

ANDREAS PANGRITZ:

„Dialektik der Aufklärung“ in Bonhoeffers „Ethik“?

Rosemarie Müller-Streisand zum 65. Geburtstag (11. 8. 1988)

Im kritischen Rückblick auf den deutschen Kirchenkampf muß die Frage gestellt werden, ob nicht „die eigentliche Aufgabe darin bestanden (hätte), den bei den besten Kräften des religiösen Sozialismus vorhandenen politischen Klarblick mit der theologischen Nüchternheit und kämpferischen Konsequenz der fortgeschrittensten Kräfte der B(ekennenden) K(irche) zu verbinden“ (R. Müller-Streisand, Prinzipienfragen zu einer Kirchenkampf-Darstellung, Standpunkt 1977, S. 333). Man kann die Frage über den Bereich der Kirche hinaus erweitern:

Hätte nicht die eigentliche Aufgabe des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus darin bestanden, die unterschiedlichen Erfahrungen von Verfolgung bei Juden, Kommunisten, Sozialisten, Christen und anderen gesellschaftlichen Gruppen in eine Gemeinsamkeit anti-faschistischer Aktion umzusetzen, die auch über das Datum der Befreiung hinaus hätte durchgehalten werden müssen? Wer heute im Westen so fragt, setzt sich dem Verdacht aus, nicht mehr auf dem Boden der zur antikommunistischen Staatsideologie hochstilisierten „FDGO“ zu stehen. Dietrich Bonhoeffer hat so gefragt; seine fragmentarisch überlieferte „Ethik“ kann insgesamt als ein Versuch gelesen werden, zur Begründung des gemeinsamen Widerstandes von Protestanten und Katholiken, aber auch von Christen und Nicht-Christen, von Bürgern und Proletariern gegen den Nationalsozialismus beizutragen. Seine Suche nach Bundesgenossen für einen wirkungsvollen Widerstand gegen das Nazi-Regime hat ihn an den Rand der Bekennenden Kirche geführt, zu deren „fortgeschrittensten Kräften“ er zweifellos gehörte.

II

Mit dem Entwurf „Erbe und Verfall“ (September/Oktober 1940), der nach einer Dispositionsskizze zur „Ethik“ als zweites Kapitel der Einleitung über „Ethik als Ge-

staltung“ hätte folgen und dem Abschnitt „Schuld und Rechtfertigung“ hätte vorausgehen sollen (vgl. E. Bethge, Vorwort, in: D. Bonhoeffer, Ethik (E), München 1949, S. 5), hat Bonhoeffer eine geschichtstheologische Begründung des Widerstandes, an dem er als Verschwörer beteiligt war, versucht, die diesen auf eine breite, auch nicht-kirchliche Kräfte umfassende Basis stellen sollte. Bonhoeffer stellt fest, daß die durch alle geschichtlichen Verwicklungen hindurch gerettete „Einheit des Abendlandes“ spätestens durch den „totalen Krieg“ endgültig zu zerbrechen drohe (E 34; neugeordnete 6. Aufl. von 1962 (EN), S. 99); er fragt aber hinter diese aktuelle Gefahr zurück nach deren historischen Ursachen.

Hier nennt er einerseits die *Reformation*, in der die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach: „Das corpus christianum löst sich in seine echten Bestandteile auf: das corpus Christi und die Welt“ (E 35; EN 100). Der Dreißigjährige Krieg habe „die durch die Glaubensspaltung entstandene politische Zerrissenheit des Abendlandes“ enthüllt, dennoch könne sich „in der Anerkennung der darin gelegenen gemeinsamen, von Menschen nicht mehr aufzuhebenden Schuld und Not der abendländischen Christenheit . . . zugleich ein neues Bewußtsein der trotz und in dieser Trennung bestehenden abendländischen Einheit“, die in dem Namen Jesu Christi selbst bestehe, anbahnen (E 36; EN 101 f.). Hier ist der Versuch ganz deutlich, über die Glaubensspaltung hinweg zur christlichen Aktionseinheit zu kommen.

Zum anderen nennt Bonhoeffer aber auch die Aufklärung und v. a. die *französische Revolution*, in der „der große Säkularisierungsprozeß“ des 17. und 18. Jh.s. „schnell . . . antikirchlich, ja antichristlich“ geworden sei. Hier sei die Einheit des christlichen Abendlandes endgültig zerfallen, zugleich aber „das Signal des modernen Abendlandes“ gesetzt (E 36; EN 102 f.): „Die französische Revolution hat die neue geistige Einheit des Abend-

landes geschaffen“ (E 40; EN 108), deren ideologischer Kern Bonhoeffer in der „abendländischen Gottlosigkeit“ ausmacht (E 41; EN 109). Diese neue Einheit trage jedoch „bereits den Keim des Zerfalls in sich“ (E 40; EN 108), wobei Bonhoeffer v. a. an den „Aufstand der Masse“ denkt, der an die bürgerliche Beschränkung der Revolution erinnert und das „Gesetz des Elends“ verkündet, so daß „die Befreiung der Masse“ schließlich „in der Schreckensherrschaft der Guillotine“ endet (E 36, 39 u. 41; EN 103, 106 u. 108). Dieser Umschlag von Befreiung in neue Herrschaft, von Gottlosigkeit in neue Religion – Bonhoeffer redet vom „Kult der ratio“, vom „Fortschrittsglauben“ (E 37 f.; EN 103), von der „Religion des Bolschewismus“ – wird als der „Sündenfall“ der Aufklärung beschrieben, der in den Nihilismus führen müsse: „Ihr Gott ist *der neue Mensch* . . . Die Vergötterung des Menschen aber ist – recht verstanden – die Proklamation des Nihilismus“ (E 41; EN 108 f.).

So enthüllt der „totale Krieg“ letztlich, daß das Abendland „mit dem Verlust seiner durch die Gestalt Jesu Christi geschaffenen Einheit . . . vor dem Nichts“ steht. Und in dieser Krise handelt es sich nach Bonhoeffer „um eine Auseinandersetzung der letzten Zeit“. Im Streit mit dem „Nichts als Gott“, mit diesem „schöpferischen Nichts, das allem Bestehenden seinen widergöttlichen Atem einbläst“ (E 43 f.; EN 112), komme der Kirche die Aufgabe zu, „als Trägerin geschichtlichen Erbes . . . mitten im Warten auf den jüngsten Tag der geschichtlichen Zukunft verpflichtet“ zu sein: „Indem die Kirche bei ihrer Sache, d. h. bei der Predigt von dem auferstandenen Jesus Christus bleibt, trifft sie den Geist der Vernichtung tödlich.“ Dabei sei es ihr „nicht einfach um das Erhalten von Vergangenenem zu tun“, ihre Aufgabe bestehe vielmehr darin, „zur Umkehr“ zu rufen (E 46; EN 115 f.). Umkehr aber gibt es – das macht der folgende Abschnitt über „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“ deutlich – „nur auf dem Wege der Erkenntnis der Schuld an Christus“ (E 47; EN 117).

III

Auf die Problematik dieser Konzeption des Abendlandes als einer geschichtlichen Einheit in „Erbe und Verfall“ hat Hanfried Müller hingewiesen: Entgegen seinem

ethischen Ansatz bei der „Gleichgestaltung“ der Kirche mit Christus laufe Bonhoeffer hier Gefahr, eine (wenn auch indirekte) Verchristlichung der Welt zu propagieren. Die Ideologie des christlichen Abendlandes sei im Grunde „katholisch“ und müsse sich „restaurativ-retardierend“ im antifaschistischen Kampf auswirken. Die „Positivierung der Gnade in der Verchristlichung der Geschichte“ raube den antifaschistischen Gruppen die Freiheit, „sich offen der Zukunft des irdischen Lebens zu widmen“, insofern sie sich „als geschichtliche Bindung an eine vergangene Gesellschaftsordnung“ auswirke (Von der Kirche zur Welt, Leipzig 1961, S. 290 f.) Es handle sich hier um eine „geschichtstheologische Konzeption im Dienste einer christlichen Aktionseinheit der bürgerlichen Hitlergegner“, die deutlich mache, „wie weit Bonhoeffer hier noch von einer Bejahung der mündigen Welt entfernt ist“ (a. a. O., S. 280).

Auch Eberhard Bethge hat „nicht abstreiten“ wollen, „daß Bonhoeffers Konzeption hier doch wieder in gefährliche Nähe zu einer Klerikalisierung der Welt gerät“ (Dietrich Bonhoeffer, München 1967, S. 807). Tatsächlich diene die Ideologie des christlichen Abendlandes nicht nur dazu, die Verschwörung, an der sich Bonhoeffer beteiligte, christlich zu begründen und vom kommunistischen Widerstand abzugrenzen, vielmehr mußte dieselbe Ideologie auch später, in der christdemokratisch geprägten Restaurationsphase der Bundesrepublik, dazu herhalten, die Aussöhnung mit den alten Nazis zu ermöglichen, wenn nur der anti-kommunistische gesellschaftliche Konsens gewahrt und womöglich gestärkt würde. Ob man deshalb mit H. Müller so weit gehen muß, jegliche „Geschichtstheologie“ zu verwerfen, insofern es sich hier immer um den Versuch handle, die „Verborgenheit *allen* Tuns Gottes“ zu überspielen, um die *theologia crucis* wisse (Von der Kirche zur Welt S. 275), mag hier dahingestellt bleiben.

Immerhin wäre zu bedenken, daß gerade auch im religiösen Sozialismus verwegene geschichtstheologische Konstruktionen im Schwange waren (und sind), an denen gemessen Bonhoeffers katholisierende Konzeption noch vergleichsweise nüchtern wirkt. Erwähnt sei hier nur der Versuch von Leonhard Ragaz, den Sozialismus in seiner gottlosen und materialistischen Ausprägung durch eine „idealistische Weltanschauung“ gewissermaßen zu taufen (Vgl. Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus, Werningerode am Harz 1929, Nachdruck Hamburg 1972). Ge-

schichtstheologische Elemente zumindest dürften auch bei Josef L. Hromádka nachweisbar sein, der bekanntlich die theologischen Konzepte von Barth und Ragaz miteinander zu versöhnen trachtete. Ob all diese Versuche, Geschichte theologisch zu deuten, einfach als „katholisch“ abgetan werden können, mag hier als Frage stehen bleiben. An der Problematik von Bonhoeffers Geschichtstheologie in „Erbe und Verfall“ ändert diese Prinzipienfrage nichts. Die Auseinandersetzung mit ihr ist jedoch weiter zu konkretisieren.

IV

Tatsächlich ist Bonhoeffers Konzeption der abendländischen Geschichte als „Erbe und Verfall“ von schärfsten Widersprüchen geprägt. E. Bethge hat darauf hingewiesen, daß hier trotz der vorherrschenden klerikalen Tendenz „die Aufklärung . . . zum ersten Mal positiv bewertet“ werde (Dietrich Bonhoeffer, S. 807). Und auch H. Müller räumt ein, daß entgegen der von ihm herausgearbeiteten Grundlinie, die den Verfall des christlichen Abendlandes seit der Aufklärung konstatiert, „die befreite ratio“ von Bonhoeffer gleichwohl als geistiges Erbe der französischen Revolution „ehrlich bejaht“ werde (Von der Kirche zur Welt, S. 279). Die durch die Aufklärung geschaffene „Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, Helle, Klarheit“, die sittliche Forderung der „intellektuellen Redlichkeit“ blieb für Bonhoeffer unverzichtbare Voraussetzung auch der theologischen Arbeit, denn „hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück“ (E 37; EN 103 f.). Auch die der befreiten ratio entsprungene „Entdeckung der ewigen *Menschenrechte*“, die man „in dem mit jedem Menschen geborenen Recht auf Freiheit, in der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz“ und „in der brüderlichen Verbundenheit alles dessen“ gefunden habe, „was Menschenantlitz trägt“, wird von Bonhoeffer begrüßt (E 38; EN 105). In der französischen Revolution sah er daher nicht nur das „Schreckgespenst“, sondern auch „Verheißung“ (Notiz zur „Ethik“, zit. bei H. Müller, a. a. O., S. 278). Und neben der „hoffnungslosen Gottlosigkeit“, die „religiös-christlich verbrämt“ rede, konnte Bonhoeffer auch eine „verheißungsvolle Gottlosigkeit“ entdecken, „die antireligiös und antikirchlich spricht“. Diese wollte er als „Protest gegen die fromme Gottlosigkeit“ verstehen, „soweit sie die Kirchen verdorben hat“; sie wahre „in gewissem, wenn auch negativem Sinne das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kir-

che“ (E 42; EN 110). Man möchte in Anlehnung an eine andere Formulierung Bonhoeffers sagen: Der Atheist hält die Gottesfrage offen und leistet gerade darin der Kirche einen unverzichtbaren Dienst.

Dies alles will kaum zur Propagierung einer „Verchristlichung“ der Gesellschaft passen, wie sie der Ideologie des christlichen Abendlandes zu entsprechen scheint. Und abgesehen von diesem inneren Widerspruch macht jedenfalls die Einspannung des Entwurfs „Erbe und Verfall“ zwischen den ethischen Ansatz bei der „Gleichgestaltung“ der Kirche mit Christus und die Fortsetzung im Nachdenken über „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“ deutlich, daß es nicht Bonhoeffers Absicht ist, mit der Rede vom christlichen Abendland einer Klerikalisierung der Welt Vorschub zu leisten; denn die Frage nach der Schuld für den Verfall des *corpus christianum* wird von Bonhoeffer „nicht selbstgerecht in einem Lasterkatalog der gottlosen Welt, sondern mit einem Schuldbekenntnis der gottlosen Kirche beantwortet“, das „ohne Seitenblick auf den Mitschuldigen“ erfolgt (H. Müller, a. a. O., S. 281).

V

Die innere Widersprüchlichkeit von Bonhoeffers Konzeption der Geschichte zeigt sich aber nicht nur in ihrer Durchführung, sondern bereits im Ansatz: Die Einheit des christlichen Abendlandes wird in dem Abschnitt „Erbe und Verfall“ ja keineswegs als prästabilisierte Harmonie gesehen; vielmehr ist sie von vornherein durch innere Spannungen und Brüche gekennzeichnet, insofern sie nämlich ein doppeltes geschichtliches Erbe umfaßt und ein drittes ausschließt. Eine Anknüpfung an die eigene (germanische) vorchristliche Vergangenheit verwirft Bonhoeffer als Versuch, die Geschichte zu mythologisieren. „Die *griechisch-römische Antike*“ hingegen zählt er „zu unserem geschichtlichen Erbe“ hinzu, jedoch nur in „höchst indirekter Weise“ (E 31; EN 95), nämlich vermittelt durch die „Beziehung auf Christus“ (E 32; EN 97). Schließlich sieht Bonhoeffer „die Kontinuität unserer Geschichte“ einzig durch den „geschichtlichen Jesus Christus“ gewährleistet, und da dieser ein geborener Jude war, „geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das *Volk Israel*“ (E 31; EN 95).

Damit aber ist die Einheit des christlichen Abendlandes von vornherein eine gebrochene, wird sie doch gewährleistet durch die Kontinuität mit einer ihr ur-

sprünglich fremden Wurzel, während die Kontinuität mit ihrem eigenen Ursprung entweder durch die Taufe gebrochen oder ganz negiert wird: Jesus Christus in Kontinuität mit dem Volk Israel *durchkreuzt* die geschichtliche Kontinuität des heidnischen Abendlandes. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der „griechisch-römischen Antike“ und dem „Volk Israel“ gehört daher von Anfang an zu den Aufgaben des „christlichen Abendlandes“. Bonhoeffer konzipiert dieses Verhältnis hier nicht mehr wie in seinem Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ von 1933 unter dem Aspekt der Judenmission (womit seinerzeit zwar die deutsch-christliche Häresie bestritten, nicht jedoch der Antijudaismus der theologischen Tradition überwunden war; vgl. Ges. Schr. II, München 1959, S. 44 ff.), sondern unter dem der „echten unaufhörlichen Begegnung“. Das Volk Israel wird hier also nicht nur als geschichtliche Wurzel des abendländischen Erbes qualifiziert, sondern auch als dessen bleibend notwendiger Bestandteil, genauer: als in seinem Anderssein bejahetes Gegenüber. Und diese „Begegnung“ zwischen Abendland und Israel wirkt sich bis ins christologische Zentrum der Theologie hinein aus, denn „der Jude hält die Christusfrage offen“ (E 31; EN 95). Damit ist die Frage nach der positiven Bedeutung des jüdischen „Nein“ gegenüber der Messianität Jesu gestellt (vgl. dazu: Fr.-W. Marquardt, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: ders., *Verwegenheiten*, München 1981, S. 311 ff.).

Wenn aber die Christusfrage offengehalten wird, dann muß erst recht die Einheit des „christlichen Abendlandes“, von der ja nur in Beziehung auf Christus gesprochen werden kann, als eine offene Frage behandelt werden. Bonhoeffer selbst hat diese Konsequenz in der Skizze „Erbe und Verfall“ nicht gezogen; sein Ansatz beim „geschichtlichen Jesus Christus“, der einerseits die Kontinuität des Abendlandes mit Israel gewährleisten soll, dessen Messianität aber andererseits in der Begegnung mit Israel offengehalten wird, sprengt aber letztlich jede geschichtstheologische Konzeption, die mit dem Begriff des „corpus christianum“ operiert und daraus die Idee eines „christlichen Abendlandes“ ableitet. „Echte unaufhörliche Begegnung“ ist ja nur möglich, wenn das Gegenüber ein Anderer bleiben darf, ohne sich zu assimilieren, d. h. wenn die Christenheit im Abendland auch Nichtchristen mit ihrer jeweiligen Verheißung begegnen kann, seien es Juden, seien es „Gottlose“.

VI

Aufgrund der hier gezeigten inneren Widersprüchlichkeit von Bonhoeffers Geschichtstheologie in „Erbe und Verfall“ kann gefragt werden, ob die ganze Konstruktion schon angemessen verstanden ist, wenn sie v. a. unter dem Aspekt der Ideologie des christlichen Abendlandes gelesen und entsprechend als „restaurativ-retardierend“ kritisiert wird. Die dieser Konzeption widersprechenden Elemente stehen nicht nur quer zur übergeordneten Idee, sie könnten vielmehr auch Anlaß geben, die ganze Konstruktion noch einmal ganz anders zu lesen.

Die Ambivalenz, in der bei Bonhoeffer „Aufklärung“, „Technik“ und „französische Revolution“ erscheinen, entspringt ja nicht seiner Phantasie, ist auch nicht nur Ausdruck mangelnder konzeptioneller Stringenz, sie hat vielmehr Anhaltspunkte in der Sache selbst, d. h. in der inneren Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Revolution und ihrer Ideologie. So dürfte der Begriff des „Fortschritts“, wie Walter Benjamin in seinem „Passagen-Werk“ festgestellt hat, „im 19. Jahrhundert, als das Bürgertum seine Machtpositionen erobert hatte, die kritischen Funktionen, die ihm ursprünglich eigneten, mehr und mehr eingebüßt haben“ (Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgew. Schriften 1920–1940, Leipzig 1984, S. 154). Wäre die bürgerliche Revolution mit dem Begriff „Fortschritt“ schon genügend gekennzeichnet, dann müßte man allerdings fragen, woher eigentlich die offenbar unlösbaren Widersprüche innerhalb der bürgerlichen Gesellschaften datieren, die einen Übergang zu sozialistischen Verhältnissen ohne revolutionären Bruch unmöglich erscheinen lassen. Umgekehrt sind die sozialistischen Revolutionen unseres Jahrhunderts ja nicht einfach Folgen des Ausbleibens oder der Verspätung bürgerlicher Verbesserungen, sondern Ausdruck der inneren Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaften selber. Von dieser Widersprüchlichkeit sind auch „Aufklärung“, „Technik“ und „französische Revolution“ mitbetroffen.

Bonhoeffer war, wie gezeigt wurde, durchaus bereit, die „befreite ratio“ als Fortschritt gegenüber der unaufgeklärten Unmündigkeit zu begrüßen als einen Fortschritt, mit dem zwar durchaus noch „nicht das letzte Wort über die Dinge“ gesagt sei, hinter den es aber auch kein „Zurück“ mehr gebe (E 37; EN 104). Von daher muß gefragt werden, ob das Motiv seiner Kritik der Aufklärung schon scharf genug

durchschaut ist, wenn es mit den zweifellos vorhandenen „restaurativ-retardierenden“ Tendenzen innerhalb des bürgerlichen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus in Zusammenhang gebracht wird, die in der Furcht vor der „hinter dem Bürgertum“ sich „drohend und dunkel“ erhebenden „Masse“ und ihrer „Tendenz . . . zur Vollendung der Revolution“ begründet sind (H. Müller, a. a. O., S. 279; vgl. E 39; EN 106). Gewiß spielt diese bürgerliche „Angst vor dem Chaos“ (J. Schumacher) auch bei Bonhoeffer eine gewisse Rolle, obgleich die Rede von der „verheißungsvollen Gottlosigkeit“, die sich gerade auf den Atheismus der proletarischen Massen beziehen dürfte, quer dazu steht.

Die Frage muß aber erlaubt sein, ob Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“ nicht auch etwas von der „Selbsterstörung der Aufklärung“ bzw. vom „Destruktiven des Fortschritts“ erkannt haben könnte, wie es 1944 von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno analysiert worden ist (Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main 1969, S. 3). Nicht bürgerliche Zögerlichkeit, sondern die Frage nach den Ursachen für die Ohnmacht des Antifaschismus hat Horkheimer und Adorno dazu veranlaßt, die Kritik der Aufklärung nicht ihren Gegnern zu überlassen. Wenn es ihnen darum ging, daß die Aufklärung „sich auf sich selbst besinnen“ müsse, „wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen“, dann war es ihnen „nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung . . . zu tun“ (a. a. O., S. 5). Ähnlich sollte nach Bonhoeffer aber auch die Kirche „mit ihrer Botschaft von dem lebendigen Herrn Jesus Christus“ deutlich machen, „daß es ihr nicht einfach um das Erhalten von Vergangenheit zu tun ist“; vielmehr sollte sie „gerade auch die Ordnungsmächte zum Hören, zur Umkehr“ zwingen (E 46; EN 116), zu einer Umkehr aber, die aufgrund der Erkenntnis eigener Schuld geschichtliche „Erneuerung“ ermöglicht.

Bonhoeffers geschichtstheologischer Entwurf in „Erbe und Verfall“ könnte so im Licht der „Dialektik der Aufklärung“ als theologische Warnung vor dem Umschlag von Aufklärung in neue Mythologie gelesen werden, als Kritik an den bürgerlichen Beschränkungen der Aufklärung, die deren Verheißungen von Befreiung immer wieder umschlagen ließen in neue Herrschaft und Vergewaltigung, als Selbstkritik eines bürgerlichen Theologen also, die letztlich der „Erkenntnis der Schuld an Christus“ (E 47; EN 117) entspringt.

VII

Als Ursache für den Zerfall der Einheit des Abendlandes verfällt die Aufklärung in Bonhoeffers Entwurf „Erbe und Verfall“ der theologischen Kritik. Dennoch will Bonhoeffer hinter die Aufklärung ebensowenig zurück wie hinter die Reformation. Dieser Widerspruch bringt es mit sich, daß Bonhoeffer in seiner Kritik der Aufklärung durchaus differenziert verfährt: So schillert die Rede vom „Kult der ratio“ zwischen dem Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit („befreite ratio“), der von Bonhoeffer begrüßt wird, und dem Umschlag in neue Religion, den Bonhoeffer voll Mißtrauen beobachtet; Entsprechendes dürfte für die „Naturvergötterung“, hinter der bereits ihre Versklavung lauert, und für den „Fortschrittsglauben“, in dem sich bereits der Fortschritt in die Barbarei andeutet, gelten (E 36 f.; EN 103). So verfällt nicht etwa der „unvergleichliche Aufstieg der Technik“ als solcher der Kritik, vielmehr gilt „das technische Zeitalter“ Bonhoeffer als „ein echtes Erbe unserer abendländischen Geschichte, mit dem wir uns auseinanderzusetzen haben und hinter das wir nicht zurückkönnen“ (E 37 f.; EN 104 f.). Der Kritik Bonhoeffers fällt jedoch die Befreiung der Technik „von jeder Dienststellung“ anheim, ihre Loslösung vom Zweck der Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse. So wird die losgelassene Technik „Selbstzweck“ und zugleich Mittel zum Zweck der „Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur“ (ebd.), damit aber (insofern die menschliche Gesellschaft auf dem Austausch mit der Natur beruht) zugleich zum Instrument der Effektivierung der Herrschaft von Menschen über Menschen, als deren erst durch neuzeitliche Technik ermöglichten Endzweck Bonhoeffer den „totalen Vernichtungskrieg“ erkannt hat, in dem „alles . . . recht und erlaubt (ist), was der eigenen Sache dient“ (E 33 f.; EN 98 f.). „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist“ nach der Erkenntnis Horkheimers und Adornos, „sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen“ (Dialektik der Aufklärung, S. 10).

Entsprechend verfällt auch der „Aufstand der Masse“ als solcher nicht der Kritik Bonhoeffers, er erscheint vielmehr als die notwendige Kehrseite des „Aufstand(s) des Bürgertums“ (E 37; EN 103), insofern hier „die Millionen, die durch nichts geädelt sind und sein können als durch ihr unverschuldetes Elend . . . ihre Anklage und ihren Anspruch gegen den

Adel des Blutes wie der Leistung“ erheben (E 39; EN 106). Der Kritik Bonhoeffers fällt jedoch der Umschlag der Revolution in die „Schreckensherrschaft“, der „Befreiung des Menschen“ in dessen „Selbsterstörung“ anheim (E 41; EN 108). Schließlich verfällt auch die „Gottlosigkeit“ als ideologischer Kern der neuen Einheit des Abendlandes nicht pauschaler Kritik, vielmehr unterscheidet Bonhoeffer zwischen hoffnungsloser und „verheißungsvoller Gottlosigkeit“. Der Kritik verfällt aber ihr Umschlag in neue Religiosität, in „Religion als Feindschaft gegen Gott“, als „Vergötterung des Menschen“, und ihr Ende in der „Proklamation des Nihilismus“ (E 41; EN 109).

All diese kritisierten Tendenzen sind ja nicht Relikte des Mittelalters in der Neuzeit, sondern gewissermaßen die Schatten, die das Licht der Aufklärung unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft faktisch begleitet haben. Horkheimer und Adorno haben deshalb von der „dialektischen Verschlingung von Aufklärung und Herrschaft“ bzw. vom „Doppelverhältnis des Fortschritts zu Grausamkeit und Befreiung“ gesprochen (Dialektik der Aufklärung, S. 178). Und ein halbes Jahr bevor Bonhoeffer „Erbe und Verfall“ konzipierte, hat im französischen Exil Walter Benjamin angesichts der drohenden Gefahr des Einmarsches deutscher Truppen seine Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ notiert, in denen es heißt: „Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im 20. Jh. noch möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist“ (Allegorien kultureller Erfahrung, S. 160). Auschwitz war ebensowenig wie der „totale Krieg“ ein Rückfall ins Mittelalter, sondern die höchste Aufgipfelung technischer Rationalität unter den Bedingungen gesellschaftlicher Unterdrückung. Es gehört insofern zur Nachtseite der Aufklärung in der bürgerlichen Gesellschaft.

Unter den Bedingungen bürgerlicher Herrschaft mußte Aufklärung schon früh auf „formale Logik“ reduziert werden, aufs „mathematische Verfahren“, in dem „das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung“ und „damit zum Altbekanntem gestempelt“ wird. So können Horkheimer und Adorno davon reden, daß Aufklärung „totalitär“ sei „wie nur irgendein System“. Denn „nicht was ihre romantischen Feinde ihr seit je vorgeworfen haben, analytische Methode, Rückgang auf Elemente, Zersetzung durch Reflexion“ sei „ihre Unwahrheit, sondern daß für sie der Prozeß

von vornherein entschieden ist“ (Dialektik der Aufklärung, S. 31). Unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft, im Bündnis mit der Herrschaft mußte die ungebremste Proklamation von Aufklärung und Fortschritt zugleich alles Unangepaßte, Unaufgeklärte, Rückständige mit der Vernichtung bedrohen: „Die bloße Existenz des anderen ist das Ärgernis. Jeder andere ‚macht sich breit‘ und muß in seine Schranken verwiesen werden, die des schrankenlosen Grauens. Was Unterschulpsucht sucht, soll ihn nicht finden; denen, die ausdrücken, wonach alle süchtig sind, den Frieden, die Heimat, die Freiheit: den Nomaden und Gauklern hat man seit je das Heimatrecht verwehrt“ (Horkheimer/Adorno, a. a. O., S. 192). Unter den Bedingungen bürgerlicher Herrschaft mußte auch die Emanzipation des Judentums, so gewiß sie erst durch die Revolution ermöglicht worden war, zugleich den Zwang zur Assimilation, das Ende der jüdischen Autonomie beinhalten. Unter eben diesen Bedingungen mußte die „abendländische Gottlosigkeit“ in neue Religion und Unterdrückung der alten umschlagen, denn „es soll kein Geheimnis geben, aber auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung“ (Horkheimer/Adorno, a. a. O., S. 11).

Aus der Sicht der „Unteren“, der Opfer des Fortschritts, und dies sind nicht zuletzt Juden und Proletarier, erscheint die bürgerlich beschränkte Aufklärung nicht zuletzt als gewaltige Verfinsterung der Geschichte, der Fortschritt als Absturz in die Katastrophe. Diese Kehrseite von Aufklärung wird durch Bonhoeffers Satz, wonach „das Verlangen nach absoluter Freiheit den Menschen in die tiefste Knechtung führt“ (E 40 f.; EN 108), zugleich aufgedeckt und verschleiert; verschleiert, insofern Bonhoeffer darin „ein Grundgesetz der Geschichte“ sehen will, so daß der Prozeß der Aufklärung von vornherein negativ entschieden wäre; aufgedeckt, insofern dieser Satz historischer Erfahrung der „Unteren“ in der bürgerlichen Gesellschaft entspricht. Tatsächlich wurde „die Befreiung des Menschen“ von der Bourgeoisie für die eigene Klasse reklamiert und zugleich (da für die Masse ohnehin nicht erreichbar) zum „absoluten Ideal“ hochstilisiert, so daß sie im Moment, als die Realisierung möglich schien, in der „Selbsterstörung des Menschen“ endete (ebd.). Erst „die ihrer selbst mächtige“, d. h. die über sich selbst und ihre inneren Widersprüche und Beschränkungen aufgeklärte „Aufklärung . . . vermöchte die Grenzen der Aufklärung zu durchbrechen“ (Horkheimer/Adorno, a. a. O., S. 217).

Wenn Bonhoeffer angesichts der Schattenseiten der Aufklärung, die in den „totalen Krieg“ und in die Nacht von Auschwitz geführt haben, seine Hoffnung in den „Aufhaltenden“ setzt, der als eine „mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht . . . innerhalb der Geschichte“ Gottes Weltregiment zur Auswirkung bringen soll (E 45; EN 114f.), dann mag man sich an W. Benjamins Bild von den Revolutionen erinnern, die – in Abweichung vom traditionellen marxistischen Bild von der „Lokomotive der Weltgeschichte“ – vielmehr „als Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse“ zu deuten seien (Allegorien kultureller Erfahrung, S. 168). Solch ein „aufhaltender“ Griff nach der Notbremse, ein Versuch, die unaufhaltsam in die Katastrophe rasende Vernichtungsmaschinerie anzuhalten, hätte der Staatsstreich der Verschwörer des 20. Juli 1944 sein sollen. Solche „Aufhaltenden“ waren schließlich die alliierten Truppen der Anti-Hitler-Koalition, unter denen nicht zuletzt die Rote Armee als Repräsentantin „ver-

heißungsvoller Gottlosigkeit“ der Vernichtung des europäischen Judentums Einhalt gebot und gerade dadurch – *hominum confusione, dei providentia* – auch zur Rettung des „christlichen Abendlandes“ im Sinne Bonhoeffers beitrug.

Daß Bonhoeffer solche „Umkehr“ (= Revolution) zum Inhalt der kirchlichen Verkündigung machen wollte, indem er die Kirche als „Bundesgenossen“ für den „Aufhaltenden“ in Anspruch nahm (E 46; EN 116), das macht die bleibende Aktualität seines geschichtstheologischen Entwurfs in „Erbe und Verfall“ aus. Daß er dabei aber die Kirche als den „Ursprung“ begreifen wollte, zu dem alle „Elemente der Ordnung“, nämlich „Recht, Wahrheit, Wissenschaft, Kunst, Bildung, Menschlichkeit, Freiheit, Vaterlandsliebe“ im Angesicht der nihilistischen Katastrophe zurückkehrten, das deutet auf eine „christliche“ Befangenheit seines Ansatzes hin, wie sie in den Kreisen des bürgerlichen Widerstandes verbreitet war (ebd.; vgl. H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 281f.). Hier drängt sich der Verdacht

auf, daß die Kirche soziologisch zum organisierenden Zentrum des antifaschistischen Bündnisses gemacht werden soll. „Ursprung“ der gesellschaftlichen „Umkehr“ kann sie aber nur in dem theologischen Sinn sein, wonach eben die Kirche der Ort der „Erkenntnis der Schuld an Christus“ ist (E 47; EN 117). Nicht sie jedoch, sondern Jesus Christus selbst erwählt sich den „Aufhaltenden“ als das organisierende Zentrum der Revolution und des Widerstandes. Um dieses, wie auch immer es soziologisch zu konkretisieren wäre, hätten sich – „in wohl gewahrter Unterscheidung und doch in aufrichtiger Bundesgenossenschaft“ (E 46; EN 116; vgl. das chalcedonensische „unvermischt und unverwandelt, doch ununterschieden und ungetrennt“) – die Kräfte der gesellschaftlichen „Umkehr“ zu scharen, ob Juden, Christen oder Atheisten, ob proletarische Kommunisten, Sozialisten oder bürgerliche Demokraten, um gemeinsam nach der Notbremse zu greifen.

