

Öffentlicher Protestantismus im »Bonhoeffer-Moment«?

Gunter Prüller-Jagenteufel

Mein Kurzbeitrag stellt eine Response auf Reiner Anselm und Christian Albrecht dar.¹ Er erhebt daher weder den Anspruch, das Projekt der Öffentlichen Theologie insgesamt weiterzuführen noch jeden einzelnen Aspekt des Anselm/Albrecht'schen Ansatzes gebührend in den Blick zu nehmen. Es geht mir vielmehr darum, in aller gebotenen Kürze eine komplementäre Stimme zu erheben, d. h. ohne die Berechtigung und Stärken dieses Ansatzes zu schmälern, die eine oder andere Ergänzung anzubringen und mitunter auch auf blinde Flecken hinzuweisen – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Dabei leitet mich eine doppelte Perspektive: Zum einen die des katholischen Theologen, der seine geistige Heimat in der Transzendentaltheologie Karl Rahners, in der »neuen Politischen Theologie«² und den diversen »Theologien der Befreiung« hat. Als solcher kann ich dem Konzept von Anselm und Albrecht viel Positives abgewinnen, denn zum einen widersetzt es sich sowohl einem politischen wie auch einem religiösen Fundamentalismus, indem es die Freiheit des Staates wie auch des Individuums betont und sich damit gegen die heute wieder zunehmenden integralistischen Strömungen in den Kirchen verwahrt. Zugleich hält es am Weltbezug des christlichen Glaubens fest und wendet sich somit auch gegen weltflüchtig-pietistische Tendenzen, die wir heute ebenfalls in beiden Konfessionen beobachten können. Ich teile beide Anliegen, denn als katholischer Theologe bin ich immer wieder mit beiden Gefahren konfrontiert – mit anderen

¹ Siehe den Beitrag in diesem Band: Verantwortung für das Gemeinsame, 57–65.

² Die »neue Politische Theologie« als Strang der katholischen Theologie wurde in den 1960er Jahren von Johann Baptist Metz begründet und von verschiedenen Autoren fortgeführt (z. B. Tiemo Rainer Peters, Helmut Peukert, Edmund Arens u. a.). Sie steht von Anfang an im Austausch mit verschiedenen evangelischen Ansätzen (z. B. Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle u. a.) und mit Theologien aus dem Globalen Süden, besonders den sog. »Theologien der Befreiung«. Vgl. dazu: JOHANN BAPTIST METZ, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997, Mainz 1997.

Nuancen, aber im Grunde denselben Einseitigkeiten, wie sie auch im Protestantischen auftreten.

Meine zweite Perspektive ist die des Bonhoeffer-Forschers, der theologisch wesentlich von dessen Denken der Säkularität und Weltverantwortung her geprägt ist.³ Dabei ist mir bewusst, dass das Stichwort »Bonhoeffer« gefährlich ist: Den einen gilt es als sakrosankt – wer möchte schon einem Märtyrer widersprechen? – und ruft gerade deshalb bei den anderen leicht allergische Reaktionen hervor. Mein Bezug gilt aber nicht dem vermeintlich eindeutigen Bonhoeffer, sondern dem dialektischen. So vertritt er zum einen: »Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.«⁴ Das könnte man nun leicht integralistisch missverstehen, aber Bonhoeffer denkt gerade anders herum: Es gibt »das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das »Übernatürliche« nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen.«⁵ Lukas Ohly hat erst kürzlich detailliert herausgearbeitet, dass Bonhoeffers Theologie – gerade auch seine Theologie des Widerstandes – nicht gegen die Lutherische Zwei-Reiche-Lehre in Stellung gebracht werden kann, sondern vielmehr eben darauf beruht.⁶ Dass die »Weltlichkeit der Welt zu respektieren«⁷ ist, unterschreibe ich vollinhaltlich – und als Katholik befinde ich mich damit in völliger Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das die »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten«⁸ betont hat.

Allerdings lassen mich bei Anselm und Albrecht gewisse Anklänge an konservative Positionen in der katholischen Kirche aufhorchen. Papst Benedikt XVI. betonte in seiner Antrittsenzyklika »Deus caritas est« (2005) ebenfalls, dass es nicht Aufgabe der Kirche sei, politisch zu agieren. Ihre Aufgabe sei – neben der

³ Vgl. GUNTER PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Ethik im Theologischen Diskurs 7, Münster 2004; DERS., »In der Welt«, aber nicht »von der Welt«. Kirche im Spannungsfeld von »Entweltlichung« (Benedikt XVI.) und »tiefer Diesseitigkeit« (Dietrich Bonhoeffer), in: ET-Studies 4 (2013), 125–144.

⁴ DIETRICH BONHOEFFER, Ethik, DBW 6, 43. Bonhoeffer wird im Folgenden nach der kritischen Gesamtausgabe zitiert: Dietrich Bonhoeffer Werke. Hrsg. v. Eberhard Bethge u. a. 17 Bde, München 1986–1999 (abgekürzt: DBW). Bei Monographien wird zuerst der Titel angeführt, dann in Klammer die Bandzahl; bei Briefen und Artikeln nur die Bandzahl aus den DBW.

⁵ BONHOEFFER, Ethik (s. Anm. 4), 44.

⁶ Vgl. LUKAS OHLY, Zwei-Reiche-Lehre und Widerstand gegen die Staatsgewalt. Entfaltung einer Bemerkung Bonhoeffers, in: EvTh 78 (2018), 264–279.

⁷ CHRISTIAN ALBRECHT/REINER ANSELM, Verantwortung (s. Anm. 1), 59.

⁸ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1965), Nr. 36.

Caritas – allein die vernunftgemäße »Gewissensbildung in der Politik«⁹. Darunter wird gemeinhin verstanden, die christliche – konkret: katholische – Lehre öffentlich zu machen und sich zu Wort zu melden, wenn es offensichtliche Widersprüche zwischen Lehre und Politik gibt. In Zeiten der Monarchien hat die Kirche den gekrönten Häuptern ins Gewissen geredet, in Demokratien tut sie dasselbe mit dem Wählervolk. Damit macht aber »das kirchliche Lehramt« durchaus Politik: Z. B. verfolgten die US-amerikanischen Bischöfe in ihrem offiziellen Statement vor den letzten Präsidentenwahlen deutlich eine politische Agenda, die sich primär gegen Abtreibung, Euthanasie und gleichgeschlechtliche Ehen richtete. Auf dieser Basis wurden einzelne Kandidaten, mitunter sogar eine ganze Partei, als für Katholiken unwählbar dargestellt: »A Catholic cannot vote for a candidate who favors a policy promoting an intrinsically evil act, such as abortion, euthanasia, assisted suicide, deliberately subjecting workers or the poor to subhuman living conditions, redefining marriage in ways that violate its essential meaning«¹⁰ etc. (n.b.: die Ausbeutung der Armen und der Arbeiter wird zwar angeführt, spielt in den konkreten Stellungnahmen der Bischöfe keine tragende Rolle). Natürlich ist diese Art der Kirche(n), Politik zu machen, nicht nur eine katholische Angelegenheit; sie findet sich durchaus auch in anderen Kirchen. Es ist dabei primär die innere Geschlossenheit der traditionellen Milieus – katholischer, aber v. a. auch evangelikaler Prägung –, die eine solche Identifikation des Glaubens mit konkreten politischen Positionen besonders heikel macht.

Ein Bonhoeffer Moment?

Das zeigt sich unter anderem darin, dass radikale »Pro-Lifers« aus dem evangelikalen Sektor Gewaltakte gegen Ärzte und Kliniken, die Schwangerschaftsabbrüche durchführen, mit der Berufung auf Dietrich Bonhoeffer rechtfertigen. Und im Jahr 2015 beschwor ein Kommentator auf *CharismaNews* angesichts der Ermöglichung von »Same-sex Marriages« einen »Dietrich Bonhoeffer Moment« herauf: Angesichts solcher Blasphemie sei der Widerstand gegen den Staat Christenpflicht.¹¹ In der liberaleren Zeitschrift *Sojourners* wiederum wurde angesichts der Herausforderung, die die Präsidentschaft Donald Trumps darstellt,

⁹ PAPST BENEDIKT XVI., Enzyklika »Deus caritas est« (2005) (VAS 171) Nr. 28.

¹⁰ Vgl. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (USCCB), Forming Consciences for Faithful Citizenship. A Call to Political Responsibility from the Catholic Bishops of the United States, November 2015 (<http://www.usccb.org/issues-and-action/faithful-citizenship/forming-consciences-for-faithful-citizenship-document.cfm> [letzter Zugriff: 22.10.2019]).

¹¹ LARRY TOMCZAK, Church is Facing a Dietrich Bonhoeffer Moment, in: *CharismaNews*. Online-Ausgabe 30.3.2015. (<https://www.charismanews.com/opinion/heres-the-deal/48952-church-is-facing-a-dietrich-bonhoeffer-moment> [letzter Zugriff: 22.10.2019]).

die Frage gestellt: »Is this a Bonhoeffer moment?«¹² Zitiert wurde aus Bonhoeffers Rechenschaft »Nach zehn Jahren«: Wenn »[d]ie große Maskerade des Bösen [...] alle ethischen Begriffe durcheinander gewirbelt«¹³ hat, wenn »das Böse in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, [...] des sozial Gerechten«¹⁴ erscheint, dann könnten Christen nicht Zuschauer bleiben, dann sei politisches Handeln gefordert. So weit, so klar: Aber kann/soll/muss dann die Kirche auch als Kirche handeln, oder ist das nicht vielmehr Aufgabe einzelner Christen?

Hier möchte ich an Bonhoeffers Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« (1933) erinnern, in dem drei Möglichkeiten des politischen Handelns der Kirche unterschieden werden.¹⁵

1. Das Befragen des Staates nach dem »legitim staatlichen Charakter seines Handelns«¹⁶. Das ist mehr als die »Reinigung des Gewissens«, hier geht es nicht bloß um ein Überprüfen der Politik am Maßstab der christlichen Lehre. Die Infragestellung des »legitim staatlichen Charakters« des Staatshandelns ist vielmehr höchst *politisches* Handeln: Wenn die Kirche den Staat zur Verantwortung zieht, dann beansprucht sie nicht nur das Recht, das Evangelium zu verkünden, sondern auch, öffentlich Kritik zu üben in Bereichen, die nicht dem Regiment der Kirche, sondern dem Regiment des Staates zuzuordnen sind. Sie beansprucht, auch in politischen Fragen reden zu dürfen, gehört zu werden und eine Antwort zu erhalten, die den Kriterien eines rationalen Diskurses entspricht.
2. »Der Dienst an den Opfern des Staatshandelns«¹⁷, denn »die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.«¹⁸ – Was das heute bedeutet, wäre noch weiter zu diskutieren. Auf jeden Fall ist zu beachten, dass jedes politische Handeln Opfer produziert, weil letzte Gerechtigkeit eine eschatologische Größe ist und auch bleiben muss. Hier vertritt Bonhoeffer

¹² LORY B. HALE/REGGIE L. WILLIAMS, Is this a Bonhoeffer Moment? Lessons for American Christians from the Confessing Church in Germany, in: Sojourners, Februar 2018. (<https://sojo.net/magazine/february-2018/bonhoeffer-moment> [letzter Zugriff: 22.10.2019]).

¹³ DIETRICH BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, DBW 8, 20.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. DBW 12, 349–358, bes. 353–354.

¹⁶ DBW 12, 253.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

eine »vorrangige Option für die Opfer« avant la lettre¹⁹ – als spezifische Aufgabe nicht bloß einzelner Christen, sondern *der Kirche*.

Beide Möglichkeiten stellen für Bonhoeffer eben nicht Einmischungen in die staatliche Souveränität dar, denn »[i]n beiden Verhaltensweisen dient die Kirche dem freien Staat in ihrer freien Weise, und in Zeiten der Rechtswandlung darf die Kirche sich diesen beiden Aufgaben keinesfalls entziehen.«²⁰ Die Kirche als Kirche also tritt in den politischen Diskurs mit politischen Argumenten und mit politischem Handeln. Insofern die Kirche dafür nicht die letzte Autorität des Glaubens in Anspruch nimmt, ist es nicht spezifisch kirchliches Tun, wohl aber Handeln *der Kirche* und *als Kirche* vor dem *politischen* Anspruch der Gerechtigkeit und des Friedens. Bonhoeffer bezeichnet beides als mittelbar politisches Handeln.

3. »Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.«²¹ – Das wäre dann »unmittelbar politisches Handeln«²², das nur dann zulässig sei, wenn »die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht«²³. Wenn also ein Totalversagen des Staates vorliegt, dann kommt der Kirche zwar nicht die Aufgabe zu, die staatliche Macht an sich zu reißen, wohl aber, systematisches Unrecht aktiv zu verhindern.

Um hier nicht zu einseitigen Schlüssen zu kommen, ist zu beachten, dass Bonhoeffer, bevor er zu diesem oft zitierten Wort kommt, die Trennung von Staat und Kirche betont: »Zweifellos ist die reformatorische Kirche nicht dazu angehalten, dem Staat in sein spezifisch politisches Handeln direkt hineinzureden.«²⁴ Im Normalfall bleibe es Sache humanitärer Verbände und einzelner Christen, den Staat hinsichtlich der ethischen Seite seines Handelns zu kritisieren.²⁵ Die Kirche solle also nicht »*unmittelbar* politisch handeln«²⁶ – zumindest nicht im Normalfall. »Aber [...] sie kann und soll, gerade weil sie nicht im einzelnen Fall moralisiert, den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als le-

¹⁹ Vgl. GUNTER PRÜLLER-JAGENTUEFEL, *Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Forum Interdisziplinäre Ethik 20, Frankfurt a.M. 1997.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ DBW 12, 353–354.

²⁴ DBW 12, 350.

²⁵ Vgl. DBW 12, 351.

²⁶ Ebd.

gitim staatliches Handeln verantwortet werden könne, d. h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung geschaffen werden.«²⁷

Hier stellt sich mir die Frage: Leben wir noch in solch »normalen« politischen Verhältnissen, so dass sich das politische Engagement der Kirchen auf die aktive Beteiligung der Laien am politischen Diskurs beschränken könnte? Oder leben wir in einer Zeit, in der die Kirche ihr Prophetenamt und ihr »Wächteramt«²⁸ nicht vernachlässigen darf? – Die Antwort darauf ist natürlich kontextgebunden: Am *Dietrich Bonhoeffer Research Center for Public Theology in Kigali (Ruanda)* würde man die Frage vermutlich anders beantworten als im Europa der 1990er und 2000er Jahre. Aber ob wir heute angesichts der globalen Problemlagen noch so zurückhaltend sein können, wage ich zu bezweifeln.

Ich möchte daher vier Fragen stellen:

1. Werten wir unsere derzeitige politische Lage noch als »normale Situation« oder befinden wir uns bereits in einem »Bonhoeffer Moment«?
2. Nach welchen Kriterien würde sich eine solche Ausnahmesituation bestimmen?
3. Wer definiert die Ausnahmesituation?
4. Wer sind die Subjekte politischen Handelns in der Ausnahmesituation?

ad 1: Öffentliches Christentum angesichts globaler Krisenphänomene

»Die Welt, in der wir uns vorfinden, ist die durch Jesus Christus versöhnte Welt. Aller Unvollkommenheit zum Trotz geht dabei gerade von der bereits geschehenen Versöhnung der Welt der Impuls aus, Fragen der Verbesserung nicht auf das Niveau von Heilsfragen zu heben.«²⁹

Mit dieser Aussage treten Albrecht und Anselm »Programmen des politischen Protestantismus und der Öffentlichen Theologie« entgegen, in denen Sie eine Weltverbesserer-Mentalität zu erkennen glauben. – Was mich zur Frage veranlasst: Ist unsere Situation mit dem Terminus »unvollkommen« schon hinreichend verstanden? Oder brauchen wir nicht eher eine Hermeneutik, die nicht aus dem Dogmatik-Lehrbuch und nicht aus der privilegierten Position der Wohlhabenden heraus spricht, sondern die Perspektive *von unten* vertritt? Für ertrinkende Flüchtlinge im Mittelmeer, für Arbeits- und Obdachlose mutet das Diktum von der »Unvollkommenheit« der Welt wohl eher zynisch an; und ich halte es angesichts der Endzeitrede in Mt 25 auch noch nicht für ausgemacht, dass wir uns hier nicht auf dem »Niveau von Heilsfragen« bewegen – eher im Gegenteil. Nun

²⁷ Ebd.

²⁸ BONHOEFFER, Ethik (s. Anm. 4), 129.

²⁹ ALBRECHT/ANSELM, Verantwortung (s. Anm. 1), 61.

haben Albrecht und Anselm zwar zweifellos recht mit der Aussage, »dass diejenigen, denen es eine Stimme zu geben gilt, keineswegs stets auf den ersten Blick erkennbar sind«³⁰ – aber diesem Satz fehlt in seiner Apodiktik zumindest das kleine Partikel »immer«. Also: »nicht *immer* auf den ersten Blick erkennbar«, denn gar so selten sind die Fälle offensichtlicher Notwendigkeit auch nicht. Und bei differenzierter Betrachtung ist es auch unter Wahrung der inneren Pluralität – die mir gerade als Katholik ein großes Anliegen ist – nicht unmöglich, *vorrangige* Optionen nicht nur zu formulieren, sondern auch zu konkretisieren.

Den theologischen Ausführungen von Albrecht und Anselm folgend, die Gott als Schöpfer, Versöhner und Erlöser zum Ausgang nehmen, legen sich daher durchaus einige kritische Anfragen nahe:

- Zur Dimension der *Versöhnung* gehört die Freiheit der kirchlichen Gemeinschaft und wohl auch die Religionsfreiheit. Bonhoeffer setzt eben hier an, wenn er sich gegen den Ausschluss von Menschen aus der christlichen Gemeinde zur Wehr setzt, die nach den Nürnberger Rassegesetzen als »Juden« galten. Hier sieht er sogar – m. E. zu Recht, denn es geht um die innere Freiheit der Kirche – den *status confessionis* gegeben.³¹ In Österreich stehen wir heute vor einem analogen Problem, wenn unsere Gemeindemitglieder, getaufte Christen, in Länder abgeschoben werden, wo sie aufgrund ihrer Konversion vom Islam als Apostaten mit dem Tod bedroht sind. Das wäre an sich ein klassischer Fall von humanitärem Bleiberecht; aber unser Staat – und insofern handelt es sich um »Opfer des Staatshandelns«³² – maßt sich an, mit fragwürdigen Prüfungen über die Glaubwürdigkeit der Konversion von Menschen zu urteilen, die die Kirchen einem oft mehrjährigen Katechumenat unterzogen und getauft haben. Dieses Vorgehen verletzt eklatant das Eigenrecht der Kirchen, und es schließt Menschen aus der christlichen Gemeinde aus, deren Makel zwar nicht die Rasse, wohl aber die Herkunft ist. Hier ist bei aller Binnenpluralität innerhalb der Kirche(n) eine eindeutige Stellungnahme nicht nur möglich, sondern unabdingbar. Es zeigt sich aber ein noch viel weiterer Horizont: Wenn ganz allgemein Versöhnung die bleibende, umfassende Aufgabe der Kirche ist, können die Kirchen dann schweigen angesichts der politisch betriebenen Spaltung der Gesellschaft?
- Zur Dimension der *Erlösung* – und das verbinden Albrecht und Anselm mit der Zukunftsfähigkeit – wird die Frage noch drängender: Kann man z. B. angesichts der aktuellen Klimakatastrophe noch naiv davon ausgehen, dass die Zukunft menschlichen Lebens langfristig gewährleistet ist? Sozial und ökologisch? Und wenn nicht, was folgt daraus an politischer Stellungnahme in Wort und Tat? Haben wir es angesichts des wiederholten Scheiterns von

³⁰ A.a.O., 62.

³¹ DBW 12, 354.

³² DBW 12, 353.

Klimagipfeln möglicherweise mit einem Versagen des Staates »in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion«³³ zu tun? Ich möchte diese Fragen nicht vorschnell bejahen, aber sie auch nicht einfach als irrelevant abtun. Die Kirche(n) müssen sich diesen Fragen stellen, wenn sie ihre Sendung ernst nehmen.

Insgesamt zeigt sich, dass mit dem Bekenntnis zur universalen Versöhnung und Erlösung inhärent ein universaler ethischer Anspruch auf Gerechtigkeit einhergeht – und zwar nicht nur für heute, sondern auf Zukunft hin.³⁴ Dieser Anspruch lässt sich weder als bloße »Weltverbesserung« desavouieren, noch als heilsvergessener Pessimismus, der »einseitig das »Noch-Nicht« betont.³⁵ Vielmehr gilt es, eine Hermeneutik zu entwickeln, die in der Realität ansetzt, in der Erfahrung von Menschen, die nicht bloß die Verbesserung einer unvollkommenen Situation erwarten, sondern ihr Recht und Gerechtigkeit und Zukunft einfordern. Das man dabei »die konstitutive Sozialität des Menschen [...] mit dem Ziel der individuellen Lebensführung in Freiheit« in Einklang bringen muss, zusammen mit »der Sorge dafür, einen solchen eigenen Lebensentwurf auch verfolgen zu können«³⁶, das unterstreiche ich vorbehaltlos. Oscar Arnulfo Romero fand dafür den Satz: »sean autores de su propio destino«³⁷ – jeder Mensch soll Urheber ihrer eigenen Lebensgeschichte sein können. Hier müssen wir uns aber wieder der unbequemen Frage stellen: Leben wir in einer Gesellschaft, wo das tatsächlich möglich ist – nicht nur für einen Teil, sondern für alle? Wenn nicht, dann bedarf es einer klaren, politischen und prophetischen Option für die Armen.

Dass die Kirche »mehr als ein prophetisches Wächteramt«³⁸ auszuüben hat, damit bin ich einverstanden; und auch den »Verzicht auf Absolutheitsansprüche«³⁹ halte ich für unerlässlich – aber bis wohin? Wo beginnt der *status confessionis*? Wohl dort, wo es ums Absolute geht. Ich erinnere hier an das bekannte Diktum des brasilianischen Bischofs Dom Pedro Casaldáliga: »Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger.« Vor diesem Hintergrund weist Gustavo Gutierrez,

³³ DBW 12, 353–354.

³⁴ Zum hier vorausgesetzten unlösbaren Zusammenhang von Ethik und Theologie vgl. HEINRICH BEDFORD-STROHM, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologie, in: *EvTh* 69 (2009) 329–341, 331–332.

³⁵ ALBRECHT/ANSELM, Verantwortung (s. Anm. 1), 61.

³⁶ A.a.O., 60.

³⁷ OSCAR A. ROMERO, La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica, in: *Signos de Vida y Fidelidad*, Lima 1983, 367–375, 370 (<http://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm> [letzter Zugriff: 22.10.2019]).

³⁸ ALBRECHT/ANSELM, Verantwortung (s. Anm. 1), 62.

³⁹ A.a.O., 63.

der Vater der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, den Vorwurf zurück, es ginge in ihr *nur* um Weltverbesserung. Sein Anliegen ist vielmehr strikt theologisch: Was ist nötig, damit die Menschen – auch die Armen – die Botschaft von der Erlösung vernehmen können?⁴⁰ Die bloße Ansage, dass sich »die Versöhnung bereits ereignet hat«⁴¹ ist zu wenig – sofern ihr nicht zumindest ein Mindestmaß an Wirklichkeit entspricht, ist sie sogar zynisch. Das Pochen auf das *Schon* der Erlösung erweist sich nur allzu schnell als der Luxus der Satten, denen das *Noch-nicht* ebendieser Erlösung noch nicht nahe genug ist, als dass sie es verstehen könnten.

ad 2: Wie definiert sich die Ausnahmesituation?

Bonhoeffer betont aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre die *gegenseitige* Begrenzung von staatlichem und kirchlichem Bereich. Es geht also nicht nur um die Kirche im säkularen Staat, sondern ebenso um den Staat im Gegenüber zu Kirchen (und man kann wohl hinzufügen: anderen Religionsgemeinschaften). Da die Aufgabe der Politik darin besteht, Recht und Ordnung zu garantieren, betont Bonhoeffer: »Sowohl ein *Zuwenig* an Ordnung und Recht als auch ein *Zuviel* an Ordnung und Recht zwingt die Kirche zum reden.«⁴²

- *Zuwenig* an Recht besteht da, »wo eine Gruppe von Menschen rechtlos wird«⁴³. Hier ist das Rechtssystem durchaus in seiner Relativität im Blick: Auch das System der Leibeigenschaft, so Bonhoeffer, hätte »ein Minimum von Recht und Ordnung gewahrt« – »und doch würde eine Wiedereinführung der Leibeigenschaft Rechtlosigkeit bedeuten.«⁴⁴ Offensichtlich gibt es also ein Ausmaß an Rückschritt, das als »Ausdruck eines rechtlosen Staates«⁴⁵ zu beurteilen ist. Ein faktisches Außerkraftsetzen oder gar die formale Infragestellung verbriefteter Menschenrechte wäre für uns heute, mehr als 70 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, jedenfalls so ein Rückschritt in die Rechtlosigkeit.

⁴⁰ Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München ⁹1986, v. a. 135–172. Vgl. dazu: FRANZ GMAINER-PRANZL, *Die Rückseite der Geschichte. Eine phänomenologische Explikation der befreiungstheologischen Perspektive im Werk von Gustavo Gutiérrez*, in: GUNTER PRÜLLER-JAGENTUFEL u. a. (Hrsg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Concordia Reihe Monographien 51, Aachen 2010, 21–61.

⁴¹ ALBRECHT/ANSELM, *Verantwortung* (s. Anm. 1), 61.

⁴² DBW 12, 352.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ DBW 12, 353.

- *Zuviel* an Ordnung sieht Bonhoeffer dort, wo der Staat »der christlichen Verkündigung und dem christlichen Glauben [...] sein eigenes Recht raubt«⁴⁶. Einen solchen »Übergriff« müsse die Kirche zurückweisen – z. B. wenn der Staat die Selbstorganisation der Kirchen in der Regelung ihrer Mitgliedschaft, also wer konkret rechtmäßig getauft wurde zur Kirche gehört, in Frage stellt.

So oder so geht es um ein hinreichendes Maß an Gerechtigkeit; und wenn der Staat darin versagt, dann haben sich nicht nur einzelne Christen einzubringen, sondern dann hat auch die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, in Wort und Tat aktiv zu werden – und zwar von sich aus, aus ihrem eigenen Wesen und ihrer eigenen Rolle heraus, gerade weil sie nicht ein Teil des Staates ist, sondern diesem gegenüber steht.⁴⁷

ad 3: Wer definiert die Ausnahmesituation?

Während die katholische Kirche die Aufgabe, Recht und Unrecht objektiv zu bestimmen, dem Lehramt zuweist – was ich persönlich für hoch problematisch halte –, denkt Bonhoeffer an ein »evangelisches Konzil«⁴⁸. In Einzelfragen entscheiden die einzelnen vor ihrem Gewissen, aber die umfassende Feststellung, dass der Staat total versagt, kann nur gesamtkirchlich getroffen werden. Das konkret zu tun, ist sicher nicht leicht. Doch darf sich eine Kirche, die die »Barmer Theologische Erklärung« zu ihren Bekenntnisschriften zählt, auch nicht bloß auf die Ebene der Prinzipien zurückziehen. Angesichts der wachsenden Kriegsgefahr in den 1930er Jahren mahnt Bonhoeffer:

»Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, der Vollmacht, sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ›immer‹ wahr ist, ist gerade ›heute‹ nicht wahr: Gott ist uns ›immer‹ gerade ›heute‹ Gott.«⁴⁹

Das ist kein einfaches Unterfangen. Dazu braucht es konziliare Prozesse in der Kirche, hier muss die ganze Breite der innerkirchlichen Pluralität zum Zuge kommen – aber am Ende muss ein klares und eindeutiges Votum stehen, ein

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Zur theologischen Begründung von Bonhoeffers Beteiligung am Widerstand vgl. ANDREAS PANGRITZ, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, in: *EvTh* 55 (1995), 491–520.

⁴⁸ DBW 12, 354.

⁴⁹ DBW 11, 332.

»Wort der Vollmacht«, das nicht autoritär, sondern überzeugend ist, und das nicht nur die Ausnahmesituation als solche benennt, sondern auch die konkrete Stellung der Kirche dazu.

ad 4: Wer sind heute die Subjekte öffentlichen kirchlichen Handelns?

Nicht umsonst spricht Bonhoeffer in seinem Diktum vom »Rad in die Speichen fallen« nicht von einzelnen, sondern von der Kirche als ganzer. Diese Hoffnung Bonhoeffers hat sich jedoch bekanntlich nicht erfüllt, und so transformierte Bonhoeffer später auch diesen Gedanken: Auf die Frage, wie er als Pastor denn aktiv am Widerstand hatte teilnehmen können, hat er geantwortet: »Wenn ein Wahnsinniger auf dem Kurfürstendamm sein Auto über den Gehweg steuert, so kann ich als Pastor nicht nur die Toten beerdigen und die Angehörigen trösten; ich muß hinzuspringen und den Fahrer vom Steuer reißen, wenn ich eben an dieser Stelle stehe.«⁵⁰ Offensichtlich sieht Bonhoeffer also doch den Einzelnen gefordert.

Beachtenswert ist jedoch die Betonung: »ich als Pastor« – hier wären wohl weitere Überlegungen zur Stellvertretung anzuschließen, sowohl der einzelnen als auch der Kirche insgesamt. Wenn Albrecht und Anselm nun meinen, Verantwortung dürfe nicht »an bestimmte Gruppen oder Funktionsträger«⁵¹ delegiert werden, dann gebe ich ihnen recht, sofern sie damit sagen wollen, dass man die Verantwortung nicht abschieben kann, weil alle in der Verantwortung stehen. Aber heißt das auch, dass Funktionsträger eben nicht öffentlich agieren dürfen, nur um die innere Pluralität der Kirche nicht zu gefährden? Natürlich ist öffentliches Christentum *nicht nur* Prophetie, zu gegebener Zeit aber *eben auch* Prophetie.

Gerade in der Mediengesellschaft braucht es hierzu auch Amtsträger, die das Prophetenamt – und, ja, auch das »Wächteramt« – öffentlich wahrnehmen. Wächter sind nun zwar nicht die, die sagen, wo's lang geht; aber sie achten wohl darauf, wo es gefährlich werden könnte. Wenn nun reale Gefahr droht, dann braucht es nicht nur Volkskirchlichkeit und Pluralität, dann braucht es Prophetinnen und Propheten: solche, die sich spontan erheben (volkskirchlich), wie auch solche, die mit Autorität sprechen – wie z. B. die kirchlich bestellten Leiter von Diakonie und Caritas, denen die Rolle zugewiesen ist, nicht nur die Hand, sondern auch Auge und Ohr bei den Marginalisierten zu haben. Und ja, auch Bischöfe und Superintendenten dürfen, sollen, ja müssen sich zu Wort melden, wo es Not tut, damit wir nicht eines Tages wieder bekennen müssen, wie einst

⁵⁰ G. Latmiral an G. Leibholz. Brief vom 6.3.1945, in: VICTORIA BARNETT u. a. (Hrsg.): Dietrich Bonhoeffer-Jahrbuch 2003, Gütersloh 2003, 27–31, hier 30.

⁵¹ ALBRECHT/ANSELM, Verantwortung (s. Anm. 1), 64.

Dietrich Bonhoeffer: »Sie [= die Kirche] war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie.«⁵²

Literatur

DBW – Dietrich Bonhoeffer Werke. Hrsg. v. Eberhard Bethge u. a., 17 Bde, München 1986–1999 (abgekürzt: DBW).

Papst Benedikt XVI.: Enzyklika *Deus caritas est* (2005) (= VAS 171).

United States Conference of Catholic Bishops (USCCB): *Forming Consciences for Faithful Citizenship. A Call to Political Responsibility from the Catholic Bishops of the United States*, November 2015 [Quelle: <http://www.usccb.org/issues-and-action/faithful-citizenship/forming-consciences-for-faithful-citizenship-document.cfm> (letzter Zugriff: 8.7.2019)].

Zweites Vatikanisches Konzil: *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* »*Gaudium et spes*«, 1965.

Albrecht, Christian/Anselm, Reiner: *Verantwortung für das Gemeinsame. Die Aufgaben eines öffentlichen Protestantismus*, in: Ulrich M. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hrsg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, *Öffentliche Theologie* 39, Leipzig 2020, 57–65.

Barnett, Victoria u. a. (Hrsg.): *Dietrich Bonhoeffer-Jahrbuch 2003*, Gütersloh 2003.

Bedford-Strohm, Heinrich: *Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologie*, in: *EvTh* 69 (2009), 329–341.

Gmainer-Pranzl, Franz: *Die Rückseite der Geschichte. Eine phänomenologische Explikation der befreiungstheologischen Perspektive im Werk von Gustavo Gutiérrez*, in: Gunter Prüller-Jagenteufel u. a. (Hrsg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, *Concordia Reihe Monographien* 51, Aachen 2010, 21–61.

Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, München 1986.

Hale, Lory B./Williams, Reggie L.: *Is this a Bonhoeffer Moment? Lessons for American Christians from the Confessing Church in Germany*, in: *Sojourners* Feb.2018 [Quelle: <https://sojo.net/magazine/february-2018/bonhoeffer-moment> (letzter Zugriff: 8.7.2019)].

Metz, Johann Baptist: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997.

Ohly, Lukas: *Zwei-Reiche-Lehre und Widerstand gegen die Staatsgewalt. Entfaltung einer Bemerkung Bonhoeffers*, in: *EvTh* 78 (2018) 264–279.

Pangritz, Andreas: *Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand*, in: *EvTh* 55 (1995), 491–520.

Prüller-Jagenteufel, Gunter: *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers*, *Ethik im Theologischen Diskurs* 7, Münster 2004.

⁵² BONHOEFFER, *Ethik* (Anm. 4), 129.

- Prüller-Jagenteufel, Gunter: »In der Welt«, aber nicht »von der Welt«. Kirche im Spannungsfeld von »Entweltlichung« (Benedikt XVI.) und »tiefer Diesseitigkeit« (Dietrich Bonhoeffer), in: ET-Studies 4 (2013), 125–144.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter: Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente, Forum Interdisziplinäre Ethik 20, Frankfurt a.M. 1997.
- Romero, Oscar A.: La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica, in: Signos de Vida y Fidelidad, Lima 1983, 367–375, 370 [Quelle: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm> (letzter Zugriff: 8.7.2019)].
- Tomczak, Larry: Church is Facing a Dietrich Bonhoeffer Moment, in: CharismaNews. Online-Ausgabe 30.3.2015. [Quelle: <https://www.charismanews.com/opinion/heres-the-deal/48952-church-is-facing-a-dietrich-bonhoeffer-moment> (letzter Zugriff: 8.7.2019)].