
West-östliches Bonhoeffer-Gedenken

Andreas Pangritz

Mit wissenschaftlichen Kongressen und festlichen Empfängen wurde in der ersten Februar-Woche 1986 in Berlin (DDR und West) des Theologen Dietrich Bonhoeffer gedacht, der im April 1945 von den Nazis als Widerstandskämpfer ermordet wurde und am 4. Februar dieses Jahres 80 geworden wäre. Bonhoeffer eigne sich nicht dazu, sich mit ihm zu schmücken, hatte der Bundespräsident aus diesem Anlaß an den West-Berliner Bischof geschrieben, es gelte vielmehr, von ihm zu lernen. Aber: Wie lernt man von Bonhoeffer, ohne sich mit ihm zu schmücken?

Hier soll kein Bericht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit gegeben werden; vielmehr sollen einige Beobachtungen am Rande mitgeteilt und gewisse Tendenzen der jüngsten Bonhoeffer-Rezeption kritisch beleuchtet werden.

Zu einem Geburtstagsempfang mit anschließender Festveranstaltung der Kirchenleitung lud in West-Berlin der Senator für kulturelle Angelegenheiten in die Staatsbibliothek. In seinem Grußwort stellte er die Behauptung auf, Bonhoeffer habe sich unter dem Eindruck des Nationalsozialismus vom Pazifismus, mit dem er bis 1933 sympathisiert habe, wieder abgewandt. Es fehlte nur die Wiederholung der christdemokratischen Geschichtsklitterung, wonach der Pazifismus den Faschismus erst ermöglicht habe:

In Berlin/DDR wurden Teilnehmer des Bonhoeffer-Symposiums an der Humboldt-Universität zu einem Empfang beim Staatssekretär für Kirchenfragen ins Gästehaus am Thälmannplatz geladen. Bei dieser Gelegenheit machte der stellvertretende Staatssekretär deutlich, wo er Bündnismöglichkeiten zwischen Marxisten und Christen sieht und welche Differenzen bestehen bleiben. Er bediente sich dabei eines Zitats von Dietrich Bonhoeffer aus einem Brief vom Januar 1935 an seinen Bruder, wonach „es... nun einmal Dinge (gibt), für die es sich lohnt, kompromißlos einzutreten“, und Bonhoeffer meinte, „der Friede und die soziale Gerechtigkeit.. sei so etwas“.

Als Veranstalter der Wissenschaftlichen Tagung in West-Berlin trat die bundesdeutsche Sektion des Internationalen Bonhoeffer-Komitees in Verbindung mit der Kirchlichen Hochschule auf. Eingeladen hatte der West-Berliner Bischof. Das Thema, auf das allerdings nur der erste Vortrag einging, lautete: „Religion und Religionslosigkeit im

Zeitalter des weltlichen Christentums“. Veranstalter des „V. Ökumenischen Symposiums zu Friedensfragen“ in Berlin/DDR war die Sektion Theologie der Humboldt-Universität gemeinsam mit dem Regionalaussschuß (DDR) der Christlichen Friedenskonferenz. Als Thema war hier formuliert: „Dietrich Bonhoeffer — gefährdetes Erbe in bedrohter Welt.“ Die Verbindung von theologischer Wissenschaft mit gesellschaftlichen Fragen, insbesondere mit der Friedensproblematik, war hier also von vornherein beabsichtigt. Tatsächlich war hier auch mehr Zeit für „Aussprache“ eingeplant als im Westen, die allerdings zu einem großen Teil der Länge der Referate zum Opfer fiel, so daß beide Tagungen letztlich unter einem Mangel an Diskussion litten...

Studenten der Kirchlichen Hochschule hatten den Eindruck gewonnen, daß durch ein Grußwort des christdemokratischen Reg. Bürgermeisters der Widerstandskämpfer Bonhoeffer in unangemessener Weise für heutige staatliche Politik vereinnahmt werde. Da die Veranstalter nicht bereit waren, den Reg. Bürgermeister, der offenbar teils auf Einladung des Bischofs, teils auf eigene Einladung reden wollte, wieder auszuladen bzw. ihn um Verzicht auf sein Grußwort zu bitten, kam er erst zu Wort, nachdem der lautstarke studentische Protest vom Vorsitzenden des Bonhoeffer-Komitees, Prof. Gremmels aus Kassel, dadurch beschwichtigt worden war, daß er anbot, den Studenten anschließend das Wort zur Begründung ihres Protests zu erteilen. Der Reg. Bürgermeister sprach schließlich sein Grußwort, in dem er Bonhoeffer als großen Berliner feierte, vor halbleerem Hörsaal, da die Masse der Studenten diesen verlassen hatte. Als Professoren der Kirchlichen Hochschule den erneuten Zutritt ihrer Studenten zum Hörsaal anschließend zu unterbinden versuchten, mußte der Vorsitzende des Komitees erneut eingreifen, um die weitere Teilnahme der Studenten an der Tagung zu ermöglichen. Als Gründe für ihren Protest gaben die Studenten an, daß christdemokratische Aufrüstungspolitik sich nicht mit dem Pazifisten Bonhoeffer schmücken dürfe. Insbesondere angesichts der barbarischen Ausländerpolitik des West-Berliner Senats sei eine Würdigung Bonhoeffers, der aus Solidarität mit den verfolgten Juden zum Widerstandskämpfer geworden sei, durch den Reg. Bürgermeister ein Hohn...

Der internationale Friede und die soziale Gerechtigkeit kamen nicht nur am Rande des West-Berliner Kongresses durch die studentische Störaktion zur Sprache, sondern waren hier wie auf dem Ost-Berliner Friedenssymposium auch als Tagungsinhalt eingeplant. Bezeichnend allerdings, daß man gerade zu diesen Fragen in West-Berlin nur auswärtige Referenten reden ließ: Propst Heino Falcke aus Erfurt/DDR und Prof. John de Gruchy aus Kapstadt/Südafrika. H. Falcke nutzte die Chance, das in der Bundesrepublik Deutschland v. a. durch C. F. v. Weizsäcker propagierte Projekt eines „Konzils des Friedens“ an Bonhoeffers Konzils-Gedanken zu überprüfen und dadurch der theologischen Unverbindlichkeit zu entziehen. Er sah in dem Gedanken eines Friedenskonzils, das als Bekenntnisversammlung das Friedensgebot verbindlich verkündigen würde, ohne den ökumenischen Streit um die Wahrheit des Glaubens auszuklammern, eine bis heute noch nicht eingelöste Forderung Bonhoeffers. Zwar verwies er darauf, daß der Konzilsgedanke bei Bonhoeffer nirgends kirchenrechtlich definiert sei, versäumte es aber, daraus die theologischen Konsequenzen zu ziehen, sondern saß dem heute verbreiteten Mißverständnis auf, wonach Bonhoeffer 1934 in Fanö ein Friedenskonzil gefordert habe. Tatsächlich aber nahm Bonhoeffer damals in einer Morgenandacht den aktuell versammelten Ökumenischen Rat (engl. Council) als Konzil in Anspruch, indem er ihm ein verbindliches Friedenswort abverlangte. In diesem Sinne war das Friedenskonzil in Vancouver 1983 bereits versammelt, wo der Ökumenische Rat eindeutig Stellung in der Friedensfrage bezogen hat. Was nun nützt, ist nicht, die Worte von Vancouver wieder und wieder nachzusprechen, sondern danach zu handeln. Es blieb daher unklar, warum Falcke meinte, den Konzilsgedanken, der im deutschen Sprachraum gezündet habe, gegen den in Vancouver initiierten konziliaren Prozeß, der nicht gelingen wolle, ausspielen zu müssen.

Auf diese Differenz zwischen dem heutigen Projekt eines Friedenskonzils und Bonhoeffers Konzilsgedanken verwies beim Symposium an der Humboldt-Universität C. Ordnung: Nicht die institutionelle Repräsentativität, sondern die geistliche Qualität sei für die Autorität des Konzils nach Bonhoeffer entscheidend. Dies schließe auch die Verwerfung des Mißbrauchs des Glaubens zur Rechtfertigung von Weltraumrüstung und atomarer Aufrüstung ein.

Das Problem verschärft sich, wenn man berücksichtigt, daß die Frage der sozialen Gerechtigkeit beim Friedenskonzil, wenn es nach C. F. v. Weizsäcker geht, im Unterschied zu den Intentionen des Ökumenischen Rats ausgeklammert bleiben soll. Diesen vernachlässigten Komplex griff der weiße Südafrikaner und Apartheid-Gegner *de Gruchy* in seinem Vortrag „Bonhoeffer and Confessing in South Africa today“ auf.¹⁾ Die Frage der Apartheid sei heute in Südafrika eine Bekenntnisfrage. Aber ähnlich wie Barmen für Bonhoeffer nur ein Ausgangspunkt gewesen sei, so könne die Feststellung des status confessionis auch hier nur das erste Wort sein. Dies Wort gelte es jetzt nicht mehr zu wiederholen, sondern zu tun. Im Sinne solcher Konkretion des Bekenntnisses wollte er das von ihm mitunterzeichnete „Kairos-Dokument“ verstanden wissen: Hier werde eine prophetische Theologie vertreten, die zum Aufstand gegen die herrschende soziale Ungerechtigkeit aufrufe.²⁾ Das Problem für bekennende Christen in Südafrika heute sei nicht „Gott oder Religion“, wie das Tagungsthema suggeriere, sondern die christliche Kirche: Der christliche Gott selber sei problematisch geworden, weil die Kirche in ihrer Zerrissenheit ein Problem sei. Den Einwand von E. Bethge, daß Bonhoeffer seinerzeit gerade nicht öffentlich zum Aufstand aufgerufen habe, sondern daß sich die Verschwörer seinerzeit nach außen schweigend auf die Tat vorbereitet hätten, wollte *de Gruchy* nicht gelten lassen.

Die Situation in Südafrika heute sei anders: Gerade auch das Apartheid-Regime verstehe sich als christlich, ein Auswechseln der Führungsspitze allein würde an der Ungerechtigkeit des Apartheid-Systems nichts Wesentliches ändern, das System als solches müsse umgestürzt werden. Im übrigen habe es Bonhoeffer doch gerade als Schuld seiner Kirche empfunden, daß sie vom Christusbekenntnis (Barmen) nicht zum direkten politischen Widerstand gefunden habe³⁾, sondern in der Selbstverteidigung verharre.

Auf dem Symposion in Berlin/DDR kam die Friedensfrage in den Vorträgen des US-Amerikaners *Cl. Green* und des DDR-Theologen *C. Ordnung* von der CFK zur Sprache. Während *Cl. Green* auf einen in Arbeit befindlichen Hirtenbrief der US-amerikanischen Methodisten hinwies, der u. a. den Zusammenhang zwischen Aufrüstung und Ausbeutung der 3. Welt aufzeige und im Unterschied zum Hirtenbrief der katholischen Bischöfe erstmals auch den Antikommunismus als Haupthindernis für wirksame Abrüstungsvereinbarungen benenne, legte *C. Ordnung* Wert auf eine Differenzierung innerhalb des „Pazifismus“-Begriffs, wie sie gerade auch von Bonhoeffer her sachgemäß erscheine. Der Begriff des „Pazifismus“ tauche zuerst um die Jahrhundertwende in der Arbeiterbewegung auf und beziehe sich hier zunächst auf die Schaffung einer durch Verträge abgesicherten internationalen Friedensordnung. Erst nach dem Ausbruch des 1. Weltkriegs, der diesen Pazifismus habe scheitern lassen, habe sich ein zweiter Pazifismus herausgebildet, für den der Schwerpunkt auf der Frage der Gewaltlosigkeit, individueller Kriegsdienstverweigerung und der Erziehung zum Frieden lag. Dieser zweite Pazifismus dürfe aber nicht gegen den ersten ausgespielt werden. Auch bei Bonhoeffer, der sich seit seinem USA-Aufenthalt 1930/31 pazifistischen Gedanken geöffnet habe, seien beide Komponenten nachweisbar: Zunächst sei es ihm primär um die theologische Begründung der Arbeit des Weltbundes für Freundschaftsarbeit zur Schaffung einer internationalen Friedensordnung gegangen.⁴⁾ Dann, als mit der nationalsozialistischen Machtübernahme 1933 die deutsche Rüstungspolitik eindeutig auf den nächsten Krieg zusteuerte, sei die individuelle Komponente der Kriegsdienstverweigerung hinzugetreten.⁵⁾ Dies dürfe aber nicht im Sinne prinzipieller Gewaltlosigkeit

1) Teilnehmer aus der DDR und der CSSR beschwerten sich darüber, daß die Veranstalter in westlichem Selbstbewußtsein offenbar meinten, auf eine Übersetzung dieses engagierten englisch-sprachigen Beitrags verzichten zu können. Den Veranstaltern des Symposions an der Humboldt-Universität hingegen war die Übersetzung sowohl des Grußworts des orthodoxen Exarchen als auch des Vortrags des US-Amerikaners *Clifford Green* möglich.

2) Dieses Dokument ist in der „Jungen Kirche“ abgedruckt: Hefte 1—3/1986

3) Vgl. Bonhoeffers Erwägung eines unmittelbar politischen Handelns der Kirche aus Anlaß der Judenverfolgung, über das ein Konzil entscheiden sollte: „Nicht nur die Opfer unter dem Rad verbinden, sondern dem Rad selber in die Speichen fallen“: Die Kirche vor der Judenfrage 1933 (in GS II, S. 48)

4) Vgl. Bonhoeffers Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ von 1932 (GS I, 140 ff)

5) Vgl. die Erinnerung von *W. Maechler* an die Jugendkonferenz in Fanö 1934, wonach Bonhoeffer einem Schweden, der wissen wollte, was er im Kriegfall tun würde, antwortete: „Ich bitte darum, daß Gott mir dann die Kraft geben wird, nicht zu den Waffen zu greifen“. (Die mündige Welt, Bd. I, S. 92)

mißverstanden werden, vielmehr habe sich Bonhoeffer gegen eine *faschistische* Armee entschieden. Sein Eintritt in den Widerstand in dem Moment, als diese Armee die Nachbarländer mit Krieg überzog, sei daher kein Bruch mit dem Pazifismus gewesen, sondern dessen jetzt angemessene Konkretion. Dazu habe für Bonhoeffer auch das Gebet um den Sieg der Anti-Hitler-Koalition gehört. Prinzipieller Pazifismus könne sich daher heute nicht auf Bonhoeffer berufen. Ausgehend von der Erkenntnis, daß die Existenz zweier deutscher Staaten heute von den Nachbarländern als wesentlicher Bestandteil einer internationalen Friedensordnung betrachtet werde, sei es heute vielmehr vorrangig, das „Gleichgewicht“ zu wahren, um von diesem Ausgangspunkt aus die Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen aus der Welt schaffen zu können. Hierbei seien auch einseitige Abrüstungsschritte denkbar und wünschenswert. Die Frage individueller Kriegsdienstverweigerung sei demgegenüber durchaus zweitrangig. Ordnung verwies in diesem Zusammenhang darauf, daß Basisgruppen der CFK heute den Dienst in der Nationalen Volksarmee der DDR als Beitrag zur Aufrechterhaltung des Gleichgewichts für wirksamer hielten auf dem Weg zur Schaffung einer stabilen internationalen Friedensordnung. Zeichenhandlungen allein reichten nicht aus. Allerdings konnte Ordnung nicht deutlich machen, inwiefern der Waffendienst heute mehr sein könnte als eben auch nur ein Zeichen. Immerhin war es ausgerechnet der Bonhoeffer-Schüler W. Maechler, der nach 1945 die radikalsten pazifistischen Konsequenzen aus den Kriegserfahrungen gezogen hatte, der nun Ordnung beipflichtete, indem er den von Ordnung erwähnten CFK-Gruppen ihren Friedenswillen bescheinigte.

Prof. Dr. Heinz-Eduard Tödt (Heidelberg) hielt seinen Vortrag zum Thema „Theologie in der Schicksalsgemeinschaft mit Opposition und Widerstand. Zur theologisch-ethischen Aufarbeitung der Gewissensprobleme im Bonhoeffer-Dohnanyi-Widerstandskreis“ in zwei Varianten zuerst auf der Jahrestagung des Internationalen Bonhoeffer-Komitees in West-Berlin, dann auf dem Ökumenischen Symposion an der Humboldt-Universität in Berlin/DDR.

Unter der Leitfrage „Gewissensgehorsam oder Interessenorientierung“ setzte sich Tödt mit der nach seiner Beobachtung vorherrschenden Tendenz in der jüngeren Widerstands-Forschung auseinander, wonach die Widerstandsgruppen vor allem auf ihre jeweilige objektive gesellschaftliche Interessenlage hin kritisch durchleuchtet werden müßten, so daß dann der Bonhoeffer-Dohnanyi-Widerstandskreis als Teil der gesellschaftlichen Machtelite erscheine, die allenfalls zu einem national-konservativen Widerstand in der Lage gewesen sei, der unter dem Verdacht der Kollaboration mit dem Nazi-Regime stehe. Die „etwas brutalen“ Kategorien dieser jüngeren Forschung, die im Widerspruch zum Selbstverständnis der Kämpfer stehen, wollte Tödt nun anhand neuerer, erst in der Auswertung befindlicher Quellen auf den Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis anwenden, um ihre Brauchbarkeit zu überprüfen. Dabei stellte er fest, daß von „gesellschaftlicher Machtelite“ hier nur sehr bedingt gesprochen werden könne: Nur einer aus diesem Kreis, nämlich Hans v. Dohnanyi, sei in die Nähe der politischen Macht geraten, mehrheitlich habe es sich um Juristen gehandelt, die überwiegend nicht Konservative, sondern liberale Republikaner gewesen seien. Es habe sich nicht eigentlich um Großbürger, sondern um eine intellektuelle Elite von Bildungsbürgern gehandelt, die als solche allerdings ein Reservoir für die Machteliten darstellen konnten. Nur einer, nämlich ausgerechnet Bonhoeffer, habe eine Zeitlang (Barcelona 1928) nationalprotestantische Positionen vertreten, von denen er sich allerdings seit 1931 abgewandt habe. Der ganze Kreis sei in seiner politischen Ausrichtung durch die Ereignisse des Jahres 1933 nicht beeinflußt worden, während große Teile derselben Gesellschaftsschicht damals dem nationalen „Frühling“ zugejubelt hätten. Auch andere für die national-konservativen Machteliten typische Züge wie der dort selbstverständliche Antisemitismus seien im Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis nirgends nachzuweisen. Zweifellos habe man hier auf die Staatsautorität gepocht, so daß von einem gewissen konservativen Zug dieser Gruppe gesprochen werden könne. Aber es sei dabei um die Stärkung der Autorität des Rechtsstaates im Widerspruch zur Rechtlosigkeit des Nationalsozialismus gegangen, so daß hier autoritäres Denken gerade nicht als „prä-faschistisch“ denunziert werden dürfe.

Am Beispiel Dohnanyis wies Tödt dann nach, wie gerade für diesen Mann in der Nähe der politischen Macht im faschistischen Staat — Dohnanyi war bis 1943 Reichs-

gerichtsrat im Justizministerium — nicht gesellschaftliche Interessen, sondern das christliche Gewissen entscheidend für die Beteiligung am Widerstand wurde. Dohnanyis Gewissen habe geschlagen angesichts der Rechtsbrüche des NS-Regimes, so daß er in eine absurde Situation geraten sei: Obwohl er seine wahre Gesinnung habe verbergen müssen, sei sie für die Spitzel der NS-Partei im Blick auf die Judenfrage deutlich geworden, da Dohnanyi deren Behandlung als „Rassenfrage“ als „christlich unmöglich“ bezeichnet habe. In dieser christlichen Begründung wiederum könne man deutlich Bonhoeffers Argumentation heraushören, der seit 1933 im Unterschied zur Bekennenden Kirche die Judenfrage als entscheidend für den Kirchenkampf geltend gemacht habe (status confessionis!).

Widerspruch erhielt Tödt in West-Berlin von Prof. *Gestrich* von der dortigen Kirchlichen Hochschule, der darauf hinwies, daß für Bonhoeffer Gewissen gerade „nicht Gottes Stimme, sondern der menschliche Versuch“ gewesen sei, „sich an Gottes Willen vorbeizustehlen“. An die Stelle des Gewissens solle nach Bonhoeffer Jesus Christus treten. Hier sah Gestrich eine Aporie der Theologie, da sie das Gewissen relativieren müsse, während doch politische Reflexion gebiete, den latenten kantischen Idealismus des bürgerlichen Gewissens zu stärken. Tödt wollte dies Elend der Theologie nicht zugeben: Der Gewissensbegriff bei Bonhoeffer sei nicht statisch, sondern als lebenslanger Prozeß (auch im juristischen Sinn des Wortes) zu verstehen.

In Berlin/DDR erntete Tödt Widerspruch von dem dortigen Systematiker Hanfried Müller und der Kirchenhistorikerin Rosemarie Müller-Streisand; beide stießen sich vor allem an Tödt's Methode und boten damit eine politische Entsprechung zu Gestrichs bürgerlich gebremster theologischer Kritik am Gewissensbegriff. H. Müller: Tödt habe ganz undialektisch aus einem komplementären Widerspruch einen kontradiktorischen Widerspruch gemacht. Wesen und Erscheinung des bürgerlichen Widerstands dürften nicht derart auseinandergerissen werden, daß schließlich doch wieder das christliche Gewissen in seiner Unableitbarkeit isoliert werde. Statt dessen gelte es zu sehen, wie sich objektive gesellschaftliche Interessen gerade durch das subjektive bürgerliche Gewissen hindurch in dialektischen Vermittlungen durchsetzten. Der Nachweis einer Wissensproblematik könne nichts gegen das Vorliegen gesellschaftlicher Interessen und das analytische Instrumentarium der jüngeren westlichen Geschichtsschreibung beweisen. Ergänzt wurde dies Argument durch Frau Müller-Streisand, die auch beim Faschismus zwischen Wesen und Erscheinung unterscheiden wollte, so daß aus dem Fehlen antisemitischer Einstellungen (Erscheinungsebene) noch nicht auf Anti-Faschismus geschlossen werden könne; im übrigen sei auch beim Antisemitismus die sozio-ökonomische Wurzel entscheidend.

Gegenüber H. Müller gab Tödt zu, daß hier methodisch nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfe, was sachlich zusammengehöre. Er habe keineswegs die Kategorien sozialgeschichtlicher Forschung ad absurdum führen, sondern lediglich zu ihrer Differenzierung beitragen wollen. Diese Absicht hatte er im Vortrag selbst einem apologetischen Interesse geopfert. Gegenüber Frau M.-Streisand antwortete Tödt mit einer Differenzierung des Antisemitismus, die er in der westlichen Vortragsvariante dem Vortrag selber integriert hatte: Man müsse unterscheiden zwischen religiösem Antijudaismus, völkisch-rassistischem Antisemitismus und einer allgemeinen Judenablehnung aus unterschiedlichsten, teilweise auch ökonomischen Motiven. Die Kombination dieser drei Wurzeln habe erst jene brisante Mischung des modernen Antisemitismus bedeutet, die dann nach Auschwitz geführt habe. Diese Differenzierung leistet aber noch nicht das, woran Frau M.-Streisand lag. Es mag zwar illusionär sein, für den Antisemitismus eine schlüssige Erklärung aufgrund sozio-ökonomischer Analyse finden zu wollen, dennoch läßt sich jedenfalls mehr sagen, als Tödt zum Ausdruck brachte. Zumal seine dritte Kategorie einer allgemeinen Judenablehnung war wegen ihrer Unbestimmtheit schon in West-Berlin auf Widerspruch gestoßen. Wenn Tödt hierunter vom antiaufklärerischen Irrationalismus über den Antiliberalismus, Antikapitalismus bis zum Antisozialismus (Antikommunismus?) und Anti-Internationalismus praktisch alle reaktionären Ideologien zusammenfassen wollte, dann fällt — insbesondere im Blick auf die Kohabitation von Antisozialismus und Antikapitalismus — das Fehlen eines „springenden Punktes“ auf, unter dem diese Judenablehnung brisant werden

mußte. Dieser Punkt scheint aber in einer letztlich allenfalls sozial-psychologisch (und darin durchaus auch ökonomisch) aufklärbaren Sündenbock-Ideologie insbesondere des durch die kapitalistische Industrialisierung verunsicherten und bedrohten Kleinbürgertums zu liegen, wie sie etwa von Horkheimer/Adorno im Kapitel „Elemente des Antisemitismus“ der „Dialektik der Aufklärung“ analysiert wurde. Nur so ist zu erklären, warum der traditionelle christliche Antijudaismus in Anlehnung an diesen letztlich ökonomisch motivierten Antisemitismus und in Kombination mit antisemitischen Rassemythen im kapitalistischen Stadium ungleich größere Brisanz gewinnen konnte als im feudalen Mittelalter.

Das geheime theologische Thema, das sich durch die Mehrzahl der übrigen Vorträge und in der DDR auch durch die Diskussionsbeiträge hindurchzog, war die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bonhoeffer und Karl Barth. Dies dürfte insofern kein Zufall sein, als sich 1986 nicht nur Bonhoeffers Geburtstag zum 80. Mal gejhärt hätte, sondern auch Barths Geburtstag zum 100. Mal.

Auf der Festveranstaltung der Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg (West) in der West-Berliner Staatsbibliothek gab Prof. Dr. Wolfgang Huber aus Heidelberg den Ton an, wenn er in seinem Vortrag über „Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit“ einleitend darauf hinwies, daß es kein Zufall sein könne, wenn Bonhoeffer aus Anlaß seines 80. Geburtstages gefeiert werde, während etwa Barth und Tillich, die in diesem Jahr 100 geworden wären, heute viel weniger lebendig erschienen. Gewiß ist dies kein Zufall; aber es muß doch gefragt werden, ob der Verweis auf das Martyrium Bonhoeffers, über das E. Bethge in seinem Vortrag „Gefährdetes Erbe in bedrohter Welt“ an der Humboldt-Universität zu Berlin/DDR ausführlich sprach, zur Erklärung ausreicht. Könnte es nicht sein, daß die Feier Bonhoeffers zugleich auch Produkt und Mittel eines ideologischen Streites innerhalb der wissenschaftlichen Theologie darstellt, in dem Bonhoeffer gegen Barth und Tillich ausgespielt werden soll? Wenn in diesem Zusammenhang sein Martyrium als Siegel und Gütebeweis für seine Theologie benutzt wird, so daß der Vorwurf gegen andere Theologen im Raum steht, ihre „theologische Existenz“ habe eben nicht ins Martyrium geführt, sei daher als theologisches Erbe nicht mehr lebendig, dann muß gegen solchen Mißbrauch des Martyriums Protest erhoben werden.

Gewiß lag solcher Mißbrauch Bethge fern — er sprach aus der Perspektive des „gefährdeten Erbes“, das nicht zuletzt durch kirchliche Distanzierung von Bonhoeffer als politischem Verschwörer ausgegrenzt werden sollte. Aber es muß gefragt werden, ob diese Perspektive in der „bedrohten Welt“ von heute noch so stimmt. Von allen Seiten wurde Bonhoeffer, der Märtyrer, zu seinem 80. Geburtstag geehrt, vom Bonner Bundeskanzler über den West-Berliner Regierenden Bürgermeister, Kirchleitungen in West und Ost bis hin zur Friedensbewegung auf beiden Seiten. Man trägt heute Bonhoeffer, man schmückt sich mit ihm. Die Gefahr geht nicht mehr von denjenigen aus, die Bonhoeffer am liebsten exkommunizieren wollten, sie geht heute von seinen Liebhabern aus.⁶⁾ Und diese Gefahr wird akut, wo der geliebte Bonhoeffer gegen verhaßte Theologen wie Barth oder Tillich ausgespielt werden soll, die zu allem Überfluß auch noch Sozialisten waren, um diese aus Anlaß ihres 100. Geburtstages noch einmal und endgültig mundtot zu machen. Gefährlich ist diese Tendenz, weil sie aus Bonhoeffer einen Theologen der Anpassung an den „modernen Menschen“ macht, dem jedes kritische Potential ausgetrieben ist.

Ließ schon die Themenstellung der West-Berliner Tagung mit ihrer unhinterfragten Unterstellung, als lebten wir „im Zeitalter des weltlichen Christentums“, nichts Gutes ahnen, so erwies sich der einleitende Vortrag des katholischen Theologen Prof. Dr. Ernst Feil (München) unter dem Titel „Ende oder Wiederkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines ‚religionslosen Christentums‘“ als intelligenter Ver-

6) Auf solchen Mißbrauch Bonhoeffers wies an der Humboldt-Universität der dortige Dozent D. Kraft hin, wenn er behauptete, Bonhoeffer habe keine Gegner, er werde jetzt ja auch „als Traditionshelliger von Kriegsmministern gefeiert“. Daß Bonhoeffer jedenfalls im Westen innerkirchlich durchaus auch noch Gegner hat, ist um so kurioser: Neben E. Feil verwies auch E. Bethge darauf, daß etwa der nordelbische Bischof Wölber Bonhoeffer (nicht zufällig neben Barth!) für die Krise von Kirche und Theologie verantwortlich mache.

such, Bonhoeffers fragmentarische Theologie der Gefängnisbriefe dadurch zu verharmlosen, daß sie gewissermaßen wissenschaftlich untermauert und gegen die „dogmatische“ Religionskritik Barth'scher Provenienz ausgespielt wurde. Zwar ist die Frage berechtigt, ob die Phänomene der Wiederkehr von Religion wirklich „Religion“ im Sinne Bonhoeffers darstellen. Aber eben Bonhoeffers durchaus kritische Auffassung von Religion dürfte mit Feils Behauptung, wonach Bonhoeffer gegenüber Barths systematischem Religionsbegriff einen historischen Begriff von Religion eingeführt habe, noch keineswegs zureichend gekennzeichnet sein. Wenn Bonhoeffer in der Vorlesung „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ von 1931/32 tatsächlich mit einem geistesgeschichtlichen Begriff von Religion arbeitet, dann liegt das zunächst daran, daß es sich hier um keine systematische, sondern um eine historische Vorlesung handelt. Keineswegs handelt es sich aber bei dieser „Historisierung“ des Religionsbegriffs um eine geniale Ahnung Bonhoeffers, die sich — wie Feil behauptete — mittlerweile wissenschaftlich verifizieren lasse. Tatsächlich hebt sich Bonhoeffer damit nicht von Barth ab, sondern schließt gerade hier besonders eng an ihn an: Eine historische Komponente trägt ja auch Barths „systematischer“ Religionsbegriff zumindest da, wo theologiegeschichtlich zu reden ist.⁷⁾ Und es ist sehr wohl möglich, daß Bonhoeffer diesen „historischen“ Begriff von Religion gerade von Barth übernommen hat; jedenfalls hat er sich Mitschriften von dessen Dogmatik (!)-Vorlesung von 1924/25 beschafft, in der Barth den Religionsbegriff gerade deshalb ablehnt, weil er geistesgeschichtlich zu sehr belastet sei. Dies alles schien Feil entweder nicht zu kennen oder nicht wahrhaben zu wollen.

Umgekehrt — und darauf wies in der Diskussion der Bonner Systematiker Prof. Dr. H. Dembowski hin — ist (ähnlich wie bei Barth) auch Bonhoeffers historischer Religionsbegriff in den Gefängnisbriefen „systematisch durchreflektiert“. Religion ist bei Bonhoeffer von Christus her zu verstehen, nicht umgekehrt. Das bedeutet aber nach Dembowski, daß Religion bei Bonhoeffer nicht nur eine heuristische, sondern eine kritische Kategorie ist: „Auch in der ‚gottlosen‘ Welt muß zwischen Gott und Abgott unterschieden werden.“ Eben diese kritische Intention von Bonhoeffers Religionsbegriff wird aber verfehlt, wenn man ihn mit Feil rein historisch versteht. Dann müssen die Phänomene der Rückkehr von Religion verharmlost werden zum „Surrogat von Religion“, das mit der geschichtlich gewordenen und vergangenen Religion Goethes etwa nichts mehr gemein habe. Dann legt sich schließlich die apologetische Schlußfolgerung nahe, wonach das Ende der Religion nicht zugleich das Ende des christlichen Glaubens bedeute. Bonhoeffers Hoffnung in bezug auf ein religionsloses Christentum hat (in Anknüpfung an Barths Religionskritik) kritischen Gehalt gegen die Verbürgerlichung der Kirche; dieser kritische Gehalt wird verfehlt, wenn man die damit verbundene Hoffnung auf die Beobachtung und Analyse eines „nach-religiösen“ Christentums reduziert, wie dies bei Feil geschieht. Zu Recht betont daher Dembowski gegen Feil, der *deus ex machina* sei nicht einfach vergänglich, sondern „von Christus her verbotten“.

Feil erwies sich hier als Theologe eines schlechten „aggiornamento“ im Sinne modernistischer Anpassung der Kirche an das „religionslose“ Selbstbewußtsein des modernen Menschen. Jeglicher sozialrevolutionärer Gehalt war Bonhoeffers These von der Religionslosigkeit damit ausgetrieben.

Unfreiwillig ähnelt Feils Position damit doch wieder der von ihm kritisierten Wendung G. Ebelings, der in den 50er Jahren noch Bonhoeffers „nicht-religiöse Interpretation“ als „christologische Interpretation“ gerühmt hatte, heute aber wieder „Religion“ predige, da die modernen Menschen ihrer bedürften. Eine DDR-spezifische Variante solcher Anpassung bot an der Humboldt-Universität der Vorsitzende des Bonhoeffer-Komitees beim Kirchenbund der DDR, Dr. M. Kuske, für den sich die „Konsequenzen aus Bonhoeffers Bibelinterpretation“ weitgehend auf die Entdeckung der weltlichen Dimensionen der Bibel beschränkten, so daß sie auch von den Religionslosen gelesen werden könnte. Dies ist gewiß nicht falsch, aber ist das alles? Religionslosigkeit meint bei Bonhoeffer zweifellos mehr als ein mehr oder weniger entmythologisierendes Interpretationsprogramm.

7) Vgl. etwa K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 71: „Das aktive Interesse an der Kirche, an Religion und Christentum, wird im 18. Jahrhundert... in ausgesprochener Weise Sache des ... ganz neu aufblühenden Bürgertums.“ Gegenüber Bonhoeffers eher geistesgeschichtlichem Begriff von Religion bietet dieser Barth'sche Religionsbegriff sogar den Vorteil größerer gesellschaftlicher Konkretion: Religion als Sache des Bürgertums. Dieser Gedanke ist bei Bonhoeffer spätestens in den Gefängnisbriefen ebenfalls präsent.

Ein Schulbeispiel für die Verharmlosung Bonhoeffers lieferte Feil mit seiner Zitierung des berühmten Taufbriefs aus dem Gefängnis: Zwar redet Bonhoeffer dort (WEN 328) tatsächlich von einer „neuen Sprache...“, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden...“ Was Feil dabei verschwiegen, ist die Tatsache, daß es Bonhoeffer hier weniger um die Überwindung menschlicher Religiosität, sondern vielmehr um eine „Umkehr und Läuterung“ der Kirche im Zuge gesellschaftlicher Umwälzungen geht. Das macht der Kontext deutlich, wonach Gottes Wort, wenn es einmal ausgesprochen wird, so revolutionär wirkt, „daß sich die Welt darunter verändert und erneuert“. Die „neue Sprache“ ist daher „die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt“. Also: nicht eine neue Sprache, sondern die neue Gerechtigkeit ist Bonhoeffers Thema; und solange die nicht geschieht, wird das Christsein gerade nicht neue Interpretation, und sei sie nicht-religiös, benötigen, sondern es wird „im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“ bestehen, das sich selbst interpretiert.

Einig waren sich Tödt und H. Müller darüber, daß Bonhoeffer und Barth so dicht wie möglich aneinander gerückt werden müßten. Tödts Interesse dabei scheint allerdings dahin zu gehen, den Dogmatiker Barth durch den Ethiker Bonhoeffer zu ergänzen, während nach Müller Barth einer solchen Ergänzung gar nicht bedarf. Statt dessen wollte Müller Barth und Bonhoeffer zusammen mit Iwand und Schempp unter dem Oberbegriff einer „linken Orthodoxie“ zusammenfassen, die als christozentrische Dogmatik bereits politische Ethik bzw. deren Kritik darstellt. Man wird auf die weitere Diskussion um Bonhoeffer gespannt sein dürfen.

Wie Feil den Ton im Westen angab, so Hanfried Müller nach dem Willen der Veranstalter im Osten, indem er den einleitenden Vortrag über „Stationen auf dem Weg zur Freiheit“ hielt. In einem barocken Midrasch zu Bonhoeffers gleichnamigen Gedicht aus dem Gefängnis, der sein Material hauptsächlich aus Bonhoeffers Vorlesung „Schöpfung und Fall“ von 1932/33 bezog, nahm H. Müller eine Selbstkorrektur seiner Bonhoeffer-Arbeit von 1956 vor, in der „Schöpfung und Fall“ nahezu ignoriert wurde.

Müller stellte gegenüber gewissen Liebhabern Bonhoeffers zunächst klar, daß Bonhoeffer ebenso wie Barth den Ausschließlichkeitsanspruch der Bekennenden Kirche vertreten habe, daß seine Theologie mindestens ebenso christdemokratisch konzipiert gewesen und nicht weniger steil als Offenbarungstheologie formuliert worden sei. Gerade von diesem „orthodoxen“ Ansatz her wollte Müller nun nicht mehr seine These von 1956 wiederholen, wonach „Widerstand und Ergebung“ „die neue Aussage ‚von der Freiheit des Christenmenschen‘ für das 20. Jahrhundert“ sei.⁸⁾ Luther habe in seiner gleichnamigen Schrift von 1520 mit einer fragwürdigen Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Freiheit gearbeitet, der Bonhoeffer in „Widerstand und Ergebung“ nicht mehr gefolgt sei. Darf man in dieser Selbstkorrektur auch eine Kritik am Zwei-Reiche-Schema hören, das in Müllers Buch von 1956 doch noch obwaltet?

Müller legte seinerzeit noch großen Wert auf die Anerkennung einer relativen Eigengesetzlichkeit gesellschaftlicher Prozesse. Die damit verbundene Anerkennung der gesellschaftlichen Umwälzung in der DDR durch die Kirche wurde ihm seinerzeit in Ost und West übelgenommen. Sie wird durch die jetzt vorgenommene Korrektur in keiner Weise zurückgenommen, wohl aber sieht die theologische Begründung jetzt anders aus. Vielleicht darf man vermuten, daß die Selbstdefinition des DDR-Kirchenbundes seit 1969 als „Kirche im Sozialismus“, in der das Zwei-Reiche-Schema wieder durchschimmert, Müller nunmehr zu unverbindlich scheint; denn unklar bleibt hier, wie sich denn die Kirche dem Reich zur Linken, dem sozialistischen Staat gegenüber zu verhalten habe, dessen Existenzrecht sie nun nicht mehr bestreitet. Vom Barth'schen Schema der Königsherrschaft Christi her ließe sich demgegenüber argumentieren, daß Christus auch in der Bürgergemeinde herrscht, daß die Christengemeinde sich dieser gegenüber daher nicht uninteressiert, sondern positiv engagiert, d. h. „für den Sozialismus“ zu verhalten habe, u. zw. (wieder nach Bonhoeffer, WEN 415): „nicht herrschend, sondern helfend und dienend“.

Jedenfalls will Müller in Bonhoeffers Text von den Stationen auf dem Weg zur Freiheit nun eher die Befreiung des Subjekts thematisiert sehen, die als solche nicht gegen die objektiv-ökonomische Befreiung ausgespielt werden dürfe.⁹⁾ Es gehe hier um die Freiheit der Menschen im Vorletzten aufgrund des Letzten, also nicht um

8) Vgl. H. Müller, *Von der Kirche zur Welt*, Leipzig 1956, S. 424

9) H. Müller verwies auf G. Dimitroff und N. Mandela als Beispiele für in diesem Sinn „freie Menschen“, die trotz ihrer Haftsituation eine durchaus nicht nur innerliche Freiheit demonstrierten, eine Freiheit „für andere“. Insofern sei hingegen M. Niemöller nach seiner eigenen Erkenntnis in der Haft noch kein „freier Mensch“ gewesen, da ihm damals die Freiheit der Kommunisten noch nichts bedeutete.

„Theologie der Befreiung“, sondern um Theologie des Wortes, das befreiend wirkt. Diese will Müller als „linke Orthodoxie“ bezeichnen, während eine befreiungstheologische Reduktion des Theologen Bonhoeffer auf den Ethiker besser gleich auf Bonhoeffer verzichten sollte, denn „linke Ethik“ biete der utopische Sozialismus bis hin zum religiösen Sozialismus viel besser. Im Zentrum von Bonhoeffers Theologie stehe das Kreuz, darin sei sie „orthodox“, aber es gehe ihm um das Kreuz in der „Weltlichkeit“, darin sei diese Orthodoxie „links“: Es geht um Gottes Reich in der *Welt*, aber eben darin um Gottes Reich; d. h. „wir glauben das Letzte, aber wir leben im Vorletzten“.

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese „Orthodoxie“ von menschlicher Freiheit etwa nichts wissen wolle, ob sie nicht Gottes Freiheit gegen die Freiheit des Menschen ausspiele. Diesem Einwand widersprach Müller: Hier werde nicht menschliche Freiheit außer Kraft gesetzt, sondern das, was der Mensch für seine Freiheit hält — nämlich: sich in freier Wahl für die religiöse Verehrung Gottes entscheiden zu können —, werde als Unfreiheit entlarvt. Freiheit gelte nicht „an sich“, sondern immer nur „für andere“; sie sei daher inhaltlich durch das Doppelgebot der Liebe qualifiziert, die auch Macht einschließe. So bedeute Freiheit nach Bonhoeffer „nicht das Beliebigere, sondern das Rechte tun“. Wie der Weg zur wahren Freiheit mit dem rechten Gehorsam beginne, so der Weg zur falschen Freiheit mit dem falschen Gehorsam, der der Frage der Schlange Gehör schenkt: „Sollte Gott gesagt haben...?“ Das Böse in der Frage der Schlange sei das *eigene* Für-Gott-Sein-Wollen: Ungehorsam in der Gestalt des Gehorsams. Entscheidend zum Verständnis dieses Sachverhalts sei die Differenz zwischen dem „Bild Gottes“, in dem der Mensch geschaffen ist, und dem „Sein wie Gott“, das die Schlange verspricht. Dieses „Wie-Gott-Sein“ des Menschen bestehe in seinem Fromm-Sein, für das Bonhoeffer in einem Entwurf zur „Ethik“ den Ausdruck „der Mensch in der Entzweiung“ verwandt habe. Die Freiheit Jesu hingegen bestehe darin, nicht mehr der Wählende zu sein zwischen gut und böse, sondern der Erwählte, der als der Befreite Gott gegenüber steht. Als der Befreite könne er Leiden und Tod als Stationen auf dem Weg zur Freiheit auf sich nehmen, so daß der Stamm des Kreuzes zum Holz des Lebens werde.

Es blieb dem Dominikaner T. R. Peters aus Münster vorbehalten, trotz H. Müllers Warnungen aus Bonhoeffer nun doch unter dem Stichwort „Der andere ist unendlich wichtig“ (vgl. *Sanctorum Communio* S. 119), einen Befreiungstheologen oder doch einen Wegbereiter der Befreiungstheologie zu machen. Anders als Müller, der sich gegen ein „ethizistisches“ Verständnis der Theologie Bonhoeffers gewandt hatte, betonte Peters, daß Bonhoeffer gerade in Abgrenzung gegen Barth und in Vorwegnahme des von der Befreiungstheologie Intendierten die Ethik ins Zentrum der Theologie gerückt habe.

Dem widersprach D. Kraft von der Humboldt-Universität, indem er die Ausführungen von H. Müller aufgriff und weiter zuspitzte: Bonhoeffers „Ethik“ sei zuerst und vor allem eine Kritik aller Ethik von der Christologie her. Diese Radikalität Bonhoeffers wirke heute anstößig, dürfe aber nicht gemildert und neutralisiert werden. Bonhoeffers „Christomonismus“ sei noch nicht genügend erfaßt, wenn man hier die Christologie in der „Mitte“ der Theologie sehe, vielmehr gehe es bei Bonhoeffer in der Christologie bereits um die ganze Theologie. Von daher dürfe die Formel aus „*Sanctorum Communio*“, wonach Kirche „Christus als Gemeinde existierend“ darstelle, nicht so sehr als katholisierend und apologetisch (so Peters) denunziert werden, sondern könne als Kritik aller Gemeinschaftsformen von Christus her verstanden werden: *Christus* als Gemeinde existierend ziele auf eine eigenartige Gemeinschaftsform, in der tendenziell bereits die Volkirche überwunden sei, sofern sie nämlich nicht mehr zur Freiwilligkeitskirche durchdringen könne. Konstant bleibe bei Bonhoeffer die ausschließliche Bindung an Christus, variabel seien die jeweiligen Konkretionen dieser Bindung. Insofern sei der Kirchenkampf für Bonhoeffer wie für Barth nicht so sehr ein Kampf gegen die deutsch-christliche Häresie gewesen (die konnte er als Gegner überhaupt nicht ernstnehmen), sondern ein Kampf um das rechte Christuszeugnis innerhalb der Bekennenden Kirche.

Müller führte diese „linke Orthodoxie“ am Beispiel von Bonhoeffers Vorlesung „Schöpfung und Fall“ vor, die er zu dem Text „Stationen auf dem Weg zur Freiheit“ aus dem Gefängnis in Beziehung setzte. Zwischen beiden Texten könne ein span-

nungsreicher Bogen gezogen werden, d. h. es habe ein qualitativer Sprung, aber kein Bruch zwischen 1932 und 1944 stattgefunden. Schon in „Schöpfung und Fall“ steht für Bonhoeffer durchaus Christus in der Mitte, die Religion hingegen an den Grenzen; der gottgleiche Mensch, der Sünder, das sei der fromme Mensch, der homo religiosus, der keineswegs das Gute in Frage stelle, sondern vielmehr das „Zentrum des Bösen“ ausrotten wolle. Von dieser Unfreiheit, die sich selbst frei wähnt, befreie nur das Holz (der Baum/das Kreuz) in der Mitte. Auch die Gefängnisbriefe böten keine Theologie „oben ohne“, hier werde nur der Mensch „an sich“ aus der früheren Vorlesung konkretisiert als der Mensch „für andere“. So werde verständlich, warum die Ausgangsstation auf dem Weg zur Freiheit nach Bonhoeffer ausgerechnet in der „Zucht“ zu sehen sei: hier werde der Gedanke von der „teuren Gnade“ aus der „Nachfolge“ wieder aufgegriffen, wonach Gehorsam am Anfang der Freiheit stehe. Freiheit habe nach Bonhoeffer nichts mit Selbstbestimmung, alles aber mit Selbstbeherrschung zu tun. Der Weg zur Freiheit sei ein disziplinierter Weg, nicht selbst gewählt, sondern geboten. Freiheit sei daher nicht Wahlfreiheit (die psychologische Möglichkeit, zwischen verschiedenen Alternativen zu wählen), die nur solange bestehe, wie der Entscheidung ausgewichen wird, sondern Zucht, die zur „Tat“ als zweiter Station auf dem Weg zur Freiheit führe.

So gehe auch in der Schöpfung nicht die Erwägung ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit Gottes Tatwort voraus, sondern am Anfang „schuf“ Gott, d. h. sein befreiendes Tatwort steht am Anfang. Schöpfung ist keine Möglichkeit, sondern ganz in der Freiheit Gottes ruhende geschaffene Wirklichkeit. Damit habe Bonhoeffer aber auch jegliche „natürliche“ Theologie abgewiesen, die immer versuche, aus der Wirkung auf die Ursache zu schließen. Schöpfung aber sei nicht Ursache und Wirkung, sondern Wort und Gehorsam; Gottes Freiheit verwehre jeden Rückschluß vom Geschaffenen auf den Schöpfer. Werde der freie Schöpfer mit der Ursache einer Wirkung verwechselt, dann werde Gott zum „Lückenbüßer“ degradiert.

Andreas Pangritz, Prinzregentenstr. 89, 1000 Berlin 31