

Verantwortung

Zeitschrift des
Dietrich-Bonhoeffer-Vereins
17. Jahrgang / Nr.31
August 2003
ISSN 0936-7454

Das Leben
nicht-religiös
interpretieren



31

INHALT

Personalia

Affäre um Stasi-Überprüfung von Rolf Wischnath	3
Trauer um Dorothee Sölle und Horst Goldstein	4
Peter Krug – neuer evangelischer Militärbischof	5

Streiflichter

Horst Scheffler Die Lehre vom gerechten Frieden... ..	5
Niemöller – Erbe vergessen?	7

Leitartikel

Axel Denecke, Das Leben nicht-religiös interpretieren	8
---	---

Kirchensteuer

Der Fall Sabine Ackermann	18
Kirchensteuer steht auf dem Prüfstand	22
dbv – Abschied von der Kirchensteuer	23

Wirtschaft

Buchempfehlungen	24
Aufruf – Ökumenischer Bekenntnisprozess	24
Hanna-E. Fetkötter, Kairos Europa	25

Kommentar

Sozialer Kahlschlag	26
---------------------------	----

Wir stellen vor:

Evangelische Sozietät Württemberg	26
---	----

Herbstseminar 2002

Udo Schnelle, Der Staat im Neuen Testament	27
Till Hüttenberger, Religion und Gewalt... ..	31
Wolfgang Sternstein, Ist Gewaltlegitimation ein Verrat am Evangelium?	38
Karl Martin, Predigt über Matthäus 5,33-37	40

Frühjahrstagung 2003

Pressemitteilung des dbv: Globalisierte Wirtschaft und christliche Verantwortung	42
---	----

Resolutionen 2003

Bonhoeffer-Verein kritisiert die religiöse Rechtfertigung eines unmoralischen und völkerrechtswidrigen Angriffskrieges	43
Bonhoeffer-Verein fordert die Verurteilung von Angriffskriegen	44

Veranstaltung

Kultur als Waffe – Intellektuelle im Exil	45
---	----

dbv intern

Terminvorschau 2003/2004	46
Versöhnung mit den Täufern – Offener Brief an die lutherischen und unierten Landeskirchen in Deutschland	47

Weisse Rose/Bonhoeffer

Auszug aus dem Buch von Detlef Balde: „Die Weiße Rose“	50
Fritz Jacobi, Rede aus Anlass der Einweihung der Plastik für Dietrich Bonhoeffer von Karl Biedermann	51

Buchbesprechung

Konrad Moll, Rezension des Buches von Andreas von Bülow, Die CIA und der 11. September	53
---	----

Impressum	22
-----------------	----

Titelbild: Ausschnitt aus den „Seligpreisungen“
von Willy Beppler, 1993. Einzelbild zu Matthäus 5,8
„Wohl denen, die aufrichtig sind in ihrem Herzen...“

EDITORIAL

In der vorliegenden „Verantwortung“ geht es vor allem um das Thema der Wahrheit.

Das neue Buch von Andreas von Bülow „Die CIA und der 11. September“, vorgestellt und kommentiert von Konrad Moll, wirft eine Reihe schwerwiegender Fragen auf. Es korrigiert unsere Vorstellungen von der Beziehung zwischen Krieg und Wahrheit. Wir sind es gewohnt, davon zu reden, dass das erste Opfer von Kriegen die Wahrheit sei. Andreas Bülow geht einen Schritt weiter, „Staaten beginnen Kriege in aller Regel mit Lügen, gerade auch Demokratien“ (Frankfurter Rundschau 23. August 2003 Magazin Seite 3). Die Wahrheit wird nicht erst im Verlauf von Kriegen, sondern bereits bei deren Einfädelung und Vorbereitung zum Opfer. Es braucht die Lüge, um Kriege führen zu können. Denn die Wahrheit würde immer zur Gewaltvermeidung, zu gewaltfreien Konfliktlösungsstrategien tendieren.

Der Leitartikel von Axel Denecke ist ebenfalls dem Thema Wahrheit gewidmet. Denn bei Bonhoeffers Forderung, „Das Leben nicht-religiös interpretieren“ geht es genau darum, der Wahrheit eine Gestalt zu geben, die heute verstanden werden kann. Es helfen keine klugen Gedankenspiele und hermeneutischen Interpretationskünste – so wenig saubere Gedankenarbeit und klare Interpretationsschritte abgewertet werden dürfen. Entscheidend ist, ob der Glaube gelebt und in der Wirklichkeit unserer Welt bewährt wird. „Es geht ums Leben, um die theologische Existenz, um das ‚Gestalt werden Christi‘ in unserem Leben, um das ‚Beten und Tun des Gerechten‘ in der glaubwürdigen Umsetzung der Forderung nach einer nicht-religiösen Interpretation biblischer / theologischer Begriffe“, schreibt Axel Denecke.

Breiten Raum nimmt die Dokumentation der Texte und Referate des Herbstseminars 2002, „Ist religiöse Gewaltlegitimation ein Verrat am Evangelium?“ ein. Bei der Einfädelung und Vorbereitung von Kriegen wird gerne die Religion, speziell auch die christliche Religion, zum Bundesgenossen erklärt. Der Krieg gegen den Terrorismus ist ein aktuelles Beispiel. Die Lüge kann kaum eine die Wahrheit entstellendere Gestalt annehmen. Der Bonhoeffer-Verein hat sich schon wiederholt gegen einen solchen Religionsmissbrauch zu Wehr gesetzt. In der vorliegenden „Verantwortung“ ist die Resolution Nr. 42 abgedruckt, „Kreuzzugs-Parolen und Gebete vor dem Gefecht in öffentlicher Selbstdarstellung als Glaubenskrieger sind ein schändlicher Missbrauch des christlichen Glaubens – Bonhoeffer-Verein kritisiert die religiöse Rechtfertigung eines unmoralischen und völkerrechtswidrigen Angriffskrieges“.

Wir empfehlen unseren Lesern die Terminvorschau auf Seite 47 zur freundlichen Kenntnisnahme. Mit einer Einladung an alle Interessierten, sich an den aktuellen Diskussionen des dbv zu beteiligen, grüßt Sie, auch im Namen der Redaktion, sehr herzlich

Der Karl Moll

Im Fall Wischnath setzt der Bischof auf Gottes Beistand

Affäre um Stasi-Überprüfung von Cottbusser Superintendenten geht weiter / Kirchenleitung weist Vorwürfe zurück

Von Karl-Heinz Baum (Berlin)

Die Affäre um eine angebliche Stasi-Mitarbeit des evangelischen Cottbusser General-superintendenten Rolf Wischnath ist am Montag in eine neue Runde gegangen. Bischof Wolfgang Huber warf Wischnath vor, Verabredungen gebrochen und „unverantwortlich gehandelt“ zu haben.

Der Streit zwischen Wischnath und Kirchenleitungsspitze ist ein Schwarzer-Peter-Spiel: Es lässt den Anlass – Vorwurf möglicher Zusammenarbeit mit der Stasi – verblassen. Eine Woche lang war der Eindruck entstanden, die Kirche habe im vergangenen Sommer über Wischnath beim Verfassungsschutz ermittelt, mit dem Geheimdienst „gekungelt“, eine Verschwörung ausgeheckt und dem Superintendenten obendrein noch einen Maulkorb verpasst. Am Montag schob Bischof Huber Wischnath den Schwarzen Peter zu.

Am 13. September seien sich der Führungszirkel der Kirche – Bischof, Präsident und Propst – und Wischnath einig gewesen: Die Stasi-Registrierung des bis 1990 westdeutschen Pfarrers als Inoffizieller Mitarbeiter („IM“) belege nicht, dass er für die Stasi gearbeitet habe. Er könne bei Reisen in die DDR „abgeschöpft“ worden sein. Mögliche Angriffe werde man gemeinsam abwehren, sei vereinbart worden.

Doch bei der ersten Veröffentlichung des Vorgangs Ende Januar habe Wischnath mit seinem Vorwurf, die Kirche habe hinter seinem Rücken ermittelt, die Lage „verschärft“. Danach sei er an die Verabredung erinnert worden, was Wischnath als „Maulkorb“ dargestellt habe.

Eine dienstliche Stellungnahme habe er verweigert und Telefonkontakt mit Huber abgelehnt. Zum ersten Mal in der Geschichte evangelischer Kirchen habe ein leitender Geistlicher öffentlich schwere Vorwürfe erhoben, ohne sie mit den Betroffenen erörtert zu haben, kritisierte Huber. Wischnaths Verweigerung eines Gesprächs sei mit gemeinsamer Leitungsverantwortung – der Superintendent gehört zur Leitung – „unvereinbar“. Huber will gemeinsam mit ihm „eine Lösung suchen und – Gott gebe es – finden“. Von Konsequenzen ist bisher keine Rede. Eine konspirative Zusammenarbeit zwischen Kirche und Verfassungsschutz habe es ebenso wenig gegeben wie eine konspirative Zusammenarbeit Wischnaths mit der Stasi.

Wie kam Wischnath in den Verdacht? Der Stasi-Aktenbehörde gelang 1999 eine noch in der DDR-Revolution 1989 gelöschte Elektrodatei („Sira“) der Stasi-Westabteilung lesbar zu machen. Danach habe die Stasi über einen IM „Theologe“ 42 Blatt aus sechs Treffen zwischen 1977 und 1982 erhalten. Diesen Sachverhalt berichtete 2000 eine Analyse der Evangelischen Kirche in Deutschland und empfahl der Landeskirche zu prüfen, ob der Verdacht auf einen ihrer Pfarrer zutreffe. Eine Antwort könne wohl der Verfassungsschutz geben. Die Rückfrage dort, sagte Konsistorialpräsident Uwe Runge, habe ergeben, dass es einen „eindeutigen Hinweis“ auf Wischnath in einer Klarnamendatei gebe. Doch da Sira nur ein Inhaltsverzeichnis ist, lässt sich über Art und Inhalt der Daten nichts sagen, eine Belastung will niemand ableiten. Mal sehen, wo der „Schwarze Peter“ noch landet.

„Wir sind Kirche“ trauert um Dorothee Sölle und Horst Goldstein

Pressemitteilung Hannover, 27. April 2003

Der plötzliche Tod der evangelischen Theologin Prof. Dr. Dorothee Sölle und des katholischen Theologen Dr. Horst Goldstein ist nach Ansicht der KirchenVolksBewegung Wir sind Kirche ein großer Verlust nicht nur für die Theologie der Befreiung sondern für die Kirchen und die ökumenische Bewegung insgesamt. Das zeitliche Zusammentreffen ihres Todes einen Monat vor dem Ökumenischen Kirchentag vergrößert den Verlust, verstärkt die Betroffenheit. Noch kann niemand die ganze Tragweite ihres Todes ermessen - beide haben große Bedeutung für die Theologie der Befreiung und die neue politische Theologie. Die Theologie der Befreiung verliert damit zwei ihrer wichtigsten Vordenker, Wegbereiter und kritischen Mahner in Deutschland.

DOROTHEE SÖLLE (*1929 in Köln) hat durch ihre Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann eine Theologie entwickelt, die den Plausibilitäten der bürgerlichen Welt und der darin verankerten bürgerlichen Theologie widerstand. So trug sie zur Entstehung einer neuen politischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland bei, die sich dem Kampf um Gerechtigkeit verpflichtet weiß. In ihrem literarischen Werk verband sie theoretisches Nachdenken über den Glauben Jesu mit poetischen Texten, die eine Hoffnung auf ein Leben durch den Tod hindurch aufscheinen lassen. Indem sie an der Hoffnung auf Auferstehung der Toten festhielt, zeigte sie die Möglichkeit auf, dem Tod, den die bürgerliche Welt tagtäglich in Gestalt von Armut, Elend und Krieg hervorbringt, zu widerstehen und einen neuen Weg zu gehen, der Gerechtigkeit und Frieden bringt und das Zelt Gottes unter den Menschen aufstellt. Insbesondere als feministische Theologin forderte sie den deutschen Protestantismus immer wieder heraus. Dorothee Sölle verband in ihrem Leben theologische Reflexion mit praktischem Tun. Sie gehörte 1973 zu den GründerInnen der ChristInnen für den Sozialismus (CfS) in der BRD. Als Professorin am Union Theological Seminary in New York von 1975 bis 1987 entwickelte sie ein "Gott denken", das den universitären Rahmen sprengt und beispielhaft das Ineinandergehen von "Mystik und Widerstand" artikuliert.

Als Unterstützerin der KirchenVolksBewegung schrieb sie im Jahre 2000:

"Das Christentum wurde nicht in Rom erfunden, sondern in einigen kleinen Dörfern in Galiläas. Es wuchs durch Heilungen, nicht durch Regelungen und Diktate. Es wächst auch heute von unten, subversiv, es lernt aus der Geschichte den einfachen Satz: WIR SIND DAS VOLK."

HORST GOLDSTEIN (*1939) verbrachte viele Jahre in Lateinamerika, besonders in Brasilien. Im Zentrum seiner theologischen Arbeit steht die Theologie der Befreiung - jene prophetische Bewegung, die seit den 60er Jahren konsequent aus der Sicht der Armen und Unterdrückten neue Zugänge zur Bibel und neue Erklärungsmuster zum Verständnis aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen und Abhängigkeiten liefert. Mit viel Engagement übersetzte Horst Goldstein

die Autoren der Befreiungstheologie aus dem Spanischen und Portugiesischen ins Deutsche, allen voran die Schriften von Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff. So hat er dazu beigetragen, diese neue Art, Theologie zu treiben, im deutschsprachigen Raum bekannt zu machen. Dabei galt seine Solidarität stets denen, die um Befreiung aus Unterdrückung und Armut kämpfen. Dies ermöglichte erst die Entstehung einer von dieser Theologie inspirierten, basiskirchlichen Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland, zu deren Entwicklung er auch mit eigenen Arbeiten beitrug.

Diese beiden Stimmen der Gerechtigkeit sind nun für immer verstummt. Ohne Dorothee Sölle und Horst Goldstein wäre die Theologie der Befreiung hierzulande weitgehend ein Fremdwort geblieben. Beide solidarisierten sich ohne Vorbehalt mit den Armen und Unterdrückten, beide verbanden die Analyse von Armut und Unterdrückung mit Forderungen nach Veränderung und Umkehr - auch für die politische Praxis in der westlichen Welt. Durch ihre Inspiration werden sie bei uns bleiben. Die Samen, die sie ausgesät haben, werden zu einem Garten werden, worin die Menschen leben und in Fülle leben können.

Der Tod von Dorothee Sölle und Horst Goldstein ist Anlass für tiefe Trauer, aber auch Dankbarkeit und zugleich Mahnung und Auftrag, in ihrem Sinne weiterzuarbeiten und die befreiende Botschaft der Bibel in unsere Kirchen und in unsere Gesellschaft hineinzutragen.

Bundesteam KirchenVolksBewegung, „Wir sind Kirche“
Hildesheimer Str. 103, D-30173 Hannover, Tel.: +49 (0511) 80 00 10
Fax: +49 (0511) 988 60 50, eMail: presse@wir-sind-kirche.de |
Internet: www.wir-sind-kirche.de

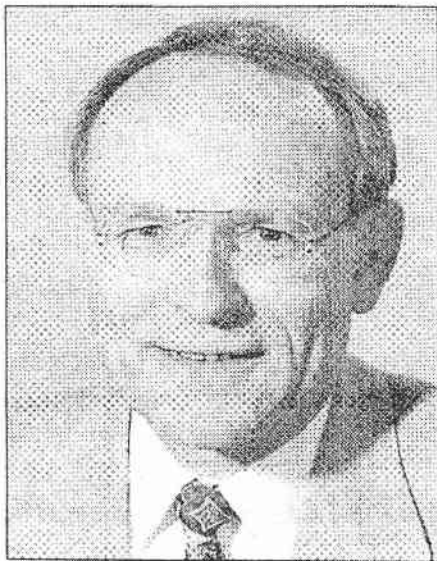
Dorothee Sölle

„Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“

In diesem Buch beschreibt die am 27.04.2003 im Alter von 73 Jahren gestorbene Autorin die Stationen ihres theologischen Weges. Das Buch beginnt mit einer Meditation zum 1. Johannesbrief 3,2: „Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. O Gott, der du auftust und offenbar machst, wann wird es soweit sein? wann werden wir sichtbar? wann wird die Wahrheit an uns sichtbar? wann wird man an unserem Fernsehprogramm erkennen: hier wohnen Freunde Gottes? sie schrecken niemanden ab, sie laden ein, sie spielen Handball mit denen, die sie früher Feinde nannten und trauen ihnen, die deine Kinder sind, wie wir. Wann werden wir sichtbar, Gott, als deine Töchter und Söhne? ... Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. O Gott, der du alles geschaffen hast, wann wird es soweit sein, dass wir es sehr gut nennen wie du, wann werden wir sichtbar? wann wird die Wahrheit scheinen? wann wird man an unseren Gärten und Feldern sehen: hier wohnen die sanften Kinder der Erde, die das Vergewaltigen nicht gelernt haben und das Plündern verlernten, hier wohnen kleine Menschen, die die Türme nicht in den Himmel bauen, und die Tiere nicht zu Tode testen. Gott, Freundin der Menschen, Freunde der Erde, komm bald, maranatha, beeil dich, mach uns sichtbar, Töchter und Söhne in deinem Reich.“

VON PERSONEN

Peter Krug, Oldenburger Bischof (Bild) wird im Nebenamt Militärbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Der Rat der EKD wählte den 59-Jährigen zum Nachfolger von Hartmut Löwe, der im Herbst aus dem Amt scheidet. Der evangelische Militärbischof ist für knapp 120 Soldatenseelsorger zuständig. Krug ist derzeit auch Vorsitzender des Rates der Konföderation evangelischer



Kirchen in Niedersachsen. Vor seiner Wahl zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg hatte Krug die drei evangelischen Kirchen in Nordrhein-Westfalen beim Landtag und der Landesregierung vertreten. Im Dialog zwischen Kirche und Staat sieht Krug laut EKD auch einen wichtigen Aspekt seines künftigen Nebenamtes. Die Kirche habe sich stets für einen klaren Vorrang der Politik vor dem Militärischen ausgesprochen, so Krug, der den Irak-Krieg als ungerecht verurteilt hatte. (epd)

Foto: epd-bild

Die Lehre vom Gerechten Frieden – Friedensethik angesichts neuer Kriege

1. „Krieg bedeutet, prägnant und ohne Abstriche, das Scheitern von Politik. Das Drohen mit Krieg ist keine verantwortbare Politik.“ Diese Sätze aus der EKD – Friedensdenkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern“ von 1981 benennen eine klare Zielangabe für die ethische Reflexion und das politische Handeln.
Das Ziel christlicher Ethik im Denken und Tun ist niemals der Krieg, sondern immer der Frieden.
2. Nach dem Erschrecken über die totale Kriegsführung in zwei Weltkriegen haben die Kirchen sich für die Ächtung und Überwindung des Krieges als einem Mittel der Politik ausgesprochen. Die Kirchen verabschiedeten sich von der Lehre vom Gerechten Krieg. Sie erkannten aber auch, daß nun Lagen eintreten können, in denen das Recht keine Macht mehr hat. „Es mag sein, daß man auf das Mittel der Gewalt nicht verzichten kann, wenn das Recht zur Geltung gebracht werden soll“ (Amsterdam 1948).
3. Die Ächtung und Überwindung des Krieges war aber nicht nur ein Anliegen der Kirchen. Auch die Staatengemeinschaft hat in der UN – Charta den Krieg als die Geißel der Menschheit bezeichnet, die es zu überwinden gilt. Der Angriffskrieg ist verboten (GG Art. 26).
4. Die Kirchen setzten in ihrer Ethik an die Stelle der Lehre vom Gerechten Krieg die Konzeption vom Gerechten Frieden. Sie unterscheidet sich nicht in der Zielsetzung von der Lehre des Gerechten Krieges. Auch diese sollte den Krieg nicht legitimieren, sondern verhindern. Das Ziel war und ist der Frieden.
5. Das Neue an der Ethik vom Gerechten Frieden ist der eindeutige Vorrang der gewaltfreien Optionen für die Lösung von Konflikten („*prima ratio*“). Die Kirchen übernehmen mit der Konzeption vom Gerechten Frieden die Selbstverpflichtung, Friedensdienste und Friedensfachkräfte („Shalom – Diakonat“) für die Konzepte gewaltfreier Konfliktlösungen – zunächst stellvertretend und subsidiär – für andere, vor allem für den Staat, zu qualifizieren und zu erproben.
6. Ebenfalls entscheidend für die Ethik vom Gerechten Frieden ist der Faktor „Gerechtigkeit“ als Kriterium zur Beurteilung von Konflikten. Gerechtigkeit ist konkret zu verstehen als soziale Gerechtigkeit. „Die fortdauernde Ungerechtigkeit ist ein ständiger Gefahrenherd für den Frieden“ (Die deutschen Bischöfe 2000).
7. Die Ethik vom Gerechten Frieden vertritt keinen prinzipiellen Pazifismus. In Ausnahmesituationen läßt sie eine begrenzte Anwendung bewaffneter Gewalt zu. Über diese Ausnahmesituationen wird heute mittels der Kategorie der „*ultima ratio*“ gestritten.

- 8 Es gibt keine eigenständige Lehre der „ultima ratio“ zur Entscheidung über die Anwendung bewaffneter Gewalt. Die Kategorie der „ultima ratio“ stammt aus der Lehre vom Gerechten Krieg und ist dort ein entscheidendes Kriterium zur Beurteilung des Rechts zum Kriege (*ius ad bellum*). Dies gilt sowohl für die Deutung der „ultima ratio“ als temporales (das letzte Mittel) oder als konditionales (das äußerste Mittel) Kriterium: Der Krieg ist das letzte bzw. das äußerste Mittel der Selbstbehauptung, nachdem alle anderen Wege zur politischen Konfliktlösung gescheitert sind.
- 9 Wie das Kriterium der „ultima ratio“ müssen auch die anderen Kriterien der Lehre vom Gerechten Krieg aus ihrem bisherigen Kontext herausgelöst und in die Konzeption des Gerechten Friedens integriert werden. Diese sind: *auctoritas legitima* (Nur eine legitime staatliche Obrigkeit hat das Recht zum Krieg. Privatleuten ist das Kriegführen verboten.), *recta intentio* (Das Ziel des Krieges muß der Friede und die Bewahrung des Rechts sein.), *iusta et gravis causa* (Dem Krieg muß eine gerechte und schwerwiegende Ursache zugrunde liegen, z. B. die Abwehr und Verhinderung von Bösem oder die Ausübung strafender Gerechtigkeit.), *debitus modus* (Die Kriegführung geschieht nach verbindlichen Regeln des Kriegsvölkerrechts). Als Prüfkriterien für die Legitimation zur Anwendung bewaffneter Gewalt sind sie nicht mehr ein Teil des Kriegsrechts (*ius ad bellum*) und des Kriegsvölkerrechts (*ius in bello*). Denn es gilt: „Der Krieg muß in einer andauernden und fortschreitenden Anstrengung abgeschafft werden“ (Heidelberger Thesen 1959, These 3).
10. Tatsächlich ist der Krieg nicht abgeschafft worden. Die Kriegsszenarien haben sich verändert. Genauer: Die kriegführenden Menschen haben die Gestalt des Krieges ihren Bedürfnissen angepaßt. Die Waffenentwicklung hat die Kriegführung zwischen souveränen Staaten und Systemen obsolet werden lassen; es sei denn, sie wollten sich gegenseitig vernichten. Anstelle des trinitarischen Krieges (Carl von Clausewitz: Staat, Volk, Armee) der Neuzeit (seit 1648) wird der Krieg als „low intensity war“ (Martin van Creveld) geführt.
11. Der „low intensity war“ ist kein neuer Krieg. Er wird geführt von warlords („privatisierte Gewalt“). Sein Spektrum reicht vom bewaffneten Aufstand bis zum Terroranschlag. Er ist der Krieg, der in der Geschichte der Menschen zumeist geführt wurde. Die Lehre vom Gerechten Krieg war schon ein – mißglückter – Versuch, ihn zu bändigen.
- 12 Es ist zweifelhaft, ob der „low intensity war“ durch militärische Interventionen oder Präventivschläge überwunden werden kann. Kriegseinsätze beinhalten die Steigerung (Eskalation) der Gewalt (Carl von Clausewitz). Für den „low intensity war“ als einen asymmetrischen Krieg gilt: „Die Guerilla gewinnt, wenn sie nicht verliert. Die konventionelle Armee verliert, wenn sie nicht gewinnt“ (Henry A. Kissinger). Außerdem verstoßen Kriegseinsätze gegen das ethische Gebot der Überwindung des Krieges als einem Mittel der Politik.
13. Wenn die Kirchen am Gebot der Ächtung und Überwindung des Krieges als einem Mittel der Politik festhalten wollen, sprechen sie in eine veränderte philosophische und kulturelle Lage. Seit dem Ende des Ost – West – Konflikts und des Kalten Krieges erfolgt eine denkerische Renaissance des Krieges: Krieg als Lehrmeister (Karl Otto Hondrich 1992), Krieg als Kultur (John Keegan 1995), Krieg als Leben, Leidenschaft und Sport (Martin van Creveld 1998), Krieg als Lebensform und Erwerbstätigkeit (Herfried Münkler 2002). Der Krieg war niemals nur ein Mittel zu einem Zweck.
14. Große und kleine Kriege sollten nach dem Maßstab christlicher Ethik als Verbrechen gewertet werden, ganz gleich, von wem sie begonnen und ausgeführt werden, gleich auch, welchen Interessen sie folgen. Die christliche Ethik soll festhalten: Krieg ist ein Verbrechen und kein Mittel der Politik.
15. Es bleibt allerdings die Antwort auf die Frage offen, was zu tun sei gegen Verbrechen, zu deren Bekämpfung die Staatengemeinschaft gerufen ist, weil die nationalen Polizeikräfte zu schwach sind. Wie können der Frieden und das Recht eine Macht erhalten, um sich gegen Machtwillkür, Terror, Völkermord und andere Verbrechen gegen die Menschheit zu behaupten, wenn der Einsatz von Militär als Kriegseinsatz ausgeschlossen werden soll, weil Krieg nicht mit Krieg, also Verbrechen nicht mit Verbrechen, bezwungen werden kann?
16. Die Ethik des Gerechten Friedens verlangt die Entwicklung vom Kriegsrecht und Kriegsvölkerrecht zu einem internationalen Polizeirecht und die daraus folgende Umwandlung von Streitkräften in entsprechende internationale Polizeikräfte. Das Ziel ist, Verbrecher an der Ausführung der Verbrechen zu hindern, sie festzunehmen und der Justiz zu überstellen. Der Einsatz dieser internationalen Polizeigewalt erfolgt nach dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit, der Güterabwägung und der rechtsstaatlichen Überprüfbarkeit.
17. Dieses Programm ist nicht erfüllt durch eine semantische Umbenennung von Militär in Polizei. Entscheidend ist, daß diese bewaffnete Macht zum Schutz von Frieden und Recht deeskalierenden Charakter hat. Sie ist als eine Deeskalationsstreitkraft (Wilfried von Bredow) aufzubauen und auszurüsten.
18. Die Konzeption des Gerechten Friedens verlangt eine außerordentliche Anstrengung durch Ethik, Politik und Recht. Dabei kennzeichnet die Frage nach der bewaffneten Macht zum Schutz von Frieden und Recht eine wesentliche Aufgabe, aber nicht die vorrangige. Vorrangig ist die gewaltfreie Prävention zur Überwindung von Ungerechtigkeit und damit zur Vermeidung von Anlässen zur Gewalt („prima ratio“).

Horst Scheffler

Militärdekan und Leitender Wissenschaftlicher Direktor
Militärgeschichtliches Forschungsamt Potsdam

In unsern Tagen aber führen die Fürsten ganz ungefährdet Kriege, die Heerführer werden reicher, und der größte Teil der Übel wird auf die Bauern und auf das Volk abgewälzt, die am Kriege nicht das geringste Interesse haben und die selber gar keinen Anlaß zum Kriege geben. Ein sachliches Erwägen der Kriegsursachen wird erweisen, daß alle Kriege zum Vorteil der Fürsten vom Zaun gebrochen und stets zum Nachteil des Volks geführt wurden, da ja das Volk nicht im geringsten daran interessiert war.

Erasmus von Rotterdam, in seiner Schrift "Die Klage des Friedens" (1517)

Niemöller-Erbe vergessen?



Zu: „Eingreiftruppe für die Seele“ (Kommentar): *Evangelische Kirchenzeitung* Nr. 29

Es verwundert doch sehr, dass nach der erschreckenden Erfahrung des Irak-Kriegs, dessen machtpolitische Planung und völkerrechtswidrige Durchführung erstmals auch die EKD die Anwendung militärischer Gewalt verurteilen ließ, ein kirchliches Presseorgan nicht einen auch in der Kirche zu beobachtenden Lernprozess im Ernstnehmen der in ihren friedensethischen Verlautbarungen betonten „Vorrangigen Option für Gewaltfreiheit“ registriert, vielmehr als Lernbedarf anmahnt, der Anwendung militärischer Gewalt doch eine zentralere Bedeutung und Option beizumessen. Aber man wird leider noch immer der Kirche einen Lernbedarf dahingehend empfehlen müssen, ihre nach wie vor vertretene grundsätzliche Befürwortung eines „In Ultima Ratio“ gestatteten militärischen Eingreifens doch in Frage zu stellen. Denn ob und wann im konkreten Fall „In Ultima Ratio“ militärische Gewaltanwendung zwingend geboten sei, unterliegt bekanntlich höchst unterschiedlichen, von jeweiligen nationalen Eigeninteressen beeinflussten Beurteilungen, wie der Irak-Krieg schonungslos deutlich werden ließ. Bekanntlich hatte auch die Mehrheit der

EKD-Synode von 2001 in Amberg keinen Lernbedarf hinsichtlich eines militärischen Eingreifens deutscher Soldaten in Afghanistan, sondern hinsichtlich eines Ernstnehmens der „vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit“. Und bereits 1999 wurde sogar im Kosovo-Konflikt deutlich, dass militärische Gewalt als letztes Mittel sich nicht als konfliktmindernd auswirkte, hingegen dadurch die Menschenrechtsverletzungen keineswegs gestoppt, vielmehr die Vertreibung der Albaner aus dem Kosovo nur beschleunigt wurde. Es stünde unserer *Kirchenzeitung* gut an, wenn die immer wieder betonte Firmierung der EKHN als „Niemöller-Kirche“ nicht nur zu Jubiläen oder anlässlich der Verleihung der von ihr gestifteten „Martin Niemöller-Medaille“ in der Berichterstattung zum Ausdruck käme, sondern – worum das Leitende Geistliche Amt der EKHN stets bemüht ist – auch das theologische und friedensethische Zeugnis und Erbe des ersten Kirchenpräsidenten nicht in Vergessenheit geriete. Er jedenfalls wäre angesichts einer zur Erlangung und Festigung wirtschaftlicher Dominanz auch vor militärischer Gewalt nicht zurückerschreckenden Machtpolitik in unserer Welt „offiziellen Liebeschwüren an das Militär“ entgegengetreten und hätte in der gut gemeinten Qualifizierung der Soldatenseelsorge als „Eingreiftruppe für die Seele“ eine der Kirche Jesu Christi nicht gestattete Ausblendung der nicht zu verdrängenden friedensethischen Problematik erblickt.

Helmut Kern, Oestrich-Winkel



Axel Denecke

„DAS LEBEN NICHT-RELIGIÖS INTERPRETIEREN“

Bonhoeffers „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ - im 21. Jahrhundert ?

Was meint D. Bonhoeffer mit seiner programmatischen Forderung nach einer nicht-religiösen Interpretation (in Folge abgekürzt: nrl) biblischer/theologischer¹ Begriffe, wie er sie in seinen Gefängnisbriefen, die E. Bethge unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“² herausgegeben hat, in immer größer werdender Klarheit und Schärfe im Jahre 1944 formuliert hat? Es muss verwundern, dass darüber auch nach 50 Jahren Interpretationsgeschichte mit einer Übermenge neuer Deutungsversuche³ immer noch und immer wieder neu weithin Unklarheit besteht, obwohl es doch Bonhoeffer - wie alle Interpreten versichern - eindeutig und unmissverständlich in knappen - vielleicht aber für manche Interpreten gar zu knappen - und holzschnittartigen Worten formuliert hat. Zum xten Male also einen neuen Versuch deutender Interpretation zu wagen, kann nicht nur als mutig, sondern auch als hochmütig und dreist empfunden werden. Was gibt es dazu noch Neues zu sagen? Und vor allem: Was trägt es aus für das Verständnis unserer sog. postmodernen säkularen Erlebnisgesellschaft⁴ im beginnenden 21. Jahrhundert? Kann uns da ein 'neues' Verständnis dessen, was Bonhoeffer in einer außergewöhnlichen biographisch-existentialen Situation mit der Chiffre nrl umschreibt, weiterhelfen?

1.

Alle bisherigen Versuche, Bonhoeffers programmatische Äußerungen zu verstehen, sind weithin geprägt durch Gerhard Ebelings kenntnisreiche und auch tiefgründige 70 Seiten lange Analyse aus dem Jahre 1955⁵, also 10 Jahre nach den Ereignissen um D. Bonhoeffer. Ebelings Analyse kann zurecht theologiegeschichtlich als Ursprung und entscheidende Interpretationssetzung all der vielen nun noch folgenden Deutungen angesehen werden. Er gibt die Richtung vor, an ihm kommt keiner vorbei, zumal Ebeling als ehemaliger Vikar des Predigerseminars Finkenwalde auch biographisch ein unvergleichlicher Interpretations-Vorrang eignet⁶. Er hat mit Bonhoeffer einige Zeit 1936/37 zusammen gelebt und gearbeitet, kirchlich ist er an ihm als seinem Lehrer⁷ im theologischen Begreifen von Wirklichkeit und Urteilsvermögen geschult worden und möglicherweise auch existentiell an ihm gereift. Ihm gebührt daher zurecht ein theologiegeschichtlicher und biographischer Vorrang, dem man sich nicht entziehen kann. Zu fragen bleibt: Ist dieser ‚Vorrang‘ zu einem Interpretationsmonopol der weiteren Rezeption Bonhoeffers geworden?

2.

Für G. Ebeling ist die Forderung nach einer nrl biblischer Begriffe eindeutig ein Sprachproblem, die Frage nach einer der (säkularen, religionslosen) Wirklichkeit angemessenen Verkündigung. Gleich zu Beginn seiner Analyse setzt er die Zeichen, mit denen er für die weiteren Deutungen die Richtung vorgibt, „Nicht Jesus Christus, sondern die Vokabel Gott, ja die religiösen Begriffe schlechthin sind ihm (scil: Bonhoeffer) problematisch“ (S. 100), ins Positive gewendet zielt es darauf, das Wort Gott neu, „aussagbar, mitteilbar zu machen, es befreiend und erlösend aussprechen zu können“ (S. 102). Es geht nach Ebeling bei der nrl „also um die Frage der rechten Verkündigung“ (S. 116) und weiter, „Das ist das Problem der Verkündigung und damit ein Problem der Interpretation und damit wiederum ein Problem der Sprache“ (S. 118). Damit ist klar der Weg der weiteren Beschäftigung mit dem Programm der nrl vorgezeichnet. Zwar erkennt Ebeling an - die Texte Bonhoeffers lassen es nicht übersehen -, dass unter dem Stichwort, „Teilnehmen an diesem Sein Jesu“ (S. 100) und der Forderung des, „Gestalt-Werdens Christi in unserem Leben“ Bonhoeffer auch eine ganzheitliche neue Existenzform des christlichen Glaubens hätte in den Blick nehmen können⁸, aber er schränkt sofort wieder ein und focussiert es auf das Wort-, Sprach- und Verkündigungsproblem, „Man darf dies alles m.E. nicht im Sinne eines Gefalles deuten, in welchem das Problem der nrl seinen eigentlichen Ort nicht so sehr im Wort als im Existenzvollzug findet, die Frage nach dem rechten Reden also relativiert“ (S. 117), denn es gehe auch im existentiellen Vorbild der Kirche/des Glaubens immer darum, dass das, „Wort Nachdruck und Kraft“ (WE S. 262, Ebeling S. 117) erhält.

Fazit, „In dem Problem der nrl geht es darum entscheidend um die Aufgabe der Verkündigung“ (S. 117). In den weiteren Überlegungen werden diese grundsätzlichen Weichenstellungen noch verstärkt und theologisch im Sinne der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium (S. 140 ff.) gedeutet, zugespitzt mit den Worten: „Religiöse Interpretation ist gesetzliche Interpretation. Nrl meint Gesetz und Evangelium unterscheidende Interpretation“ (S. 139). Dabei gilt, „Sie (scil: die nrl) muß eine christologische Interpretation, konkrete Interpretation und Interpretation des Glaubens“ (S. 122) sein, in allem aber eine Wort-Interpretation, die zum Sprach-Ereignis führt, zu einem „neuen Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes“ (S. 123), der neuen sprachlichen Interpretation des Glaubens⁹, denn, „die traditionelle ‚religiöse‘ Auslegung des Gesetzes, unter dem auch der religionslose Mensch de facto steht, (vermag) offenbar für diesen das Gesetz nicht mehr verständlich und verbindlich zur Sprache zu bringen“ (S. 144). Also tatsächlich für Ebeling ein Problem unseres Redens von Gott, ‚bloß‘ ein Sprach-Problem? Aus Ebelings Bonhoeffer-Sicht mit der Fixierung auf Wort in der Tat, „Die entscheidende Frage lautet darum: Wie predigen wir dem religionslosen Menschen das Evangelium als Freiheit vom Gesetz..., wie bringen wir das Gesetz, unter dem er de facto steht, zur Sprache?“ (S. 145).

Dabei lässt Ebeling jedoch unerörtert, ob seine Behauptung, gegenwärtige religiöse Interpretation, vermag das Gesetz dem nicht-religiösen Menschen nicht mehr verständlich und verbindlich zur Sprache zu bringen, durch die Texte Bonhoeffers wirklich abge-

deckt sind. Wie noch zu zeigen sein wird¹⁰, berichtet Bonhoeffer durchaus von einem unmittelbaren Verständnis der sog. religionslosen Menschen, wie er ihnen im Gefängnis begegnete, ein Verständnis aber nicht durch Wort-Interpretation und ein Sprach-Geschehen, sondern durch 'Vorbild', existenzielles Lebens-Zeugnis in der Nachfolge dessen, den wir im „Beten und Tun des Gerechten“ in unserem Leben glaubwürdig „Gestalt werden lassen“, also nrl. durch das Sein und die Existenz des Interpretierenden.

Ebeling deutet am Ende seiner 70 Seiten langen Ausführungen zum mindestens diese Erweiterung bzw. Vertiefung des Programms der nrl an, wenn er Bonhoeffer selbst zitierend ausführt: „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben“ (S. 155, WE S. 246)¹¹ und wenn er weiter die theologia crucis als (existenzielle?) Mitte von Bonhoeffers neuem Programm beschreibt, wobei er jedoch wieder nur unkommentiert Bonhoeffer selbst sprechen lässt: „Das Leben, zu dem Jesus ruft, ist die Teilnahme (!) an der Ohnmacht Gottes in der Welt“ (S. 158, WE S. 246), damit, „eine Umkehrung alles menschlichen Seins (!)“ (S. 158, WE S. 259).

Doch er führt es nicht näher aus, versteht es lediglich als „das (passive?) Aushalten der Wirklichkeit vor Gott“ (S. 159)¹¹ und neigt dazu, die „Teilnahme (also nicht nur das 'Aushalten') an der Ohnmacht Gottes in der Welt“ als „Paradoxie“ eher wieder relativierend auf ein bloßes Sprachproblem, unabhängig von der subjektiven Betroffenheit des Redenden bzw. Handelnden, zurückzuführen.

So ist es im Duktus seiner Argumentationskette ganz konsequent, wenn er seine Überlegungen wie folgt abschließt: „Aber dass es uns aufgetragen ist, im 'Aushalten der Wirklichkeit vor Gott' uns auf die Anfänge unseres Verstehens zurückwerfen zu lassen, an der konkreten Interpretation von Gesetz und Evangelium herumzubuchstabieren (!) und uns in Dienst nehmen zu lassen für ein neues Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes, dafür ist uns Dietrich Bonhoeffer verpflichtende Mahnung“ (S. 160).

3.

All das hat dazu geführt, dass Ebelings eindeutige und - wie ich vorausgreifend auch meine sagen zu dürfen - einseitige Bonhoeffer-Interpretation die weitere Bonhoeffer-Rezeption fast frag- und kritiklos bestimmte und andere Interpretationen auszuschließen schien. Um pars pro toto nur zwei herausragende Bonhoeffer-Interpreten herauszugreifen: Dies gilt (a.) zunächst für den 'authentischsten' Interpreten E. Bethge in seiner Bonhoeffer-Biographie, wenn er die nrl ganz im Sinne Ebelings als eine „hermeneutische Frage“ an die „Predigt der Kirche“ und die „Lebensgestalt der Gemeinde“¹² versteht und Ebeling selbst zum Zeugen dafür anführt: „Ebeling hat davor gewarnt, Bonhoeffer zu einem Befürworter neuer 'Gestalt' entgegen neuer Sprache zu machen.“¹³ Und auch (b.) Chr. Gremmels kommt in seiner Studie „Theologie und Biographie - Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer“¹⁴ trotz seiner - m.E. überzeugenden - interesseleitenden Fragestellung, die gesamte Theologie Bonhoeffers in seiner Biographie, also auch der inneren Entwicklung seiner theologischen Existenz in seinem Leben in „Widerstand und Ergebung“ begründet zu sehen¹⁵, wie nebenbei zu dem - seinem Interesse eigentlich widersprechenden Teil-Ergebnis - das religionslose/

VERANTWORTUNG 31/2003

unreligiöse Christentum müsse mit einer „neuen Sprache...befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu“¹⁶ einhergehen. Einzig die Dissertation von Ralf K. Wüstenberg aus dem Jahre 1995 mit dem bezeichnenden Ober-Titel: „Glauben als Leben“¹⁷ und mit der Schlusstheze: „Die nrl ist eine lebenschristologische Interpretation, die den christlichen Glauben und das mündige Leben aufeinander bezieht“¹⁸, versucht vorsichtig eine lebensbiographische, das bloße Sprachproblem relativierende Einordnung des Programms Bonhoeffers, ohne allerdings für das Leben der Kirche heute notwendige Konsequenzen daraus zu ziehen. Das ist aber m.W. der bisher einzige Versuch, in eine neue - nicht durch Ebeling festgelegte - Richtung zu denken. Daher gilt weiter: Die fast schon zwanghafte Fixierung auf ein bloßes Sprachproblem, ist eine verhängnisvolle Engführung des Ansatzes Bonhoeffers und hat - zum mindesten mit - dazu geführt, dass die Forderung nach einer nrl biblischer/theologischer Begriffe auch und gerade in einer religiös/halb-religiös/unreligiösen säkularen Erlebnisgesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch seiner befreienden Realisierung harrt.

II

Von Ebelings einseitiger, weil verkürzender, doch darin sehr folgenreicher Interpretation belehrt, wenden wir uns nun den Texten Bonhoeffers direkt zu und versuchen sie neu und umfassender als bisher zu verstehen.

Ich versuche im Folgenden einfach, in schlichtem chronologischem Nachvollzug der Denkbewegung Bonhoeffers aufzuweisen, wie in den Gefängnisbriefen im Laufe nicht einmal eines Jahres (vom 2. Advent 1943 bis August 1944) sich sein Verständnis dessen, was er am Ende die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ nannte, langsam entwickelt, geformt und am Ende zu einer immer klarer werdenden Gestalt entwickelt hat.

1.

Am 2. Advent 1943 schreibt er (schon sehr persönlich auf sich selbst bezogen): „Ich spüre übrigens immer wieder, wie alttestamentlich ich denke und empfinde ... Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ.“ (S. 112f.) Starke Worte! Was unterscheidet das AT vom NT? „Man darf das letzte Wort nicht vor dem Vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte“ (S. 113) Das „Vorletzte“ des AT deutet bereits hin auf das, was er später „nicht-religiöse Interpretation“ nennen wird: „Warum wird im AT kräftig und oft zur Ehre Gottes gelogen..., totgeschlagen, betrogen, geraubt, die Ehe geschieden, sogar gehurt..., gezweifelt und gelästert und geflucht, während es im NT dies alles nicht gibt? Religiöse 'Vorstufe'? Das ist eine sehr naive Auskunft, es ist ja ein und derselbe Gott.“ (S. 113) Es ist der Gott, den ich auch in meinem ganz alltäglichen Tun im Vorletzten wahr nehme, ohne mich als besonders 'religiös' zu empfinden, der Gott auch, der in unserer so säkularen Gesellschaft im Leben der Menschen verborgen präsent ist. In beidem kein Sprach-Problem, sondern eine Frage nach meiner Existenz in dieser Welt, für die Religiösen: etsi deus non daretur; für die Nicht-Religiösen: etsi deus daretur. - Doch das sind bisher nur erste Ahnungen, der Terminus „nicht-religiöse Interpretation“ fällt ja noch längst nicht.

Am Heiligenabend, in der Nacht zum 1. Weihnachtstag fällt dann zum 1. Mal das Wort, dass Gott nicht zum „Lückenbüßer“ für die noch weißen Stelle meiner Erkenntnis oder zum Verlustschmerz meiner Erfahrung degradiert werden darf. „Es ist verkehrt, wenn man sagt, Gott füllt die Lücke (erg: beim Verlust eines lieben Menschen) aus; er füllt sie gar nicht aus, sondern er erhält sie vielmehr gerade unausgefüllt und hilft uns dadurch, unsere alte Gemeinschaft miteinander zu bewahren.“ (S. 131) Gott will im Diesseits (nicht-religiös?) erfahren werden, in der Mitte meines Tuns und Leidens und nicht an den sich ins Jenseitige verflüchtigen Grenzen. Er hält die Lücke meiner Erkenntnis, meiner Erfahrung, meines Tuns offen, füllt sie aber nicht als 'deus ex machina' aus. Das alles sind bisher nur erste Andeutungen, ein Herantasten an das, was er später als nrl bezeichnen wird. Doch auch hier wird schon deutlich, es geht Bonhoeffer nicht um ein Sprachproblem, sondern um die Frage meiner Existenz in dieser Welt vor Gott, mit oder ohne Gott.

2

In dem langen Abschnitt vom 30.4.44 kommt er zum 1. Mal direkt auf das Thema zu sprechen, das ihn nun bis zum Ende seiner dokumentierten Gefängnisbriefe beschäftigen wird. Beklagte er bereits am 11.4., dass alle Ziele und Aufgaben der Menschen heute „ungeheuer versachlicht, verdinglicht“ (S. 171) werden, „aber wer leistet sich heute noch ein starkes persönliches Gefühl...?“ (S. 172), so wendet er diese Negativaussage am 30.4. ins Positive, wenn er unbefangen von sich selbst - der Wirkung seiner Person auf seine Mitgefangenen - spricht: „Die Leute sagen mir immer wieder..., daß von mir 'eine solche Ruhe ausstrahle' und daß ich 'immer so heiter' sei“ (S. 178). Was soll das hier? Bloß schmückendes Beiwerk, weil es ihm - wie er selbst sagt - „schmeichelt“, also etwas Selbstbestätigung im Vorletzten? Von den Interpreten wurden bisher solche wohl gar zu persönlichen Äußerungen nicht weiter beachtet, weil sie der „Sache“ nicht dienen. Doch was ist die „Sache“, wenn er selbst sagt, alles sei jetzt zu sehr „versachlicht“, „starke persönliche Gefühle“ würden fehlen?

Dass das Ganze durchaus mit der „Sache“, die ihn von jetzt ab bewegt, elementar zu tun hat, wird deutlich, wenn er direkt im Anschluss an diese Äußerungen die berühmten und immer wieder zitierten Worte sagt: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man alles den Menschen durch **Worte** (Hervorhebung von mir) - seien es theologische oder fromme Worte - sagen könnte, ist vorüber;... Wir gehen heute einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein“ (S. 178). Es sei an dieser Stelle dahingestellt, wie der Begriff 'Religion' von Bonhoeffer benutzt wird, ob der Versuch einer klaren begrifflichen Bestimmung dessen, was Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen alles unter „Religion“ subsumiert, überhaupt möglich und sinnvoll ist oder ob Bonhoeffer - wie Wüstenberg¹⁹ m.E. zurecht meint - eher mit einem in sich schillernden „losen Religionsbegriff“ argumentiert, ob er also den Begriff „Religion“ in gleicher Weise benutzt, wie wir ihn heute gern (positiv) benutzen im Sinne des „religiösen Apriori“²⁰, das in jedem Menschen - ob offen oder verdeckt 'religiös', ob Agnostiker, ob Atheist - vorhanden ist. Das hat Bonhoeffer nicht im Blick, wenn er von den „frommen (reli-

giösen) Worten“ spricht, die nicht mehr tragen. Ihm geht es um die viel weiter gehende Frage „wer Christus heute für uns eigentlich ist“ und weiter: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ (S. 179). Durch Worte - welcher Art auch immer - lässt sich das Problem nicht lösen, da muss man schon tiefer ansetzen. Und Bonhoeffer setzt tiefer an, wenn er sich immer stärker auf Christus selbst bezieht, dem er später den Ehrentitel „Für-andere-da-sein“ (S. 259) verleiht und daraus auch unser (christliches - also nicht-religiöses?) neues Leben im „Dasein-für-andere“ (S. 259) bestimmt. Christliches Leben ist also - bereits am 30.4. wird das deutlich - nicht durch Worte, sondern durch das Sein und die Existenz bestimmt. Daher ist es m.E. kein Zufall oder eine selbstbestätigende Marotte, wenn Bonhoeffer vor diesen so entscheidenden, die ganze Diskussion um die nrl einleitenden Worten davon spricht, wie er als Mensch ganz persönlich auf „die Leute“ wirkt „Ruhe ausstrahlend“ und immer „so heiter“. Ist das also bereits die nrl biblischer Begriffe, einfach durch das Da-Sein Bonhoeffers in der Nachfolge dessen „der für andere da war“?

Ich habe hier in der Deutung schon vorweggegriffen, Bonhoeffer selbst - folgen wir chronologisch seiner Suche nach dem, was er nrl nennt - ist im April 1944 noch nicht so weit. Im selben Abschnitt heißt es jedoch bereits ein paar Sätze weiter: „Was... bedeutet ein christliches Leben in einer religionslosen Welt? Wie **sprechen** (Hervorh. von mir) wir von Gott - ohne Religion...? Wie **sprechen** (aber vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon 'sprechen' wie bisher) wir 'weltlich' von 'Gott', wie **sind** (Hervorh. von mir) wir 'religionslos-weltlich' Christen?“ (S. 180). Das ist schon mehr als nur eine Ahnung dessen, dass die nrl viel mehr als bloß ein Sprachproblem ist. Religionslos zu sein, Religionslosigkeit zu leben, vorzuleben, das wäre - durch die Glaubwürdigkeit der eigenen Person abgedeckt - eine nrl biblischer Begriffe. Und „wenn die anderen in religiöser Terminologie zu reden anfangen, dann verstumme ich fast völlig und es wird mir irgendwie schwül und unbehaglich“ (S. 181).

Wenn Bonhoeffer in diesem entscheidenden Abschnitt seine Gedanken wie folgt abschließt: „Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben im Guten des Menschen sprechen... Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“ (S. 182), so weist er damit auf den Ort hin, an dem die nrl Gestalt gewinnen soll: „mitten im Dorf“ (S. 182), in unserem Alltag, im alltäglichen Umgang der Menschen untereinander (gerade auch in unserer sog. säkularen Erlebnisgesellschaft) durch unser Tun, durch unser „Beten und Tun des Gerechten“ - um an dieser Stelle die berühmte spätere Formulierung vorwegzunehmen.

3.

Bereits in seiner nächsten Äußerung am 5.5.44 greift er sein nun gefundenes Thema wieder auf und präzisiert es, indem er noch stärker als vorher eine rein sprachliche Engführung der nrl abweist. Bultmann sei mit seinem Entmythologisierungsprogramm nicht weit genug gegangen, denn „nicht nur 'mythologische' Begriffe wie Wunder, Himmelfahrt etc..., sondern die 'religiösen' **Begriffe schlechthin** (Hervorh. von mir) sind problematisch.“ (S. 183) Seine

gleich darauf folgende Abgrenzung der nrl von einem „individualistischen Liberalismus“ (so versteht er Bultmann) und dem bloß „persönlichen Seelenheil“ (S. 184) weist auf die später (vgl. 'Entwurf einer Arbeit', S. 257ff.) entfaltete gesamtgesellschaftliche und weltliche (das Stichwort „Reich Gottes“ fällt hier bereits) Gestalt der nrl als eine umfassende Gesamtdeutung von Leben und Welt - in Absage eben an eine sog. 'religiöse Provinz' im Menschen - hin. Nrl ist eben auch eine Form der „Reich-Gottes-Arbeit“, auch wenn der „Begriff“ mit Vorsicht zu verwenden sei. Aber auch hier gilt: Es geht weniger um den Begriff „Reich Gottes“, diesen etwa durch einen gefälligeren zu ersetzen, sondern um die konkrete „Arbeit“ am Reich Gottes durch existentielle nrl.

Doch wie schwer sich Bonhoeffer auch jetzt noch tut, sein Programm der nrl konkret zu füllen, wird aus einer oft überlesenen Nebenbemerkung am 8.7. deutlich. Nach fulminanten und durchaus konkreten Aussagen über die „Mündigkeit“ der Welt und des Glaubens („...daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt... und nicht 'madig macht',... ihn (erg: den Menschen) an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert“ S. 236), schließt er diesen Abschnitt mit einer recht persönlichen Neben(?)bemerkung ab: „So, nun wäre es an der Zeit, konkret über die weltliche Interpretation der biblischen Begriffe zu sprechen. Aber es ist zu heiß“ (S. 237). Natürlich ist es mitten im Sommer heiß. Aber vielleicht ist ihm das Thema auch (noch) zu heiß. Und vielleicht kann man über das Thema gar nicht „sprechen“, wie er gern möchte, vielleicht versagen hier zurecht die Worte, vielleicht kann man diese weltliche/nicht-religiöse Interpretation nur leben, anderen als Zeugnis der Nachfolge vor-leben, wie er es ja gelegentlich schon getan hat.

Also eher ein „Arkanum“²¹, jetzt auf jeden Fall noch nicht und möglicherweise prinzipiell nicht über die nrl, „sprechen“ zu können?

4.

Eine paar Tage später, am 16.7. versucht er es dann doch zu sagen, und zwar ganz unspektakulär biblisch, indem er einfach einen traditionell biblischen Begriff aufnimmt und ihn 'nicht-religiös' Gestalt gewinnen lässt: „Man muß eine Zeitlang in einer Gemeinde **leben** (Hervorh. von mir), um zu verstehen, wie 'Christus in ihr Gestalt gewinnt' (Gal 4, 19)“ (S. 239). Das ist das Vor-Wort. In der Gemeinde leben, in ihr natürlich auch reden und biblische Texte erklären, aber vor allem in ihr und mit ihr leben. Und dann fallen die entscheidenden Sätze: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade so und nur so ist er bei uns und hilft uns... nicht kraft seiner Allmacht, sondern Kraft seiner (erg: Christi) Schwachheit, seines Leidens.“ (S. 242). Kreuz, Ohnmacht, Schwachheit, Leiden - formal geprägte religiöse Begriffe - sind für Bonhoeffer jetzt keine religiösen Begriffe mehr, sondern Zeichen des nicht-religiösen Da-Seins Gottes für uns Menschen in der realen Gestalt Jesu Christi. Das Leiden Gottes selbst wird zur nrl biblischer/theologischer Begriffe: „Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und an das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen..., der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die 'weltliche Interpretation' einzusetzen haben.“ (S. 242) Das sind in der Tat mehr als nur

unverbindliche Hinweise, es entwickelt sich zu einem klaren Programm. Gott selbst schafft nicht durch Worte, sondern durch sein Handeln in der Gestalt Jesu Christi, und zwar durch seinen Handeln mitten durch Kreuz, Schwachheit, Leiden hindurch, das, was die lebensschaffende Kraft und Macht nicht-religiöser Interpretation der Bibel in einer mündig gewordenen (äußerlich säkularen) Welt ausmacht. Gott selbst interpretiert im Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi, seinem „Da-Sein-für-andere“ sein biblisches Heils-Wort nicht-religiös.

Konsequent daher, wenn er zwei Tage später schreibt - Teile seines Gedichtes „Christen und Heiden“ bereits aufnehmend - : „'Christen stehen bei Gott in seinem Leiden; das unterscheidet Christen von Heiden... Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet. Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden“ (S. 244). Bei Gott stehen in seinem Leiden, ihm zur Seite, sein Leiden an dieser Welt mit-leiden, nicht aus einem Gefühl der Mitleidigkeit, sondern aus Solidarität zu dem leidenden Gott und der an der Gottlosigkeit leidenden Welt, das ist - ich greife hier bewusst einen Begriff Bonhoeffers auf - „christliche Anstandssache“ und Zeichen eines nicht-religiösen christlichen Leben, das die biblischen Begriffe durch mein Sein, mein Da-Sein-für-andere, meine glaubwürdige Existenz interpretiert.

Gott selbst hat es in Jesus Christus so vorgelebt: „Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not - sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot - stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod - und vergibt ihnen beiden“ (S. 247).

Also: Aus der nrl biblischer Begriffe durch Gott selbst in seinem Handeln in Jesus Christus, dem Da-Sein-für-andere, folgt die nrl biblischer Begriffe durch uns Menschen in unserem Da-Sein-für-andere in der gelebten Solidarität zu anderen Menschen und im Mit-Leiden am Leid dieser Welt.

5.

Was noch folgt, kann nur als eine Entfaltung, Vertiefung, Bestätigung der neuen Einsicht - besser: der neuen Lebens-Sicht - begriffen werden. Ohne weiteren Kommentar - ich könnte mich nur wiederholen - seien entscheidende Aussagen zitiert: „Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet?“ (S. 249) Im Gedicht „Stationen auf dem Weg zur Freiheit“ wird in den mittleren Versen „Tat“ und „Leiden“ das Programm das „Mit-Leiden“ in Form von „Widerstand und Ergebung“ auf die eigene Person bezogen beschrieben (S. 250) „Die Befreiung liegt im Leiden darin, daß man seine Sache ganz aus den eigenen Händen geben und in die Hände Gottes legen darf. In diesem Sinn ist der Tod die Krönung der menschlichen Freiheit.“ (S. 254) Und zum Schluss die entscheidenden, alles bisher Gedachte und Erfahrene (!) zusammenfassenden Sätze im „Entwurf einer Arbeit“: „Wer ist Gott? ... Begegnung (!) mit Jesus Christus. Erfahrung (!), dass hier die Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur für andere da ist. Das 'Für-andere-da-sein' Jesu ist die Transzendenz Erfahrung... Glaube ist das Teilnehmen (!) an diesem Sein (!) Jesu... Unser Verhältnis zu Gott ist kein 'religiöses... sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben (!)

im 'Dasein für andere'" (S. 259), „Der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente..., nicht die Gott-Menschgestalt des 'Menschen an sich', sondern 'der Mensch für andere', darum der 'Gekreuzigte'" (S. 260).

All das - wenn von Bonhoeffer auch nur stenogrammatisch angedeutet - kann nach allem nicht mehr anders als eine Umsetzung seiner nrl in seinem Leben (und auch in unserem Leben) verstanden werden.

Zu erwähnen ist nur noch, dass sich das Ganze nicht nur auf das Leben des Einzelnen, sondern auch auf das Leben der Kirche bezieht, wenn sie denn Kirche in der Nachfolge Jesu Christi zu werden sich zutraut, „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist... nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, 'für andere dazusein'... nicht durch Begriffe (!), sondern durch 'Vorbild' bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft" (S. 261f.). Dass dieses Programm für unsere Kirche (vom zusätzlichen Gedanken, die Kirche müsste all ihr Eigentum den Notleidenden schenken, noch einmal ganz zu schweigen) auch heute noch der Umsetzung harret, versteht sich fast von selbst. Das Programm mag zu groß, zu schwer, zu entschieden, gar zu christlich sein. Auf jeden Fall gilt: Es steht noch aus. Und insofern steht auch die nrl biblischer Begriffe noch aus, liegt noch vor uns, natürlich nicht als Problem unserer Sprache, aber als Gesamtentwurf unseres Lebens, in dem Christus mit seinem Hoheitstitel, „Der für andere da war" Gestalt gewinnen will, in uns und für unsere Welt. Steht noch dahin.

6.

Bonhoeffer selbst, das sei abschließend - nicht in Form einer persönlich-subjektiven Zuspitzung, sondern aus sachlich gebotenen Gründen - angemerkt, hat dies Programm in seinem eigenen Leben und Sterben konsequent umgesetzt, oder etwas weniger anspruchsvoll formuliert: umzusetzen versucht. So als habe es mit seinen theologischen Überlegungen zur nrl gar nichts zu tun, heißt es auf einmal: „Es gibt aber kaum ein beglückenderes Gefühl, als zu spüren, daß man für andere Menschen etwas sein kann... Schließlich sind die menschlichen Beziehungen einfach das Wichtigste im Leben" (263). Und er schließt sogleich an, um das theologisch zu orten: „Gott selbst läßt sich von uns im Menschlichen dienen" (S. 263). Dass er selbst zu diesem Dienst in „Widerstand und Ergebung" bereit war, steht außer Frage und ist vielfältig belegt worden. Dass dieser Dienst - gerade auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen von mündigen Welt-Bürgern - die durch den Einsatz des eigenen Lebens beglaubigte nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe - vielleicht wäre es besser zu sagen: biblischer Existenzweise - ist, ist m.E. bisher noch übersehen worden. Das „beglückende Gefühl... für andere da zu sein", von dem Bonhoeffer in den Augen mancher recht unvermittelt spricht, ist in sich selbst eine nichtreligiöse Umsetzung der biblischen Wahrheit, in der Jesus Christus in unserem eigenen Leben Gestalt gewinnt. Das „beglückende Gefühl" ist daher selbst eine nicht-religiöse theologische Kategorie, gerade weil es theologisch nicht zu systematisieren ist, sondern den Rahmen gemein-sprachlicher theologischer Urteilsbildung sprengt.

Das Ende von Bonhoeffers Leben im Jahre 1945 in der Prinz-Al-

brecht-Straße bis hin nach Flossenbürg in diesem Sinne zu interpretieren, steht mir objektiv nicht zu. Doch subjektiv steht es für mich außer Frage, dass sein Lebensende nur auf diesem Hintergrund verstanden und - wenn es denn erlaubt ist - auch gedeutet werden kann. Ich wage daher für mich (und vielleicht nicht nur für mich) zu sagen: Der Weg Dietrich Bonhoeffers im Jahre 1945 im Mit-Leiden am Leid Gottes in Tod und Sterben hinein ist das „beglückende (Lebens)Gefühl" nicht-religiöser Interpretation biblischer Begriffe, besser: ist eine nicht-religiöse Existenz-Form „Christus Gestalt werden zu lassen" durch den glaubwürdigen Einsatz des eigenen Lebens.

III

Ist mein neues Verständnis der nrl einseitig und überspitzt, weil in kritischen Abgrenzung gegen Ebelings Interpretationsmonopol entstanden? Immerhin spricht Bonhoeffer doch von „Interpretation" der biblischen/theologischen Begriffe, und Interpretation ist zum mindesten auch, wenn nicht gar vorrangig ein sprachliches Anliegen. Doch wenn Bonhoeffer mit dem Begriff der „Interpretation", der ab April 1944 auftaucht, sicherlich auch auf das sprachliche Problem verwiesen hat²², so wird das jedoch nirgends dezidiert gesagt und näher ausgeführt. Gerade Ebelings Deutung - besonders mit der Zuspitzung auf die so von Bonhoeffer nicht intendierte Frage nach 'Gesetz und Evangelium' - macht das deutlich. Wir haben uns damit zufrieden zu geben, dass auch der Begriff „Interpretation" von Bonhoeffer recht vage gebraucht wird, dass eine präzise Begriffsbestimmung fehlt - ich meine aus der Entstehung der Überlegungen auch fehlen muss -, dass hier also ebenso wie wir (leider nur?) von einem „losen Religionsbegriff"²³ sprechen können, auch ein „loses Interpretations-Verständnis" vorherrscht. Man mag das wissenschaftstheoretisch bedauern, es liegt aber in der Natur der situativen Entstehung der Äußerungen Bonhoeffers.

Deutlich geworden ist ja schon, dass Bonhoeffer natürlich nicht ein in sich geschlossenes 'System' nrl entwerfen konnte und wollte, dass es sich in den Gefängnisbriefen um nicht systematisierbare Gelegenheitsäußerungen handelt, die - das ist der Interpretationsschlüssel aller Äußerungen in 'Widerstand und Ergebung' - nur²⁴ in Zusammenhang mit der biographischen Situation in ihrer Bedeutung für die theologische Existenz verstanden werden können. Das hat in der Auslegungsgeschichte auch mit dazu geführt, diese eher aphoristischen Gelegenheitsäußerungen, in denen vieles nur stenogrammatisch angedeutet ist oder werden durfte, einer klassisch theologischen Wertung zu entziehen und aus dem Geschäft der wissenschaftlicher Forschung auszuklammern.²⁵ Noch einmal: Das mag man auf der einen Seite bedauern, auf der anderen Seite macht das die beeindruckende Stärke aller Äußerungen Bonhoeffers in ihrer existentiellen Tiefe aus.

So viel darf dennoch zur Verwendung des Begriffs „Interpretation" gesagt werden: Sicherlich hat Bonhoeffer den Begriff - wenn auch nicht bis im einzelnen durchreflektiert - zu Beginn durchaus auch im Sinne einer sprachlichen Neuinterpretation verwandt. Das wird im Besonderen in der knapp angedeuteten Verknüpfung mit dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns (WE S. 183) deutlich.

Hier geht es vornehmlich um ein Sprachproblem. Doch bereits an dieser Stelle vermerkt Bonhoeffer, dass ihm in Zusammenhang mit der Entymthologisierungsdiskussion die „religiösen Begriffe schlecht-hin“ (WE S. 183) fraglich geworden sind. Mag sein, dass das für ihn sogar zur entscheidenden Weichenstellung wurde. Denn von nun ab benutzt er zwar den Begriff „Interpretation“ immer noch, aber er erhält zunehmend die umfassende Bedeutung einer „Seinsweise“ im Menschen. Die enge auf das bloß Sprachliche bezogene Konnotation gerät in den Hintergrund, die ganzheitliche Existenzinterpretation setzt sich mehr und mehr durch. Selbst also, wenn man auf die Gefängnisbriefe bezogen von einem „losen Interpretations-Verständnis“ sprechen muss oder will, so gibt es doch die klare Tendenz, eine bloße Wort-Interpretation zu einer existentiellen Seins-Interpretation hin zu erweitern. Die dem Verständnis der nrl Bonhoeffers entgegengesetzten „religiösen“ Begriffe wie „Innerlichkeit“, „Individualismus“, „Gewissen“ weisen ja – auch wenn diese Begriffe nicht scharf von einander abgegrenzt sind und nur in einem ‚losen‘ Zusammenhang zueinander stehen – auf eine ganzheitliche Existenzhaltung hin, die sich immer stärker in den Vordergrund drängt. Mein Leben interpretiert (verifiziert oder falsifiziert) die religiösen/theologischen Begriffe, die die christliche Tradition mir zur Verfügung stellt. Und diese Lebens-Interpretation – das wird am Ende der Texte immer deutlicher – ist eben verbunden mit dem Einsatz des eigenen Lebens in der Bekräftigung des „Mit-Leidens am Leiden Gottes und am Leid dieser Welt“. Der innere (Nach)Vollzug einer ‚theologia crucis‘ in meinem Leben (nicht die theologische Erläuterung des Begriffs) interpretiert weltlich und also nicht-religiös²⁶ das mit nrl Gemeinte.

Selbst also wenn Bonhoeffer den Begriff „Interpretation“ in einer sprachlichen Engführung am Anfang verwandt haben sollte, so ist er ihm in der existentiellen Situation im Gefängnis unter der Hand – bewusst oder nicht – zu einer Chiffre umfassenden Lebensdeutung geworden. Dass ich mich mit dieser Deutung auch gegen das „Interpretationsmonopol“ Ebelings wende, ist zwar der Ausgangspunkt, aber nicht das interesseleitende Ziel meiner Überlegungen. Dies sei nun im letzten Teil ausgeführt.

IV

Was trägt das Ganze – wenn meine Neuinterpretation den richtigen Weg zeigt – für ein Verständnis unserer Wirklichkeit und für die Gestaltung des christlichen Lebens zu Beginn des 21. Jahrhunderts aus? Handelt es sich hier um mehr als nur um einen Bonhoeffer-immanenten akademischen Streit um die richtige Deutung einer weithin geläufigen und immer wieder zitierten Formel Bonhoeffers? Die Frage so zu stellen, heißt sie verneinen zu wollen, denn wozu sonst wäre diese Analyse gut? Ich ziehe daraus in der heutigen gesellschaftlichen Situation folgende Konsequenzen, die uns D. Bonhoeffer – wenn wir ihn ernst nehmen wollen –, aufnötigt und die weithin noch der Realisierung harren.

1.

Zunächst gilt ganz grundsätzlich: Wissenschaftliche Theologie, theologisches Denken und Streiten ist prinzipiell nicht zu trennen von der existentiell-biographischen Situation, in der sie entstanden ist.

Das gilt für Augustin, Luther, Karl Barth²⁷ – um einige überragende Namen zu nennen –, dies gilt natürlich auch für das gesamte Schaffen D. Bonhoeffers, wie er es bereits 1937 in der ‚Nachfolge‘ für sich formulierte: „Eine Erkenntnis (kann) nicht getrennt werden... von der Existenz, in der sie gewonnen ist“²⁸. Und das gilt in besonderem Maße für den Entwurf des nrl, wie sie Bonhoeffer in der Situation im Gefängnis langsam entwickelt hat. Die menschlichen Begegnungen im Gefängnis – religiös und religionslos – können, ja müssen als untrennbar verbunden mit in WE von dem bloß Gesagten als Lebens-Verstehensrahmen mit begriffen werden. Zugespitzt: Das Leben allgemein und die konkreten Lebensumstände im Besonderen interpretieren die theologischen Formeln und das kirchlich-theologische Programm, das sich langsam entwickelt. Man kann einfach nicht mehr darüber hinwegsehen, dass in den Gefängnisbriefen nicht zufällig, sondern konsequenterweise hoch-reflektierende ‚steile‘ theologische Passagen²⁹ und sehr persönlich biographische Erfahrungen wie selbstverständlich nebeneinander stehen. Man darf das eine nicht ohne das andere lesen, denn sie bedingen und interpretieren sich gegenseitig³⁰. Die zwischenmenschlichen Begegnungen und Erfahrungen im Gefängnis sind ein Konstitutivum für die Herausbildung dessen, was dann nrl und „religionsloses Christentum“ genannt wird.

Doch was für D. Bonhoeffer in dieser exzeptionellen biographischen Situation gilt, was dort exemplarisch überdeutlich zu erkennen ist, das hat für alles theologische Denken, Forschen und Argumentieren zu gelten. Wenn J. Habermas das einst unter anderen Gesichtspunkten als „Erkenntnis und Interesse“³¹ bezeichnet hat, so ist dies unter dem spezifischen Gesichtspunkt theologischen Denkens als „Erkenntnis – Existenz – Leben“ zu bezeichnen. Wir haben bei jedem theologischen Satz, den wir begründet formulieren, auch Auskunft zu geben über die existentielle Situation, in der er entstanden ist und mehr noch: über die Beglaubigung dieses Satzes im eigenen Leben. Das ist nicht nur eine Frage der sog. „intellektuellen Redlichkeit“, von der Bonhoeffer gelegentlich sprechen konnte³² sondern darüber hinaus ein Zeichen der „existentiellen Redlichkeit“ und der „inneren Glaubwürdigkeit“ unserer Theologie im Kontext des christlichen Glaubens und des Lebens der Kirche Jesu Christi.

In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, die vielfältig von Normendiffusion, Orientierungsmangel und Glaubwürdigkeitsverlust gesellschaftstragender Institutionen – also im Besonderen auch der Kirche und davon faktisch abhängig der universitären Theologie – geprägt ist, ist die innere Glaubwürdigkeit und existentielle Redlichkeit des für Kirche und Theologie redenden und handelnden Menschen in besonderer Weise erforderlich. Es ist zwingend erforderlich, mehr noch als in vergangenen Zeiten, weil nur so in einer Welt der Inflation von oft als beliebig empfundenen Teil-Sinnangeboten Orientierung, Verlässlichkeit, Erkennbarkeit durch Glaubwürdigkeit und Vertrauen geschaffen werden kann. Das Gesagte/Gemeinte/Proklamierte/Propagierete ist durch das eigene Leben in seiner existentiellen Glaubwürdigkeit zu bewahren.

Darin liegt für mich das noch uneingelöste Erbe Bonhoeffers aus seinem (Gefängnis)Leben für unsere theologische und kirchliche Existenz heute. Jede Theologie, die sich – aus welchen Gründen auch

immer - weigert, die Glaubwürdigkeit der eigenen theologischen Existenz als Maßstab der Stimmigkeit des theologischen Denkens/ kirchlichen Handelns mit einzubringen, ist von vorn herein falsch und unwahr.

2

Es geht ums Leben, um die theologische Existenz, um das „Gestalt werden Christi“ in unserm Leben, um das „Beten und Tun des Gerechten“ in der glaubwürdigen Umsetzung der Forderung nach einer nrl bibl./theol. Begriffe. Es geht nicht so sehr - oder eben nur erst sekundär oder vordergründig - um eine neue Sprache in der Verkündigung des Wortes Gottes auf der Kanzel, das ist das Ergebnis unserer Analyse der Texte Bonhoeffers. Dies Ergebnis ist richtig. Doch so absolut formuliert, kann es schon wieder - als neue theologische Doktrin verstanden - falsch sein, weil eine vom Leben und der theologischen Existenz wieder abgelöste Formel.

Es geht natürlich auch ums Wort und auch um die Sprache. Darin hat Ebeling nach wie vor recht. Kirche ist als handelnde Kirche immer auch eine redende Kirche und jeder theologischer Text - also auch dieser - ist zunächst Rede und Sprache und kann, wenn er denn recht ist, als perlokutionärer Akt der Rede³³ zum Handeln werden.

Bonhoeffer selbst weist uns auch hier den Weg, wenn er in seinen Gefängnisbriefen oft unvermittelt von dem „Arkanum“ bzw. der „Arkandisziplin“ spricht, „durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanisierung geschützt werden“ (WE S. 185)³⁴. Ich kann nicht zu jeder Zeit, in jeder Situation und vor jedem Menschen die tiefsten Geheimnisse des christlichen Glaubens unvermittelt und ungeschützt platt ausbreiten, religiös oder auch nicht-religiös³⁵ andere damit sprachlich behelligen. Ein „qualifiziertes Schweigen“ vom „Eigentlichen“ und „Letzten“ kann im Bereich des „Vorletzten“ die angemessene Form der Rede sein. „Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? Bekommt hier die Arkandisziplin bzw. die Unterscheidung... von Vorletztem und Letztem neue Wichtigkeit?“ (WE S. 180). Pankratz spricht in diesem Zusammenhang von einer Dialektik von Arkandisziplin und nicht-religiöser Interpretation³⁶. E. Bethge formuliert m.E. zurecht, „Es kann kein Zweifel sein, daß Bonhoeffer den Kontrapunkt einer Arkandisziplin zum Thema des nichtreligiösen Interpretierens für unaufgebar gehalten hat“³⁷, und fügt hinzu, dass die Kirche in ihrer Verkündigung „so lange schweigen soll, bis wieder (erg: nach ihren großen Namen und Begriffen) gefragt und der kostbare Inhalt ihrer Worte zwingend wird“³⁸. Dieser „arkane Takt“ sei um der nrl willen dringend erforderlich.

Was ist diese „Dialektik“ bzw. der „Kontrapunkt“ des Arkanum? Wie kann der „arkane Takt“ des beredten Schweigens von den „großen Worten“ der Kirche unsere verkündigende Sprache heute real bestimmen? Auch hier weist Bonhoeffer selbst wieder den Weg. Im Zusammenhang mit dem ersten Hinweis auf das Arkanum (WE S. 180) schreibt er ein paar Sätze weiter wieder sehr persönlich: „*Oft frage ich mich, warum mich ein christlicher Instinkt häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen zieht... Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nen-*

nen - weil er mir hier irgendwie falsch zu klingen scheint und ich mir selbst etwas unehrlich vorkomme... kann ich den Religionslosen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich von Gott reden“ (WE S. 181). Die Arkandisziplin bzw. „arkane Scheu“ zeigt sich hier gerade andersherum als man erwarten könnte. Vor den Religiösen/Frommen, die mit dem christlichen Begriffsarsenal virtuos jonglieren, „*verstummt*“ er und ihm wird „*schwül und unbehaglich*“ (WE S. 181). Wohl deswegen, weil die „großen Worte“ hier wie Alltagsware gebraucht und verbraucht werden, Chiffren einer innerreligiösen Selbstbestätigungsmaschinerie im exklusiven und ausgegrenzten Raum der religiösen Experten. Der religionslose Mensch bleibt ausgegrenzt und steht uneingeweiht davor, hilflos oder verständigungslos, in beidem sprachlos. Innerkirchlicher/innertheologischer Individualismus und bloße Innerlichkeit - für Bonhoeffer die zwei markantesten Zeichen eines metaphysischen religiösen Denkens und Lebens³⁹ ohne soziale Verantwortlichkeit für den mir zum Nächsten werdenden Mitmenschen zeigen sich hier. Das „Arkanum“ heißt Verzicht auf religiöse Rede und Schweigen im ausgegrenzten Raum der religiösen Provinz im Menschen.

Dem religionslosen Menschen - wir würden heute sagen: dem säkularen Weltbürger unserer Erlebnisgesellschaft - gegenüber kann man jedoch ganz unbekümmert und ohne Scheu den „kostbaren Inhalt“ der „großen Namen und Begriffe“ des christlichen Glaubens offen aussprechen, direkt in der „Sprache Kanaans“ oder auch indirekt in der „Sprache Ägyptens“⁴⁰. Keine Furcht davor, sondern Mut und Ermunterung zu einer klaren Rede, die kenntlich ist, mich in meinem Glauben erkennbar, greifbar und auch angreifbar macht. Der nicht-religiöse Mensch, der säkulare Weltbürger unserer Erlebnisgesellschaft wartet darauf. Diese Rede ist - wenn sie denn innerlich glaubwürdig und abgedeckt durch die eigene pastorale/theologische Existenz ist - eine heute angemessene Weise der nrl; diesmal nicht durch die Tat, sondern durchs Wort, das jedoch in der untrennbaren Verbindung mit der existentiellen Redlichkeit des Redenden selbst zur Handlung wird, im besten Fall zum „Beten und Tun (Reden) des Gerechten“. Die nicht - oder nur halb - oder auch nur diffus-religiösen Menschen unserer heutigen Gesellschaft warten auf solche klaren und unmissverständlichen Worte, Worte abgedeckt durch den eigenen Lebensentwurf und die stimmige christliche Existenz, sie warten auf diese Worte und schätzen sie hoch, wenn sie denn nicht, *irgendwie schwül und unbehaglich*“ (WE 181) daherkommen. Sie warteten zu Bonhoeffers Zeit im Gefängnis darauf⁴¹, sie warten heute immer noch, vielleicht noch mehr als damals darauf. Wir haben den wartenden Menschen dieses Wort, diese klare Sprache, diese persönlichkeitsgeprägte Verkündigung - trotz aller homiletischen Sprachübungen - noch immer vorenthalten.

Also: Mit Bonhoeffer ist die nrl durchaus auch ein Problem unserer Sprache und unserer Verkündigung. Nur anders als wir bisher dachten. Nicht neue Vokabeln und Sprachchiffren für die alten und in Augen vieler 'vergifteten' Begriffe. Sondern frei von jeden sog. „Missionierungsinteressen“⁴²: Arkane Scheu, Redeverbot und Schweigegebot innerhalb des religiösen Betriebes unserer Kirche. Weniger fromme Rede, mehr frommes oder auch unfrommes Handeln im „Beten und Tun des Gerechten“, um Christus tatsächlich Gestalt werden zu lassen in unserem Leben und unserer Welt. Und

zugleich: Schweigeverbot und Redegebot des Christianum vor den religionslosen Menschen, in gerade der Situation, wo ich ihn antreffe, sicher weniger unter der Kanzel, umso mehr auf den vielfältigen Kommunikationsplätzen unserer Mediengesellschaft. Nochmals: Nicht etwa mit dem geheimen Hintersinn einer etwaigen „Missionierung“, sondern um selbst in meinem Glauben und der Lebenspraxis erkennbar zu sein und haftbar gemacht werden zu können. „Du bist der Mann/die Frau!“ Hier wäre fromme Enthaltensamkeit Zeichen von Kleinglauben und Sprachbehinderung, ja Sprachlosigkeit. Nrl im Leben und Gesamtzeugnis des Glaubenden weiß in diesem Sinne wohl zu unterscheiden, wo die Rede ins Arkanum zurückzunehmen ist, wo „qualifiziertes Schweigen“ die angemessene situative Form des Redens ist - und wo unbefangen, unbekümmert und ungekünstelt der „kostbare Inhalt“ der „großen Namen und Begriffe“ nicht-religiös zu benennen sind.

3.

Wie kann nrl biblischer/theologischer Begriffe im Leben und der gläubigen Existenz des Christen heute aussehen? Dazu sind an dieser Stelle kaum noch weitere Worte der Empfehlung zur Umsetzung nötig und möglich. Jeder/jede sehe in seinem/ihrer eigenen Leben zu.

Was die auf das **Reden** bezogene „glaubwürdige Verkündigung von der Kanzel“ anbetrifft, wurde oben bereits das gesagt, was an dieser Stelle gesagt werden kann. Ich selbst habe mit meinem homiletischen Ansatz „persönlich predigen“⁴³ - in der direkten Entstehung Ende der 80er Jahre unabhängig von Bonhoeffer; im Nachhinein geurteilt: in der inneren Tendenz und Stringenz unausgesprochen jedoch im Sinne der nrl Bonhoeffers - ausführlich Hinweise auf die Gestaltung der konkreten Verkündigungspraxis und des „Gestaltwerdens Christi in, mit und unter des persönlich verantworteten und die unaustauschbare Person kenntlich, greifbar und auch angreifbar machenden Predigtgeschehens“ gegeben. Denn, um mit 2. Kor. 4,5 zu sprechen: „Wir predigen zwar nicht uns selbst, sondern Christum. Aber dabei gilt: Wir predigen nicht uns selbst als die Herren (kyrioi), sondern Christum als den Herrn. Uns selbst aber predigen wir dabei natürlich auch, jedoch als die Diener (douloi) Christi“⁴⁴.

Was die auf das **Handeln** bezogene „glaubwürdige Lebenspraxis im Beten und Tun des Gerechten“ anbetrifft, so ist jeder einzelne aufgerufen, bei sich selbst zu schauen und die innere Stimmigkeit von Reden und Tun, Denken und Glauben, Glauben und Handeln, Theologie treiben und ganzheitliches Leben, Christus verkündigen und Christus Gestalt werden lassen bei sich zu überprüfen. Das ist eine pastorale Lebensaufgabe, die nie abgeschlossen sein wird. Hier kommt es vor allem auch auf die innere Wahrhaftigkeit und intellektuelle Redlichkeit im Umgang mit den eigenen Wertmaßstäben und Normen, dem je eigenen Lebensentwurf an. D. Bonhoeffer gibt an seinem Beispiel uns die Richtung vor, wenn er für sich „bei Gott in seinem Leiden stehen“ (WE S. 247) will, „nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst (nehmen) ... und im diesseitigen Leben Gottes *Leiden mitleid(en)*“ (WE S. 249) will. Im ihm eigenen Lebensentwurf kommen Glauben und Leben, Christus-Verkündigung und Christus-Gestalt-werden-lassen zusammen.

Das ist ein Beispiel, und jeder von und hat für sich zu beantworten - wahrhaftig und redlich, ohne sich selbst zu belügen - wie er dies in seinem Leben umzusetzen gedenkt. Deshalb sind an dieser Stelle auch weitere Anweisungen oder gar Ratschläge unangebracht.

Unsere heutige nicht-religiöse (oder eben gerade nur latent oder diffus religiöse) säkulare Gesellschaft wartet jedenfalls auf diese Form nrl. biblischer Wahrheit durch das stimmige ganzheitliche Leben von uns Christen.

4.

Vielleicht aber - das sei ein Schluss- und wohl auch Grenzgedanke - sind wir Christen die falschen Adressaten für das Programm der nrl, weil wir in religiöser Befangenheit immer noch heillos verstrickt sind in unseren eigenen Glaubwürdigkeitsproblemen, unfrei darin und also die denkbar schlechtesten Anwälte einer nrl. Vielleicht gelingt die nrl nicht uns Christen, sondern kommt von den religionslosen/nicht-mehr-religiösen Menschen selbst? Vielleicht haben sie schon längst das Programm in ihrem Leben umgesetzt, ohne dass wir Christen es in unserer Dauerreflektion über uns selbst gemerkt haben, so dass festzustellen wäre: Die nrl geschieht schon längst neben und unabhängig von uns und wir haben es nur noch nicht mitbekommen. Das wäre eine entlarvende und ärgerliche, vielleicht aber gerade auch befreiende Erkenntnis.

Fr. W. Marquardt spricht in seiner „Christologie“ (angesichts des Juden Jesus)⁴⁵ davon, dass „Jesus außer Landes“ in die Fremde gezogen sein mag, weg vom vertrauten christlichen Umfeld hinein in die nicht-christliche Diaspora anderer Religionen und Weltanschauungen und dass er dort - jenseits der uns vertrauten christlichen Terminologie und der eingefleischten kirchlichen Lebensformen - neu und überraschend - möglicherweise gar unreligiös - Gestalt gewinnen will. „Jesus außer Landes“, ein ärgerlicher und befreiender Grenzgedanke. Bonhoeffer selbst war von diesem Gedanken nicht weit entfernt, wenn er der ihm vertrauten europäischen Theologie immer überdrüssiger wurde und „außer Landes“, in der weltweiten Ökumene und besonders in Indien neue Formen christlicher Lebensgestaltung zu entdecken hoffte⁴⁶. Bereits 1931 fragt Bonhoeffer: „Ob unsere Zeit vorüber ist und das Evangelium einem anderen Volke gegeben ist, vielleicht gepredigt mit ganz anderen Worten und Taten“⁴⁷. Und etwas später im Jahre 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“⁴⁸. Ist hier das, was später nrl genannt wurde, latent bereits vorhanden in Form einer nrl „außer Landes“ der christlichen Tradition im nicht-religiösen oder ganz-anders-religiösen Umfeld? Ein ärgerlicher Grenzgedanke nur, schnell wieder beiseite zu schieben? Oder doch ein auch für unsere gegenwärtige gesellschaftliche Situation befreiender Gedanke?

In meinem gegenwärtigen wirklich recht säkularen Umfeld Hamburgs⁴⁹ jedenfalls gibt es für mich reichhaltige Erfahrungen dafür, dass Bonhoeffers nrl biblischer Begriffe wie selbstverständlich von nicht (mehr/nach nicht wieder) religiösen oder auch bewusst nicht-

religiösen Menschen in ihrem Leben praktiziert wird. Sie geben darüber auch überraschend ehrlich und offen - in der gebotenen intellektuellen und existentiellen Redlichkeit - freimütig Auskunft. In einer öffentlichen Vortragsreihe habe ich prominente nicht-kirchliche Zeitgenossen gewonnen, sich zu dem Thema: „Warum ich (k)ein Christ bin“ zu äußern⁵⁰. Helmut Schmidt, Sabine Leutheusser, Gerhard Stoltenberg, Jürgen Flimm, Peter Schulz (ehemaliger 1. Bürgermeister Hamburgs; aus einer alten sozialdemokratischen Familie stammend, nicht getauft, nicht Mitglied der Kirche, ein „Christ außer Landes“) und Hermann Blomstedt (Chefdirigent des Leipziger Gewandhausorchesters) haben sich dieser ‚Zumutung‘ unterzogen. Für alle Zuhörer (bis zu 1000 pro Abend) war es überraschend, wie unkonventionell, frei von vertrauter religiöser Begrifflichkeit und dann auch wieder überraschend direkt und persönlich, eingebettet in die jeweilige Lebensbiographie sich diese Menschen (G. Stoltenberg traditionell lutherisch-christlich; Sabine Leutheusser von einem kantianisch-protestantischen Vernunftglauben her; Helmut Schmidt in dogmenkritischer Auseinandersetzung mit der Bergpredigt; Jürgen Flimm in eindrucksvollen biographischen Suchbewegungen; Hermann Blomstedt aus seiner adventistischen Tradition heraus; Peter Schulz als einer, der sich aus einer unreligiösen und nicht-kirchlichen, ja kirchenfeindlichen Tradition zum Christ-Werden und Christ-Sein herantastet) über das „Gestalt-Werden“ von Religion und Glauben in ihrem Leben - abgedeckt und bewahrt durch die vielfältigen, oft auch gebrochenen Erfahrungen und den Lebensbrüchen - äußern. Nrl biblischer Begriffe von Menschen, die am Rande oder auch außerhalb des etablierten Christentums mit der Glaubwürdigkeit ihrer Person für das von ihnen Gesagte und Gelebte eintreten. Nrl „extra muros ecclesiae“ - außer Landes der kirchlichen Institution - der theologischen Seminare. Das wird gehört, das wird verstanden, gerade auch in unserer säkularen Erlebnisgesellschaft schnell wechselnder ad hoc-Kontakte und beliebig austauschbarer Gelegenheits-Überzeugungen. Es wird gehört und auch verstanden, weil in diesen „Konfessionen“ die Kontinuität gelebter Glaubenssuche durch „Gelingen und Misslingen“ des Lebensentwurfes hindurch in „Macht und Ohnmacht“, „Leiden und Überwinden von Leid“ glaubwürdig und innerlich stimmig bezeugt wird.

In gleicher Weise sind die kurzen 3-minütigen Radio-Interviews prominenter Zeitgenossen, „Was glauben Sie?“ von R. Wagner-Gehlhaar zu lesen⁵¹, in der in erfrischend und immer wieder verblüffend unkonventioneller Weise - oft sehr schlicht, darin aber klar und präzise - von den tiefsten Geheimnissen des persönlichen Glaubens (Schuld; Leid, Zweifel, Tod und Sterben) geredet wird, manchmal ganz direkt in vertrauten Formeln, manchmal in einer ungewöhnlichen Sprache und Erfahrungsvergewisserung, wenn man z.B. an die Äußerungen von Wolf Biermann, Hennig Voscherau, Rolf Becker, Gregor Gysi, Herman van Veen, Hans Koschnik und andere denkt. Um an dieser Stelle nur einige exemplarische Aussagen zu nennen: „Wenn du dir zutraust, allein (erg: durchs Leben) zu gehen, dann mach das. Aber wenn du den Weg gehen willst im Sinne der Wahrheit, dann musst du dir darüber klar sein, dass du am Kreuz landest, weil da die Menschwerdung beginnt.“⁵² „In der Bibel heißt es: ‚An den Früchten sollt ihr sie erkennen.‘ Und wenn die Früchte genießbar sind, dann werde ich dankbar in den Apfel beißen und ihn fressen und mich

freuen.“⁵³ „An Gott fasziniert mich, dass man nicht weiß, wo er ist, und dass man ihn immer wieder suchen muss.“⁵⁴ „Für mich ist Jesus eine Metapher für eine Haltung, die eine Lösung ist. Nämlich Wein, Brot, Wasser. Gehen, barfuß, sich begegnen... Nicht haben, nicht nehmen.“⁵⁵ „Was wirklich schwer ersetzbar ist, ist diese Leuchtturmfunktion, die Orientierung, die Kirche über Inhalte, über Maßstäbe menschlichen Lebens vermitteln muss.“⁵⁶

Für mich war es überraschend und beglückend, wie viel latent christliche Tradition - ganz unpräzise nicht-religiös präsentiert - es in unserer Kultur noch, immer noch oder auch schon wieder/wieder neu, auf jeden Fall unterschwellig im Leben eines jeden präsent, gibt. Das Ganze kann und darf wohl auch als Zeichen der nrl „außer Landes“ der Kirche und doch in unserm Lande/unserer Kultur gewertet werden. Kein Grund, dass wir eingefleischten Traditions-Christen uns damit beruhigen, aber Grund genug, genau hinzuschauen - ohne Neid und Larmoyanz bitte - und uns anspornen zu lassen, wie Jesus es im berühmten Gleichnis vom barmherzigen Samariter zum Abschluss sagte: „Und du, gehe hin und tue (!) desgleichen“. Auf denn! Der harmherzige Samariter, „außer Landes“ hat es uns vorgelebt.

Warum? Es mag ja sein - vielleicht, ein verrückter Schlussgedanke - weil wir Traditions-Christen (Priester, Leviten und sonstige) damit stets überfordert waren und immer wieder daran scheitern, dass die nicht-religiösen Menschen, „außer Landes“ diese Aufgabe stellvertretend für uns übernehmen und so das Leben, auch für uns, wozu wir nicht mehr in der Lage sind.

Aber das Ganze, ich sagte es eingangs dieses Abschnittes, ist nur ein Grenzgedanke. Und wem er nicht gefällt, der streiche ihn beruhigt durch und halte sich treulich an das, was er universitär/kirchlich gelernt hat und gewohnt ist zu praktizieren. Damit hat er genug zu tun, um der nrl seines christlichen Lebens gerecht zu werden.

- 1 Die Terminologie Bonhoeffers ist unscharf und wechselt häufig. So kann er sowohl von „weltlicher“ wie von „nicht-religiöser“ Interpretation, „biblischer“ wie auch „theologischer“ Begriffe sprechen (WE 183; S. 219, S. 273).
- 2 Ich beziehe mich in meiner Analyse auf die Erstausgabe von „Widerstand und Ergebung“, 1951 von E. Bethge herausgegeben, zitiere nach der 11. Auflage München 1962 (Erweiterte Neuauflage München 1970, seitdem in vielen Auflagen erschienen). Die Seitenzahlen werden direkt im fortlaufenden Text in Klammern angegeben.
- 3 Vgl. dazu vor allem die 1995 entstandene Dissertation von Ralf K. Wüstenberg, Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt 1996, 399 S., darin vor allem die vollständige Bonhoeffer-Literatur S. 353-387 sowie die Analyse der wichtigsten Literatur im „Literaturüberblick“ S. 233-286. Ferner weise ich hin auf den etwas früher erschienenen Sammelband von Peter H.A. Neumann (Hg), „Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation“ bei D. Bonhoeffer, Darmstadt 1990, darin vor allem die Analyse der Herkunft der Formel von der nrl von G. Sauter, aaO., S. 247-266.
- 4 Ich verweise auf das Standardwerk von U. Beck, Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannteste Gesellschaft, München 1995 und W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993, sowie die theologische Deutung und Weiterinterpretation von A. Grözinger, Die Kirche - ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, vor allem S. 49-83.

- 5 G. Ebeling, Die 'nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe, zuerst veröffentlicht in ZThK 52, 1955, S. 296-360; hier zitiert nach G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen 1962, S. 90-160 (Seitenangaben der Zitate im fortlaufenden Text).
- 6 Vgl. dazu Wüstenberg aaO, S. 258f. und vor allem S. 342, wo im Gefolge Ebelings und in Abhängigkeit von seiner streng „christologischen Deutung“ mehr als 20 Autoren zitiert werden, die seiner Interpretation folgen.
- 7 Er bezeichnet sich selbst als „Schüler Bonhoeffers“, vgl. dazu E. Bethge, aaO., S. 640ff., S. 997, „daß ich ein Schüler Bonhoeffers bin... (Bonhoeffers Schriften), die mich auf einen Weg gewiesen haben, von dem ich nun weiß, daß er auch sein (scil: Bonhoeffers) Weg gewesen ist“ (Brief vom 30.9.1951).
- 8 Vgl. Bonhoeffers Äußerungen in WE 180 und 182; dazu Ebeling aaO, S. 117.
- 9 Vgl. aaO, S. 135 bei und mit Anm. S. 136 und dem Versuch, Bonhoeffer und Bultmann über das Stichwort „interpretieren“ miteinander zu verbinden.
- 10 Vgl. unten S. 7ff.
- 11 Hier ist zu fragen: Ist das „Aushalten der Wirklichkeit“ das gleiche wie Widerstand und Ergebung im „Beten und Tun des Gerechten“? Ist im „Aushalten“ der ganze existentielle Einsatz des Lebens bereits eingeschlossen?
- 12 E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1967, S. 986.
- 13 E. Bethge, aaO, S. 987. Ebeling vorsichtig einschränkend fragt er zwar an, vielleicht sei doch die „ethische Dimension“ der nrl vorrangiger als die „hermeneutische Kategorie“, aber er belässt es bei diesem knappen Hinweis, ohne die „ethische Dimension“ mit dem „Gestalt-Werden Christi“ in näheren Zusammenhang zu bringen. Zu fragen ist natürlich hier bereits, ob das ganzheitliche „Gestalt-Werden“ mit dem Begriff der „ethischen Dimension“ zureichend beschrieben werden kann oder nicht eine Verkürzung/Verengung des Ganzen darstellt.
- 14 Chr. Gremmels/H. Pfeifer, Theologie und Biographie, Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983.
- 15 Vgl. dazu die Zusammenfassung aaO, S. 127ff. Theologie und Biographie bedingen und interpretieren sich gegenseitig.
- 16 AaO, S. 126.
- 17 Vgl. dazu in Anm. 3 genannte Dissertation von Ralf K. Wüstenberg aus dem Jahre 1995.
- 18 Wüstenberg, aaO, S. 251.
- 19 Nach Wüstenberg ist auf eine Analyse der unscharfen Formulierungen zu „Religion“, „Religionslosigkeit“ und „Nicht-Religiosität“ in Form einer Theorie der „Religionskritik“ zu verzichten. Er belässt es in seiner m.E. schlüssigen und nachvollziehbaren Analyse zurecht bei den in sich schillernden und oft wechselnden Aussagen Bonhoeffers; vgl. dazu Ralf K. Wüstenberg, aaO, S. 253, S. 274, S. 325ff, S. 343, S. 345f. Seine Grundthese lautet: „Entgegen einer Theoriebildung von Religion müssen wir bei Bonhoeffer mit einer losen Religionsauffassung rechnen“ (S. 253). Diese 'lose Religionsauffassung' führt dazu, dass Bonhoeffer je nach Situation den Begriff ganz unterschiedlich gebrauchen kann, im barthschen Sinne durchaus in Form einer grundsätzlichen Kritik am Phänomen Religion, dann aber auch wieder ganz unkritisch als positiv verstandene Religionslosigkeit (vgl. S. 346). Alle Versuche, eine einheitliche Religionstheorie bei Bonhoeffer zu ermitteln, sind daher zum Scheitern verurteilt (S. 325ff.). Daher ist am besten, bei der 'losen Religionsauffassung' zu verbleiben und die Texte - unabhängig davon, dass wir heute über die sog. „Religionslosigkeit“ anders denken - so zu nehmen, wie sie im konkreten Zusammenhang einen Sinn ergeben.
- 20 Das „religiöse Apriori“ im Menschen hat Bonhoeffer in seinen damaligen Überlegungen im Sinne einer bloß „religiösen Provinz“ im Menschen zwar dezidiert abgelehnt, es ist jedoch legitimerweise zu fragen, ob in einem „ganzheitlichen“ Verständnis - wie heute der Begriff meist benutzt wird - Bonhoeffers Intention durchaus positiv aufgegriffen wird.
- 21 Vgl. zur Bedeutung des Arkanum unten S. 12f. (IV,2).
- 22 Am deutlichsten ist das in knappen Hinweis zur Auseinandersetzung mit dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns (WE S. 183).
- 23 Vgl. dazu oben S. 5 bei und mit Anm. 19.
- 24 Vgl. dazu nochmals Gremmels-Pfeifer, Anm. 14 zu Teil I.
- 25 Dies betrifft natürlich vor allem die gefährlichen, die reale Existenz unser Volkskirchen bis ins Mark erschütternden Äußerungen Bonhoeffers zur nicht-religiösen Seinsweise der Kirchen (Vgl. WE S. 261f., „da sein für andere... all ihre Habe den Armen verschenkend...“). Auch von recht wohlwollenden Bonhoeffer-Interpreten sind diese Äußerungen nicht recht ernst genommen worden und werden bestenfalls der besonderen Grenz-Situation im Gefängnis zugeschrieben.
- 26 Auch die Begriffe „weltlich“ und „nicht-religiös“ sind in diesem Zusammenhang austauschbar bzw. werden in einer „losen“ Begriffsbestimmung synonym benutzt.
- 27 Für Karl Barth z.B. habe ich das in der Studie „Gottes Wort als Menschenwort - Karl Barths Predigtpraxis als Quelle seiner Theologie“, Hannover 1989 im Vergleich von theologisch-biographischer Existenz - Predigtpraxis - Theologie (Dogmatik) selbst nachgewiesen, vgl. dazu vor allem S. 76ff., S. 164ff., S. 178ff.
- 28 Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, München 1937, 1982, S. 22.
- 29 Ich verweise hier auf die vielfältigen Aussagen Bonhoeffers in WE, wo er von der Transzendenz-Erfahrung Gottes in der Immanenz (im Diesseitigen) spricht, z.B. „Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun, Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“ (WE S. 182).
- 30 Als Konkretion sei hier auf Bonhoeffers neuen 'Hoheitstitel' Jesu verwiesen: „Der, der für andere da ist“ (WE S. 259) und die konsequente und direkte Umsetzung in den zwischenmenschlichen Begegnungen im Gefängnis, „Es gibt aber kaum ein beglückenderes Gefühl, als zu spüren, daß man für andere Menschen etwas sein kann.“ (WE S. 263).
- 31 J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1975, S. 59ff, S. 204ff., S. 373ff.
- 32 Das Stichwort der „intellektuellen Redlichkeit“ fällt bei Bonhoeffer in WE zum ersten Mal S. 179 (in negativer Sicht, „unredlich“), später positiv WE S. 240.
- 33 Vgl. dazu J.R. Searle, Sprechakte, Ein sprachphilosophisches Essay, Frankfurt 1971 und in der Übertragung auf das homiletische Problem H.W. Dannowski, Compendium der Predigtlehre, Gütersloh 1985, S. 119ff.
- 34 Vgl. dazu die Studie von A. Pankratz, Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin - eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie, Köln 1988, dazu R. Wüstenberg, aaO., S. 335f; zum Ganzen auch E. Bethge, aaO, S. 988ff.
- 35 Zu erinnern ist an dieser Stelle nochmals an das Votum über die „lose Religionsauffassung“ Bonhoeffers bei R. Wüstenberg, aaO, S. 253f.
- 36 A. Pankratz, aaO, S. 399ff.
- 37 E. Bethge, aaO, S. 989.
- 38 Ebd, S. 990.
- 39 Vgl. WE S. 183.
- 40 Vgl. zu dieser Unterscheidung K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, S. 199.
- 41 Vgl. dazu nochmals das Gedicht, „Wer bin ich?“ WE S. 242f.
- 42 Auch dagegen hat sich Bonhoeffer WE S. 181 schon hellsehtig geäußert.
- 43 A. Denecke, Persönlich predigen, Gütersloh 1982, Münster 2001, bes. 42ff., S. 176ff.
- 44 A. Denecke, Die Person des Predigers, nicht seine persona, in: ZGP 2/1991, S. 23ff. und A. Denecke, Predigt und Seelsorge, in: PasTh 6/1992, S. 235ff.
- 45 Fr.W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden - Eine Christologie Bd.1, München 1990, S. 11-97.
- 46 Vgl. dazu E. Feil, Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, in: Peter H.A. Neumann (Hg) aaO, S. 360-369.
- 47 E. Feil, aaO, S. 364.
- 48 Ebd, S. 365; vgl. auch WE S. 226, wo von den „heißen Ländern vom Mittelmeer bis nach Indien“ als den „eigentlich geistig schöpferischen Ländern“ gesprochen wird.
- 49 In meiner gegenwärtigen Situation an einer der großen Innenstadtkirchen Hamburgs komme ich in exzeptioneller Weise besonders mit den sog. „Randständigen“ in Kontakt, die als „Gebildete unter den Verächtern von Religion“ ein oft vages und diffuses „religiöses Bedürfnis“ artikulieren, der institutionellen Kirche schon lange entfremdet sind, diese auch verlassen haben, dennoch ein sehr klares und auch gezieltes Interesse an „religiösen Angeboten“ der Kirche haben. Zugespitzt formuliert: Mir begegnen im säkularen Schmelztiegel Hamburgs viele Menschen mit einer „nicht-kirchlichen Religiosität“ und Erwartungen an ein „nicht-dogmatisches und nicht-institutionelles Christentum“ - Vgl. zu dem Ganzen auch A. Denecke, Begrenzte Gemeindegliedschaft, PasTh 84/1995, S. 650ff.
- 50 A. Denecke (Hg), Warum ich (k)ein Christ bin - Prominente Zeitgenossen sprechen über ihren Glauben, tak 2, Hamburg 1995.
- 51 R. Wagner-Gehlhaar (Hg), Was glauben Sie? 60 Prominente antworten, Stuttgart 2002.
- 52 R. Becker, aaO, S. 9.
- 53 W. Biermann, aaO, S. 13.
- 54 J. Flimm, aaO, S. 28.
- 55 H. van der Veen aaO, S. 119.
- 56 H. Voscherau, aaO, 125.

Sabine Ackermann 7.10.1996

Steindamm 37
20099 Hamburg

Betr.: Bitte Mitglied der St. Katharinen-Gemeinde werden zu können, ohne mich der Evangelischen Landeskirche anzuschließen

Liebe St. Katharinen-Gemeinde,
vorweg eine Zusammenfassung meines Kirchen- und Glaubensweges: Über die Konfession meiner Eltern gehörte ich bis zu meinem 28. Lebensjahr der Evang. Landeskirche an. Mein Elternhaus ist stark naturwissenschaftlich geprägt, und so war die Kirchenzugehörigkeit eine Formsache. In der Kindheit war Gott jedoch, besonders wenn ich Kummer hatte, oft für mich das wichtigste Gegenüber. Später, während meiner Ausbildung zur Erzieherin, lebte ich einige Jahre an Christus vorbei. Freundinnen, die sich demonstrativ "bekehrten" und mich dauernd mit ihrem Missionsdrang beredeten, wurden mir lästig und schreckten mich ab. Einige schwere Krankheitseinschnitte durchkreuzten meinen Weg. Als ich 21 Jahre alt war, stand mein Leben mehrere Wochen auf der Kippe. Mit aller Energie und Ausdauer arbeitete ich an den Behinderungen und erfuhr erstaunt und dankbar, wie ich über den Berg kam und diese Zeit hinter mich brachte. Damals hatte ich noch keinen Zugang zu den christlichen Inhalten. - Eine Familie aus evangelisch-freikirchlichen Kreisen begegnete mir. Dort fand ich klare, nüchterne Wegweisung, Zum Beispiel sagte ich einmal: "Ich habe ja so ein Schwein gehabt" und erhielt die kurze Antwort: "Das ist kein Schwein. Das ist eine Gnade." Ich erfuhr, daß diese Menschen Not nicht ausweichen und erlebte mich nicht als Zumutung, und ihre Anstöße arbeiteten in mir. Auch nahm ich wieder Kontakt auf zu der Gemeinde, in der ich konfirmiert wurde und halte zu dem Pastor, der zur Zeit in Jerusalem arbeitet, bis heute Verbindung. In Freiburg wurde mir die Evang. Freikirchl. Gemeinde zur Heimat. Nachdem ich die Bibel durchgeackert hatte, schloß ich mich nach gründlichen Gesprächen und im Einverständnis mit meinem Konfirmationspastor dieser an. Die freie Mitgliedschaft ist mir bis jetzt wichtig, und da hinter meiner Kindertaufe kein Glaube der Eltern stand, finde ich es wichtig, daß jeder Mensch sich selbst für den christlichen Weg entscheidet, was auch ohne Taufe durch eine klare Entscheidung geschehen kann. Die kompromißlose Erwachsenentaufpraxis erfuhr ich zum Teil als "Theoriefalle".

Als ich vor sechseinhalb Jahren nach Hamburg zog, sah ich meinen Platz zunächst weiter in der Evang. Freikirchl. Gemeinde und schloß mich einer an. Später wechselte ich in eine andere, der ich bis jetzt zugehöre. Sonntags habe ich in meiner jetzigen Arbeit Mit Alten und Behinderten öfter Frühdienste. So kam ich wegen des 11 Uhr-Beginnes nach St. Katharinen, die ich inzwischen regelmäßig besuche und wo ich mich zu hause fühle. An Katharinen schätze ich die konkrete inhaltliche Arbeit wie z.B. in der Reihe zur christlich-jüdischen Ethik, bei bestimmten Veranstaltungen wie zu Dichtern etc.. Seitdem habe ich das Gefühl in meiner bisherigen Gemeinde nicht mehr genug geistliche Nahrung zu erhalten. Auch wurden mir bestimmte baptistische Gewohnheiten wie die regelmäßige Anrede mit "Schwester" und "Bruder" beengend, und ich erlebe St. Katharinen beweglicher. Nachdem ich bewußt, nach gründlichem Abwägen Freikirchenmitglied wurde, wäre es für mich ein Widerspruch, zurück in die Landeskirche zu kehren. Um wahrhaftig zu bleiben und meinen reiflich bedachten bisherigen Weg nicht einfach über den Haufen zu schmeißen, bitte ich hiermit die Katharinengemeinde, mir die Einzelmitgliedschaft auf Spendenbasis (untere Grenze Kirchensteuerbetrag) zu ermöglichen.

In christlicher Verbundenheit
gez. Sabine Ackermann

HAUPTKIRCHE SANKT KATHARINEN

Hauptpastor Prof. Dr. Axel Denecke

Hauptkirche St. Katharinen, Katharinenkirchhof 1, 20457 Hamburg

Privatrechtlicher Vertrag

Zwischen Sabine Ackermann, geb. am 1.6.1960, wohnhaft Steindamm 37, 20099 Hamburg und der Hauptkirche St. Katharinen wird folgender privatrechtlicher Vertrag geschlossen:

Frau **Sabine Ackermann** ist vom 1. Januar 1997 zunächst für zwei Jahre (bis zum 31.12.1998) persönliches Mitglied der Hauptkirchengemeinde St. Katharinen, ohne daß Sie damit der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche angehört: Diese 'Gemeindemitgliedschaft' schließt alle Rechte und Pflichten der allgemeinen Kirchenmitgliedschaft ein außer dem aktiven und passiven Wahlrecht.

Frau Ackermann wird einen "freiwilligen Kirchenbeitrag", der sich nach Selbsteinschätzung an den Kirchensteuerhebesatz (8% der Lohn- bzw. Einkommensteuer) anlehnt, der Hauptkirchengemeinde St. Katharinen zukommen lassen. Der Hauptkirchengemeinde St. Katharinen steht es frei, einen angemessenen Teilbetrag der Nordelbischen Evangelisch-lutherischen Kirche (vertreten durch den Kirchenkreis Alt-Hamburg) zukommen zu lassen.

Nach Ablauf der zwei Jahre 'persönlicher Gemeindemitgliedschaft' wird zwischen den zwei Vertragspartnern über die Erneuerung bzw. gesamt^{er}kirchliche Veränderung des Vertrags befunden werden.

Für die Hauptkirche St. Katharinen

Für die Vertragspartnerin



(Prof. Dr. Axel Denecke)



(Sabine Ackermann)

-Vorsitzender des Kirchenvorstandes

Hauptkirche St. Katharinen
Katharinenkirchhof 1
20457 Hamburg

Katharinenkirchhof 1, 20457 Hamburg - Telefon 33 62 75/ 33 56 86 (Büro), 229 78 78 (privat)

HAUPTKIRCHE SANKT KATHARINEN

Hauptpastor Prof. Dr. Axel Denecke

Hauptkirche St. Katharinen, Katharinenkirchhof 1, 20457 Hamburg

13. Januar 1999

Verlängerung des privatrechtlichen Vertrages

Der privatrechtliche Vertrag für die Zeit vom 1. 1. 97 - 31. 12. 98 zwischen

Frau Sabine Ackermann, geb. am 1. 6. 1960, wohnhaft Steindamm 37, 20099 Hamburg
und
der Hauptkirche St. Katharinen, Katharinenkirchhof 1, 20457 Hamburg

über die "persönliche Gemeindemitgliedschaft" von Frau Ackermann, wird in beiderseitigem Einverständnis um weitere zwei Jahre, d. h.

vom 1. 1. 1999 - 31. 12. 2000,

verlängert.

Für die Hauptkirche St. Katharinen



(Prof. Dr. Axel Denecke)

- Vorsitzender des Kirchenvorstandes -

Für die Vertragspartnerin



(Sabine Ackermann)

Hauptkirche St. Katharinen

Katharinenkirchhof 1

20457 Hamburg

Tel. 040/33 62 75 · Fax 040/33 91 05

Katharinenkirchhof 1, 20457 Hamburg - Telefon 33 62 75/ 33 56 86 (Büro), 229 78 78 (privat)

ENGAGEMENT

Schon jetzt passiert das, was Hauptpastoren in ihrem Manifest gefordert haben: Freiwillige, gezielte Zahlungen ersetzen die Abgabe.

**Christian Beneker
Karsten Broockmann**

Sie verdienen gut und sind in ihren Kirchengemeinden engagiert – auch finanziell. Doch Kirchensteuer zahlen sie nicht, denn sie sind keine Mitglieder. Schon jetzt passiert in Hamburger Gemeinden das, was die Hauptpastoren in ihrem Manifest (wir berichteten) gefordert haben. Neben Mitgliedschaften auf Zeit schlugen die Pastoren vor, die Kirchensteuer durch freiwillige Zahlungen zu ersetzen. Diese würden dann den jeweiligen Gemeinden direkt zugute kommen.

„Ich gebe den Obolus, den ich ohnehin zahlen würde, schon lange an die Gemeinde ab. Da weiß ich wenigstens, was damit geschieht“, sagt der pensionierte Immobilienmakler Peter Dorsch (63). Er ist in der Niendorfer Verheißungskirchengemeinde aktiv, ohne Mitglied zu sein. „Ich bin nicht einmal getauft. Mein Vater hat die Kirche vor meiner Geburt verlassen, weil ihn störte, dass in den 30er-Jahren Pastoren zum Krieg aufriefen“, sagt Dorsch, dessen Frau Margret Mitglied des Kirchenvorstands ist. Sie war es, die ihren Mann nach der Hochzeit mit in die Gemeinde nahm. Doch für eine Taufe und den Eintritt in die Kirche fühlte Dorsch sich zu alt. Trotzdem nimmt er intensiv am Gemeindeloben teil und hilft sogar bei den Gottesdiensten, seit es keinen Küster mehr gibt.

„Das soziale Engagement der Kirche ist unentbehrlich, aber deswegen muss man nicht gleich Mitglied werden“, sagt Wolfgang Sachse (53). Auch er unterstützt die Verheißungskir-



Wolfgang Sachse: „Das soziale Engagement der Kirche ist unentbehrlich.“



Sabine Ackermann: „Ich bin ganz bewusst nur in Katharinen Mitglied.“



Peter Dorsch ist in einer Gemeinde aktiv. Kirchenmitglied war er aber nie.

chengemeinde, obwohl er als 16-Jähriger aus der Kirche ausgetreten ist. „Ich bin nicht tiefgläubig, aber was die Gemeinde macht, ist sehr gut“, sagt der Abteilungsleiter einer großen Versicherung. Seine gesparte Kirchensteuer spendet er regelmäßig der Niendorfer Gemeinde und Hilfsorganisationen.

Genauso hält es Bernd Albers (45), der sogar Vorsitzender des Förderkreises der Kirche Harksheide-Falkenberg in Norderstedt ist. Als 18-Jähriger trat er aus der Kirche aus. Und obwohl

auch seine Frau im Kirchenvorstand ist, fühlt er sich außerhalb der Kirche besser aufgehoben. „Als Förderkreismitglied kann ich die Senioren- und Jugendprojekte einfach gezielter unterstützen, als das über die Kirchensteuer möglich wäre“, sagt der Steuerberater.

Eine besondere Art, Nichtmitglieder in die Gemeinde zu integrieren, wurde jetzt an der Katharinenkirche gefunden. Pastor Axel Denecke schließt mit ihnen Verträge auf Zeit. „Für zwei Jahre haben sie

dadurch alle Rechte und Pflichten – abgesehen vom Wahlrecht“, so Denecke.

Für einen ganz anderen Weg hat sich dagegen Dorothee Kobelentz-Kock aus Ellerau entschieden. „Schweren Herzens“ ist sie 1999 aus der Kirche ausgetreten. „Ich hatte keine Lust mehr, mir automatisch in die Tasche greifen zu lassen“, sagt sie. Der Betrag, den sie als Kirchensteuer gezahlt hat, geht jetzt zu gleichen Teilen an die evangelische Stiftung Alsterdorf und die Opferhilfsorganisation „Weisser Ring“.

**Katharinen-Hauptpastor Axel Denecke
lädt dazu ein,
es Sabine Ackermann gleichzutun.
Für Denecke ein Stück Zukunft
der Kirche.**

2,2 MILLIONEN MITGLIEDER IN NORDELBIEN

Die Nordelbische Evangelische Kirche entstand 1977 durch den Zusammenschluss der Landeskirchen von Schleswig-Holstein, Lübeck und Hamburg. Sie hat zurzeit rund 2,2 Millionen Mitglieder. Vor zehn Jahren waren

es noch mehr als 2,5 Millionen. Sie ist mit 25 000 Beschäftigten der größte nichtstaatliche Arbeitgeber in den beiden nördlichen Bundesländern. Doppelt so viele arbeiten ehrenamtlich in ihrer Kirche. Die Kirchenleitung hat ihren Sitz

in Kiel. Drei Bischöfe stehen der Nordelbischen Kirche vor: Maria Jepsen (Hamburg), Bärbel Wartenberg-Potter (Lübeck) und Hans Christian Knuth (Schleswig). Rund 1570 Pastoren tun in 664 Gemeinden Dienst. Mehr als

5000 Gebäude muss die Kirche in Stand halten. Der Etat, also das Geld, das von der Kirchensteuer an die Kirche ausgeschüttet wird, beläuft sich 2001 auf rund 620 Millionen, 2002 vermutlich auf 650 Millionen Mark. (ben)

online

STUTTGARTER NACHRICHTEN

Kirchensteuer steht auf dem Prüfstand

Grüne: Bürgerguthaben soll Zwangseinzug ersetzen

Berlin - Die Grünen erwägen, die Kirchensteuer zu reformieren, damit die Kirchen nicht in den Sog schwindender Steuereinnahmen geraten. Andere wollen diese Abgabe ganz abschaffen.

VON CLAUDIA LEPPING

Fraktionsvize Christian Ströbele nennt die Kirchensteuer "ein Relikt aus alten Zeiten. Sie ist obsolet, weil unser System Staat und Religion trennt. Außerdem benachteiligt diese Steuer all jene Religionsgruppen neben den Amtskirchen, die jährlich größer werden." Unterstützung bekommt Ströbele aus der Humanistischen Union (HU), der ältesten deutschen Bürgerrechtsorganisation. HU-Mitglied Rudolf Ladwig, Grünenpolitiker aus NRW: "Die Kirchen sollten wie andere Vereine auch ihre Mitgliedsbeiträge nach dem Vereinsrecht eintreiben."

Der Initiativkreis Kirchensteuerreform will das Steuermodell modifizieren: "Wir sind nicht gegen Kirchen", betont Friedrich Battenberg, Sprecher der Bundesarbeitsgemeinschaft grüner Christen. Vielmehr soll der "staatliche Zwangseinzug" durch ein "Bürgerguthaben" ersetzt werden, das allen kulturellen, sozialen und gemeinnützigen Einrichtungen zugute kommt.

Die Evangelische Kirche hatte 2002 rund 4,044 Milliarden Euro an Kirchensteuern eingenommen, die Katholische Kirche 4,302 Milliarden Euro. "Die Kirchensteuer berücksichtigt den Kinderfreibetrag", betont Jens Petersen, Geschäftsführer der Evangelischen Kirchen Deutschlands. Er will "die Besteuerung nach Leistungsfähigkeit und Belastbarkeit" aufrechterhalten - wie auch die Katholische Kirche. Prälat Klaus Jüsten räumt ein, dass über neue Bemessungsgrundlagen und Hebesätze zu beraten sei, sofern die Einnahmen weiter sinken. Heike Dederer, finanzpolitische Sprecherin der grünen Landtagsfraktion in Stuttgart, rechnet sogar mit der Erhöhung der Kirchensteuer: "Wenn sie erhöht werden muss, damit die Kirchen ihre karitativen Verpflichtungen erfüllen können, werden viele die Kirche verlassen." (Landesnachrichten Seite 5)

Aktualisiert: 15.07.2003 05:03 Uhr

Die Zeitschrift "Verantwortung" wird im Auftrag des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft e.V. (dbv) herausgegeben. Mit Namen oder Signum gekennzeichnete Artikel geben nicht unbedingt die Meinung des Redaktionsteams bzw. des Herausgebers wieder. Leserbriefe, Artikel und Anzeigen werden an die Redaktionsadresse erbeten. Lassen Sie uns Ihre Beiträge bitte in digitaler Form per E-mail oder Diskette zukommen. Da die gesamte Redaktionsarbeit ehrenamtlich geschieht, sind wir auf diese Form ihrer Mitarbeit angewiesen. Wenn Sie Kontakt aufnehmen und mitarbeiten möchten, schreiben Sie uns oder rufen Sie uns einfach an!

Redaktionsadresse

Herausgeber im Auftrag des dbv:
Dr. Karl Martin, Am Heienberg 2
65193 Wiesbaden Sonnenberg
Tel.(0611) 542179; Fax: 9545911
dietrich-bonhoeffer-verein@dike.de

Weitere Redaktionsmitglieder:

Franz Meyer
Hauptstr.34,04703
Leisnig-Tragnitz
Tel.(034321) 12109; Fax:
(034321) 12162

Juliane Rau
Am Kirchhof 4, 06193 Löbejün
Tel. und Fax: (034603) 77277

Gudrun Schreiber
Herderstr.1 a,
65549 Limburg/Lahn
Tel. und Fax: (06431) 42050

Hans Dieter Zepf
Korellweg 9,
64846 Groß-Zimmern
Tel.(06071) 497832

Ständige MitarbeiterInnen:
Willy Beppler, Eltville;
Gustav Köbbemann, Mainz;
Irmela Milch, Wiesbaden;
Dr. Konrad Moll, Esslingen;
Ingrid Schwind, Wiesbaden

Verlag:
Fenestra-Verlag
Bad Harzburg-Wiesbaden
Tel.(0611) 5440693;
Fax: (0611) 9545911
info@fenestra-verlag.de;
www.fenestra-verlag.de

Druck: Druckerei am Parkfeld
Wiesbaden

Vorstand des dbv

Vorsitzender:
Dr. Karl Martin

Stellvertretender Vorsitzender:
Dr. Konrad Moll
Waldackerweg 76/1
73732 Esslingen
Tel.(0711) 3704130

Stellvertretende Vorsitzende:
Pfarrerin Juliane Rau
Am Kirchhof 4
06193 Löbejün
Tel. und Fax: (034603) 77277

Kassenwart:
Jürgen Sonntag
Keltenring 40,
56072 Koblenz,
Tel.(0261) 409145

Schriftführerin:
Irmela Milch
Dreispietzstraße 40
65191 Wiesbaden
Tel. + Fax (0611) 562710

Beisitzer:
Hanna-Elisabeth Fetkötter,
Uelvesbüll,
Dr. Dieter Meßner, Wiesbaden,
Franz Meyer, Leisnig-Tragnitz,
Regina Molnar, München,
Gudrun Schreiber, Limburg

Bankverbindung:
Sparkasse Speyer
BLZ 547 500 10, Konto-Nr. 8441

Der dbv ist als gemeinnützig anerkannt und berechtigt, Spendenbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen. Die Mitgliedsbeiträge für den dbv sind wie Spenden abziehbar.

Abschied von der Kirchensteuer

Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell

Reformvorschlag des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)

Herausgegeben von Karl Martin unter Mitarbeit von Detlef Bald

Publik-Forum-Verlag, 176 S., 12,80 • zzgl. Porto, ISBN 3-88095-115-2

Die Augenblicks-Stabilität der Kirchensteuer trägt. Die sinkenden Mitgliederzahlen der Kirchen werden sich bald in sinkenden Einnahmen niederschlagen – sofern dies nicht schon jetzt geschieht. Die Bereitschaft der Politik, den Sonderstatus der Kirchensteuer zu verteidigen, wird nachlassen. Selbst unter Kirchenmitgliedern übt eine Mehrheit Kritik am staatlichen Zwangseinzug. Das Reformmodell des dbv besteht aus zwei Elementen:

- Der staatliche Zwangseinzug wird beendet. Die Kirchensteuer wird von den Kirchen selbst eingezogen.
- Der Staat entwickelt mit dem „Bürgerguthaben“ eine neue Form der Gemeinwohlfinanzierung, die nicht nur den Kirchen, sondern allen kulturellen, sozialen und gemeinnützigen Einrichtungen in der Gesellschaft zugute kommt.

Die AutorInnen des Buches stammen aus den beiden großen christlichen Kirchen sowie aus den Bereichen Politik und bürgerschaftliches Engagement. In einem ersten Abschnitt wird die „Kultursteuer“ in Italien dargestellt, die in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts in Verhandlungen zwischen Staat und katholischer Kirche entwickelt wurde. Den italienischen Regelungen verdankt das dbv-Modell wichtige Anregungen. Der zweite Abschnitt befasst sich mit den gesellschaftlichen Entwicklungen und der Diskussion in Deutschland. In einem dritten Abschnitt werden Reformperspektiven für Europa thematisiert. Das Buch schließt mit biblischen Hintergründen und theologischen Fragestellungen.

Mehr zu dem Buch im Internet: <http://dietrich-bonhoeffer-verein.dike.de>. Bitte benutzen Sie das nachfolgende Bestellformular.



JA Hiermit bestelle ich

Exemplare des Buches „Abschied von der Kirchensteuer“

Name, Vorname:

Strasse:

PLZ, Ort: Telefon:

Datum, Unterschrift:

Bitte einsenden an: Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv), Büro: Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden, Tel: (0611) 54 21 79, Fax: (0611) 9545911, E-Mail: dietrich-bonhoeffer-verein@dike.de

Buchempfehlungen:

Weltmission Heute No. 45: Frank Kürschner-Pelkmann, „Gott und die Götter der Globalisierung“. Die Bibel als Orientierung für eine andere Globalisierung. EMW Deutschland

„Viele Christen und Christinnen kritisieren die vorherrschende Globalisierung, weil sie zu Lasten der Armen geht, die als Verlierer der Globalisierung an den Rand von Wirtschaft und Gesellschaft gedrängt werden, während der Wohlstand der Reichen weiter zunimmt. Dass auf der Suche nach Alternativen – einer Globalisierung mit menschlichem Gesicht – die Neu-Lektüre der biblischen Botschaft Maßstäbe und Positionen einer christlichen Antwort geben kann, belegt der erste Teil des Buches. Die Botschaft des einen Gottes im Gegenüber zu den Göttern der heutigen Globalisierung ist das Thema des zweiten Teils, in dem dargestellt wird, wie sich Theologinnen und Theologen im Süden der Welt sowie die weltweite ökumenische Bewegung auf biblischer Grundlage mit Fragen der Globalisierung auseinandersetzen. Der Einblick in die ökumenische Diskussion macht deutlich, wie bereichernd es ist, bei der kirchlichen Globalisierungsdebatte über den nationalen Tellerrand hinaus zu blicken. Dafür bietet das Buch viele Impulse und Anregungen zum Weiterlesen.“

Weltmission Heute No. 47: Frank Kürschner-Pelkmann, „Wasser – Gabe Gottes, keine Ware“. EMW, Normannenweg 17-21, 20537 Hamburg, Tel: (040) 25456148, Fax: (040) 25456448

„Wasser ist gemeinsames Gut der Menschheit, es ist ein Geschenk des Schöpfers, das es zu bewahren gilt. Diese Überzeugung ist in vielen Religionen der Welt verwurzelt und veranlasst Christinnen und Christen, sich für einen sorgsameren Umgang mit dem kostbaren Nass einzusetzen. Der scheinbar ungegrenzte Wasserreichtum der Erde ist bedroht. Immermehr Menschen leiden unter Wassermangel, anderswo ist die Schadstoffbelastung des Trinkwasser so groß, dass die Gesundheit gefährdet ist. In dieser Studie wird dargestellt, wie sich die Wasserknappheit und die Schadstoffbelastung auswirken und wie eine Verwandlung des Wassers in eine Ware diese Probleme eher verschärft als abbaut. Die Studie zeigt, dass es Alternativen zu einer Umwandlung des Wassers in ein Wirtschaftsgut gibt und dass die Kirchen und ihre Mitglieder viele Schritte unternehmen können, um das Wasser als Quelle des Lebens für alle zu erhalten. Die Veröffentlichung will Mut dafür machen, sich für das Wasser als Lebensgrundlage und gemeinsames Gut einzusetzen.“

„Reichtum und Armut – als Herausforderungen für kirchliches Handeln“. Werkstatt für Ökonomie Heidelberg. ISDN 3-925910-04-2.

Siehe den folgenden Aufruf.

Aufruf

Ökumenischer Bekenntnisprozess „Wirtschaft im Dienst des Lebens“

Herausgefordert durch die Kirchen im Süden angesichts des Leidens der Menschen und der Zerstörung der Schöpfung haben der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), der Reformierte und der Lutherische Weltbund (RWB und LWB) ihre Mitgliedskirchen zu einem „verbindlichen Prozess des Erkennens, Lernens und Bekennens (*processus confessionis*) im Kontext wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Naturzerstörung“ aufgerufen. Die im Rahmen dieses Prozesses in Westeuropa durchgeführte Konsultation (15.-19.06.02) zum Thema „Wirtschaft im Dienst des Lebens“ richtete einen Brief an die Mitgliedskirchen, worin es u.a. heißt:

„Das Evangelium verspricht Leben in Fülle für alle Menschen und die ganze Schöpfung (Joh. 10:10). Geleitet von dieser Vision, erstreben wir eine Wirtschaft im Dienst des Lebens. Märkte und Geld sollten den Austausch von Gütern ermöglichen, um menschliche Bedürfnisse zu befriedigen und zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft beizutragen.“

Heute jedoch sehen wir, wie zunehmen wirkliches Leben von privaten finanziellen und Geschäftsinteressen beherrscht wird. Die ökonomische Globalisierung ist von einer Logik geleitet, die der Anhäufung von Kapital, uneingeschränktem Wettbewerb und der Sicherstellung von Gewinn in enger werdenden Märkten Priorität gibt. Politische und militärische Macht werden als Instrumente benutzt, um gefährdeten Zugang zu Ressourcen und zum Schutz von Investitionen und Handel sicherzustellen.

Kirchen, die an dem ökumenischen Prozess teilgenommen haben, bekräftigen, dass die Ideologie des Neoliberalismus unvereinbar ist mit der Vision der *oikoumene* (οἰκουμένη), der Einheit der Kirche und der ganzen bewohnten Erde. Weitreichende und wachsende Ungerechtigkeit, Ausschluss und Zerstörung sind der Gegensatz zum Teilen und zur Solidarität, die unabdingbar dazugehören, wenn wir Leib Christi sein wollen. Was hier auf dem Spiel steht, ist ... die Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses der Kirchen und ihrer Verkündigung Gottes, der mit den Armen und für die Armen da ist.

Um der Integrität ihrer Gemeinschaft und ihres Zeugnisses willen sind Kirchen aufgerufen, gegen die neoliberale Wirtschaftslehre und –praxis aufzutreten und Gott zu folgen.“ (epd-Dokum. 43a, S. 9).

Die Generalsekretäre von ÖRK, RWB, LWB und KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) rufen in ihrem Begleitschreiben zu diesem Brief unsere Kirchen auf, „auf die Herausforderungen der ökonomischen Globalisierung in verbindlicher Weise zu antworten – sowohl durch breite Diskussionsprozesse als auch durch Entscheidungen in den zuständigen Gremien“ (epd-Dokum. 43a, S. 7). Auch katholische Partner wie Pax Christi, verschiedene Ordengemeinschaften und die katholische Bischofskonferenz in den Niederlanden beteiligen sich bereits an diesem ökumenischen Prozess.

In Deutschland können wir an das *Gemeinsame Wort* der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, die *Erlassjahrkampagne* und die *Dekade zur Überwindung von Gewalt* anknüpfen. Der Ökumenische Kirchentag in Berlin 2003 bietet eine wichtige Gelegenheit, um die Beteiligung auf allen Ebenen zu stärken. Hier werden verschiedene Veranstaltungen den Prozess „Wirtschaft für das Leben“ zum Inhalt haben. Wie in allen Kontinenten geht es dabei auch in Westeuropa vor allem um drei Fragen:

1. **Wie verhalten wir uns als Kirchen und Gemeinden zu Geist, Logik und Praxis der neoliberalen Globalisierung mit deren ausschließenden, kriegerischen und Natur zerstörenden Folgen?**
2. **Wie glaubwürdig sind wir als Kirchen in unserem eigenen Wirtschaften (Geldanlagen usw.)?**
3. **Wie können die Kirchen die biblische Option für die Armen – zusammen mit diesen und mit anderen Zivilgesellschaftlichen Akteuren wie Attac – eindeutig in die Politik einbringen?**

In den Vollversammlungen der Weltbünde (2003/2004) und des ÖRK (2006) sollen die Ergebnisse der Beratungs- und Entscheidungsprozesse in allen Kontinenten zusammengetragen werden, um mit gemeinsamer Stimme und Aktion für eine „Wirtschaft im Dienst des Lebens“ einzutreten.

Wir rufen Christinnen und Christen, Gemeinden, ökumenische Gruppen und Netze, kirchliche Verbände und Organisationen auf, sich je an ihrem Ort dafür einzusetzen, dass die kirchlichen Entscheidungsgremien von der lokalen bis zur bundesdeutschen Ebene die Briefe an die Kirchen in Westeuropa und damit die Herausforderungen der neoliberalen Globalisierung auf breiter Ebene zur Diskussion stellen und verbindlich in Wort und Tat beantworten.

„Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit“ (1. Ko. 12, 26)

Erstunterzeichnende des Aufrufs:

Organisationen und Kontaktpersonen:

Amt für Jugendarbeit der Evang.-Luth. Kirche in Bayern; ReferentInnenkonferenz / Hans Schlicht, Nürnberg; Bündnis 2008 / Dr. Martin Hoffmann, Bayreuth; Hendrik-Kraemer-Haus / Sabine Albrecht, Berlin; Kairos Europa / Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Martin Gück, Heidelberg, Christoph Rinneberg, Wembach; KASA – Kirchliche Arbeitsstelle südliches Afrika / Dr. Theo Kneifel, Heidelberg; Initiative Ordensleute für den Frieden / IOF – Markus Fuhrmann OFM – Gregor Böckermann, Frankfurt; Missionszentrale der Franziskaner / Richard Nestvogel, Bonn; PROÖKUMENE-Initiative in Württemberg / Werner Gebert, Tübingen; Solidarische Kirche in Westfalen, Regionalgruppe Bielefeld / Erika Stückrath, Bielefeld; Solidarische Kirche im Rheinland / Erika Franze-Haugg, Mülheim

Einzelpersonen:

Norbert ARNTZ, Münster; Carl AMERY, München; Ilse und Dr. Markus BRAUN, Tübingen; Theo CHRISTIANSEN, Mitarbeiter im Kirchenkreis Stormarn, Nordelbien; Dr. Hans-Jürgen FISCHBECK, Kommunität Grimmitz; Bernd H. GÖHRING, Initiative Kirche von unten; Dr. Ruth GÜTTER, Beauftragte für kirchlichen Entwicklungsdienst der Ev. Kirche in Kurhessen-Waldeck; Karl-Dieter HAHN, Nürnberg; Martin HERNDLHOFER, Pax Christi, Bad Vilbel; Dr. Willibald JACOB, Berlin; Frank KURSCHNER-PELKMANN, Redaktion Junge Kirche, Hamburg; Hartwig LIEBICH, Propst im Kirchenkreis Stormarn, Nordelbien; Heiko LIETZ, Theologe, Koordinationskreis der Ökumenischen Basisgruppen, Berlin; Dr. Fred MAHLBURG, Leiter der Evang. Akademie Rostock; Friedhelm MEYER, Pfr. i.R., Düsseldorf; OKR Dr. Ulrich MÖLLER, Reformierter Bund, Detmold; Christine MÜLLER, Arbeitsstelle Eine Welt in der Ev.Luth. Landeskirche Sachsens, Leipzig; Dr. Thomas POSERN, Wiesbaden; Hansjürgen RIETZKE, Pfarrer i.R. Hucksdorf; Dr. Walter ROMBERG, Berlin; Ulrike SCHMIDT-HESSSE, Pfarrerin und Studienleiterin; Dr. Franz SEGBERS, Priv.-Doz. Daaden; Prof. Dr. Dorothee SÖLLE, Hamburg; Prof. Dr. Fulbert STEFFENSKY, Hamburg; Dietrich ZEILINGER, Pfarrer, Landesbeauftragter für Mission, Ökumene, Konziliaren Prozess, Karlsruhe

Bei Fragen wenden Sie sich bitte an:

KAIROS EUROPA

Das griechische Wort "kairos" bedeutet die Zeit ist reif für eine notwendige, aber auch mögliche Entscheidung. Kairos bezeichnet angesichts der Krise den Moment für Umkehr und Neubeginn. Der erfahrene Kairos ist der Beginn der Befreiung für unterdrückte Menschen. "Kairos Europa" ist ein europäisches Netzwerk von ökumenischen Initiativen, Gruppen und Einzelpersonen, die sich für ein gerechtes Europa engagieren. Der Kairos-Prozess nahm 1985 im südafrikanischen Widerstand gegen die Apartheid seinen Ausgang. Das europäische Netzwerk wurde im Mai 1990 gegründet und hat heute über 500 Mitglieder in zahlreichen europäischen Ländern, wie z.B. in Belgien, Deutschland, Großbritannien, Italien, Polen, Spanien und Ungarn.

Der Dietrich-Bonhoeffer-Verein ist Mitglied und spendet pro Jahr 25.-Euro. Kairos Europa arbeitet in mehreren Centren und Programmlinien an unterschiedlichen Themen:

gerechtes Weltfinanzsystem, lokale Alternativen zur Globalisierung, Zusammenleben in pluralen Gemeinschaften, Identität ethnischer Minderheiten, Austausch von Exil-Jugendlichen in Europa, Spiritualität und Solidarität. Allein im Jahr 2002 erschienen 3 umfangreiche Rundbriefe, die über die europaweiten Aktivitäten der Kairos-Mitglieder berichten, und zu Aktionen und Mitgliederversammlungen einladen. Besonders hervorzuheben sind die inhaltlichen und organisatorischen Anstöße für die Attac-Bewegung: immer mehr Menschen artikulieren ihren Protest gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeiten in aller Welt und fordern öffentlich notwendige Reformen im internationalen Finanzsystem. Attac ist die französische Abkürzung für "Vereinigung zur Besteuerung von Finanztransaktionen im Interesse der Bürgerinnen." Die Bewegung nahm in Frankreich ihren Anfang. Sie versteht sich als Prozess, in dem immer mehr Menschen dafür gewonnen werden sollen, sich über die wachsende soziale Ungleichheit, die immer größer werdende Kluft zwischen Arm und Reich, und die Verantwortung jedes Einzelnen für demokratische und ökologische Entwicklung Gedanken zu machen.

Ausdruck findet diese Protestbewegung im Oktober 2002 ausgerufenen "Ökumenischen Bekenntnisprozess - Wirtschaft im Dienst des Lebens", der sich an alle Christen und Christinnen wendet. Gerade die Kirchen und ihre leitenden Gremien sind verpflichtet, auf breiter Ebene die Informationen und Anfragen dieser Protestbewegungen zu diskutieren und in allen Gemeinden und Basisgruppen auf den Weg zu bringen. Als Plattform der Verbreitung wird von beiden Bewegungen der Ökumenische Kirchentag in Berlin vom 28.5. bis 1.6.2003 genutzt. Veranstaltungen, Demonstrationen und der Stand auf der Agora werden den Aufruf zum Ökumenischen Bekenntnisprozess intensiv streuen. Der Aufruf ist auch in dieser Ausgabe der "Verantwortung" abgedruckt.

Nähere Informationen können über das Büro Kairos Europa - Deutschland e.V. abgefragt werden.

Ingrid Manthey, Weinheimer Straße 19, 68519 Viernheim, Tel.: 06204-75950, Fax: 06204-611183.

Wenn Sie mehr über attac erfahren möchten, erkundigen Sie sich bei attac-Deutschland, Artilleriestraße 6, 27283 Verden/ Aller Tel.: 04231-957591, Fax: 04231-957594

Hanna-E. Fetkötter, Mitglied im dbv

Sozialer Kahlschlag

Dem Staat fehlt Geld. Fehlende Milliarden müssen finanziert werden. Niemand bestreitet, dass Reformen notwendig sind. Die Frage ist nur, auf wessen Rücken wird reformiert? Um die immer leerer werdenden Kassen aufzufüllen, gibt es drei Möglichkeiten:

a) Steuererhöhungen, b) weitere Verschuldung, c) Ausgaben kürzen. Der Bundesfinanzminister will eine weitere Verschuldung und die Kürzung von Ausgaben. Die Ausgabenkürzungen richten sich gegen die Schwachen in unserer Gesellschaft. „Wir bekennen uns zur besonderen Verantwortung gegenüber den Schwächeren in unserer Gesellschaft. Deswegen wollen wir im Rahmen der Reform der Arbeits- und Sozialhilfe keine Absenkung der künftigen Leistungen auf Sozialhilfeniveau.“ Hehre Worte im SPD-Wahlprogramm 2002. Doch die Wirklichkeit im Jahre 2003 sieht anders aus: Senkung der Arbeitslosenhilfe auf Sozialhilfeniveau, Kürzung der Bezugsdauer beim Arbeitslosengeld, Rentnerinnen und Rentner geht es ans Portemonnaie, bei der Gesundheitsreform kommt auf die Patienten einiges zu: das Krankengeld soll ab 2007 von den Versicherten allein finanziert werden, der Zahnersatz wird ab 2005 aus dem Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenversicherung gestrichen und muss extra versichert werden, bei Sachleistungen (z.B. Massagen etc.) müssen Zuzahlungen geleistet werden usw.

Ein solch sozialer Kahlschlag ist unmoralisch. Einseitig werden die Schwachen (Arbeitslose, Kranke, Sozialhilfeempfänger) in unserer Gesellschaft belastet. Andere werden geschont. Dass namhafte Vertreter der beiden großen Kirchen wie Präses Manfred Kock und Kardinal Karl Lehmann Zustimmung zu den Schröder-Plänen signalisiert haben, ist nicht zu fassen.

Der Sozialstaat ist finanzierbar, wenn Reichtum nicht mehr als unantastbar gilt. Es bleibt angesichts des großen Reichtums in unserer Gesellschaft skandalös, wie auf dem Rücken der sozial Schwachen der öffentliche Haushalt saniert werden soll. Es gibt Alternativen zu den vom Staat geplanten Reformen:

Wiedereinführung der Vermögenssteuer, die es bis 1996 in Deutschland gab. Das Aufkommen betrug ca. 9 Milliarden im Jahr. Warum sollte bei uns nicht möglich sein, was in anderen Ländern (USA, Japan, Großbritannien) gängige Praxis ist? Im Wahlprogramm der SPD von 1998 wurde die Wiedereinführung der Vermögenssteuer versprochen und bis heute nicht eingelöst. Der Bundeskanzler schont die Milliardäre.

Erhöhung der Körperschaftssteuer (Einkommenssteuer der Kapitalgesellschaften). Die Körperschaftssteuer wurde auf 25% gesenkt. Durch die Senkung der Körperschaftssteuer gingen in den Jahren 2001/2002 über 30 Milliarden Euro dem Staat verloren. Gewinner sind Großbanken und Konzerne.

Wiedereinführung der Steuer für Veräußerungsgewinne von Kapitalgesellschaften. Durch diese Steuerbefreiung verzichtet der Staat auf 4 Milliarden jährlich. Gewinner sind Banken und Versicherungen.

Erhöhung des Spitzensteuersatzes. Für Großverdiener wurde der Einkommenssteuersatz von 53% auf 48,5% abgesenkt. Geplant ist,

dass er ab 2005 nur noch 42% beträgt. Dieses Geschenk an Spitzenverdiener bedeutet für die öffentlichen Haushalte eine Mindereinnahme von 6 Milliarden Euro.

Abgeltungssteuer auf Zinserträge. Die Zinsabgeltungssteuer soll auf pauschal 25% gesenkt werden. Der Staat verliert dadurch jährlich 4,5 Milliarden Euro.

Bekämpfung der Steuerhinterziehung, Schließung von Steuerschlupflöchern und eine Steuervereinfachung. Es entstünden Mehreinnahmen bis zu 40 Milliarden Euro im Jahr.

All diese Mehreinnahmen könnten für soziale Belange eingesetzt werden.

Die Politik der Bundesregierung ist eine kapitalistische Interessenpolitik. Sie bedient Milliardäre, Spitzenverdiener und Konzerne, zu Lasten von sozial Schwachen, von abhängig Beschäftigten und Familien mit Kindern.

Die Vertreter der beiden großen Kirchen müssen sich verstärkt für die sozialen Belange in unserer Gesellschaft einsetzen, ebenso die Kirchengemeinden und einzelne Christinnen und Christen. Es gilt immer wieder das Wort aus Sprüche 31,8 f einzulösen: „Tu deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind. Tu deinen Mund auf und richte in Gerechtigkeit und schaffe Recht dem Elenden und Armen.“

Hans Dieter Zepf

EVANGELISCHE SOZietät WÜRTTEMBERG

Die Zeitschrift "Verantwortung" wird in Abständen unter der Überschrift "Wir stellen vor" Gemeinschaften und Vereinigungen innerhalb des Protestantismus vorstellen. Heute geht es um die "Evangelische Sozietät" - vormals "Kirchliche Bruderschaft" in Württemberg.

Die Evangelische Sozietät ist eine Vereinigung evangelischer Pfarrerinnen, Pfarrer und Gemeindeglieder, die aus der Tradition der Bekennenden Kirche erwachsen ist. Für sie gilt daher, nicht die Flucht in eine private Frömmigkeit zu suchen, sondern das Evangelium auch in seiner Bedeutung für die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen und Probleme unserer Zeit zu verstehen. Angesichts neuer Herausforderungen gilt immer noch die von Martin Niemöller oft zitierte Frage: "Herr Christus, was willst du, dass wir tun sollen?" Die Evangelische Sozietät bemüht sich, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzustehen.

Kontaktadresse:

Irmgard Anger, Achardweg 4, 70435 Stuttgart, Tel. 0711/8263318

Prof. Dr. U. Schnelle (Halle)

Der Staat im Neuen Testament

Die Frage nach dem Staat im Neuen Testament stellt ein Problem dar, das die neutestamentlichen Autoren nur am Rande beschäftigt hat. Sie lebten in der Erwartung des baldigen Wiederkommens Jesu, erhofften das Ende dieser Welt, so daß das Problem staatlicher Macht und staatlicher Strukturen sekundär war. Diesen Abstand der neutestamentlichen Schriften zu unserer an sie herangetragenen Fragestellung gilt es zu bedenken, wenn wir nun nach dem Verständnis des Staates im Neuen Testament fragen. Es besteht hier nicht nur der übliche Verstehensabstand von 2000 Jahren, sondern unsere Fragestellung ist streng genommen nicht die Fragestellung des Neuen Testaments; deshalb können wir auf diesem Gebiet auch nicht auf klare und eingängige Antworten hoffen, sondern allenfalls auf eine Grundorientierung, die uns bei unseren heutigen Entscheidungen Hilfe sein kann.

I. Pax Romana

Sowohl Jesus von Nazareth als auch die späteren neutestamentlichen Autoren befanden sich in einer politisch-kulturellen Wirklichkeit, die mit dem Stichwort der Pax Romana gekennzeichnet werden kann. Die zahlreichen religiösen und kulturellen Strömungen innerhalb ihres Reiches suchten die Römer durch ein einigendes Band zu begrenzen und zu kanalisieren: die Pax Romana. Im Zentrum dieser Vorstellung stand seit Augustus die Person des Kaisers, der als Pontifex Maximus den Fortbestand und den Zusammenhalt des Imperium Romanum in sakralrechtlicher Hinsicht garantierte, das Gemeinwesen zusammenhielt und durch seine kluge Politik Frieden und Wohlstand sicherte. Auf der Basis militärischer Macht gewährte die Pax Romana die politische Einheit des Reiches, die Basis für wirtschaftlichen Aufschwung und rechtliche Stabilität. Der äußere Friede ermöglichte eine intakte Infrastruktur und einen schwunghaften Handel zwischen dem Osten und dem Westen des Reiches, wodurch die Ausbreitung des Evangeliums durch Kaufleute, Reisende und Sklaven wesentlich gefördert wurde. Mit dem wirtschaftlichen Aufschwung verband sich auch eine soziale Mobilität, die Standesgrenzen wurden durchlässiger, und es gab für niedrige Stände soziale Aufstiegsmöglichkeiten. Paulus respektierte die Pax Romana (vgl. Röm 13,1-7), denn sie war eine wesentliche Voraussetzung der erfolgreichen frühen Mission: Sprach- und Kulturkreise konnten selbstverständlich durchquert werden, neue Anschauungen fanden so schnell interessierte Hörer. Unterhalb der für Christen kritischen Schwelle der Kaiserverehrung bildete die Pax Romana den Rahmen für die Erfolge urchristlicher Mission. Zugleich markiert die Kaiserverehrung den Punkt, wo es zum Konflikt zwischen dem frühen Christentum und dem römischen Staat kommen mußte. Während bei Jesus vereinzelt kritische Aussagen zum Staat zu finden sind und Paulus sich in Röm 13,1-7 sehr zurückhaltend äußert, dokumentiert die Offenbarung des Johannes den vollen Ausbruch dieses Konfliktes.

II. Jesus

Die Ethik Jesu ist nur auf dem Hintergrund seines eschatologischen Zeitverständnisses zu begreifen. Angesichts des kommenden Reiches Gottes und des baldigen Endes dieser Welt war das Ziel der Ethik Jesu die Umkehr des einzelnen Menschen zu Gott. Weil die Welt vergeht, sah Jesus keinen Anlaß, eine gesellschaftliche Veränderung zu fordern. Im Bereich der Welt und der Politik handelt man nach anderen Maßstäben, die für die Jünger nicht gelten sollen; „Ihr wißt, daß die Herrscher der Völker sie beherrschen und die Mächtigen Gewalt gegen sie anwenden. So soll es nicht bei euch sein, sondern wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein ...“ (Mt 20,25f). Auch für den einzelnen Menschen hat Jesus keine detaillierte Ethik aufgestellt. Anders als in Qumran schuf er keinen Orden mit festen Lebensregeln, sondern ihm kam es allein darauf an, dem Willen Gottes wieder Gehör zu verschaffen. Die Wiederherstellung des zerbrochenen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch war sein eigentliches Ziel. Jesus wollte keine neue inhaltliche Ethik bringen, sondern allein dem ursprünglichen Willen Gottes zu seinem Recht verhelfen. Der Wille Gottes sollte wieder freigelegt werden. Weil nun aber Jesus unter dem ursprünglichen Willen Gottes durchaus etwas anderes verstand als seine Zeitgenossen, brachte er für sie und natürlich auch für uns dennoch etwas Neues.

Als erster Text zu unserem Thema ist Mk 12,13-17 zu behandeln, die Frage der Pharisäer und Herodianer nach den Steuern, die in V. 17 in das bekannte Jesuswort mündet: „Was des Kaisers ist, gebt dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott!“ Formgeschichtlich ist Mk 12,13-17 als Apophthegma zu betrachten, also als ein Stück, das seine Pointe in einem Jesuswort hat. Dieses Jesuswort in V. 17 wird in der Exegese einheitlich als ein Wort des historischen Jesus angesehen. Umstritten ist, ob es einmal isoliert überliefert wurde und die Szene sekundär an sich gezogen hat, oder ob auch die szenische Darstellung in V. 13-16 eine zutreffende Wiedergabe eines Ereignisses im Leben des historischen Jesus ist. Markinische Redaktion läßt sich nur in V. 13 nachweisen, so daß es durchaus möglich ist, das gesamte Apophthegma im Leben des historischen Jesus zu verankern. Um die Bedeutung der Frage nach dem Recht oder dem Unrecht der Kaiserteuer ermitteln zu können, muß man sich deutlich machen, daß im Judentum die Besteuerung durch die Römer ein sehr umstrittener Sachverhalt war. Sieht man einmal davon ab, daß Steuern generell etwas Verhaßtes sind und die Methoden der Steuereintreibung sehr rabiat waren, so war die Kopfsteuer vor allem sichtbarer Ausdruck und zugleich bedrückende Erinnerung der Abhängigkeit des jüdischen Volkes vom römischen Staat. Die Fragesteller wollten Jesus offenbar auf einem zentralen Feld der damaligen politischen Ethik zu einer Äußerung in die eine oder die andere Richtung provozieren. Ihre Frage war so gewählt, daß nach ihrer Meinung jede Antwort Jesu ihm nur zum Nachteil gereichen konnte. Bejahte Jesus ausdrücklich das Steuerzahlen an die Römer, so hätten sie ihn als römerfreundlich und Feind seines eigenen Volkes hinstellen können. Verneinte Jesus hingegen die Steuern, so hätten sie ihn als Auführer denunzieren können. Jesus läßt sich nun einen Denar, eine römische Silbermünze geben. Der Denar zeigt auf der Vorderseite den Kaiser mit dem seine göttliche Würde symbolisierenden Lorbeerkrone und auf der Rückseite die Kaiserinmutter auf einem Götterthron. Zudem hatten diese Münzen immer Aufschriften, die

z.B. lauteten: „Kaiser Tiberius, anbetungswürdiger Sohn des anbetungswürdigen Gottes“. Durch das Geben der Münze macht Jesus deutlich: Ihr, die Fragesteller habt ja für euch bereits die Frage entschieden. Indem ihr unbekümmert das Geld der Römer gebraucht, habt ihr für euch selber die Frage schon beantwortet. Eure Entscheidung ist bereits gefallen. Und Jesus tut nichts anderes, als die Fragesteller an ihrer bereits getroffenen Entscheidung zu behaften. Jesu Antwort in V. 17a „Was des Kaisers ist, gebt dem Kaiser“ kann nun weder als Beleg für ein Bündnis zwischen Thron und Altar noch als Rechtfertigung der Eigengesetzlichkeit der kaiserlichen Sphäre betrachtet werden. Bedenkt man die durchgängige Verflechtung von religiösem und politischem Leben in der gesamten Antike, so ist eine kritische Komponente in V. 17a nicht zu überhören. Jesus bestreitet zwar nicht das Recht und die Macht des Staates, aber er reduziert die Bedeutung des Staates auf eine rein funktionale Ebene. Dem Kaiser sind Steuern zu zahlen, aber eben nicht mehr! Jede ideologische oder religiöse Überhöhung des Staates wird durch diese rein funktionale Bestimmung durch Jesus möglich gemacht. Schließlich bringt V. 17b eine weitere Relativierung des Kaisers. Hier liegt die Pointe der Antwort Jesu. Der Gehorsam gegenüber Gott ist allen anderen Dingen vor- und übergeordnet. Allein der Gehorsam gegenüber Gott bestimmt, was dem Kaiser zukommt und was nicht. Dem Kaiser gebührt die Steuer, die er zur Ausübung seiner staatlichen Macht braucht, ihm gebührt aber nicht religiöse Verehrung. Dem Kaiser gehört die Münze, aber der Mensch gehört Gott. Angesichts des Anspruches Gottes auf den Menschen kann der Kaiser und damit der Staat nur ein begrenztes Recht haben. Jesu Antwort stellt somit einen Mittelweg dar: Er ist kein Revolutionär, der das Recht und die Existenz des Staates grundsätzlich bestreitet. Er weist dem Staat auf rein funktionaler Ebene sein Recht zu, macht aber zugleich deutlich, daß das Recht des Staates in dem Recht Gottes auf den ganzen Menschen seine Begrenzung findet. Damit verhindert er eine Mythisierung bzw. Ideologisierung des Staates.

Eng verbunden mit der Zinsgroschenperikope ist die Frage, in welchem Verhältnis Jesus zur jüdischen Widerstandsbewegung der Zeloten stand. Seitdem Robert Eisler 1929 die These aufstellte, Jesus sei ein politischer, wegen des Aufruhrs gegen die Römer hingerichteter Revolutionär gewesen, wird diese Frage in der Literatur immer wieder diskutiert. Die Bewegung der Zeloten wurde im Jahre 6 n. Chr. von Judas dem Galiläer und dem Pharisäer Zadok gegründet, als Judäa in eine römische Provinz verwandelt wurde. Ziel der Zeloten war die Befreiung Israels von der römischen Fremdherrschaft. Sie gingen dabei von dem ersten Dekaloggebot aus, wonach allein Jahwe über Israel König und Herr sein könne. In den Steuerzahlungen an den römischen Kaiser sahen die Zeloten eine Anerkennung der römischen Herrschaft und zugleich einen Abfall von Jahwe. Kennzeichnend für die Zeloten waren ferner eine besonders strenge Einhaltung des Sabbats, die Verschärfung der kultischen Reinheitsgebote und die Forderung der Beschneidung auch für Heiden. Für die Zeloten waren Glaube und Politik identisch, insofern sie allein Gott untertan sein wollten und jede andere Herrschaft ablehnten und mit Gewalt dagegen vorgingen. Ihr Ende fand die zelotische Bewegung mit dem Fall Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. und dem Selbstmord der Verteidiger der Festung Massada im Jahre 73 n. Chr. Sicher ist, daß ein ehemaliger Zelot Jünger Jesu war, denn in der

Jüngerliste Lk 6,15 ist von einem „Simon, genannt der Zelot“ (Σιμων τὸν καλοῦμενον ζηλωτὴν) die Rede. Ob Jesus selbst mit der Bewegung der Zeloten in Verbindung stand oder gar Zelot war, wird von den meisten Exegeten wohl mit Recht verneint. Es gibt zwar einige Übereinstimmungen zwischen den Zeloten und der Predigt Jesu (das unbedingte Fragen nach dem Willen Gottes, die Radikalität des Gehorsams und die Bereitschaft zum Martyrium), aber die Unterschiede sind weitaus größer. Deutet schon Mk 12,17 (Was des Kaisers ist, gebt dem Kaiser und was Gottes ist, Gott!) eine gewisse Distanz zu den Zeloten an, so dürfte Mt 26,52 als Kritik an den Zeloten zu verstehen sein („Stecke dein Schwert in die Scheide, denn alle, die das Schwert nehmen, werden durch das Schwert umkommen“). Schließlich sind Jesu Anweisungen in der Bergpredigt mit der Gewalt der Zeloten unvereinbar. Den Feind zu lieben und ihm notfalls die andere Wange hinzuhalten, die Seligpreisung der Friedensstifter, all dies läßt Jesu Ethik des Gewaltverzichtes deutlich werden. Das Böse soll nicht durch Gewalt überwunden werden, sondern durch ein überraschendes paradoxes Verhalten, das dem Bösen seine Wirkung nimmt, es unschädlich macht und überwindet.

Zusammenfassend läßt sich Jesu Stellung zum Staat so kennzeichnen: Er erkennt einerseits den Staat als eine Gegebenheit an, andererseits kommt dem Staat keine religiöse oder ideologische Verehrung zu. Für den Umgang mit dem Staat wie auch dem einzelnen Menschen gilt für Jesus allein der Gewaltverzicht, positiv formuliert: die Liebe.

III. Paulus

Kein anderer neutestamentlicher Text ist für das Verhältnis von Kirche und Staat so bedeutungsvoll und zugleich verhängnisvoll gewesen wie Röm 13,1-7. Um diesen Text richtig zu verstehen, muß man zunächst seine Stellung im Aufbau des Römerbriefes beachten. Der zweite Hauptteil des Römerbriefes beginnt in Kap 12,1, denn hier setzt Paulus mit der Paränese ein. Röm 13,1-7 bietet also keine christliche Staatstheorie, kein dogmatisches Kompendium für die göttliche Legitimation der Obrigkeit. Röm 13,1-7 ist Paränese! Dieser insbesondere von Ernst Käsemann immer wieder eingeschärfte Tatbestand ist für das Verständnis des Textes von entscheidender Bedeutung. Betrachtet man nun die Stellung von Röm 13,1-7 im engeren Kontext, so ergeben sich zahlreiche Probleme. Ermahnt Paulus zuvor, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, sondern die Rache allein Gott zu überlassen (Röm 12,19), so hat nun in Röm 13,4 die Obrigkeit die Aufgabe, das Strafgericht Gottes zu vollstrecken. Auffällig ist ferner, daß in Röm 13,1-7 sich überhaupt keine spezifisch christlichen Begründungen finden, im Gegensatz zum Kontext in der dritten Person gesprochen wird und Röm 13,8-10 sehr gut an 12,21 anschließt. Eine Erklärung für diese Phänomene ist wohl darin zu suchen, daß Röm 13,1-7 nicht genuin paulinische Theologie wiedergibt, sondern der Apostel hier allgemeine Topoi christlicher Verkündigung aufnimmt. Ein Vergleich von Röm 13,1-7 mit 1 Petr 2,13-17; Tit 3,1 und 1 Tim 2,2 zeigt, daß Paulus hier im gesamten Urchristentum verbreitete Vorstellungen des Verhältnisses des Christen zum Staat aufgreift. Folgende Motive finden sich in allen Texten: 1) Immer wird Gehorsam gegenüber der staatlichen Gewalt gefordert. 2) Die staat-

liche Gewalt wird durchgehend als eine übergeordnete Größe verstanden. 3) Die Gehorsamsforderung gilt grundsätzlich allen. 4) Die Obrigkeit straft die Übeltäter und lobt die guten Werke (Röm 13,3f; 1Petr 2,14).¹

Röm 13,1a ist als ein allgemeiner Rechtssatz formuliert: „Jedermann (pa/sa yuch,) unterstelle sich den übergeordneten Gewalten“. Paulus benutzt zur Bezeichnung dieser übergeordneten Gewalten den Ausdruck *evxousi,ai*. Paulus bezeichnet mit diesem Ausdruck die eine staatliche Funktion ausübenden Ämter des römischen Weltreiches, der amtliche lateinische Ausdruck war *potestas*. Exegetisch nicht haltbar ist die von Günther Dehn zuerst vorgeschlagene und dann von Karl Barth in seiner Schrift „Rechtfertigung und Recht“ aufgegriffene Deutung von *evxousi,ai* auf die Engelmächte. Auch hinter den *evxousi,ai* in Röm 13,1 sieht Barth die Engelmächte, die ihrerseits wiederum Christus untergeordnet sind, so daß letztlich Röm 13,1-7 für Barth doch christologisch interpretiert werden kann. Auch im Hinblick auf Röm 13 kann Barth deshalb sagen: „Wir befinden uns, wenn das Neue Testament vom Staate redet, auch von dieser Seite gesehen grundsätzlich im christologischen Bereich: Auf einer anderen Ebene, als wenn es von der Kirche redet, aber in eigentümlicher Parallele und Beziehung zu den Aussagen über die Kirche in einem und demselben, dem christologischen Bereich“.² Barths Intention ist deutlich, er will wie alle anderen neutestamentlichen Aussagen über den Staat auch Röm 13 christologisch interpretieren, um sich damit von naturrechtlichen und schöpfungstheologischen Interpretationen von Röm 13 abzusetzen, die insbesondere von lutherischen Theologen vorgetragen wurden. Exegetisch ist diese Interpretation allerdings nicht haltbar, denn man ist sich heute darin einig, daß Röm 13,1-7 durchsetzt ist von profanen Begriffen und Vorstellungen, die eine direkte christologische Auslegung des Textes unmöglich machen. In V. 1b wird der göttliche Ursprung aller Gewalt betont, woraus V.2 die Konsequenz zieht, daß der, der sich der Gewalt widersetzt, auch der Anordnung Gottes widerstrebt. Die Funktion der von Gott eingesetzten Gewalten wird nun in V.3ff erläutert. Weil die Gewalten dazu da sind, das Böse zu strafen, braucht der, der das Gute tut, sie also nicht zu fürchten. Indem die Gewalten das Böse strafen, sind sie Gottes Dienerin, vollziehen sie Gottes Zorn. Deshalb, so stellt V.5 fest, muß man sich diesen Gewalten unterordnen, nicht nur um des Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen. Die allgemeine Gehorsamsforderung in V.5 wird nun in V.6 mit einem Beispiel konkretisiert. Die Römer zahlen Steuern, und indem sie das tun, erkennen sie die von Gott eingesetzten Gewalten an. Die kaiserlichen Beamten der Steuer- und Zolleintreibung sind in der Ausübung ihres Amtes nicht weniger als *λειτουργοι θεου* („Diener Gottes“). In V.7 schließt Paulus seine Ermahnung mit einer Verallgemeinerung ab: „Gebt allen, was ihr schuldig seid. Wem ihr Steuern schuldet, die Steuern; wem ihr Zoll, den Zoll; wem Furcht, die Furcht; wem Ehre, die Ehre.“ Bei der Interpretation von Röm 13,1-7 ist zunächst zu bedenken, daß Paulus die römische Gemeinde zum Gehorsam gegenüber den von Gott eingesetzten Gewalten auffordert. Die christliche Gemeinde in Rom war wohl am unmittelbarsten mit dem Staat konfrontiert, so daß sich für Paulus eine derartige Ermahnung nahe legte. Die Argumentation in Röm 13,1-7 ist stringent: Die staatlichen Gewalten haben von Gott die Aufgabe erhalten, das Böse zu strafen und das Gute zu belobigen. Sie sind in Erfüllung dieser ihrer Aufgabe von

Gott eingesetzt, und es ist die Pflicht jedermanns, sich diesen Gewalten zu unterwerfen. Die Forderung nach Gehorsam ist so grundsätzlich und zugleich so allgemein, daß man eine spezifisch christliche Begründung vermißt. Es handelt sich in Röm 13,1-7 um eine Aufforderung zum politischen Gehorsam gegenüber den von Gott eingesetzten Gewalten, bei der zwischen Christen und Nichtchristen nicht unterschieden wird.

Was in Röm 13,1-7 gesagt wird, könnte in dieser Allgemeinheit auch für Nichtchristen gelten und von ihnen nachvollzogen werden. Ist die fehlende christologische Begründung ein Problem von Röm 13,1-7, so liegt in der Aufgabenzuteilung des Staates ein weiteres schwerwiegendes Problem. Der Staat hat die Funktion, daß Böse zu strafen und ist darin Gottes Dienerin. Dabei setzt Paulus stillschweigend voraus, daß der Staat dieser ihm zugewiesenen Aufgabe auch immer nachkommt, nämlich den Bösen zu strafen und den Guten zu loben. Was völlig außerhalb der Perspektive von Röm 13,1-7 liegt, ist der in der Geschichte immer wieder zu beobachtende Tatbestand, daß der Staat selbst das Böse ist. Was ist, wenn der Staat selbst das Böse verkörpert und die Guten bestraft und die Bösen belohnt? Hier liegt meines Erachtens deutlich die Grenze der Übertragbarkeit der Aussagen von Röm 13,1-7 in unsere heutige Zeit. Wir können nicht von der geschichtlichen Tatsache abstrahieren, daß in den letzten 2000 Jahren wiederholt der Staat selbst das Böse verkörperte und der ihm von Gott zugewiesenen Aufgabe nicht nachkam. Deshalb kann ein Staat sich auf Röm 13 eigentlich nur berufen, wenn er die ihm dort zugewiesene Aufgabe auch wahrnimmt, nämlich das Böse zu bestrafen und das Gute zu fördern, zu tun und zu loben. Worin liegt nun das Gute, das der Staat loben und fördern soll? Vom Kontext her ist es eindeutig: Das Gute ist die gegenseitige Liebe (Röm 12,9ff). Der Liebesgedanke bietet deshalb die Möglichkeit, jeweils zu überprüfen, ob ein Staat die ihm in Röm 13,1-7 von Gott gegebene Funktion auch wirklich wahrnimmt. Straft er das Böse und fördert er das Gute, so wird er seiner ursprünglichen Bestimmung gerecht und ist in seiner Existenz zu bejahen. Verkörpert hingegen der Staat selbst das Böse und unterdrückt er das Gute, dann wird er seiner eigentlichen Aufgabe nicht gerecht und muß auch nach Röm 13,1-7 kritisiert werden.

IV. Die Offenbarung des Johannes

Im 13. Kap. der Offenbarung des Johannes wird bezeugt, was in Röm 13 außerhalb des Gesichtskreises des Paulus lag: Der Staat als eine widergöttliche Macht. Hier ist von einem Tier die Rede, dem sich die Menschen zu Füßen werfen und es huldigen. All die, deren Name nicht im Lebensbuch geschrieben steht, beten dieses Tier an. In Offb 13,9.10 heißt es dann: „Wenn einer ein Ohr hat, der höre! Wenn einer in Gefangenschaft (ziehen soll), der zieht in Gefangenschaft. Wenn einer durch das Schwert getötet werden soll, der wird mit dem Schwert getötet werden. Hier ist Standhaftigkeit und Glaube der Heiligen.“ Schließlich ist in V.15 davon die Rede, daß alle, die das Bild des Tieres nicht anbeten wollten, getötet würden. Offenkundig wird mit dieser Vision in Offb 13 auf Christenverfolgungen und den Kaiserkult zur Zeit des römischen Imperators Domitian (81-96 n. Chr.) angespielt. Vor allem in den letzten Jahren seiner Herrschaft propagierte Domitian den Kaiserkult. Er ließ sich den Titel geben

‘Dominus et deus noster’ (Sueton, Domitian 13). Das Ziel des Kaiserkultes bestand darin, ein einigendes Band zwischen den einzelnen Völkern des Imperiums herzustellen. Die Verehrung des Herrschers war Ausdruck der politischen Loyalität gegenüber dem römischen Reich. Für die Christen war damit der Konflikt vorprogrammiert: Weil das Bekenntnis zur Göttlichkeit des Kaisers identisch war mit der Loyalität gegenüber dem Staat, mußten sie in Konflikt mit dem römischen Imperium geraten. Zur Zeit Domitians gab es wohl noch keine umfassende staatlich gelenkte Christenverfolgung, aber zahlreiche örtliche Verfolgungen und Auseinandersetzungen. Wie man von Seiten des römischen Staates mit Christen umging, zeigt der berühmte Brief des römischen Statthalters Plinius d. J. an den Kaiser Trajan (geschrieben um 112). Plinius schreibt dort, „Einstweilen bin ich mit denen, die mir als Christen angezeigt wurden, folgendermaßen verfahren: Ich habe sie gefragt, ob sie Christen seien. Gestanden sie, so habe ich ihnen unter Androhung der Todesstrafe ein zweites und drittes Mal dieselbe Frage gestellt; beharrten sie (bei ihrem Geständnis), so habe ich sie (zur Hinrichtung) abführen lassen. Denn ich zweifelte nicht: Was immer sie vorbringen mochten, so verdienten allein schon ihre Hartnäckigkeit und ihr unbeugsamer Starrsinn Bestrafung. Andere, die einem ähnlichen Wahnsinn verfallen waren, habe ich, weil sie das römische Bürgerrecht besaßen, zur Rückführung nach Rom vormerken lassen. Wie es aber zu gehen pflegt, nahmen auf das gerichtliche Einschreiten hin bald die Anschuldigungen zu und kamen weitere Fälle zur Anzeige. Eine anonyme Anklageschrift wurde vorgelegt, die zahlreiche Namen enthielt. Die leugneten, Christen zu sein oder es je gewesen zu sein, habe ich entlassen zu können geglaubt, sobald sie, nach meinem Vorgang die Götter anriefen und deinem Bild, das ich mit den Götterstatuen zu diesem Zweck hatte herbeischaffen lassen, mit Weihrauch und Wein opferten, außerdem noch Christus lästerten - alles Dinge, zu denen sich, wie es heißt, überzeugte Christen niemals zwingen lassen. Andere von dem Denunzianten Genannte gaben erst zu, Christen zu sein, widerriefen aber gleich darauf: Sie seien es wohl (einmal) gewesen, hätten es aber (längst) wieder aufgegeben, (und zwar) manche vor drei, manche vor (noch) mehr Jahren, ein paar sogar schon vor 20 Jahren. Sie alle haben ebenfalls deinem Bild sowie den Götterstatuen gehuldigt und Christus gelästert.“¹³

Obgleich dieser Brief ca. 20 Jahre nach der Abfassung der Offenbarung des Johannes geschrieben wurde, dürfte er auch die Zustände zur Zeit des Kaisers Domitian richtig beschreiben. Es ist schon immer aufgefallen, daß Plinius auf der einen Seite betont, noch nie an Verfahren gegen Christen teilgenommen zu haben, andererseits aber dem Kaiser ein detailliertes Verfahren anzeigt, das sich zudem in der Praxis offenbar schon bewährt hatte. Dies spricht dafür, daß Plinius hier an eine bereits vorgegebene Praxis anknüpft, so daß er nicht nur Aussagen über seine unmittelbare Gegenwart macht, sondern wohl auch das Vorgehen des römischen Staates in den vorhergegangenen Jahren schildert. Christen mußten also, um von ihrer Anklage freizukommen, vor einer Statue oder dem Bild des Kaisers und den Statuen der Götter opfern (Weihrauch und Wein) und zudem Christus verfluchen.

Die in der Offenbarung angesprochenen Christen sehen sich also dem Anspruch des politisch und religiös totalitären Staates ausgesetzt. Verweigern sie die Anbetung des Kaisers, so wird ihnen das als ein gleichermaßen politisches und religiöses Delikt angekreidet und

sie sind Repressionen ausgesetzt. Einige Christen mußten offenbar ihre Standhaftigkeit bereits mit dem Tod bezahlen (Offb 2, 13; 6, 9). Das entscheidende Kennzeichen des in Offb 13 geschilderten Staates ist, daß er nach christlicher Überzeugung für sich beansprucht, was allein Gott und Jesus Christus beanspruchen können. Gegenüber einem solchen Staat ist Widerstand die einzig mögliche Reaktion der Christen. Dieser Widerstand ist aber ganz deutlich ein passiver Widerstand, denn in V. 10 werden den Christen die Konsequenzen ihrer Haltung deutlich aufgezeigt (Gefangenschaft, Tod). In Offb 13 wird der widergöttliche Staat in all seinen Ausprägungen in einer symbolträchtigen Sprache geschildert und gleichzeitig bloßgelegt. Mit der Totalität seines Anspruches versucht er sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen und übertritt damit eindeutig seine Befugnisse und seine Bestimmung. Deshalb ist der passive Widerstand die einzig mögliche Verhaltensweise gegenüber diesem Staat.

V. Folgerungen

Wie soll sich der Christ gegenüber dem Staat verhalten? Nach welchen Kriterien darf er im Raum des Staates handeln? Wie verhalten sich neutestamentliche und politische Ethik zueinander? Zur Beantwortung dieser Fragen sind zunächst einige grundsätzliche Überlegungen notwendig, die ich am Beispiel der paulinischen Rechtfertigungslehre vortragen möchte. Die Rechtfertigungslehre geht von einem bereits geschehenen Handeln Gottes aus. In der Kreuzigung, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi ist das Heil geschehen, ist die Wende der Zeiten erfolgt. In Jesus Christus hat Gott am Menschen für den Menschen gehandelt. Symbol für diese Selbsterniedrigung Gottes, die dem Menschen zum Heil wurde, ist das Kreuz. Somit meint Rechtfertigung ein „zuvor“ des Handelns Gottes. Gott hat in Jesus Christus bereits gehandelt, bevor der Mensch zu handeln beginnt. Dieses bereits geschehene Handeln Gottes muß streng getrennt und unterschieden werden von dem stets nachfolgenden Tun des Menschen. Allein die vorausgehende Tat Gottes schafft für den Menschen Heil und Sinn. Der Mensch ist damit davon entlastet, sich Heil und Sinn selbst schaffen zu müssen. Er wird frei für Aufgaben, die er leisten kann. Die notwendige Unterscheidung sagt aber noch etwas anderes aus: Vor Gott ist der Mensch nicht die Summe seiner Taten, ist die Person unterscheidbar von ihren Werken. Damit wird die enge Verbindung von Person und Werk nicht bestritten, aber es muß deutlich unterschieden werden zwischen der in Jesus Christus erfolgten Annahme des Menschen durch Gott und den sich daraus ergebenden Folgen. Innerhalb der neutestamentlichen Ethik ist die hier vorgenommene Unterscheidung des vorausgehenden Handelns Gottes am Menschen und des nachfolgenden Tuns des Menschen deutlich gesehen worden, sie findet ihren Ausdruck in der Zuordnung des Indikativs des göttlichen Handelns zum Imperativ des daraus folgenden menschlichen Tuns. Für unser Thema heißt das: Weil allein Gott Herr dieser Welt ist und allein er einem menschlichen Leben Sinn verleihen kann, darf kein Staat eine gottähnliche Autorität verlangen. Der Staat von Offb 13 ist der dämonisierte Staat, der zu geben beansprucht, was eigentlich nur Gott geben kann: das Heil. Diesem Staat kann sich der Christ nur passiv widersetzen, niemals darf er seinen Anspruch anerkennen, denn dies wäre ja das Eingeständnis, daß

nicht Gott bzw. Jesus Christus allein Herr dieser Welt ist. Passiver Widerstand gegenüber diesem Staat wäre kein Widerspruch zu Röm 13,1-7, denn der Staat von Offb 13 ist nicht der Staat von Röm 13! Die dort dem Staat von Paulus zugewiesene Aufgabe (den Guten zu loben und den Bösen zu strafen) werden ja von dem Staat in Offb 13 gerade nicht beachtet. Nimmt der Staat jedoch seine eigentliche, ihm zugewiesene Aufgabe der Machtverwaltung und Machtausübung ernst, so hat der Christ ihn zu respektieren. Es gibt im Neuen Testament keine grundsätzliche Staatskritik, sondern allein die Kritik am totalitären Staat. Beansprucht der Staat hingegen nicht, absolute Wahrheiten geben zu können, vertritt er nicht eine tyrannische Ideologie, sondern sieht er seine Aufgabe in einer vernünftigen Weltgestaltung, so hat der Christ diesen Staat zu akzeptieren, ja er ist dazu aufgerufen, in ihm mitzuarbeiten. Das ethische Handeln des Christen gegenüber dem Staat und innerhalb des Staates kann nur vom Liebesgedanken her geprägt sein. Die Liebe ist die dem Christen allein angemessene Verhaltensweise gegenüber dem Staat und dem einzelnen Menschen. Liebe ist nun allerdings nicht mit Lieblichkeit zu verwechseln. Liebe meint das entschiedene Eintreten für die Armen, die Schwachen und Entrechteten. Liebe kann sich äußern im Streit für die Rechte anderer. Liebe kann Gestalt gewinnen in der entschiedenen Meinungsäußerung, in der Auseinandersetzung um verschiedene Wege innerhalb einer Gesellschaft. Gewalt ist allerdings nicht in der Liebe. Wer Gewalt gegenüber dem Staat oder anderen Menschen ausübt oder auch nur billigt, kann sich nicht auf das Neue Testament, schon gar nicht auf Jesus von Nazareth berufen.

Anmerkungen

1. Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer, EKKVI/3, Neukirchen 1982, 31.
2. K. Barth, Rechtfertigung und Recht, ThSt 104, Zürich 1970, 21.
3. Zitiert nach A. M. Ritter, Alte Kirche, Neukirchen 1977, 14f.

Till Hüttenberger

Religion und Gewalt – Innenansichten eines zweideutigen Erbes aus der Perspektive der Religionstheorie René Girards

1. Das Problem

Ist religiöse Legitimierung von Gewalt zulässig oder ein ‚Verrat am Evangelium‘?¹

Vor jeder Antwort ist es vielleicht hilfreich, sich bewusst zu werden, dass die Frage selbst schon Interesse wecken sollte. Denn sie wird in den christlichen Kirchen erst seit kurzer Zeit gestellt. Sie gibt ein Thema vor, das erst in den späten siebziger und achtziger Jahren in das Bewusstsein der breiten Öffentlichkeit gerückt ist, als ein theologisch-religiöses Begleitstück zur Friedensbewegung in Ost und West.² Heute ist die Frage omnipräsent. Man ist an Punkten sensibel geworden, an denen jahrtausendlang kein Problem gesehen wurde. Erst in der europäischen Moderne ist dieses Thema tief in die Köpfe eingedrungen. Die Frage stellt selbst schon eine erschrockene Antwort dar auf eine lange brutale europäische Geschichte von Gewalt im Namen der Religion und die bedrohte Situation einer immer kleiner werdenden globalisierten Welt. Es ist eigentlich erstaunlich, dass etwas, was wir heute mehrheitlich als illegitim einstufen würden, über viele Jahrhunderte hinweg – und zum Teil heute noch – als legitim erachtet wurde – unter Berufung auf Gott, auf Gottes Willen, auf die Bibel.

Religiöse Gewaltlegitimierung kann als Begründung von Gewalt im Namen Gottes verstanden werden. Sie ist so alt, wie es die Religion selbst ist. Und sie geschieht überall. Im Namen eines Kampfes gegen *das Böse* greift man auf Gewalt als legitimes Mittel zurück. Das Problem der Gewaltverhaftung von Religion kann daher nicht einfach als bedauerliche Fehlform abgewiesen werden, sondern stellt die Frage nach den tieferen Ursachen religiös motivierter Gewaltbereitschaft.

Interessant ist die Frage weiter, weil sie implizit mit einer Differenz von *Religion* und *Evangelium* arbeitet und implizit beide Größen in eine spannungsreiche Beziehung setzt. Auf dieser begrifflichen Differenz will ich im folgenden meine Argumentation aufbauen, mit einem Schwerpunkt bei der *Religion* gewiss, aber zum Ziel einer besseren Erfassung der vielleicht viel zu wenig bekannten Größe *Evangelium*.

Das Problem religiöser Gewaltlegitimation ist trotz des jungen Datums der Frage dennoch ein sehr altes Thema, so alt wie die Religion selbst; neu ist nur, dass es als Problem bewusst geworden ist. Gewalt in der Religion ist ein Problem, das bis in die Tiefenschichten des religiösen Bewusstseins reicht und nur auf einer umfassenden, einer *anthropologischen* Ebene zureichend erfasst werden kann. Dies ist die These dieser Ausführungen.

Innenansichten eines zweideutigen Erbes nenne ich die folgenden Überlegungen aus drei Gründen: weil sie sich erstens vor allem selbstkritisch auf die eigene christliche Tradition beziehen und das biblische Erbe sichten, in dessen Namen Gewalt ausgeübt wurde, weil ich zweitens zu zeigen versuche, dass Religion und Gewalt ein intimes Band verbindet, und drittens, weil sie als Beitrag zur Selbstaufklärung der christlichen Religion verstanden werden sollen.

Ich werde mich im folgenden nur mit der religiösen, und darin besonders der christlichen Dimension des Problems der Gewaltlegitimation auseinandersetzen. Politische und juristischen Fragestellungen bleiben außen vor. Diesen Vorbehalt zu machen ist notwendig, weil z.B. unter Berufung auf die Zwei-Reiche-Lehre der lutherischen Tradition und die in ihr begründete weitgehende Trennung des Politischen vom Religiösen das Problem sich natürlich noch einmal differenzierter darstellt. Mancher Christ wird aus politischen und weltlichen Gründen zuweilen Gewalt befürworten, die er christlich gesehen – und die eigene Person betreffend – vielleicht ablehnen würde. Nicht bedacht werden soll hier auch die Frage einer bewussten religiösen Kaschierung von Politik zu Legitimationszwecken. Auch dies ist ein Problem, das die Grenze der Fragestellung überschreitet.

Was mich interessiert sind die echten Gewaltpotentiale in der Religion. Ich gehe in einem ersten Gang zentrale biblische Befunde durch, in einem zweiten versuche ich sie dann, nach Abwehr unzureichender Erklärungen, mit Hilfe der Religionstheorie des französischen Anthropologen und Literaturwissenschaftlers René Girard zu deuten, um aus dem Ganzen dann einige Konsequenzen für ein tieferes Verständnis des Evangeliums zu ziehen.

2. Religiöse Gewaltlegitimation in der Bibel

Zuerst ist es nötig, sich mit dem Problem der Gewalt im Namen Gottes in unserer eigenen biblischen Tradition auseinander zu setzen. Wenn man die Bibel nach Motiven durchsucht, erfährt man auf bestürzende Weise, wie viel Gewalt mit dem Namen des Gottes verbunden ist, den Christen bekennen. Ich möchte einige Befunde sichten.

Meine Ausführungen stützen sich dabei vor allem auf zwei Arbeiten, die, so unterschiedlich sie in ihren Schlussfolgerungen sind, beide als grundlegend für diese Frage erachtet werden können: das gemeinsame Werk von Walter Dietrich und Christian Link *Die dunklen Seiten Gottes* und das mittlerweile klassisch zu nennende Buch des katholischen Theologen Raymund Schwager *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, das die Religionstheorie René Girards für die biblische Theologie fruchtbar zu machen sucht.³

Raymund Schwager hat sich einmal die Mühe gemacht, das Vorkommen von gewaltlegitimierenden Stellen in der Bibel zu zählen. Er kam zu einem bestürzenden Ergebnis:

„In den alttestamentlichen Büchern finden sich über sechshundert Stellen, die ausdrücklich davon sprechen, daß Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben“ *„An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, daß der Zorn Jahwes entbrennt, daß er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung*

*androht.“*⁶ *„Neben den ungefähr tausend Versen, in denen Jahwe selber als der direkte Vollstrecker von strafenden Gewalttaten erscheint, und neben vielen Texten, gemäß denen der Herr die Übeltäter dem Schwert der Bestrafer ausliefert, gibt es über hundert weitere Stellen, in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten. Nach diesen Aussagen tötet er zwar nicht selber; insofern tritt er etwas in den Hintergrund. Dennoch ist er es, der befiehlt, menschliches Leben zu vernichten, der sein Volk wie Schlachtvieh preisgibt und der Menschen gegeneinander aufhetzt.“*⁶

Ein kurzer Blick in die einzelnen literarischen Schichten bestätigt diese summarischen Befunde. Dabei interessieren mich nicht die Stellen, in denen Gewaltausübungen beschrieben werden, sondern nur solche, in denen Gewalt explizit religiös legitimiert wird.

Es ist aus zwei Gründen nötig, sich diese Befunde unbeschönigt vor Augen zu führen. Zum einen zeigen sie auf, wie ambivalent das eigene biblische Erbe ist, das bis heute immer noch als Begründungs- und Motivationsarsenal für religiöse Gewaltausübung dient. Zum anderen schärfen diese Befunde den Problemdruck, wenn es um die Suche nach zureichenden Lösungen und Auswegen geht.

Da sind aus den *historischen Büchern* des Alten Testaments z.B. die grausamen Anweisungen im Deuteronomium über die Maßnahmen gegenüber den Einwohnern bei der Eroberung Kanaans:⁷

„Wenn sie [sc. die Stadt] der Herr, dein Gott, dir in die Hand gibt, so sollst du alles, was männlich darin ist, mit der Schärfe des Schwerts erschlagen.“

(Dtn 20,12)

Die Israeliten folgten überschießend gehorsam:

„Da nahmen wir zu der Zeit alle seine Städte ein und vollstreckten den Bann an allen Städten, an Männern, Frauen und Kindern, und ließen niemand übrigbleiben.“ (Dtn 2,34)

Man versucht diesen schrecklichen Stellen, die sich mühelos vermehren lassen,⁸ oft exegetisch beizukommen, indem man darauf hinweist, dass das hier Beschriebene historisch nicht wirklich geschehen, sondern lediglich eine spätere theologische Interpretation der Vergangenheit sei.⁹ Doch dieser Versuch erreicht sein apologetisches Ziel nicht. Denn das Problem ist ja nicht, ob diese Taten wie beschrieben zutrafen, sondern das viel Grundlegendere der *prinzipiellen* religiösen Gewaltlegitimierung, welche historische Umsetzungsformen ihr auch beschieden gewesen sein sollte. Gewalt beginnt in den Köpfen und die begegnen ihr in Texten, die seitdem immer wieder als Legitimierungsquelle für religiös motivierte Gewaltausübung fungieren. Religiöse Texte haben eine Wirkungsgeschichte. Ich möchte nun noch ein wenig weiter die biblischen Befunde sichten, sozusagen eine biblische ‚Giftliste‘ aufstellen.

Auch die *prophetischen Bücher* sind voller gewaltlegitimierender Aussagen: So spricht der Herr z.B. zum Propheten Ezechiel:

„Sprich: Das Schwert, ja das Schwert ist geschärft und blank gefegt. Es ist geschärft, daß es schlachten soll; es ist gefegt, daß es blinken soll.... Und du, Menschenkind, weissage und schlag deine Hände zusammen! Denn das Schwert wird zweifach, ja dreifach kommen, ein Schlachtschwert, ein großes Schlachtschwert, das sie umkreisen wird, damit die Herzen verzagen und viele fallen sollen; an all ihren Toren

lasse ich das Schwert wüten. Wehe, es ist zum Blitzen gemacht, zum Schlachten geschärft!“ (Ez 21,13ff)¹⁰

Jahwe scheint sich hier in einen Blutrausch, ein Schlachtfest an den fremden Völkern, ja am Ende sogar an seinem eigenen Volk hinein zu steigern, zu dem er den Propheten mitnimmt, der seinen Willen verkünden soll. Ein Aufruf zum religiös motivierten Morden. Die Stellen lassen sich bei Jesaja, Jeremia und den kleinen Propheten mühelos vervielfachen.

Aus den vielen Befunden der *Psalmen* will ich auch nur ein prominentes Beispiel herausnehmen: den angerufenen Gott, der dem Beter gegen die Feinde zur Seite treten soll und nach Auskunft der Psalmen dies auch oft getan hat. Ps 58,11f ist hierfür exemplarisch:

„Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Vergeltung sieht, und wird seine Füße baden in des Gottlosen Blut; und die Leute werden sagen: Ja, der Gerechte empfängt seine Frucht, ja, Gott ist noch Richter auf Erden.“

Ich will die zentralen Motive zusammenfassen: Gott erscheint in den biblischen Schriften vielfach als ein *eifersüchtiger*, ein *rächender*, ein *zorniger* und ein *militanter* Gott.¹¹ Jede dieser Redeweisen hat auch eine eigene gewaltlegitimierende Funktion. Wir können verschiedene Funktionen benennen, die wirkungsgeschichtlich bis heute einflussreich sind:

1. Die Rede von Gott als dem *eifersüchtigen* Herrn, der keine anderen Götter neben sich duldet, verweist auf die Durchsetzung der monotheistischen Alleinherrschaft Gottes gegenüber allen fremden Göttern. Mit Hilfe dieser Rede kann gegen vermeintlichen Abfall von diesem Gott und gegen religiöse Konkurrenz rigoros vorgegangen werden.

2. Die Rede von Gott als dem *Rächer* weist auf den Gott hin, der Unrecht und Unterdrückung vergilt. Ihre Funktion besteht unter anderem auch darin, dass sie Gewalt im Namen legitimer *Vergeltung* rechtfertigt. Ein Motiv, dass ganz tief in der humanen Konstitution verankert sein muss, denn es ist, auch heute noch, überall anzutreffen.

3. Die Rede von Gott als dem *Zornigen* dient sehr oft einer *Pädagogik der Strafe*, die Gewalt im Namen göttlichen Erziehungswillens anwendet; „Lernen durch Leiden“.

Man könnte nun einwenden, dass das Vorkommen dieser Motive ja auch eine *gewaltverhindernde* Funktion haben kann, weil es den einzelnen von seiner eigenen Rache entlastet, indem er diese Gott überträgt, der Gerechtigkeit schaffen soll – diese Rede mithin ins Gebet verlagert wird. Diese Antwort kann aber nicht überzeugen, weil sie, abgesehen von den Psalmen, wo dies der Fall ist, den Ambivalenzen in den biblischen Aussagen nicht gerecht wird. Denn so gewiss eine Entlastung durch Vollmachtsübertragung im Einzelfall möglich ist, so wurde doch vielmehr das biblische Sprachmaterial in der Geschichte ebenso dazu genutzt, im Namen Gottes legitime Gewalt zu *denken* oder auch reale Gewalt auszuüben. Wie oben bereits angedeutet: Es kommt nicht darauf an, dass tatsächlich physische Gewalt angewandt werden muss oder worden ist. Es genügt,

dass diese Motive das Denken von Menschen beeinflussen, ihre Affekt- und Verhaltensausrichtungen steuern. Physische Gewalt kann überall an anderer Stelle ausbrechen, wo das Denken prinzipiell dazu bereit ist.

Ein letzter Schritt in der Sichtung ist nötig. Denn man könnte nun weiter einwenden, das alles sei nun einmal alttestamentlich, nicht evangelisch und vom Neuen Testament überholt. Doch so ist es nicht. Auch das *Neue Testament* reiht sich zum Entsetzen nahtlos in die Liste ein. Dafür steht vor allem – aber nicht nur – der Name der sich durch alle Schichten des Neuen Testaments hindurchziehenden, auch in den Evangelien stark präsenten *Apokalyptik*, die durch die ihre ganze Wirkungsgeschichte hindurch die menschliche Phantasie zu schrecklichen Endzeitphantasien mit gottgewollten Vernichtungsorgien und Blutbädern angeregt hat. Dies alles war gewiss nicht nur ein schrecklicher Misston am Klang der Posaunen vorbei, die das Endzeitchaos einläuten, an dessen Ende das blutige Lamm siegreich als Herrscher des Neuen Jerusalems nach der Vernichtung aller Feinde triumphieren wird.¹² Die Rolle der apokalyptischen Motive für religiöse Gewaltlegitimation allein für sich zu untersuchen, wäre schon ein ungemein reizvolles Unterfangen. Fündig würde man nicht nur in der Alten Kirche – man denke nur an Augustins und Tertullians Endzeitvisionen,¹³ in den apokalyptischen Bewegungen des Mittelalters und der Neuzeit. Das gilt übrigens auch für die Reformatoren – ich möchte daran nur kurz erinnern –, die sich selbst und ihr Wirken endgeschichtlich gedeutet und durchaus physische Gewalt gegen Juden, „Türken“, Pöpstler, Täufer und Unitarier evangelisch motiviert haben.

Wir können in drei Punkten eine erste Zwischenbilanz ziehen:

1. Vom gewalttätigen Gott und seinen helfenden Händen, den Menschen, ist vor allem dort die Rede, wo es um die *Identität* einer von außen durch fremde Götter und Gewalten oder von innen durch Abfall und Spaltung bedrohten Gemeinschaft geht. Das zeigt der Kontext biblischer gewaltlegitimierender Aussagen. Man denke neben den oben erwähnten Stellen auch z.B. an die Geschichte vom Goldenen Kalb und dem folgenden Gericht über die Israeliten (Ex 32) oder die vom Tod des Hananias und der Saphira in der Apostelgeschichte, die der Gemeinde Privatbesitz verschwiegen haben (Apg 5). Es geht dabei immer um die Integrität oder, altertümlicher formuliert, die *Reinheit* der Gemeinde. Gewalt im göttlichen Namen ist selten individuell motiviert, sondern *gemeinschaftsbezogen* und hat vor allem den Zweck, die Gemeinschaft zu schützen. Auf diesen Befund werden wir gleich noch einmal zurückkommen müssen.

2. Religiöse Gewaltlegitimation im Namen Gottes im Christentum kann nicht einfach als eine bedauerliche Fehlerscheinung angesehen werden, mit der man leicht fertig wird. Sie ist ein durchgehender Bestandteil aller Textschichten der Bibel Alten und Neuen Testaments und nicht ein einziger relevanter Textbereich kann herausgenommen werden, in dem dies nicht der Fall wäre. Religiöse Gewaltlegitimation ist daher mit Sicherheit kein Verrat am Wesen der biblischen *Religion*, sondern eine ihrer Konstanten.

3. Wenn man dann aber nun fragt, ob religiöse Gewaltlegitimation ein Verrat *am Evangelium* sei, ist es zuerst notwendig, zu fragen,

worin denn das Evangelium sein Wesen habe, mit dessen Richtschnur man urteilen könne. Antworten auf diese Frage sind nun aber, allein schon im Protestantismus, ziemlich strittig und alles andere als leicht zu geben. Etwas plakativ gesagt, um die Dimension anzudeuten: Von der gewalttätigen Gestalt eines von seinem Vater willentlich am Kreuz geopfertem Gottessohnes zur Sühnung der Sünden bis zum ‚quasi-buddhistischen‘ Appell an radikale und unbedingte Gewaltfreiheit im Namen Jesu reicht, freilich mit vielen Zwischenpositionen, die Skala der gegebenen Antworten nach dem Kern des Evangeliums. Ambivalenz der Ambivalenzen im Zentrum des christlichen Glaubens!

3. Wie soll man mit den problematischen Befunden umgehen?

Wie geht man also mit solchen Befunden hinsichtlich des gewalttätigen Gottes um, in dessen Namen Menschen Gewalt ausüben? Viele klassische Lösungen greifen zu kurz:

1. Ein strenger *Biblizismus*, der alle Aussagen über Gott auf der gleichen Ebene ansiedelt und miteinander zu verbinden sucht, verwickelt sich in unhaltbare Widersprüche und zeichnet das Bild eines durch und durch ambivalenten Heiligen, tröstend und drohend, bestrafend und verzeihend zugleich. Oder er wäre ein extrem parteiischer Gott, der gut zu den Eigenen ist, aber tödlich für die Anderen.

2. Eine dem Biblizismus vergleichbare Ausgleichsstrategie unternimmt auch das Werk von Walter Dietrich und Christian Link. Sie nehmen die Befunde ernst, versuchen aber durchgehend den dunklen Seiten Gottes einen positiven Gehalt abzugewinnen: als Aufruf zur Verbindlichkeit des Glaubens (der eifersüchtige Gott) als Gerechtigkeitshoffnung für Unterdrückte (der Rächer) als gnädige Strenge Gottes (der Zornige).¹⁴

Dieser vieldiskutierte Versuch leidet aber daran, dass er die Härte der Aussagen doch überall abmildern muss, um zu den gewünschten positiven Funktionen zu gelangen. Gewiss ist ihr Versuch hilfreich, doch er kann nicht ganz überzeugen. Nähert man sich dem Problem der Gott zugeschriebenen Gewalt in der Bibel vom hier interessierenden Problem ihrer legitimatorischen Funktion für menschliche Gewaltanwendung, dann wird man bei Dietrichs und Links eindrücklichem Buch nicht fündig, nach welchen Kriterien eigentlich zwischen legitimem und illegitimem Gebrauch unterschieden werden kann. Sie setzen nämlich de facto schon voraus, dass Gewaltanwendung seitens derer, die sich auf diese Texte berufen, ausbleibt.¹⁵ Für die Moderne mag das für eine Mehrheit der Gläubigen, die mit diesen Texten lebt, vielleicht gelten. Aber für alle Richtungen und für die christliche Tradition im Ganzen gilt dies gewiss nicht. Allein die Problematik des neuen Fundamentalismus und der gewaltbereiten politischen Religionen der Moderne bleibt völlig ausgeblendet.

3. Weitere Möglichkeiten sind ebenfalls problematisch. Die fürchterlichen Texte einfach überlesen, nach einer Auswahlhermeneutik sich allein das Passende herauszusuchen, das andere als irrelevant beiseite zu legen, ist auch unmöglich. Dazu sind sie zu zahlreich und

zentral, fordern eine Erklärung; dazu ist das christliche Gottesbild zu tief innerlich in Gewalt verstrickt.

4. Die vielfach getroffene Unterscheidung eines ‚überholten‘ alttestamentlichen Gottes der Gerechtigkeit und eines neutestamentlichen Gottes der Liebe zerreißt die innere Traditions- und Heilsgeschichte, die beide Testamente verbindet und verdreht einseitig die Befunde, denn vom gnädigen Gott ist auch im Alten Testament die Rede, vom gewalttätigen auch im Neuen.

5. Die religionsgeschichtlich elegante Lösung, eine bruchlose innere Entwicklung und *Sublimierung der Gottesidee* anzunehmen, eine fortlaufende bruchlose Reinigung des Gottesbildes *und der Religion* von gewaltsamen Zügen hin zu einem Gott der reinen Feindesliebe, setzt einen geschichtlichen Optimismus voraus, der nicht nur an den Realitäten der äußeren Welt und der faktischen Verfassung der Christen scheitert, sondern auch an der neutestamentlichen Apokalyptik scheitern muss. Denn man wäre gezwungen, zahlreiche Aussagen des Neuen Testaments, die von einer Gewaltbereitschaft Gottes im Neuen Testament sprechen, einfach zu streichen. Zudem sind Rückfälle immer möglich und geschehen auch. Gewiss gibt es religionsgeschichtliche Fortentwicklungen und Reinigungen des Gottesbildes, doch man muss neben dem Konstatieren des Faktums auch fragen, *woher* diese kommen, wenn man nicht einem idealistischen Fortschrittsgedanken aufsitzen möchte. Denn es ist angesichts der dauernden Rückfälle schwierig, diese Entwicklungen allein aus einer inneren Dialektik der religiösen Entwicklung zu begründen.

6. Weiterführend scheint mir der auf den ersten Blick vielleicht ähnlich erscheinende religionstheoretische Ansatz René Girards zu sein. Girard hat dem Problem von Religion und Gewalt sein Lebenswerk gewidmet und auch in Deutschland seit den 80er Jahren eine wachsende, wenn auch umstrittene Anerkennung gefunden.¹⁶ Im nun folgenden Abschnitt skizziere ich seine Religionstheorie und wende sie dann auf die Leitfrage an.

4. Religion und Gewalt – die Perspektive René Girards

Auszugehen hat man von einer grundlegenden Beobachtung. Das Gewaltpotential der Bibel hat, wenn man sie mit anderen heiligen Urkunden anderer Religionen vergleicht – den indischen Veden und brahmanischen Opfertexten, dem Koran, den unzähligen Mythen der schriftlosen Völker – Anteil an einem allen Religionen gemeinsamen Menschheitserbe. Vergleichbare Aussagen zur Gewalt im Namen Gottes finden sich überall.¹⁷ So liegt es nahe, das Problem der Gewaltverhaftung von Gottesbildern umfassender zu fassen als allein im Hinblick auf spezifisch biblische Befunde oder im Hinblick auf eine einzelne Religion allein, wie es gegenwärtig z.B. besonders dem Islam gegenüber geschieht.

Man kann feststellen, dass das Problem der Gewalt mit der Frage der Religion immanent verbunden ist. Ihr Fundament ist *anthropologisch*, anstatt kulturspezifisch zu sein. Jahwes und Gott-Vaters gewalttätige Züge sind nicht spezifisch biblisch, sondern haben Anteil am breiten Traditionsstrom analoger Aussagen über das Göttliche in anderen Religionen.

Nach Girard ist die Gewalt nun nicht ein beiläufiges Begleitphänomen von Religion, sondern deren *Quelle und Wurzel*. 'Gewalt ist das Herz und das Geheimnis des Heiligen' lautet die Arbeitshypothese seines 1972 veröffentlichten grundlegenden Werks *Das Heilige und die Gewalt*. Religion ist nach Girard die Lösung des Menschheitsproblems unkontrollierter Gewalt zum Preis von legitimer und dosierter -,heiliger'- Gewalt. Diese provozierende Aussage muss in mehreren Schritten erläutert werden. Das Ganze des girard'schen Denkens wirkt gewiss wie eine seltsame Mischung aus Wissenschaft, gesundem Menschenverstand und spekulativen Elementen, aber sie ist für die Deutung der infragestehenden Phänomene sehr erklärungsmächtig.

Es handelt sich bei Girards Werk, das sehr oft in Deutschland unter dem abgekürzten und missverständlichen Namen der „Sündenbock-Theorie“ der Religion firmiert, um eine Religionstheorie, die ihre Herkunft in der französischen Religionssoziologie Émile Durkheims hat. Dieser hatte gelehrt, Religion ihrem Wesen nach als die sakrale Dimension einer Gesellschaft aufzufassen.¹⁸

Girard definiert mit Durkheim Religion primär als ein gesellschaftliches Phänomen, als die *transzendente Dimension* gesellschaftlicher Zustände. Präziser ausgedrückt: Religion ist in seinen Ursprüngen und Wesen gemeinschaftliches Handeln, aus dem sich Deutungen dieses Handelns im Namen eines Heiligen ableiten.¹⁹

Sich dem Phänomen Religion auf diese Weise zu nähern, ist entgegen vieler moderner, besonders protestantischer Annahmen zur Religionstheorie, die seit Schleiermacher die Subjektivität und Individualität von Religion postulieren, plausibler, als es dem ersten Anschein nach scheint, nicht nur aufgrund der Tatsache, dass der Mensch erst unter modernen sozialen Ausdifferenzierungsbedingungen der Allmacht und –gegenwart der Gemeinschaft partiell entgehen kann. Nein, auch alle Fähigkeiten, Fertigkeiten und Institutionen, selbst die Sprache, sind gemeinschaftlicher Natur, wurzeln in sozialen Kontexten. Mensch werden heißt zuerst gemeinschaftlich werden, ein soziales Wesen, *zoon politikon*. Solches muss man sein, bevor man auch ein individuelles Wesen werden kann.

Das entscheidende Problem jeder Gesellschaft besteht nach Girard darin, dass sie mit der ihr *immanenten Gewalt* fertig werden, d.h. Lösungen für die ihr innewohnenden Konflikte finden muss. Denn Gewalt ist, wie es auch schon die Verhaltensforschung gezeigt hat, in ihrer Grundform intraspezifisch, d.h. sie richtet sich auf ihresgleichen.²⁰ Sie entsteht nicht primär gegenüber dem ganz Fremden, sondern dem Nahen, das abgestoßen werden muss, um künstlich zum Fremden, Abgelehnten, Nicht-Gewollten gemacht zu werden.²¹ Gewalt ist ein Phänomen der Unausweichlichkeit von Nähe. Wo Lebewesen sich nicht ausweichen können droht *Gewalt*. Gewalt ist ein ständiger Begleiter von Gemeinschaft.

Gegen die übliche Weise fragt Girard daher nicht, wie es dazu kommt, dass Gewalt entsteht, sondern andersherum: wie ist es möglich, dass die überall latent vorhandene Gewalt eingedämmt wird, sodass die permanent bedrohte Gesellschaft überleben kann? Die Antwort findet er in der Religion, d.h. dem rituell geprägten Handeln einer Gruppe und der dieses Handeln begleitenden Vorstellungen.²²

Wenn man Religion als das sozial Sakrale versteht, dann rücken als Primärphänomene von Religion nicht die spezifischen religiösen

Vorstellungswelten der Handelnden – die Deutungen in Mythen, erzählten Geschichten, Gottesbildern – in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit, sondern die *Form des Handelns* der Gesellschaft, die sich in der sie begleitenden Vorstellungswelt spiegelt. Religion ist der Name für die Zusammengehörigkeit, die dieses gemeinschaftliche Handeln schafft, der Gruppe eine Identität gibt, die von ihr zugleich aber nicht als etwas selbst produziertes, sondern als ein unverfügbares Widerfahrnis, als etwas Heiliges, als Gottes Wille erfahren wird. Gemeinschaftliches soziales Handeln, das wiederkehrenden Mustern folgt, ist beschreibbar als *ritualisiertes* Handeln. In der Wiederholung stabilisiert sich eine Ordnung, die sinn- und identitätsstiftend wirkt.

Im Ritus konstituiert sich das Weltbild einer Gruppe, ihre heilige Ordnung, ihr heiliger Raum und die heilige Zeit und die Abgrenzung gegenüber dem Profanen. Im Ritus wurzeln die Selbstverständlichkeiten und Überzeugungen von Zugehörigkeit und Abgrenzung, von Gültigem und Verbotenem, von legitimer und illegitimer Gewalt. Rituale bringen mit sich, dass durch sie eine Gemeinschaft Innen und Außen abgrenzt: wer dazugehört und wer draußen bleibt als das Andere, das Fremde, das die Identität der Gruppe Bedrohende.

Girard hat nun die Beobachtung gemacht, dass Rituale einerseits Gewalt eindämmen, andererseits aber selbst dosiert gewalttätig sind und falls sie scheitern, in ungehemmte neue Gewalt ausbrechen können: Das gescheiterte Fest, die aus dem Ruder gelaufene (Friedens-) Demonstration, der Protest, der in einen blutigen Aufstand mündet. Rituelles Handeln ist stets gefährdetes Handeln am Abgrund des Heiligen. Der Ritus ist – wie der Ethnologe und Anthropologe *Victor Turner* in seinen Untersuchungen südwestafrikanischer Rituale gezeigt hat –²³ ein pünktlich zu vollziehendes Drama mit Eröffnungssequenzen, einem Höhepunkt – meist einem reinigenden Opferakt und einem Ausgang – das sich keine Störungen erlauben kann. Der Urtypus von solchen Ritualen ist nach Girard das gemeinsame *Opfer*, ein Vorgang, auf dessen Höhepunkt die Einmütigkeit der handelnden Gruppe durch eine gemeinsame Gewalttat an einem zu Opfernenden hergestellt wird.

Wenn man nun fragt, was den Ritus zum Ritus gemacht hat, dann müssen hinter den Riten *Ursprungsereignisse* stehen, die in den Riten nachahmend wiederholt, immer wieder durchgespielt werden.²⁴ Girard vermutet – angeregt vom Drama der Passionsgeschichte Jesu am Kreuz – eine letztendlich hinter jedem Ritual wirkende gemeinschaftliche Gewalttat, in der eine Gemeinschaft sich von ihren inneren Konflikten gereinigt hat, indem sie die ihr innewohnende Gewalt *auf ein Opfer und damit nach außen* abgeschoben hat, einen ‚Sündenbock‘ auserkoren hat, der die Verantwortung für die Krise trägt und die Last der Konflikte auf sich nehmen muss. Die gemeinsame Ausstoßung befriedigt die konfliktgeschüttelte Menge, die in der Einmütigkeit der Aggression ihren eigenen inneren Frieden wiederfindet.

Die Vorstellungen, die sich mit dieser gemeinsamen Tat verbinden, sind rechtfertigender Natur. Sie sollen das Tun der Gruppe rechtfertigen als legitimes Tun, als Erfüllung eines heiligen Auftrags. Sie verwandeln sich in Mythen und Kultlegenden, die das eigentlich sinnlose Geschehen – die Sündenböcke sind selten des Vergehens schuldig, dessen sie angeklagt werden – mit Sinn bestimmen. Auf die knappste Formel gebracht lautet das Ergebnis dieses Ansatzes:

Die Religion - nach Girard *jede* Religion - wurzelt im *furor* einer blutdürstig rasenden Menge.

Ich muss die Darstellung dieser provozierenden Religionstheorie hier abbrechen, obwohl dazu noch viel zu bemerken wäre.

Girard verlegt diese Szenarien in die Anfänge des Menschengeschlechts hinein und verbindet sie gewiss in radikal einseitiger Weise mit Spekulationen über die Menschwerdung des Menschen, die Natur des Heiligen überhaupt und die Art der Gesellschaft, in der wir leben. So weit muss man nicht mit ihm mitgehen, um dennoch die prinzipielle Bedeutung seines Ansatzes für die uns hier interessierenden Fragen rechtfertigen zu können. Denn diese Theorie der Religion interpretiert in exzellenter Weise gerade die Phänomene religiöser Gewaltlegitimierung. Sie sind ja, wie wir oben gesehen haben, soziale Phänomene, die sich meist auf die gefährdete Identität einer Gruppe beziehen. Der Gott der Gewalt ist der Gott, der seine Stunde in der *Krise* hat. Girards Theorie ist eine Theorie der Krise und hat darin ihre Grenzen; jedoch innerhalb dieser zeigt sie viel.

Gewiss kann diese Religionstheorie nicht beanspruchen das Ganze der Religion zu erschöpfen, doch besitzt sie ein erstaunliches Erklärungspotential. Sie weist auf ein Grundmuster gewalttätiger Lösung interner Konflikte, das bis zum heutigen Tag wirkt. Feindbilder stiften Gewissheit, gemeinsame Feindbilder einen die eigenen Reihenden. Religiöse Vorstellungen, so kann man diesen Gedankengang im Blick auf die uns hier allein interessierende Frage zusammenfassen, können nicht nur zu Gewaltlegitimationen führen. Ihnen wohnt schon von je her diese Funktion inne. Religion in diesem Sinn ist, abgekürzt gesagt, der Name für die Selbstdeutung gemeinschaftlich Handelnder, die ihr eigenes brutales Tun nicht ungeschminkt als solches zum Ausdruck bringen, sondern als ein Widerfahrnis deuten im Namen eines Heiligen, im Namen Gottes.

Wie ich oben kurz angeführt habe, kann dieser Vorgang als eine universale Konstante angesehen werden, religiöse Gewaltlegitimation als eine *Urform* religiöser Äußerungen überhaupt. Das in diesem Sinne Heilige – *le sacré* - ist die verkannte Gewalt der verfolgenden Menge in Raserei.

Girards Religionssoziologie ist radikal *religionskritisch*: Religiöse Vorstellungen von Gott - der Gewalttäter, der Eifersüchtige, der Zornige, der Kriegführende, der Vernichtungswillige - sind *Spiegelungen der inneren Zustände* einer sich in seinem Namen äußernden Gemeinschaft, die um ihre Identität, die um ihr Überleben ringt und in seinem Namen ihre Gewalt auf Feinde projiziert. Hinter dem vermeintlich handelnden Gott handeln *Menschen* unter Berufung auf seinen Namen. Es handelt sich jedoch um keine billige Religionskritik; vielmehr will sie zur Selbstprüfung anleiten. Religion ist keine ideologische Verschleierung einer vermeintlich wirklichen Dimension, wie z.B. der Wille zur Macht, sondern sie ist für die Beteiligten reale Gegenwart. Jedoch basiert sie auf einer *Illusion*, einer Verblendung über die Natur des Heiligen, das der Spiegel ihres Gemeingeistes ist. Der religiös motivierte Gewalttätige – sofern seine Gefühle echt sind und nicht vorgespielt - handelt nach Girard immer mit *gutem Gewissen*.

5. Was ist dann das Evangelium?

Es gilt nun den Weg wieder zur biblischen Ausgangssituation zurück einzuschlagen. Die Bibel hat in allen Zügen Anteil an der Ge-

stalt des gewalttätigen Heiligen. Doch nicht allein. Daneben macht sich nach und nach immer stärker – und Girard wird nicht müde es zu betonen - in ihr in den gleichen verfolgungsträchtigen Krisen auch eine ganz *andere Bewegungsrichtung* bemerkbar, die der Linie der Religion widerspricht und entgegensteht und die im Alten Testament mit den Namen Abels, Josephs, vieler kritischer Äußerungen des Willens Gottes bei den Propheten und mit der Gestalt des leidenden Gottesknechts (vgl. Jes. 52,13-53,12) verbunden ist. Hier ist von einem Gott die Rede, der keine Opfer fordert, der Schwerter zu Pflugscharen schmieden will, der das Getrennte versöhnen wird und der für sie seinen leidenden Gottesknecht hingibt. In der Gestalt Jesu von Nazareth, seinem Wirken, seinem gewaltlosen Sterben und in der *anti-gewalttätigen* Tat Gottes schlechthin, seiner Auferweckung des von Menschen im Namen der Religion Gekreuzigten, sind alle diese Motive dramatisch verdichtet und für die ihm vertrauenden Christen zu einer neuen Wirklichkeit geworden, auf die sie ihre Hoffnung werfen. Ein neues Gottesbild schafft sich seinen Raum.

Man könnte jetzt wiederum eine lange Liste von Motiven aufstellen, die religiöse Gewalt *delegitimieren*. In anderen Hochreligionen sind analoge Phänomene zu beobachten, die in die gleiche Richtung zielen. Es ist nach Girard eine neue Kraft, die sich in diesen Stimmen bemerkbar macht, eine gänzlich andere Stimme und ein anderer Gott. Es ist für ihn die Stimme des *Evangeliums*, das der religiösen Gewalt entgegensteht und sie bloßlegt. Es zeigen sich Züge eines Gottes, der dem archaischen Religiösen, dem alten religiösen Erbe der Menschheit konträr zuwiderläuft, aber sich in der religiösen Praxis der Menschen oft weiter mit den überkommenen verfolgungsspezifischen Illusionen mischt. Dieser Gott darf nicht dualistisch einem vermeintlichen Gott der Gerechtigkeit und der Vergeltung gegenübergestellt werden. Denn dieser existiert nach Girard allein in unseren religiösen Vorstellungen, in den Wünschen und Illusionen, die wir uns von Gott machen und in dessen Bild wir uns selber spiegeln: Der Gott der Gewalt ist der Herr unseres Bewusstseins bis wir ihn erkannt haben. Für Girard ist die Geschichte der Schauplatz eines Ringens um das Bewusstwerden des anderen Gottes, der allein der wahrhaft Heilige ist.²⁵ Dies alles wird von Girard mit großer Eindringlichkeit vorgetragen und es müsste natürlich viel intensiver diskutiert werden, als es in diesem Rahmen möglich ist.²⁶

Ich komme zum Schluss und damit zur Ausgangsfrage zurück. So gelangen wir am Ende tatsächlich doch noch, wenn wir der Spur Girards zu einem Gott reiner Gewaltlosigkeit folgen, zu einem normativen Begriff vom *Evangelium* in der Geschichte, der uns helfen kann, die Eingangsfrage zu beantworten, ob religiöse Gewaltlegitimation zulässig sei oder ein Verrat am Evangelium. René Girards Religionstheorie lehrt auf eine neuartige Weise *ex negativo* zwischen Gottes Wort und Menschenwort zu unterscheiden, das Problem der Gewaltpotentiale von Religion in aller Schärfe ernst zu nehmen und dadurch zugleich am schrecklichen Abbild erkennen zu lernen, was allein Evangelium genannt zu werden verdient. Sein Theorie ist hochrelevant, weil sie wie wenige andere erkennt und zu untersuchen sucht, wie tief und geradezu konstitutiv religiöse Gewalt, die Logik der integrierenden und mobilisierenden Feindbilder, im menschlichen Herzen verankert ist.

So wage ich nun am Schluss meiner Ausführungen zu antworten,

vorläufig und tastend: vom reinen Evangelium her gesehen dürfte man tatsächlich vielleicht sagen, dass religiöse Gewaltlegitimation ein Verrat am ihm wäre. Doch gilt es wachsam zu sein, diese Antwort auch schon für die Lösung des Problems zu halten. Denn zugleich ist es nötig, daran zu erinnern: das reine Evangelium gibt es unter empirischen Bedingungen nicht, es bleibt immer etwas Transzendentes, immer uns Vorausliegendes. Der Mensch bleibt zugleich dauernd und unhintergebar religiös, d.h. im obigen Sinn einer in seinem Bewusstsein gründenden Gewalt verhaftet, aus der er sich allein durch guten Willen und ethische Gebote nicht befreien kann. Manifeste und Appelle gegen Gewalt – frei nach dem Motto: „Gewalt-ich bin dagegen“ – reichen nicht aus.

Als dringliche Aufgabe stellt sich daher ein, eine andauernde (Selbst-)Aufklärung im Namen des Evangeliums voranzutreiben. Gewiss kann man konstatieren, dass die europäische Moderne, aufgerüttelt durch ihre eigene Katastrophengeschichte, in die sie weite Teile der Welt hineingerissen hat, tendenziell dem Problem gegenüber sensibler geworden ist, als es andere Teile der Welt vielleicht sind; doch ist der Unterschied bestenfalls graduell, nicht kategorisch. Für Selbstgerechtigkeit ist kein Anlass, die Gefahr archaischer Regressionen in gegenwärtigen und zukünftigen Krisenzeiten andauernd präsent. Die Aufgabe religiöser Selbstaufklärung erfordert, dass wir nicht mit allzu schlichten Antworten im Namen der Gewaltfreiheit dem Problem der religiösen Gewalt in uns allen ausweichen.²⁷ Denn es ist, wie ich zu zeigen versuchte, nicht ein, mal mehr mal weniger' interessantes und aktuelles Thema, sondern eines der ältesten Menschheitsprobleme schlechthin.

Menschen handeln, Menschen deuten ihre Handlungen, Menschen deuten sie unter Nennung des Namens Gottes. Man kann nur hoffen, dass Menschen es irgendwann vermögen, anders zu deuten, um dadurch zu lernen, anders zu handeln. Christen wissen allerdings, dass sie mit dieser Hoffnung das reine Feld der Ethik verlassen haben und sich bereits im Raum der Erlösung befinden.

- 9 Vgl. z.B. Dietrich/Link, a.a.O., 79.
- 10 Die Einheitsübersetzung trifft den feierlich-brutalen Ton des Textes m.E. noch besser: „Sag: Ein Schwert, ein Schwert, geschärft und poliert. Zum Schlachten, zum Schlachten ist es geschärft; um wie ein Blitz zu leuchten, ist es poliert... Du Menschensohn, sprich als Prophet, und schlag die Hände zusammen! Verdoppelt wird das Schwert, ja verdreifacht. Ein Schwert zum Morden ist es, zum Morden, das gewaltige Schwert, das sie durchbohrt. Das Herz soll verzagen, und viele sollen straucheln. An all ihren Toren habe ich dem Schwert zu schlachten befohlen.“
- 11 Zu den Motiven vgl. die Zusammenstellung von Dietrich/Link, a.a.O.
- 12 Vgl. Offb. 6ff. Man vgl. auch die neutestamentliche Aufnahme des Tages Jahwes' in den evangelischen Apokalypsen (Mt 24f./Mk 13/Lk 21,5ff.).
- 13 Vgl. Augustinus, *De civitate Dei/Vom Gottesstaat*, Buch XX/XXI; Tertullian, *De spectaculis/Über die Spiele*, Abschn. 30. Man konsultiere nur eine beliebige Geschichte der Höllenvorstellungen, um die Bedeutung dieser Motive einzuschätzen. Auch der dogmatische Locus *De novissimis* jeder altprotestantischen Dogmatik bietet reiches Material.
- 14 Dietrich/Link, a.a.O., 123ff. 139ff. 168ff.
- 15 Quellenangabe fehlt
- 16 Die wichtigsten auf deutsch erscheinenden Arbeiten von René Girard sind: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987 (orig. fr., 1972); *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg/Basel/Wien 1983 (orig. fr. 1978); *Der Sündenbock*, Zürich 1989 (orig. fr. 1982); *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990 (orig. fr. 1985), *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Münster, 1999 (orig. fr. 1962); *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002 (orig. fr. 1999). Dieses Spätwerk rekapituliert viele der in den älteren Schriften behandelten Themen und kann als eine Summe seines christlichen Denkens angesehen werden. Dem Werk Girards werden aktuell zwei Beiträge in der Monatschrift *Zeitschrift* (4/2003) gewidmet sein.
- 17 Informativ sind zu diesem Problem die Arbeiten des katholischen Theologen Georg Baudler, auch wenn man nicht alle seiner Deutungen und Konstruktionen akzeptieren wird. Vgl. Baudler, Georg, *Erlösung vom Stiergott. Christliche Gottese Erfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen*, München/Stuttgart 1989; Ders., *Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion*, München 1991; Ders., *Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*, München 1994; Ders., *Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung*, Düsseldorf 1997; Ders., *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Düsseldorf 1999; Ders., *Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 2001.
- 18 Vgl. Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt/M, 1981. Vgl. zu Durkheim auch Kippenberg, Hans G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, 1997, 195ff.
- 19 Dies Anhand der Institution des Opfers zu zeigen ist die Aufgabe seines Werkes *Das Heilige und die Gewalt* (a.a.O., Anm. 15).
- 20 Vgl. dazu den ‚Klassiker‘ Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963 u.ö., passim. Diese Einsicht bleibt weiter gültig, auch wenn man seine Theorie des Aggressionstriebes ablehnt.
- 21 Girard versucht dies über die Kategorie des nachahmenden Begehrens, der *Mimesis*, zu deuten. Menschen ahmen einander ihre Begierden und Wünsche nach und geraten auf diese Weise konfliktträchtig aneinander. Vgl. zu diesem Aspekt besonders seine Arbeiten *Figuren des Begehrens* und *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz* (a.a.O., Anm. 15).
- 22 Vgl. hierzu Girards Buch *Das Heilige und die Gewalt* und weiter ausgreifend *Das Ende der Gewalt* (a.a.O., Anm. 15).
- 23 Vgl. Turner, Victor W., *The Drums of Affliction*, Oxford 1968.
- 24 Ein Gedanke, dem schon Sigmund Freud in einigen seiner kulturtheoretischen Schriften mit der Theorie des ‚Urvatermords‘ nachgegangen ist. Vgl. Freud, Sigmund., *Totem und Tabu*, GW IX; Ders., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, GW XVI, 100-246.
- 25 Vgl. zu diesem Aspekt seiner Theorie seine Bücher: *Das Ende der Gewalt*, 143ff; *Der Sündenbock*, 148ff; *Hiob – ein Weg aus der Gewalt* und *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz* (a.a.O., Anm. 15).
- 26 Zur kritischen Diskussion um Girard vgl. aus der ausufernden Fülle der Literatur: Golsan, Richard J., *René Girard an Myth. An Introduction*, New York/London 22001 (zugleich eine der besten allgemeinen Einführungen und Bibliographien zum Werk); *Niewiadomski, Józef/Palaver, Wolfgang, Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck/Wien 1992; Dumouchel, Paul, *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, Stanford 1988.
- 27 Auch nicht, indem man bei einer Theorie wie der René Girards stehen bleibt. Sie ist wie jede Theorie nur eine Leiter, die den Aufgabenberg erklimmen hilft, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

¹ Auch nicht, indem man bei einer Theorie wie der René Girards stehen bleibt. Sie ist wie jede Theorie nur eine Leiter, die den Aufgabenberg erklimmen hilft, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

1 So lautete die Leitfrage der Tagung des *Dietrich-Bonhoeffer-Vereins* am 20. November 2002 in Halle/Saale, auf der dieses Referat gehalten wurde.

2 Dies wird deutlich, wenn man die Menge der theologischen Literatur zum Thema Gewalt und Bibel/Theologie betrachtet. Einige viel beachtete Werke waren u.a.: Jürgen Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980; Häring, Bernhard, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf, 1986; Huber, Wolfgang/Reuter, Hans-Richard, *Friedensethik*, Stuttgart, 1989; Lienemann, Wolfgang, *Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, München 1982; Lohfink, Gerhard (Hg.) *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg/Basel/Wien, 1983; Schwager, Raymond, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur/Wien/München, 31994/11978; Ders., *Für Gerechtigkeit und Frieden. Der Glaube als Antwort für die Anliegen der Gegenwart*, Innsbruck/Wien 1986. Daneben die fast überall in der Diskussion einflussreichen Arbeiten von René Girard (s.u. Anm. 16) und Georg Baudler (s.u. Anm. 17). Vor den achtziger Jahren wurde Gewalt kaum zum Thema gemacht.

3 Dietrich, Walter/Link, Christian, *Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn, 42002; Schwager, Raymond, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur/Wien/München, 31994.

4 Schwager, a.a.O., 58. Die Zusammenstellung dieses und der folgenden Zitate findet sich auch bei Dietrich/Link, 77.

5 Schwager, a.a.O., 65f.

6 Schwager, a.a.O., 70.

7 Hier und im folgenden zitiere ich nach der Lutherbibel 1984.

8 Ein breites Spektrum an Texten diskutieren Schwager, a.a.O., 54ff und Dietrich/Link, a.a.O., 77f.

Ist Gewaltlegitimation ein Verrat am Evangelium?

12Thesen von Wolfgang Sternstein

Als ich die Frage: Ist Gewaltlegitimation ein Verrat am Evangelium? las, erinnerte ich das Bibelwort: "Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen" (Mt. 5, 37). Nicht alle Fragen, das gebe ich gerne zu, lassen sich mit einem Ja oder Nein beantworten, doch diese kann mit einem Wort beantwortet werden. Vorsichtiger formuliert: Ich beantworte sie mit einem Wort, und zwar mit Ja. Damit bin ich bereits bei meiner ersten These:

1. Gewaltlegitimation ist für mich ein Verrat am Evangelium.

Bitte achten Sie sorgfältig auf meine Worte. Das "für mich" steht da nicht zufällig. Ich bin der Letzte, der ex cathedra verkündet, was Christen zu tun oder zu lassen haben. Ich spreche nur für mich. Doch damit ist der Fall keineswegs erledigt. Mit der genannten These beginnen die Probleme erst, denn auf die Frage: Was ist das Evangelium?, gibt es durchaus verschiedene Antworten. Ist es die Botschaft von der Versöhnung Gottes mit den Menschen durch das Leiden und Sterben Jesu oder ist es die Verkündigung des Anbruchs des Gottesreiches (wörtlich übersetzt der Königsherrschaft Gottes) durch Jesus von Nazareth? Als theologischer Laie habe ich nicht die Absicht, mich in den Theologenstreit darüber einzumischen, welche dieser beiden Antworten richtig ist, ob beide zugleich oder keine von beiden, sondern eine dritte. Ich entscheide mich ganz einfach für die zweite.

2. Für mich besteht das Evangelium in der Verkündigung des Anbruchs des Gottesreiches durch Jesus von Nazareth. Es handelt sich um ein Reich der Wahrheit und der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens.

3. Für die frommen Juden zur Zeit Jesu lag das Gottesreich bzw. das Reich des Messias als seines Statthalters in einer mehr oder weniger nahen Zukunft. Für die frühen Christen lag es ebenfalls in der nahen Zukunft, später, nach dem Ausbleiben der Wiederkehr Christi, lag es als Himmelreich im Jenseits. Für Jesus hingegen brach es in ihm und seiner Gemeinde an. Er war überzeugt, es werde, da der Satan endgültig besiegt sei (Lk. 10, 18), fortan wachsen wie das Senfkorn und zu einem mächtigen Baum werden, in dessen Zweigen die Vögel nisten (Mt. 13, 31-32). Mit anderen Worten, es ist schon da, aber es ist zukunfts- und jenseitsoffen.

4. Die Bergpredigt, die so, wie sie im Matthäusevangelium steht, nie gehalten wurde, ist gewissermaßen die Verfassungsurkunde des Gottesreiches.

Ich widerspreche der weit verbreiteten Auffassung, Jesus habe in der Bergpredigt die Forderungen des Dekalogs dermaßen in die

Höhe getrieben, dass kein Mensch sie erfüllen und somit vor Gott gerechtfertigt sein kann. Uns bleibe folglich nichts anderes übrig, als uns bedingungslos der im Glauben ergriffenen Gnade Gottes anzuvertrauen.

Die Bergpredigt beschreibt m. E. die Lebenswirklichkeit der Menschen, die ihr Leben bedingungslos in die Hand Gottes gelegt haben und folglich von Sorge, Furcht und Gier frei geworden sind. Nicht sie selbst sorgen sich um ihren Lebensunterhalt, sondern Gott, was freilich nicht heißt, dass sie sich auf die faule Haut legen und warten, bis ihnen die gebratenen Tauben ins Maul fliegen. Nicht sie selbst sorgen sich um ihre Sicherheit, sondern Gott. In diesem Zusammenhang fällt mir das Bonhoeffer-Wort ein: „**Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit, Friede muss gewagt werden**“. Wer diesen Schritt getan und diese Schwelle überschritten hat, erkennt in der Sorge die Wurzel für die Gier nach Geld, Besitz, Macht, Ansehen und Genuss, und in der Furcht die Wurzel für das Streben nach Sicherheit.

5. Die frühchristlichen Gemeinden versuchten in einer Welt der Gewalt, einer Welt gnadenloser Unterdrückung und Ausbeutung ansatzweise das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen, indem sie ihr Gemeindeleben im Geist der Bergpredigt gestalteten.

6. Zwischen dem auf Gewaltfreiheit gegründeten Gottesreich und den auf Gewalt gegründeten Reichen dieser Welt ist der Konflikt unausweichlich. Schon Jesus fiel ihm zum Opfer, obwohl er damit, wie die Theologen heute annehmen, wohl nicht gerechnet hat. Auch die Urgemeinde brauchte nicht lange zu warten, bis die Verfolgung einsetzte (Apg. 5, 21b-42). Wo immer frühchristliche Gemeinden entstanden, waren sie bald Gegenstand blutiger Verfolgung.

7. Das Evangelium, die frohe Botschaft für die Armen und Machtlosen, die Verachteten und Erniedrigten enthielt eine doppelte Verheißung: Wer in der Verfolgung standhält, erlangt nicht nur sein Seelenheil, sondern überwindet auch das Böse durch das Gute, den Hass durch Liebe, die Gewalt durch Gewaltfreiheit. Er besiegt die Gewalt, indem er sie erleidet, er überwindet den Tod, indem er ihn erduldet. Anstatt unter dem Ansturm der Verfolgung zusammenzubrechen, wuchsen und vermehrten sich die christlichen Gemeinden. Das Blut der Märtyrer, schrieb der Kirchenvater Tertullian zutreffend, wurde zum Samen der Kirche.

8. Doch schon bald setzte ein Degenerationsprozess der ursprünglichen Botschaft Jesu ein. Es vollzog sich ein Angleichungsprozess zwischen Christentum und Römischen Reich. Das Römische Reich wurde dem Namen nach christlich und die christliche Kirche ihrem Wesen nach römisch. Aus der verfolgten wurde eine verfolgende, aus der unterdrückten eine unterdrückende, aus der leidenden eine triumphierende Kirche. Aus der armen Kirche, die zugleich eine Kirche der Armen war, wurde eine reiche Kirche, die zugleich eine Kirche der Reichen war, und das ist

sie, ungeachtet zahlreicher Reformbewegungen in Antike, Mittelalter und Neuzeit, bis heute geliebt.

Das ist der historische Hintergrund, vor dem ich die Frage: Ist Gewaltrechtfertigung ein Verrat am Evangelium? beantworten möchte. Für mich ist, wie bereits in These eins ausgeführt, Gewaltlegitimation ein Verrat am Evangelium. Ich gehe aber noch einen Schritt weiter:

9. Für mich ist Gewaltrechtfertigung nicht nur ein Verrat am Evangelium, sondern an jeder Religion, wie ich sie verstehe, also auch am Judentum, am Islam, am Hinduismus, Buddhismus usw. Gewalt ist für mich die Verneinung von Religion und Religion die Verneinung von Gewalt, Krieg, Zwang, Unterdrückung, Ausbeutung und Ungerechtigkeit. Religion ist ausgerichtet auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung, was letztlich nur eine Umschreibung für das Gottesreich ist.

Vor diesem Hintergrund beantwortet sich die Frage: Kann ein Christ Soldat sein, kann er Polizist sein, kann er Verwaltungsbeamter, Lehrer, Professor oder Sozialarbeiter im Staatsdienst sein? von selbst. Für die frühen Christen war das kein Thema. Sie strebten weder in den Staatsdienst noch waren sie zum Staatsdienst zugelassen. Der Staat begegnete ihnen vielmehr als mehr oder weniger grausamer Verfolger.

Nun war selbst der römische Staat nicht nur ein reiner Macht- und Gewaltapparat. Er war auch ein Rechtsstaat und ein hocheffizienter Verwaltungsapparat, der die Tradition des modernen Rechts- und Verwaltungsstaates begründete. Der moderne Staat hat darüber hinaus im Bereich der Vorsorge und Fürsorge weitere Aufgaben übernommen, die ihm neuerdings von der Privatwirtschaft wieder abgenommen werden.

Die Frage, wie verhalte ich mich zum Staatsdienst, muss folglich differenziert beantwortet werden. Jeder Christ muss sie für sich selbst beantworten. Meine Antwort lautet:

10. Ich kann als Christ weder Soldat noch Polizist, weder Richter noch Strafvollzugsbeamter sein, selbst Verwaltungsbeamter ist kaum möglich, denn Verwaltungsbeamte müssen bereit sein, staatlichen Zwang anzudrohen oder anzuordnen. Ja selbst Lehrer, Arzt, Krankenschwester oder Sozialarbeiter im Staatsdienst zu sein ist problematisch, denn dieser Personenkreis unterliegt staatlichen Weisungen und staatlicher Kontrolle.

Ein Lehrer, der beispielsweise im Kollegium, im Unterricht oder in der Öffentlichkeit für die Abschaffung sämtlicher Atomwaffen eintritt, könnte leicht mit dem Schulleiter oder der Schulbehörde in Konflikt geraten. Das gilt allerdings auch für Personen im Dienst nichtstaatlicher Arbeitgeber.

11. Dennoch, das mag überraschen, stelle ich die staatliche Ordnung der Bundesrepublik nicht in Frage. Ich fühle mich als Christ jedoch gehalten, am Aufbau des Gottesreiches mitzuwirken. Das ist eine Aufgabe, die meine ganze Kraft in Anspruch nimmt. Das heißt aber auch, dass ich bereit sein muss, ohne Rüstung zu leben.

Das heißt, der Staat muss aus meiner Sicht der christlichen, ja selbst der allgemein religiösen Gewaltlegitimation entraten. Er kann das

auch. Er braucht sie nicht. Ich habe Soldaten, Polizisten und Beamte kennen gelernt, die wunderbare, pflicht- und verantwortungsvolle Menschen waren, ohne Christen zu sein.

12. Ich bin ein leidenschaftlicher Anhänger der gewaltfreien Aktion. Ich bin mit Gandhi überzeugt, dass sie eine universale Methode der Konfliktlösung darstellt im Gegensatz zur Gewalt, die Konflikte nicht nur nicht löst, sondern lediglich verschärft und verewigt. Das gilt freilich nur, sofern das Ziel meiner Konfliktaustragung Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungserhalt ist.

Ich möchte meine zwölf Thesen mit einem Text von Mahatma Gandhi abschließen, der das, was ich sagen will, in wenigen Sätzen zusammenfasst: „Die Botschaft Jesu ist in der Bergpredigt enthalten, ganz und unverfälscht... Wenn nur die Bergpredigt und meine eigene Auslegung davon vor mir läge, würde ich nicht zögern zu sagen: Ja, ich bin ein Christ. Aber ich weiß, dass ich mich in dem Augenblick, in dem ich so etwas sage, den größten Missverständnissen aussetzen werde. Negativ kann ich euch sagen, dass meiner Meinung nach vieles, was als Christentum gilt, eine Verleugnung der Bergpredigt ist. Bitte, achtet sorgfältig auf meine Worte. Ich spreche in diesem Augenblick nicht vom christlichen Verhalten im Einzelnen, ich spreche vom christlichen Glauben, vom Christentum, wie es im Westen verstanden wird. Ich bin mir schmerzlich der Tatsache bewusst, dass das Verhalten überall weit hinter dem Glauben zurückbleibt. Ich kritisiere darum nicht. Ich weiß aus eigener Erfahrung, dass mein Verhalten hinter meinen Prinzipien zurückbleibt, obwohl ich mich jeden Augenblick bemühe, nach meinen Grundsätzen zu leben. Aber ich lege euch meine grundlegenden Probleme vor in Bezug auf die Erscheinung des Christentums in der Welt und die Formulierung des christlichen Glaubens.

Ein Text hat mich immer wieder ergriffen, schon von meinen ersten Zeiten her, als ich die Bibel las: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben werden.“ Ich sage euch, wenn ihr diesen Absatz versteht, bewahrt und in seinem Geiste handelt, dann braucht ihr nicht einmal zu wissen, welchen Platz Jesus oder irgendein anderer Lehrer in eurem oder meinem Herzen einnimmt. Wenn ihr diese moralische Straßenkehrerarbeit tut, euer Herz reinigt und bereit macht, dann werdet ihr finden, dass alle diese machtvollen Lehrer ihren Platz in uns einnehmen, ohne dass wir sie einladen. Das ist meiner Meinung nach die Grundlage aller echten Bildung. Die Kultur des Verstandes muss der Kultur des Herzens dienen. Möge Gott euch helfen, rein zu werden.“ (Mahatma Gandhi: Freiheit ohne Gewalt, hrsg. von Klaus Klostermeier, Köln 1968, S. 119 f.)

Gottesdienst am 20. Oktober 2002 in der Marktkirche Halle/Saale zum Abschluss des Herbstseminars des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins

Predigt über Matthäus 5, 33-37,
gehalten von
Pfarrer Dr. Karl Martin

Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist (3. Mose 19,12; 4. Mose 30,3):

„Du sollst keinen falschen Eid schwören und sollst dem Herrn deinen Eid halten.“

Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron; noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße; noch bei Jerusalem, denn sie ist die Stadt des großen Königs. Auch sollst du nicht bei deinem Haupt schwören, denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen. Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel.“

Liebe Gemeinde,

die letzten zwei Tage haben wir uns mit dem Thema „Ist religiöse Gewaltlegitimation ein Verrat am Evangelium?“ befasst. Zwei schöne, interessante Tage liegen hinter uns. Die seit Jahren zwischen Halle und Wiesbaden bestehenden Partnerschaftsverbindungen wurden gestärkt, neue Kontakte geknüpft. Die Gespräche und Diskussionen führten zu wichtigen Eindrücken und Denkanstößen. Als auswärtige Gäste danken wir sehr herzlich für die Aufnahme in der Gemeinde, für die persönliche Betreuung und die uns erwiesene Gastfreundschaft.

Es gehört schon zu den guten Traditionen unserer Tagungsarbeit, dass in der Predigt des Schlussgottesdienstes das Tagungsthema noch einmal aufgegriffen wird. Die Frage nach der Zulässigkeit religiöser Gewaltlegitimation kann nicht einfach mit Ja oder Nein beantwortet werden. Klärungen und Unterscheidungen sind notwendig. Das Gewaltmonopol des Staates gehört zu den allgemein akzeptierten Voraussetzungen der politisch verfassten Gesamtsituation. Es ist ein Unterschied, ob es sich um Gewalt zur Durchsetzung von Recht oder um Gewalt zur Durchsetzung von Interessen handelt. Im ersteren Fall haben wir es mit polizeilicher Gewalt zu tun. Neben der Durchsetzung der Rechtsordnung dient die polizeiliche Gewalt der Bekämpfung der Kriminalität. Im zweiten Fall geht es um die mit militärischen Mitteln verfolgte Interessenpolitik von

Staaten, die schwächere Regionen ihren Interessen dienstbar machen wollen und bei ihren militärischen Aktionen tödende Gewalt mit in Kauf nehmen.

Eine zweite grundlegende Unterscheidung betrifft das Verhältnis von Staat und Kirche. In der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 heißt es, der Staat habe die Aufgabe, unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Von dieser Aufgabe des Staates ist die Aufgabe der Kirche zu unterscheiden, die grundsätzlich auf jeden Zwang und jede Gewalt zu verzichten hat. Die Kirche – so formuliert die Barmer Erklärung – vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt. Die Gewaltlosigkeit der Kirche im Gegensatz zum Gewaltmonopol des Staates war bereits der Kern der von Martin Luther vertretenen Zwei-Reiche-Lehre. Die Gewaltlosigkeit ist nicht nur dem Christentum und der Kirche auferlegt. Sie gilt als Anforderung für jede andere Religion und insbesondere für den Islam. Erst wenn der bei uns vorhandene Islam sich als eine zur Gewaltlosigkeit verpflichtete Religionsausprägung begreift, ist er in unserer Gesellschaft und in der europäischen Kultur wirklich angekommen.

In der Wirklichkeit sind die eigenständigen gesellschaftlichen Aufgabenbereiche nicht so sauber getrennt, wie es die Theorie verlangt. Zwischen Staat und Kirche gibt es die verschiedensten Grenzverwischungen und Grenzüberschreitungen. Die Kirche geht auf den Staat zu und bittet ihn um organisatorische und institutionelle Unterstützung bei Kirchensteuer, Religionsunterricht, Militärseelsorge und einigen anderen Themen. Der Staat geht seinerseits auf die Kirche zu und erwartet von ihr gesellschaftliche Mitarbeit auf den Themenfeldern Werteerarbeitung und Wertevermittlung, Aufbau von Motivationen des Helfens im Non-Profit-Sektor und religiöse Begleitung in Krisen- und Katastrophensituationen. Zu den Erwartungen des Staates an die Kirche gehört auch die religiöse Fundierung von Gewissensbindung – und damit sind wir genau bei dem Stichwort, das zum Thema des diesjährigen Herbstseminars geführt hat.

Es geschah im letzten Jahr hier in Halle: Junge Mitarbeiter der Polizei sollen verbeamtet und vereidigt werden. Mit der Vereidigung soll eine tiefe und unerschütterliche Gewissensbindung der jungen Beamten erreicht werden. Sie sollen sich fortan dem Staat, seinen Gesetzen und ihren dienstlichen Aufgaben ungeteilt loyal verbunden fühlen. Ein wichtiger Einschnitt. Ein feierlicher Augenblick. Was liegt näher, als auf die Kirche zuzugehen und sie um die religiöse Fundierung für die angestrebte Gewissensbindung zu bitten – in einem feierlichen Gottesdienst, natürlich zeitlich und räumlich getrennt von der eigentlichen Vereidigung, aber doch in einem deutlichen inneren Zusammenhang mit ihr stehend. Was der Pfarrer oder die Pfarrerin in dem Gottesdienst inhaltlich sagt, ist natürlich alleine in deren Ermessen gestellt, ist aber eigentlich in den Augen der Polizeiführung auch nebensächlich. Vor allem der Ritus als solcher und der Kirchenraum zählen. Das Signal, die Kirche war dabei, wirkt. Das Signal: Auch in den Augen der Religion schafft der Eid eine unauflösliche Gewissensbindung.

Ein solcher Gottesdienst vor der Vereidigung junger Beamter kann in gewisser Weise als religiöse Staatslegitimation bzw. dort, wo der Dienst der Beamten etwas mit dem Gewaltmonopol des Staates zu

ten hat, als religiöse Gewaltlegitimation bezeichnet werden. Die Frage des Für und Wider eines solchen Gottesdienstes führte in Halle zu heftigen Reaktionen. Auch in der Diskussion gestern war die Erregung, die diese Frage auslöste, noch deutlich zu spüren. Umso wichtiger ist es, dass wir zur Kenntnis nehmen, welche Gesichtspunkte Jesus zu der aufgeworfenen Problematik beizutragen hat. Jesus knüpft an die Gesetzgebung des Mosé an, die den Eid kennt und dessen Einhaltung fordert, um im Anschluss daran die gesamte Praxis des Eidleistens und Schwörens in Frage zu stellen:

Ihr habt gehört, dass zu unseren Vorfahren gesagt ist: „Du sollst keinen falschen Eid schwören und sollst dem Herrn deinen Eid halten.“ Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt. Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel, vom Bösen – oder wie eine moderne Übersetzung sagt: Alle anderen Beteuerungen, die über das Ja, ja – nein, nein hinausgehen, zeigen nur, dass du dich vom Bösen bestimmen lässt.

Harter Tobak! Jesus ist unverblümt und direkt. Und das Schicksal seiner Worte ist überall das gleiche: Man überlegt, wie man ihren Sinn einschränken und verharmlosen kann. Die Theologen entfalten ungeahnte hermeneutische Künste der Wortghettoisierung – ganz ähnlich wie bei dem Gebot des Nicht-Tötens, der Feindesliebe und insgesamt bei der Bergpredigt. Das Ziel ist es, sich durch Jesu Worte nicht stören zu lassen. Die geläufige Praxis des Vereidigens und Schwörens soll unverändert fortbestehen können.

Nehmen wir einmal an, Jesus hat es so gemeint, wie er es gesagt hat. Nehmen wir einmal an, er wollte, dass wir uns als Christen nicht mehr an Vereidigungen beteiligen – und dann natürlich auch nicht an Gottesdiensten zur Vorbereitung der Vereidigung. Bei dieser Annahme stellt sich die Frage, warum Jesus zu dieser Haltung gekommen ist. Aufgrund des gesamtbiblischen Zeugnisses sehe ich drei Gründe:

1. Das Schwören geschieht immer bei etwas Höherem, letztendlich bei Gott. Beim Schwur wird Gott als Zeuge angerufen und im Falle des Schwurbruchs Gottes Strafgerecht anerkannt und herbeigerufen. Bei diesem Vorgang wird vorausgesetzt, dass Gott gutheißt, was die Institution verfolgt, der gegenüber man den Eid ableisten soll. Aber genau diese Voraussetzung ist nicht nur fragwürdig, sondern falsch. Niemals verkörpert eine menschliche Institution, auch kein Staat, Gottes Wille und Wollen. Gottes Wille wird nur aus seinem geoffenbarten Wort erkannt, wie es der Kirche und Gemeinde in der Heiligen Schrift anvertraut ist.

2. Beim Schwören wird die Voraussetzung gemacht: Jetzt will ich einmal die Wahrheit und wirklich die Wahrheit und nichts als die Wahrheit sagen. Das Eingeständnis schwingt mit: Ansonsten – in meinem Alltag – sage ich viele Halbwahrheiten. Ich halte viel dummes Geschwätz. Meine Zusagen sonst sind nicht so ernst gemeint, dass man sich darauf verlassen könnte. Aber jetzt – beim Schwören – soll gelten, was ich sage. Jesus ist mit dieser Art Kommunikationsverhalten nicht einverstanden. Sie verträgt sich nicht damit, dass wir Christen ein Tempel des Heiligen Geistes sein sollen. Und noch etwas: Wer sonst in seinem Leben viel flunkert und Halbwahrheiten sagt, wird nicht plötzlich beim Schwören diese Unwahrhaftigkeit

ablegen können. Auch sein Schwören und sein Eid wird eine Halbwahrheit sein. Aus all diesen Gründen rät Jesus: Lasst das Schwören. Seid in allem Reden wahrhaftig und verlässlich. Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel.

3. Das Schwören führt zu einer Art Selbstentfremdung bei demjenigen, der den Schwur ableistet. Dies wird besonders bei der Vereidigung von Beamten deutlich. Durch den Eid soll eine umfassende Loyalität zu derjenigen Institution begründet werden, zu der sich der einzelne mit seinem Eid verpflichtet. Wo es zu einer Differenz zwischen den Vorgaben des Dienstherrn und den Auffassungen des einzelnen Beamten kommt, soll sein Verhalten letztinstanzlich nicht durch seine Einsicht, sondern durch Gesinnungstreue und Gewissensbindung, durch Anpassung und Unterordnung bestimmt werden. Mit einem christlichen Menschenverständnis hat dies wenig zu tun. Paulus schreibt im Galaterbrief: „Als wir unmündig waren, waren wir in der Knechtschaft der Mächte der Welt. ... Weil ihr nun Söhne und Töchter seid, hat Gott den Geist seines Sohnes gesandt in unsere Herzen, der da ruft: Abba, lieber Vater! So bist du nun nicht mehr Knecht, sondern Sohn und Tochter; wenn aber Sohn und Tochter, dann auch Erbe.“ Und Jesus verheißt seinen Jüngerinnen und Jüngern: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Mit Freiheit meint Jesus Glaubensfreiheit und Gewissensfreiheit, Entscheidungsfreiheit, Verantwortungsfreiheit, Verhaltensfreiheit. M.E. wäre unser Staatsdienst auch ohne Eid und Schwören organisierbar. Das Weglassen von Eid, Gelöbnis und Schwören wäre kein Verlässlichkeitsverlust – wäre es vielleicht sogar ein Wahrhaftigkeitsgewinn? Nebenbei gesagt: Das lästige Thema des öffentlichen Gelöbnisses würde damit auch hinfällig. Wie dem auch sei: Das Idealbild menschlicher Kommunikation, wie es Jesus zeichnet, fasziniert mich. Jesus hat eine gewaltfreie Kommunikation vor Augen. Jesus duldet Widerspruch. Er macht sich erkennbar und damit auch verletzbar. Die Wahrheit soll sich gewaltfrei ausbreiten. Das Reich Gottes braucht zu seiner Förderung keine Gewaltanwendung. Zur menschlichen Kommunikation gehört sowohl das Ja als auch das Nein. Beides ist wichtig. Nur das Ja: schrecklich, gefährlich. Nur das Nein: unerträglich. Ja und Nein sollen klar identifizierbar sein und nach außen und in der Öffentlichkeit deutlich vertreten werden. Hier höre ich eine deutliche Kritik an den Halbherzigkeiten kirchlicher Verlautbarungen. Die Kirche ergeht sich allzu oft in einem nichtssagenden Jein. Was wäre es schön, wenn unsere Kirche dort, wo sie redet, deutlicher erkennbar wäre als ein Ja – oder als ein Nein!

Zu einem neuen Kommunikationsverhalten werden wir als Kirche und als Einzelne nur gelangen, wenn wir uns von dem Ja Gottes – von seinem verlässlichen Kommunikationsverhalten – getragen wissen. Gott schenke es uns, dass wir sein Wort als ein verlässliches Ja für unser Leben erfahren und annehmen und dass wir es durch ein erneuertes Reden, das klar als Ja oder Nein erkennbar ist und auf jede Gewaltandrohung verzichtet, an andere Menschen weitergeben dürfen.

Amen.

Globalisierte Wirtschaft und christliche Verantwortung

Dietrich-Bonhoeffer-Verein beteiligt sich am „processus confessionis“

Unter diesem Thema stand eine Kooperationsveranstaltung des „Dietrich-Bonhoeffer-Vereins“, der Evangelischen Akademikerschaft Landesverband Hessen und der Evangelischen Akademie in Arnoldshain, die vom 28. – 30. März 2003 stattfand. Podiumsdiskussionen und Vorträge von namhaften Referenten aus Wirtschaft, Wissenschaft und Kirchen lieferten Informationen für einen regen, auch kontroversen Austausch. In Arbeitsgruppen war Gelegenheit, sich intensiver mit Teilbereichen der Thematik auseinander zu setzen.

Dr. Karl Martin vom Dietrich-Bonhoeffer-Verein zeigte in seinem Einführungsvortrag „Dietrich Bonhoeffer, die Freiburger Denkschrift und die Folgen“ die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft auf. Hierbei überraschte die ursprüngliche, in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelte Definition des Begriffs „Neoliberale Wirtschaftsordnung“, die das Gemeinwohl im Mittelpunkt sieht, ganz im Gegensatz zum heutigen Verständnis einer neoliberalen Wirtschaftsentwicklung. Damals schon wurde von Dietrich Bonhoeffer gesehen, dass die Gesellschaft durch eine Wirtschaftsomnipotenz bedroht werden kann.

Es schloss sich eine Podiumsdiskussion an mit dem Titel „Soziale Marktwirtschaft – Konzept für die Zukunft?“ Hierbei versuchten die Diskutanten unter der Leitung von Dr. Hans-Jochen Luhmann (Wuppertal-Institut), dieses Modell in den Zusammenhang einer globalisierten Wirtschaft zu stellen. Elemente der Sozialen Marktwirtschaft finden sich bereits in vielen Ländern, z.B. die Sozial- bzw. Tarifpartnerschaft von Arbeitnehmern und Arbeitgebern. In den Tarifverhandlungen geht es u.a. darum, soziale Mindeststandards für die Wirtschaft und die abhängig Beschäftigten zu vereinbaren. Andererseits können solche sozialen Komponenten nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Grundanliegen des sich selbst überlassenen Marktgeschehens deutlich von den Sozialstaatsaufgaben oder der Sozialverantwortung in der Gesellschaft insgesamt unterschieden sind. Der Markt produziert immer wieder Konkurrenzdruck, Gewinnmaximierung und Sozialabbau. Es ist Aufgabe der Politik, gegen diese Verrohungstendenzen anzusteuern. Was die Sozialleistungen in Deutschland, gemessen am Bruttoinlandsprodukt, seit 1975 betrifft, sind diese mehr oder weniger konstant, mit Ausnahme der Ausgabenvermehrung, verursacht durch die Wiedervereinigung.

Angesprochen wurde ferner die Globalisierungsproblematik der Wirtschaft im Hinblick auf die Entgrenzung der Wirtschaft. Gefordert wurde eine Verantwortungsethik, d.h. zum Beispiel Ressourcenschonung und internationale Wettbewerbsregeln, um den „Vermachtungsstrukturen“ entgegenzuwirken oder sie erst gar nicht entstehen zu lassen. Dies könnte mittels entsprechender Regelungen in der WTO erreicht werden. Die Anonymisierung der Lebensverhältnisse und Wirtschaftsräume müsse abgebaut werden. In Diskussions- und Podiumsbeiträgen wurde die Meinung vertre-

ten, dass eine stärkere Regionalisierung für die Nachhaltigkeit der Wirtschaft von Nutzen sein können.

Gefordert wurde, das Verhalten nach dem Muster des grenzenlosen Manchester-Kapitalismus zu zähmen. Außerdem sollte die Sperrminorität der USA von 17 % im Internationalen Währungsfonds abgeschafft und durch eine demokratische Entscheidungsgewichtung ersetzt werden. Natürlich kamen in einem der Podiumsdispute auch Befürworter und Gegner der Tobin-Steuer zur Sprache. Genannt wurden in diesem Kontext 1,5 Billionen US \$, die pro Tag Gewinne erzielen und steuerfrei als Finanztransfer um den Globus wandern. Als zusätzliche Einflussgrößen im Staat und in den internationalen Beziehungen, neben den 3 Staatsgewalten Legislative, Exekutive und Judikative, wurden die Medien als vierte und die Finanzmärkte als fünfte Macht genannt. Sehr kritisch bzw. ablehnend wurde das Verhalten von vielen Unternehmen gesehen, die ihre Gewinne maximieren und privatisieren, die Verluste aber sozialisieren. Die Rahmenbedingungen der Wirtschaft müssen so gestaltet werden, dass Missbrauchsverhalten möglichst eingedämmt wird.

Die Einbeziehung der Vermögensverhältnisse in die Sozialpflichtigkeit würde einer besseren Sozialgerechtigkeit dienen. Einer der Referenten bezeichnete es als Schwäche („Sünde“), die leider auch bei Christen zu beobachten sei, dass Menschen eben so wenig Nein sagen können im Hinblick auf nicht lebensnotwendige Güter und Dienstleistungen, wie sie auch nicht zum Verzicht bereit sind.

Ein christliches Leitwort für die Wirtschaft könnte eine „Ökonomie des Genug“ sein, um von der Vergötzung des Mammons (Geld/Kapital/Vermögen) befreit zu werden. Die Kirche könnte hierbei biblisch begründete Inhalte vermitteln und Impulse geben. Erinnerung wurde an das Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“ (1992), das den bezeichnenden Titel „Leben und volle Genüge für alle“ trägt. In die gleiche Richtung weisen die ökumenischen Diskussionen, die sich in den letzten Jahren entwickelt haben und in die der Reformierte Weltbund das Stichwort „processus confessionis“ eingebracht hat. Der Reformierte Weltbund hat 1997 zu einem „verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekenkens („processus confessionis“) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung“ aufgerufen. Wirtschaftsethische Fragen gehören in den Kernbereich christlicher Glaubensverantwortung.

Die gut besuchte Tagung als Ganzes hat den Teilnehmern die Möglichkeit geboten, über ein sehr schwieriges, komplexes Thema fundierte Informationen zu erhalten, verschiedene, teilweise kontroverse Positionen zu vergleichen und auf diese Weise vielschichtige Eindrücke und Anregungen mit nach Hause zu nehmen.

Ansprechpartner für diese Pressemitteilung:
Kurt und Erika Miller, Wölfersheim, Tel: (06036) 980256
Dr. Karl Martin, Wiesbaden, Tel: (0611) 542179

Kreuzzugs-Parolen und Gebete vor dem Gefecht in öffentlicher Selbstdarstellung als Glaubenskrieger sind ein schändlicher Missbrauch des christlichen Glaubens

Bonhoeffer-Verein kritisiert die religiöse Rechtfertigung eines unmoralischen und völkerrechtswidrigen Angriffskrieges

Kreuzzüge waren in der leidvollen europäischen Geschichte und in mittelalterlichen Konfrontationen mit dem Islam eine - oft verbrecherische - Verzerrung des Christentums und eine unbewusste Verleugnung des Weges Jesu von Nazareth.

Im neuesten Golfkrieg wird dessen ungeachtet immer wieder vom Krieg als christlichem „Kreuzzug“ gesprochen. Seit den schlimmen Attentaten mit entführten Flugzeugen auf das „World Trade Center“ und das Pentagon durch vorwiegend saudi-arabische Extremisten islamischer Herkunft hat Präsident Bush seinen persönlichen Kampf gegen Gefährdungen der USA zum „Kreuzzug“ (crusade) deklariert.

Die US-Administration lässt sich dabei fernsehbewusst der Weltöffentlichkeit als eine christliche, regelmäßig vor Sitzungen sich mit Gebeten stärkende Regierung von höchstem Verantwortungsbewusstsein darstellen. Der gleiche Tenor herrscht bei staatlich gelenkten Berichten von den kriegführenden Streitkräften im Irak, die sich filmen lassen, wie sie sich vor ihren Schlachten öffentlich auf den Knien an den Gott des Kreuzes wenden. Weltweit wird hier ein widerwärtiger Konstantinismus und ein entsprechendes Kreuzzugsbild vermittelt und vertieft, durch welches das Zeichen des Kreuzes seinem Sinn unüberbietbar entfremdet wird.

Die Mitgliederversammlung des dbv hat auf ihrer Jahresversammlung in Arnoldshain am 29. März 2003 dagegen mit Nachdruck protestiert und erklärt:

Wir sehen darin einen Missbrauch christlichen Glaubens für ideologische Zwecke, welcher offensichtlich dazu dienen soll, einem unmoralisch und völkerrechtswidrig herbeigeführten Angriffskrieg höhere Weihen und eine religiöse Rechtfertigung zu geben, die ihm aus christlicher Sicht nicht zukommen kann.

Pseudochristlicher Fundamentalismus überdeckt hier mit seinen Zweideutigkeiten und Irreführungen den eindeutigen Weg Jesu und verkehrt ihn in sein Gegenteil. Es fehlen hierzu klärende Stellungnahmen der deutschen Kirchenleitungen, insbesondere des Evangelischen Kirchenamts für die Bundeswehr im Blick auf die Stellung der Militärseelsorge zur Botschaft Jesu und die Praxis der Seelsorge an Soldaten und Soldatinnen, die als christliches Handeln in der Öffentlichkeit erkennbar und unverwechselbar bleiben muss.

Leitende Kirchenvertreter, welche diesen Zustand wissend und schweigend hinnehmen, machen sich schuldig an der Verkehrung und Vernebelung christlicher Botschaft in einer Verwirrung, die von Christen klare Stellungnahmen verlangt.

Wir sind der Regierung der Bundesrepublik dankbar, dass sie in diesem Krieg sich an die heilsame Weisung des Grundgesetzes in Artikel 26 hält und deutsche Soldaten im NATO-Bündnis vor den Zumutungen völkerrechtswidriger Bündnisbefehle schützt. Wir werden sie auf diesem Weg in der Öffentlichkeit und auch gegenüber unsachlich geführten parlamentarischen Auseinandersetzungen nach Kräften unterstützen.

Von den leitenden Vertretern der Kirchen fordern wir angesichts des bereits angerichteten Schadens, zu veranlassen, dass dieses wichtige Problem unseres Glaubens in den Kirchen unverzüglich aufgegriffen und in geschwisterlicher Offenheit und Furchtlosigkeit besprochen wird. Dies ist nötig auch im Blick auf das lebensnotwendige vertrauensvolle Zusammenleben zwischen Muslimen, Christen und Juden in unserem Land und in der ganzen Welt. Diese Fragen anzugehen wird sich viel hilfreicher auf die Verringerung des Terrors auswirken als die falsche Hoffnung auf eine ‚Erlösung von dem Bösen‘ durch fromme Propaganda, die sich mit dem Masseneinsatz von Waffen verbindet.

In Zukunft

sind wesentlich klarere, energische Schritte für den Frieden schon in den frühen Phasen der Kriegsvorbereitung oder des Aufbaus einer „militärischen Drohkulisse“ erforderlich

Bonhoeffer-Verein fordert die Verurteilung von Angriffskriegen

Mit dankbarer Anerkennung stellt der dbv fest:

- dass die deutschen evangelischen Landeskirchen und die katholische Kirche in Deutschland sich in einer früher nicht selbstverständlichen Weise vom Krieg als Mittel der Politik abgewandt haben
- dass der amerikanische Berufsdiplomat John Kiesling von seinem verantwortungsvollen Posten zurücktrat mit einem offenen Brief an den amerikanischen Außenminister (Vgl. New York Times vom 07.3.03): „wir sind dabei, das weit reichendste und effektivste Netzwerk internationaler Beziehungen zu zerstören, das es je gab. Unser Kurs wird zu mehr Instabilität und Gefahr führen, nicht zu mehr Sicherheit.“
- dass auf die Anfrage des dbv an alle Bundestagsfraktionen die Regierungsparteien SPD und Grüne sich in ihren Antworten mit einer klaren Ablehnung des Irakkrieges äußern. Der stellvertretende Fraktionsvorsitzende der SPD, Gernot Erler schrieb: „Lange Zeit gab es auf der Grundlage internationaler Verträge einen Konsens über allseitige Abrüstung als Kernstrategie für den Frieden in der internationalen Politik. Die Entscheidung über den Irakkrieg führt aus diesem Konsens heraus in eine Welt, die nicht auf Vertrag oder Konsens, sondern allein auf der Macht beruht. Das ist keine Weltordnung, in der wir leben wollen.“
- Demgegenüber haben die Worte im Brief des außenpolitischen Sprechers der CDU-Fraktion, Dr. Friedbert Pflüger, enttäuscht („der Einsatz militärischer Mittel als ultima ratio dürfe nicht ausgeschlossen werden“). Dies können wir ohne nähere Qualifizierung nicht verstehen und auf den Irakkrieg bezogen ohnehin nicht. Wir werden die CDU um einen ergänzenden Dialog bitten, weil wir sicher sind, dass christliche Friedensethik auch ihren Platz in der Christlich-Demokratischen Union haben kann.

Wir betrauern die menschlichen Tragödien, die sich als Folge des „unmenschlichen, ungerechten, unnötigen und provozierenden Krieges“ ergeben (Worte der amerikanischen Quäker, FCNL) und wir verurteilen den völkerrechtswidrigen Angriffskrieg. Wesentlich klarere, energische Schritte für den Frieden sind schon in den frühen Phasen der Militarisierung einer Region (oder des Aufbaus einer „militärischen Drohkulisse“) erforderlich, um eine Eskalation durch die Politik (auch einer Supermacht) zu verhindern, die sonst uns alle in einen Dritten Weltkrieg ziehen könnte. Wir erwarten aus der Ablehnung dieses Krieges durch die Kirchen und die Regierungsparteien klare Konsequenzen für das weitere politische Handeln und die strikte Einhaltung von Grundgesetz und Völkerrecht. Wie von unserer Verfassung verlangt (Art. 26 GG), soll von Deutschland kein Angriffskrieg ausgehen oder unterstützt werden.

„Kultur als Waffe – Intellektuelle im Exil“ Beiträge verfolgter Intellektueller zur Einigung Europas

Veranstaltung am 19./ 20. Juli 2003
Konzerthaus Berlin am Gendarmenmarkt

Die Veranstaltung „Kultur als Waffe – Intellektuelle im Exil“ ist Teil einer 1998 gestarteten Reihe zum 20. Juli mit dem Ziel, in das Gedächtnis an den Widerstand gegen Unrecht und Gewalt neben den Männern und Frauen des aktiven (militärischen) Widerstands in Deutschland auch die Wortführer des kulturellen Widerstands aus dem Exil einzubeziehen, die – lange vor Unterzeichnung der Römischen Verträge zur Gründung der EWG und der Euratom – für ein demokratisches Deutschland in einem Europa versöhnter Völker kämpften.

In diesem Sinn ist die Veranstaltung sowohl den in der Deutschen Akademie der Künste und Wissenschaften im Exil unter der Präsidentschaft von Thomas Mann und Sigmund Freud zusammengeschlossenen Schriftstellern, Künstlern und Wissenschaftlern gewidmet, die nach 1933 Nazi-Deutschland den Rücken kehrten, als auch den Intellektuellen aus aller Welt, die, in ihrer Heimat aus politischen, religiösen oder ethnischen Gründen verfolgt, heute in Deutschland Zuflucht gefunden haben und hier leben und arbeiten (wie nach 1933 deutschsprachige Emigranten in den USA und anderen Teilen der Welt).

Im Vordergrund der Darstellung steht die Frage nach den Ursachen und Wirkungen des Exils und seines Beitrags für die Überwindung des Nationalismus in Europa, für die Außenminister Gustav Stresemann nach dem 1. Weltkrieg mit seiner maßvollen, auf Ausgleich bedachten Politik, insbesondere der Wiedereingliederung Deutschlands in den Kreis der europäischen Mächte und seiner Aufnahme in den Völkerbund, wichtige Voraussetzungen schuf. Die Fortführung dieser Einigungspolitik, die nach den Vorstellungen Stresemanns auch die Völker Ost- und Mitteleuropas einschließen sollte, wurde zum Leitbild des Widerstands verfolgter Intellektueller gegen ein Regime, das mit seinem nationalistischen Größenwahn die Welt erneut in Brand setzte, der Wille, den Nationalismus nach den Untaten des Naziregimes zu überwinden, zur Bedingung für die Einbindung des vereinten Deutschland in ein sich vereinigendes Europa.

Die Vielschichtigkeit dieser von verfolgten Intellektuellen maßgeblich mit geprägten Entwicklung – weg von einer Interessengemeinschaft hin zu einer Wertegemeinschaft – erforderte sowohl eine Ausweitung als auch eine Konzentration des bisherigen Veranstaltungsprogramms, und zwar in der Weise, dass

- die durch verfolgte Intellektuelle ausgelösten kulturellen Wechselwirkungen jeweils an einem Beispiel dargestellt werden, 2003 dem der Wissenschaft;
- das jeweilige Programm die weltweiten Erscheinungsformen des Exils spiegelt 2003 die Wissenschaftsemigration in die USA und die Türkei;
- an der Veranstaltung Mitveranstalter aus anderen Schwerpunkt-ländern des Exils teilnehmen, 2003 aus den USA und der Türkei. Die Ursachen und Wirkungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Wissenschaftsemigration in beide Länder und ihre Relevanz für die europäische Einigung wurden in diesem Jahr in vier Essays dargestellt:
- Essay (1): Dr. Volkmar Zühlsdorff (Bonn): Europapolitische Zielsetzung der Deutschen Akademie der Künste und Wissenschaften im Exil
- Essay (2): Claus-Dieter Krohn (Lüneburg): Die Bereicherung der Kultur Amerikas durch deutschsprachige Emigranten
- Essay (3): Frank Trommler (Philadelphia): Wechselwirkungen zwischen kulturellem Widerstand aus dem Exil und der Nachkriegsentwicklung in Europa
- Essay (4): Nedret Burçoglu (Istanbul): Hilfe aus Deutschland – Die Türkei auf dem Weg nach Europa edien und Texte waren, wie in den Vorjahren, eingebunden in ein musikalisches Rahmenprogramm.

Um die am 19. Juli 2002 dargestellten Inhalte zu vertiefen, fand am 20. Juli 2002 ein Symposium statt, an dem außer den Rednern des Vortrags weitere Experten aus den USA, der Türkei und Deutschland (u.a. Dr. Karl Martin, Dietrich-Bonhoeffer-Verein) teilnahmen.

Die Redetexte und ein Protokoll des Symposiums werden in Form einer Broschüre publiziert werden.

Ziele:

- Darstellung der Ursachen und Folgen eines übersteigerten Nationalismus
- Aufruf zu aktivem Widerstand gegen Intoleranz und Gewalt
- Türkei: Vertiefung der Beziehungen zu einem Verbündeten und EU- Beitrittskandidaten
- USA: Darstellung der Kultur als Voraussetzung für eine gemeinsame wertorientierte Politik
- Erfahrungsschatz des kulturellen Exils in das Netz internationaler Beziehungen einbringen

Veranstalter u.a.: P.E.N.-Zentrum Deutschland, Botschaft der Türkischen Republik, Botschaft der Vereinigten Staaten von Amerika, Jüdische Gemeinde zu Berlin, Bündnis für Demokratie und Toleranz, Zentrum für Türkeistudien, Friedrich Naumann-Stiftung, Dietrich-Bonhoeffer-Verein.

Text bearbeitet und gekürzt von Hans Dieter Zepf

Terminvorausschau 2003

26. Sept. Fr. 18.30 Uhr Mitgliederversammlung in den Räumen des Offenen Forums Wiesbaden, Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden
- 26.-28.09. Fr.-So. Herbsttagung des dbv von Freitag, 26.09., bis Sonntag, 28.09.2003, in den Räumen des Offenen Forums Wiesbaden, der Ev. Stephanusgemeinde Wiesbaden und von Familie von Löw
Mitveranstalter: Offenes Forum Wiesbaden; Ev. Marktkirchengemeinde Halle/Saale; Ev. Stephanusgemeinde Wiesbaden
Thema: Sich wahrnehmen - Gemeinsame Anliegen entdecken - Sich gegenseitig unterstützen
Netzwerktagung für selbstorganisierte christliche Initiativgruppen, Vereine und Gemeinden
- 24.-25.10. Fr.-Sa. Treffen der AG des dbv „Friedensaufgabe und Soldatenseelsorge“. Es soll über die biblischen Aussagen zum Frieden und zum Verhältnis von Kirche und Staat gesprochen werden.
Ort: steht noch nicht fest; nähere Auskünfte und Anmeldung bei:
Pfarrer Dr. Matthias Engelke, Barbararing 26, 55743 Idar-Oberstein
Tel: (06781) 25366; Fax: (06781) 508845; E-Mail: mwEngelke@t-online.de
29. Okt. Mi. Treffen der AG des dbv „Bonhoeffer on tour“ in Braunschweig
Ort: Seminar für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der TU Braunschweig Univ.-Prof. Dr. Gottfried Orth, Büldenweg 74/75, 38106 Braunschweig
Nähere Auskünfte und Anmeldung bei:
Dr. Karl Martin, Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden, Tel: (0611) 542179, Fax: (0611) 9545911;
dietch-bonhoeffer-verein@dike.de
08. Nov. Sa. 11.00 Uhr Vorstandssitzung in Frankfurt/Main
29. Nov. Sa. Veranstaltung zum Reichsdeputationshauptschluss
Veranstalter sind der Bensberger Kreis (verantwortlich: Dr. Magdalene Bußmann), die Initiative „Kirche von unten“ (Bernd Hans Göhrig) und der dbv
Ort: Bonn im Stresemann-Institut
Beginn: ca. 14.30 Uhr
An der Podiumsdiskussion nehmen teil:
Prof. Dr. Knut Walf (Kirchenrechtler, Moderation); Dr. Ulrich Wenner (Jurist); Prof. Dr. Christian Jansen (Historiker);
Prof. Dr. Johannes Neumann (Kirchenrechtler, HU); Dr. Burkhard Kämper (Jurist, Bistum Essen, noch keine Zusage).
Planungsstand 30.1.2003
Geplant ist zunächst eine Diskussionsrunde im Podium, dann nach einer Pause Gespräch mit den Zuhörenden.
Ende gegen 17.00 Uhr

Terminvorausschau 2004

- 13.-14.02. Fr.-Sa. Treffen der AG des dbv „Friedensaufgabe und Soldatenseelsorge“. Ort: steht noch nicht fest; nähere Auskünfte und Anmeldung bei:
Pfarrer Dr. Matthias Engelke, Barbararing 26, 55743 Idar-Oberstein
Tel: (06781) 25366; Fax: (06781) 508845; E-Mail: mwEngelke@t-online.de
- 07.-09.05. Fr.-So. Jahrestagung des dbv von Freitag, 07.05., bis Sonntag, 09.05.2004,
Ort: Haus Hainstein – Haus der evangelischen Kirchen, Am Hainstein 16, 99817 Eisenach, Tel: (03691) 242-0;
Fax: (03691) 242-109; E-Mail: haushainstein@t-online.de; Homepage: www.vch.de/hainstein.eisenach
Thema:
Spirituelles Leben und politische Verantwortung -
Eine Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer und Mahatma Gandhi

- 03 Juli Sa. 11.00 Uhr Sitzung des Kuratoriums des dbv in Frankfurt/Main



VERSÖHNUNGSBUND e.V. DIETRICH-BONHOEFFER-VEREIN
 Seit 1914 gewaltfrei aktiv gegen Krieg zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft



Versöhnungsbund e.V. Schwarzer Weg 8 32423 Minden

An die
 Kirchenleitungen der lutherischen und unierten Landeskirchen in Deutschland
 Versöhnungsbund e.V. Schwarzer Weg 8 32423 Minden
 26. Mai 2003

Versöhnung mit den Täufern

Offener Brief an die Kirchenleitungen

der lutherischen und unierten Landeskirchen in Deutschland

Der erste Ökumenische Kirchentag beginnt in diesen Tagen. Von Abendmahlsgemeinschaft ist dabei viel die Rede, von Schuld dagegen wenig. Von Blutschuld wird überhaupt nicht gesprochen. Vergessen sind die Opfer jener Ereignisse, die als „Reformation“ bezeichnet werden.

Es begann 1524 in Zürich. Freunde und Mitarbeiter des Zürcher Reformators Huldrych Zwingli gründeten eine freie Gemeinde, radikal der Nachfolge Jesu verpflichtet, radikal auf die Bergpredigt ausgerichtet und deswegen Gewalt grundsätzlich verwerfend; den Glauben betonend und deswegen nur die Gläubigen taufend. Die Zürcher Reformatoren um Zwingli antworteten mit Gewalt: die „Täufer“ wurden hingerichtet. Ihre Bewegung aber breitete sich aus, in Süddeutschland, Österreich und den Rhein hinunter. Viele der protestantischen Landesfürsten und ihre Kirchenführer handelten wie die katholischen Fürstentümer, reagierten wie schon Zwingli reagiert hatte: mit Verfolgung, Folter und Mord.

Die Ermordung der Täufer, die Vernichtung ihrer weithin der Bergpredigt verpflichteten Gemeinden, die Ausrottung derjenigen Christen, die als Vorläufer der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ tötende Gewalt verwarfen und den Schwertdienst der Obrigkeit ablehnten, war die erste „ökumenische“ Aktion der römisch-katholischen Kirche und der entstehenden protestantischen Landeskirchen.

Bis heute ist die Verdammung dieser Täufer im zentralen evangelisch-lutherischen Bekenntnis, der Confessio Augustana, Art 16, festgeschrieben und unwiderrufen.

In diesem Jahr aber hat - wieder in Zürich - etwas Neues begonnen: „**Das Unrecht, das taufgesinnten Menschen über Jahrhunderte angetan wurde, war ein Verrat am Evangelium, welchen wir mit tiefem Schrecken vor Gott bekennen**“, so Ruedi Reich, Kirchenratspräsident der Zürcher Reformierten Kirche, im Rahmen eines Versöhnungsgottesdienstes im Grossmünster Zürich, der Predigtstätte des Reformators Huldrych Zwingli.

Diese Aussage geht weit über die Ergebnisse der bisherigen Dialogprozesse etwa zwischen der VELKD und den in der Tradition der Täufer stehenden Mennoniten hinaus. Bezeichnend für die Situation in Deutschland ist der Abdruck in fast allen landeskirchlichen Ausgaben des Evangelischen Gesangbuches von Artikel 16 der Confessio Augustana, in dem die Verdammung der taufgesinnten Menschen festgeschrieben ist.

(Beim Abdruck von CA 16 im Evgl. Gesangbuch heißt es: „Hiermit werden die verdammt, die ...“ Im Original der CA steht aber: „Hiermit werden die Wiedertäufer verdammt, die ...“ Im Gesangbuch sind also (aus Scham?) die Worte „die Wiedertäufer“ weggelassen worden, verdammt sind nun nach Gesangbuch alle Pazifisten!)

Wir halten die Zeit für reif, im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt innezuhalten, die eigene Schuld zu überdenken und auf das Friedenszeugnis der Täufer neu zu hören.

Wir rufen daher auf zu Umkehr und zur Versöhnung.

Wir rufen auf zu einem Gang nach Augsburg, zu Versöhnung und zur Begegnung am Entstehungsort der Confessio.

Wir rufen auf, endlich die Schuld zu erkennen und zu bekennen.

Wir rufen auf, endlich feierlich zu erklären, dass die Verdammungen des Art. 16 ein Verrat am Evangelium waren, der zutiefst zu bedauern und zu betauern ist.

Für den Dietrich-Bonhoeffer Verein (dbv):

Dr. Karl Martin, Vorsitzender

Für den Internationalen Versöhnungsbund e.V.

Deutscher Zweig:

mitgetragen wird dieser offene Brief von :

PRO ÖKUMENE - Initiative in Württemberg“

Werner Gebert, Geschäftsführer des PLÄDOYER für eine ökumenische Zukunft

Ökumenisches Forum Oberhausen

Angehängt ist diesem Brief eine Liste, in die sich weitere Unterstützerinnen und Unterstützer (Einzelpersonen, Gruppen und Institutionen) eintragen können. Bitte kopieren Sie diesen Brief samt Liste und sammeln Sie UnterstützerInnen-Unterschriften. Dann bitte zurück an: Internationaler Versöhnungsbund Deutscher Zweig, Schwarzer Weg 8, 32423 Minden

UnterstützerInnen-Liste

für den Aufruf „Versöhnung mit den Täufern“
Offener Brief vom 26. Mai 2003
an die Kirchenleitungen
der lutherischen und
unierten Landeskirchen in Deutschland

In diese Liste können sich Einzelpersonen, Gruppen und Institutionen eintragen, die den o.g. Brief mit dem Aufruf „Versöhnung mit den Täufern“ unterstützen möchten.

Bitte kopieren Sie die Liste und sammeln Sie UnterstützerInnen-Unterschriften.

Dann bitte zurück an:

Internationaler Versöhnungsbund Deutscher Zweig, Schwarzer Weg 8, 32423 Minden.

Name/Gruppe bzw. Institution und Adresse

Unterschrift

Auszug aus dem Buch von Detlef Bald: „Die Weiße Rose“

Die öffentliche Verantwortung der Kirchen

Im Zuge ihrer neuen Vorstellung vom Widerstand setzten sich die Mitglieder der »Weißen Rose« mit den Kirchen und deren öffentlicher Rolle und gesellschaftlicher Verantwortung im Staat auseinander. Dies betraf sie um so mehr, als die gesamte Gruppe tiefe religiöse Bindungen hatte, auch wenn sie ihre persönliche Gebundenheit an die Institution Kirche eher mit Worten wie »nicht engkirchlich« eingestellt umschrieben.

Spätestens um Weihnachten 1942 entdeckten sie den politischen Charakter der Kirche. Huber hatte in seinen Vorlesungen dargelegt, einerseits habe er »die katholische wie die evangelische Kirchenpolitik gegenüber dem Nationalsozialismus von Anfang an aufs schärfste mißbilligt« und andererseits stoße ihn die »zunehmend antikirchliche Haltung der Partei« ab, da kein deutscher Staat »ohne die Mitwirkung der christlich denkenden Staatsmitglieder fruchtbar aufgebaut« werden könne.¹ Auch Graf bedauerte die »Anordnungen des Staates«, die »das religiös-christliche Leben aus der Öffentlichkeit« verdrängten und »der Kirche die Art ihrer Erziehung beschränkten«.² Kirchenpolitik – die Politik des Staates und die Politik der Kirchen – war ein weites Feld. In dieser Hinsicht hatten sie alle ausreichend Erfahrungen gesammelt, in den Jugendverbänden oder im Studium an der Universität. Graf konnte nicht begreifen, warum sich die Kirchen aus dem öffentlichen Leben der dreißiger Jahre zurückdrängen ließen und die »Gegenseitigkeit« von Religion und Gesellschaft verloren gingen. »Für uns Menschen des Abendlandes ist das Christentum die Tradition, auf der wir unser geistiges und kulturelles Leben aufbauen und weiter tragen.«³ Sie trennten die geschichtlich gewachsenen Grundlagen der europäischen Kultur von der aktuellen öffentlichen Verantwortung der Kirchen.

Die Akzeptanz des NS-Regimes durch die Kirchen – demonstriert durch Fürbitten für Reichskanzler Hitler oder das Schweigen zur Politik gegen die Juden – fand im Kreis der »Weißen Rose« keinerlei Zustimmung. Ihre Forderungen nach freier Ausgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens beachteten die notwendige Abgrenzung zur Politik. Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Partner betrachteten sie als die Voraussetzung für gute Beziehungen. Wie Huber war Scholl der Meinung, daß »Staat und Kirche sehr scharf von einander getrennt sein müssen«⁴. Aus den Gegensätzen der ethischen Positionen der Kirchen und der politischen Ideologie des NS-Regimes leitete er die Auffassung »von der Unvereinbarkeit des Katholiken und Nationalsozialisten« ab.⁵

Die »Weiße Rose« machte an dieser Stelle nicht halt. Die Verbindlichkeit ethischer Prinzipien für die Beziehungen von Staat und Kirche sollte konkret beantwortet werden. Das war ihr Thema im Januar 1943 in größerer Runde im Atelier von Eickemeyer. Es wurde brisant, als Scholl an den Schwiegervater von Probst, Harald Dohrn, die rhetorisch zugespitzte Frage richtete, »warum die katholische Kirche sich nicht öffentlich gegen die Greuel auflehne bzw. im Kriege zu allem schweigen würde«. Die Fakten waren allen bekannt. Dohrn

zweifelte, »ob der heutige Christ in Ordnung sei«; man müsse erwarten, daß er »doch für seine Belange protestieren müsse«. Ein Christ müsse handeln, folgerte Dohrn lapidar, »selbst wenn es ihn das Leben kosten würde«.⁶ Das hieß, als Christ müsse man Widerstand leisten – und das eigene Leben riskieren.

Schließlich stellte Scholl Ende Januar die Forderung auf, »es sei an der Zeit, daß die Kirche aktiv gegen den heutigen Staat Stellung nehmen müßte. Was sich der heutige Staat alles leisten würde, könnte nicht länger mehr ertragen werden.«⁷ Damit war die Quintessenz der Treffen nach Neujahr gezogen. Die Gemüter bewegende Diskussion wurde, wie Dohrn vor Gericht ausführte, am Thema der Juden festgemacht: »Wenn man an die Judenverfolgung denkt, so müsse man einsehen, daß es ein Gebot der Stunde sei, hier etwas zu unternehmen.«⁸ Ihre Deutlichkeit bot einen Berührungspunkt zu Positionen Dietrich Bonhoeffers, der als evangelischer Theologe der Bekennenden Kirche nachhaltiges und öffentliches Widerstehen der Kirchenleitungen einforderte. Inhaltlich bestand auch Übereinstimmung mit seiner Position, dieser Krieg müsse »der Ächtung durch die Kirche verfallen«⁹. Damit waren gute Voraussetzungen für fruchtbare Kontakte mit Bonhoeffer gegeben, die über Falk Harnack für Ende Februar angebahnt waren, aber wegen der Verhaftungen nicht mehr zustande kamen.

Die Debatten um die öffentliche Deutlichkeit der Kirchen gaben Anstöße, das traditionelle Bild von Religion und Kirche aus der Verantwortung für Staat und Gesellschaft neu zu bestimmen. Daraus erwachsen emanzipatorische Impulse. Denn die »Weiße Rose« relativierte den fundamentalen Satz des kirchlichen Selbstverständnisses, der Staat an sich sei zu respektieren, und räumte ethischen Maßstäbe den höchsten Rang ein. Graf, Sophie und Hans Scholl brachten es auf den Punkt, »daß der christliche Mensch Gott mehr als dem Staat verantwortlich sei«¹⁰. Sie verwarfen die klassische Formel der Legitimierung des Staates, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers sei.

Das war für Graf, aufgewachsen im katholisch behüteten Umfeld, am problematischsten. Trotzdem stellte er sich dem mit allen Konsequenzen. Er hatte ein festes Konzept, glaubte an eine »natürliche Ordnung« für Familie, Volk und Staat; seine persönliche »Stellung zu den Ordnungen des natürlichen Lebens« war von Ehrfurcht und Gehorsam getragen. Das heißt, er vertraute auf einen guten Verlauf der Dinge. Daher bereitete es ihm »große Sorgen« und »bekümmerte« ihn, daß das NS-Regime diese Ordnung verletzte – aber, Gott habe wohl seine Gründe, »wenn er dies zulasse und so müsse das eben so sein«.¹¹

Graf war seit seiner Jugend einen weiten Weg gegangen: »Vor allem die Welt im Krieg« hatte er als ein Zeichen dafür gedeutet, daß alle Ereignisse »für die Völker und jeden Einzelnen von Gott kommen«. In dieser Annahme fand er Ruhe, Zuversicht und Gewißheit, weil ihr zugrunde lag, er, Willi Graf, könne glauben, »von Ihm gelenkt [zu] werden«.¹² Ein Brief aus dem Gefängnis an seine Eltern vermag die Welt des Glaubens von Graf näher und intimer zu vertiefen: »Dürfen wir nicht fast froh sein, daß wir in dieser Welt ein Kreuz auf uns nehmen können, das manchmal über menschliches Maß hinaus zu gehen scheint?« So Graf – fast in protestantischer Tradition sagend: Hier stehe ich und kann nicht anders. Jeder aus dieser Gruppe der »Weißen Rose« hatte sein eigenes, in christlicher – in der von der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche überlieferten

– Tradition begründetes »Maß« gefunden. In tiefer Überzeugung stellten sie ihr Kreuz gegen das Hakenkreuz.

Genauso gründete Hubers Handeln explizit in seiner religiösen Glaubenswelt, die ihn trug und die er weder vor der Gestapo noch vor dem Volksgerichtshof verheimlichte. Er bekannte sie. Darin lag für jene, die sich als Repräsentanten des Nationalsozialismus begriffen, eine Provokation. Entsprechend äußerte sich das Sondergericht in München, das sein Urteil »in den Zusammenhang« des Volksgerichtshofes stellte: »Huber sagt weiter, er habe auch geglaubt, etwas Gutes zu tun. Wir fallen aber nicht in den Fehler des Weimarer Zwischenstaates, der Hoch- und Landesverräter als Ehrenmänner ansah und als Überzeugungstäter auf Festungshaft schickte. Die Zeiten, wo jeder mit einem eigenen politischen »Glauben« herumlaufen konnte, sind vorbei! Für uns gibt es nur noch ein Maß, das nationalsozialistische. Danach messen wir alle!«¹³

Huber ließ sich nicht in diese Ecke drängen. Dieses »Maß« des Nationalsozialismus wurde von der politischen Ethik der »Weißen Rose« bestritten.

- 1 BANJ 1704, Bd. 7, 7 Gestapo München, Vernehmung K. Huber, 27. Febr. 1943.
- 2 BANJ 1704, Bd. 8, 30 Gestapo München, Vernehmung W. Graf, Politischer Lebenslauf (März 1943).
- 3 BANJ 1704, Bd. 8, 28 Gestapo München, Vernehmung W. Graf, Persönlicher Lebenslauf (März 1943).
- 4 BAZC 13267, Bd. 2, 18 Gestapo München, Vernehmung H. Scholl, 20. Febr. 1943.
- 5 STA 1 Z 530, 23 Gestapo München, Vernehmung M. Eickemeyer, 6. April 1943.
- 6 STA 1 Z 530, 37 Gestapo München, Vernehmung W. Geyer, 10. April 1943.
- 7 STA 1 Z 530, 45 Gestapo München, Vernehmung H. Dohrn, 2. April 1943.
- 8 STA 1 Z 530, 115 Sondergericht 2 beim Landgericht München I, Urteil Eickemeyer u.a., 23. Juli 1943.
- 9 Vgl. dazu ausführlich Martin Heimbucher, Christusfriede – Weltfrieden. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung, Gütersloh 1997, S. 76 ff.
- 10 BAZC 13267, Bd. 3, 12 Gestapo München, Vernehmung S. Scholl, 20. Febr. 1943.
- 11 BANJ 1704, Bd. 8, 30 Gestapo München, Vernehmung W. Graf, Politischer Lebenslauf (März 1943).
- 12 BANJ 1704, Bd. 8, 29 Gestapo München, Vernehmung W. Graf, Persönlicher Lebenslauf (März 1943).
- 13 BANJ 1704, Bd. 7, 121 Sondergericht 2 beim Landgericht München I, Urteil, 28. April 1943.

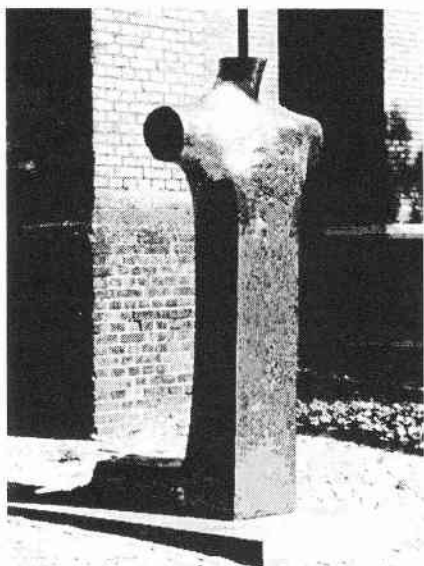
Fritz Jacobi

Rede aus Anlaß der Einweihung der Plastik „Für Dietrich Bonhoeffer“ von Karl Biedermann an der Zionskirche Berlin am 9. April 1997

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Es ist nun zwölf Jahre her, dass der Ostberliner Bildhauer Karl Biedermann den Auftrag erhielt, für die Anlage an der Zionskirche ein Dietrich-Bonhoeffer-Denkmal zu schaffen. Der verdienstvolle Heinz Hoffmann, Leiter des Evangelischen Kunstdienstes, war der Vermittler. Das abgelehnte Auftragswerk für ein Relief zum Thema des antifaschistischen Widerstandskampfes bildete für Hoffmann den Anlass, Biedermann zu empfehlen. Das Relief, das seit einigen Jahren an der Gethsemane-Kirche aufgestellt ist, zeigt einen Gestürzten, der mit äußerst kargen Formen in das Relieffeld eingespannt ist. Man spürt, wie Biedermann in der Tradition des von ihm hochgeschätzten Wilhelm Lehmbruck und insbesondere dessen „Gestürzten“ aus den Weltkriegsjahren 1915/16 – eine lebensgroße Bronze, die im Gartensaal der ständigen Sammlung in der Neuen Nationalgalerie zu sehen ist –, man spürt, wie Biedermann Anschaulichkeit und Abstraktion, Erleben und Form in einen Verbund von höchster Einfachheit und damit von prägnanter Ausdruckskraft zu bringen versteht. Das trifft auch für die heute aufgestellte „Bonhoeffer-Statue“ zu, die 1988 ihre endgültige Form erhielt, durch die Wendungen und Windungen der Zeitergebnisse aber nicht ihren eigentlichen Platz fand und nun dort – nach Jahren der Aufstellung im ehemaligen KZ Dachau – ihren Bestimmungsort endlich erreicht.

Doch bevor ich einige Worte zur Skulptur sagen möchte, lassen Sie mich ein paar Anmerkungen zum Bildhauer selbst vortragen, den ich gewissermaßen noch als Kollegen 1968 an den Staatlichen Museen zu Berlin kennen lernte. Der gelernte Stukkateur, 1947 in Berlin geboren, war damals dabei, in den Museen eine Kunstformerei aufzubauen, eine – wie wir zu sagen pflegen – Gipswerkstatt, die die Nachbildung musealer Kunstschatze zum Ziele hatte – eine Werkstatt, die im Laufe der Jahre eine wichtige Bedeutung erlangte und noch heute besteht. Karl Biedermann aber trieb es zur Bildhauerei. Nach einer weiteren Lehre als Steinbildhauer 1970 gelang ihm 1973 der Schritt zum Studium der Bildhauerei, zunächst in Dresden an der Hochschule für Bildende Kunst, dann in Berlin an der Kunsthochschule Berlin-Weißensee. Lehrer wie Walter Arnold in Dresden oder Wilfried Fitzenreiter und Werner Stötzer in Berlin waren für ihn wichtige Vermittler einer Plastikauffassung, die in der realistischen deutschen Bildhauertradition der ersten Jahrhunderthälfte wurzelte, aber zugleich die Großen der europäischen Moderne wie Henri Laurens, Marino Marini, Alberto Giacometti, Fritz Wotruba oder Henry Moore im Blickfeld hatte. Neben Lehmbruck ist es besonders das Werk Henry Moores gewesen, das Karl Biedermann in seiner ge-



Plastik
Dietrich Bonhoeffer
von Karl Biedermann
an der
Zionskirche Berlin

bundenen und doch plastisch ausgeformten, zwischen Figur und freier Gegenständlichkeit angesiedelten Dimension fasziniert hat. Die klare Formausprägung in Verbindung mit einer handwerklich fundierten Ausführung waren und sind auch für Biedermann selbst entscheidende Stützen seines Werkes. Karl Biedermann gehörte in der Kunstlandschaft der DDR eher zu den stillen Künstlern, was eigentlich für eine ganze Reihe von Künstlern gerade unter den Bildhauern zutrifft. Der Bildhauer lebt mit dem Material, mit dem Stofflichen, mit seiner Hände Arbeit und ist so mit der Erde verbunden und deshalb oft kein Mensch der großen Worte. Biedermanns Werk, das von Anfang an von einer relativ strengen und zugleich verhaltenen Formauffassung getragen war, wurde durchaus beachtet, seine Arbeiten waren in Ausstellungen vertreten, so etwa seine große Jünglingsfigur, die die Nationalgalerie 1987 in das Plastikensemble aus dem Lustgarten aus Anlaß der Ausstellung „Kunst in Berlin“ einbezog. Aber seine Kunst eignete sich nicht zu einer vordergründig ideologischen Verwertung, was ihm wiederum die Wertschätzung eines kulturell offenen Publikums- und Kennerkreises einbrachte. Die Einfachheit der Themen und eine gewisse Lakonie der Form bestimmt bis heute sein Schaffen - sein plastisches Mahnensembel für „Das Wirken der Juden Berlin“ auf dem Koppenplatz mit einem bloßen Tisch und zwei Stühlen, einer davon umgekippt, belegt das einprägsam.

Auch seine Plastik „Für Dietrich Bonhoeffer“ enthält diese bewußt etwas unterkühlte Spannung zwischen plastischer Ausweitung und objekthafter Gebundenheit, zwischen sinnlicher Prägnanz und geistiger Formel, zwischen Bedeutung und Deutung. Leib und Kreuz durchdringen einander - das eine geht im anderen auf. Mich erinnert diese wuchtige Skulptur zunächst an alte Wegzeichen, an markante Steine, die in der Weite der Landschaft wie unvorhergesehene Zeugen aufragen und damit anzeigen, dass dort vorher **jemand** gewesen ist, an die Nachkommenden gedacht hat, um ihnen die Richtung anzuzeigen - die Zeitläufe überdauernd. Es fällt auf, dass diese überlebensgroße Plastik von Karl Biedermann von einem starken tektonischen Bezug geprägt ist: Massiv, kraftvoll und streng erwächst - fast unvermittelt, nur durch die Bodenplatte vorbereitet - der mächtige Schaft eines Pfeilers aus dem Grund heraus und türmt sich als monolithische Struktur vor uns auf. Dieser hieratisch gebaute Block strahlt zunächst Unnahbarkeit aus, zwingt abstandgebietend zur Distanz und fordert Räume zwischen sich und uns ein. Da ist durchaus eine innere Monumentalität enthalten, die ambivalent und widerstreitend zweierlei Wirkungen vermittelt: Zum einen schwingt uns da der dumpfe Klang der Macht, besser einer Übermacht entgegen, die nicht greifbar scheint, keinerlei Nähe zuläßt und jeglichen Bezug gewaltsam zurückweist. Zum anderen verkörpern diese gefäßhaften Grundformen eine Kraft, die man als Geist oder innere Energie bezeichnen könnte - eine Lebensenergie, die wir bewundernd spüren, aber auch sie entzieht sich letztlich einer wirklichen Begreifbarkeit. Eine scheinbar so einfache Form enthält mithin gegensätzliche Impulse, die sich polar gegenüberstehen und dort aus dieser Gegenseitigkeit heraus ihre Spannung beziehen. Gut und Böse, Leben und Tod, Menschlichkeit und Unmenschlichkeit in engster Verquickung - ein Problem, das immer wieder zum Nachdenken auffordert. Biedermann trifft jedoch mit Hilfe der Ganzheit seiner Skulptur Entscheidungen und setzt Ak-

zentuierungen. Er läßt in die strenge Tektonik die Organik des menschlichen Körpers einmünden, und diese Leiblichkeit gibt der statisch geprägten Gestalt eine innere Bewegung, ein Fließen zurück, das dieses stelenhafte Zeichen als ein greifbares Gegenüber empfinden läßt. Das scheinbar so entrückte Monument wird unvermittelt in eine kniende, anklagende, Hilfe suchende Figur verwandelt, die an unsere Größe, an unsere Haltung appelliert. Die kräftig durchgeformte Brust-, Hals- und Schulterpartien öffnen sich zum Betrachter hin. In ihrer Frontalität signalisieren sie sowohl die Bereitschaft zur Auslieferung als auch zur klaren Zeugnislegung und zum mutigen Widerstehen. Luthers Worte „Hier stehe ich; ich kann nicht anders, Gott helfe mir! Amen!“ kommen einem dabei unwillkürlich in den Sinn. Zwei Männer des Glaubens über die Zeiten hin in der zum Einsatz des eigenen Seins bereiten Mission des Menschlichen geeint! Diese Figur, der wir gegenüberstehen, zwingt uns, den Betrachter zur erneuten Befragung der eigenen Position. Werden wir zum Richter oder zum Weggefährten, zum Außenstehenden oder zum Handelnden? Karl Biedermann hat bewußt die Form des Torso gewählt, um eine solche Arbeit aus dem Bannkreis des Genrehaften herauszuhalten. Die gezielte Verknappung zum Zeichen hin läßt mit den Ausdrucksmitteln der Skulptur die substantielle Essenz des Lebens spüren, die auch für Bonhoeffer das zentrale Motiv seines Wirkens gebildet hat. Der Torso, also das Fragment eines Körpers, nimmt sowohl Bezug auf das gewaltsame Ende dieses Glaubenskämpfers, aber zugleich vermittelt er sinnbildhaft etwas von der ständigen, immer wieder neu anzunehmenden Spannung, in die die menschliche Existenz gestellt ist: Das Ringen des Menschen mit sich selbst, mit den anderen Menschen, den gesellschaftlichen Verhältnissen, mit der Natur, der Technik, der Zeit, hinterläßt Spuren und offenbart die Gefährdung und Verletzbarkeit des Lebendigen. Das Reduzieren des Körpers auf eine Kernsubstanz - seit Rodin zum immer wieder aufgegriffenen Thema in der Kunst der neueren Zeit geworden - versucht, jenes Kräftespiel in einem anschaulich-abstrakten Gleichnis Gestalt werden zu lassen. Biedermann greift dabei die kompakte, energiegeladene Form auf, setzt klare Schnitte, staucht das Volumen in die fast nüchtern gefasste Kubik zurück und verleiht nur durch wenige poröse Aufbrüche auf der Außenheit des Körpers etwas sensitive Bewegung. Ich glaube, dass Karl Biedermann mit dieser Skulptur eine mögliche Entsprechung zu Dietrich Bonhoeffers Lebenswerk und Lebensschicksal gefunden hat. Ein solches Mal kann nur ein Anstoß sein, sich mit dem großen deutschen Theologen näher zu beschäftigen. Zugleich aber ist dieses zwischen Erdbindung und Aufbruchbewegung angesiedelte Werk ein Impulsgeber in sich selbst - denn keiner wird sich einer solchen, von starker Eindringlichkeit erfüllten Gestaltung ganz entziehen können. Dieser wie versteinert wirkende Baumstamm trägt Ende und Anfang gleichermaßen in sich - ganz im Sinne Bonhoeffers, der einmal schrieb: „Denken und Handeln im Blick auf die kommende Generation, dabei ohne Furcht und Sorge jeden Tag bereit sein zu gehen - das ist die Haltung, die uns praktisch aufgezungen ist und die tapfer durchzuhalten nicht leicht, aber notwendig ist.“ Schönen Dank!

Andreas von Bülow

Die CIA und der 11. September. Internationaler Terror und die Rolle der Geheimdienste

Piper Verlag München 2003, 271 S.
mit Namen- und Sachregister (13 Euro)

Seltsam, die filmisch bestdokumentierten Attentate, die es bisher gab, aus denen dann prompt zwei Verteidigungskriege Amerikas im asiatischen Raum erwachsen, werden bei zunehmenden Erkenntnissen immer rätselhafter. Das Rätselhafteste: ein Kongressausschuss erhob nun schwerste Vorwürfe gegen den riesigen Geheimdienst CIA und zeigte auf - ein Schock für alle Angehörigen der Opfer!-, dass der grauenhafte Anschlag nach vorliegendem Geheimdienst-Wissen unschwer vermeidbar gewesen wäre. „Le Monde“ faßte es am 26. Juli in die Worte: „les attentats auraient pu être évités“! Der Jurist und Geheimdienstexperte Andreas von Bülow, früherer Forschungsminister der Bundesrepublik, hat sich darangemacht, das inzwischen bekannt gewordene Material zu sichten und die Fäden zu entwirren. Dabei zeigt sich sowohl, wie sehr wir uns noch im Anfangsstadium befinden, wie auch, dass die Aufklärung staatlicherseits energisch behindert wird. Der Schlüssel zu den wirklichen Vorgängen und der Gesamtheit der Beteiligten muss noch gefunden werden. Der Autor, der vor Jahren über die europaweiten „kriminellen Machenschaften der Geheimdienste“ informiert hatte (Im Namen des Staates, Piper München 1998, 4. TB-Auflage 2002) mit hochbrisanten Details über die CIA und die „psychologische Steuerung der Nachkriegsgesellschaften Europas“, geht jetzt in sieben Kapiteln der Sache auf den Grund. Er erhellt ebenso die Vorgeschichte (Kap. 2 und 3), wie das staatlich gesteuerte Medienbild von den vier Attentaten am 11. September (Kap. 4 und 5), um dann in den drei Abschlusskapiteln den Regierungsapparat, die möglicherweise involvierten Geheimdienste und das rätselhaft operierende Bushkabinett unter die Lupe zu nehmen. Dabei stützt er sich fast ausschließlich auf amerikanische Quellen.

Das eine und das andere Amerika

Man fragt sich, was verantwortungsbewusste Zeitgenossen wohl stärker entmutigen kann als der düstere Blick in die alles unterminierenden Machthöhlen der Geheimdienste mit ihren verbrecherischen Praktiken, die weit in die Drogenszene reichen. Dieser Irritation stellt von Bülow seine eigene Erfahrung entgegen: „Es gibt sie, die beherzten Demokraten in den Vereinigten Staaten wie in Europa und anderswo, die gemeinsam auf eine Änderung hinarbeiten können und müssen. Nirgendwo sonst ist die Kritik an den Operationen der geheimen Außenpolitik der USA so massiv, so erbittert, so minutiös wie in den USA selbst, ... Dieses Buch wäre nicht ohne die vielen Amerikaner zustande gekommen, denen der Rausch des Patriotismus nicht den kritischen Blick und vor allem die kämpferische Bereitschaft nehmen konnte, die Werte der amerikanischen

Verfassung gegen die Manipulation durch Politik und Medien hochzuhalten. Es ist eine starke, kluge und mutige Minderheit, deren Hartnäckigkeit und Hingabe dazu geeignet erscheinen, eine neue Mehrheit zu schaffen, die die drohende Erosion der amerikanischen Demokratie aufhalten und die Republik in friedlichere Fahrwasser zurücksteuern könnte.“ (S. 11 f.) Wie viele andere fragt schließlich der Autor: ...“könnte heute nicht auch Amerika von Europa lernen“? Er sieht im Verneinungsfall das Resultat, dass die USA wie die früheren Imperien „an den Opfern scheitern, die diese Politik dem Volk abverlangt.“ (S. 13)

Die demokratiewidrige Rolle der CIA

Schon ein kleiner Streifzug durch das Buch bringt Erstaunliches ans Licht, so z. B. dass die ‘Central Intelligence Agency bei ihrer Gründung 1947 sich den sowjetischen Geheimdienst KGB zum Vorbild nahm, und um ihn zu übertreffen, auf ein undemokratisches Vorgehen eingeschworen wurde. (S. 11) Kein Wunder, dass es, laut von Bülow, „zu den Hauptaufgaben des amerikanischen Geheimdienstes zählt, die nationale wie internationale Öffentlichkeit möglichst perfekt über die kriminellen Seiten seiner Tätigkeit zu täuschen.“ Dies ist bislang in hohem Maße gelungen. Es mag sich aber ändern, wenn es nun heißt, „Mit Feuer und Schwert soll der muslimischen Welt die Demokratie beigebracht werden“ - und dies bekanntlich nicht ohne Seitenblick auf die muslimischen Öllagerstätten im Nahen Osten. (S. 8 f.) Ein Blick in die Szene: In den Neunzigerjahren lebte der höchst zwielichtige Pro- plus Antiamerikanist Osama bin Laden, dem schon der erste Anschlag auf das World Trade Center mit über 1000 Verletzten (1993) zum Vorwurf gemacht wurde, zeitweilig im Sudan, der ihn dringend an die USA ausliefern wollte. Indessen der Auslieferungsantrag blieb aus, möglicherweise wurde bin Laden im politischen Spiel noch gebraucht? (S. 29).

Dies könnte auch zu tun haben mit den jahrzehntelang eingespielten Mafia-Dreiecksgeschäften, welche die CIA bei ihren einheimischen Handlangern im Osten professionell ausnützt: Diese Täter brauchen nicht umständlich von der CIA bezahlt zu werden, sie werden privilegiert. Denn jeder weiß, auf Drogenhandel stehen zwar überall strenge Strafen. Wer aber mit der CIA zusammenarbeitet, wird bei Kooperation risikofrei gestellt, denn sie hält ihm die Kriminalpolizei vom Hals und lenkt deren Auge umso mehr auf die Dealerkonkurrenz. So kommen einheimische Banden abgesichert zu sehr großem Geld, mit dem sich dann die moderneren amerikanischen Waffen kaufen lassen. So ist allen geholfen außer den Drogenopfern und ihren Familien. (S. 38 ff.) Derweil bemühen sich, wie jedermann weiß, all die Parlamente und Fahnder, ohnmächtig weltweit, die Drogenseuche ein bisschen einzudämmen. - Parlamentarische Ohnmacht reicht allerdings noch viel weiter.

Ihre Umgestaltung der Außenpolitik zum Politdschunge!

Osama bin Laden war es auch, der für die USA im afghanischen Stellvertreterkrieg höchst aktiv war, indem er nachweislich in 46 Ländern mit muslimischer Motivation „Freiheitskämpfer“ anwarb, herantransportierte, sie ausbildete und gegen die Sowjetunion ankämpfen ließ. Für diese Habenichtse und ihre amerikanische Bewaffnung floss milliardenweise amerikanisches wie saudisches Geld. Das siegreiche Söldnerheer erreichte mit der jahrelangen Bin Laden-Kooperation einen Bestand von mehreren Zehntausenden. (S.

41) Und es ist nicht auszuschließen, dass mancher einst arbeitslose junge Mensch aus dem arabischen Raum jetzt seine Gutgläubigkeit gegenüber Osama bin Laden und dessen amerikanischen Lenkern und Lieferanten durch schlimme Folter büßen muss, in grelles Rot gekleidet im US-KZ Guantanamo.

Aus diesen Beispielen lässt sich etwas erahnen von dem undurchsichtigen Vielerlei der tödlichen Fronten und Frontwechsel, welches die derzeitige US-Außenpolitik zu einem sumpfigen Politdschungel macht, über dem hehre Ziele verkündet werden, solange die CIA ihre Hände in Untergrundkriegen mit im Spiele hat. Das heißt letztlich, der als heiliger Kreuzzug des neuen Jahrhunderts verkündete Weltkampf gegen den Terrorismus muss unter diesen Vorzeichen gewertet werden als ein Sisyphos-Versuch, „den Teufel mit Beelzebub auszutreiben“. Eine realistische Aufarbeitung des vielschichtigen Geschehens am 11. September muss wohl oder übel dieses reale Weltszenario mit im Auge haben, wenn sie sich nicht naiv von Schlagworten irreleiten lassen will.

Merkwürdige Abschiede von anbrennendem Besitz in der Finanzwirtschaft

Es ist leicht nachvollziehbar, dass Attentate von der Größenordnung des 11. September auch wirtschaftliche Folgen zeitigen, vor allem in der Börsennotierung bestimmter Aktien. Und es ist ein Merkmal unserer modernen Welt, dass im Dunstkreis so gigantischer Verbrechen vorinformierte Spekulanten problemlos ihr Geld große Sprünge machen lassen könnten - falls es derartig Vorinformierte gibt. Es gab sie. Der Autor berichtet von besonders rätselhaften Geschäften an der Börse ausgerechnet in der Vorwoche der Attentate. Aktieninhaber eines berühmten Großunternehmens verkauften kurz vor dem Ereignis noch schnell 4744 Aktien, bevor die Preise mit abstürzten: es ging um die „United Airlines“. War es Zufall? Dann wohl nicht, wenn parallel die Aktionäre von „American Airlines“ auch schnell noch 4515 Aktien abstießen.

Nicht nur das, im World Trade Center (WTC) war neben anderen das Großunternehmen „Merril Lynch“ Raummietter über 22 Stockwerke. So what? Aktieninhaber mit Vorauswissen, sogenannte „Insider“, verkauften in den Tagen vor dem Einschlag sage und schreibe 12215 Merrill Lynch-Aktien. Dies sind unschätzbare Hinweise für die Ermittler, um an mitschuldige Schlüsselfiguren zur Aufklärung der grausigen Untaten heranzukommen. Denn neben den z.T. erfundenen „muslimischen“ Luftpiraten gibt es ja nun offenbar eine zweite Ereignislinie, über die krampfhaft der Schleier der Geheimhaltung gebreitet wird. Im konkreten Fall heißt das: bis heute sind auch diese „Namen der Insider nicht bekanntgemacht worden“. Sie bleiben staatlicherseits vor der Öffentlichkeit geschützt. Warum? Gehören sie zur Nomenklatura der Administration? (vgl. S. 62) Es bleibt den Ermittlern freilich noch ein Ausweg: die NSA hört als weiterer Geheimdienst weltweit den Telefonverkehr ab und nimmt ihn selektiert auf Band. Nur, ausgerechnet diese entsprechenden Bänder sind unglücklicherweise gelöscht worden. (S. 61-63). Auch die gesamte Spekulationsüberwachung des Finanzministeriums scheint in dieser Sache von oben her blockiert. Das rätselhaft düstere „Insider“-Bild wird noch ergänzt durch einen Blick auf den Großinvestor, der 2001 für jährlich 100 Millionen \$ das World Trade Center für 99 Jahre von der Hafenbehörde geleast hatte. Auffälligerweise hat er mit hohen Kosten den 30 Jahre alten Gebäudekomplex (erstmalig über-

haupt!) gegen einen möglichen Terroranschlag (mit Erstattung über 3,2 Milliarden \$) versichern lassen, das Geschäft seines Lebens? (S. 159 f.).

Belastungsakten-Beseitigung nach einer Großpleite auf Umwegen? Auf einem andern Blatt steht der, nicht für alle bedauerliche, Verlust von „Millionen von Akten über laufende Kriminaluntersuchungen gegen die Mafia, Banken (!), den internationalen Drogenhandel, Geldwäsche und Terrorismus.“ (S. 161 f.) Denn die Zollverwaltung hatte dort, in einem Nebengebäude des WTC heißes Aktengut eingelagert, nachdem sie in den Neunzigern angewiesen worden war, sich blind zu stellen, wenn etwa pakistanische Islamistengruppen den Import größerer Heroinmengen nach New York andeuteten. Daneben fielen dortige Akten von der Börsenaufsicht, die sich auf den Verlauf der gigantischen ENRON-Pleite bezogen, einer gezielten Sprengung zum Opfer. Der US-Handelskonzern ENRON hatte sich als Flaggschiff der „New Economy“ mit seinem Elektrizitäts- und Gashandel in Steuerparadiesen verankert und so am Fiskus vorbei einen schwindelnden Aufstieg erreicht. Es kam zur Krise und seine CIA-verfilzten oberen Etagen verkauften in diesem bislang größten Desaster der US-Wirtschaftsgeschichte noch rechtzeitig ihre Anteile. Es ist nicht zu fassen, dass die regierenden Familien Bush und Cheney gerade diesem Konzern und seinem Treiben so eng verbunden waren, dass ENRON seinerzeit in die Wahlkosten von G. W. Bush noch höhere Geldsummen als alle andern investierte. (S. 162 und 168 f.) Kann unter solchen Umständen der Verlust brandheisser Unterlagen für den kommenden ENRON-Prozeß noch ein ganz zufälliges Ereignis sein? Der 11. September hatte möglicherweise noch zusätzliche Facetten, abgesehen von der Frage, ob nicht in der offiziellen Sicht der Dinge auch etwas von unterschwelligem Rassismus wirksam sein könnte.

Aufklärung oder Geheimhaltung durch die Obrigkeit?

Die Reihe von Vertuschungen, mit denen wichtiges Aufklärungsmaterial brüsk zur Verschlussache erklärt wurden, setzt sich fort. Dass die bis über 1500 Grad Hitze gesicherten Flugschreiber der Terrorflugzeuge von „United Airlines“ und „American Airlines“ unter dem WTC nicht mehr geortet werden konnten, ist denkbar. Nicht jedoch, dass die Flugschreiber der Pentagon-Maschine angeblich gar nichts aufgezeichnet haben und die Aufzeichnungen der Shanksville-Maschine, völlig unüblich, sofort zur Geheimsache erklärt wurden, was für die Angehörigen der Opfer einen schweren Affront bedeutete. (S. 110 ff.) Der Autor fasst den Befund lakonisch zusammen: „Die Regierung verspricht Aufklärung und liefert Geheimhaltung.“ Das betrifft vor allem die unumgängliche parlamentarische Untersuchung. Interessant ist die an den Haaren herbeigezogene Begründung, welche Bushs Vizepräsident Cheney bei einer hochamtlichen Intervention zur Eindämmung der gefürchteten Untersuchung gab, „eine genaue Rekonstruktion des Ablaufs“ würde ja doch zu viele „Mittel und Personal binden“, wo es doch derzeit vielmehr um den weltweiten Einsatz im Terrorismuskrieg gehe. Auffälligerweise intervenierte danach sogar noch Präsident Bush höchstpersönlich mit einem haarsträubenden Grund: es sei die Sicherheit des Landes, die erfordere, die Untersuchungen einzuschränken. (S. 170 f.). Im Gegenteil! Sie muss rechtsstaatlich ausgeweitet werden auf alle vorhandenen Spuren.

„Das ganz andere Puzzle: Geheimdienste als Hintergrund“?

Nun zum Kern des Geschehens. Auf Grund vieler Indizien hält der Autor es durchaus nicht für ausgeschlossen, dass die so schnell als Al Kaida - Täter verdächtigten „19 Selbstmordhobbyflieger“ auch eine geheimdienstlich gelegte Fehlspur verkörpern könnten. Dazu gehört analog die Denkbare, dass eine „Tat wie die des 11.9. die verdeckte Operation eines oder mehrerer Geheimdienste sein könnte“ (S. 188), für welchen Fall der Autor eine hohe Bedeutung des israelischen Geheimdiensts Mossad ansetzt. Denn dieser besitzt durch seine herausragenden arabischen Sprachkompetenzen große mediale und geheimdienstliche Steuerungsmöglichkeiten. Falls sich diese Spur der Analyse erhärtet, schattete sich eine imperiale Hybris vom Ausmaß griechischer Tragödien ab. Der Autor zeigt im einzelnen naturwissenschaftlich auf, wie viele FBI- und CIA-Schilderungen der Vorgänge physikalisch als unmöglich gewertet werden müssen, z. B. der Einsturz der WTC-Türme als Folge lediglich von Flugzeugeinschlägen mit Stockwerksbränden (dies unter Einbeziehung seismischer Messungen angesichts der offiziellen Pfannkuchenstapel-Theorie, S. 138 - 154). Unlösliche physikalische und biologische Probleme wirft - im Zusammenhang mit verfälschten, bzw. weggesperrten Videos! - auch der offiziell vertretene Einschlag eines großen Jumbos im Pentagon auf. Zu den weiteren Widersprüchen gehört die Überspitzung des abschließenden Flugkurven-Radius, die nur mit elektronischer Außensteuerung des Großjets von einer geheimen Bodenstation aus realisierbar gewesen wäre. In Wirklichkeit deutet alles beim Anschlag auf das Pentagon, die kleine Einschlagstelle im Erdgeschoß, das rätselhafte Fehlen der 4 m hohen Düsentriebwerke, des 50 m langen Rumpfes, der Gepäckreste und der Passagiere, auf eine Cruise-Missile-Explosion hin. (S. 194 - 200) Das nachweislich vom Luftüberwachungssystem abgekoppelte Flugzeug wäre dann mit seinen todgeweihten Passagieren woandershin gelenkt worden und verschwunden. Zu den besonderen Auffälligkeiten gehört, dass nahe New York das FBI von aufmerksamen Bürgern alarmiert wurde, die eine Männergruppe entdeckten, welche offenbar fröhlich vom Dach eines Hauses sowie eines Möbelwagens die Zerstörung des WTC gefilmt hatten. Es waren merkwürdigerweise 5 Israelis, von denen einige nachweislich zu Mossad gehörten. Nach einigen Wochen der Verhöre ließ man sie ungestraft laufen. (S. 220 f.) Als Araber wären sie vielleicht noch jetzt interniert. Sollte sich in der Analyse solcher Mosaiksteine als eine rational verbleibende Variante diejenige bestätigen, dass die exzeptionelle Vorbereitung und Steuerung der Attentate von (möglicherweise arabischen) Luftpiraten mit in den Händen des Geheimdiensts Mossad gelegen haben könnte, in verdeckter Kooperation mit CIA-Stellen und mit vielfältiger Berücksichtigung von Interessen der derzeitigen US-Administration, dann zeichnet sich schon jetzt ab, dass aller Perfektion zum Trotz nicht unwichtige Vertuschungsfehler passiert sind. Die kritische amerikanische Öffentlichkeit, vor allem die Angehörigen der Ermordeten, sind ihnen auf der Spur. Wichtig, obwohl im Buch kaum erwähnt, scheint mir noch die Frage: wie und durch wen konnte es in New York zu so vielen so professionellen Filmaufnahmen von dem schrecklichen Geschehen, und zwar aus sehr verschiedenen Perspektiven kommen? Analysiert man die Herkunft all dieser Filme, ihrer Kameraleute und das Anweisungsprofil ihrer Auftraggeber, müssten sich weitere Einblicke ergeben - über die zweideutige Auskunft hinaus, da

hätten zunächst eben die Amateurfilmer ganz spontan zur Kamera gegriffen.

Klar ist jetzt schon eines: die sofort einsetzende Überhöhung des schlimmen Geschehens zu einem antiislamischen Feindmythos (welcher in der deutschen Geschichte andersartige Parallelen hat) wird auf die Dauer eine vernünftig überzeugende, konsistente Aufklärung weder ersetzen noch verhindern. Die amerikanische Demokratie wird sich in den kommenden Jahren vermutlich als stark genug erweisen, um diesen gigantischen Mordfall rechtsstaatlich und wahrheitsgemäß aufzuarbeiten. Die Zeit arbeitet gegen die Täter, wer sie auch seien.

„Die Regierung Bush nutzt die Gunst der Stunde“

Die Darstellung wird abgerundet durch Fakten zum politischen Rahmen der schrecklichen Ereignisse, die laut den Worten des sich den Opferangehörigen mitfühlend zeigenden Präsidenten unserer Welt quasi ein neues Gesicht gegeben haben. Der Autor spricht von der US-Regierung und ihrem panikartig schnellen „Einbau des 11.9. in ihre weltpolitische Agenda“. Dies ist militärpolitisch gemeint, denn Vizepräsident Dick Cheney nahm den Feind und sein weltweites Umfeld sogleich schärfstens ins Visier: „Bis zu 60 Staaten, so sein Vorwurf, gäben dem muslimischen Terrorismus Hilfestellung. Diese Staaten müssten sich dem Kampf gegen den Terrorismus anschließen oder per Intervention zum Wohlverhalten gezwungen werden.“ (S. 223 f.) Bei zweien von ihnen wurde schon „interweniert“, sie sind unterworfen. Aber was heißt das? Wir Deutschen wissen, wie tief man selbst stürzen kann, wenn man meint, „einer Welt von Feinden“ den mächtigen Herren vorzeigen zu müssen. Amerikanische Freunde sagen uns, dass unter diesen Auspizien bereits Rechtsstaatlichkeit und das Funktionieren der Demokratie auf dem Spiel stehen. Gegen die weitere Militarisierung der Politik wird in dieser Sache also gekämpft werden, auch in vielen Kirchen. Um Amerikas, ebenso wie um der Welt willen, denn zweifellos hat der 11. September „der Bush-Regierung über Nacht einen angeblich nicht voraussehbaren überwältigenden Vorteil gebracht. Sie kann unter dem Vorwand des Kampfes gegen den Terror die militärische, politische und wirtschaftliche Landschaft gerade in den muslimisch bevölkerten ölhaltigen Regionen nicht nur des Nahen Ostens neu gestalten, sie kann geopolitisch wichtige Schlüsselpunkte in Richtung China und Russland mit Militärstützpunkten besetzen und obendrein der eigenen Bevölkerung die Finanzierungslast der laufenden und noch ausstehenden Unternehmungen auferlegen.“ (S. 231)

Die Sätze, mit denen der Autor sein gut recherchiertes, überaus kluges, und packendes Buch abschließt, gelten auch für uns: „Nur der informierte Bürger kann die Folgen einer gewaltigen Desinformation überwinden. Die wahren Patrioten der USA haben eine Aufgabe!“ (S. 252) Auch ihre Freunde.

Dr. Konrad Moll

Der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv), gegründet 1983, fördert die Wahrnehmung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft.

Er sieht in dem Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers eine unverändert gültige, in die Zukunft weisende Herausforderung zu kritischem Glauben, Denken und Handeln.

IN der Konsequenz der Theologie Bonhoeffers beteiligt sich der dbv daran, den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weiterzuführen.

SO wie Bonhoeffer weiß sich der dbv dem Anliegen der Oekumene verpflichtet. Unter Oekumene versteht er die Gemeinschaft aller Christen.

IN Kirche und Gesellschaft arbeitet der dbv für eine Befreiung des Denkens und der sozialen Strukturen aus evangeliumswidrigen Sachzwängen, Vorurteilen und gesellschaftlichen Egoismen.

DIE Teilnahme an Seminaren des dbv ist für alle offen. In Diskussionen suchen wir nach Wegen, christliche Verantwortung persönlich und mit anderen zu praktizieren.

AM Prozess der öffentlichen Meinungsbildung beteiligt sich der dbv durch Resolutionen der Mitgliederversammlung, Herausgabe seiner Zeitschrift "Verantwortung" sowie durch Pressearbeit. Wir laden Sie herzlich ein, sich an den aktuellen Diskussionen des dbv zu beteiligen. Sie können Mitglied bei uns werden oder sich in die Liste der Freunde des dbv eintragen lassen.

FRIEDEN wagen ... mit diesem Thema greift der dbv das Friedensverständnis Bonhoeffers auf: „Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit ... Friede muss gewagt werden.“ (Bonhoeffer, Fanö 1934)

KIRCHE FÜR ANDERE ... mit diesem Thema greift der dbv das Kirchenverständnis Bonhoeffers auf. Seine Vision war: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. ... Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftsleben teilnehmen.“ (Bonhoeffer 1944)

„Ich glaube, dass Gott uns in jeder Notlage soviel Widerstandskraft geben will, wie wir brauchen. Aber er gibt sie nicht im Voraus, damit wir uns nicht auf uns selbst, sondern auf ihn verlassen. In solchem Glauben müsste alle Angst vor der Zukunft überwunden sein.“

Dietrich Bonhoeffer an der Wende zum Jahr 1943



*Dietrich Bonhoeffer
im Juli 1939*

1906 Dietrich Bonhoeffer, geboren am 4. Februar 1906 in Breslau, evangelischer Theologe, Promotion, Habilitation, Studentenpfarrer in Berlin.

1933 Bereits 1933 gilt er als entschiedener Gegner der Nationalsozialisten. Er tritt für die Pflicht der Christen zum Widerstand gegen staatliche Unrechthandlungen ein. Als Mitarbeiter der Bekennenden Kirche wird er zu einem der führenden Theologen der kirchlichen Oppositionsbewegung.

1938 wird Bonhoeffer in die Staatsstreichplanungen um Beck, Canaris und v. Dohnanyi eingeweiht. 1940 vom Widerstandskreis der Spionageabwehr getarnt und mit Reisepapieren versorgt, benutzt er seine kirchlich-ökumenischen Kontakte, um im Ausland die Ziele des deutschen Widerstands zu erläutern und politische Unterstützung für die Umsturzpläne und eine baldige Kriegsbeendigung zu suchen.

1943 wird er verhaftet und bleibt ohne Gerichtsverfahren im Wehrmachtuntersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel inhaftiert. Hier entstehen die Briefe und Texte für das Buch „Widerstand und Ergebung“.

1945 Am 9. April 1945 wird er im KZ Flossenbürg durch die SS ermordet.