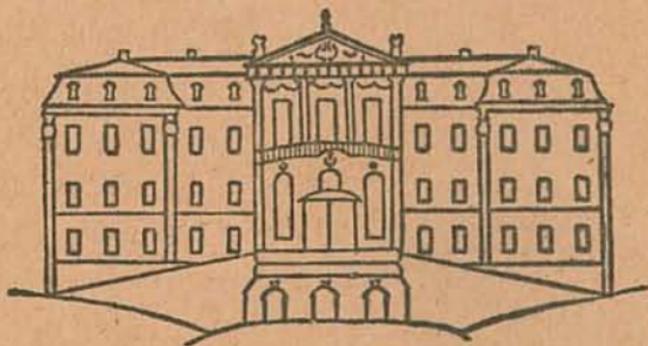


Hefte aus Burgscheidungen

Carl Ordnung

Politisches Handeln
im Leben und Denken
Dietrich Bonhoeffers



130

132

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union

Hefte aus Burgscheidungen

Carl Ordnung

Politisches Handeln
im Leben und Denken
Dietrich Bonhoeffers

1965

Herausgegeben vom Sekretariat des Hauptvorstandes
der Christlich-Demokratischen Union

Philosophie 119

Am 14. Januar 1934 schrieb Dietrich Bonhoeffer an seinen Bruder Karl-Friedrich:

„Es gibt doch nun einmal Dinge, für die es sich lohnt, kompromißlos einzutreten. Und mir scheint, der Friede und die soziale Gerechtigkeit, oder eigentlich Christus, sei so etwas.“

Diese Aussage ist bemerkenswert: nicht nur, weil sie zeigt, welcher Rang dem Frieden und der sozialen Gerechtigkeit im Denken Bonhoeffers zukommt. Der damals 29jährige Theologe nennt im gleichen Atemzug den Namen Christi, als wolle er sagen, beides gehöre so eng zusammen, daß man darin gleichsam zwei Seiten derselben Sache habe.

Dietrich Bonhoeffer wurde vier Wochen vor dem Ende des zweiten Weltkrieges, am 9. April 1945, im faschistischen Konzentrationslager Flossenbürg ermordet. Wenn es uns zwanzig Jahre danach um sein Vermächtnis geht, dann sollten wir weder isoliert nach seiner Theologie noch einseitig nach seinem politischen Engagement fragen. Dann sollten wir vielmehr zu erkennen versuchen, in welcher Weise beides für ihn zusammengehörte, wie Dietrich Bonhoeffer als Christ in seiner Zeit politische Verantwortung wahrnahm und wie er sein politisches Handeln theoretisch bewältigte.

Denn: in ihm haben sich Denken und Tun in einer seltenen Einheit verbunden. Ein Großteil seiner Wirkung beruht darauf, daß bei ihm das Denken ganz im Dienste des Tuns stand und daß die Praxis wieder verantwortungsbewußtes Durchdenken der nächsten Aufgaben verlangte. Darin ist Bonhoeffer Albert Schweitzer und Emil Fuchs, Martin Niemöller und Josef Hromádka vergleichbar. „Nur im Tun, in der Entscheidung kommt die Erkenntnis“, meint er.

Bonhoeffer war ein äußerst kluger, anregender, ja leidenschaftlicher Theologe – und doch hatte er zunehmend Vorbehalte dagegen, die Theologie als akademisches Fach zu betreiben. Es zog ihn ins Pfarramt, in eine verantwortungsvolle kirchliche Aufgabe. Politischen Entscheidungen, die auf ihn zukamen, wich er nicht aus. Theologie war ihm nie Selbstzweck, sondern immer nur ein Mittel – ein gewiß notwendiges Mittel – zur kirchlichen Selbstverständigung. Alle, die mit ihm in Berührung kamen, zeigten sich von der Geschlossenheit sei-

ner Persönlichkeit tief beeindruckt. Der heutige Generalsuperintendent D. Albrecht Schönherr, einer der engsten Schüler und Freunde Bonhoeffers, schreibt:

„Bonhoeffer meinte, daß auch seine politische Verantwortung zu der Ganzheit des Lebens gehört, die er seinem Herrn schuldig war. Er war einer von den ganz wenigen, die schon im Jahre 1933 absolut klar sahen. Er wußte, daß Hitlers Herrschaft Krieg bedeutete, und war nur verwundert, daß die Alliierten nicht schon in dem Augenblick zuschlugen, als die Wiederaufrüstung Deutschlands begann. Mit ihm haben wir seit 1934 jedes Jahr gebangt, ob der Krieg hereinbrechen werde – am meisten bei der Wiederbesetzung des Rheinlandes im März 1936. Der Krieg kam 3½ Jahre später, nunmehr in der ersten Phase diktiert von einer Militärmacht ohnegleichen.“

Auch dies gehört zum ‚einfältigen‘ Leben: Der Theologe und Christ, dem sich immer deutlicher als der Inbegriff des Handelns Gottes und als der Inbegriff verantwortlicher Mitmenschlichkeit der Begriff der Stellvertretung eingeprägt hatte, schlug sein Leben in die Bresche, um Deutschland und die Welt von dem Fluch der mörderischen Tyrannei zu befreien. Als ich ihn, schon während des Krieges, das letzte Mal sah, war er ganz gebunden in der Freiheit dieser Verantwortung.“

Im Jahre 1930 erhielt Dietrich Bonhoeffer ein Stipendium für einen Studienaufenthalt am berühmten Union Theological Seminary in New York. Er weilte vom September 1930 bis zum Juni 1931 in den USA, gewann einen nachhaltigen Eindruck vom amerikanischen Protestantismus und machte die Bekanntheit zahlreicher Theologen, die – wie etwa Reinhold Niebuhr und Paul Lehmann – in der Folgezeit zu den profiliertesten Männern ihrer Kirchen werden sollten. Mehrfach hielt er während dieses New Yorker Jahres ein Referat, mit dem er seine amerikanischen Zuhörer mit der Situation in Deutschland bekannt machen wollte. In dieser „Ansprache in New York“ finden sich folgende Sätze:

„Die Deutschen brauchen und wollen vor allen Dingen Frieden. Als ein christlicher Geistlicher glaube ich, daß hier eine der größten Aufgaben für unsere Kirche liegt: die Friedensarbeit in allen Ländern und in der ganzen Welt zu stärken.“

Diese Sätze waren im Munde eines evangelischen Theologen damals keine Selbstverständlichkeit. Im Gegenteil! In der evangelischen Kirche wurden weithin die Ressentiments gegen eine Nachkriegs-Friedensordnung, gegen Demokratie und Völkerfreundschaft gestärkt. Man sehnte sich nach der Monarchie mit Preußentum und Nationalismus zurück. Bonhoeffer gehörte zu den wenigen Theologen, die einen anderen Weg gingen. Sein New Yorker Vortrag verrät eine erstaunliche Kenntnis der Friedenskräfte:

„In der Arbeiterklasse begann zum Beispiel die deutsche Friedensbewegung, und das Interesse am internationalen Handel macht diese Leute ganz von selbst zu Pazifisten. In Deutschland tauchte zuerst der Gedanke auf, daß die Arbeiter in Frankreich und Deutschland einander näher stünden als die verschiedenen Klassen in jedem Land für sich. Sie können bedeutende Arbeiterorganisationen mit pazifistischem Programm finden; besonders auch die christlichen Arbeiterorganisationen arbeiten gerade in dieser Richtung... Die Jugendbewegung, die unmittelbar nach dem Krieg begann, hatte völlig pazifistische Tendenzen. Mit einem religiösen Gefühl sahen wir alle Völker als Brüder, als Kinder Gottes an. Wir wollten alle unfreundlichen und bitteren Gefühle nach dem Krieg vergessen. Erneut war eine echte und wahre Liebe für unser Heimatland in uns erwachsen, und sie half uns, auch eine große und tiefe Liebe für andere Völker, für die ganze Menschheit zu empfinden. Wie Sie sehen, gibt es viele verschiedene Motive, die alle auf den Frieden hinarbeiten, aber was für ein Motiv es auch immer sei, es gibt ein großes Ziel und ein großes Werk. Die Friedensbewegung in Deutschland ist eine große Macht.“

Aber Bonhoeffer bleibt nicht bei der Analyse stehen. Er schließt seinen Vortrag mit dem Aufruf zur Tat:

„Wir wissen, daß es nicht genug ist, nur von der Notwendigkeit des Friedens zu sprechen und sie zu empfinden, wir müssen ernsthaft daran arbeiten... Wir dürfen keine Zeit mehr vergeuden. Laßt uns für einen immerwährenden Frieden zusammenarbeiten!“

II.

Woher kam der 24jährige deutsche Theologe, der diese Sätze im Winter 1930/31 jungen Amerikanern zurief?

Dietrich Bonhoeffer war am 4. Februar 1906 in Breslau geboren worden. Im Jahre 1912 wurde sein Vater, Prof. Dr. Karl Bonhoeffer, ein bekannter Psychiater, nach Berlin an die Charité berufen. Dort studierte Dietrich Bonhoeffer nach zwei Semestern in Tübingen seit dem Sommer 1924 Theologie.

In der Familie Bonhoeffer waren die besten Traditionen des deutschen Bürgertums lebendig. Der Großvater, ein Sohn des bekannten Kirchenhistorikers von Hase, war als Hofprediger an der Garnisonkirche in Potsdam in Ungnade gefallen, weil er Wilhelm II. offen entgegengetreten war, als dieser vom Proletariat als „Canaille“ sprach. Die Vorfahren väterlicherseits waren Goldschmiede, Ratsherren, Theologen, Ärzte und Juristen in der traditionsreichen Stadt Schwäbisch Hall. Dietrich Bonhoeffers Freund Franz Hildebrandt, später Mit-

arbeiter Niemöllers in Berlin-Dahlem und heute Theologieprofessor in den USA, schreibt im Blick auf das Jahr 1933:

„Inmitten der allgemeinen Kapitulation der deutschen Intelligenz behielt die Familie Bonhoeffer — seine Eltern, Brüder, Schwester und seine Großmutter — einen ungetrübten Blick und einen unerschütterlichen Willen.“

In welcher Weise die einzelnen Mitglieder der Familie Bonhoeffer in den folgenden Jahren ihre Verantwortung für das deutsche Volk hier wahrnahmen, wird erschütternd deutlich an der Tatsache, daß nicht nur Dietrich und sein Bruder Klaus Bonhoeffer, sondern auch deren Schwäger Hans von Dohnanyi und Rüdiger Schleicher von den Faschisten kurz vor Kriegsende ermordet wurden.

Dietrich Bonhoeffer hat sich auch später noch bewußt zu diesem bürgerlichen Erbe verantwortlichen Dienstes für die Nation bekannt. Er bezeichnet die Jahre um 1926 herum als die Zeit in seinem Leben, in der er wesentlich geprägt worden sei. Zu Beginn seines Studiums hatte er Kontakt zu rechtsgerichteten Studentenkreisen. Der chauvinistische und militaristische Geist, der in diesen Kreisen herrschte, stieß ihn bald ab. So kam er Schritt für Schritt auf einen Weg, der einen jungen Mann aus seinen Schichten damals einsam machen mußte. Auf diesem Weg wurde er nicht nur auf die verschiedensten Friedensbewegungen in Deutschland aufmerksam. Dieser Weg führte ihn schließlich in die ökumenische Friedensarbeit hinein. Als Privatdozent, der er 1931 an der Berliner Universität geworden war, verteidigte er seinen Studenten gegenüber diesen Weg mit den Worten:

„Ich tue dies, weil das Internationale uns gegen den kriegshungrigen Nationalismus helfen kann.“

Wie sehr Bonhoeffers Denken in dieser Zeit um die Frage des Friedens kreiste, soll noch an zwei Beispielen deutlich gemacht werden. In den Predigten der Jahre 1931/32 kam er vom biblischen Text her immer wieder einmal darauf zu sprechen. Am bewegendsten geschah das am 21. Februar 1932 in Berlin, als er in einem Abendgottesdienst über Matthäus 24, 6–14 zu predigen hatte. Es war der sog. Volkstrauertag, an dem von den allermeisten Kanzeln im Stile des späteren faschistischen „Heldengedenktages“ der Tod fürs Vaterland gepriesen wurde. Bonhoeffer setzt sich eindeutig davon ab, indem er die Unvereinbarkeit des Geistes Christi mit dem Geiste des Krieges herausstellt:

„Der vergangene Krieg hat Tausende, hat Millionen an Christus irre werden lassen und unter ihnen gerade solche, die es ernst genommen hatten mit seinem Wort und sich nun so bit-

ter enttäuscht sahen. Lest Kriegsbriefe, lest eine Zusammenstellung von Zeugnissen aus unserer Arbeiterschaft über Kirche und Christentum, die ein Berliner Pfarrer herausgegeben hat. Da stehen diese Dinge, daß jeder sie lesen kann. ‚Der Krieg hat mir gezeigt, daß Christus nicht Recht hat‘; ‚Der Krieg hat mir den Gottesglauben geraubt‘; ‚Seit dem Kriege weiß ich, daß Glauben Wahnsinn ist‘. Das sind klare Worte zu Krieg und Kirche Christi.“

Die Gemeinde Christi — so fährt der Prediger fort — habe

„bis zum Ärgernis, bis zum Martyrium die Worte Christi zu rufen, daß Friede sein soll, daß Liebe sein soll, daß Seligkeit sein soll und daß er unser Friede ist und daß Gott ein Gott des Friedens ist.“

Zum Schluß sagt Bonhoeffer:

„Volkstrauertag der Kirche ... heißt, daß wir über die Toten des Weltkrieges nur recht trauern, wenn wir in derselben Treue, in der sie da draußen standen, nun die Botschaft des Friedens ausrichten.“

Einige Monate vorher hatte Dietrich Bonhoeffer zusammen mit seinem Freund Franz Hildebrandt den Versuch unternommen, den Katechismus im Blick auf die Erfordernisse der Zeit neu zu schreiben. In dem Frage-Antwort-Schema wird auch hier das Friedensproblem zusammen mit der Frage nach der politischen Verantwortung der Christen aufgenommen. Es heißt in dem Entwurf:

„Aber muß man nicht im Krieg das Leben zerstören?

Eben darum weiß die Kirche nichts von einer Heiligkeit des Krieges. Hier wird mit entmenschten Mitteln der Kampf ums Dasein geführt. Die Kirche, die das Vaterunser betet, ruft Gott nur um den Frieden an.

Ist das nicht vaterlandslos?

Gott hat gemacht, daß von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen (Apg. 17, 26). Darum ist ein völkisches Trotzen auf Fleisch und Blut Sünde wider den Geist. Der blinde Eifer, der nur sich selbst behauptet, wird im Staat gebändigt; ihn hat Gott in sein Amt eingesetzt, daß wir als Christen ihm dienen.

Wie soll sich der Christ politisch verhalten?

Bleibe er auch am liebsten dem politischen Kampf fern, so drängt ihn doch das Gebot der Liebe, sich auch hier für seinen Nächsten einzusetzen.“

Man kann nur bedauern, daß dieser Katechismus niemals zum Leitfadens des Konfirmandenunterrichtes geworden ist. Wäre dies geschehen, dann würde wohl das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Frieden und dem menschlichen Zusammenleben innerhalb der christlichen Gemeinde weit stärker gewesen sein.

Sowohl die zitierte Predigt als auch der Katechismus-Entwurf spiegeln etwas von dem wider, was Dietrich Bonhoeffer bei seiner Teilnahme an der internationalen christlichen Friedensarbeit bewegte. Im September 1931 nahm Bonhoeffer an einer Konferenz des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen in Cambridge teil. In diesem unmittelbar vor Ausbruch des ersten Weltkrieges gegründeten ökumenischen Zusammenschluß sah er die beste Plattform für seine Friedensarbeit. Auf dieser Tagung rief der Weltbund eine spezielle Jugendgruppe ins Leben. Es wurden drei Sekretäre für diese Arbeit gewählt. Der deutsche Jugendsekretär hieß Dietrich Bonhoeffer. Zwei Jahre später wurde er zusätzlich noch Jugendsekretär der anderen ökumenischen Bewegung „Life and Work“.

Dietrich Bonhoeffer nahm seine ökumenische Verantwortung sehr ernst. Er besuchte zahlreiche internationale Konferenzen und Sitzungen, organisierte selbst Tagungen und knüpfte Verbindungen, die für die Zeit des Kirchenkampfes wichtig werden sollten. Die bedeutendsten Konferenzen, an denen er als Jugendsekretär teilnahm, sind im Juli 1932 eine Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kupele (Tschechoslowakei), im August des gleichen Jahres eine Jugendkonferenz des Weltbundes und der „Life-and-Work“-Bewegung in Gland (Schweiz) und im August 1934 eine gemeinsame Tagung des Weltbundes und des Weltrates „Life and Work“ in Fanö (Dänemark). Auf allen drei Tagungen hielt Dietrich Bonhoeffer Referate, die jeweils das Profil der Konferenzen wesentlich mitbestimmten. — Es sind vier Probleme, die ihn damals im Blick auf die christliche Friedensarbeit beschäftigten:

1. Dietrich Bonhoeffer fragt nach der theologischen Fundierung der christlichen Friedensarbeit. Das Thema seines Referates in Cernohorske Kupele lautet: „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“. Er stellt darin fest:

„Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. Sooft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, daß sie eine Theologie hervorbringt. Denn Theologie ist die Selbstverständigung der Kirche über ihr eigenes Wesen auf Grund ihres Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, und diese Selbstverständigung setzt notwendig immer dort ein, wo eine neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis vorliegt. Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche

Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, daß sie nichts ist als eine neue zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation. Von einer solchen verlangt man keine Theologie, sondern nur ein ganz bestimmtes konkretes Handeln in einer konkreten Aufgabe. Es gibt auch keine Theologie der Mitternachtsmission. Es ist aber sehr wichtig zu sehen, daß je nachdem die ökumenische Bewegung etwas völlig Verschiedenes ist.“

Es geht Bonhoeffer hier nicht um ein neues theologisches Schulsystem, auf das sich etwa alle Mitglieder des Weltbundes einigen müßten. Er fragt nach der Verbindlichkeit ihres Miteinanders. Und er ist der Meinung, daß sich darüber — wenn diese Gemeinsamkeit in Jesus Christus begründet ist — einige gemeinsame theologische Aussagen machen lassen müssen. In einem kühnen Vergleich sagt er:

„Dem Sozialismus ist es gelungen, sich auf eine internationale Basis zu stellen, nicht weil der deutsche Arbeiter den englischen und französischen kannte, sondern weil sie ein großes gemeinsames Ideal haben. Dem entspricht es, daß auch die Christen erst international denken lernen werden, wenn sie eine große, gemeinsame Verkündigung haben. Mehr als alles andere brauchen wir gegenwärtig in der ökumenischen Bewegung die eine große zusammenführende Verkündigung. Wir wollen uns nicht täuschen: Wir haben diese Verkündigung noch nicht.“

2. Weil Dietrich Bonhoeffer in der Ökumene Kirche im Sinne des Neuen Testaments sieht, erwartet er von ihr das bindende Gebot für die konkrete Situation.

„Die Kirche darf keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind. Denn was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr. Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott.“

Das Gebot ist für Bonhoeffer immer ganz konkret. Er fragt:

„Kann die Kirche mit derselben Sicherheit sagen: Wir brauchen eine sozialistische Wirtschaftsordnung, oder: Geht nicht in den Krieg, wie sie sagen kann: Dir sind Deine Sünden vergeben? Offenbar wird Evangelium und Gebot nur in Vollmacht verkündigt, wo es ganz konkret gesprochen wird. Sonst bleibt es im allgemein Bekannten, im Menschlichen, im Ohnmächtigen, in der Lüge.“

An einer anderen Stelle sagt er, daß das „Liebe deinen Nächsten!“ zu allgemein und darum in dieser Allgemeinheit nicht hilfreich sei. Der Seelsorger müsse dem einzelnen Christen jeweils sagen können, was das für seine Situation konkret heiße.

Bonhoeffer nennt zwei Voraussetzungen für das konkrete Gebot: es muß aus der Vollmacht des gegenwärtigen Christus

kommen und aus der umfassenden Kenntnis der Wirklichkeit. Beides gehört zusammen.

„Mit Vollmacht kann zu mir nur gesprochen werden, wenn ein Wort aus der tiefsten Kenntnis meiner Menschlichkeit mich in meiner ganzen Wirklichkeit jetzt und hier betrifft. Jedes andere Wort ist Ohnmacht. Das Wort der Kirche an die Welt muß darum aus der tiefsten Kenntnis der Welt dieselbe in ihrer ganzen gegenwärtigen Wirklichkeit betreffen, wenn es vollmächtig sein will. Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, das Wort der Vollmacht sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht.“

3. Bonhoeffer selbst versucht diese Konkretion. Er formuliert:

„Die im Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen meinen eine ganz bestimmte Ordnung als uns von Gott heute geboten zu erkennen. Die Ordnung des internationalen Friedens ist heute Gottes Gebot für uns.“

In der berühmten Rede in Fanö führt er dazu weiter aus:

„'Friede auf Erden', das ist kein Problem, sondern ein mit der Erscheinung Christi selbst gegebenes Gebot. Zum Gebot gibt es ein doppeltes Verhalten: den unbedingten, blinden Gehorsam der Tat oder die scheinheilige Frage der Schlange: sollte Gott gesagt haben? ... Wer Gottes Gebot in Frage zieht, bevor er gehorcht, der hat ihn schon verleugnet.“

Neben das, was vom Evangelium her zu sagen ist, stellt Bonhoeffer die Analyse der Weltsituation. Es sei, so sagt er, als ob alle Mächte der Welt sich gegen den Frieden verschworen hätten: „das Geld, die Wirtschaft, der Trieb zur Macht, ja selbst die Liebe zum Vaterland.“ Darüber hinaus sei die Entwicklung der Waffentechnik so weit fortgeschritten, daß der Krieg heute nicht mehr unter dem Begriff des (auch vom Neuen Testament her erlaubten) „Kampfes“ falle, weil er im Grunde die Selbstvernichtung der Kämpfenden bedeute. Beides: das Friedensgebot des Evangeliums und die Kenntnis der gegenwärtigen Weltsituation machen die Ordnung des internationalen Friedens zum konkreten Gebot für die Kirche. Aus diesem Grunde müsse die Kirche den Krieg ächten.

4. Für Bonhoeffer ist von daher Friedensarbeit Mitte und eigentlicher Inhalt aller ökumenischen Arbeit. In einem zusammenfassenden Pressebericht über die Jugendtagungen des Weltbundes bezeichnet er die Frage nach der Stellung und dem Beitrag der christlichen Kirchen zum internationalen Frieden als das Grundthema dieser Zusammenkünfte. Dabei sagt er,

daß „wir diese Arbeit auch ‚ökumenische Arbeit der Kirchen‘ nennen“. Dabei vertritt Bonhoeffer schon damals eine Auffassung, die in den letzten Jahren von der Russischen Orthodoxen Kirche in bezug auf ihre Friedensarbeit immer wieder vertreten wurde: daß nämlich christliche Friedensarbeit zwar ein politisches Engagement bedeute, aber gegenüber parteipolitischen Nuancierungen neutral bleibe. Er schreibt:

„Von dem der politischen Konjunktur gegenüber ‚neutralen‘ Ort katexochen, nämlich von einer rechtverstandenen christlichen Kirche her bemüht sich eine bisher noch kleine, aber ihr Ziel sehr unverwandt ins Auge fassende Gruppe junger Menschen aller Stände und Berufe darum, die politische Wirklichkeit der gegenwärtigen internationalen Lage vor allem klar zu Gesicht zu bekommen, sodann zu beurteilen und in der ihr sachlich angemessenen Weise zu bestimmen.“

Dies alles macht deutlich, wie aktuell Dietrich Bonhoeffer heute ist. Es zeigt, wie weit er seiner Zeit voraus war. Vieles von dem, was er vor dreißig Jahren tat und sagte, ist von vielen Christen und Kirchen bis in die Gegenwart hinein noch nicht nachgeholt oder nachvollzogen worden. Der Weltbund für die internationale Freundschaftsarbeit der Kirche ist inzwischen im Ökumenischen Rat aufgegangen, ohne daß sein Anliegen in dieser Institution den ihm von der Sache her zukommenden Raum erhielt. Das, was der Weltbund erstrebte, ist nach dem zweiten Weltkrieg von der Christlichen Friedenskonferenz aufgenommen und weitergeführt worden. Es ist kein Zufall, daß es dabei eine direkte Verbindung von Dietrich Bonhoeffer zu dieser 1958 in Prag gegründeten christlichen Friedensbewegung gibt.

Der Initiator dieser Bewegung, B. P o s p i š i l, Generalsekretär des Ökumenischen Rates in der Tschechoslowakei, hat mehrfach darüber berichtet, wie ihm die Lektüre von Bonhoeffers Rede in Fanö den letzten Anstoß in diese Richtung gegeben habe: Bonhoeffers Ruf nach dem „einen großen ökumenischen Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt“, das das Wort vom Frieden so sagen könne, daß „die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt“ – dieser Ruf Bonhoeffers sollte – nach der Erfindung der modernen Massenvernichtungsmittel ungleich dringlicher geworden – seine Antwort auf den großen Allchristlichen Friedensversammlungen finden.

Es ist bemerkenswert, daß die Christliche Friedenskonferenz vor ähnlichen Fragen steht, wie es die waren, mit denen Bonhoeffer vor dreißig Jahren rang. Auch sie fragt nach der theolo-

gischen Verbindlichkeit ihrer Arbeit und nach einer geistlichen und sachlichen Konkretion ihrer Aussagen. Sie wird dabei von Bonhoeffer manches lernen können.

IV.

Die Aktivität, mit der Bonhoeffer sich der ökumenischen Friedensarbeit annahm, trübte jedoch nicht seinen Blick für die Realitäten. Er sah nüchtern, daß dies alles nur ein bescheidener Anfang sein könne, der sich noch dem Vorwurf ausgesetzt sähe: „Wieder einmal zehn Jahre zu spät!“ Einen Bericht über die Konferenz in Cambridge schließt er mit dem mahnenden Aufruf:

„Wann wird die Zeit kommen, da die Christenheit das rechte Wort zur rechten Stunde spricht?“

Immer wieder seufzt er darüber, daß christliche Friedensarbeit nirgendwo so schwer sei wie in Deutschland. Die restaurativen Tendenzen in der Kirche und der aufkommende Faschismus erschwerten diese Bemühungen ungemein. Wer hier etwas für den Frieden tun wollte, mußte dem Nationalsozialismus entgegentreten.

Die Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kúpele war für die Zeit vom 20.–30. Juli 1932 von der Tschechoslowakischen Kirche in die ČSR eingeladen worden. Bonhoeffer war der einzige deutsche Teilnehmer. Die anderen Deutschen hatten abgesehen, u. a. auch deswegen, weil auf dieser Konferenz über die deutsche Frage gesprochen werden sollte. Ein junger Theologe der Tschechoslowakischen Kirche, Pfarrer Adolf Madr aus Brno, hat in den letzten Jahren alles erreichbare Material über diese Konferenz zusammengetragen und in einer interessanten, leider noch nicht veröffentlichten Arbeit ausgewertet. Seine Untersuchungen werfen ein neues Licht auf die politische Haltung Bonhoeffers im Sommer des Jahres 1932.

Bonhoeffer wurde mehrfach eingeladen, nach dem Ende der Konferenz noch einige Zeit in der Tschechoslowakei zu verbringen, um Gemeinden zu besuchen und die geschlossenen Freundschaften zu vertiefen. Er lehnte ab. Er verließ die Konferenz vor ihrem Abschluß. Er wollte unter allen Umständen am 31. Juli in Berlin sein. Nach dem Rücktritt des Reichskanzlers Brüning war auf diesen Tag die Neuwahl des Reichstages festgesetzt worden. Bonhoeffer hatte das bedrohliche Anwachsen der faschistischen Bewegung in Deutschland aufmerksam verfolgt. Er wußte, welche Gefahr dies für Deutschland bedeutete. In der Stunde der Bedrohung wollte er als Deutscher die

Verantwortung für sein Volk wahrnehmen. Einem tschechischen Freund, der ihn zurückzuhalten versucht mit der Begründung, eine einzelne Stimme könne die Wahlentscheidung kaum beeinflussen, antwortet er: „Es liegt an jeder Stimme, die gegen Hitler abgegeben wird.“

Diese Haltung Bonhoeffers scheint die meisten Konferenzteilnehmer nachhaltig beeindruckt zu haben. Adolf Madr schreibt zusammenfassend:

„Neben dem bemerkenswerten theologischen Vortrag, der das Niveau der Konferenz bestimmte und gleichzeitig die weitere theologische Entwicklung des Lebenszeugnisses Bonhoeffers zeigte, hat auch die Zukunft seines politischen Kampfes in Cernohorske Kúpele ganz unzweifelhaft ihre sichtbare Antizipation gefunden. Für uns in der Tschechoslowakei und in der Tschechoslowakischen Kirche sind diese beiden Tatsachen besonders bedeutungsvoll. Wir meinen, daß es für uns nicht ohne Bedeutung ist, daß das Leben und Werk Bonhoeffers in der kurzen Zeit seiner Begegnung mit der Tschechoslowakei und der Tschechoslowakischen Kirche eine bedeutungsvolle Markierung erfahren hat. Nicht nur im Blick auf seine Theologie, sondern vor allem im Blick auf die Begegnung mit der politischen Verantwortlichkeit Bonhoeffers müssen wir bezeugen, daß dies für alle, die ihn damals kennengelernt haben, eine große Stärkung und Hilfe in der Zeit der nazistischen Tyrannei bedeutete und eine Hoffnung im Blick auf die Möglichkeit der Erneuerung der wahren Menschlichkeit und Demokratie in Deutschland.“

Diese Episode erhellt schlaglichtartig den Zusammenhang, der zwischen Bonhoeffers Friedensarbeit und seiner Teilnahme am antifaschistischen Widerstandskampf besteht. Gerade weil er sich unter dem konkreten Gebot einer Ordnung des internationalen Friedens wußte, trat er zum Kampf an gegen die Mächte, die diesen Frieden am meisten bedrohten. Er gehörte zu den ganz wenigen Theologen in Deutschland, die dem Faschismus gegenüber nicht einen Augenblick schwankten.

Im Jahre 1934 erhielt Bonhoeffer eine Einladung G a n d h i s zum Besuch Indiens. Er hatte sich jahrelang um diese Einladung bemüht. Indien war zu Anfang der dreißiger Jahre in ein entscheidendes Stadium seines Befreiungskampfes getreten. Bonhoeffer meinte, von den besonderen, auf Waffengewalt verzichtenden Methoden dieses Kampfes für die christliche Friedensarbeit in Europa lernen zu können. Bereits am 18. Oktober 1931 hatte er an einen Freund geschrieben:

„Ein großes Land möchte ich noch sehen, ob vielleicht von dort die große Lösung kommt – Indien; denn sonst scheint es aus zu sein, scheint das große Sterben des Christentums da zu sein.“

An seinen Bruder Karl-Friedrich schrieb er Anfang 1934:

„Da ich täglich mehr der Überzeugung werde, daß es im Westen mit dem Christentum sein Ende nimmt, — jedenfalls in seiner bisherigen Gestalt und seiner bisherigen Interpretation — möchte ich, bevor ich nach Deutschland zurückgehe, gern noch mal in den Osten.“

Und wenige Wochen später heißt es in einem Brief an seine Großmutter:

„Ich habe mich in der letzten Zeit sehr intensiv mit den dortigen (Indien betreffenden — C. O.) Fragen befaßt und glaube, daß man vielleicht sehr Wichtiges lernen kann. Jedenfalls scheint es mir manchmal, als ob in dem dortigen ‚Heidentum‘ vielleicht mehr Christliches steckt als in unserer ganzen Reichskirche.“

Wenn Bonhoeffer in seiner Rede „Kirche und Völkerrecht“ in Fanö nach dem Ruf der Christenheit zum Frieden in der Welt verlangte und wenn er daran die Frage knüpfte: „Müssen wir uns von den Heiden im Osten beschämen lassen?“, dann zielt dies auf Indien.

Als dann auf Grund einer Vermittlung englischer Freunde die Einladungen durch Gandhi und Rabindranath Tagore vorlagen, entschloß sich Bonhoeffer doch zur Absage. In einer Zeit, in der sich die Auseinandersetzung der Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat immer mehr zuspitzte, wäre ihm der Versuch, in einem anderen Erdteil theoretisch Probleme des Friedenskampfes zu studieren, als Flucht vor der Verantwortung erschienen.

V.

Dietrich Bonhoeffers Teilnahme am Kampf gegen den deutschen Faschismus ist weit schwieriger darzustellen als seine Aktivität innerhalb der christlichen Friedensarbeit. Das hängt zuerst damit zusammen, daß bei weitem noch nicht alle Quellen aus dieser Zeit zugänglich sind. Die seit langem angekündigte umfangreiche Bonhoeffer-Biographie von Eberhard Bethge konnte offensichtlich aus Rücksicht auf einige Mitglieder der Familie Bonhoeffer noch nicht erscheinen.

Darüber hinaus machte der Widerstandskampf eine Tarnung notwendig. Wenn Bonhoeffer z. B. in den Jahren 1938/39 in seinen Briefen nach „Onkel Rudi“ fragte, dann waren damit Hitlers Kriegsvorbereitungen und Kriegspläne gemeint. Andere Chiffren dürften sich weniger leicht oder gar nicht entschlüsseln lassen.

Schließlich ist zu bedenken, daß sich Bonhoeffer in den ersten Jahren nach 1933 auf die Unterstützung des Kampfes der Bekennenden Kirche gegen die Deutschen Christen konzentrierte. Er war also zunächst nur an indirekten Aktionen gegen den Faschismus beteiligt, die im ganzen nicht einfach zu beurteilen sind, weil an ihnen auch Theologen teilnahmen, die den Faschismus gar nicht grundsätzlich ablehnten, sondern etwa die Außenpolitik Hitlers gutließen. Erst später wechselte Bonhoeffer auf die Ebene direkter Aktionen über.

Dietrich Bonhoeffer kommt aus Kreisen des gehobenen Bildungsbürgertums. Was ihn gegenüber seinen Klassengenossen auszeichnete, war die Tatsache, daß er von Anfang an klar gegen den Faschismus Stellung nahm und daß bei ihm der gerade in diesen Schichten stark verbreitete Antikommunismus fast völlig fehlte. Es gibt keine ausgesprochen antikommunistische Äußerungen von Bonhoeffer. Es kommt höchstens zu Auslassungen wie der folgenden in einem Brief vom Mai 1932 an seinen Schweizer Freund Erwin Sutz:

„Es muß noch andere Menschen auf der Erde geben, solche, die mehr wissen und können als wir. Und es ist einfach banal, dann nicht auch dorthin lernen zu gehen. Die Nazis sind diese Menschen jedenfalls nicht, und unsere Kommunisten, so wie ich sie im vergangenen Winter etwas kennengelernt habe, auch nicht.“

Bonhoeffer stellt hier keineswegs Nazis und Kommunisten auf eine Stufe. Von den Nazis weiß er, daß sie seinen Vorstellungen von menschlicher Verantwortlichkeit nicht entsprechen. Die Kommunisten beurteilt er viel zurückhaltender nur von den Begegnungen her, die er im Winter 1931/32 mit ihnen hatte. Wo und wie war Bonhoeffer mit Kommunisten zusammengetroffen?

Vom November 1931 bis zum März 1932 betreute Bonhoeffer an der Zionskirche im Norden Berlins eine Konfirmandenklasse. Die Jungen kamen durchweg aus proletarischen Verhältnissen. Sein Vorgänger war mit ihnen nicht zum Ziel gekommen. Bonhoeffer, der am 1. Oktober 1931 zugleich Privatdozent an der Universität und Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule geworden war, verstand die Jungen zu nehmen. Am 1. Weihnachtstag 1931 schreibt er in die Schweiz:

„Was mich gegenwärtig viel mehr beschäftigt, ist die Konfirmandenstunde, die ich 50 Jungens im Norden von Berlin gebe. Das ist so ungefähr die tollste Gegend von Berlin mit den schwierigsten sozialen und politischen Verhältnissen. Anfangs benahmen sich die Jungen wie verrückt, so daß ich zum erstenmal wirkliche Disziplinschwierigkeiten hatte. Aber auch hier half eines, nämlich, daß ich den Jungen ganz

einfach biblischen Stoff erzählte in aller Massivität, und besonders eschatologische Stellen. Wobei übrigens auch die Neger erhalten mußten. Nun ist absolute Ruhe, die Jungen sorgen selbst dafür, so daß ich das Schicksal meines Vorgängers, den sie ziemlich buchstäblich zu Tode geärgert haben, nicht mehr zu fürchten brauche. Neulich war ich auf zwei Tage mit einigen von ihnen draußen, morgen kommt eine andere Gruppe dran. Dies Zusammensein hat uns viel Freude gemacht. Da ich die Jungen bis zur Konfirmation behalte, muß ich alle 50 Eltern besuchen und werde zu diesem Zweck auf zwei Monate dort in die Gegend ziehen. Ich freue mich auf diese Zeit sehr. Das ist wirkliche Arbeit. Die häuslichen Verhältnisse sind meist unbeschreiblich, Armut, Unordnung, Unmoral. Und doch sind die Kinder noch offen, ich bin oft sprachlos, wie es möglich ist, daß ein Junge unter derartigen Verhältnissen nicht völlig verkommt; und man fragt sich dabei natürlich immer selbst, wie man auf solche Umgebung reagieren würde. Es muß eine große – doch wohl auch moralische – Widerstandskraft in diesen Leuten sein.“

Bonhoeffer unternimmt mit seinen Konfirmanden nicht nur Wochenendfahrten nach Biesenthal oder in den Harz. Seit dem Januar 1932 bewohnt er ein Zimmer in der Nähe der Zionskirche. Abend für Abend hat er eine Gruppe der Jungen bei sich. Er ißt, spielt und diskutiert mit ihnen. Er besucht ihre Eltern.

Die Erfahrungen, die Bonhoeffer in der Zeit der großen Weltwirtschaftskrise unter den Arbeitern des Berliner Nordens gewonnen hatte, klingen in seinen Predigten nach. Im Mai 1932 hielt er eine Predigt über den armen Lazarus. Darin erinnerte er an die „Ausgestoßenen und Geächteten, die Opfer der Gesellschaft, die Männer und Frauen ohne Arbeit, die Zusammengebrochenen und Ruinierten, die Vergewaltigten und Unrecht Leidenden . . .“ – „Ist es nicht zynisch“, so fragt er dann, „wenn man vom himmlischen Trost redet, weil man irdischen Trost nicht geben will?“ Das sei leider unzählige Male bis in die Gegenwart geschehen. „Und Millionen sind darum dem Evangelium entfremdet worden. Aber ein Blick auf die Evangelien zeigt, was hier anders ist. Jesus preist die Armen selig, aber er heilt sie auch – schon hier.“ Bonhoeffer fügt hinzu, daß erst die Armut des Lazarus den Reichen reich mache, „wie der Reichtum des anderen den Lazarus arm macht“.

Wenige Wochen später wendet er sich in einer Predigt gegen den Mißbrauch des christlichen Glaubens zu politischen Programmen und Versprechungen. In einer anderen Predigt weist er auf den eindrucksvollen sowjetischen Film „Der Weg ins Leben“ hin und fragt:

„Muß es denn so sein, daß das Christentum, das einstmals so revolutionär begonnen, nun für alle Zeiten konservativ ist?“

Daß jede neue Bewegung ohne die Kirche sich Bahn brechen muß, daß die Kirche immer erst zwanzig Jahre hinterher eintritt, was eigentlich geschehen ist?“

Diese Sätze zeigen, wie sehr Bonhoeffer durch die Begegnung mit der Welt des Proletariats aufgewühlt worden war, wie sehr er suchte, wie er um ein echtes Engagement rang. Weihnachten 1932 schreibt er einem Freund:

„Sie werden doch hoffentlich meinen vor langer Zeit gefallenen Ausdruck des ‚Desinteresses‘ (an politischen Fragen – C. O.) nicht falsch verstehen (ich kann mich dessen übrigens gar nicht mehr erinnern); er scheint mir heute eigentlich frivol.“

Einer derjenigen Studenten, die damals Bonhoeffers Vorlesungen hörten und im persönlichen Kontakt mit ihm standen (Wolf-Dieter Zimmermann), berichtet im Rückblick auf diese Berliner Jahre:

„Verwundert erlebte ich damals in ihm einen überzeugten Sozialisten und konsequenten Pazifisten. Diese Einstellung war für mich so unfaßbar, daß ich vorübergehend mißtrauisch gegenüber seiner Ethik wurde.“

VI.

Die Tatsache, daß der nationalsozialistische Staat nach dem 30. Januar 1933 sogleich mit Hilfe der Deutschen Christen versuchte, die Kirche gleichzuschalten, wurde für Bonhoeffers weitere Entwicklung von ausschlaggebender Bedeutung. Ohne daß es zu einem Bruch im Denken Bonhoeffers kam (der dänische Bonhoeffer-Kenner J. Glenthoj hat festgestellt, daß „das Jahr 1933 keinen Umschlag in seiner Theologie bedeutete“), so vollzog sich doch unter dem Einfluß der neuen Situation eine entscheidende Schwerpunkt-Verlagerung in seinem Wirken. Hatte er sich noch 1932 zu den „Existenzen am Rande unserer Kirche“ gezählt, so konzentriert er sich jetzt ganz darauf, die äußere und innere Bedrohung der Kirche abzuwehren. Eberhard Bethge schreibt im Vorwort zum II. Band von Bonhoeffers „Gesammelten Schriften“:

„Angesichts der Beobachtung, daß der Bonhoeffer der letzten Monate an manche Ansätze von 1932 wieder anknüpft, nimmt sich diese Konzentration im und durch den Kirchenkampf wie ein Zwischenspiel aus, kaum noch nachvollziehbar ohne eine volle Kenntnis der Situation von damals.“

Es kann hier nicht die äußerst komplexe Geschichte des Kirchenkampfes dargestellt werden. Dietrich Bonhoeffer gehörte

zu den wenigen Theologen, die politisch und theologisch am klarsten sahen. Am 24. April 1933 schrieb er an Erwin Sutz:

„Phantasten und Naive wie Niemöller glauben immer noch, die wahren Nationalsozialisten zu sein.“

Bonhoeffer hatte bereits in einer Rundfunksendung am 1. Februar 1933 gegen den faschistischen Führerkult Stellung genommen. Er kämpft gegen die Einführung des Arierparagraphen in der Kirche (wodurch „Nicht-Arier“ von der Ausübung des Pfarramtes ausgeschlossen werden sollten). Durch seine umfangreiche Tätigkeit hilft er die Formierung der Bekennenden Kirche vorbereiten.

Freilich, nachdem die Deutschen Christen im Juli 1933 bei den Kirchenwahlen 70 Prozent der Stimmen erhalten hatten und die Generalsynode der Altpreußischen Union einige Wochen später doch dem Arierparagraphen zustimmte, sah er für sich persönlich keine Möglichkeit mehr, Pfarrer in dieser Kirche zu sein. Er erklärte, daß er nicht länger in einer Kirche bleiben könne, die aufgehört habe, Kirche Jesu Christi zu sein, da sie das Pfarramt zum Privileg für Arier gemacht und damit nichtgeistliche Gesichtspunkte zum letzten Maßstab für kirchliche Entscheidungen erhoben habe. Es bot sich ihm die Gelegenheit, als Pfarrer an die deutsche Gemeinde in London zu gehen, an der gerade eine Pfarrstelle frei geworden war. Bonhoeffer griff zu.

Seine Übersiedelung nach London im Herbst 1933 war alles andere als eine Flucht. Bonhoeffer brauchte nach den kampfreichen Monaten eine Verschnaufpause. Darüber hinaus hatte er in London eine Basis gewonnen, von der aus er auf die kirchenpolitische Entwicklung in Deutschland einen bestimmten Einfluß ausüben konnte. Die deutschen Gemeinden in London lehnten es ab, den von den Nazis eingesetzten Reichsbischof als kirchliche Obrigkeit anzuerkennen. Sie unterstellten sich später der Bekennenden Kirche, an deren Herausbildung Bonhoeffer durch mehrfache Besuche in Deutschland aktiv beteiligt blieb.

Darüber hinaus vertiefte Bonhoeffer seine Beziehungen zu führenden kirchlichen Persönlichkeiten in England. Er informierte etwa den Lordbischof von Chichester, Dr. George Bell, laufend über die kirchenpolitische Situation in Deutschland. Auf diese Weise veranlaßte er diesen hervorragenden Vertreter der Ökumene in England ein paarmal zu öffentlichen Erklärungen gegen die nazistische Kirchenpolitik. Solche Erklärungen halfen der Bekennenden Kirche in ihrem nicht leichten Ringen.

Im Frühjahr 1935 kehrte Bonhoeffer nach Deutschland zurück. Da die meisten Theologischen Fakultäten von Deutschen

Christen beherrscht waren, begann die Bekennende Kirche eigene Predigerseminare einzurichten. Bonhoeffer wurde zum Leiter des Seminars der Pommerschen Kirche berufen, das zunächst auf dem Zingsthof an der Ostsee begann und dann in Finkenwalde bei Stettin eingerichtet wurde. Das war eine Arbeit ganz nach Bonhoeffers Herzen: theologische Vorbereitung auf das Pfarramt in einer zuchtvollen, fast ordensähnlichen Bruderschaft. „Nicht klösterliche Abgeschiedenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel“, schrieb er in einem Memorandum.

Freilich, Finkenwalde war nicht ein Ort, an dem man dem die kirchliche Freiheit immer mehr einengenden Zugriff des faschistischen Staates entziehen konnte. Die Gestapo überwachte das Ganze. Bonhoeffer wurde zunächst die Lehrbefugnis an der Berliner Universität und später die Erlaubnis zu schriftstellerischer Tätigkeit entzogen. Er wurde aus Berlin ausgewiesen und erhielt mehrfach Redeverbot. Im Oktober 1937 schloß die Polizei das Seminar. Bis zum Beginn des zweiten Weltkrieges wurde die Arbeit in Form von Sammelvikariaten fortgeführt. Mit Hilfe von Rundbriefen erhielt Bonhoeffer die Verbindung mit den in den kirchlichen Dienst Entlassenen aufrecht. In einem Weihnachtsbrief vom 20. Dezember 1937 muß Bonhoeffer feststellen:

„Die Jahresbilanz ist diesmal ziemlich klar und eindeutig. 27 aus Eurem Kreise haben im Gefängnis gesessen, bei manchen waren es mehrere Monate, einige sitzen bis zur Stunde und haben den ganzen Advent im Gefängnis zugebracht. Von den übrigen wird nicht ein einziger sein, der nicht von dem immer ungeduldiger werdenden Angriff der antichristlichen Gewalten etwas in seiner Arbeit und in seinem persönlichen Leben erfahren hätte.“

Diese Aktionen der faschistischen Justiz- und Unterdrückungsmaschinerie machen sichtbar, wie sehr die nationalsozialistischen Machthaber die politischen Konsequenzen dieser primär auf die Reinerhaltung der kirchlichen Verkündigung gerichteten Tätigkeit der Predigerseminare der Bekennenden Kirche fürchteten. Mit dem Überfall auf Polen wurden die meisten dieser jungen Pfarrer und Vikare in die faschistische Wehrmacht einberufen. Im Jahre 1941 waren von den 2000 auf solchen Seminaren ausgebildeten Pfarrer mehr als 75 Prozent Soldaten. Über die Hälfte von ihnen kam nicht aus dem Krieg zurück. Diese hohen Blutopfer des entschiedensten Teiles der Bekennenden Kirche erklärten bis zu einem gewissen Grade, warum nach 1945 die Neuordnung der evangelischen Kirche so schnell mit einem ausgesprochen restaurativen Vorzeichen erfolgen konnte.

Weil Bonhoeffer sich als Sprecher dieser jungen Theologen fühlte, die im Vertrauen auf die Erklärungen der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem fröhlich die Ungesicherheit und Illegalität ihrer kirchlichen und menschlichen Existenz auf sich genommen hatten, wurde er immer mehr zum Kritiker der Bekennenden Kirche, deren Leitungsgremien mehrfach den Versuch machten, hinter Barmen und Dahlem zurückzugehen und untragbare Kompromisse mit der staatstreuen Reichskirche zu schließen. 1936 formulierte er in einem Referat „Zur Frage der Kirchengemeinschaft“ eine klare theologische Alternative;

„Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“

Als 1938 eine Synode der Bekennenden Kirche die Leistung des Beamteneides auf Hitler den Pfarrern freistellte und als über die Unterstellung der Pfarrer und Vikare der Bekennenden Kirche unter die offiziellen Konsistorien verhandelt wurde, meldete Bonhoeffer öffentlich seinen Widerspruch an.

In all diesen Auseinandersetzungen erschien ihm die kompromißfreie Mitte, die im Interesse einer falsch verstandenen kirchlichen Selbsterhaltung zu Zugeständnissen bereit war, als ungleich gefährlicher als die Deutschen Christen, deren innere Unglaubwürdigkeit sehr bald zutage trat. Als im Mai 1933 unter maßgeblicher Beteiligung von Lilje die Jungreformatorische Bewegung gegründet wurde, die den „unpolitischen Weg der Bekennenden Kirche“ proklamierte, erklärte Bonhoeffer wütend, gerade das bedeute die Kapitulation vor der Politik. Wenige Tage vor Beginn der Fanö-Konferenz schrieb er in einem Brief an den dänischen Bischof Amundsen:

„Ganz offen und persönlich: ich habe beim Gedanken an Fanö mehr Angst vor manchen unserer eigenen Leute als vor den Deutschen Christen. Man wird vielfach unsrerseits entsetzlich vorsichtig sein, um ja nicht unpatriotisch zu erscheinen.“

In einem Gutachten an den Bruderrat der Pommerschen Bekenntnissynode von 1936 findet sich der Satz:

„Der Versuch einer Vermittlungstheologie zwischen BK und DC ist selbst schon DC-Theologie.“

Vor allem stand Bonhoeffer mit der Ausrichtung seiner Bemühungen auf die Erhaltung des Friedens in der Welt innerhalb der BK ziemlich isoliert. Hans Schönfeld, Sekretär der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf, der mit dem rechten Flügel der Bekennenden Kirche, aber auch mit dem — mit den Nazis zusammenarbeitenden — Kirchlichen

Außenamt Kontakt hielt, schrieb an einen schwedischen Theologen über den Entwurf von Bonhoeffers Fanö-Vortrag:

„Ich muß sagen, daß ich ziemlich entsetzt darüber bin, auch über das, was Herr Bonhoeffer hier vorlegt mit seiner engen Begrenzung auf das Kriegsproblem.“

Für 1935 verabredete Bonhoeffer mit Bischof Dr. Bell den Besuch einer englischen Kirchendelegation in Deutschland. Die Delegation sollte von der Bekennenden Kirche eingeladen werden und mit deren Vertretern über Frieden und Freundschaft zwischen dem englischen und dem deutschen Volk sprechen. Dr. Bell korrespondiert darüber mit dem Präses der Bekenntnissynode, Dr. Koch. Am 8. Januar 1935 schreibt er an Bonhoeffer, daß Koch gern fünf oder sechs englische Kirchenmänner einladen wolle. Dr. Bell fügt enttäuscht hinzu:

„Er (Koch) erwähnt mit keinem Wort Frieden und englisch-deutsche Freundschaft. Ich bin ziemlich verblüfft, denn das war es ganz und gar nicht, was mein Laienfreund vorhatte zu finanzieren.“

Diese wenigen Beispiele sollten einen Eindruck von der Vielschichtigkeit des Phänomens „Kirchenkampf“ vermitteln. Sie machen gleichzeitig deutlich, daß Bonhoeffer von Anfang an sowohl theologisch als auch politisch auf dem linken Flügel der Bekennenden Kirche stand.

VII.

Durch Vermittlung seines Schwagers Hans von Dohnanyi nahm Bonhoeffer 1938 Kontakte zu einer oppositionellen Offiziersgruppe um Generaloberst Beck und Admiral Canaris auf. Hatte sich bisher sein Widerstand gegen den Faschismus vornehmlich auf kirchlicher Ebene vollzogen, so geht er jetzt allmählich zur bewußten Teilnahme am politischen Widerstand in der besonderen Gestalt einer Verschwörung zur Beseitigung Hitlers über. Freilich läßt sich dieser Übergang zeitlich nicht exakt fixieren.

In seinem Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“, den Bonhoeffer nach dem Aufruf zum Boykott jüdischer Geschäfte im April 1933 hielt, spricht er von drei Möglichkeiten kirchlichen Handelns dem Staat gegenüber. Die erste spricht den Staat auf seine Verantwortung für das menschliche Zusammenleben hin an; die zweite ist Dienst an den Opfern staatlicher Maßnahmen. „Die dritte Möglichkeit“, sagt Bonhoeffer,

„besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Solches Handeln wäre mittelbar politisches Handeln der Kirche, und es ist nur dann möglich und gefordert, wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht.“

Mit demselben Bild begründet er später im Gefängnis einem italienischen Mithäftling gegenüber seine Teilnahme als Geistlicher am aktiven politischen Widerstand:

„Wenn ein Wahnsinniger auf dem Kurfürstendamm sein Auto über den Gehsteig 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 gerade an dieser Stelle stehe.“

Weil Bonhoeffer schon 1933 so dachte, war der Übergang zum politischen Widerstand für ihn nicht etwas völlig Neues. Er spielte auch in der Zeit der Konzentration auf kirchliche Aufgaben dauernd mit diesem Gedanken.

Als 1938/39 die weltpolitische Lage sich immer mehr zuspitzte und alle Einsichtigen mit Schrecken erkannten, mit welchem Nachdruck Hitler auf den Krieg zusteuerte, versuchten Freunde, Bonhoeffer aus der Schußlinie herauszuhalten. In der Absicht, ihn für die Zukunft, für die Neugestaltung der Kirche nach dem Krieg zu bewahren, vermittelten sie eine Einladung zu Gastvorlesungen in den USA. Am 12. Juni 1939 traf er in New York ein. Aber schon in den nächsten Tagen packt ihn eine große innere Unruhe: „Ich begreife nicht, warum ich hier bin, ob es sinnvoll war, ob das Ergebnis sich lohnen wird“, heißt es in seinem Reisetagebuch. Er sehnt sich nach den Brüdern in Deutschland. Er spricht von einer Fehlentscheidung, die er getroffen habe. „Wird man noch rechtzeitig nach Haus können, wenn es einmal ernst wird?“ fragt er. Am 23. Juni schreibt er:

„Die Abendblätter bringen sehr aufgeregte Nachrichten über Japan. Bewer beruhigt mich. Es ist doch für einen Deutschen hier drüben nicht auszuhalten; man wird einfach zerrissen. Während einer Katastrophe hier zu sein ist einfach undenkbar, wenn es nicht so gefügt wird. Aber selbst daran schuld zu sein, sich selbst Vorwürfe machen zu müssen, unnötig herausgegangen zu sein, ist gewiß vernichtend. Wir können uns von unserem Schicksal doch nicht trennen.“

Zur Enttäuschung seiner amerikanischen Freunde sagt Bonhoeffer alle Vortragsverpflichtungen ab. Am 8. Juli bestieg er das Schiff, das ihn nach Deutschland zurückbringen sollte. Sehr anschaulich beschreibt Pfarrer Hellmut T r a u b, einer der in

einem der Bonhoefferschen Sammelvikariate weilenden Vikare, Bonhoeffers Rückkehr:

„Und dann stand eines Tages – nach kurzer Benachrichtigung, er käme zurück – Bonhoeffer vor uns. Das war, wenn ich so sagen darf, völlig programmwidrig. Sein Auftreten war letztlich immer außerordentlich, gerade wo es ganz selbstverständlich erschien. Ich griff ihn sofort förmlich an und fuhr heraus: Wie könne er denn zurückkommen? Wo er mit soviel Mühe endlich in Sicherheit – für uns doch, für unsere Sache in Sicherheit gewesen wäre! Hier sei doch alles verloren. Er zündete sich sehr ruhig eine Zigarette an. Dann sagte er: Er habe einen Fehler gemacht, als er nach Amerika gegangen sei. Er begreife es auch jetzt eigentlich nicht mehr, weshalb er das getan habe. Wir wissen ja aus späteren Mitteilungen noch aus seiner Haftzeit, daß er es keinen Augenblick bereut habe, aus Amerika zurückgekehrt zu sein. Eben dies, die bewußte Preisgabe vieler und wahrscheinlich großer Möglichkeiten zu eigener Entfaltung in den freien Ländern und das Heimkehren in die finstere Knechtschaft und die dunkle Zukunft, aber in seine Wirklichkeit, gab allem, was er dann sagte, eine kräftige und fröhliche Bestimmtheit, wie sie nur aus verwirklichter Freiheit erwächst. Er wußte, daß er einen klaren Schritt getan hatte, obwohl alles Konkrete vor ihm noch ganz unklar war.“

Zwei Gründe führte er uns für sein Zurückkehren aus. Zunächst einfach sein Denken an die Bekennende Kirche, und das hieß für ihn: an die vielen jungen Brüder, habe ihn nicht ruhen und bleiben lassen. Ihnen konnte er nicht fernbleiben, er durfte sie nicht allein lassen. Das bedeute aber – und das ist das zweite –, er könne Deutschlands Schicksal nicht einfach unbeteiligt von außen mit ansehen. Ohne die Not mitzutragen, die jetzt über Deutschland komme, ohne wirkliche Teilnahme, ohne echtes Mitleiden war ihm die Vorstellung, nach dem Krieg, später, an einem Wiederaufbau tätig mitzuwirken, unmöglich. Das könne auch im besten Falle nur eine Hilfe von außen sein. Wirklich helfen könne nur, wer das Kommende mit durchgetragen und mit durchgestanden habe. Ich wandte ein: Ob er denn nicht sähe, daß doch alles verloren sei; so oder so, kaum einer von uns wird am Leben bleiben. Genau das sähe er auch so; aber darum – und das war Bonhoeffers eigentliche Antwort – darum müsse sich jeder von uns ganz klarwerden, daß er vor einer Wahl stehe: wolle er Deutschlands Sieg, dann auch das völlige Ende seiner Freiheit und des Christentums in ihm. Die Möglichkeit zu Deutschlands Freiheit und für das Christentum in ihm sind an seine Niederlage gebunden. Mit einem Sieg ist die wirkliche Zukunft vertan.“

Eine solche Entscheidung konnte vor dem Überfall Hitlers auf Polen nur von einem Menschen getroffen werden, der niemals Illusionen im Blick auf den Faschismus hegte.

Innerhalb des Verschwörerkreises fiel Bonhoeffer bald eine besondere Aufgabe zu: Er sollte seine ökumenischen Kontakte

nützen, um kirchliche und politische Kreise des Auslands über die Existenz und die Ziele der Verschwörung zu informieren, und zu erkunden suchen, ob die Alliierten nach einem Sturz Hitlers bereit seien, einen Waffenstillstand mit den Verschwörern abzuschließen. Das Amt Canaris, das den militärischen Abwehrdienst leitete, verschaffte Bonhoeffer die Möglichkeit zu mehreren Auslandsreisen. 1941 war er zweimal in der Schweiz, wo er u. a. Karl Barth und Visser't Hooft besuchte. 1942 unternahm er mit Helmuth James Graf von Moltke, dem Initiator des Kreisauer Kreises, eine Reise nach Norwegen und Schweden. Er weilte abermals in der Schweiz, traf Anfang Juni Bischof Bell in Oslo und war vier Wochen später mit Hans von Dohnanyi beim Vatikan. Eine geplante Reise in den Balkan kam nicht mehr zustande. Am 5. April 1943 wurde Bonhoeffer verhaftet.

Bei seiner zweiten Reise in die Schweiz hatte Bonhoeffer zusammen mit Visser't Hooft eine Stellungnahme zu dem im Juli 1941 erschienenen Buch des englischen Generalsekretärs des vorläufigen Ökumenischen Rates, William Paton, „Die Kirche und die neue Ordnung“, erarbeitet. Diese Stellungnahme wurde an interessierte kirchliche und politische Kreise in England und den USA geschickt. Das gab Bonhoeffer die Gelegenheit, etwas von den Vorstellungen der Verschwörergruppe zur Sprache zu bringen. In der Stellungnahme heißt es:

„Die besetzten Länder sind jetzt über den wahren Charakter des nationalsozialistischen Regimes zur Genüge unterrichtet und sind sich deutlich der Tatsache bewußt, daß ihre Zukunft von einem britischen Sieg abhängt. Darum findet man in diesen Ländern bemerkenswert wenig Kritik an der britischen Blockade. Aber in Deutschland liegen die Dinge ganz anders. In diesem Land hängt die Haltung von beträchtlichen Gruppen, die gegen das Regime, aber gleichzeitig gute Patrioten sind, von der Antwort auf die Frage ab, wie Deutschland behandelt werden wird, wenn es den Krieg verliert. Eine positive Darlegung der Friedensziele könnte einen bedeutenden Einfluß auf die Stärkung dieser Gruppe ausüben... Die einzige Gruppe, die gegen das Regime vorgehen könnte, ist das Militär (ein Aufstand von anderer Seite würde von der SS niedergeworfen werden). Die Oppositionsgruppen in der Armee würden aber kaum handeln, falls sie nicht Grund haben zu glauben, daß Aussicht auf einen mehr oder weniger erträglichen Frieden bestünde. Unter diesen Umständen sollten Darlegungen über die Zukunft (und ganz besonders in der Rundfunkpropaganda) der Widerstandsbewegung in Deutschland wenigstens eine Handlungsbasis geben.“

Unter der Überschrift „Das Ideal und die nächsten Schritte“ wird im Blick auf die Nachkriegsordnung festgestellt:

„Wir sind besonders froh über seine (Paton's) Klarstellung, daß diese Ordnung nicht eine einfache Wiederherstellung des politischen und wirtschaftlichen Vorkriegssystems sein kann. Denn auf dem Kontinent ist es deutlich zutage getreten (und viele, die das vor einigen Jahren nicht verstanden, haben es nun begriffen), daß auf zwei Gebieten drastische Änderungen vorgenommen werden müssen. Auf politischem Gebiet muß es eine wirkungsvolle Abgrenzung nationaler Souveränität geben. Auf wirtschaftlichem Gebiet muß es eine Abgrenzung des wirtschaftlichen Individualismus geben, mit anderen Worten: eine Planung für die wirtschaftliche Sicherheit der Massen.“

In einem gesonderten Abschnitt geht die Stellungnahme auf das „russische Problem“ ein. Darin wird gesagt, daß viel Ungewißheit bestehe über die Kräfte, die in der Sowjetunion am Werk seien. Deswegen wisse man auch nicht recht, wo ihr Platz nach dem Krieg sein werde.

„Aber als Christen dürfen wir uns nicht von momentanen Reaktionen überrumpeln lassen... Wenn der Krieg keine fundamentalen Veränderungen in der Struktur des russischen Staates hervorruft, kann der Bolschewismus leicht zu einer furchtbaren Drohung für alle Länder werden, die auf das falsche Pferd gewettet haben und die durch die deutsche Niederlage ihre faschistischen Systeme verunglimpft sehen werden. Das ist eine weitere starke Bestätigung der Notwendigkeit für autoritative, allerdings antifaschistische Regime in der Nachkriegszeit und der Notwendigkeit für die Stärkung aller Hände jener nichtnazistischen Elemente in Deutschland, die fähig sein würden, in diesem Lande eine neue Regierung zu bilden.“

In diesen Sätzen formulierte Bonhoeffer im wesentlichen seine persönliche Stellungnahme zu den Problemen, die ihn damals bewegten. Aber natürlich spiegeln sich darin auch die Vorstellungen jener Verschwörergruppe wider, mit der er zusammenarbeitete. Angesichts des Patonschen Buches wurde es ihm schmerzlich bewußt, wie wenig er selbst und vor allem die Bekennende Kirche in der Lage waren, sachkundig über Fragen einer Nachkriegsordnung zu diskutieren. Zu einseitig und ausschließlich hatte man sich mit kirchlich-theologischen Dingen beschäftigt, so daß man, was das Politische anlangte, weithin auf das angewiesen blieb, was die politischen Führer der Verschwörer sagten. Diese aber waren, wie auch das oben wiedergegebene Bonhoeffer-Zitat erkennen läßt, in ihrer Mehrheit eingefleischte Antikommunisten.

Der sowjetische Historiker Daniil Melnikow unterscheidet in seinem Buch über den 20. Juli 1944 im wesentlichen zwei Gruppierungen unter den Verschwörern. Da war einmal die Gruppe um Goerdeler und Beck, die enge Verbindung zu Vertretern des Monopolkapitals wie Krupp, Bosch und Reusch hielt. Ihr Ziel war, den deutschen Imperialismus

vor der Vernichtung zu retten, in die Hitlers wahnsinnige Politik und Kriegsführung ihn zu stürzen drohte. Deshalb wollten sie Hitler beseitigen, eine Militärdiktatur errichten (einige wollten sogar die Monarchie wiederherstellen) und vor allem mit den Westmächten einen „ehrvollen Frieden“ abschließen. Sie „fürchteten die Volksmassen und waren gegen eine revolutionäre Ablösung der Macht und gegen die Schaffung eines antifaschistischen Regimes“ (Melnikow). Freilich wurden diese Ziele in solcher Klarheit und Offenheit nur von den Führern der Gruppe vertreten.

Daneben bestand der sogenannte „Kreisauer Kreis“, benannt nach dem schlesischen Gut des Grafen Helmuth James von Moltke, des Leiters dieser Gruppe. Zu diesem Kreis gehörten einige junge Offiziere um Oberst Claus Graf Schenk von Stauffenberg, Theologen und Sozialdemokraten. Diese Gruppe wollte nicht nur den Sturz Hitlers, sondern die völlige Beseitigung des nazistischen Systems durch Aktionen aller antifaschistischen Kräfte, einschließlich der Kommunisten. Sie trat für die Errichtung einer Republik, für die Sozialisierung der Grundindustrie und für eine friedliche Verständigung mit der Sowjetunion ein. Melnikow charakterisiert die Vorstellungen dieser Gruppe als „ein eigenartiges Konglomerat christlich-utopischer Ideen und verschwommener sozialistischer Anschauungen“.

Dietrich Bonhoeffer stand viel näher bei der ersten Gruppe als bei der zweiten, wenn er auch mit zahlreichen Leuten des Kreisauer Kreises persönlich verbunden war. Freilich weist Melnikow ausdrücklich darauf hin, daß es in der Goerdeler-Beck-Gruppe nicht nur „Agenten der Monopole“ gab. Im Gegenteil: „Zu der Verschwörung stieß eine große Zahl von fortschrittlich und patriotisch gesinnten Menschen, die nicht nur eine ‚Ablösung der Macht‘, sondern auch die Vernichtung des Faschismus und den Sieg der Demokratie in Deutschland anstrebten.“ Zu diesen muß Bonhoeffer gerechnet werden.

Als Bonhoeffer Anfang Juni 1942 nach Stockholm flog, um Bischof Bell zu sprechen, traf er dort auch Hans Schönfeld, der zu dem gleichen Zweck in Schweden weilte. Schönfeld hatte Kontakte zu den Kreisauern. Bischof Dr. Bell berichtete später von Spannungen, die es im Gespräch zwischen Schönfeld und Bonhoeffer gegeben habe. In einem Statement, das Schönfeld dem anglikanischen Bischof bei diesem Besuch überreichte, finden sich einige der „sozialistischen“ Forderungen des Kreisauer Kreises, verbunden mit der Drohung:

„Wenn die Alliierten andererseits auf einem Kampf bis zur Entscheidung bestehen, so ist die deutsche Widerstandsbewegung mit der deutschen Armee bereit, bis zum bitteren Ende

weiterzukämpfen, trotz ihres Wunsches, das Naziregime zu beenden.“

Schönfeld redete in der Unterhaltung dann noch davon, wie man „Stalin in der Grenzfrage befriedigen“ könne und daß die Mitglieder der Verschwörergruppe die Schlüsselpositionen im „Rundfunk, in den großen Fabriken, in den Wasser- und Gaswerken hielten“.

In einem Vortrag über die „Kirche und die Widerstandsbewegung“, den er am 15. Mai 1957 in Göttingen hielt, sagte Bischof Bell in seinem Bericht über das Stockholmer Gespräch mit Bonhoeffer und Schönfeld:

„Hier unterbrach Bonhoeffer. Sein christliches Gewissen, so sagte er, sei nicht ganz einverstanden mit Schönfelds Ideen. Es muß ein Gericht Gottes stattfinden. Wir würden solch einer Lösung nicht wert sein. Unsere Aktion muß so sein, daß die Welt sie als einen Akt der Buße verstehen wird.

„Christen wünschen nicht, der Buße oder dem Chaos zu entgehen, wenn Gottes Wille es über uns bringen will. Wir müssen dieses Gericht als Christen annehmen.“ Als Bonhoeffer davon sprach, wie wichtig es wäre, daß die Deutschen ihre Buße zum Ausdruck bringen, erklärte ich meine lebhaftere Übereinstimmung mit ihm. Ich sprach auch davon, daß es wichtig sei, daß die alliierten Armeen Berlin besetzten. Schönfeld stimmte dem zu, aber mit dem Vorbehalt, daß sie Berlin nicht als Eroberer besetzten, sondern um der deutschen Armee gegen Reaktionäre und feindliche Kräfte beizustehen.“

Dieser Bericht macht deutlich, daß es Bonhoeffer persönlich gar nicht um eine irgendwie geartete Rettung der damaligen Gesellschaftsstruktur in Deutschland ging. Als Christ war er sich der Unausweichlichkeit einer grundsätzlichen Umkehr bewußt. Man wird die Charakterisierung des Stockholmer Gesprächs mit Bischof Bell durch Eberhard Bethge zustimmen können:

„Schönfeld verhandelt, Bonhoeffer teilt mit; Schönfeld sucht nach einer gemeinsamen Basis, Bonhoeffer setzt sie voraus; Schönfeld droht mit der deutschen Stärke, um die Kooperation am kritischen Tag zu bekommen, Bonhoeffer bittet. Schönfeld warnt, Bonhoeffer redet von Buße. Schönfeld ist taktisch, Bonhoeffer grundsätzlich. Zweifellos ist Schönfeld hier der Politische, aber in diesem Fall war Bonhoeffer und seine Art das bessere und beständigere Politikum.“

Was Visser't Hooft über Bonhoeffers Besuche in Genf berichtet, zeigt ebenfalls, daß der deutsche Theologe die Vorstellungen der Goerdeler-Beck-Gruppe weit hinter sich ließ in der Radikalität seiner Aussagen. Als Visser't Hooft ihn einmal fragte: „Wofür beten Sie eigentlich in der heutigen Lage?“, antwortete Bonhoeffer:

„Wenn Sie es wissen wollen, ich bete für die Niederlage meines Landes; denn ich glaube, daß das die einzige Möglichkeit ist, nun für das ganze Leiden zu bezahlen, das mein Land in der Welt verursacht hat.“

Was Dietrich Bonhoeffer zwei führenden Männern der Weltchristenheit sagte, ist ein klarer Beweis für seine antifaschistische Haltung. Freilich bleiben beide Aussagen zu sehr in der Negation. In seiner Stellungnahme zu Patons Buch wagt Bonhoeffer seine Vorstellung von der Gesellschaftsstruktur eines Nachkriegsdeutschlands nur in wenigen, offensichtlich unsicheren Strichen anzudeuten. Die angelsächsische Welt fasse den Kampf gegen die Allmacht des Staates in dem Worte Freiheit zusammen, schreibt er. Aber

„Freiheit ist ein zu negatives Wort, als daß es in einer Lage angewendet werden könnte, wo alle Ordnung zerstört worden ist. Und Freiheiten sind nicht genug, wenn die Menschen vor allem nach einem Minimum von Sicherheit suchen. Diese Worte erinnern zu sehr an den alten Liberalismus, der wegen seiner Mißerfolge selbst weitgehend für die Entwicklung zu einem staatlichen Absolutismus verantwortlich ist.

Das ist zum Teil ein Streit um Worte, denn die Realitäten, die hinter solchen Formeln wie ‚bürgerliche Religionsfreiheit, Redefreiheit oder Gleichheit vor dem Gesetz‘ stehen, müssen gewiß in der neuen Ordnung sichergestellt werden. Aber es geht um weit mehr als um Worte. Die ganze Orientierung der Nachkriegsstaaten wird von dieser ideologischen Frage abhängig sein. Wir glauben nun, daß der Begriff einer von Gesetz und Verantwortlichkeit begrenzten Ordnung, einer Ordnung, die nicht Ziel an sich ist, sondern die die Gebote, die über dem Staate stehen, anerkennt, größere geistige Substanz und Gültigkeit besitzt als die Betonung der Rechte des Individuums.“

Damit wird offensichtlich eine nach-bürgerliche Gesellschaftsordnung anvisiert. Es bleibt die Tragik Bonhoeffers, die er mit anderen bürgerlichen Antifaschisten teilt, daß er nicht in der Begegnung mit Kommunisten, mit dem wissenschaftlichen Sozialismus seine eigenen Vorstellungen überprüfen und konkretisieren konnte. Er scheint diesen Mangel gegen Ende seines Lebens immer deutlicher empfunden zu haben. Helmut Gollwitzer berichtet von seinem letzten Gespräch mit Bonhoeffer vor dessen Verhaftung:

„Ich hatte gerade vorher den Kontakt mit einer linken Widerstandsgruppe, in der Kommunisten und Sozialisten zusammenarbeiteten, abgelehnt, allerdings mit dem Ausdruck aller Sympathie, aber mit der Begründung, daß meine Arbeit als Bekenntnispfarrer von dem Verdacht, sie geschehe aus politischen Motiven, frei bleiben müsse. Bonhoeffer zweifelte, ob wir bei dieser Haltung auf die Dauer bleiben sollten und bleiben könnten. Wie er die Frage dann beantwortet hat, ist bekannt. Seine

letzten Jahre sind ein Protest gegen jene Unterscheidung von kirchlichem und politischem Widerstand.“

VIII.

Die eigenartige Begrenzung von Bonhoeffers politischem Handeln wie auch der Versuch, diese Grenzen zu durchbrechen, finden ihren Ausdruck auch in seinen theologischen Reflexionen der Jahre 1939 bis 1940. Was er damals schrieb, konnte von ihm selbst nicht mehr publiziert werden. Sein Freund Bethge hat sowohl die Fragmente zur „Ethik“ als auch seine Briefe aus dem Gefängnis (unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“) später herausgegeben. Vor allem die Gefängnisbriefe sind es, die ein vielfältiges Echo gefunden haben – weit über die Grenzen des deutschen Protestantismus hinaus.

Dr. Hanfried Müller, Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität in Berlin, hat in der ersten umfassenden Darstellung der theologischen und politischen Entwicklung Bonhoeffers, die unter dem Titel „Von der Kirche zur Welt“ 1961 bei Koehler & Amelang in Leipzig erschien, besonders die letzten Jahre des Theologen und Widerstandskämpfers eingehend untersucht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Bonhoeffer in Teilen seiner „Ethik“ den Versuch unternimmt, den Nationalsozialismus von der Idee des christlichen Abendlandes, d. h. von einer Orientierung auf die Vergangenheit her zu bekämpfen, während er erst in seinen Gefängnisbriefen frei wird für den Blick auf eine nach-bürgerliche Zukunft.

Wenn Bonhoeffer in der „Ethik“ das Verhältnis von Staat und Kirche untersucht, setzt er mit dem Hinweis ein, daß der Begriff des Staates heidnischen Ursprungs und deshalb dem Neuen Testament fremd sei. Das Neue Testament spreche von der Obrigkeit, womit allein die Regierenden gemeint seien, während im Staatsbegriff Regierung und Regierte zusammengefaßt seien. Von daher kann er dann formulieren:

„Diejenige Staatsform wird die relativ beste sein, in der am deutlichsten wird, daß die Obrigkeit von oben, von Gott her ist, in der ihr göttlicher Ursprung am hellsten durchscheint. Ein recht verstandenes Gottesgnadentum der Obrigkeit in seinem Glanz und in seiner Verantwortung gehört zum Wesen der relativ besten Staatsform.“

Von diesem Ansatz her ergibt sich für die Kirche, daß sie das Wächteramt gegenüber dem Staat wahrzunehmen habe, für die politische Verantwortung des einzelnen Christen jedoch,

daß er nicht für das Handeln der Obrigkeit verantwortlich gemacht werden kann. Aber

„er ist auf Grund seines Glaubens und seiner Nächstenliebe verantwortlich für seinen eigenen Beruf und persönlichen Lebensbereich, so groß oder so klein er ist. Wo diese Verantwortung im Glauben wahrgenommen wird, dort hat sie Kraft für das Ganze der Polis. Es gibt nach der Heiligen Schrift kein Recht auf Revolution, aber es gibt eine Verantwortung jedes einzelnen für die Reinhaltung seines Amtes und Auftrages in der Polis.“

Mit solchen Aussagen bleibt Bonhoeffer ganz in der Tradition protestantischen Obrigkeitsdenkens in Deutschland. Seine Teilnahme an der Verschwörung wird von einem solchen Denken her verständlich. Die pervertierte Obrigkeit muß beseitigt werden. Das kann nicht geschehen mit Hilfe eines Appells an die Verantwortung jedes einzelnen Staatsbürgers, sondern nur durch eine Verschwörung, die die pervertierte Obrigkeit durch eine rechte Obrigkeit ersetzt. — Dies allerdings unterscheidet Bonhoeffer von der großen Mehrheit seiner damaligen protestantischen Zeitgenossen, daß ihn solches Denken nicht zu einer bequemen Anpassung an den Faschismus, sondern zu einer radikalen Kampfansage gegen ihn führte.

Die Wendung in Bonhoeffers Denken läuft parallel zur großen Wende im zweiten Weltkrieg, die in der Niederlage der Hitler-Wehrmacht an der Wolga ihren sichtbaren Ausdruck fand. Diese Wendung ist nicht ein Bruch mit allem vorher Gedachten, sondern eine dialektische Weiterentwicklung, die vieles vom Voraufgegangenen aufnimmt. Auffällig ist, daß Bonhoeffer dabei vor allem an Dinge anknüpft, die er zu Anfang der dreißiger Jahre, also vor seiner Konzentration auf den Kirchenkampf, ausgesprochen und formuliert hatte. Nun denkt er immer konsequenter auf die Zukunft nach dem Kriege hin. Er fragt nach der Verantwortung des Christen für diese Zukunft. Er spricht von den „kommenden Jahren der Umwälzungen“; er sieht eine Zeit, in der „das alte Dorfpfarrhaus ebenso wie das alte Bürgerhaus eine versunkene Welt“ sein werden. Er schreibt:

„Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können. Es mögen Ereignisse und Verhältnisse eintreten, die über unsere Wünsche und Rechte hinweggehen. Dann werden wir uns nicht in verbittertem und unfruchtbarem Stolz, sondern in bewußter Beugung unter ein göttliches Gericht und in weitherziger und selbstloser Teilnahme am Ganzen und an den Leiden unserer Mitmenschen als lebensstark erweisen.“

Es ist nicht die Frage nach der politischen Verantwortung des Christen, die im Mittelpunkt von Bonhoeffers Überlegungen im Gefängnis steht. Seine Briefe an Eberhard Bethge enthalten vielmehr äußerst fruchtbare und ganz neuartige Ansätze zu einer theologischen Analyse unserer Welt. Er charakterisiert diese Welt als „mündige Welt“. Ihre Mündigkeit, die von uns bejaht werden müsse, bestehe u. a. in der Überwindung der Religion. Er meint, daß man auch als nicht-religiöser Mensch Christ sein könne. Er betont die Diesseitigkeit des Christentums und fordert eine nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe.

Es dürfte nicht uninteressant sein, zu sehen, daß Bonhoeffer diese neue theologische Konzeption offensichtlich auch in der Konfrontation mit dem Marxismus entwickelt. Unter den Zeteln zur „Ethik“ finden sich einige mit Zitaten von Marx, Lenin und Gorki. Sie zeigen, daß ihm daran gelegen war, den wissenschaftlichen Sozialismus kennenzulernen. Wenn Bonhoeffer die Mündigkeit der Welt damit begründet, daß

„die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird, in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen“

sei, dann zeigt das, daß er ebensowenig wie der Marxismus zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einen prinzipiellen Unterschied macht und daß er es dem mit Vernunft begabten Menschen zutraut, auch mit gesellschaftlichen Prozessen „ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese Gott“ fertig zu werden.

Sowenig es Bonhoeffer in den Briefen um gesellschaftliche Probleme im engeren Sinne geht, so sehr spricht daraus eine vertiefte Erkenntnis vom sozialen Charakter der menschlichen Existenz. Religiös reden bedeutet für ihn: „einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch reden“. Beides treffe weder die biblische Botschaft noch den heutigen Menschen. Deshalb könne es heute weder individualistisch um das Seelenheil des einzelnen noch um das Jenseits gehen, sondern

„um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch“.

Von daher kann Bonhoeffer mit Nachdruck von Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen sprechen. In einer 1944 in der Gefängniszelle verfaßten Auslegung der Zehn Gebote schreibt er:

„Um diese Lebensgesetze zu erkennen, braucht der Mensch nicht Christ zu sein, sondern nur seiner Erfahrung und seiner gesunden Vernunft zu folgen. Der Christ freut sich aller Gemeinsamkeiten, die er in so wichtigen Dingen mit anderen

Menschen hat. Er ist bereit, mit diesen zusammenzuarbeiten und zu kämpfen, wo es um die Verwirklichung gemeinsamer Ziele geht. Es wundert ihn nicht, daß Menschen zu allen Zeiten zu Lebenserkenntnissen kamen, die mit den zehn Geboten weit- hin übereinstimmen; denn der Geber der Gebote ist ja der Schöpfer und Erhalter des Lebens. Aber darüber vergißt der Christ doch nie den entscheidenden Unterschied, der zwischen diesen Lebensgesetzen und den Geboten Gottes besteht. Dort spricht die Vernunft, hier spricht Gott.“

Das alles spitzt sich zu in den Sätzen, die Bonhoeffer notiert im „Entwurf einer Arbeit“: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“, heißt es da, und: „Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teil- nehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“ Damit ist die in der „Ethik“ eingenommene Position restlos überwunden: nichts mehr vom Wächteramt, von der begrenz- ten Verantwortung für den individuellen Umkreis – es geht um die dienende Teilnahme am menschlichen Gemeinschafts- leben.

Was Bonhoeffer aus dem Gefängnis schreibt, sind nicht un- verbindliche theologische Erörterungen. Seine Gedanken sind Reflexionen auf praktische Erfahrungen, und sie zielen wieder hin auf die letzte Bewährung im Leben. In einem Brief an Eberhard Bethge schreibt er im Sommer 1942:

„Meine in der letzten Zeit doch stark auf dem weltlichen Sektor liegende Tätigkeit gibt immer wieder zu denken. Ich wundere mich, daß ich tagelang ohne die Bibel lebe und leben kann . . . Wenn ich dann wieder die Bibel aufschlage, ist sie mir neu und beglückend wie nie, und ich möchte nur einmal predi- gen . . . Aber ich spüre, wie in mir der Widerstand gegen alles ‚Religiöse‘ wächst. Oft bis zu einem instinktiven Abscheu – was sicher auch nicht gut ist. Ich bin keine religiöse Natur. Aber an Gott, an Christus muß ich immerfort denken, an Echtheit, an Leben, an Freiheit und Barmherzigkeit liegt mir sehr viel. Nur sind mir die religiösen Einkleidungen so unbehaglich. Ver- stehst Du? Das sind alles gar keine neuen Gedanken und Ein- sichten, aber da ich glaube, daß mir hier jetzt ein Knoten plat- zen soll, lasse ich den Dingen ihren Lauf und setze mich nicht zur Wehr. In diesem Sinne verstehe ich eben auch meine jet- zige Tätigkeit auf dem weltlichen Sektor.“

Damit hat Bonhoeffer ein halbes Jahr vor seiner Verhaftung selbst auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen sei- ner politischen Tätigkeit und seinen neuen theologischen Er- kenntnissen besteht. Die Gefängnisbriefe sind so etwas wie die theoretische Verarbeitung seiner Erfahrungen im anti- faschistischen Kampf.

Bei der Forderung nach religionsloser Interpretation bibli- scher Begriffe geht es nicht primär um eine Dolmetscher-Auf- gabe, sondern um ein Tun, um die Solidarität mit dem Reli- gionslosen. Hanfried Müller schreibt:

„So kann also nichtreligiöse Interpretation nichts anderes heißen, als den Menschen nicht auf seine Unwissenheit hin metaphysisch, nicht auf seine Erlösungshoffnung hin indivi- dualistisch, nicht auf seine Bindung an das Jenseits und auf seine Innerlichkeit hin anzusprechen, sondern auf seine Stärke und sein Wissen, auf seine gesellschaftliche Verantwortlichkeit und auf seine Diesseitigkeit hin.“

Einer der Freunde und Schüler Dietrich Bonhoeffers schrieb in einem Würdigungartikel zum 9. April 1965:

„Die letzten Äußerungen Bonhoeffers geben aber noch eine be- stimmte Richtung an, die auf das ‚religionslose Christentum‘ ein besonderes Licht fallen läßt. Es ist die Richtung auf das Kreuz Christi, auf die Ohnmacht Gottes‘ in der Welt. Die mündige Welt ist die Fortsetzung des Geschehens von Golgatha. Es wird immer klarer, daß Gott und Welt über Kreuz zueinander stehen; denn der Mensch will Gott los sein. So kann Glauben in dieser mündigen Welt nur heißen: ‚sich hinreißen lassen in das messianische Leiden Gottes in Christus‘ – mit Gott an den Furchtbarkeiten dieser Welt, die Gott ausgestoßen hat und immer wieder ausstößt, mitleiden. Der Glaubende erweist darin seinen Glauben, daß er an der Gottlosigkeit der Welt, und d. h. seiner eigenen Gottlosigkeit, leidet. Wenn er soviel erleidet, ist der Gottlose Gott-nah.“

Die Summe des Evangeliums ist der von einem römischen Gericht aus politischen Gründen hingerichtete ‚Jesus von Naza- reth, König der Juden‘. Damit bedeutet das Kreuz die Welt- lichkeit des Evangeliums. Seine nichtreligiöse Interpretation hat Dietrich Bonhoeffer gegeben, indem er vom SS-Standgericht wegen politischen Hochverrats zum Tode verurteilt worden ist.“

IX.

Wenn Christen in einem sozialistischen Land, die die neue Gesellschaftsordnung bewußt mitgestalten, nach dem Ver- mächtis Dietrich Bonhoeffers fragen, dann kann und darf es ihnen natürlich nicht darum gehen, diesen Glaubenszeugen einfach für sich zu vereinnahmen. Es sollte vielmehr ihr An- liegen sein, sich von seinen Fragen in die gegenwärtigen Auf- gaben hineinrufen zu lassen. Das aber kann nur geschehen in kritischer Auseinandersetzung mit seinem Erbe.

Bonhoeffer war kein Sozialist. Er wußte sich immer mit einer typischen Form deutscher Bürgerlichkeit verbunden, wie sie in seinem Elternhaus eine selten profilierte Ausprägung gefunden hatte. Da das deutsche Bürgertum seine Revolution nicht siegreich vollenden konnte, schloß es gerade auch in seinen besten Vertretern einen Kompromiß mit dem aufgeklärten Teil des Adels (Bonhoeffers Vorfahren mütterlicherseits kommen aus dem Adel), bei dem es seine demokratisch-revolutionären Traditionen allmählich verleugnen mußte. Den bürgerlichen Tugenden wurde, nachdem man ihnen die politische Spitze genommen hatte, ein Raum im Obrigkeitsstaat zugewiesen, dessen Konsolidierung sie nun mit betrieben. Freilich hat es auf der einen Seite immer auch Kräfte im deutschen Bürgertum gegeben, die in der Annäherung an die Arbeiterbewegung ihre demokratische Tradition wahrten, während andererseits die Schichten der Großbourgeoisie bald zum Motor der imperialistischen Entwicklung wurden. Bonhoeffer grenzte sein Verständnis des Bürgerlichen sowohl nach der einen wie nach der anderen Seite ab.

Man muß nur einmal den Versuch machen, ihn etwa mit Heinrich Mann zu vergleichen (gerade auch mit der politischen Tätigkeit Heinrich Manns in der Emigration), um gewahr zu werden, daß Bonhoeffer kein Verhältnis zur Demokratie hatte. Diese Tatsache scheint mir die eigentliche Grenze in Bonhoeffers Entwicklung zu markieren. Bonhoeffer ist nie „unpolitisch“ gewesen. Aber er hat seine politische Verantwortung bis in seine letzten Jahre hinein nie im Sinne der bürgerlichen Demokratie praktiziert. Er forderte zeitweilig die Restauration der Monarchie in einem Nachkriegsdeutschland. Bonhoeffer lehnte die Revolution ab. Von der Französischen Revolution akzeptierte er nur die ideologischen Konsequenzen (die Befreiung des Menschen von klerikaler Vormundschaft), aber nicht die politisch-gesellschaftlichen. Seine Vorbehalte gegen das „aktions- und revolutionsfreudige Angelsächsentum“ während seiner ökumenischen Arbeit haben hier ihre Gründe, wengleich er geneigt ist, die bürgerliche Revolution in Amerika, die nach seiner Meinung nicht gegen das Christentum, sondern mit ihm vollzogen wurde, positiver zu beurteilen. Auch seine Ressentiments gegen die „Masse“ — in der Zeit des Faschismus verstärkt durch den Umstand, daß ein wesentlicher Teil des Volkes den Faschismus unterstützte — lassen sich nur von dieser bürgerlich-konservativen Haltung her verstehen. Daß Bonhoeffer die damit gegebene Grenze praktisch nicht überschreiten konnte, lag gewiß auch daran, daß die deutsche Arbeiterbewegung infolge ihrer (durch die rechte SPD-Füh-

rung verursachten) Spaltung damals für Menschen wie Bonhoeffer noch nicht als Orientierungspunkt erschien.

Nach dem Scheitern seines Versuches, in der „Ethik“ noch einmal die Einheit des Abendlandes im Christlichen zu begründen, hat Bonhoeffer dann in den Gefängnisbriefen in einer vorher nirgendwo praktizierten Radikalität die falsche Bindung des Christlichen an die bürgerliche Welt aufgelöst. Damit hat er im Geistigen die Grenzen, die ihm mit seiner Herkunft aus dem Konservativ-Bürgerlichen gesetzt waren, weit hinter sich gelassen. Ein praktisches Überschreiten dieser Grenze, das wir alle in den Jahren nach 1945, oft in heftigen Kämpfen, Schmerzen und Auseinandersetzungen, aber schließlich auch in dem Glück einer neu gewonnenen Freiheit zur Verantwortung in der sozialistischen Demokratie, vollzogen haben, blieb ihm durch seine Ermordung versagt.

Dietrich Bonhoeffer war kein Sozialist. Und doch hat sich sein Vermächtnis bei der Bewältigung vieler Probleme der christlichen Existenz im Sozialismus als äußerst hilfreich erwiesen. Hanfried Müller sagt:

„Wer sich heute mit Dietrich Bonhoeffer beschäftigt, stellt immer wieder fest, in welchem erstaunlichem Maße Bonhoeffer Antworten auf Fragen gegeben hat, die uns erst jetzt, fast zwei Jahrzehnte später, überhaupt als Fragen aufgehen. Er hat Lösungen für Probleme antizipiert, die wir erst jetzt als unsere Probleme zu erkennen beginnen. Wenn ich hier ‚uns‘ und ‚wir‘ sage, dann meine ich diejenigen unter uns, die sich genötigt sehen, im Blick auf die revolutionäre Umwälzung unserer Epoche zu denken, in deren Verlauf auf mitteleuropäischem Boden sozialistische Gesellschaftsordnungen entstanden sind. In diesen findet sich eine evangelische Kirche nicht zurecht, solange sie weiterhin von einem Christentum her denkt, das als die strukturbestimmende Ideologie der abendländischen gesellschaftlichen Wirklichkeit verstanden wird. In dieser Problematik entdecken wir Dietrich Bonhoeffer.“

Hanfried Müller beschreibt damit eine Erfahrung, die viele Christen in der Deutschen Demokratischen Republik gemacht haben, insonderheit diejenigen, die sich politisch engagieren. Es ist deshalb kein Zufall, daß die letzten Gedanken Bonhoeffers schon bald nach der Publikation von führenden Mitgliedern der Christlich-Demokratischen Union aufgenommen wurden. Generalsekretär Gerald Götting sagte in seinem Referat auf dem 9. Parteitag der CDU 1958 in Dresden:

„Der evangelische Theologe Bonhoeffer und der katholische Jesuitenpater Delp, die beide von den Faschisten ermordet wurden, haben kurz vor ihrem Tode erkannt, daß die Welt im Begriff ist, eine mündige Welt zu werden . . . Das Normalklima, in dem sich Christen bewegen sollen und müssen, ist nicht ein religiöses Klima, sondern es ist ein weltliches Klima. In dem gesellschaftlichen Raum, in dem der Sozialismus aufgebaut wird, haben wir diese weltliche Klima.“

Während bei der Rezeption Bonhoeffers in der Bundesrepublik die Tendenz vorherrscht, die Aussagen der Briefe als unsystematische, zuwenig durchdachte, gelegentliche Äußerungen in ihrer Bedeutung in Frage zu stellen und sie von der „Ethik“ her zu interpretieren (was zu einer Anpassung an die restaurative Gesamtentwicklung in Westdeutschland führt), erfahren Christen in der DDR, daß eben diese letzten Aussagen Bonhoeffers ihnen helfen, die Welt, in der sie leben, zu verstehen und den Weg zu finden, den sie in der Nachfolge ihres Herrn in dieser Welt zu gehen haben. Zeigt dies nicht deutlich, daß im Sozialismus etwas von der Zukunft Gestalt gewinnt, auf die hin Bonhoeffer in seinen letzten Jahren gedacht hat? Albrecht Schönherr weist genau auf diesen Tatbestand hin, wenn er sagt:

„Der auf uns zukommende historische und dialektische Materialismus ist ja nichts anderes als eine emphatische und militante Mündigkeitserklärung der Welt durch sich selbst . . . Auf den Einwand, daß unser Zeitalter ja doch nicht so einseitig wissenschaftlich geprägt sei, daß in zunehmendem Maße irrationale, ja magische Motive zur Geltung kämen, wäre im Sinne Bonhoeffers zu antworten, daß die Kirche sich nicht auf die Hintertreppen des Geisteslebens zu begeben hat. Sie soll sich der Welt stellen, wie diese sich selbst in ihren besten und freiesten Vertretern versteht und verstanden wissen will.“

Aber in der Deutschen Demokratischen Republik hat sich noch in einer ganz anderen Weise die Zukunft realisiert, für die Bonhoeffer kämpfte: Der erste deutsche Arbeiter- und Bauern-Staat hat jedenfalls ein größeres Recht als die Bundesrepublik, sich ein Deutschland im Sinne Bonhoeffers zu nennen, weil er nicht der Staat ist, der Bonhoeffers Mörder Freiheit gibt. SS-Standartenführer Huppenkoth und SS-Sturmbannführer Thora, die dem Standgericht in Flossenbürg am 9. April 1945 angehörten, wurden im Braunschweiger Remer-Prozeß zunächst freigesprochen. Der Vorsitzende dieses Prozesses besaß dabei noch die Unverfrorenheit, den „konspirierenden Pfarrer Bonhoeffer“ zu kritisieren, worin ihm ein Teil der Presse beipflichtete. Erst 1955 wurden die Mörder vom Schwurgericht Augsburg zu sieben bzw. vier Jahren Zuchthaus

verurteilt. Der Bundesgerichtshof setzte die Strafe für Huppenkoth auf sechs Jahre herab.

Interessanterweise brachte Bonhoeffer mit seinen Aussagen in den Gefängnisbriefen die akademische Fachtheologie in eine nicht geringe Verlegenheit. Sie wußte im allgemeinen wenig damit anzufangen. Es sind im wesentlichen jüngere Theologen und Gemeindepfarrer (die meist irgendwie zu den Kirchlichen Bruderschaften gehören) und im politischen Engagement stehende Christen, die Bonhoeffers Gedanken aufnahmen. Dabei zeigten diese Gedanken eine erstaunliche Integrationskraft. Bonhoeffer hat sich nie auf eine theologische Schulmeinung festgelegt. Trotz des äußerst vielfältigen und fruchtbaren Echos, das sein Wirken gefunden hat, ist es nicht zur Bildung einer Bonhoeffer-Schule gekommen. Das scheint auch damit zusammenzuhängen, daß Bonhoeffer nicht akademisch theologisierte, sondern je und dann nach der konkreten Aufgabe fragte.

Bonhoeffer kam von der liberalen Theologie seiner Lehrer her; er nahm die Ergebnisse der hermeneutischen Schule auf und stand dann stark unter dem Einfluß Karl Barths. Und doch ist er über all das hinausgewachsen zu einer neuen Ganzheit, die heute bei der Zusammenarbeit unterschiedlicher kirchlicher und theologischer Gruppen integrierend wirkt.

3.

John G o d s e y , der erste Theologe, der eine Gesamtdarstellung Bonhoeffers für den angelsächsischen Sprachraum geschrieben hat, sagt:

„In Bonhoeffer haben wir einen Theologen, der ebenso christozentrisch denkt wie Karl Barth, der die Frage des Verständnisses des Evangeliums ebenso scharf stellt wie Rudolf Bultmann, der die Probleme unserer technisierten und Probleme lösenden Alltagswelt ebenso ernst nimmt wie Reinhold Niebuhr, der aber mehr noch als alle diese Männer von der Sicht der konkreten Kirche aus dachte.“

Dietrich Bonhoeffer lebte ganz in der Kirche, ganz aus dem Wort Gottes. Wer seine Predigten und Briefe liest, der empfindet dies deutlich. Aber gerade weil er so ganz Glied am Leibe Christi war, deshalb war er so völlig frei für die Welt. Weil er ganz an seinen Herrn gebunden blieb, konnte er sich so völlig an andere hingeben. „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden“, schreibt er am 16. Juli 1944. „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt . . . Vor Gott und mit Gott leben wir ohne Gott.“

Wenn Bonhoeffer von Kirche sprach, dann meinte er alles andere als eine klerikale Institution, dann meinte er Gemeinde Jesu Christi. Der Institution Kirche gegenüber war er äußerst kritisch. Deshalb war er der Kirche immer sehr unbequem. Es bleibt die Frage, ob der lebende Bonhoeffer sich heute so glatt für die Kirche vereinnahmen ließe wie der tote. Was Karl Barth im Jahre 1946 an Niemöller schrieb, sollte bei allen kirchlichen Bonhoeffer-Feiern ernsthaft bedacht werden:

„Die Art, wie man Dich in Berlin, in Bayern, in Frankfurt, in Treysa und seither von Stuttgart und Umgebung aus in Ehren kaltzustellen und unschädlich zu halten versucht, ist in der Tat verräterisch dafür, wie die Dinge in der EKID noch immer und nun aufs neue stehen . . . Es ist klar wie die liebe Sonne, daß Du ihnen unheimlich und unbequem bist und daß es irgend-eine Ecke in ihrer Seele gibt, in welcher sie wohl wünschten, es stünde zu Dachau oder anderwärts ein wunderschönes Gedächtniskirchlein, zu welchem sie alle Jahre einmal wallfahren und wo sie dann – Heiliger Martin, bitt für uns arme Sünder! – etliche Horen zu Deinen Ehren singen könnten . . .“

Der im Gefängnis sitzende Bonhoeffer stand jedenfalls nicht auf der Fürbittliste der Bekennenden Kirche, weil er doch um politischer – nicht kirchlicher – Dinge verhaftet worden war. Als nach 1945 eine Gedenktafel für Bonhoeffer an der Kirche in Flossenbürg angebracht werden sollte, wurde zunächst lang und breit darüber diskutiert, „ob Bonhoeffer denn als Märtyrer des Glaubens oder nur für seine politische Überzeugung gestorben sei“. 1946 sollte in einer Stadt nördlich von Berlin bei der Umbenennung verschiedener Straßen neben Straßen mit den Namen kommunistischer und sozialistischer Widerstandskämpfer eine auch Dietrich-Bonhoeffer-Straße heißen. Die Pastoren der Stadt schrieben an Bonhoeffers Vater und baten ihn, etwas dagegen zu tun, daß der Name seines Sohnes nicht in dieser Umgebung auftauche. Der Vater antwortete kurz: sein Sohn sei mit lauter Verschwörern zusammen gestorben, er sähe nicht, warum er daran etwas verfälschen solle.

In der Einleitung zu einem vom Bruderrat der EKD 1947 von B. H. Forck herausgegebenen Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche heißt es:

„Alle, von denen in diesem Buch die Rede ist, haben ihre Leiden nicht darum auf sich genommen, weil sie mit der Politik des Dritten Reiches nicht einverstanden waren und in ihr ein Verhängnis für unser Volk erkannten, sondern nur und ganz ausschließlich aus dem Grunde, weil sie das Bekenntnis der Kirche angegriffen sahen und es, gelte es auch den Einsatz ihres Lebens, um der Treue zu Christus willen zu wahren hatten.“

Reinhard Henkys, der diesen Satz in seinem Buch über „Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen“ zitiert, fügt hinzu:

„Diese Feststellung wirft ein bezeichnendes Licht auf den Mangel an Verständnis, mit dem evangelische Christen in ihrer eigenen Kirche zu rechnen haben, wenn sie sich dem Nationalsozialismus als solchem widersetzen.“

Dies alles wirft natürlich gleichzeitig die Frage nach dem Erbe des Kirchenkampfes auf. Bonhoeffer hatte in einem Memorandum über Sofortmaßnahmen nach einem Umsturz Ende 1942 geschrieben:

„Bei der Neuordnung der Kirche muß unter allen Umständen vermieden werden, daß die reaktionären Kreise der einstigen Generalsuperintendenten und der kirchenbehördlichen Bürokratie wieder die Leitung in die Hand bekommen. Das wäre staatlich und kirchlich eine rückschrittliche Lösung der Kirchenfrage. Eine Lösung, die das Verhältnis von Kirche und Staat wirklich auf einen neuen Boden stellen soll, muß auf die junge, im Kirchenkampf erprobte Generation von Pfarrern und Laien zurückgreifen.“

Tatsächlich aber gaben unter denjenigen, die nach 1945 an den kirchlichen Wiederaufbau gingen, genau jene reaktionären Generalsuperintendenten (in Brandenburg z. B. Dibelius) den Ton an, von denen Bonhoeffer nur eine rückschrittliche Lösung der Kirchenfrage erwartete. Die junge, im Kirchenkampf erprobte Generation war während des Krieges gefallen, befand sich noch in Kriegsgefangenschaft oder mußte sich erst – wegen Bonhoeffer bis zuletzt gekämpft hatte – von den Konsistorien legalisieren lassen. Mit welchem Recht und zu welchem Zweck beruft sich aber heute eine Kirche auf Bonhoeffer, die vor zwanzig Jahren seine Mahnungen in den Wind schlug?

Es liegt auf der gleichen Linie einer falschen Vereinnahmung durch die Kirche, wenn heute weithin einseitig der Bonhoeffer des Kirchenkampfes unter Absehung von seinem politischen Engagement herausgestellt wird. Aber die damals richtige und notwendige Parole „Kirche muß Kirche bleiben!“ geht an der heutigen Situation völlig vorbei. Jürgen Moltmann macht auf den Unterschied zwischen damals und heute aufmerksam, wenn er Bonhoeffer aus „Widerstand und Ergebung“ zitiert:

„Es war die Schwäche der liberalen Theologie, daß sie der Welt das Recht einräumte, Christus seinen Platz in ihr zuzuweisen, sie akzeptierte im Streit von Kirche und Welt den von der Welt diktierten relativ milden Frieden“,

und dann fortfährt:

„Man müßte das heute wenden und sagen: es ist die Schwäche der kirchlichen Theologie, daß sie Christus kein Recht einräumt, die Welt anzunehmen und in der Welt zu sein, daß sie den in seiner Versöhnung beschlossenen Frieden für die Welt nicht mehr auszulegen vermag. Anders gesagt: unsere Situation heute könnte gekennzeichnet sein durch einen nicht minder gefährlichen ‚Verlust des Horizontes‘, des Horizontes weltlicher, geschichtlicher, geistiger Wirklichkeit. Die reine Verkündigung bleibt im Monolog stecken. Dem Gebot Gottes wird im Konformismus an politische Zweckdienlichkeit der Gehorsam gekündigt, oder es wird im radikalen Nonkonformismus die Wirklichkeit des politischen Terrains übersprungen. Die Beziehungslosigkeit der Offenbarungsverkündigung zur weltlichen Realität ist erschreckend offenkundig.“

Gerade deswegen ist es heute notwendig, den Bonhoeffer in den Blick zu bekommen, der gerade darin kirchlich war, daß er sich ganz der Welt hingab, und der gerade darin für die Kirche unbequem war, weil er der alle kirchliche Selbstbehauptung durchkreuzende Bonhoeffer war. In einer Predigtmeditation schrieb er:

„Es gibt keine Gemeinschaft mit Jesus, die nicht sogleich in den Dienst stellt. Nur im Dienst Jesu erfüllt sich die Gemeinschaft mit ihm.“

Und in einem Vortrag aus dem Jahre 1932 heißt es:

„Wer der Erde entweicht, findet nicht Gott, er findet nur eine andere Welt, seine eigene, bessere, schönere, friedlichere Welt, eine Hinterwelt, aber nie Gottes Welt, die in dieser Welt anbricht. Wer der Erde entweicht, um Gott zu finden, findet nur sich selbst.“

4.

Wenn Dietrich Bonhoeffer von der „Welt“ sprach, dann dachte er zugleich auch an die Ökumene, an den bewohnten Erdkreis, an die Menschheit auf dem Wege zu der einen Welt. Seine ausgebreitete ökumenische Tätigkeit vermittelte ihm ein Bild von der Vielschichtigkeit und doch auch Einheit der Menschheit. Wenn er darüber hinaus erkannte, daß die Existenzfrage diese Menschheit in der Schaffung einer dauerhaften Friedensordnung bestehe, dann war er auch hier wieder seiner Zeit weit voraus.

In der Zusammenschau von Friedensarbeit und ökumenischer Tätigkeit war Bonhoeffer seiner Kirche unbequem. So wie heute weithin bei der Darstellung der Geschichte der ökumenischen Bewegung der Beitrag des „Weltbundes für die Freundschaftsarbeit der Kirchen“ an der Herausbildung der offiziellen

Ökumene verschwiegen wird, so ignoriert man Bonhoeffers ökumenische Tätigkeit, weil sie im wesentlichen Friedensarbeit war. Weder in Hans Schönfelds Aufsatz „Deutsche Evangelische Kirche und Ökumenische Bewegung“ (in den deutschen Beiträgen für das Amsterdamer ökumenische Gespräch 1948) noch in Wilhelm M e n n s Darstellung der ökumenischen Bewegung von 1932 bis 1948 (im Kirchlichen Jahrbuch 1945–1948) wird der Name Bonhoeffers überhaupt erwähnt.

Dabei gibt es nach Karl Barth keinen deutschen Theologen, der heute in England und Frankreich, in Amerika und Asien bei der jungen Generation eine solche Aufnahme findet wie Dietrich Bonhoeffer. An kalifornischen Colleges spielen Studenten seit Jahren „The Cup of Trembling, ein Stück in zwei Akten über das Leben Dietrich Bonhoeffers“. In Japan publizieren zwei Verlage das gesamte Werk Bonhoeffers. Einzelne Schriften sind ins Arabische, Portugiesische und Chinesische übersetzt. Bekannte englische und amerikanische Theologen haben fundierte Untersuchungen über seine Theologie publiziert. Man kann in dem allen eine Fortsetzung dessen sehen, was Bonhoeffer zu Anfang der dreißiger Jahre selbst begonnen hatte.

Bei allem entschiedenen Festhalten an der Wahrheits- und Bekenntnisfrage war Bonhoeffer doch niemals Konfessionalist. Ja, er war erstaunlich offen für Gespräche mit Katholiken. Im Winter 1940/41 weilte er einige Wochen als Gast in der Benediktiner-Abtei Ettal. Von dort schreibt er in einem Brief:

„Heute ist vom Papst ein Gebet für den Frieden in der ganzen Kirche angeordnet. Hätten wir da nicht mitbeten können? Ich habe es getan.“

Sosehr Bonhoeffer über die Grenzen seiner Kirche und seines Volkes hinausblickte, sosehr er versuchte, alle theologischen und politischen Fragen im Weltaspekt zu durchdenken – er wurde niemals Kosmopolit, er bekannte sich bewußt zu seiner nationalen Verantwortung. Sein Schwager Gerhard Leibholz schreibt:

„Ohne Zweifel war Bonhoeffer ein großer Patriot, der sein Vaterland sogar so sehr liebte, daß er den Tod der persönlichen Sicherheit vorzog.“

Er habe in

„Hitler und seinen Komplizen nicht nur die Zerstörer Europas, sondern auch Verräter und Quislinge ihres eigenen Vaterlandes erkannt“.

Bonhoeffer ist in seinem politischen Handeln nie davon ausgegangen, daß die Verantwortung für eine internationale Friedensordnung die Absage an die Belange der eigenen Nation

voraussetze, wie das heute noch manche Christen vor allem in Westdeutschland tun. Für ihn bildeten nationale und internationale Verantwortung eine dialektische Einheit. Wenn wir in diesen Wochen dankbar des 20. Jahrestages der Befreiung unseres Volkes vom Faschismus gedenken, kann uns dies hilfreich sein.

Bereits 1932 fragte Bonhoeffer seinen Freund in der Schweiz:

„Ob aber unsere Kirche noch eine Katastrophe übersteht, ob es nicht dann endgültig vorüber ist, wenn wir nicht sofort ganz anders werden, ganz anders reden, leben?“

Diese Frage richtet sich heute an die Kirche, die die Katastrophe des zweiten Weltkrieges dank der Befreiung, die wesentlich von außen kam, überstanden hat. Sie kann ihr Anderswerden – und das heißt doch wohl ihre „innere Befreiung“ von den Irrwegen der Vergangenheit – nur sichtbar machen in ihrer Teilnahme an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens und am Ringen um die Gestaltung einer dauerhaften Friedensordnung in der Welt.

Literaturverzeichnis

I. Bonhoeffers Werke

a) Evangelische Verlagsanstalt, Berlin:

Schöpfung und Fall (1960)

Nachfolge (1954)

Gemeinsames Leben (1954)

Widerstand und Ergebung (1957)

b) Chr. Kaiser Verlag, München:

Ethik (1956)

Gesammelte Schriften, 4 Bände (1958–61)

II. Die Mündige Welt, 4 Bände, München (1955–63)

(Vorträge und Aufsätze über Bonhoeffer)

Begegnungen mit Bonhoeffer. Ein Almanach, München (1964)

Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt, Leipzig (1961)

III. Daniil Melnikow, 20. Juli 1944. Legende und Wirklichkeit, Berlin (1964)

Reinhard Henkys, Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, Stuttgart/Berlin (1964)

Von den bisher erschienenen Titeln der Reihe „Hefte aus Burgscheidungen“ sind noch folgende Nummern lieferbar:

- 28 Prof. Dr. Kurt Wiesner: Albert Schweitzer zum 85. Geburtstag
- 33 Dr. Bohuslav Pospišil: Die Prager Christliche Friedenskonferenz
- 57 Die Bewegung nationaler Christen in Indien (The Indian National Hindustani Church)
- 58 Hermann Kalb, Adolf Niggemeier, Karl-Heinz Puff: Weg und Ziel der Adenauer-CDU – Zu einigen Fragen ihrer antinationalen Politik
- 64/65 Rolf Börner: Die verräterische Politik der Führung der Adenauer-CDU im Spiegel ihrer Parteiprogramme (1945 bis 1961)
- 66 Gertrud Illing: Der deutsche Kolonialismus und der Neokolonialismus des Bonner Staates
- 75/76 Dr. Gerhard Desczyk: Vermächtnis und Ansporn – Fortschrittliche christliche Traditionen
- 77 Alwin Schaper: So wurde Deutschland gespalten
- 79 Dr. Heinrich Toeplitz: Der deutsche Friedensvertrag ist notwendig
- 80 Rolf Börner: Die Verantwortung der Christen bei der Lösung der nationalen Frage in Deutschland
- 81 Gerald Götting: Entscheidung des Christen für die Sache der Nation
- 82/83 Siegfried Welz: Lateinamerika tritt auf den Plan
- 84/85 Prof. Dr. Gerhard Kehnscherper: Christliche Existenz in der sozialistischen Ordnung
- 87 Zu weiteren Erfolgen in der vollendeten sozialistischen Gesellschaft
- 88 Johannes Oertel: Die Welt des Landesbischofs Lilje – Eine Auseinandersetzung
- 90 Fritz Beyling: Morgenröte unserer neuen Zeit
- 92 Alwin Schaper: Otto Nuschke und seine Zeit
- 94 Gerald Götting: Das Programm des Sozialismus ist das Gesetz unseres Handelns
- 95 Wolfgang Heyl: Glanz und Elend der Adenauer-CDU
- 98 Gerald Götting: Wir stärken die politisch-moralische Einheit unseres Volkes
- 99/100 Siegfried Welz: Auf Sand gebaut – Die amerikanischen „Europa“-Pläne nach 1945
- 102 Alwin Schaper: Der Sieg der nationalen Selbstbestimmung im Zeitalter des Sozialismus
- 103 Heinz Willmann: Friedensidee und Friedensbestrebungen in unseren Tagen

- 104 Ulrich Kutsche: Friede in wehrhaften Händen
- 105 Hans Kistner: Blickpunkt Südafrika
- 106 Dr. Rudi Rost: Die Arbeit mit den Menschen sachkundig organisieren
- 107 Rolf Börner: Fortschrittliche Christen im 19. Jahrhundert und ihr Verhältnis zur Arbeiterklasse
- 108 Gerald Götting: Gute Planerfüllung ist die beste Außenpolitik
- 109 Günter Wirth: Vom Schicksal christlicher Parteien 1925–1934
- 110/111 Gertrud Illing: Zum Scheitern verurteilt
- 112 Walter Bredendiek: Emil Fuchs und die Anfänge des Christlichen Arbeitskreises beim Friedensrat der DDR
- 113 Dr. Hubert Faensen: Der Beitrag des christlichen Schriftstellers zur sozialistischen Nationalliteratur
- 114 Prof. Dr. Hans-Hinrich Jenssen: Politische Diakonie im Sozialismus
- 115 Günter Wirth: Weltpolitik und Weltchristenheit
- 116 Gerald Götting: Perspektive und Verantwortung junger Christen im Sozialismus
- 117 Dr. rer. oec. habil. Harald-Dietrich Kühne: Internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit und nationale Wirtschaft
- 118 Gertrud Illing: Kreuzzugswahn in Vergangenheit und Gegenwart
- 119 Prof. Dr. Tamás Esze: Der Weg der Reformierten Kirche Ungarns
- 120 Mein Bund ist Leben und Frieden (Die II. Allchristliche Friedensversammlung 28. 6. bis 3. 7. 1964 in Prag)
- 122 Otto Nuschke: Koexistenz – das ist heute der Friede
- 123/124 Johannes Zukertort: Hans von Seeckt
- 125 Gerald Götting: Die Mitarbeit der christlichen Bürger in der Deutschen Demokratischen Republik dient der friedlichen Zukunft der Nation
- 126 Wolfgang Heyl: Wissenschaftliche Leitungstätigkeit – Voraussetzung neuer Erfolge
- 127 Prof. Dr. Neuhaus: Dauerhafte Friedensordnung durch Vertrauen und Verträge
- 128 Heinz Büttner u. a.: Sieg der Gemeinsamkeit – Glück des Volkes
- 129 Siegfried Welz: Die Durchsetzung der Politik der friedlichen Koexistenz – Prinzip sozialistischer Außenpolitik
- 130 Gerald Götting: Wir gestalten das neue Deutschland
- 131 Dr. rer. oec. habil. Harald-Dietrich Kühne: Der Aufbau des Systems ökonomischer Hebel in der Planwirtschaft der Deutschen Demokratischen Republik

