14</sup>, bezieht sich ausdrücklich auf die Übertretung politischer Gesetze aus ethischen Gründen: »Die außerordentliche Notwendigkeit appelliert an die Freiheit des Verantwortlichen. Es gibt kein Gesetz, hinter dem der Verantwortliche hier Deckung suchen könnte. Es gibt daher auch kein Gesetz, das den Verantwortlichen angesichts solcher Notwendigkeit zu dieser oder jener Entscheidung zu zwingen vermöchte. Es gibt vielmehr angesichts dieser Situation nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz.«<sup>15</sup> Die »Bereitschaft zur Schuldübernahme« bedeutet also nicht, dass der Widerstandskämpfer die *politische* Schuld für seinen Ungehorsam gegen durchaus vorliegende Staatsgesetze übernimmt. Vielmehr liegt kein ethisches Gesetz vor, wie in solchen Fällen zu verfahren ist, wenn politische Gesetze unethisch sind. Die »Bereitschaft zur Schuldübernahme« besteht folgerichtig darin, dass hier nach *widersprüchlichen ethischen* Kriterien gehandelt werden muss. Das deutet das Oxymoron »außerordentliche Notwendigkeit« an. Denn wenn für ein Handlungssubjekt »kein Gesetz« vorliegt, so ist es eigentlich frei und kann sich nicht schuldig machen, weil alles erlaubt ist. Ein solcher außerordentlicher Fall enthält aber keine Notwendigkeit. Eine »außerordentliche Notwendigkeit« muss daher darin bestehen, dass die faktischen Gesetze in eine ungesetzliche Situation führen, die daher sowohl auf Notwendigkeit beruht als auch Freiheit auslöst. Hier kann das Handlungssubjekt nicht anders als sich an mindestens einem Gesetz schuldig machen.

Offenbar nimmt Bonhoeffer an, dass das Handlungssubjekt nicht die außerordentliche Situation für dieses Dilemma verantwortlich machen kann. Denn sonst wäre die außerordentliche Situation keine ethische Notwendigkeit; sie wäre Freiheit ohne Notwendigkeit. Eine solche Freiheit wäre zudem richtungslos. Bonhoeffers christologische<sup>16</sup> und damit ekklesiologische (»Jedes stellvertretend verantwortliche Handeln ... [kann] ... sich der Gemeinschaft der menschlichen Schuld nicht entziehen wollen«<sup>17</sup>; »Christus als Gemeinde existierend«<sup>18</sup>) Ausrichtung macht dagegen nicht jegliches Handeln in der »außerordentlichen Notwendigkeit« ethisch gleichwertig. Daher gibt es offenbar auch für diese Situation ethische Kriterien, ohne dass diese jedoch *feststehen*.<sup>19</sup> Bonhoeffer sucht nach einer dynamischen Ethik des politischen Widerstands, ohne dabei die Achtung der politischen Eigenständigkeit gegenüber der Funktion des Glaubens aufzugeben. Ebenso wie Kant erkennt Bonhoeffer ein *Widerstandsrecht* nicht an. Im Gegensatz zu Kant<sup>20</sup> jedoch dynamisiert er die Ethik des politischen Widerstandes, indem er einen ethischen Bereich jenseits kategorischer

14. D. Bonhoeffer, Ethik (DBW 6), München <sup>2</sup>1998, 275, Herv. D.B.

15. A.a.O., 274.

16. A.a.O., 275.

17. A.a.O., 276.

18. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1), München 1986, 166 u.ö.

19. Obwohl ich die Interpretation einer christologischen Grundierung der Verantwortungsethik des Widerstandes teile, wie sie jüngst Hofheinz vorgetragen hat (*M. Hofheinz*, »Mein Freund ist Dr. Bonhoeffer gewesen« – oder: »... dass an diesem Punkt bei uns etwas nicht ...«, in: M. Basse/G. den Hertog (Hg.), Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand: Kritische Theologen im Dienst der Kirche, Göttingen 2017, 103–128, 116), übernehme ich seine Interpretation nicht, dass ein *Gebot* über Widerstand oder Ergebung entscheidet (etwa nachahmungschristologisch, 113). Denn dafür müsste dieses Gebot *feststehen* und somit eine *ordentliche* Notwendigkeit sein.

20. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*; in: ders.: *Werke* (Akademie-Ausgabe Bd. VI), Berlin 1914,

Geltungen theologisch rekonstruiert. Diese Rekonstruktion zu überprüfen und ethisch zu beurteilen, ist die Aufgabe dieses Artikels.

## II. Ein Drittes vermittelt zwischen Widerstand und Ergebung

Obwohl Ausleger des Widerstandsverständnisses Bonhoeffers in der Regel seine prominente Antipoden »Widerstand« und »Ergabung« verwenden, beziehen sie nur selten die Textpassage ein, der sich diese Antipoden verdanken. Tatsächlich ist diese Passage verschlüsselt, elliptisch und daher schwer zu systematisieren. Ich werde mich in diesem Beitrag hingegen vor allem auf sie stützen, um eine dynamische Legitimation des Widerstandes zu erzielen. Sie stammt aus einem Brief aus dem Gestapo-Gefängnis in Berlin-Tegel an Eberhard Bethge:

Ich glaube, wie müssen das Große und Eigene wirklich unternehmen und doch zugleich das selbstverständlich- und allgemein-Notwendige tun, wir müssen dem »Schicksal« – ich finde das »Neutrum« dieses Begriffes wichtig – ebenso entschlossen entgetreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen. Von »Führung« kann man erst *jenseits* dieses zwiefachen Vorgangs sprechen, Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch »vermummt« im »Es«, und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem »Es« (»Schicksal«) das »Du« finden, oder m.a.W. ... wie aus dem »Schicksal« wirklich »Führung« wird. Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muß beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln.<sup>21</sup>

Diese Textstelle steht im Zusammenhang verschlüsselter Anspielungen auf die Gestapo-Verhöre von Mitinsassen Bonhoeffers, die ebenso zum Kreis des 20. Juli gehörten. Dass Bonhoeffer das Problem des Widerstandes reflektiert, ist explizit benannt; dass er sich auf politische Verhältnisse seiner Zeit bezieht, kann dagegen nur angenommen werden. Nun versteht sich von selbst, dass Bonhoeffer aus dem Gefängnis verschlüsselt schreibt, damit seine Briefe nicht als Geständnis verwertet werden können, wenn sie in falsche Hände geraten. Aber selbst wenn jemand bezweifelt, dass Bonhoeffer hier das politisch-ethische Problem des Widerstands gegen die Staatsgewalt reflektiert, lässt sich diese Textpassage konstruktiv als Angebot auf das Widerstandsproblem lesen, wie ich im Folgenden ausführen werde.

Die literarischen Figuren Don Quijote und Michael Kohlhaas, die Bonhoeffer im selben Brief vorher streift, repräsentieren für ihn eine Art von Widerstand, die ihren »realen Sinn«<sup>22</sup> verliert. Umgekehrt interpretiert Bonhoeffer die literarische Figur Sancho Pansa als »Repräsentant des satten und schlaun Sichabfindens mit dem Gegebenen«<sup>23</sup>, also eine Haltung dessen, was er »Ergabung« nennt. Im literarischen Vergleich scheint Ergebung gegenüber dem Widerstand im Vorteil zu sein. Dann aber fügt Bonhoeffer die obige zitierte Textstelle zu, die beiden – Widerstand und Ergebung – ihren jeweiligen Raum geben.

Es lassen sich in dieser Stelle zwei gegenüberliegende Wortfelder rekonstruieren, die durch ein drittes Wortfeld (mittlere Spalte) vermittelt werden:

372.

21. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8), München 1998, 333f.

22. A.a.O., 333.

23. Ebd.

Selbstverständlich- Notwendiges	Widerstand/Ergebung	Großes und Eigenes
Allgemein-Notwendiges	Entgegentreten/unter- werfen	Unternehmen
Tun	»Führung«	Lebendiges Handeln
»Schicksal«	»Du«	
»Es«	Entschlossenheit	
Lebendiges Handeln	Glaube	

Während die rechte Spalte eindeutig menschliche Freiheit etabliert (das »wir müssen« ist ethisch gemeint oder, wenn es existenziell gemeint ist, impliziert zumindest ethische Gesichtspunkte), spielt die linke Spalte auf äußere Verhältnisse an, bei denen die menschliche Freiheit an ihre Grenzen stößt. Interessant ist nun, dass diese Grenzen zwischen Freiheit und dem Notwendigen »prinzipiell nicht zu bestimmen« sind, sobald sich der Mensch im Handeln auf das Notwendige bezieht – nämlich im Kontrast aus Widerstand oder Ergebung. Die an sich starre Grenze zwischen dem linken und dem rechten Wortfeld wird also verflüssigt durch das Wortfeld der mittleren Spalte. Gehandelt werden muss auf beiden Ebenen (»tun«, »unternehmen«, »lebendiges Handeln«), aber das Handeln findet seinen Ausgangspunkt in den Bedeutungen des mittleren Wortfeldes.

Auffällig ist auch, dass Bonhoeffer das Verhältnis zwischen Freiheit und »Schicksal« einseitig beschreibt: Es wird nämlich nur vom freien Menschen aus aufgebaut, während das »Schicksal« kein Verhältnis zur menschlichen Freiheit justiert. Selbst wenn man die Freiheit existenzialistisch deuten will und das »wir müssen« im Sinne des Diktums »Wir sind dazu verdammt, frei zu sein«<sup>24</sup> als Schicksal versteht, sind die beiden alternativen Haltungen Widerstand vs. Ergebung ausschließlich vom Menschen aus gedacht, der seine Freiheit an der Notwendigkeit justiert. Dass Bonhoeffer zudem kein existenzialistisch zu deutendes Schicksal zugrunde legt, zeigt sich an den Führungszeichen, mit denen er diesen Ausdruck versieht. Dieses Phänomen, das die Freiheit begrenzt, ist vermutlich ein konkretes und zwar politisches »Schicksal« der Nazi-Terrorherrschaft.

Der Ausdruck »Führer« wird vermieden, aber auf ihn angespielt, indem der politischen Herrschaft eine Führer-Funktion abgestritten wird. Der Ersatzausdruck »Führung« steht im Kontrast zum »Großen und Eigenen«, aber auch zum »Schicksal«. Zwar zeigt sich auch hier eine Einseitigkeit: »Wirklich ›Führung‹« kann nur »aus dem ›Schicksal‹« werden und nicht vom Eigenen ausgehen. Dennoch verselbstständigt sich Führung aus dem Bereich der Notwendigkeit und wird zur grenz-verflüssigenden Vermittlungsinstanz zwischen Widerstand und Ergebung. Führung *zeigt* sich also am freien Handlungssubjekt und nicht am Notwendigen, auch wenn sie nicht von ihm *ausgeht*.

Gegenüber einer lutherischen Zwei-Regimenten-Lehre zieht Bonhoeffer eine dritte Spalte ein, nämlich das »Große und Eigene«. Während die beiden Regimenter im Gehorsam resultieren – und zwar entweder durch Gewalt disziplinierten oder durch

24. Vgl. J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg 92003, 764.

freien Gehorsam durch den Glauben –, etabliert Bonhoeffer eine Freiheit, die sich nicht sogleich im Gehorsam niederschlägt, sondern einer nicht weiter bestimmten Eigenheit entspringt. Dass Bonhoeffer diese Eigenheit nicht weiter illustriert, hat sicher zunächst auch seine Ursache darin, dass sein Brief eine Gelegenheitschrift und kein voll systematisierter Entwurf ist. Allerdings gibt es durchaus auch systematische Gründe dafür, dass die Eigenheit nicht weiter bestimmt wird: Denn als Eigenheit entzieht sie sich verallgemeinerbaren Prinzipien. Sie wird also zumindest nicht kantisch als allgemeine Gesetzgebung des rein praktisch vernünftigen Subjekts gefasst. Gegen eine solche Subjektivität hatte Bonhoeffer bereits in seiner Dissertationsschrift »Sanctorum Communio« den Vorbehalt angemeldet, dieser Subjektivität fehle die Eigenheit: »Ein Ich ist gleich dem anderen.«<sup>25</sup> Dagegen setzt Bonhoeffer auf das konkrete Individuum.<sup>26</sup> Nach »Sanctorum Communio« entsteht es durch die Begegnung mit einem ebenfalls konkreten Du<sup>27</sup>, worauf auch die vorliegende Textstelle anspielt, weil auch in seiner Dissertation Gott in der Du-Begegnung mit begegnet: »*Gott oder der Heilige Geist tritt zum konkreten Du hinzu.*«<sup>28</sup>

Ob Bonhoeffer seinen Begriff von Subjektivität mit dem Eigenen aus dieser Textstelle zugrunde legt, scheint mir jedoch zweifelhaft, weil er das »Eigene« in seiner Dissertation als Ausdruck der Sünde und der Isolation interpretiert.<sup>29</sup> Dann könnte er das Eigene hier nicht billigen und als neue Ebene neben die beiden lutherischen Regimenter stellen. Anscheinend unterlegt Bonhoeffer das Eigene mit einer anderen Bedeutung. Das Du aus der Textstelle ist auch nicht der dritten, sondern der mittleren Spalte zuzuordnen. Zudem kommt individuelle Freiheit in »Sanctorum Communio« nicht wie hier als zentrale Kategorie vor.

Wichtig scheint mir aber, dass ebenso wie in *Sanctorum Communio* eine individuelle Eigenheit impliziert, dass ihr Gehalt sich nicht verallgemeinern lässt. Ebenso wie in der Dissertation der konkrete Andere der Anspruch an das Ich ist und damit die Forderung durch die Begegnung jeweils neu konstituiert wird, kann Eigenheit im Tegeler Brief nur konkret bestimmt werden, d. i. durch den Prozess, in dem die Eigenheit eingebunden ist und in dem sie sich zur Eigenheit entwickelt. Das Eigene schließt das Notwendige daher aus. Wenn sich die Grenzen zwischen beiden einer prinzipiellen Bestimmung entziehen, so muss dafür eine weitere, vermittelnde Ebene angenommen werden, die beide aufeinander abgrenzend bezieht.

Diese vermittelnde Ebene identifiziert Bonhoeffer mit dem Reich des Glaubens. Durch die dritte Spalte wird es aber transformiert: Es bildet nun keine Parallele zur Staatsgewalt im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre, sondern wird zum räumlich zerdehnten Grenzbereich zwischen »Schicksal« und Freiheit. Der Gehorsamscharakter bleibt gegenüber der Lehre Luthers bestehen, doch dynamisiert der Glaube das Verhältnis zwischen Gehorsam gegenüber dem Staat und menschlich-individueller Freiheit. Anstatt der Parallele des Gehorsams in der Zwei-Regimenten-Lehre wird damit eine Überordnung des Glaubensgehorsams über den politischen Gehorsam erreicht: Ob man sich den politischen Verhältnissen zu ergeben hat oder ihnen widerstehen muss (nicht will!), bestimmt sich allein aus dem Gehorsam im Glauben.

Bereits nach Luther ist in diesem Gehorsam Freiwilligkeit enthalten, so dass die

25. *Sanctorum Communio*, 24.

26. A.a.O., 25.

27. A.a.O., 31.

28. A.a.O., 33, Herv. D.B.

29. A.a.O., 69.

Grenzen zwischen Freiheit und »Schicksal« hier nicht prinzipiell bestimmt werden können. Schicksal würde vielmehr Freiheit implizieren und sich nicht von ihr abgrenzen. Auch Bonhoeffers Erweiterung, warum die Grenzen nicht prinzipiell bestimmt werden können, lässt sich an einem einfachen Syllogismus erläutern:

1. Könnten sie nämlich prinzipiell bestimmt werden, so müsste es ein Prinzip geben, das sie bestimmt. Eine solche Bestimmung würde jedoch nach allgemeiner Notwendigkeit vollzogen werden – und wäre daher selbst der linken Spalte zuzuordnen. Die Grenze allgemeiner Notwendigkeit wäre daher selbst eine allgemeine Notwendigkeit – und damit nicht ihre Grenze. Das Eigene wäre damit ebenso nach allgemeiner Notwendigkeit bestimmt und somit nicht eigen.

2. Somit müssten solche Grenzen nach einem Prinzip der Willkür bestimmt werden. Willkür wäre aber nur aus der jeweiligen Eigenheit und nicht als Prinzip erschließbar. Denn wie oben gezeigt, verschließt sich die Eigenheit einer Verallgemeinerung und damit einem Prinzip.

Bonhoeffers angedeuteter Syllogismus führt daher zu zwei Pointen:

1. Zum einen muss eine *dritte Ebene* angenommen werden, die

2. zum anderen die Grenzen zwischen dem Allgemein-Notwendigen und dem Eigenen nur *auf nicht-prinzipieller Weise, nämlich konkret je und je* bestimmt.

Bonhoeffers Lösung wäre überinterpretiert, wenn sie eine Situationsethik implizieren sollte.<sup>30</sup> Denn Bonhoeffer gibt nicht generell der Normativität von Sondersituationen den Vorzug<sup>31</sup>, sondern der ethischen Grundsituation der Ich-Du-Begegnung. Situationsethische Erwägungen erwachsen vielmehr aus außerordentlichen Situationen. In der vorliegenden Textpassage ergibt sich nun aus der Dynamik der mittleren Spalte, nicht nur ob Widerstand oder Ergebung die angemessene Haltung zu einer Sondersituation ist, sondern auch wann eine Sondersituation überhaupt vorliegt. Frühere Aussagen aus seinem Gesamtwerk, wonach die Kirche »den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet«<sup>32</sup> seien, um »nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen«<sup>33</sup>, können nun nicht mehr hinreichen, weil sie auf prinzipieller Ebene (»in unbedingter Weise verpflichtet«) einen Konflikt erzeugen, der das Allgemein-Notwendige mit sich selbst in Konflikt bringt und damit ein gefährliches Willkürisiko auslöst.<sup>34</sup>

### III. Die Entschlossenheit des Glaubens

Die Bereitschaft zur Schuldübernahme stellt sich als verharmlosend heraus, wenn sie als Appell gelesen wird.<sup>35</sup> Ein solcher Appell kann das ethische Dilemma nicht überwinden, weil er wieder eine prinzipielle Form darstellt, auf außerordentliche

30. So N. Slenczka, der allerdings eine andere Passage zugrundelegt (N. Slenczka, Die unvermeidbare Schuld. Der Normenkonflikt in der christlichen Ethik. Deutung einer Passage aus Bonhoeffers Ethik-Fragmenten, in: BThZ 16, 1999, 97–119, 108).

31. Ähnlich Th. Strohm, Obrigkeit und Widerstand – Bonhoeffers Verständnis von Römer 13, in: M. Leiner u.a. (Hg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 217–230, 227.

32. D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage; in: Berlin 1932–1933 (DBW 12), Gütersloh 1997, 349–358, 353.

33. Ebd.

34. Slenczka, Die unvermeidbare Schuld, 116.

35. So etwa bei W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh

Situationen zu reagieren. Die Bereitschaft zur Schuldübernahme kann weder als ethische Norm aufgestellt werden noch in dialektischer Weise ein Gut sein, hat doch Bonhoeffer ohnehin eine Ethik des Guten abgelehnt.<sup>36</sup> Nicht ethisch, sondern christologisch wird Schuldübernahme als Verantwortung gefasst. Bonhoeffer differenziert dabei aus christologischen Gründen zwischen Sünde und Schuld. Die Schuldübernahme Christi korreliert mit seiner Sündlosigkeit: »Aus seiner Sündlosigkeit heraus tritt Jesus in die Schuld der Menschen ein, nimmt sie auf sich.«<sup>37</sup> Deshalb gilt: »Es ist – wohlgemerkt – allein seine Liebe, die ihn schuldig werden läßt.«<sup>38</sup> »In unbegreiflicher Umkehrung alles gerechten und frommen Denkens erklärt Gott sich selbst für schuldig und löscht damit die Schuld der Welt aus.«<sup>39</sup> Selbst wenn man diesen christologischen Gedanken ekklesiologisch ausweitet, steht gewaltsamer Widerstand nicht im Horizont dieser »Schuld«. Daher eignet sich die Formel »Bereitschaft zur Schuldübernahme« nicht zur ethischen Bestimmung der Vermittlung zwischen dem Allgemein-Notwendigen und dem Eigenen. Sie hilft somit auch nicht zum entschlossenen Ergreifen von Widerstand oder Ergebung. »Das Ausliefern der eigenen getroffenen Entscheidung und Tat an die göttliche Lenkung der Geschichte«<sup>40</sup>, die Bonhoeffer in Notsituationen in diesem Zusammenhang mit der Bereitschaft zur Schuldübernahme anmahnt, ist zwar nicht geschichtsteologisch, sondern rechtfertigungstheologisch gemeint (»Das Gericht bleibt bei Gott«<sup>41</sup>). Aber gerade deshalb ist dieses Ausliefern nicht selbst Bereitschaft zur *Schuldübernahme*, sondern Ausliefern an Gottes Urteil – und zwar im Glauben des Handlungssubjekts, dass Gott es *rechtfertigt*: »Der Verantwortliche legt sein Handeln in die Hände Gottes und lebt von Gottes Gnade und Gericht.«<sup>42</sup>

Kann eine Entscheidung für Widerstand oder Ergebung im Sinne Kants auf reflektierender Urteilskraft beruhen, die nicht aus dem Allgemeinen den Einzelfall ableitet, sondern eine Anwendung im Einzelfall »versucht«?<sup>43</sup> Dieser Versuch korreliert nach Kant sowohl allgemeiner als auch subjektiver Beistimmung.<sup>44</sup> Somit könnte man meinen, hier sei eine Grenze auf nicht-prinzipielle Weise bestimmt, weil die reflektierte Urteilskraft beides ist, Allgemeinheit, sogar eine allgemeine Notwendigkeit<sup>45</sup>, und Eigenes. In der reflektierenden Urteilskraft besteht allerdings nicht nur keine auf Prinzipien beruhende bestimmte Grenze zwischen dem Allgemein-Notwendigen und dem Eigenen, sondern gar keine Grenze: Sie wird hier fließend bzw. beides wird synthetisiert. Zwischen fließenden Grenzen und Bonhoeffers bestimmter Grenze, die nicht aus prinzipiellen Erwägungen heraus bestimmt wird, ist jedoch zu unterscheiden. Denn sonst bestünde eine Indifferenz zwischen Widerstand und Ergebung.

Bonhoeffers anvisierte Lösung, zwischen Widerstand und Ergebung konkret zu unterscheiden, soll in dem zugrunde gelegten Brief an Bethge vielmehr der Glaube angeben: »Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln.« Warum es ausgerechnet

1996, 410.

36. Ethik, 301

37. A.a.O., 275.

38. Ebd.

39. A.a.O., 70.

40. A.a.O., 274.

41. A.a.O., 275.

42. A.a.O., 268.

43. *I. Kant, Kritik der Urteilskraft* (hg. v. W. Weischedel, Bd. X), Frankfurt a.M. 1974, 102.

44. Ebd.

45. A.a.O., 155f.

der Glaube ist und wodurch er es ist, wird in dieser Textstelle nicht ausgeführt. Methodisch gibt es drei Möglichkeiten, mehr Licht ins Verständnis zu bringen:

1. Der Glaubensbegriff in »Widerstand und Ergebung« könnte untersucht werden.
2. In »Sanctorum Communio« ist »Glaube« ein *terminus technicus*. Könnte seine Bedeutung dieser Textstelle zugrundeliegen?
3. Oder Bonhoeffer rekurriert auf eine reformatorische, etwa Luthers Bedeutung des Glaubens.

### 1. »Glaube« in »Widerstand und Ergebung«

Besonders prominent erscheint der Glaubensbegriff in den Gefängnisbriefen nicht. Am auffälligsten tritt er im Zusammenhang mit Bonhoeffers »Arkandisziplin« auf, »durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden.«<sup>46</sup> Dabei ist Profanität von Weltlichkeit zu unterscheiden. Letztere wird von Bonhoeffer theologisch positiv besetzt, indem er eine nicht-religiöse, »weltliche«<sup>47</sup> Interpretation biblischer Begriffe vorschlägt. Diese weltliche Interpretation schließt dabei selbst den Glaubensbegriff ein.<sup>48</sup>

Dem Unterschied von »Profanierung« und »Weltlich«-Sein entspricht die Unterscheidung »platte und banale Diesseitigkeit« und »die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist.«<sup>49</sup> In diesem Zitat ist die »tiefe Diesseitigkeit« hinreichende Bedingung für die Erkenntnis von Tod und Auferstehung. Dieses logische Verhältnis wird an einer anderen Stelle umgekehrt: »Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben.«<sup>50</sup> Auch wenn diese frühe Passage noch weit von seinen Entwürfen zu einem nicht-religiösen Christentum zu finden ist, ist der Gedanke einer konsequenten Diesseitigkeit hier schon ausgesprochen. Nebeneinandergestellt bedeuten beide Zitate ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Auferstehungserkenntnis (dem Glauben daran) und Diesseitigkeit (Liebe zur Erde): Im ersten Zitat ist Auferstehungserkenntnis notwendige Bedingung für die »tiefe« Diesseitigkeit, im zweiten hinreichende. In dieser logischen Äquivalenz scheint sich eine »tiefe« Diesseitigkeit von einer »platten« zu unterscheiden: Profanität bedeutet dann, dass die Erde geliebt wird, ohne dass damit ein Auferstehungsglaube verbunden wird.

Durch diese Äquivalenz deutet sich an, dass die Welt Offenbarungsquelle ist, weil Glaube und Auferstehung ohne die Welt nicht angemessen verstanden werden, sondern durch sie interpretiert werden müssen. Die Welt ist allerdings nur dann Offenbarungsquelle, wenn auch die Umkehrung beachtet wird, dass die Bibel Erkenntnismedium der Welt ist. Bezieht man nun diese Äquivalenz auf die Dynamik aus dem Zitat »Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln«, so erhält die Grenzbestimmung beim Verhältnis von Widerstand und Ergebung einen hermeneutischen Grund: Sie kann nur konkret bestimmt werden. Ebenso wie der hermeneutische Zirkel als Prozess nur zwischenzeitlich unterbrochen werden kann, indem

46. Widerstand und Ergebung, 415.

47. A.a.O., 416.

48. A.a.O., 414, 416.

49. A.a.O., 541.

50. A.a.O., 226.

die Rezipientin den Sinn fest-stellt, kann das »bewegliche, lebendige Handeln« nur in einzelnen Momenten in Widerstand oder Ergebung zum Stehen kommen.

Wie es nun zu solchen Momenten kommt, wird zwar nicht weiter ausgeführt. Allerdings deutet sich mit dem hermeneutischen Zirkel zwischen Glauben und Welt an, dass sich dieser Moment verstehend erschließt. Anscheinend bedarf es eines Verstehensereignisses, wodurch aus dem Verstehensprozess ein Moment hervorsteht. Zwar ist der Glaube nicht dieser Moment: »Nichts von religiöser Methodik, der ›religiöse Akt‹ ist immer etwas Partielles, der ›Glaube‹ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt.«<sup>51</sup> Umgekehrt endet aber der Glaube auch nicht, wenn man den Moment des Widerstandes oder der Ergebung entschlossen ergreift. Ebenso fällt auch dieser Moment, an dem sich das »bewegliche, lebendige Handeln« auf eine Seite dieser Spannung schlägt, nicht aus dem Glauben heraus. Der Glaube fordert das bewegliche Handeln *gerade um der Momente willen*, die mit Entschlossenheit ergriffen werden.

Glaube kann insofern als Lebenshaltung des *Leidens* begriffen werden: »Das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das ist ihr ›Glaube‹.«<sup>52</sup> Teilhabe am Leiden Gottes ist nicht selbst ein stetiges Leiden – zumal diese Teilhabe immer noch Gottes Leiden bleibt und nicht menschliches Leiden wird<sup>53</sup> –, stellt sich aber auf Leiden ein. Zudem wäre es euphemistisch, sich über den Widerstandsakt selbst als Leidenden zu charakterisieren, wenn man einen Anschlag auf andere verübt. Vielmehr scheint es sich so zu verhalten: Die Momente, an denen Widerstand oder Ergebung entschlossen ergriffen werden, werden dann erlitten, weil sie *Widerfahrnisse* sind.<sup>54</sup> Sie sind Teilhabe am Leiden Christi, weil sie sich an Christus ereignen – in der hermeneutischen Spannung biblischer Begriffe und weltlicher Interpretation. Der Ort solcher Momente ist das Leben: »Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.«<sup>55</sup> Glaube wäre so gesehen eine Lebenshaltung, solche Momente stetig (wenn auch nicht ständig) zu erwarten.

## 2. »Glaube« in »Sanctorum Communio«

In »Sanctorum Communio« hat Bonhoeffer den Glauben auf die empirische Kirche bezogen<sup>56</sup>, weil er bereits in der konkreten Ich-Du-Begegnung gründet: »Die Person kann die andere Person nicht erkennen, sondern nur anerkennen, an sie ›glauben‹.«<sup>57</sup> Das Empirische an der Kirche ist daher der Glaube als Anerkennung: Ohne den

51. A.a.O., 537.

52. Ebd.

53. »Wir betonen so gern das seelische Leiden; gerade dieses aber sollte uns Christus abgenommen haben« (a.a.O., 356).

54. Im bewusst gewordenen Widerfahrnscharakter unterscheidet sich übrigens auch die Passion des Leidens von der Passivität des Lebens (*I. U. Dalferth*, *Leiden und Böses*. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006, 56). Christliches Leiden besteht nicht in der allgemeinen Situation, dass Leben den Lebenden widerfährt, sondern nach Bonhoeffer in den konkreten Widerfahrnissen, die sich in der Teilhabe am Leiden Christi ereignen.

55. Widerstand und Ergebung, 537. Man beachte, dass »Leben« hier in »tiefer Diesseitigkeit« zu verstehen ist, nämlich in hermeneutisch zirkulärer Beziehung zu biblischen Begriffen – an dieser Stelle im Teilhaben am Leiden Christi.

56. *Sanctorum Communio*, 90, 101.

57. A.a.O., 32.

Glauben ist der neue Mensch sogar vor sich selbst verborgen.<sup>58</sup> Glaube ist daher eine Anerkennungserfahrung (sonst könnte die geglaubte Kirche nicht empirisch sein), und zwar in der Ich-Du-Begegnung eine *unmittelbare*, weil der Andere an das Ich keine textlich vermittelte Forderung stellt, sondern die Forderung *ist*: »Du« sagt über das Sein seiner selbst nichts aus, nur über seine Forderung. Diese Forderung ist absolut.<sup>59</sup> Unmittelbar ist dieser Glaube als Anerkennung, weil er sich weder auf Distanz bringen lässt noch sich aus distanzierter Erwägungen erst erschließt. Die Referenzstelle aus »Widerstand und Ergebung«, die in meinem Aufsatz zugrunde gelegt ist, verweist zwar einerseits auf den theologischen Charakter der Du-Begegnung, erweitert sie aber zugleich um das »Es«. In meiner Rekonstruktion der Wortfelder jedoch korreliert das »Es« nicht einem Glauben. Der im »Es« »vermummte« Gott offenbart sich erst im »Du«. Erst vermittelt über den Glauben kann aus dem »Schicksal« »Führung« werden.

Dafür, dass dieser Textstelle das Glaubensverständnis von »Sanctorum Communio« zugrunde liegt, spricht der Verweis auf das Du. Dann meint »Glaube« hier die unmittelbare Anerkennung des Anderen, zu dem Gott hinzutritt: »Gott oder der Heilige Geist tritt zum konkreten Du hinzu.« Glaube meint dann eine konkrete, auf Begegnung beruhende unmittelbare Anerkennung des *Hinzutretens* (nicht einfach Daseins) Gottes im Du. Bleibt Gott dagegen im »Es« »vermummt«, so treibt der Glaube nicht zur »Entschlossenheit«.<sup>60</sup>

### 3. »Glaube« als *iustitia aliena*

Fasst man Glaube über Bonhoeffer hinaus mit Luther als Orientierung an der »*iustitia aliena*«<sup>61</sup>, so würde sich eine dritte Begrifflichkeit zwischen dem Allgemein-Notwendigen und dem Eigenen ergeben. Als *iustitia aliena* richtet sich der Glaube auf das Nicht-Eigene, worauf der Mensch keinen Anspruch hat, weil die Rechtfertigung des Sünders auf Gottes Freiheit beruht. Glaube bezieht sich daher weder auf Eigenes noch auf Allgemein-Notwendiges, sondern auf Gottes freies und konkretes Rechtfertigungshandeln in Christus.<sup>62</sup>

### 4. Folgerungen

Welche dieser Bedeutungsstränge Bonhoeffer heranzieht, lässt sich nicht abschließend entscheiden; für alle drei lassen sich zudem Einwände formulieren. Allerdings wird die Referenzstelle bereits klarer, wenn man den kleinsten gemeinsamen Nenner dieser Varianten zugrunde legt:

1. Sie alle setzen auf ein konkretes und kontingentes Ereignis,
2. das sich am Leben und Leiden Christi zeigt.

58. A.a.O., 113f. Vgl. 151.

59. A.a.O., 32.

60. Ob der »vermummte« Gott auf Luthers *deus absconditus* anspielt, ist denkbar, bleibt aber unklar. Dafür spricht, dass wir uns nach Luther nicht an ihm, sondern am offenbarenden Gott zu orientieren haben.

61. WA 2, 491

62. A.a.O., 146.

3. Es tritt *unmittelbar* hervor und ist somit weder aus einem Prinzip eigener Willkür konstruierbar noch aus Gesetzen ableitbar.

Daher kann dieses Ereignis nicht einmal aus der Geschichte Jesu Christi abgeleitet werden, da eine Ableitung ein allgemein-prinzipielles Verhältnis zur Geschichte Christi voraussetzen würde. Damit bliebe der Widerfahrnscharakter des Ereignisses unbeachtet. Zumal wenn die Christusgeschichte ekklesiologisch geweitet wird (»Christus als Gemeinde existierend«), ist sie nicht abgeschlossen und somit nicht ausreichend bestimmt, dass eine Ableitung daraus möglich wäre. Vielmehr liegt in der Unmittelbarkeit des Widerfahrnisses seine Evidenz.<sup>63</sup> Jesus Christus ist Kontext, nicht aber Substanz der Entschlossenheit. Allenfalls lassen sich geschichtliche Bezüge eines entschlossenen Ergreifens von Widerstand oder Ergebung auf Christus rückwirkend (retroaktiv<sup>64</sup>) bilden. Ebenso ist die Kirche *locus a quo*, nicht aber selbst der Ort der hier gemeinten Entschlossenheit. Diese erweist sich vielmehr am Einzelnen, weil das Widerfahrnis unableitbar ist. Das Einzelne ist jedoch nicht das Eigene. Deshalb kann es sich rückwirkend auch in die Geschichte der Kirche einbetten.

Die Fokussierung auf den Einzelnen hat Philipp Stoellger so kommentiert: »Bonhoeffers Staats- und Obrigkeitstheologie lässt den Einzelnen allein mit seiner Entscheidung für oder gegen den Widerstand.«<sup>65</sup> Diese Kritik lässt sich aber mit meinem Vorschlag relativieren, dass das Widerfahrnis des Glaubens, das zur Entschlossenheit für Widerstand oder Ergebung führt, zwar ein einzelnes ist und vom Einzelnen erlebt wird, sich aber ggf. *rückwirkend* in die Geschichte der Kirche einbetten lässt. Bedingung für diese Einbettung ist wiederum die »göttliche Lenkung«<sup>66</sup> und daher weder eine allgemeine Notwendigkeit noch das Eigene. Wenn nämlich ein unableitbar Einzelnes dennoch zu einer Geschichte gehören soll, so kann es erst rückwirkend zum Teil der Geschichte geworden sein. Einzelnes und Geschichte verhalten sich dann hermeneutisch zirkulär, indem die einzelnen Anerkennungsakte erst allgemein zwingend *werden*, was sie als Einzelne von sich aus nicht sind.<sup>67</sup>

#### IV. Frei von Willkür?

Bar jeglicher Kriterien lässt sich eine willkürliche Entscheidung für Widerstandshandeln (oder Ergebung) nicht von einer göttlichen Beauftragung zum Widerstand qua Offenbarung unterscheiden. Nicht weil Gott etwas Forderndes sagt, sondern weil die Forderung begegnet, soll aus dem Glauben ein entschlossenes Widerstandshandeln ergriffen werden. Damit ergibt sich kein anderer Grund für den entschlossenen Eingriff in die Situation als die momentane subjektive Gewissheit. Sowohl das Eigene als auch der Gehorsam göttlicher Offenbarung zeigen sich dann am gleichen Indiz: nämlich

63. Pangritz spricht von einer »Stimme von außen« (A. Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, in: EvTh 55, 1995, 491–520, 504).

64. S. Žižek, Event. Event. A Philosophical Journey through a Concept, London 2014, 4.

65. Ph. Stoellger, »Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...«? Gründe und Ungründe des Widerstandsrechts im Anschluss an Bonhoeffer; in: ders. u.a.: Bonhoeffers Friedensgedanke und Frieden in Ostasien: The 2nd Heidelberg University – Seoul Theological University International Academic Conference, Seoul/Heidelberg 2016, 123–176, 137.

66. Ethik, 274.

67. Zum Verhältnis des individuellen Glaubensaktes und *seiner* Seinsweise in der Kirche vgl. D. Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (DBW 2), München 1988, 115.

am Eigenen. In der konkreten Situation lässt sich dann zwischen der Erkenntnisquelle (Offenbarung, Widerfahrnis) und dem Ort der Erkenntnis (Subjekt, Eigenes) *subjektiv* nicht unterscheiden. Denn eine solche Unterscheidung wäre subjektiv und daher das Eigene. Daher könnte sich das Handlungssubjekt darin täuschen, dass es sich an einer Offenbarung orientiert, und stattdessen seine Entschlossenheit willkürlich auf eine scheinbare Offenbarung projizieren. Der subjektiven Willkür bei der Rechtfertigung des gewaltsamen politischen Widerstandes ist damit Tür und Tor geöffnet.

Notger Slenczka hat daraus gefolgert, dass Bonhoeffer mit einer solchen Position in eine gefährliche Nähe zu Hitlers ideologischer Rechtfertigung der Nazi-Notstandsgesetze gerät, die das Außerordentliche zur Normalität erklärte.<sup>68</sup> Da Bonhoeffer diese Gefahr selbst gesehen habe<sup>69</sup>, habe er jedoch einen Grund vorgelegt, worin sich sein unmittelbarer Deziisionismus von Hitlers Rechtfertigung der Notsituation unterscheide: Bei Bonhoeffer werde das Außerordentliche nicht zur Normalität und das Gesetzeslose nicht zum Gesetz.<sup>70</sup> Slenczka weiß selbst um die beschränkte Reichweite seines Vorschlags, dessen Grenzen ich so beschreibe: Zum einen gibt er allenfalls eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung an, wie das Eigene theologisch-ethisch gerechtfertigt werden kann: Nicht jedes Außerordentliche ist gerechtfertigt, wenn es als Außerordentliches deklariert bleibt und nicht zur Ordnung mutiert. (Im Übrigen könnte sich auch ein totalitärer Staat darauf beschränken, das Außerordentliche als Außerordentliches umzusetzen. Das macht ihn im Effekt jedoch nicht erträglicher.) Zum anderen benennt Slenczka mit seinem Vorschlag wieder ein *allgemeines* Kriterium und zieht die Entschlossenheit zum Widerstand auf die Seite des Allgemein-Notwendigen.

Der Einwand, dass sich Erkenntnisquelle und Ort der Erkenntnis subjektiv nicht unterscheiden lassen, ist m.E. jedoch nur partiell richtig. Denn für das Handlungssubjekt macht es sehr wohl einen Unterschied, ob es sich selbst als Instanz versteht, die die Entscheidung *trifft*, oder ob es von einem Widerfahrnis *gebunden wird*. Nicht alle, aber doch viele Menschen reden von Gott, wenn sie den Widerfahrnscharakter von Widerfahrnissen thematisieren.<sup>71</sup> Er gibt diesen eine Bedeutung, von der man sich oft nicht distanzieren kann, weil etwas widerfahren ist. Dabei kann einem Menschen der Widerfahrnscharakter sogar wichtiger werden als das, was genau ihm widerfahren ist.

Diese Evidenz, dass der Widerfahrnscharakter eines Widerfahrnisses einem Menschen etwas »sagt«, lässt sich jedoch schwer kommunizieren. Denn bei den Kommunikationspartnern kann das Ereignis auf beschreibbare Qualitäten reduziert werden, während der Widerfahrnscharakter unanschaulich bleibt oder, wenn er in einer mitreißenden Erzählung auftritt, ihnen etwas anderes »sagt«. Der Widerfahrnscharakter sagt eben nichts Bestimmtes, aber er spricht bestimmt – parallel zum Du der Du-Begegnung bei Bonhoeffer, das nichts eindeutig Vermittelbares fordert, sondern die Forderung ist. Der Widerfahrnscharakter ist von qualitativen Aussagegehalten kategorial unterschieden. Deshalb kann jemand von den wunderbaren Eigenschaften seiner Geliebten schwärmen und muss dabei doch nicht seine Zuhörer dazu bringen, sich selbst in sie zu verlieben. Deshalb kann ein Sonnenaufgang Menschen

68. Slenczka, Die unvermeidbare Schuld, 115.

69. A.a.O., 116.

70. A.a.O., 117.

71. L. Ohly, Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gottese Erfahrung, Stuttgart 2011, 38ff.

dazu bringen, eine Lebensentscheidung zu treffen, die von niemandem sonst geteilt wird, weil er als Begründung nicht überzeugt. Und deshalb kann ein Widerfahrnis Menschen dazu bringen, entschlossen den Weg in den Widerstand zu gehen, auch wenn sie dabei vereinzelt werden.

Subjektiv können Handlungssubjekte also durchaus unterscheiden, ob ihr Entschluss aus dem Eigenen hervorgeht oder aus einem *Verstehensereignis*, einer *konkreten Begegnung*, der *iustitia aliena* im »Glauben«. Selbst wenn jemand seinen Widerstandsentschluss aus einem längeren Abwägungsprozess heraus trifft, bei dem das Eigene stark engagiert war, kann er subjektiv scharf unterscheiden, ob die Entscheidung letztlich seine »eigene« war oder ein Widerfahrnis, durch das sie *fiel*. Einer freien Entscheidung zu folgen, setzt wiederum eine freie Entscheidung voraus, was zu einem unendlichen Regress führt bzw. die freie Entscheidung prinzipiell als unsicher und hypothetisch verhandelt. (Selbst sture Menschen können sich dabei als unsicher erleben.) Wer sich dagegen an die Entscheidung gebunden erlebt, weil sie *gefallen* ist, lässt sich von ihrem Widerfahrnischarakter »entschlossen« »führen«. <sup>72</sup>

Versteht man die Entschlossenheit des mittleren Wortfeldes aus Bonhoeffers behandelten Referenztextes in »Widerstand und Ergebung« so, dann wird sie im Moment ihres Eintretens für das Subjekt als Widerfahrnis evident. An dieser Stelle kann keine Willkür herrschen, obwohl keine Kriterien vorliegen, die einer allgemeinen Beistimmung genügen. Darüber hinaus kann jedoch der Entschluss zum Widerstand *nachträglich* in der christlichen Gemeinde *Anerkennung* verdienen, nun aber nicht aufgrund klarer begrifflicher Kriterien, die sich *a priori* herleiten ließen, sondern durch eine *Einbettung in die Christusgeschichte*. Rückwirkend kann anerkannt werden, dass etwa Bonhoeffers Weg in den gewaltsamen Widerstand gegen Hitler der »Teilhabe am Leiden Christi« entspricht. Daraus folgt jedoch nicht, dass künftige Widerstandshaltungen und -handlungen mit der Anerkennung der Tat Bonhoeffers vorab legitimiert werden können. Die Einbettung solcher Handlungen in die Christusgeschichte kann *stets* nur rückwirkend erfolgen, weil sich Widerstand sonst in das Wortfeld allgemeiner Notwendigkeit verschiebt.

Es ist allerdings an dieser Stelle hinzuzufügen, dass Dasselbe auch von der Ergebung gilt. Auch sie ist kein Normalfall in Zeiten totalitärer politischer Verhältnisse, sondern kann allenfalls je und je rückwirkend allgemeine Beistimmung in der christlichen Gemeinde finden. Der Normalfall ist die Verträglichkeit der zwei Regimente mit dem Eigenen in politischen Verhältnissen, die diese Verträglichkeit gesetzlich schützen. Hier ist gewaltsamer Widerstand ausgeschlossen, weil das Eigene in Form von Individualrechten politisch eingeräumt wird. Politischer Widerstand wäre unter Normalbedingungen ein Übergriff des Eigenen ins Politische, ein Übergriff des »Ich« ins »Es«. Erst wo der totale Staat das Eigene grundsätzlich gefährdet, fordert der Glaube ein »bewegliches, lebendiges Handeln« zwischen Widerstand und Ergebung.

72. Analog dazu hat die Evidenz des ontologischen Beweisverfahrens einen Widerfahrnischarakter, weil es aus dem Gedachtsein (Gottes, der Außenwelt oder des Unendlichen) folgert, dass das Gedachte nicht nur gedacht ist (*L. Ohly/C. Wellhöfer*, Ethik im Cyberspace, Frankfurt 2017, 94f.). Diese Evidenz liegt nicht im Denken, sondern im Widerfahren des Denkens, also nicht im Subjekt, sondern im Widerfahrnischarakter der subjektiven Erfahrung (Ohly, Warum Menschen von Gott reden, 68).

## V. Aussichten

Die angedeutete Lösung aus der berühmten Textpassage der Tegeler Briefesammlung, die Widerstand und Ergebung aufeinander bezieht, stellt für den gewaltsamen politischen Widerstand hohe Hürden auf. Zum einen begrenzt sie diese Lösung auf die christlich-ethische Begründung des Widerstandes. Eine demokratische Lösung kann es sich hier mit anderen Argumentationsfiguren leichter tun<sup>73</sup>, zumal wenn das Reich zur Rechten nicht nur durch Gewalt definiert ist, sondern auch durch den Prozess der öffentlichen Meinungsbildung. Ebenso kann dieses rekonstruierte Lösungspotenzial Bonhoeffers nicht ohne Weiteres auf andere Religionen übertragen werden. Zwar weist Bonhoeffers Problembeschreibung zu Recht darauf hin, dass Widerstand nicht aus Prinzip begründet werden kann: weder aus einer allgemeinen Notwendigkeit noch aus Willkür einer partikularen Perspektive Einzelner oder Gruppierungen, die ihr Eigenes aus Gründen verteidigen, die im Eigenen selbst liegen. Diese Problembeschreibung ist aufgrund ihrer Logik allgemeingültig. Dennoch muss anderen religiösen Gruppierungen nicht einleuchten, dass überhaupt zwischen Politik und Religion zu unterscheiden ist. Die Legitimation und Begrenzung politischen Widerstandes kann daher in anderen Religionen und sogar christlichen Konfessionen andere Wege gehen, die in eine kontroverstheologische Situation führen können. Diese Situation kann so verschärft auftreten, dass mit der Lösung Bonhoeffers politischer Widerstand von Religionen kategorisch einzuschränken ist, es sei denn, er fügt sich seinem Modell einer unmittelbaren und nicht-prinzipiellen Glaubensforderung.

Zum anderen liegen die Hürden hoch, weil der evangelische Widerstandskämpfer, der mit Luthers Zwei-Regimenten-Lehre die Trennung aus Religion und Politik grundsätzlich akzeptiert, einem Irrtumsrisiko ausgesetzt ist, solange sein Widerstand nicht nachträglich kirchlich anerkannt wird. Die personenrelative Evidenz des Glaubens, entschlossen Widerstand zu leisten, korreliert einer Enthaltung in ihrer geschichtlichen Teilhabe am Leiden Christi. »Die letzte Frage bleibt offen und muß offen gehalten werden.«<sup>74</sup>

Gerade darin liegt die ethische Stärke der Lösung. Sie weist Bonhoeffers Erweiterung der lutherischen Zwei-Regimenten-Lehre als friedensfähig aus: Die Trennung von Politik und Religion bescheidet den religiösen Einfluss auf das öffentliche Leben, indem sie sich auf kommunikative Überzeugungsarbeit und Förderung des Einzelnen am jeweils Eigenen in Diakonie und Seelsorge konzentriert, ohne sich mit politischem Terror abfinden zu müssen. Politischer Staatsterror verändert die ethische Dynamik insgesamt, ohne dabei die prinzipielle Trennung von Religion und Politik aufzugeben.

73. Stoellger, »Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...«, 133.

74. Ethik, 275.