

Verantwortung

Zeitschrift des
Dietrich-Bonhoeffer-Vereins
18. Jahrgang / Nr. 33
August 2004
ISSN 0936-7454

*Wohl denen die aufrichtig sind in ihrem
Herzen. Sie werden Gott sehen.*



33

Leserbrief von Paul-Friedrich Martins 03

Was machen eigentlich unsere Mitglieder?
Heute: Klaus D. Wittkuhn und Martin Hartmann 05

Leitartikel
Karl Martin, Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen -
Biographische Hintergründe für Bonhoeffers ökumenische Friedensethik und Theologie 06

Herbsttagung 2003 in Wiesbaden
Albert de Lange, Eigenverantwortung und Selbstorganisation
Notwendige Impulsgeber für Reformbestrebungen in der Kirchen- und Profangeschichte? 28

Frühjahrstagung 2004 in Eisenach
Resolution Nr. 43 des dbv: Dient der Europäische Verfassungsentwurf dem Gott des Friedens? 40
Anhang zur Resolution: Erklärung der Friedensbewegung 41

Gottesdienst zum Abschluss der Tagung:
Texte aus den Upanishaden und von Dietrich Bonhoeffer 42

Herbsttagung 2004 in Halle / Saale
Programm der Herbsttagung 24.-26. Sept. 2004. Thema: Die Zwei-Reiche-Lehre -
Martin Luthers politische Ethik 44

Kirchensteuer
Taufe, Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer - Auf der Suche nach neuen Formen für das verfasste Kirchenwesen 45

Schalom - Friede
Franz Segbers, Schuldenerlass für die Öffentlichen Hände 48
Peter Becker, Der Europäische Verfassungsentwurf aus friedenspolitischer Sicht 51
Europa in schlechter "Verfassung" -
Stellungnahme von Attac 57
Innere Führung, LKU und die Reform der Militäreseelsorge
Plädoyer des dbv sowie Stellungnahmen von Zepf und Willner 58

Weitere Rubriken
„Bonhoeffer bewegt“, Termine, Impressum (S.62, 63)

Seit einigen Monaten wird das Friedensthema in einem kleinen Kreis innerhalb des dbv intensiv und kontrovers diskutiert. Ein Beispiel dafür finden Sie in der vorliegenden „Verantwortung“ unter der Rubrik „Schalom – Friede“. Dem Plädoyer „Innere Führung, Lebenskundlicher Unterricht (LKU) und die Reform der Militäreseelsorge“ sind die Stellungnahmen von Hans Dieter Zepf und Bernhard Willner angefügt. Die Verfasser des Plädoyers betonen die Friedenspflicht der vorhandenen staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen. Sie treten für Veränderungen ein und fordern Reformen. Andere – wie Hans Dieter Zepf und Bernhard Willner - meinen, wir müssten im Sinne der Friedensbotschaft Jesu sehr viel radikaler werden. Christen dürften sich nicht in kriegsvorbereitende Institutionen einbinden lassen.

Die Frühjahrstagung 2004 in Eisenach beschäftigte sich mit dem Thema „Spirituelles Leben und politische Verantwortung“. Sie bot Gelegenheit, sich mit Bonhoeffers ökumenischer Friedensethik auseinander zu setzen (vgl. den als Leitartikel abgedruckten Vortrag). Es war Bonhoeffers Überzeugung, dass sich ethische Fragen niemals prinzipiell, sondern immer nur situations- und kontextbezogen klären lassen. Die Worte Jesu, also zum Beispiel die der Bergpredigt, „gelten also nicht [in] einer abstrakten Ethik – dort sind sie völlig unverständlich und führen zu nie zu lösenden Konflikten – sondern sie gelten in der Wirklichkeit der Geschichte, weil sie aus ihr herkommen. Jeder Versuch, sie aus diesem Ursprung zu lösen, verzerrt sie zu einer schwachen Ideologie und raubt ihnen ihre wirklichkeitsbezwingende Macht, die sie in der Verbindung mit ihrem Ursprung haben“ (Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, S.263).

Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen nehmen immer bedrohlichere Ausmaße an. Hinter dem voranschreitenden Sozialabbau steht eine gigantische Verschuldung der staatlichen und öffentlichen Haushalte (auf diesem Hintergrund entwickelt Franz Segbers in seinem Beitrag den Vorschlag eines „Schuldenerlasses für die Öffentlichen Hände“). Viele Menschen in der Friedens- und Bürgerbewegung sind besorgt über die Militarisierungstendenzen und den Wirtschafts-Neoliberalismus in der Europäischen Verfassung (vgl. die Resolution Nr. 43 des dbv und die Beiträge von Peter Becker und von Attac). Es gehört zu den Demokratiedefiziten unserer Gesellschaft, dass der Bevölkerung in Deutschland eine Volksabstimmung über die Verfassung bis heute verweigert wird.

Überzeugt davon, dass solche Themen angegangen werden müssen und wir uns bei der ethisch-politischen Wegsuche durch Dialog und offene Kommunikation gegenseitig helfen können, grüßt alle Leserinnen und Leser sehr herzlich, auch im Namen der Redaktion,

Joh. Karl Markhi

Paul-Friedrich Martins - Pfaffenstraße 16 - 17033 Neubrandenburg

Lieber Bruder Martin,

Neubrandenburg, 26.01.04

lange haben wir keinen direkten Kontakt mehr gehabt. Die Termine für die Treffen überschneiden sich oft mit anderen - und mir wird die lange Fahrt auch inzwischen zu viel, es bleiben Anlässe genug, die ich nicht versäumen möchte. Immerhin bin ich inzwischen 75 Jahre alt, wenn ich das auch noch nicht ganz fassen kann.

Der Anlass zum Schreiben ist die letzte Nummer (32) der "Verantwortung". Ich bin erst jetzt zum Lesen gekommen. Ich habe da einige Kritik zu den Themen "Feierliches Gelöbniß" (S.6ff) und Kirchensteuerreform (S.39ff).

Gelöbnisgottesdienst: Dem Protest gegen einen Gelöbnisgottesdienst im offenen Brief kann ich nicht zustimmen! Das Gelöbniß ist ein besonderer Schritt in einen, wenn auch

Lebensabschnitt der jungen Leute. Da liegt der Vergleich mit Schulanfänger-, Semesterbeginns- und ähnlichen Gottesdiensten nahe. Gebet um Gottes Führung und Segen in einem neuen Lebensabschnitt und Weisung für christusgemäßes Verhalten ist da durchaus am Platz. Ich habe es während meines Dienstes in den Kasernen auch als meine Aufgabe angesehen, in Gesprächsrunden vor dem Gelöbniß den Wortlaut des Gelöbnisses zu interpretieren. (Was heißt es, zu versprechen "mutig" zu handeln? Staat ist nicht eine Regierung, sondern die Ordnung des Grundgesetzes. Mut und Verpflichtung zum Ungehorsam, wenn es darum geht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen oder wenn die Menschenwürde verletzt wird. etc.) Die Frage der Gewalt ist nicht durch schlichte Negation zu beantworten. Das staatliche Gewaltmonopol war einmal ein großer Fortschritt gegenüber den mittelalterlichen Fehdeordnungen. Die EKD-Schriften zu dieser Frage ("Schritte auf dem Weg zum Frieden") zeigen das wünschenswerte Ziel des Gewaltmonopols der UNO auf. Aber so weit sind wir noch nicht. - Wir sind uns ja wohl einig, dass konsequenter Pazifismus nicht hilfreich wäre als Verzicht auf jede Ordnungsmacht im Inneren (Polizei) und im Äußeren. Wenn alle anderen Möglichkeiten der Friedenssicherung erschöpft sind, muss der Staat die Macht haben, unrechte Gewaltausübung zu verhindern. Ähnliches gilt international. - m.E. stehen die "Gelöbnisgottesdienste" kaum in der Gefahr, als öffentliche Übergehung des Militärs verstanden zu werden. Sie werden, jedenfalls hier im Osten, öffentlich kaum wahrgenommen, sind aber Hilfe für die Soldaten und ihre Angehörigen.

Kirchensteuerreform. In der Kritik an der Kirchensteuer sind wir uns wohl grundsätzlich einig. Das Überstülpen des Systems haben wir hier nach der Wende sehr kritisch erlebt. Wir hatten ja die unabhängigen Kirchensteuerämter, ohne jede Informationshilfe vom Einwohnermeldeamt. Ich möchte aber nicht jetzt die ganze Diskussion wiederholen, sondern nur einige Anmerkungen zu einigen Argumenten machen, denn ich meine, da wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. So privilegiert sind die Kirchen nun doch nicht.

1. Die Abzugsfähigkeit der KSt. bzw. Mitgliedsbeiträge und Spenden gilt für die vielen als "gemeinnützig" anerkannten Vereine und sonstige Institutionen ebenso wie für die Kirchen. Ich meine, das sollte eher noch ausgebaut, werden, denn wo wären Theater, Orchester, Museen, Literaturgesellschaften, Sportvereine, denkmalgeschützte Bauten und vieles andere ohne die Spender und Stifter!. Der Staat sollte dafür die Rahmenbedingungen eher verbessern, etwa in Stiftungs- und Erbfragen. Das reduziert zwar Steuereinnahmen, aber dadurch werden Aufgaben in freier Trägerschaft möglich, die Staat und Kommunen nicht nur finanziell überfordern.

2. Was konfessionelle Krankenhäuser, Pflegeheime, Sozialstationen, Schulen u.a. angeht, haben die Kirchen die gleichen Bedingungen wie andere Träger (selbst private). Es ist richtig, dass Bund, Länder und Kommunen selbst nicht mehr als nötig Träger solcher Einrichtungen sein sollten, sondern möglichst diese öffentlichen Aufgaben "privatisieren" sollen. Das wird für die öffentlichen Kassen nicht teurer, sondern entlastet sie und schafft zudem gesunde Konkurrenz!

3. Sicher ist es zweierlei, ob einer durch die Taufe zu der "einen, heiligen, katholischen Kirche" gehört oder zu der Institution einer Konfessionskirche. Einen Zwang kann ich aber darin nicht sehen, dass die Taufe jeweils die Gliedschaft in einer bestimmten Kirchengemeinschaft begründet. Wenn evang. Eltern ihre Kinder taufen lassen, wollen sie sie mit hineinnehmen in ihre Kirche, denn die Gliedschaft muss konkret sein. (Die Diskussion um die Berechtigung der Kindertaufe muss nicht wiederholt werden.). Problematisch ist und bleibt der Datenverbund zwischen Großkirchen und staatlichen Meldeämtern. Da wäre sicher die "Kultursteuer", bei der jeder Steuerzahler die Zweckbestimmung in freier Wahl selbst benennen kann, ein möglicher Ausweg.

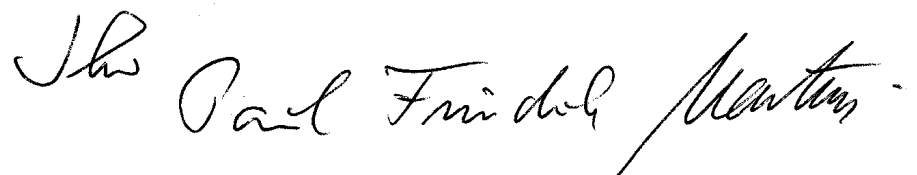
Von einem Zwang durch "Kirchenstrafen" weiß ich nichts. Sicher können nur Kinder getauft werden, bei denen wenigstens ein Elternteil dem Kind auch den Sinn der Taufe vermitteln möchte, und christlicher Pate sein, wer sich selbst zu einer christlichen Konfession bekennt. - Beerdigen tun wir längst auch "Ausgetretene", wenn die Angehörigen den Abschied mit Gebet und Verkündigung wünschen und es nicht dem ausgesprochenen Wunsch des Verstorbenen widerspricht. - Zur Teilnahme an Gottesdienst und Abendmahl ist jeder ohne Voraussetzungen eingeladen. - Für eine kirchliche Trauung ist die Gliedschaft wenigstens eines Partners Voraussetzung - auch das nicht, um Dissidenten zu strafen, sondern weil sonst die Trauung zu einem sinnlosen Theater verkommen müsste.

4. Der Staat sollte schon ein gewisses Interesse an der Finanzierung der Kirchen haben. Dabei denke ich weniger an die diakonischen Aktivitäten (für die ja kaum Kirchensteuermittel eingesetzt werden), als etwa daran, dass die Kirchen aus historischen Gründen Eigentümer wohl über die Hälfte aller Denkmalsbauten sind. Zum nicht geringen Teil überfordern die dadurch entstehenden Kosten nicht nur die nutzenden Gemeinden, sondern für die Gemeinden wären kleinere Zweckbauten oft wesentlich praktischer. Aber man kann in den meisten Fällen die Kirchen schon mangels Interessenten nicht einfach verkaufen, und sie verfallen zu lassen (wie wir es zu DDR-Zeiten schweren Herzens für manche Dorfkirche schon beschlossen hatten!) wäre eine Barbarei! Auch die erfreulicherweise nicht selten entstehenden "Kirchbauvereine" zur Rettung verfallender Kirchen, zu denen oft eine Mehrheit von Nichtchristen gehören, haben schon viel bewirkt, aber alles lässt sich auch so nicht lösen. - Man kann sicher weitere Gesichtspunkte nennen, die ein "öffentliches Interesse" an der Arbeitsfähigkeit der Kirchen rechtfertigen.

Also: Reform ja, aber dafür keine falschen Argumente von den "Privilegien" der Kirchen! (Echte Privilegien gibt es auch, aber die stehen auf einem anderen Blatt.)

Soweit zu den beiden Themen der "Verantwortung".

Mit herzlichem Gruß an Sie und Ihre Frau sowie die Mitstreiter im dbv bin ich weiter



Jhs Paul Friedrich Meuthen

Was machen eigentlich unsere einzelnen Mitglieder?

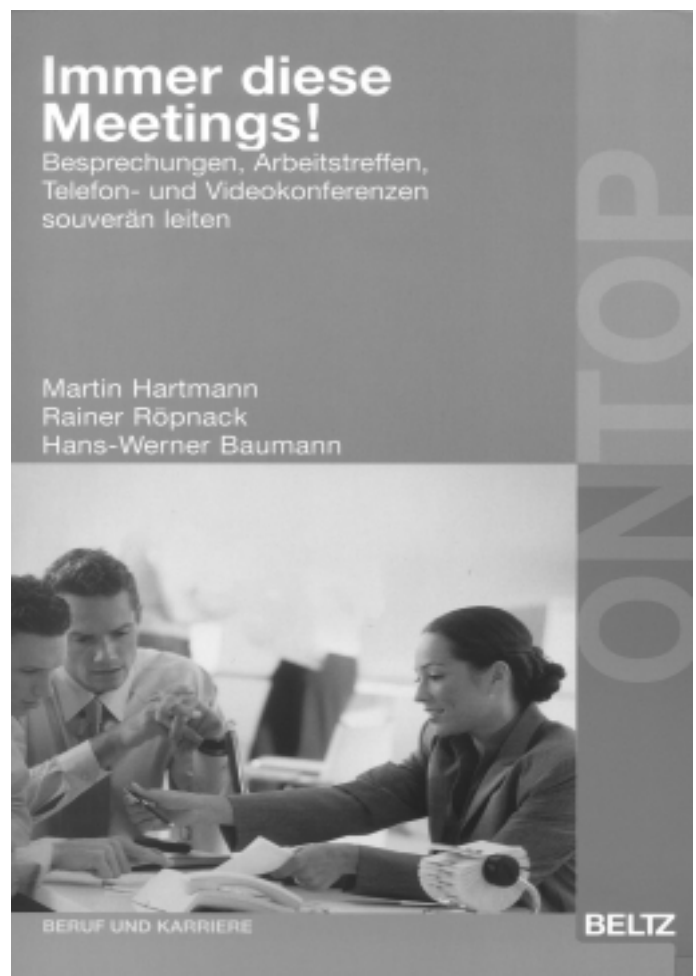
Heute: Klaus D. Wittkuhn und Martin Hartmann

Klaus Wittkuhn und Martin Hartmann, beide waren sie dabei als 19... der Bonnhöfer Verein gegründet wurde. Damals waren beide noch Studenten in München. Seitdem hat sich viel getan. Klaus Wittkuhn hat zusammen mit Rüdiger Funk (einem anderen Vereinsmitglied) 1987 die Firma *train* gegründet. Seit 1989 ist Martin Hartmann dabei und kümmert sich hauptsächlich um Publikationen, beispielsweise um Buchprojekte, wie dem hier vorgestellten Buch zum Thema „Besprechungsleitung“. Die *train* GmbH, mit Klaus Wittkuhn an der Spitze, hat sich über die Jahre hinweg zu einem wichtigen Beratungs- und Trainingsunternehmen mit 10 festen Mitarbeitern entwickelt. Dabei kümmert sich Klaus Wittkuhn neben den Geschäftsführertätigkeiten vor allem um die Akquisition neuer Kunden wie auch um besondere Beratungsprojekte. Das von ihm intensiv bearbeitete Thema, mit dem sich auch *train* in den letzten Jahren zu einem der führenden Anbieter entwickelt hat, lautet: „Leistungsmanagement“. Nun wird ja heute so ziemlich alles gemanagt, warum also nicht auch „Leistung“? Dahinter stehen jedoch ernst zu nehmende Fragen, beispielsweise: „Wie unterstützt oder behindert die Organisation eines Unternehmens die Leistungserbringung?“ Oder: „Wie beeinflussen die Arbeitsprozesse die Qualität der Leistung, die für einen Kunden erbracht wird und wie lassen sie sich besser gestalten?“ Natürlich gehört auch das Thema Weiterbildung dazu: „Wie muß eine betriebliche Weiterbildung beschaffen sein, die sowohl die Mitarbeiter weiterbringt als auch der Organisation bzw. dem Unternehmen bei der Zukunftssicherung hilft?“ Nun wird bei *train* nicht nur in Sachen Weiterbildung beraten, sondern auch noch intensiv trainiert. Sowohl Klaus Wittkuhn wie auch Martin Hartmann führen mit unterschiedlichen Zielgruppen Trainings durch, beispielsweise zu den Themen Führung, Kommunikation oder Moderation. Und über all diese Themen wird regelmäßig in Aufsätzen oder Büchern publiziert. Bei sämtlichen Tätigkeiten der beiden steht nach wie vor die Arbeit mit unterschiedlichen Menschen auf allen möglichen Hierarchieebenen und aus ganz verschiedenen Unternehmen im Mittelpunkt. Das hat sich in den Jahren seit der Gründung von *train* nicht verändert, und das macht den Reiz und die Faszination dieser Tätigkeit aus. (P.S.: Und Rüdiger Funk, Mitbegründer von *train* und ebenfalls Mitglied des Bonnhöfer Vereins ist seit knapp zwei Jahren Geschäftsführer der Deutschen Versicherungskademie - aber dazu mal etwas in einer späteren Ausgabe.)

Immer diese Meetings!

Der Titel dieses Buches lässt den Frust vieler Mitarbeiter mit den leidigen Meetings wahrlich spüren. Allerdings stellt das Werk nicht nur eine Kopfnicken erzeugende Beschwärzung über

zu viel Meetings dar, sondern auch einen Ratgeber für Besprechungen, Arbeitstreffen, Telefon- und Videokonferenzen. Man lernt mithilfe von Checklisten, Regeln und Beispielen, Meetings interessant und erfolgreich zu führen. Der Schreibstil und das dahinterstehende Know-how der Autoren verführen einfach zum Mit- bzw. Nacharbeiten. Damit hilft es, die eigene Praxis Schritt für Schritt zu verbessern.



Hartmann, M.; Röpnack, R.; Baumann, H.-W.-
Immer diese Meetings! 200 Seiten, Beltz Verlag, Weinheim und Basel 2002, 14,90.f, ISBN: 3-407-36100-9.

Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen

Biographische Hintergründe für Bonhoeffers ökumenische Friedensethik und Theologie

Vortrag von Dr. Karl Martin, Wiesbaden auf der Jahrestagung des dbv am 8. Mai 2004 in Eisenach/Thüringen

Einleitung

1. Kurze Erinnerung an Bonhoeffers Biographie in den Jahren zwischen 1929 und 1934

Dietrich Bonhoeffer war ein glänzender Theologe, interessiert, umfassend gebildet, mit einer hohen Reflexionskraft. Bereits während der letzten Semester seines Theologiestudiums in Berlin schreibt er seine Dissertation. Im Dezember 1927 schließt er die Dissertation mit Rigorosum und öffentlicher Disputation ab, im Januar 1928 folgen Erstes Theologisches Examen und Aufnahme in die Kandidatenliste des Konsistoriums. Mit 21 Jahren ist Bonhoeffer fertig studierter und promovierter Theologe. Dass er „sein Lehrvikariat in Spanien absolvieren kann, verdankt er dem für die Berliner Kandidaten zuständigen Superintendenten Diestel. Der ist – und das will für die damalige Zeit etwas heißen – ökumenisch orientiert und hat eine Menge internationaler Kirchenkontakte. Er vermittelt Dietrich [Bonhoeffer] an die deutsche Gemeinde in Barcelona.“¹

Zu seinen Aufgaben in Barcelona gehören die üblichen Pflichten des Gemeindepfarrdienstes: Predigt, Kindergottesdienst, Seelsorge, Veranstaltungen. Zusätzlich hält Bonhoeffer gelegentlich Vorträge. Berühmt ist sein Vortrag „Grundfragen einer christlichen Ethik“ geworden, weil darin das damals allgemein übliche theologische Denken zum Ausdruck kommt. Bonhoeffer hat zu Beginn seines beruflichen Werdegangs – also noch vor seiner „Wendung“ vom Theologen zum Christen – volkskirchlich-lutherisch-nationalkonservative Positionen vertreten. „Ethik ist Sache des Blutes und Sache der Geschichte“² lässt er seine Zuhörer wissen. „Es gibt eine deutsche Ethik und eine französische Ethik wie eine amerikanische Ethik“³. Das Spezifische der christlichen Ethik ist, dass sie „den Menschen unmittelbar Gott unterstellt“⁴. „es gilt, sich bei ethischen Entschei-

dungen unter den Willen Gottes zu stellen, sein Handeln sub specie aeternitatis [im Angesicht der Ewigkeit] zu bedenken und dann mag es laufen, wie es will, es läuft richtig.“⁵

Am 8. Februar 1929 hat Bonhoeffer seinen Barcelona-Vortrag gehalten. Wenige Tage später ist sein Lehrvikariat beendet. Bonhoeffer kehrt nach Berlin zurück. Er wird Assistent für systematische Theologie bei Wilhelm Lütgert und schreibt seine Habilitationsarbeit. Seiner Bitte an das Konsistorium, ihn von der Pflicht zum Besuch eines Predigerseminars zu befreien, wird stattgegeben. Im Juli 1930 absolviert Bonhoeffer das Zweite Theologische Examen. Im gleichen Monat erfolgt seine Habilitation für systematische Theologie mit Probevorlesung und öffentlicher Antrittsvorlesung. Die Ordination in den geistlichen Stand wird vom Konsistorium zurückgestellt, weil Bonhoeffer noch nicht das vorgeschriebene Alter von 25 Jahren hat.

In dieser Situation ist es höchst willkommen, dass Bonhoeffer ein Stipendium für einen einjährigen Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York bewilligt wird. Wieder verdankt er Superintendent Diestel die Förderung.⁶ Von September 1930 bis Juni 1931 hält sich Bonhoeffer in den USA auf. Er lernt die amerikanische Philosophie des Pragmatismus und Behaviorismus kennen.⁷ Die theologische Strömung des social gospel wird ihm vertraut.⁸ An dem Seminary sind Studenten aus vielen Ländern und Nationen eingeschrieben. Die Vielfalt der Kirchen und Denominationen fordert Offenheit und Dialogbereitschaft heraus. Die ökumenische Dimension des christlichen Glaubens tritt ganz neu in Bonhoeffers Bewusstsein.

Für Bonhoeffer war Berlin stets Rückkehrort, Bezugspunkt und Lebensbasis, so auch nach dem USA-Aufenthalt. Die ökumenischen Kontakte gehören fortan zu seinem Wirken. Im September 1931 nimmt er an der Jahrestagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen teil und wird als einer der drei Jugendsekretäre gewählt. Außerdem wird er in das Management Committee sowie in das International Council des Weltbundes aufgenommen.⁹ Im August 1934 findet auf der Insel Fanö in Dänemark eine große ökumenische Tagung statt. Bonhoeffer wird als Internationaler Jugendsekretär gebeten, eine Referat zu übernehmen. Der Vormittag, an dem er seinen Vortrag hält, steht unter dem Thema „Die Kirche und die Welt der Nationen“¹⁰. Die Fanö-Rede Bonhoeffers, die damals schon Aufmerksamkeit erregte, gehört mittlerweile zu den klassischen Friedenszeugnissen der Christenheit.

Ich spreche zu Ihnen über die Wendung Bonhoeffers vom Theologen zum Christen. Die Fanö-Rede ist der letzte und endgültige Beleg dafür, dass sich eine Wendung vollzogen

hat. Bonhoeffers Denken, seine theologischen Auffassungen haben sich verändert. Bonhoeffer ist Repräsentant einer ökumenischen Friedensethik geworden. Der Vergleich des Barcelona-Vortrags aus dem Jahr 1929 mit dem Fanö-Vortrag aus dem Jahr 1934 – eine Zeitspanne von fünf Jahren liegt dazwischen – lässt die Veränderungen besonders deutlich hervortreten. In Barcelona hat Bonhoeffer noch eine nationalprotestantische, bürgerlich-liberale Ethik vertreten: Es gibt keine verbindlichen ethischen Normen. Jeder muss seine ethischen Fragen mit seinem Herrgott alleine abklären. Auch Gott selbst ist in seinen ethischen Forderungen diffus, weil er sowohl zum Frieden als auch zum Krieg ruft. Ganz anders der Fanö-Vortrag: Von einer Diffusität Gottes ist nichts mehr zu spüren. Der Wille Gottes ist eindeutig. Gott will Frieden. Der Friede ist ein Gebot. Das Gebot fordert Gehorsam. „Zum Gebot gibt es ein doppeltes Verhalten: den unbedingten, blinden Gehorsam der Tat oder die scheinheilige Frage der Schlange: sollte Gott gesagt haben? Diese Frage ist der Todfeind des Gehorsams, ist darum der Todfeind jeden echten Friedens.“¹¹

2. Thema und Fragestellung der vorliegenden Untersuchung

Es reicht es nicht, nur den äußeren Lebensablauf oder einige Zitate eines Menschen zu kennen. Wenn wir ihn verstehen und von ihm lernen wollen, müssen wir mit ihm ins Gespräch kommen. Es ist wichtig, dass wir an seinen Entwicklungen und Veränderungen teilnehmen, dass wir die Schritte nachvollziehen, die ihn zu dem gemacht haben, als den wir ihn jetzt kennen. Das Interesse, das uns dabei leitet, geht nun allerdings im Falle Bonhoeffers über rein historische, theologiegeschichtliche Fragestellungen weit hinaus. Wir möchten nicht nur historische Situationen erkunden, sondern auch für uns selbst Lernschritte einleiten. Wenn wir beobachten, wie sich theologisches Lernen bei Bonhoeffer vollzog, wird dies auch unser eigenes Lernverhalten positiv beeinflussen. Außerdem wird eine genauere Analyse der Veränderungen in Bonhoeffers theologischem Denken zwischen 1929 und 1934 Klärendes zur Diskussion des Themas Pazifismus beitragen.

Das Thema meiner Ausführungen lautet „Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen“. Die im Thema gewählte Formulierung „Wendung“ stammt von Eberhard Bethge. In seiner berühmten Bonhoeffer-Biographie trägt einer der Abschnitte die Überschrift „Die Wendung des Theologen zum Christen“¹². In dem Abschnitt wird Bonhoeffers gewachsene Frömmigkeit und sein stärker gewordener, zur Tat drängender Bibelbezug geschildert¹³. Bethge schreibt, dass Bonhoeffer seine Wendung zum Chri-

sten in den fraglichen Jahren 1929 bis 1934 so gut wie nie zum Gegenstand der Selbstbeobachtung oder des Erzählens gemacht habe. Dennoch seien nach dem USA-Aufenthalt 1930/31 die Veränderungen an Bonhoeffers Person und Verhalten für diejenigen, mit denen ihn bereits eine längere Beziehung verband, unübersehbar geworden: „Wer ihm seit 1931 begegnete, den beeindruckte die Weite des Wissens, die konzentrierte Arbeitsenergie, die analytische und kritische Denkkraft, den überraschte aber auch ein zusammenhaltendes persönliches Engagement, welches in lauter praktischen Verhaltensweisen sichtbar wurde. Er sah Resultate einer Wandlung, aber nicht die Wandlung selbst. Nur wer ihn von früher gut kannte, dem fielen Veränderungen auf“¹⁴. Dass es so wenig Selbstzeugnisse über Bonhoeffers Wendung gibt, hat selbstverständlich auch Konsequenzen für den Fortgang unserer Untersuchung. Die biographischen Hintergründe für die Veränderungen in Bonhoeffers theologischem Denken können nur selten direkt belegt werden. In den meisten Fällen müssen sie rekonstruiert bzw. vermutungsweise erschlossen werden.

Eines der wenigen Dokumente aus der späteren Zeit, in denen Bonhoeffer im Abstand einiger Jahre rückblickend auf seine Wendung zum Christen zu sprechen kommt, sei jetzt schon zitiert. Es handelt sich bei diesem Dokument um den Brief an Eberhard Bethge vom 22.4.1944. Bonhoeffer schreibt: „Ich habe gewiß vieles zugelernt, aber sehr verändert habe ich mich, glaube ich, nicht. Es gibt Menschen, die sich ändern, und manche, die sich kaum ändern können. Ich habe mich, glaube ich, nie sehr geändert, höchstens in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke und unter dem ersten bewussten Eindruck von Papa's Persönlichkeit. Damals ist eine Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen erfolgt. Übrigens glaube ich, dass Du Dich auch nicht veränderst. Sichentwickeln ist ja etwas anderes. Einen Bruch in unserem Leben haben wir eigentlich beide nicht erfahren. Gewiß haben wir mit manchem von uns aus und bewusst gebrochen, aber auch das ist wieder etwas ganz anderes. Einen Bruch im passiven Sinne wird wohl auch die Zeit, die wir beide jetzt erleben, nicht bedeuten. Früher habe ich mich manchmal nach einem solchen Bruch gesehnt. Heute denke ich darüber anders. Die Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit ist doch auch ein großes Geschenk. Bei Paulus steht 1.Tim 1,13 neben 2.Tim 1,3a. Oft wundere ich mich, wie wenig ich, im Unterschied zu fast allen andren hier, in vergangenen Fehlern etc. wühle, also etwa auch in dem Gedanken, wenn ich dies oder jenes anders gemacht hätte, wäre heute vieles ganz anders. Das quält mich überhaupt nicht. Alles erscheint mir zwangsläufig, notwendig, gradlinig, von höherer Führung bestimmt. Geht Dir das auch so?“¹⁵

Bonhoeffer denkt in dem Brief über die Veränderungen in seinem Leben nach. Es habe nur eine einzige größere Veränderung gegeben, nämlich die „in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke“¹⁶. Gemeint ist damit jene „Wendung vom Theologen zum Christen“, die Gegenstand unserer Untersuchung sein soll. Aber auch diese Veränderung sei kein „Bruch im passiven Sinne“¹⁷ gewesen. Es ist interessant, dass Bonhoeffer hier zwischen „Bruch im aktiven Sinne“ und „Bruch im passiven Sinne“ unterscheidet. Bruch im aktiven Sinne sind alle Veränderungen in unserer Biographie und in unserem Denken, die wir selbst vornehmen, alle Positionsveränderungen, Beziehungsveränderungen, Persönlichkeitsveränderungen, die wir wollen und bejahen, die in einer bejahten Freiwilligkeit geschehen. Im Unterschied dazu sind Brüche im passiven Sinne aufgezwungene Veränderungen, durch Schicksalsschläge, Gewaltanwendungen oder psychische Zwangszustände verursachte Veränderungen. Religiöse „Bekehrungen“ scheint Bonhoeffer diesen psychischen Zwangsumstellungen zuzuordnen – und er deutet an, dass er sich früher manchmal nach einem solchen Bruch gesehnt habe, um sofort zu ergänzen: „Heute denke ich darüber anders.“¹⁸ Jedenfalls ist die „Wendung vom Theologen zum Christen“ nach dem zitierten Brief vom 22.4.1944 kein solcher psychisch-religiöser Zwangsvorgang gewesen, sondern eindeutig ein freiwilliger, gewollter und bejahter Veränderungsprozess.

Eberhard Bethge geht davon aus, dass es noch eine zweite Wendung im Leben Bonhoeffers gegeben habe, nämlich diejenige „des Christen zum Zeitgenossen“¹⁹. Nach seiner Rückkehr von seinem zweiten USA-Aufenthalt 1939 schloss sich Bonhoeffer dem konspirativen Widerstand an. Das Ringen um den Weg der Kirche trat zurück. Die bisherigen kirchlichen Binnenthemen von Theologie und Glaube wandelten sich in einen neuen politisch-ethischen Kontext. Die Profanität seiner Existenz als eines für das Schicksal Deutschlands mitverantwortlichen Zeitgenossen führte Bonhoeffer zur Frage nach einem religionslosen Christentum. All dies, beginnend mit dem Jahr 1939, fällt sehr wohl als ein Einschnitt ins Auge. Dennoch bleibt zu fragen, ob man die „zweite“ Wendung im Leben Bonhoeffers mit der „ersten“ Wendung gleichsetzen darf. Bonhoeffer selbst hat es – so belegt es der Brief vom 22.4.1944 – nicht getan. Mit den Veränderungen des Jahres 1939 war nicht noch einmal eine grundlegende Umstellung seines theologischen Denkens verbunden, wie dies bei der „Wendung vom Theologen zum Christen“ Anfang der dreißiger Jahre der Fall gewesen war.²⁰ Das Jahr 1939 steht in der Biographie Bonhoeffers m.E. für etwas anderes, nämlich für einen grundlegenden politischen Situationswechsel bzw. für einen Wechsel in der Situationswahrnehmung. Die bisherigen Versuche, Hitler zu stoppen und den Krieg zu verhindern, mussten als gescheitert gelten. Ein Rollenwechsel, ein Sichbesinnen auf die Kon-

sequenzen für das eigene Verhalten waren angesagt²¹. Mit dem Rollenwechsel vom Christen zum Zeitgenossen haben sich bei Bonhoeffer Aufgaben, Kontexte und Themen verändert, nicht jedoch die Grundlagen seines theologischen Denkens. Es spricht für die Qualität der bei der Wendung vom Theologen zum Christen Anfang der dreißiger Jahre gewählten theologischen Grundlagen, dass Bonhoeffer auf ihnen die Veränderungen des Jahres 1939 verarbeiten und in neuen Fragestellungen produktiv werden lassen konnte.

Hauptteil: Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen

1. Die Abfolge der Wendung

1.1 Der nationalprotestantische Denkansatz in Bonhoeffers Barcelona-Vortrag „Grundfragen einer christlichen Ethik“

Nachdem an Bonhoeffers Biographie in den Jahren zwischen 1929 und 1934 erinnert wurde sowie Thema und Fragestellung der vorliegenden Untersuchung skizziert sind, soll nunmehr die Abfolge der Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen näher beschrieben werden. Die Reihe der zu beschreibenden Texte beginnt mit dem Barcelona-Vortrag „Grundfragen christlicher Ethik“²² und endet mit der Fanö-Rede „Kirche und Völkerwelt“²³. Der die Beschreibung der Texte leitende Aspekt soll Bonhoeffers ökumenische Friedensethik sein. Dieser Aspekt wird gewählt, weil die Friedensethik ein Kernstück von Bonhoeffers gesamter Theologie darstellt. Es sollen Entwicklungslinien sichtbar gemacht werden, die zu den einzelnen Phasen der Wendung gehören und insgesamt den „Bruch im aktiven Sinne“ verständlich werden lassen. Veränderungen des theologischen Denkens in einem solchen Ausmaß haben immer einen biographischen Hintergrund. Es gehört zu den großen Vorzügen Dietrich Bonhoeffers, dass bei ihm Theologie und Biographie eng miteinander verzahnt sind. Bonhoeffer ist bei seinem Theologisieren immer ganz dicht bei seiner Person und der jeweiligen kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Situation geblieben. Deswegen können bei ihm die Zusammenhänge zwischen Theologie und Biographie – auch dort, wo direkte Hinweise in Form von Selbstzeugnissen fehlen – besser und leichter erhellt werden.

„Im Winter 1928/29 hielt Bonhoeffer als Vikar der deutschen Auslandsgemeinde in Barcelona drei Gemeindevorträge unter dem Thema 'Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart'. In ihnen spricht der dreiundzwanzigjährige Theologe, erstmals auf sich allein gestellt – weit entfernt

von seinen Lehrern - ,seine theologischen Überzeugungen aus. Die Barcelona-Vorträge gelten als das Anstößigste aus dem Nachlaß Bonhoeffers, bedürfen aber gerade darum der sorgfältigen Auslegung.“²⁴ In dem dritten Vortrag „Grundfragen einer christlichen Ethik“, den Bonhoeffer am 8. Februar 1929 hielt, thematisiert er den ethischen Grundkonflikt: „Es ist das schwerste Problem christlicher Ethik, daß sich für unser Auge die Geschichtsordnung Gottes und seine Liebesordnung widerstreiten; ihre ‚Synthese‘ wird sich ‚erst in der Ewigkeit finden‘ (DBW 10, 340) – der Anklang an das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit bei Kant dürfte hier deutlich sein. Liebesordnung heißt Bergpredigt. Von der Geschichtsordnung Gottes ist aufgrund des Alten Testaments zu reden. Nicht nur mit jedem Volk, auch mit jedem Einzelnen geht Gott seine Geschichtswege. Der Widerstreit beider Ordnungen ist nirgendwo so stark thematisiert wie im Luthertum, wo der Widerstreit von deus revelatus und deus absconditus aufscheint.“²⁵

Bonhoeffer belässt es nicht bei diesen Allgemeinheiten. Im weiteren Verlauf des Vortrags wird er konkret und setzt sich mit dem Problem des Krieges auseinander. Beim Thema Krieg zeigt es sich für Bonhoeffer, dass die Liebesordnung Gottes ihrerseits in sich „widerspruchsvoll“²⁶ werden kann. Es kommt zu dem „Dilemma, daß doch offenbar in dem Augenblick, in dem mein Volk angegriffen wird, für mich das Liebesgebot sich mindestens ebenso auf das Schützen der Meinen, wie auf das Nichttöten des Feindes erstreckt.“²⁷ Wenn im Krieg Nächstenliebe und Feindesliebe zu einem Entweder-Oder werden, werde ich mich für die Nächstenliebe entscheiden. „Gott hat mich meiner Mutter, meinem Volke gegeben; was ich habe, danke ich diesem Volk; was ich bin, bin ich durch mein Volk, so soll auch was ich habe ihm wieder gehören, das ist göttliche Ordnung, denn Gott schuf die Völker“²⁸. „ich werde meinen Bruder, meine Mutter, mein Volk schützen, und weiß doch, daß das nur durch Blutvergießen geht, aber die Liebe zu meinem Volk wird den Mord, wird den Krieg heiligen“²⁹. Jedes mal stocke und zögere ich, wenn ich diese Sätze zitieren soll. Sie passen nicht zu dem uns vertrauten Bonhoeffer-Bild. Dennoch muss ich darauf eingehen, weil sie uns den Bonhoeffer vor seiner „Wendung“ vom Theologen zum Christen vor Augen führen.³⁰

Dass es bei Bonhoeffer zu ethischen Entscheidungskonflikten kommt und ein Dilemma zwischen Nächstenliebe und Feindesliebe entstehen kann, sollte uns nicht verwundern. Es gehört zu dem Denkansatz Bonhoeffers, dass er das konkrete Handeln nicht durch ethische Prinzipien vorprogrammiert sein lässt. Erst in dem entscheidenden Augenblick, in der jeweiligen Situation lässt sich das erforderliche Handeln konkret bestimmen. Bei der Abwägung zwischen den verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten kann

es selbstverständlich zu inneren Spannungen und Konflikten kommen. Nicht diese Konflikte sind für sich genommen verwunderlich. Erstaunlich ist lediglich, wie Bonhoeffer den ethischen Konflikt hier löst – und zwar vorweg löst gegen die Grundsätze seiner Augenblicks-Ethik. Künftiges Handeln vorprogrammierend löst er ihn gegen seinen eigenen Grundsatz, dass es keine Vorprogrammierung für das Handeln geben dürfe. Die Lösung geschieht, indem Bonhoeffer in die ethische Entscheidungssituation ein zusätzliches, situationsübergreifendes Kriterium einführt, nämlich „die Bindung an das eigene Volk als göttliche Ordnung“³¹. Damit befindet sich Bonhoeffer 1929 noch in der Tradition der Schöpfungsordnungs-Theologie. Das eigene Volk als Schöpfungsordnung ist für diese Theologie ein von Gott gesetzter übergeordneter Wert, der dazu führt, dass die Nächstenliebe auf das eigene Volk beschränkt und gegenüber den Angehörigen anderer Völker außer Kraft gesetzt werden darf.

1.2 Bonhoeffers Wendung zum Semipazifisten

Irgendwann zwischen 1929 und 1934 muss die Wendung Bonhoeffers vom Theologen zum Christen passiert sein. Sie einfach aus den Zeitumständen ableiten zu wollen, führt zu keiner befriedigenden Erklärung. Sicherlich sind in diesen Jahren gravierende gesellschaftliche und politische Entwicklungen vor sich gegangen - die Weltwirtschaftskrise, Massenarbeitslosigkeit, Nationalismus und internationale Spannungen, Machtergreifung Hitlers und der Nationalsozialisten. Bereits gegen Ende der Weimarer Republik veränderte sich die deutsche Politik. Nicht mehr in Verständigung, Verhandlungen und Ausgleich, sondern zunehmend in einer Politik des sogenannten „nationalen Aufbruchs“, des eigenen Weges und der eigenen Stärke suchte man eine Lösung der Probleme. Symbolisch für diesen Politikwechsel mag stehen, dass Deutschland 1932 seine Mitwirkung an der Genfer Abrüstungskonferenz einstellte.³²

Die Mehrheit der Deutschen ließ sich von dieser Politik der Stärke mitreißen und sah darin eine Genugtuung für erlittene Demütigung und verletztes Selbstwertgefühl. Aber natürlich gab es auch gegenläufige Strömungen – die allerdings deutlich in der Minderheit blieben. In der Kirche sahen sich verantwortliche Einzelne und kleinere Gruppen herausgefordert, ihre Friedensbemühungen in den Zeiten zunehmender Spannungen zu intensivieren. Nach seiner Rückkehr aus Barcelona wurde Bonhoeffer in Berlin von dieser „neuen Friedensbewegung in seiner Kirche berührt, die von seinem Generalsuperintendenten Dibelius entscheidend geprägt war. Dibelius' Buch 'Frieden auf Erden?' (1929, 3. Auflage 1930) war ein Manifest, das den Krieg in einer heute selbstverständlichen, damals aber sehr muti-

gen Weise verurteilte, so dass Dibelius offen als 'Pazifist' gerade von vielen Pastoren angegriffen wurde. Tatsächlich wollte Dibelius mit diesem Buch die Sache eines 'christlichen Pazifismus' vertreten: 'Ohne Wenn und Aber, ohne Einschränkung und Kompromiß ... Krieg soll nicht sein, weil Gott den Krieg nicht will.' Die kirchlichen Friedensbemühungen jener Jahre können an Bonhoeffer nicht spurlos vorbeigegangen sein So war ihm auch der als pazifistisch verschrieene Berliner Pfarrer Günther Dehn bekannt. Dehns Predigten schätzte er besonders.³³

Nachdem Bonhoeffer auf diese Weise in Berlin Ansätze einer kirchlichen Friedensbewegung kennen gelernt hatte, brach er in die USA auf. Bald nach seiner Ankunft in New York schreibt er an seine Schwester Sabine: „Ich muß jetzt dauernd und bei den verschiedensten Gelegenheiten Reden und Ansprachen halten, übermorgen englisch predigen und in der nächsten Woche vor 1000 Schulkindern über Deutschland reden.“³⁴ Für die verschiedenen Auftritte in den USA in den ersten Wochen hat Bonhoeffer zwei Standardreden³⁵ ausgearbeitet, die er mehrfach verwendet haben dürfte. Jedes mal stellt er das Thema Frieden und Völkerfreundschaft in den Mittelpunkt seiner Ansprache. Er berichtet von der „Friedensbewegung“ in Deutschland und fordert dazu auf, alle Anstrengungen zu unternehmen, damit sich kein Weltkrieg wiederholen könne. „Dabei bleibt der Aufruf zum Frieden zwischen den Völkern vermischt mit apologetisch-patriotischen Erinnerungen an das deutsche Schicksal im Ersten Weltkrieg und mit einer scharfen Ablehnung des Versailler Vertrages und der dort dekretierten Alleinschuld Deutschlands (Artikel 231). Es sind also nicht eigentlich pazifistische, sondern eher 'semipazifistische' Vorstellungen, die sein Denken ... bestimmen, obwohl sie in der damaligen Zeit als ganz pazifistisch verstanden werden konnten.“³⁶

Die bereits erwähnten zwei Standardreden zeigen Bonhoeffers Denken zu Beginn seines Amerika-Aufenthaltes – also noch in den ersten Wochen, bevor die neuen Eindrücke in den USA sich verändernd auf seine Einstellungen auszuwirken begannen. Besonders die erste Standardrede, bekannt als Vortrag zum Thema „Krieg“³⁷, eignet sich dazu, den Semipazifismus, der damals Bonhoeffers Einstellung kennzeichnet, nachzuweisen. Besagten Vortrag zum Thema „Krieg“ beginnt Bonhoeffer mit einer Selbstvorstellung: „ich stehe hier in der Kirche nicht nur als Christ vor Ihnen, sondern als Deutscher, der seine Heimat mehr als alles liebt, der sich mit seinem Volk freut und der leidet, wenn er sein Volk leiden sieht, der dankbar bekennt, daß er alles, was er hat und ist, von seinem Volk erhalten hat.“³⁸ Die Anklänge dieser ersten Sätze an den nationalprotestantischen Barcelona-Vortrag von 1929 sind bis in den Wortlaut hinein spürbar³⁹. Nicht zufällig fährt

Bonhoeffer jetzt anderthalb Jahre später fort: „So bringe ich Ihnen heute eine doppelte Botschaft: die Botschaft Deutschlands und der Christenheit in Deutschland.“⁴⁰ Von diesem Phänomen ist der Vortrag zum Thema „Krieg“ geprägt, nämlich dass er zwei Botschaften enthält, die nicht deckungsgleich sind. Die Botschaft Deutschlands beinhaltet den Bericht über die Opfer des deutschen Volkes in dem Ersten Weltkrieg, über die Wunden und Nöte der Nachkriegszeit und die ungeschmälerte Liebe zur Heimat. Die Botschaft der Christenheit in Deutschland ist die „Idee der Einheit des Christentums“⁴¹, der Gleichwertigkeit der christlichen Völker und der Versöhnungs- und Friedenspflicht der christlichen Menschen.

„Von Anfang an begegnete Bonhoeffer in den USA immer wieder besorgten Nachfragen, ob denn von Europa aus erneut ein Krieg drohe. Der starke Stimmenanstieg der NSDAP bei den Septemberwahlen 1930 und ein deutsch-österreichischer Zollunionsplan weckten in der internationalen Öffentlichkeit Befürchtungen vor einem Aufleben deutscher Annexionsgelüste.“⁴² Bonhoeffer zeigte in seinem Vortrag Verständnis für solche Besorgnisse vor einem Krieg, lehnte jedoch eine einseitige Lokalisierung der Gefahren in den deutschen Entwicklungen ab, indem er seinen Hörern mitteilte: „Heutzutage bereiten sich die Nationen Europas wie nie zuvor – mit Ausnahme Deutschlands – auf einen Krieg vor.“ Eindringlich mahnt Bonhoeffer zum Frieden und fordert eine Steigerung der Anstrengungen: „Wir wissen, es ist nicht genug, nur zu reden oder die Notwendigkeit des Friedens zu fühlen, wir müssen ernsthaft arbeiten.“ Was aber ist, wenn die Arbeit für den Frieden nicht zum Erfolg führt? Wenn die widerstreitenden Interessen und die unversöhnten Emotionen der Völker sich wieder auf einen Krieg zubewegen? Der dann erneut auftauchende ethische Entscheidungskonflikt zwischen Nächstenliebe und Feindesliebe beinhaltet immer noch ein großes Unsicherheitspotential. Die Schöpfungsordnung des Volkes würde immer noch – auch im Denken Bonhoeffers – das Gebot der Nächstenliebe für Angehörige anderer Nationen außer Kraft zu setzen drohen. In Bonhoeffers Denken sind bis ca. 1930 Restelemente einer Schöpfungsordnungs-Theologie anzutreffen, die die vorhandene kollektive Gewaltbereitschaft fördern und durch religiöse Legitimationsargumente mithelfen können, die Teilnahme an Kriegen ethisch vertretbar zu machen.

1.3 Bonhoeffers Wendung zum Pazifisten in seinem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“

Wir beschreiben die Abfolge der „Wendung“ Bonhoeffers vom Theologen zum Christen. Die Wendung muss sich zwischen den Jahren 1929 (Barcelona-Vortrag) und 1934 (Fanö-

Vortrag) vollzogen haben. Die allgemeinen Zeitumstände, die Bonhoeffer bei seiner Rückkehr aus Barcelona in Deutschland vorfand, und die Ansätze einer Friedensbewegung, die er in Berlin kennen lernte und an die er bei seinen Vorträgen in den USA anknüpfte, führen bei ihm noch zu keiner abschließenden Neupositionierung. Die Wendung bereitet sich lediglich vor. Die Richtung deutet sich zwar bereits an, aber der Weg bis zum Ziel muss noch durchschritten werden. Bonhoeffer kann in dieser Übergangsphase als „Semipazifist“, als „Halbpazifist“ bezeichnet werden. Er tritt für Kriegsverhütung, Friedensbewahrung und Völkerverständigung ein – in der Hoffnung, dass es nie mehr zu einem Krieg kommen wird. Für den nicht ausschließbaren Fall des Scheiterns aller Friedensbemühungen muss allerdings befürchtet werden, dass die bei Bonhoeffer vorhandenen Reste einer Schöpfungsordnungs-Theologie sich dann immer noch in einer ethischen Vorrangstellung der Nächstenliebe für das eigene Volk zeigen würden.

Den Schritt vom „Semipazifisten“ zum gänzlichen Pazifisten⁴³ hat Bonhoeffer erst etwas später vollzogen, nämlich mit seinem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“⁴⁴. Der Vortrag wurde von ihm am 26.7.1932 auf einer internationalen Jugend-Friedenskonferenz gehalten, zu der die tschechoslowakische Kirche nach Ciernohorské Kúpele eingeladen hatte.⁴⁵ Bonhoeffer wirbt in dem Vortrag dafür, dass die ökumenische Bewegung eine Theologie hervorbringen möge. Die ökumenische Bewegung sei mehr als eine kirchliche Zweckorganisation. „Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen.“⁴⁶ „Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, daß sie eine Theologie hervorbringt. Denn Theologie ist die Selbstverständigung der Kirche über ihr eigenes Wesen aufgrund ihres Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, und diese Selbstverständigung setzt notwendig immer dort ein, wo eine neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis vorliegt.“⁴⁷ Mit der neuen Theologie, die hervorgebracht werden müsse, meint Bonhoeffer die ökumenische Friedensethik. In dem Vortrag wird die grundlegende These vorgestellt: Eine zu entwickelnde ökumenische Friedensethik muss in das Zentrum der Theologie gerückt werden. Die Forderung nach einer neuen Theologie ökumenischer Friedensethik begründet Bonhoeffer mit der „Wendung im kirchlichen Selbstverständnis“, die sich vollzogen habe. Es dürfte kein Zufall sein, dass hier von „Wendung“ die Rede ist. M.E. ist dies ein Hinweis darauf, dass Bonhoeffers persönliche Wendung vom Theologen zum Christen noch nicht lange zurückliegt. Bonhoeffer kämpft dafür, dass die Wendung, die er vor kurzem selbst erlebt hat, nun auch in der ökumenischen Bewegung stattfindet und zum Tragen kommt.

Der Fortgang des Vortrages zeigt, worin diese Wendung im Einzelnen besteht. Der Gedankengang nimmt seinen Ausgangspunkt bei einer ganz bestimmten Auffassung von Kirche. Die Aufgabe der Kirche sei es, „den Anspruch Jesu Christi auf die ganze Welt vernehmlich zu machen.“⁴⁸ Die Verkündigung der Kirche vollziehe sich in Evangelium und Gebot. Das Evangelium bestehe in der Zusage der Sündenvergebung, das Gebot in dem vollmächtigen Aussprechen von konkreten ethischen Weisungen. Die Frage stellt sich: „Woher weiß die Kirche, was Gottes Gebot für die Stunde ist?“⁴⁹ – für die gegenwärtige Stunde, ganz konkret und ganz aktuell? „Die Erkenntnis des Gebotes Gottes ist ein Akt der Offenbarung Gottes.“⁵⁰ Gott selbst muss sein gegenwärtiges Gebot in einem Offenbarungsakt vernehmbar machen. Die nächste Frage: „Wo vernimmt die Kirche diese Offenbarung?“⁵¹ Es wird auf drei verschiedenen Wegen versucht, die Frage, wo die Kirche das gegenwärtige Gebot vernehmen könne, zu beantworten. 1. Antwortweg: in der Bergpredigt. 2. Antwortweg: in den Schöpfungsordnungen. 3. Antwortweg: in den Erhaltungsordnungen. Die ersten beiden Antwortwege verwirft Bonhoeffer. Mit dem dritten Weg stellt er seinen eigenen Ansatz vor und entfaltet von ihm her seine ökumenische Friedensethik.

Alle drei Antwortwege müssen im Folgenden kurz dargestellt und kommentiert werden. Der erste Antwortweg: Die Kirche vernimmt Gottes gegenwärtiges Gebot in der Bergpredigt – führt zu einer Verkehrung der Jesus-Worte in einen gesetzlichen Buchstaben. Die Bergpredigt, „ist in ihren Geboten die Veranschaulichung dessen, was Gottes Gebot sein kann, aber nicht, was es gerade heute und gerade für uns ist.“ Das gesetzliche Miss-Verständnis der Bergpredigt hat Bonhoeffer im Laufe seines theologischen Werdegangs schon oft zurückgewiesen. Deswegen kann er sich bei der Bewertung des ersten Antwortweges hier auf wenige Sätze beschränken. Anders verhält es sich mit dem zweiten Antwortweg: den Schöpfungsordnungen. Diesen Ansatz hatte sich Bonhoeffer früher – z.B. in seinem Barcelona-Vortrag – selbst zu eigen gemacht. Er weiß aus eigenem Erleben, dass in dem Argument der Schöpfungsordnungs-theologie „eine besondere Gefahr“ liegt: „und weil es dasjenige ist, mit dem gegenwärtig am meisten gearbeitet wird, muß ihm besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden.“ Aus diesen Gründen wird Bonhoeffer beim Stichwort Schöpfungsordnungen etwas ausführlicher. Es wird sich zeigen, dass die Überwindung des Begriffs der Schöpfungsordnungen und seine Ablösung durch den Begriff der Erhaltungsordnungen den Kern seiner Wendung vom Theologen zum Christen ausmacht.

Während Bonhoeffer den Schöpfungsordnungen früher ethische Relevanz zuerkannte, bestreitet er ihnen nunmehr genau diese Qualität. Die Voraussetzung, dass gewisse Ord-

nungen schöpfungsmäßig gegeben seien und damit der Kampf um die Erhaltung und Entfaltung dieser Ordnungen Gehorsam gegen den Schöpfer darstelle, hält er nicht mehr für zutreffend. „Die Gefahr dieses Arguments liegt darin, daß sich von hier aus grundsätzlich alles rechtfertigen läßt. Man braucht ein Daseiendes nur als Gottgewolltes, Gottgeschaffenes auszugeben, und jedes Daseiende ist für Ewigkeit gerechtfertigt, die Zerrissenheit der Menschheit in Völker, nationaler Kampf, der Krieg, die Klassengegensätze, die Ausbeutung der Schwachen durch die Starken, die wirtschaftliche Konkurrenz auf Tod und Leben. Nichts einfacher als dies alles – weil daseiend – auch als gottgewollt auszugeben und zu sanktionieren.“⁵² Bei einer solchen Betrachtungsweise werde übersehen, „daß jede menschliche Ordnung Ordnung der gefallenen Welt ist und nicht der Schöpfung“⁵³. „Es gibt keine Möglichkeiten mehr, irgendwelche Gegebenheiten als solche als Schöpfungsordnungen anzusprechen und in ihnen *unmittelbar* den Willen Gottes zu vernehmen.“⁵⁴ Die gute Schöpfung Gottes und die böse Sünde sind in den Schöpfungsordnungen so untrennbar ineinander verflochten, dass die Schöpfungsordnungen als Offenbarungsquelle für das gegenwärtige Gebot Gottes nicht mehr infrage kommen.

Für Bonhoeffer gilt, dass wir auch bei der Frage nach dem gegenwärtigen Gebot von Christus her denken müssen. Die gesamte Weltordnung der gefallenen Schöpfung sei auf Christus als auf den Anfang der neuen Schöpfung ausgerichtet. Alle Ordnungen dieser Welt seien nur solange erhaltenswert, als sie für Christus offen und auf Christus ausgerichtet sind; „sie sind *Erhaltungsordnungen*, nicht Schöpfungsordnungen.“⁵⁵ „Die Erhaltung ist das Tun Gottes mit der gefallenen Welt, durch das er die Möglichkeit der Neuschöpfung gewährleistet. Die Erhaltungsordnungen sind Formen der Zweckgestaltung gegen die Sünde in der Richtung auf das Evangelium.“⁵⁶ Wo dieser Zweck nicht mehr erfüllt oder wo er stattdessen sogar behindert wird, müssen Ordnungen geändert oder zerbrochen und durch andere abgelöst werden. Die Kirche hat bei ihrem Fragen nach dem gegenwärtigen Gebot nur darauf ihr Augenmerk zu richten, „welche Ordnungen dies radikale Verfall der Welt an Tod und Sünde am ehesten aufzuhalten und dem Evangelium den Weg offen zu halten vermögen.“⁵⁷

Die gegenwärtige Ordnung des internationalen Zusammenlebens – wir befinden uns mit dieser Feststellung im Jahr 1932 – ist in dem beschriebenen Sinne keine Erhaltungsordnung mehr, weil sie auf Nationalismus, Recht des Stärkeren, Kampf und Krieg aufgebaut ist. Gewaltbereitschaft und Kriegsvorbereitungen sind überall anzutreffen. Es geht nicht mehr um die Erhaltung des Bestehenden, sondern mit einem nächsten Krieg sind abermals

Zerstörung und Vernichtung zu erwarten. Deswegen muss die gegenwärtige Ordnung des internationalen Zusammenlebens durch eine neue ersetzt werden, die wieder den Namen Erhaltungsordnung verdient. Nach Bonhoeffers Ansicht ist der Wille zu einer solchen Erhaltungsordnung in der ökumenischen Bewegung anzutreffen. „Die im Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen meinen eine ganz bestimmte Ordnung als uns von Gott heute geboten zu erkennen. Die Ordnung des *internationalen Friedens* ist heute Gottes Gebot für uns. Damit ist also eine ganz konkrete Erkenntnis des Willens Gottes für unsere Zeit ausgesprochen.“⁵⁸

Um sich von diesem internationalen Frieden als dem gegenwärtigen Gebot Gottes eine nüchterne Vorstellung zu machen, ist der Verweis auf wenige zusätzliche Anmerkungen Bonhoeffers notwendig. Er erläutert: „Der internationale Friede ist nicht eine Wirklichkeit des Evangeliums, nicht ein Stück des Reiches Gottes, sondern ein Gebot des zornigen Gottes, eine Ordnung der Erhaltung der Welt auf Christus hin. Der internationale Friede ist darum auch kein absoluter Idealzustand, sondern eine Ordnung, die auf etwas anderes hin ausgerichtet ist und nicht in sich selbst wertig ist.“⁵⁹ „Der gebrochene Charakter der Friedensordnung kommt darin zum Ausdruck, daß der von Gott gebotene Friede zwei Grenzen hat: erstens die Wahrheit, zweitens das Recht.“⁶⁰ D.h.: Ein tragfähiger Friede kann nur auf Wahrheit und Recht aufgebaut werden. Wo Lüge und Unrecht herrschen, muss die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf um Recht und Wahrheit geführt werden. „Es ist nun aber ein heute sehr verbreiteter äußerst gefährlicher Irrtum zu meinen, in der *Rechtfertigung des Kampfes* sei bereits die Rechtfertigung des Krieges, sei das *grundsätzliche Ja zum Kriege* enthalten. Ebenso wenig wie aus der Notwendigkeit des Rechtsverfahrens in der menschlichen Gesellschaft das Recht auf Folterqualen ableitbar ist, ist aus dem Recht auf Kampf das Recht auf Krieg abzuleiten. Wer sich einmal ernsthaft in die Geschichte des Begriffs des Krieges von Luther über Fichte und Bismarck bis in die Gegenwart vertieft hat, der weiß, daß das Wort wohl geblieben ist, daß aber die Sache etwas schlechterdings unvergleichbar anderes geworden ist. Unser heutiger Krieg fällt darum nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist. Er ist darum auch heute schlechterdings nicht mehr als Ordnung der Erhaltung auf die Offenbarung hin zu bezeichnen, eben weil er schlechthin vernichtend ist.“⁶¹

Der Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ schließt mit zwei kurzen Fragen: „zu wem redet die Kirche? und wer ist diese Kirche, die so redet?“⁶² Zuerst die Frage: zu wem redet die Kirche? Antwort: „Zur Christenheit, daß sie ihr Wort als Gottes Gebot höre“⁶³. „Sie spricht aber

auch zur Welt, daß sie die Zustände ändere.“⁶⁴ Die zweite Frage: wer ist diese Kirche, die so redet? Antwort: Die Kirchen der ökumenischen Bewegung sind in theologischen Fragen zutiefst zerrissen. „Wenn sie Christus oder Evangelium sagen, so meinen sie je etwas Verschiedenes. Das ist gegenwärtig unser drückendstes Problem in der ökumenischen Arbeit.“⁶⁵ Diese Zerrissenheit, „muß unser Wort kraftlos, ja lügenhaft machen.“⁶⁶ Alle Anstrengungen müssen daher in Zukunft der Aufgabe gelten, die „Zerrissenheit der einen wahren Kirche, die allein befugt wäre zu sprechen“ und die allein Gottes gegenwärtiges Gebot für die Christenheit und die Welt vollmächtig verkünden könnte, zu beheben. Mit diesem Schlussgedanken verweist Bonhoeffer bereits auf seine Fanö-Rede aus dem Jahr 1934, in der er zu dem Einen großen ökumenischen Konzil der Heiligen Kirche Christi aufruft⁶⁷, die ihre Zerrissenheit dadurch überwinden soll, dass sie sich in einer ökumenischen Friedensethik zusammenfindet.

1.4 Die ökumenische Friedensethik in Bonhoeffers Fanö-Vortrag „Kirche und Völkerwelt“

Zwischen dem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ vom Juli 1932 und dem Fanö-Vortrag vom August 1934 liegen gut zwei Jahre – eine lange Zeit in einer Phase stürmischer Entwicklungen. Im Januar 1933 hat der Nationalsozialismus in Deutschland die Macht errungen und sofort damit begonnen, die politischen Verhältnisse in seinem Sinne umzugestalten. Der Ausbruch des Kirchenkampfes führt im Mai 1934 zur Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen. Alle Illusionen, der deutsche Staat werde von sich aus für Recht und Frieden sorgen und für die Aufrichtung einer internationalen Friedensordnung eintreten, sind für Bonhoeffer längst zerstoßen. Die grundlegenden Werte und Normen des Zusammenlebens sind gefährdeter denn je. Demokratische Mehrheiten, auf die man gesellschaftliche oder friedensethische Anliegen abstützen könnte, gibt es nicht mehr. Von den bisherigen Großinstitutionen verfügen alleine die Kirchen noch über eine gewisse gesamtgesellschaftliche Relevanz. Deswegen ist es in der Not der gegenwärtigen politischen Verhältnisse ihre Pflicht, sich als Träger der Friedensbotschaft zur Verfügung zu stellen. Bonhoeffers Anliegen in dem Fanö-Vortrag ist es, die Kirchen an ihre Verantwortung, wie sie sich aus dem Wesen ihres Glaubens ergibt, zu erinnern. Die Friedensbotschaft soll mit den Grundinhalten des Christentums untrennbar verbunden und in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen verwurzelt werden – gleichsam ein verzweifelter Versuch, der übermächtigen völkischen-nationalen Massenbewegung mit der Gesamtheit der Kirche entgegenzutreten und so dem Grauen eines nächsten Krieges, das Bonhoeffer deutlich vor Augen steht, mit geistlichen Waffen Einhalt zu gebieten.

Es fällt auf, dass sich in der Fanö-Rede die Begründung der Friedensethik verändert hat. Die Begründung ist kirchlicher, christlicher, theologischer geworden, um dem Friedensgebot für den Glauben und die Gewissen eine noch größere Verbindlichkeit zu verleihen. „Friede auf Erden“, das ist kein Problem, sondern ein mit der Erscheinung Christi selbst gegebenes Gebot.“⁶⁸ Es ist der Wille des Gebotes Christi, „daß Friede sein soll.“⁶⁹ „Der menschliche Wille muß konfrontiert werden mit dem göttlichen Gebot: Du sollst nicht töten.“⁷⁰ In dem Weltbund-Vortrag von 1932 hatte Bonhoeffer diese Art der Begründung noch ausdrücklich abgelehnt. Damals hatte er noch gesagt: „Nicht aus der schwärmerischen Aufrichtung eines Gebotes – also etwa des fünften – über andere“⁷¹ dürfe die Friedensethik abgeleitet werden. Jetzt 1934 bedient sich Bonhoeffer selbst der „schwärmerischen Aufrichtung“ des 5. Gebotes⁷². 1932 hat er noch historisch relativierend von der Entwicklung einer Erhaltungsordnung her argumentiert. Da sich der Krieg durch die Art der Waffen und durch die Art der Kriegsführung zu einem Vernichtungskrieg entwickelt habe, müsse er geächtet und durch die Aufrichtung einer internationalen Friedensordnung abgeschafft werden. Nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges könne man sich nicht mehr auf Luther, Fichte und Bismarck berufen, denen in ihrer Zeit eine andere Sicht der Dinge möglich gewesen sei. Die historischen Relativierungen in der Weltbund-Rede, die die internationale Friedensordnung erst für das 20. Jahrhundert fordern, lässt Bonhoeffer 1934 hinter sich. Nunmehr postuliert er, dass das Gebot „Friede auf Erden“ schon immer gegolten habe, schon immer seit der „Erscheinung Christi“. Es hätte schon immer während der ganzen Christentumsgeschichte befolgt werden müssen. Der „Gott der Bergpredigt“⁷³ hat schon immer die Übertretung des Gebotes „Du sollst nicht töten“ gerichtet⁷⁴, und er wird dies auch in Zukunft tun.

Wir haben gesehen, dass sich in der Fanö-Rede die Begründung der Friedensethik verändert hat. An diese Beobachtung schließt sich eine zweite an, betreffend die Rolle der Kirchen bei der Realisierung der Friedensethik. Bonhoeffer legt jetzt alles Gewicht darauf, dass die Brüder und Schwestern in allen Kirchen sofort mit der Realisierung der Friedensethik beginnen sollen und nicht erst warten dürfen, bis sich die Zustände geändert haben oder ein Friedensengagement politisch-gesellschaftlich opportun geworden ist. In der Weltbund-Rede von 1932 klang dieser Punkt noch etwas anders. Die Kirche war Überbringerin des Friedensgebotes, der eigentliche Adressat war die Welt. Die Änderung der politischen Zustände war Sache der Welt, und wenn die Welt in Beachtung des Wortes der Kirche eine internationale Friedensordnung eingerichtet hat, braucht niemand mehr zum Kriegsdienst gezwungen werden. Jetzt 1934 haben sich solche Erwartungen an die Friedens-

fähigkeit der Welt grundlegend verändert. In Bonhoeffers Augen ist aus der vernunft- und einsichtsfähigen Welt eine „rasende Welt“⁷⁵ geworden. Vernunft und Einsicht haben sich weitestgehend aus der politischen Öffentlichkeit zurückgezogen. Eine letzte Chance, der Welt mit dem Friedensgebot eine Grenze zu setzen, besteht nur dort, wo die Christenheit mit einer einzigen Stimme spricht: „Nur das Eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt.“⁷⁶

Die Argumentation in der Fanö-Rede schreitet voran zu der Frage, wie Schritte zum Frieden konkret aussehen können. Im Zusammenhang mit dieser Frage macht Bonhoeffer darauf aufmerksam, dass es die Unterscheidung zwischen Friede und Sicherheit zu beachten gilt: „Wie wird Friede? Durch ein System von politischen Verträgen? Durch Investierung internationalen Kapitals in den verschiedenen Ländern? d.h. durch die Großbanken, durch das Geld? Oder gar durch eine allseitige friedliche Aufrüstung zum Zweck der Sicherstellung des Friedens? Nein, durch dieses alles aus dem einen Grunde nicht, weil hier überall *Friede* und *Sicherheit* verwechselt wird. Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden, ist das eine große Wagnis, und läßt sich nie und nimmer sichern. Friede ist das Gegenteil von Sicherung. Sicherheiten fordern heißt Mißtrauen haben, und dieses Mißtrauen gebiert wiederum Krieg. Sicherheiten suchen heißt sich selbst schützen wollen. Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes“⁷⁷. Dieses Verständnis des Friedens als Wagnis ist von dem Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv) auf die Kurzformel „Frieden statt Sicherheit“⁷⁸ gebracht worden.

Bonhoeffer präzisiert, was er meint. Die Friedenspflicht schließt nicht nur einen Angriff gegen andere aus. Sie gilt auch dann noch, wenn der auslösende Angriff von der anderen Seite her geführt wird. Selbst dann werden Christen – ich zögere etwas, dies auszusprechen –, „keine Sicherung wollen, sondern in Glaube und Gehorsam dem allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen und nicht selbstsüchtig über sie verfügen wollen. Kämpfe werden nicht mit Waffen gewonnen, sondern mit Gott. Sie werden auch dort noch gewonnen, wo der Weg ans Kreuz führt. Wer von uns darf denn sagen, daß er wüsste, was es für die Welt bedeuten könnte, wenn ein Volk – statt mit der Waffe in der Hand – betend und wehrlos und darum gerade bewaffnet mit der allein guten Wehr und Waffen den Angreifer empfinde?“⁷⁹ Bonhoeffer schließt seine Fanö-Rede, in-

dem er zur Eile bei der Umsetzung und Realisierung der Friedensethik mahnt: „Die Stunde eilt – die Welt starrt in Waffen und furchtbar schaut das Mißtrauen aus allen Augen, die Kriegsfanfare kann morgen geblasen werden – worauf warten wir noch? Wollen wir selbst mitschuldig werden, wie nie zuvor? M. Claudius: 'Was nützt mir Kron und Land und Volk und Ehr, die können mich nicht freun – 's ist leider Krieg im Land und ich begehre, nicht schuld daran zu sein.'“⁸⁰

2. Der Ort der Wendung

2.1 Eingrenzungen zum Ort der Wendung

Der Inhalt von Bonhoeffers ökumenischer Friedensethik hat ein bestimmtes Profil. Im Zentrum steht die geschwisterliche Beziehung zwischen allen Christen, die stärker als alle weltlichen Bande zählt und die jede Kriegs- oder Gewaltbehandlung gegeneinander ausschließt. In der Fanö-Rede ist dieser Gedanke klassisch ausformuliert: Christen „können nicht die Waffen gegeneinander richten, weil sie wissen, daß sie damit die Waffen auf Christus selbst richteten“⁸¹ – und damit nicht nur Christus erneut töteten, sondern auch ihren eigenen Glauben zerstörten.⁸² „Friede soll sein, weil Christus in der Welt ist, d.h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt, um deretwillen allein die ganze Welt noch lebt. Und diese Kirche Christi lebt zugleich in allen Völkern und doch jenseits aller Grenzen völkischer, politischer, sozialer, rassischer Art, und die Brüder dieser Kirche sind durch das Gebot des einen Herrn Christus, auf das sie hören, unzertrennlicher verbunden als alle Bande der Geschichte, des Blutes, der Klassen und der Sprachen Menschen binden können. ... Darum ist den Gliedern der Ökumene, sofern sie an Christus bleiben, sein Wort und Gebot des Friedens heiliger, unverbrüchlicher als die heiligsten Worte und Werke der natürlichen Welt es zu sein vermögen; denn sie wissen: Wer nicht Vater und Mutter hassen kann um seinetwillen, der ist sein nicht wert, der lügt, wenn er sich Christ nennt.“⁸³

Wir haben die Entwicklung von Bonhoeffers theologischem Denken in den Jahren zwischen 1929 und 1934 verfolgt. Im Barcelona-Vortrag denkt Bonhoeffer von der Volks- und Staatsangehörigkeit her. Der Einzelne ist aufgrund seiner Volks- und Staatszugehörigkeit gehalten, an Kriegen teilzunehmen, die dem Schutz seiner Angehörigen und den Lebensinteressen seines Volkes dienen. Im Fanö-Vortrag hat Bonhoeffer das Denken in der natürlichen Schöpfungsordnung des Volkes völlig hinter sich gelassen. Ausgangspunkt des Denkens ist nunmehr die Kirchen- und Christuszugehörigkeit. Sie steht über der Volkszugehörigkeit. Aus ihr ergibt sich eine unbedingte Friedenspflicht der Chri-

sten untereinander. Versuchen wir nunmehr, den Zeitraum einzugrenzen, innerhalb dessen sich wesentliche Veränderungsimpulse für Bonhoeffers theologisches Denken ereignet haben müssen. Die letzten Reste des alten Denkens in Schöpfungsordnungen sind uns in den Standardreden⁸⁴ begegnet, die Bonhoeffer vor Gemeinden und Schulklassen in den ersten Wochen seines USA-Aufenthaltes, also im September / Oktober / November 1930 gehalten hat. Die Entwicklung des neuen Denkens in den Kategorien einer ökumenischen Friedensethik wird sichtbar, wo Bonhoeffer den Begriff Schöpfungsordnungen ablegt und durch den Begriff der Erhaltungsordnungen ersetzt. Ein erster Beleg für die neue Begrifflichkeit sind die Thesen zu dem am 19.1.1932 gehaltenen Vortrag „Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung“⁸⁵. Die Gespräche, die zu den Thesen und dem Vortrag geführt haben, reichen in das Ende des Jahres 1931 zurück⁸⁶. Es lässt sich also mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eingrenzend sagen, dass Bonhoeffers Wendung vom Theologen zum Christen in der Zeit Ende 1930 bis Ende 1931 eine entscheidende Phase durchlaufen haben muss.⁸⁷

Auf der Suche nach den biographischen Hintergründen besagter Wendung gehen wir in der vorliegenden Untersuchung davon aus, dass eine solche grundlegende Wendung vermutlich nicht nur durch Bücherlesen und Diskutieren angestoßen werden kann. Es muss eine Erfahrungsdimension hinzukommen, die das bisherige Denken infrage stellt und als unzureichend sichtbar werden lässt. Die neuen Erfahrungen müssen so unabweisbar sein und als so wertvoll und wichtig empfunden werden, dass ein Mensch bereit wird, sich den Unsicherheiten des Umdenkens und den Mühen des Sich Neuorientierens auszusetzen. Sind die neuen Erfahrungen erst einmal gemacht, bedarf es natürlich – zumal für einen Menschen wie Dietrich Bonhoeffer – einer nachträglichen geistigen Aufarbeitung und theoretischen Einordnung. Auch für diesen Verarbeitungsprozess können Impulse von außen sehr wichtig werden. Dennoch kommt den Auslöseerfahrungen, die der geistigen Aufarbeitung vorausgehen, die entscheidende Bedeutung zu. In unseren Augen sprechen alle Indizien dafür, dass Bonhoeffer diese Auslöseerfahrungen während seines USA-Aufenthaltes von September 1930 bis Juni 1931 gesammelt hat. In Barcelona 1929 konnten sich diese Erfahrungen noch nicht einstellen, weil sich Bonhoeffer überwiegend in dem „Ghetto“ der deutschen Auslandsgemeinde bewegte. Erst in den USA war Bonhoeffer nicht nur erneut im Ausland, sondern auch selbst in der Rolle eines Ausländers⁸⁸. Er war gezwungen, das Schicksal eines Ausländers mit vielen anderen zu teilen und sich der Auseinandersetzung mit neuen Lebenswelten zu stellen. Es gehört zu seinen Verdiensten, dass er den neuen Erfahrungen sehr offen begegnete und sie intensiv auf sich einwirken ließ.

2.2 Bonhoeffers Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York

Die soziale Basis für Bonhoeffers Friedensethik ist die Gemeinschaft der Schwestern und Brüder in der ökumenischen Bewegung. Die Kirche als „soziologische“ Realität ist der empirische Bezugspunkt. Früher – im Rahmen einer Theologie der Schöpfungsordnungen – war das eigene Volk und die geographische Heimat dieser Bezugspunkt gewesen. Irgendwann muss bei Bonhoeffer der Perspektivwechsel vom biologisch-nationalen Herkunftsland zum kirchlich-ökumenischen Gottesvolk stattgefunden haben. Die alte Bezugsgruppe muss unwichtiger geworden sein, die neue für die Frage nach dem gegenwärtigen Gebot Gottes und nach der Entfaltung einer Friedensethik zunehmende Relevanz bekommen haben. Die Erfahrung von Gemeinde, Gemeinschaft und Kirche gerade im Ausland, wo das eigene nationale Herkunftsland für das neue Umfeld in der Regel keine Kontaktbrücke mehr darstellt, ist bestens geeignet, um einen solchen Perspektivwechsel vorzubereiten. In New York – so ist unsere Vermutung – hat es Bonhoeffer an seiner eigenen Person äußerst positiv erlebt, dass die Kirche Christi dem Fremden eine neue Heimat bieten kann. Die Kirche lebt, „jenseits aller Grenzen völkischer, politischer, sozialer, rassischer Art, und die Brüder dieser Kirche sind durch das Gebot des einen Herrn Christus, auf das sie hören, unzertrennlicher verbunden als alle Bande der Geschichte, des Blutes, der Klassen und der Sprachen Menschen binden können.“⁸⁹ Unsere These ist, dass Bonhoeffer die Realität dieser Art von Kirche in New York erlebt hat. Besagte Erfahrungsbegegnung mit dem grenzüberschreitenden Wesen von Kirche kann nun allerdings sowohl im Union Theological Seminary als auch in der Abessinian Baptist Church stattgefunden haben. Wir werden anhand von Bonhoeffers eigenen Äußerungen über seinen USA-Aufenthalt zeigen, wie seine Mitarbeit in der Abessinian Baptist Church in Harlem für ihn besonders eindrücklich und prägend war.

Im Juni 1931 kommt der USA-Aufenthalt an sein Ende. Bonhoeffer kehrt nach Berlin zurück. Dort reicht er am 25. August 1931 bei seiner kirchlichen Behörde einen „Bericht über meinen Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York 1930/31“⁹⁰ ein. Für unsere Frage, wo in New York Bonhoeffer vornehmlich seine Basiserfahrungen vom grenzüberschreitenden Wesen der Kirche gemacht habe – im Seminar oder in der Abessinian Baptist Church, von der gleich die Rede sein wird –, enthält der Bericht wichtige Informationen. Er zeigt, dass das Seminar wohl kaum als die entscheidende Auslöseerfahrung in Betracht kommt. Bonhoeffer konnte „nur schwer das Überlegenheitsgefühl des europäischen Theologen unterdrücken, wenn er sich täglich an der Unberührtheit durch ge-

nun theologische Fragestellungen im Seminar rieb. Was er dort zu hören bekam, hielt er für längst überholte Religionsphilosophie und nicht für Theologie⁹¹. Bei seinen Mitstudenten beobachtet Bonhoeffer „Selbstsicherheit, aus der heraus über jede spezifisch theologische Fragestellung leise gelächelt wird,⁹² „Unbekümmertheit“⁹³ und „Harmlosigkeit“⁹⁴. Gelegentlich geht Bonhoeffer die theologische Naivität zu weit, z. B. als seine Mitstudenten bei einem Lutherzitat in lautes Gelächter ausbrechen: „Ein Seminar, in dem es vorkommt, daß in einer öffentlichen Vorlesung beim Zitat einer Lutherstelle aus *de servo arbitrio* über Sünde und Vergebung ein großer Teil der Studenten offen herauslacht, weil ihnen das komisch erscheint, hat offenbar bei allen Vorzügen vergessen, wofür christliche Theologie ihrem Wesen nach steht.“⁹⁵

Ähnlich kritisch wie die theologische Ausbildung im Seminar in New York sieht Bonhoeffer die Zustände in den Kirchen und Denominationen der Vereinigten Staaten. „Die Predigt ist herabgewürdigt zu kirchlichen Randbemerkungen zu Zeitereignissen.“⁹⁶ „Was aber steht an der Stelle der christlichen Botschaft? Ein fortschrittsgläubiger ethischer und sozialer Idealismus der, man weiß nicht ganz woher, sich das Recht nimmt, sich 'christlich' zu nennen. Und an der Stelle der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen Christi steht die Kirche als Gesellschaftskorporation.“⁹⁷ Die „Lahmheit des inneren Lebens [muß] durch ein Vielerlei kleiner Attraktionen ersetzt werden.“⁹⁸ „Um das Gefühl innerer Hohlheit, das sich dann hin und wieder einstellt, auszugleichen (teils auch um die Kirchenkassen wieder aufzufüllen), bestellt sich eine Gemeinde wenn möglich jedes Jahr einmal einen Evangelisten zum 'revival'. Die Primitivität der Mittel, mit denen diese Leute dann mit den Emotionen der Gemeinde spielen können, weil jedes gesunde Kriterium fehlt, ist beschämend.“⁹⁹ Bonhoeffer kann sich von dieser Art des kirchlichen Lebens nicht wirklich angesprochen fühlen. Er bleibt als „Beobachter“¹⁰⁰ auf Distanz. Weder der Ausbildungsbetrieb und die Kontaktbegegnungen im Seminar noch die Zustände in den Kirchen der Weißen hatten in Bonhoeffers Augen die Überzeugungskraft, um als Auslösererfahrungen für seine Wendung vom Theologen zum Christen dienen zu können.

2.3 Bonhoeffers Mitarbeit in der Abessinian Baptist Church

Bonhoeffer weist immer wieder auf eine kirchliche Gruppe hin, auf die seine Kritik, wie er sie ansonsten für das kirchliche Leben formuliert hat, nicht zutrifft: „ziemlich unberührt, ja gemieden von der weißen Kirche steht die Kirche der Verstoßenen Amerikas: die Negerkirche. Während meines gesamten Aufenthaltes in Amerika habe ich einen gro-

ßen Teil meiner Zeit darauf verwandt das Negerproblem von allen Seiten kennen zu lernen und von diesem etwas verborgenen Winkel aus auch das weiße Amerika zu beobachten.“¹⁰¹ Ich habe „all die führenden Leute der Negerbewegung kennen gelernt, war in ihren Häusern und habe außerordentlich interessante Unterhaltungen gehabt.“¹⁰² „Aus eigener Anschauung habe ich in Harlem viel gelernt.“¹⁰³ Wenn irgendwo, dann muss hier der Entstehungsort von Bonhoeffers Friedensethik vermutet werden. Zum Erfahrungshintergrund für die Wendung vom Theologen zum Christen gehört seine Teilnahme am Gottesdienst- und Gemeindeleben „in einer der großen Baptistenkirchen in [New York-] Harlem, der 'Abessinian Church', wo er sechs Monate regelmäßig junge Schwarze in der 'Sunday-school' unterrichtete“¹⁰⁴. Bonhoeffer begegnete „in dieser jungen Kirche schwarzer, echter Proletarier einem in Predigt und kirchlichem Leben vorbildlichen Christentum.“¹⁰⁵ Während er das kirchliche Leben der Weißen für ganz und gar deprimierend hält, findet er „echtes Christentum bei den Schwarzen. Diese Erfahrung war für ihn 'eines der entscheidendsten und erfreulichsten Ereignisse in meinem amerikanischen Aufenthalt', war 'eine der wichtigsten Erfahrungen in Amerika.' 'Ich habe in Negerkirchen das Evangelium predigen hören.' Wer Bonhoeffers Stil kennt, weiß, wie zurückhaltend er mit emotionalen Wertungen war. Doch hier, in verschiedenen Berichten nach Berlin, spricht er in Superlativen. Auch die Gesänge der Negro-Spirituals haben sich ihm damals tief eingepägt. Er brachte davon einige Schallplatten mit nach Deutschland und führte sie noch Jahre später den Kandidaten in Finkenwalde vor. Bonhoeffer war wohl einer der ersten evangelischen Theologen aus Deutschland, die diese Musik als echte Kirchenmusik erkannten und schätzten.“¹⁰⁶

Die Abessinian Baptist Church war die Gemeinde von Frank Fisher, eines schwarzen Mitstudenten am Seminary, mit dem Bonhoeffer sich bald anfreundete. Die Beziehung zu Frank Fisher gestaltete sich „über den Hörsaal hinaus durch gemeinsame Tages- und Wochenprogramme in Harlem intensiv.“¹⁰⁷ Eberhard Bethge schreibt in seiner Bonhoeffer-Biographie: „Bei der Delikatesse persönlicher Beziehungen zwischen Weißen und Farbigen in den Staaten ist es erstaunlich, wie weit Bonhoeffer in dem familiären Bereich der outcasts [der Ausgestoßenen, Geächteten] von Harlem Eingang gefunden hat. Er hatte etwas von der Fähigkeit, dem Verletzlichen und Empfindsamen seinen Stolz glaubwürdig zurückzugeben.“¹⁰⁸ Es wird von einer Begebenheit berichtet, die sich bei einer der vielen gemeinsamen Unternehmungen von Dietrich Bonhoeffer und Frank Fisher ereignet hat: „Als den Freunden in einem angesehenen Restaurant Anzeichen gegeben wurden, daß man Fisher nicht ebenso bedienen würde wie die anderen, verließen sie ostentativ das Lokal.“¹⁰⁹ Paul Lehmann, ein anderer Freund

Bonhoeffers aus der Zeit seines USA-Aufenthaltes, erinnert sich in einem Rundfunkvortrag 1960: „Beeindruckend war die Art, in welcher er (Bonhoeffer) dem Problem [der Situation der Schwarzen] in seinen winzigsten Details nachging, sei es in Büchern und zahllosen Besuchen in Harlem, sei es durch Teilnahme an der Jugendarbeit der Neger, ja sogar noch mehr durch eine bemerkenswerte Weise, sich mit der Negergemeinschaft zu identifizieren, so daß er dort aufgenommen wurde, als wäre er all dem gegenüber nie ein Fremder gewesen.“¹¹⁰

In der Millionenstadt New York mit ihren ständigen Ablenkungsmöglichkeiten nahm sich Bonhoeffer „vor Verzettelung in acht. Wirklich beanspruchen ließ er sich eigentlich nur von dem Negerviertel Harlem, dicht an dem Bezirk gelegen, in welchem sich das Union Theological Seminary befindet. Dort hat er fast regelmäßig die Sonntage und viele Abende verbracht. Er beteiligte sich an gesteuerten Studientagen, 'trip to Negro Centres of Life and Culture in Harlem', die mit einem Flug über den Stadtteil anfangen, in welchem 170 000 Farbige auf einer Quadratmeile wohnten. Er sammelte Material der schwarzen Kampforganisation, der 'National Association for the Advancement of Colored People'“¹¹¹ Darüber hinaus beschäftigte er sich mit der Literatur der Schwarzen und verfertigte einen Seminarbericht über Johnsons „Autobiography of an excolored man“¹¹². Mit seinem Bruder Karl-Friedrich korrespondierte er über dieses Thema. Sein Bruder merkt an: „Daß Du Gelegenheit hast, die Negerfrage so gründlich zu studieren, freut mich sehr. Ich hatte drüben den Eindruck, daß sie eigentlich *die* Frage ist, jedenfalls für Leute mit Gewissen, und sie war für mich, wie ich den Ruf nach Harvard bekam, ein ganz wesentlicher Grund für die Abneigung ganz hinüber zu gehen, weil ich diese Erbschaft weder selbst antreten noch meinen hypothetischen Kindern weitergeben wollte. Es ist wirklich nicht zu sehen, wie man es richtig machen soll“¹¹³. Der Bruder Karl-Friedrich schließt diesen Briefgedanken ab mit einem Vergleich zwischen „Negerfrage“ und „Judenfrage“, der uns heute – nach den Erfahrungen des Holocaust – erstarren und verstummen lässt: „Jedenfalls ist unsere 'Judenfrage' daneben ein Witz, es wird nur noch wenige geben, die behaupten sie würden hier unterdrückt. Jedenfalls nicht in Frankfurt.“¹¹⁴

2.4 Die „Negerfrage“ und die „Judenfrage“

Die ökumenische Friedensethik Bonhoeffers wurzelt nach meinem Eindruck in jenen grundlegenden Erfahrungen, die Bonhoeffer 1930/31 in New York und dort insbesondere in der Abessinian Baptist Church in Harlem gemacht hat. Im Gegensatz zu Barcelona, wo Bonhoeffer zwar geographisch im Ausland war, aber dennoch in der deutschen Gemeinde

unter Landsleuten blieb, erlebte er in seinem New Yorker Berufs- und Lebensalltag das erste Mal für längere Zeit das Schicksal eines Ausländers. Auf seiner Suche nach Kirche – und das heißt immer auch: nach Gemeinschaft und sozialer Geborgenheit – wird er ausgerechnet in einer Gemeinde von Schwarzen fündig: „Ich habe in Negerkirchen das Evangelium predigen hören.“¹¹⁵ Er erlebt die Negerkirche als „ziemlich unberührt, ja gemieden von der weißen Kirche“¹¹⁶, eine „Kirche der Verstoßenen“¹¹⁷. „Die Negerkirchen sind Proletarierkirchen, vielleicht die einzigen in ganz Amerika.“¹¹⁸ Ausgerechnet dort wird der aus dem gehobenen Bildungsbürgertum stammende, in aristokratischen Lebensgewohnheiten aufgewachsene Dietrich Bonhoeffer heimisch. Das Evangelium hat die Kraft, Gräben der sozialen Distanz, der Ausgrenzung und der Verachtung zuzuschütten und Menschen in echter Solidarität miteinander zu verbinden. Aus Fremden werden Freunde und Geschwister¹¹⁹. Christentum ist nicht Bildungsbürgertum, sondern elementare Menschlichkeit. Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ist daran zu erkennen, dass es die Kraft zu echter Menschlichkeit freisetzt.

In solchen Erfahrungen und Überlegungen wurzelt Bonhoeffers Friedensethik. Nicht die abstrakten Verhaltensregeln sind das Wesentliche an der Ethik, sondern das Sich-Öffnen für Menschen, die neue Solidarität¹²⁰, aus der sich dann allerdings eine ganze Reihe von Verhaltenskonsequenzen ableitet. Unsere Beziehung zu den Ausgestoßenen, Geächteten und Gefährdeten ist der Bewährungsort für unser Christsein. Bonhoeffer hat dies 1930/31 in New York gelernt, und es dürfte kein Zufall sein, das sich dieses Lernen in einer Zeit vollzog, als er selbst im Status des Ausländers lebte. „Die Erkenntnis, daß die Negerfrage ein Prüfstein für Glauben und Glaubwürdigkeit der Kirche sei, hat Bonhoeffer nicht wieder losgelassen. Sie bereitete ihn vor, die Bekennende Kirche nach 1933 zum Eintreten für die verfolgten Juden einschließlich der Nichtgetauften aufzurufen und sich selbst unter großen Risiken für die Rettung einzelner einzusetzen.“¹²¹ Als unter der national-sozialistischen Gewaltherrschaft die Verfolgung von Juden und anderen outcasts immer ungeheuerlichere Ausmaße annahm und es mit dem verbalen Eintreten für diese Menschen nicht mehr sein Bewenden haben konnte, hat Bonhoeffer sich für die Beteiligung am Attentat gegen Hitler entschieden. Auch dies war ein Akt der Solidarität mit tödlich bedrohten Menschen. Dort, wo ethische Normen, die an sich die Beteiligung an einem Attentat verbieten, und die Solidarität mit bedrohten Menschen zu einer Alternative werden, wog für ihn die Solidarität mehr als die Normenbefolgung. Mit der Attentatsbeteiligung hat Bonhoeffer sich einer Verletzung der Norm „Du sollst nicht töten“ schuldig gemacht – er war sich dessen bewusst. Er hat diese Schuld auf sich genommen, weil er nur noch auf

diesem Weg eine Möglichkeit sah, Tausenden und Hunderttausenden zu Hilfe zu eilen.

Wir sprechen über Bonhoeffers Wendung vom Theologen zum Christen. Vor dieser Wendung hatte Bonhoeffer eine ganz andere Wirklichkeitswahrnehmung als danach. Bevor er in die USA fuhr, war seine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und politischen Problem- und Konfliktsituationen kaum ausgeprägt¹²². Er nahm kaum wahr oder wollte nicht wahrnehmen, „wie sich überhaupt in den letzten Jahren der Weimarer Republik das Kräfteverhältnis wieder erheblich zugunsten nationalistisch-aggressiver Stimmen im deutschen Protestantismus verschob.“¹²³ Ebenso wenig wird von Bonhoeffer vor seiner Wendung vom Theologen zum Christen die in der deutschen Öffentlichkeit zunehmende Judenfeindschaft registriert¹²⁴ - und dies, obwohl seine Zwillingsschwester Sabine seit 1926 mit dem aus jüdischem Hause stammenden Staatsrechtler Gerhard Leibholz verheiratet war¹²⁵. Selbst als Bonhoeffer den Gegensatz von Evangelium und Rassismus am Beispiel der Situation der Neger in Amerika sehen lernte (die Bezeichnung „Neger“, die Bonhoeffer noch ganz unbefangen benutzt, wurde erst sehr viel später als Ausdruck der Verachtung begriffen und durch die Bezeichnung „Schwarze“ ersetzt), brachte er dies anfangs in keiner Weise mit der Situation der Juden in Deutschland und Europa in Verbindung. Noch am 12. April 1931 – also drei Wochen vor dem Ende seiner New Yorker Zeit – schreibt Bonhoeffer in einem Brief an seinen Bruder Karl-Friedrich, er sei sich unsicher, „ob ich nicht vielleicht zu viel Zeit für diese Frage [der Situation der Schwarzen] hier [in Amerika] hergegeben habe, zumal wir ja bei uns [in Deutschland] ein Analogon nicht haben“¹²⁶. Erst nach seiner Rückkehr aus den USA beginnt er zu begreifen, dass er es bei dem Aufkommen des Nationalsozialismus und seiner Rassenpolitik sehr wohl mit einem „Analogon“ zu tun hat – der Lernprozess in den USA hilft ihm dann allerdings, die sogenannte „Judenfrage“ umso schneller richtig einzuordnen und umso entschiedener gegen die Rassen- und Verfolgungspolitik der Nationalsozialisten Stellung zu beziehen¹²⁷.

3. Die Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen

Die Auslöseerfahrungen für die Wendung vom Theologen zum Christen hat Bonhoeffer nicht im Union Theological Seminary gemacht, sondern in der Abessinian Baptist Church. Das heißt jedoch nicht, dass sein Studium im Seminar nutzlos oder unwichtig gewesen wäre. Bonhoeffer hat auf theoretischem Gebiet im Seminar in New York sehr wichtige Impulse aufgenommen. Auf der Suche nach den Voraussetzungen für das ihm in vielerlei Hinsicht fremde ame-

rikanische Denken hat sich Bonhoeffer intensiv mit dem Pragmatismus¹²⁸ und Behaviorismus beschäftigt. Der Religionsphilosoph Eugene „Lyman half Bonhoeffer zu einem Verständnis der herrschenden Philosophie, des Pragmatismus William James' und John Deweys, indem er mit ihm persönlich alle vierzehn Tage ein Kolloquium hielt ... Bonhoeffer betonte immer wieder den Gewinn, den er von diesem Privatissimum hatte.“¹²⁹ In seinem Studienbericht für das Kirchenbundesamt schreibt er: „Ich las fast das gesamte philosophische Werk von William James, das mich ungemein fesselte, dann Dewey, Perry, Russell und schließlich noch J.B. Watson und die behavioristische Diskussionsliteratur. Das Studium von Whitehead, Knudson, Santayana war für mich bei weitem nicht so aufschlußreich als diese radikal empirischen Denker. In ihnen und insbesondere in James fand sich denn auch der Schlüssel der modernen theologischen Sprache und der Denkformen des liberalen aufgeklärten Amerikaners.“¹³⁰ Bonhoeffer stößt auf den Zusammenhang von Wissen, Handeln und Wirklichkeit. In einem Kurzreferat über William James¹³¹ referiert er dessen These, dass das „Wissen, das sich durch sein Handeln als wirklich erweist, 'Gott'“¹³² genannt werden könne. In den gleichen Zusammenhang von Wissen, Handeln und Wirklichkeit gehört seine Auseinandersetzung mit dem social gospel¹³³ und der Bergpredigt. Es vollzieht sich bei ihm eine „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“¹³⁴. Bonhoeffer „lernte, was der deutschen Theologie an Wirklichkeitsnähe fehlte und welche echten theologischen Fragen hinter den ethischen und gesellschaftspolitischen Herausforderungen der Kirchen standen.“¹³⁵

Die Veränderungen, die sich in Bonhoeffers theoretischem Denken anzubahnen begannen, werden nachvollziehbar, wenn man sich Bonhoeffers bisherige philosophische Studien vergegenwärtigt. Vor seinem Aufbruch in die USA am 5. bzw. 6. September¹³⁶ hat Bonhoeffer seine Habilitation über das Thema „Akt und Sein – Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie“¹³⁷ abgeschlossen. Darin geht es „um die Verhältnisbestimmung von 'Sein Gottes' und dem dies erfassenden geistigen Akt, d.h. es soll theologisch interpretiert werden, was 'Sein Gottes in der Offenbarung' bedeutet und wie es erkannt wird, wie sich Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten und dementsprechend, wie der Mensch von der Offenbarung aus gesehen zu stehen kommt, ob ihm je nur im Aktvollzug Offenbarung 'gegeben' sei oder ob es für ihn ein 'Sein' in der Offenbarung gäbe. Wie gestaltet sich der Offenbarungsbegriff, wenn er aktmäßig, und wie, wenn er seinsmäßig ausgelegt wird?“¹³⁸ Die zur Habilitation gehörende Antrittsvorlesung am 31.7.1930 befasst sich mit der „Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie“¹³⁹. Mit dieser Frage nimmt Bonhoeffer Bezug auf seine Habilitationsschrift und lässt

deren Ergebnisse in seinen Vortrag einfließen. „Seine Suche nach einer Philosophie, in der man die christliche Gotteslehre und Anthropologie dem wissenschaftlichen Denken und den Zeitgenossen nachvollziehbar machen könnte, war nach der gründlichen Analyse in ‘Akt und Sein’ bei Transzendentalisten und Ontologen negativ ausgefallen.“¹⁴⁰ Bonhoeffer kann nicht einfach irgendeines der vorhandenen philosophischen Systeme übernehmen, um darauf sein theologisches Denken aufzubauen. Er muss sich nicht nur die Inhalte seines theologischen Denkens, sondern auch deren philosophische Denk Voraussetzungen selbst erarbeiten. Interessant sind die ersten Schritte, die er in seiner Antrittsvorlesung in dieser Richtung geht.

Seine eigenen Überlegungen beginnt Bonhoeffer mit der Unterscheidung zwischen actus directus (direkter Tätigkeitsvorgang) und actus reflexus (reflexiver Tätigkeitsvorgang). Diese Unterscheidung, die Bonhoeffer von F. Delitzsch¹⁴¹ übernommen hat, war schon in der Habilitationsschrift „der Zentralgedanke“¹⁴² und taucht in der Antrittsvorlesung erneut an zentraler Stelle auf. Auf dieser Unterscheidung aufbauend, kommt Bonhoeffer zu der Aussage: „nicht in der Reflexion auf sich selbst, sondern im Aktbezug auf Gott versteht sich der Mensch, d.h. nur dort, wo er wirklich vor Gott steht“¹⁴³. „nur im actus directus gibt es echtes Selbstverständnis; im actus reflexus ist die Unmittelbarkeit schon unterbrochen, kann es mithin Selbstverständnis nicht mehr geben. Da aber Theologie nur im actus reflexus sich vollzieht, kann sie echtes Selbstverständnis des Menschen nicht selbst sein – wie die Philosophie es für sich in Anspruch nimmt – sondern nur nachzeichnen.“¹⁴⁴ Der Übergang vom actus reflexus zum actus directus, auf den alles ankommt, vollzieht sich als Wendung vom Theologen zum Christen. Während der Theologe im actus reflexus über das Christentum lediglich nachdenkt und redet, wird der Glaube vom Christen im actus directus unmittelbar und wirklich gelebt. Sein und Kontinuität kann sich der Mensch im Akt des Glaubens allerdings nicht selbst festhalten. Sie werden ihm nur gewährt, sofern er teilhat an der Wirklichkeit von Gemeinde und Kirche.¹⁴⁵

Die „Wahrheit wirkt“¹⁴⁶, sie will wirken und muss wirken. Nur dasjenige, was wirkt, ist wirklich – diese Einsicht ist in dem deutschen Wort „Wirklichkeit“ festgehalten. Wirkliches Leben ist nur dort, wo es als actus directus stattfindet. Soweit vermag sich Bonhoeffer in seiner Antrittsvorlesung der Wirklichkeit anzunähern. Eine immer noch vorhandene Blickverstellung wird jedoch spürbar, wo er beschreibt, was er unter dem actus directus versteht. Es handelt sich für Bonhoeffer dabei um den Vollzug des Glaubens – einen Vollzug, „den nur Gott selbst herstellt.“¹⁴⁷ Des Menschen Glaube wird „begründet im Worte Gottes, das an ihn ergeht, und dessen Inhalt Gericht und Gnade ist.“¹⁴⁸ Das Ideal

des Glaubens, das Bonhoeffer vor Augen zu schweben scheint, wäre ein Glaube, der nicht mehr „herausgerissen [wird] aus dem actus directus“¹⁴⁹ in die gebrochene Seinswelt der Reflexion. Man fühlt sich an die Bergpredigt erinnert, in der Jesus uns ermahnt: „laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“¹⁵⁰. Auch Jesus fordert den actus directus ohne begleitende Reflexion. Er meint aber in seiner Vorstellung eines actus directus die wirkliche Tat (in Matthäus 6,3 das Almosengeben), während Bonhoeffer immer noch der Illusion nachhängt, eine Bewusstseins handlung (der Vollzug des Glaubens als Bewusstseins handlung, der „Aktbezug auf Gott“¹⁵¹) könne die wirkliche Tat ersetzen.

Wir gehen Bonhoeffers Wendung vom Theologen zum Christen nach. Christsein gibt es nur im actus directus. Es reicht nicht, dass wir uns in Reflexionsräumen und in Bewusstseins handlungen bewegen. Wir müssen zu wirklichen Erfahrungen und zu wirklichen Taten kommen.¹⁵² Diese Wendung hin zu wirklichen Erfahrungen und zu wirklichen Taten wurde für Bonhoeffer in New York 1930/31 eingeleitet. Bonhoeffer merkt, dass es sich hier um einen sehr grundsätzlichen und tiefgreifenden Veränderungsprozess handelt. In einer Taufansprache aus dem Jahr 1934 rät Bonhoeffer aufgrund eigener leidvoller, aber sicher dann auch mit Freude und Dankbarkeit vermischter Erfahrung: „Geh’ es nicht allzu leicht an, ein Christ zu werden. Es bedeutet viel, es bedeutet alles.“¹⁵³ Das Denken in Dichotomien – hier Subjekt, dort Objekt, hier Erkenntnis, dort Erkenntnisgegenstand, hier Bewusstsein, dort Bewusstseinsinhalt – kann nie und nimmer ausreichen, weil es den Defiziten des reflexiven Denkens verhaftet ist. Nur im actus directus ist Wirklichkeit – jedoch nicht so, dass isolierte Bewusstseins handlungen bereits als actus directi gelten könnten. Die Bewusstseins handlungen, auch solche, die sich als Vollzug des Glaubens verstehen, müssen integriert werden in einen Gesamtprozess menschlichen Erlebens und Nachdenkens, Hoffens und Verhaltens, in dem sie einerseits der Vorbereitung von Handlungen und andererseits der Aufarbeitung von Erfahrungen dienen.¹⁵⁴

In dem allen müssen die einzelnen Phasen des menschlichen Bewusstseinsprozesses so einander zugeordnet werden, dass die Theologie als ein Teil von ihnen ihre orientierende und sinnstiftende Funktion behält. Bonhoeffer wehrt sich dagegen, dass bei dem Versuch einer Neuformulierung des christlichen Glaubens Inhalte der Theologie verloren gehen oder auch nur ausgedünnt werden. Ganz im Gegenteil sollte in der Konsequenz seines Denkansatzes der Zusammenhang zwischen Dogmatik und Ethik noch enger und intensiver ausgestaltet werden. Das gesamte Handeln des Christen muss vom Glauben getragen werden, Ausdruck des Glaubens sein, zeichnerhaft auf die Inhalte des

Glaubens hinweisen. Umgekehrt muss der gesamte Glaube in allen seinen Details, Einzelvorstellungen und Ausformungen die Dimension des Tuns, der ethischen Verantwortung enthalten und darin zur Wirklichkeit kommen.

Schlussteil: Die Wendung im Rückblick

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass die Wendung Bonhoeffers vom Theologen zum Christen zwei biographische Hintergrundursachen hat, die zuerst einmal ganz verschieden sind und getrennt voneinander wahrgenommen werden können. Der eine Hintergrundbereich ist ein praktisches Erfahrungsfeld, dem Bonhoeffer in einer solchen Art und Intensität bisher noch nicht begegnet war, nämlich seine Mitarbeit in der Abessinian Baptist Church. Bonhoeffer begreift aufgrund dieser Erfahrungsbegegnung, dass für einen Christen nicht sogenannte Schöpfungsordnungen Bezugspunkt sein können. Mit dem Christwerden gewinnt er die Kirche Jesu Christi als einen neuen Kontext für sein Denken und Leben. Die Kirche setzt den Streit unter den Völkern nicht fort, sondern verkündigt in diesen Streit hinein das Friedensgebot Gottes. Der zweite Hintergrundbereich für Bonhoeffers Wendung ist ein Veränderungsprozess in seinem theoretischen Denken, nämlich seine „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“¹⁵⁵. Theologie darf sich nicht darin erschöpfen, dogmatische Richtigkeiten auszusprechen oder religiöse Bewusstseinsbehandlungen zu beschreiben. Sie muss zur Wirklichkeit vordringen. Die Aufarbeitung von Wirklichkeitserfahrungen und Problemwahrnehmungen gehört zu ihren unverzichtbaren Aufgaben. Nur bei einer ausreichenden Wirklichkeitskenntnis kann es zu einer angemessenen Verantwortungsausübung kommen.

Beide biographischen Hintergrundbereiche, aus denen heraus sich Bonhoeffers Wendung entwickelt hat – die praktische Erfahrungsvertiefung im Erleben von Kirche und die Theorieerweiterung durch Pragmatismus, Behaviorismus und empirisches Denken -, sind in sich selbst zuerst einmal völlig eigenständig. Es wäre durchaus denkbar gewesen, dass sich in Bonhoeffers Biographie nur einer der beiden Veränderungsprozesse vollzogen hätte. Oder dass beide Prozesse um viele Jahre voneinander getrennt stattgefunden hätten. Dass sich beide Prozesse – die Erfahrungsvertiefung und die Theorieerweiterung – gleichzeitig und aufeinander bezogen ereigneten, kann nur als eine besonders glückliche Konstellation bezeichnet werden. Auf diese Weise konnte jeder der beiden Prozesse den jeweils anderen mit aufgreifen und verstärken. Die Basiserfahrung von Kirche in der Gemeinde der Schwarzen konnte durch ein Denken reflektiert und verstärkt werden, das sich der Wirk-

lichkeit öffnete und auf der Suche nach konkreten Vollzügen des Glaubens war. Es wurden Konsequenzen für ein verändertes Verhalten sichtbar. Die Veränderungsprozesse in den Denkstrukturen konnten ihrerseits dadurch forciert werden, dass für neue Erfahrungswelten neue Begriffsprägungen und Denkmuster gefunden werden mussten. Wahrnehmung von Erfahrungen und Theorie in Wirklichkeitskategorien benötigten sich gegenseitig. Sie begannen sich als komplementär zu begreifen. Intensivere Formen der Erfahrungsverarbeitung können nur mittels Theorie bewältigt werden. Intensivere Theorien über Wirklichkeitsstrukturen sind darauf angewiesen, dass ihnen möglichst fundierte Erfahrungsinformationen zur Verfügung stehen.

Die Erfahrungswahrnehmungen sind an bestimmte Situationen gebunden. In einer Biographie wechseln sich ab und verändern sich immer wieder neu die Erfahrungsinhalte. Anders verhält es sich jedoch mit den Denkstrukturen. Sie stellen eine Art formale Kontinuität dar. Sind erst einmal Denkstrukturen ausgebildet, die den eigenen Ansprüchen an Komplexität und Leistungsfähigkeit einigermaßen genügen, können sie in ihren Grundzügen über eine längere Zeit konstant gehalten werden, ohne dass der intellektuelle Arbeitsprozess zum Stocken oder Stillstand kommen müsste. Die immer wieder neuen Erfahrungen führen zu neuen Ausdifferenzierungen und begrifflichen Anpassungen. Die Umsetzung der Bewusstseinsintentionen in der Praxis stellt vor eine Fülle von Aufgaben und Herausforderungen, die so umfangreich sind, dass sie im Verlauf der Biographie eines Individuums niemals gänzlich abgearbeitet werden können. Die beiden erwähnten Phänomene – prägende Erfahrungsinhalte und der Aufbau von neuen Denkstrukturen – spielen in der Wendung Bonhoeffers vom Theologen zum Christen eine grundsätzlich gleichgewichtige Rolle. Da jedoch die Denkstrukturen im Unterschied zu den wechselnden Erfahrungsinhalten eine dauerhaftere Konstanzqualität aufweisen, nimmt es nicht wunder, dass Bonhoeffer, wenn er rückblickend auf seine Wendung zu sprechen kommt, meistens nur an das eine der beiden Phänomene, nämlich an den mit der Wendung verbundenen Aufbau der neuer Denkstrukturen anknüpft. In diesen neuen Denkstrukturen ist für ihn selbst seine Wendung vom Theologen zum Christen auch noch viele Jahre später greifbar und nachvollziehbar.

Vorliegende Untersuchung soll abgeschlossen werden mit einem Hinweis auf jene Textstellen, in denen Bonhoeffer seine Wendung vom Theologen zum Christen rückblickend erwähnt und in seine Biographie einordnet.

(1) Die erste rückblickende Bezugnahme findet sich in einem Brief von Viktor Goldschmidt vom 19.6.1931. Es ist zwar

keine direkte Äußerung Bonhoeffers, aber ein Antwortschreiben an ihn, in dem der Briefschreiber Äußerungen Bonhoeffers wiederholt: „Ich glaube auch das, was Sie über sich schreiben, verstanden zu haben, vor allem die Erneuerung Ihrer Philosophie und Theologie durch neue Anschauungen.“¹⁵⁶ Der Brief zeigt, dass die theoretische Erneuerung in der Philosophie begann und dann auch die Theologie Bonhoeffers veränderte. Die philosophische Hinwendung zur Wirklichkeit, zur Empirie und zur Ethik als ein erster Schritt führte dann in einem zweiten Schritt auf dem Weg der theologischen Reflexion zur Auseinandersetzung mit dem social gospel. Speziell die Bergpredigt gewinnt an Bedeutsamkeit, weil sich das biblische Denken dort am stärksten in wirklichkeitszugewandten, ethischen Grundkategorien ausprägt.

(2) Der zweite rückblickende Text ist Bonhoeffers „Bericht über meinen Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York 1930/31“ vom 25.8.1931¹⁵⁷. Dieser Bericht ist weiter oben bereits ausreichend zur Sprache gekommen.¹⁵⁸ Es mag deswegen hier die Erinnerung daran genügen, dass Bonhoeffer in dem Bericht darstellt, wie er den „pragmatischen Wahrheitsbegriff“¹⁵⁹ der amerikanischen Philosophie sowie die Theologie des social gospel, die auf diesem Wahrheitsbegriff fußt, kennengelernt hat: „Der Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein.“¹⁶⁰

(3) Der dritte Text, der rückblickend auf die Wendung vom Theologen zum Christen Bezug nimmt, ist Bonhoeffers Brief an seinen Bruder Karl-Friedrich vom 14. Januar 1935. In dem Brief wird nachgezeichnet, wie sich dem Briefschreiber die Theologie im Lauf seiner Entwicklung verändert hat. Aus einer „mehr akademischen Angelegenheit“ wird ein höchst praktisch-politisches Engagement. Die Bergpredigt steht für diesen neuen Wirklichkeitsbezug. Bonhoeffer schreibt: „Es mag ja sein, daß ich in manchen Dingen Dir etwas fanatisch und verrückt erscheine. Und ich habe selbst manchmal etwas Angst davor. Aber ich weiß, wenn ich 'vernünftiger' würde, so müsste ich am nächsten Tag ehrlicher Weise meine ganze Theologie an den Nagel hängen. Als ich anfing mit der Theologie, habe ich mir etwas anderes darunter vorgestellt – doch vielleicht eine mehr akademische Angelegenheit. Es ist nun etwas ganz anderes draus geworden. Aber ich glaube nun endlich zu wissen, wenigstens einmal auf die richtige Spur gekommen zu sein – zum ersten Mal in meinem Leben. Und das macht mich oft sehr glücklich. Ich habe nur immer Angst davor, daß ich aus lauter Angst vor der Meinung anderer Menschen nicht weiter gehe, sondern stecken bleibe. Ich glaube zu wissen, daß ich eigentlich erst innerlich klar und wirklich aufrichtig sein würde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfinge, Ernst

zu machen. Hier sitzt die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk einmal in die Luft sprengen kann, bis von dem Feuerwerk nur ein paar ausgebrannte Reste übrig bleiben. Die Restauration der Kirche kommt gewiß aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln. ... Es gibt doch nun einmal Dinge, für die es sich lohnt, kompromißlos einzustehen. Und mir scheint, der Friede und soziale Gerechtigkeit, oder eigentlich Christus, sei so etwas.“¹⁶¹

Der Brief macht deutlich: Die biblische Botschaft darf nicht auf den Bereich der Innerlichkeit beschränkt und von der Tatdimension abgeschnitten werden. Wirkliche Frömmigkeit will und muss für Frieden und soziale Gerechtigkeit wirken. Das Stichwort „Bergpredigt“ steht nicht nur für einen bestimmten, nach vorne und hinten klar abgegrenzten biblischen Text. Mit dem Stichwort „Bergpredigt“ formuliert sich auch ein neuer Auslegungsschlüssel, ein neues hermeneutisches Prinzip für den Umgang mit der gesamten Schrift¹⁶². Biblische Texte sind erst dann verstanden und begriffen, wenn sie mir Antwort geben, was ich heute tun soll bzw. wie ich mich angesichts der ethischen Herausforderungen heute verhalten soll. In Bonhoeffers Augen ist das alte hermeneutische Prinzip der Rechtfertigungslehre zur „billigen Gnade“ verkommen. Deswegen stellt er das neue hermeneutische Prinzip der Bergpredigt mit der Botschaft von der „teuren Gnade“¹⁶³ dagegen. Bonhoeffer führt diese Gedanken in dem Buch „Nachfolge“ aus, einer Auslegung der Bergpredigt, die er 1937 herausgibt¹⁶⁴.

(4) Der vierte rückblickende Text ist ein Brief vom 27. Januar 1936. In ihm ist Bonhoeffer bewusst und ausführlich auf seine Wendung vom Theologen zum Christen zu sprechen gekommen. Der Brief ist an einen sehr vertrauten Menschen gerichtet¹⁶⁵. Es wäre nicht Bonhoeffers Art gewesen, über so persönliche Dinge in einer größeren Öffentlichkeit zu sprechen. Bonhoeffer schildert, wie sich die Wendung vom Theologen zum Christen in allen Lebensbereichen auswirkte, bis ins Emotionale und bis in die Beziehungsebene hinein. Der „wahnsinnige“¹⁶⁶ Karriereehrgiz, den Bonhoeffer früher an sich beobachtete, legt sich. Er beginnt sich als Diener Jesu Christi zu begreifen. Ein dringend-drängender Wunsch wird in ihm wach, sich für die „Erneuerung der Kirche“¹⁶⁷ einzusetzen. Wörtlich schreibt er: „... Ich stürzte mich in die Arbeit in sehr unchristlicher und undemütiger Weise. Ein wahnsinniger Ehrgeiz, den manche an mir gemerkt haben, machte mir das Leben schwer und entzog mir die Liebe und das Vertrauen meiner Mitmenschen. Damals war ich furchtbar allein und mir selbst überlassen. Das war sehr schlimm. Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert hat und herumgeworfen

hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel. Das ist auch wieder sehr schlimm zu sagen. Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr. Ich weiß, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst, für eine wahnsinnige Eitelkeit gemacht. Ich bitte Gott, daß das nie wieder so kommt. Ich hatte auch nie, oder doch sehr wenig gebetet. Ich war bei aller Verlassenheit ganz froh an mir selbst. Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum. Das war eine große Befreiung. Da wurde es mir klar, daß das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muß und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit das so sein muß. Dann kam die Not von 1933. Das hat mich darin bestärkt. Ich fand nun auch Menschen, die dieses Ziel mit mir ins Auge faßten. Es lag mir nun alles an der Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes ... Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher – bei der Disputation, auf der auch Gerhard war! – leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf. Und so ging es weiter, Schritt für Schritt. Ich sah und dachte gar nichts anderes mehr.

Vor mir steht der Beruf. Was Gott daraus machen will, weiß ich nicht. Es ist bei mir immer noch viel Ungehorsam und Unlauterkeit im Beruf. Ich ertappe mich täglich dabei. Aber der Weg muss durchgegangen werden. Vielleicht dauert er gar nicht mehr so lang. Manchmal wünschen wir es uns wohl so. (Phil. 1,23) Aber es ist doch schön, diesen Beruf zu haben. ... Ich glaube, die Herrlichkeit dieses Berufes wird uns erst in den kommenden Zeiten und Ereignissen aufgehen. Wenn wir doch durchhalten könnten!"¹⁶⁸

An dem Brief Bonhoeffers vom 27. Januar 1936 sind drei Punkte besonders erwähnenswert. Der erste Punkt ist Bonhoeffers Aussage, dass er zu Bibel und insbesondere zur Bergpredigt gekommen sei. Mit diesem Hinweis bezieht sich Bonhoeffer auf seine „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“. Das Zur-Bibel-Kommen war nicht eine pietistische Bekehrung – also nicht der Aufbau einer neuen, nach außen abgegrenzten Innerlichkeit. Vielmehr steht hinter dem Zur-Bibel-Kommen jene Hinwendung zur Wirklichkeit, die mit den philosophischen Studien in New York begonnen hat. Eine neue Art, die Bibel zu lesen, hat das Interesse an ihrer Lektüre erheblich gesteigert. Bonhoeffer entdeckt den Wirklichkeitsbezug der biblischen Texte. In ihnen findet Beschreibung von Wirklichkeit statt bzw. wird Veränderung von Wirklichkeit intendiert. Das eigene Leben und Verhalten wird herausgefordert. Aus der Entdeckung dieses Wirklichkeitsbezuges erwächst eine deutliche Verstärkung von Bonhoeffers Frömmigkeit.

Der zweite erwähnenswerte Punkt aus dem Brief Bonhoeffers vom 27. Januar 1936 ist, dass Bonhoeffer die Stichworte Bergpredigt und Pazifismus sehr weit auseinanderzieht. Wir sind es gewohnt, Bergpredigt und Pazifismus ganz eng miteinander zu verbinden und auch bei Bonhoeffer diese enge Verbindung zu vermuten. Der Brief vom 27. Januar 1936 belegt, dass bei Bonhoeffer zwischen Bergpredigt und Pazifismus unterschieden werden muss. Die Bergpredigt steht für einen neuen hermeneutischen Zugang zu biblischen Texten. Der Pazifismus Bonhoeffers hat sich langsamer und später entwickelt. Er hat seinen Ursprung in der Basiserfahrung von Kirche in der Gemeinde der Schwarzen bzw. in der Ablösung des Begriffs der Schöpfungsordnungen durch den Begriff der Erhaltungsordnungen. Das Gebot des internationalen Friedens ist ursprünglich eine Erhaltungsordnung. Erst in der Fanö-Rede wird daraus eine direkt aus den biblischen Texten abgeleitete ethische Verhaltensanweisung.¹⁶⁹

Der dritte erwähnenswerte Punkt aus dem Brief Bonhoeffers vom 27. Januar 1936 ist, dass Bonhoeffer den Brief mit einem Ausblick auf seinen Beruf abschließt. Hinter dem Wort Beruf verbirgt sich bei Bonhoeffer eine Theologie der Berufung. Unter Berufung versteht Bonhoeffer jenen Vorgang, den wir bisher als Wendung vom Theologen zum Christen bezeichnet haben. Seit dieser Wendung sieht sich Bonhoeffer zum Christsein berufen, und seitdem hat er seinen Beruf als Lebens- und Glaubensperspektive vor sich. Der „Ort der Verantwortung“ ist der Beruf¹⁷⁰. Es ist interessant, dass Bonhoeffer in seiner Ethik ein Ereignis aus der Zeit seines ersten USA-Aufenthaltes als ein Beispiel für ein verengtes „lutherisches“ Berufsd Denken heranzieht: „Als im Jahr 1931 in den USA durch ein furchtbares Fehlurteil 9 junge Neger, die ihrer Schuld nicht überführt werden konnten, wegen Vergewaltigung eines weißen Mädchens zweifelhaften Rufes zum Tode verurteilt wurden, erhob sich ein Sturm der Empörung, der in öffentlichen Briefen der anerkanntesten europäischen Persönlichkeiten zum Ausdruck kam. Auf die Frage eines von dieser Sache umgetriebenen Christen an einen führenden Kirchenmann in Deutschland, ob nicht auch er hier seine Stimme erheben wollte, weigerte sich dieser aus Gründen des 'lutherischen' Berufsgedankens“¹⁷¹. Der von Bonhoeffer erwähnte umgetriebene Christ war niemand anders als er selbst¹⁷². Die in seine Ethik eingeflochtene Erwähnung des Falles „Scottsboro“ – so wird der geschilderte Justizskandal in der Literatur genannt¹⁷³ – ist in meinen Augen ein weiterer Beleg dafür, dass die von uns untersuchte Wendung vom Theologen zum Christen mit dem USA-Aufenthalt 1930/31 in Verbindung gebracht werden muss.

(5) In einem fünften rückblickenden Text, einem Brief Bonhoeffers an seinen Schwager Rüdiger Schleicher vom

8. April 1936, ist zu lesen: „Ist es Dir nun ... verständlich, wenn ich die Bibel als dieses fremde Wort Gottes an keinem Punkt preisgeben will, daß ich vielmehr mit allen Kräften danach frage, was Gott hier zu uns sagen will. Jeder andere Ort außer der Bibel ist mir zu ungewiß geworden. Ich fürchte dort nur auf einen göttlichen Doppelgänger von mir selbst zu stoßen. ... Und ich will Dir nun auch noch ganz persönlich sagen: seit ich gelernt habe die Bibel so zu lesen – und das ist noch garnicht so lange her – wird sie mir täglich wunderbarer. Ich lese morgens und abends darin, oft auch noch über Tag, und jeden Tag nehme ich mir einen Text, den ich für die ganze Woche habe, vor und versuche mich ganz in ihn zu versenken, um ihn wirklich zu hören. Ich weiß, daß ich ohne das nicht mehr richtig leben könnte. Auch erst recht nicht glauben. ... Es mag sein, daß das eine sehr primitive Sache ist. Aber du glaubst garnicht wie froh man ist, wenn man von den Holzwegen so mancher Theologie wieder zurückgefunden hat zu diesen primitiven Sachen. ... Es bleibt also nichts als die Entscheidung, ob wir dem Wort der Bibel trauen wollen oder nicht, ob wir uns von ihm halten lassen wollen, wie von keinem andern Wort im Leben und im Sterben. Und ich glaube, wir werden erst dann recht froh und ruhig werden können, wenn wir diese Entscheidung getroffen haben.“¹⁷⁴ Bonhoeffer beschreibt in seinem Brief vom 8. April 1936 seine damalige Bibellesepraxis. Ihm geht es um das wirkliche Hören des Bibeltextes als des fremden Gotteswortes. An diesem Hören hängt die Möglichkeit zu leben und zu glauben. Frömmigkeit ist nicht das Ausblenden von Wirklichkeit, sondern das Hingeführtwerden zu Wirklichkeit, das Erfassen von Wirklichkeitsmitte durch die Selbstoffenbarung dessen, der als der Ursprung und Inbegriff aller Wirklichkeit unser Vertrauen verdient.¹⁷⁵

und die Völkerwelt“ soll am 28.8.1934 als Morgenandacht gehalten worden sein, vgl. H. E. Tödt, a.a.O., S. 127. Anders Martin Heimbucher, der den Text „Kirche und Völkerwelt“ nicht als Morgenandacht, sondern als eines der Vormittagsreferate für den 28.8.1934 betrachtet, vgl. Martin Heimbucher, *Christusfriede – Weltfrieden: Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1997, Seiten 126 ff.; 135 ff.; 141 ff. Oben im Text ist mit der „Fanö-Rede“ die „Kirche und die Völkerwelt“ gemeint.

11 DBW 13, 298 f.

12 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (in Zukunft abgekürzt: DB): *Theologe – Christ – Zeitgenosse*, Chr. Kaiser Verlag München 5. Aufl. 1983, Seite 246. Dass die von Bethge gewählte Formulierung „Wendung“ im Sinne Bonhoeffers sachgemäß und zutreffend ist, wird dadurch belegt, dass Bonhoeffer selbst diesen Begriff für das Phänomen einer Veränderung des kirchlichen Selbstverständnisses benutzt, zu dem seine eigene Veränderungsgeschichte gehört; vgl. den Beginn des Vortrages „Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits“ mit den Formulierungen „Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses“ bzw. „Wendung im kirchlichen Selbstverständnis“ (DBW 11, 328).

13 Bethge scheint die Wendung Bonhoeffers in die Zeit nach dem USA-Aufenthalt 1930/31 zu legen. Dafür spricht Bethges Bemerkung, die Wendung müsse „in dieser Periode vermutet werden, in der er [Bonhoeffer] seine Wirksamkeit in Universität, Kirche und Ökumene begann“ (DB 247; vgl. die Abschnitte *Universität, Kirche und Ökumene* DB 251 ff.). Ähnlich die Herausgeber von DBW 14, vgl. DBW 14, 113 Anm. 2. Heinz Eduard Tödt scheint die Wendung vor den USA-Aufenthalt zu legen, nämlich in die Zeit nach dem Vikariat in Barcelona 1929 bis Anfang September 1930, als Bonhoeffer Assistent bei Wilhelm Lütgert in Berlin war und sich mit der Schrift „Akt und Sein“ habilitierte, vgl. H. E. Tödt, a.a.O., S. 84. Ähnlich äußert sich Reinhart Staats und vermutet, dass die Wendung „entscheidend schon durch die Berliner Erfahrungen der Jahre 1929/30 beeinflusst worden“ ist, vgl. DBW 10, 619 Anm. 72. Im Unterschied zu Bethge, Tödt und Staats vertreten wir in vorliegender Untersuchung die Ansicht, dass die Wendung während des USA-Aufenthaltes 1930/31 geschehen sein muss.

14 DB 247.

15 DBW 8, 397 f.

16 DBW 8, 397.

17 DBW 8, 397.

18 DBW 8, 397.

19 DB 760.

20 Vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffers Weg vom „Pazifismus“ zur Verschwörung*, in: Hans Pfeifer (Hrsg.), *Frieden – das unumgängliche Wagnis: Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers*, Internationales Bonhoeffer Forum Forschung und Praxis 5, Chr. Kaiser Verlag München 1982, S. 118 ff. Eberhard Bethge gibt dem letzten Absatz die Überschrift „Theologische Wende?“. Er meint damit die Frage, ob Bonhoeffers Weg vom Pazifismus zur Verschwörung 1939 als eine zweite „theologische Wende“ bezeichnet werden muss. Seine Antwort: „Nein, Bonhoeffer hat nie seine ‚Überzeugung‘ gewechselt in dem Sinne, dass er vom Standpunkt eines Befürworters der Gewaltlosigkeit zum Standpunkt eines Befürworters der Gewalt umgeschwenkt wäre“ (a.a.O., S. 135). Bethge weiter: „Ein Widerruf der Fanö-Rede war der zweite Weg ganz und gar nicht, sondern die neue Ermächtigung für einen Ruf der Kirche heute“ (a.a.O., S. 136).

21 Die Veränderungen des Jahres 1939 vom Christen zum Zeitgenossen, die ich als Rollenwechsel interpretiere, verdichteten sich während des zweiten USA-Aufenthaltes 1939. Mit seiner Rückkehr aus den USA 1939 hat Bonhoeffer sich für den Rollenwechsel mit allen dazugehörigen Konsequenzen entschieden. Es ist bemerkenswert, dass für die Entscheidung von 1939 die Freiwilligkeit genau so wichtig war, wie wir sie für die „Wendung vom Theologen zum Christen“ („Bruch im aktiven Sinne“) herausgearbeitet haben. Zu dem Ablauf der Entscheidung des Jahres 1939 vgl. Karl Martin, *Warum kehrte Dietrich Bonhoeffer 1939 aus New York nach Deutschland zurück?*, in: *Bonhoeffer-Rundbrief – Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft Sektion Bundesrepublik Deutschland* Nr. 66 vom Oktober 2001, S. 44–53. Wiederabdruck des Vortrages von Karl Martin in: *Verantwortung* Heft 27/28 vom Dezember 2001, Seiten 12–15.

22 DBW 10, 323 ff.

23 DBW 13, 128 ff.

24 H. E. Tödt, a.a.O., S. 113.

25 H. E. Tödt, a.a.O., S. 114.

26 DBW 10, 335.

27 DBW 10, 336.

28 DBW 10, 337.

29 DBW 10, 338.

30 In seinem Barcelona-Vortrag rechtfertigt Bonhoeffer die Kriegsteilnahme nicht nur für den Fall eines Angegriffenwerdens. Er fragt weiter, „ob der Krieg christlich-ethisch zu rechtfertigen ist auch dort, wo man selbst ihn anfängt“ (DBW 10, 339). Dem Volk spricht er das Recht zu einem Lebens- und Gestaltungswillen in der Geschichte zu. „Gott ruft das Volk zu Mannigfaltigkeit, zum Kampf und Sieg. Auch die Kraft ist von Gott und die Macht und der Sieg, denn Gott schafft die Jugend

¹ Renate Wind (in Zukunft abgekürzt: Wind), *Dem Rad in die Speichen fallen – Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*, Beltz Verlag Weinheim und Basel 1990, Seite 41.

² Dietrich Bonhoeffer Werke (in Zukunft abgekürzt: DBW), hrsg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt, Chr. Kaiser Verlag München 1992, Band 10, Seite 323.

³ DBW 10, 323.

⁴ DBW 10, 330.

⁵ DBW 10, 333.

⁶ DBW 16, 366 f.; zum Stipendium näheres in DBW 10, 6.

⁷ DBW 10, 600 f.

⁸ „Der Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein“, resümiert Bonhoeffer seinen USA-Aufenthalt (zitiert nach Wind 48).

⁹ DBW 11, 487 f. Wieder ist Superintendent Diestel der Initiator: DBW 16, 366 f.

¹⁰ DBW 13, 298 Anm. 1. Heinz Eduard Tödt geht davon aus, dass Bonhoeffer am 28.8.1934 vormittags einen Vortrag „Die Kirche und die Welt der Nationen“ gehalten hat, der leider verloren gegangen ist und von dem uns lediglich die Kurzfassung eines Thesenpapiers vorliegt, vgl. H. E. Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, hrsg. von Ernst-Albert Scharffenorth, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1993, Seite 126. Der bekannte Text „Kirche

bei Mensch und Volk und liebt die Jugend, denn Gott selbst ist ewig jung und stark und sieghaft. Und die Angst und die Schwächlichkeit soll von dem Mut und der Stärke besiegt werden. Sollte nun ein Volk, das so den Ruf Gottes an seinem eigenen Leben, an seiner Jugend und seiner Stärke erfährt, sollte ein solches Volk nicht diesem Rufe folgen dürfen, auch wenn es über das Leben anderer Völker hinweggeht?" (DBW 10,339). Bonhoeffer vertritt hier das Recht des Stärkeren. Starke, große Nationen dürfen über das Leben kleinerer Völker hinweggehen. Ähnlich bereits die folgende Passage in *Sanctorum Communio*: „Dort, wo Völker angerufen werden, da ist Wille Gottes zur Geschichte, wie dort, wo der Einzelne angerufen wird, er seine Geschichte erlebt. Es gibt einen Willen Gottes mit dem Volk genau so wie mit dem Einzelnen. Wo ein Volk im Gewissen sich unter Gottes Willen beugend in den Krieg zieht, um seine Geschichte, seine Sendung in der Welt zu erfüllen, - sich dabei in die Zweideutigkeit menschlich-sündhaften Tuns ganz hineingebend - da weiß es sich von Gott aufgerufen, da soll Geschichte werden, da ist Krieg nicht mehr Mord“ (DBW 1, 74).

31 DBW 10,337 Anm.29. Dort heißt es: Bonhoeffer nennt, ein situationsübergreifendes Kriterium der Entscheidung, nämlich die Bindung an das eigene Volk als göttliche Ordnung. Diese läßt im Kriegsfall, wenn die eigenen Blutsverwandten durch einen Angriff bedroht sind, die christlichen Gedanken der allgemeinen Brüderlichkeit, die Erstreckung des Gebotes der Nächstenliebe auf alle Menschen zurücktreten“. Ähnlich Heinz Eduard Tödt, a.a.O., S. 115: „Nicht leicht ist es, hier den feinen Riß zu erkennen, der durch die Argumentation läuft. Es ist doch gar nicht mehr der Augenblick, der mir sagt, was zu tun ist. Die Entscheidung fällt vielmehr durch die vorgegebene übersituative Ordnung: Mir wird 'gewiß' gesagt werden, daß die Zugehörigkeit zu Bruder, Mutter und Volk für meine Entscheidung ausschlaggebend sein wird.“

32 DB 253; Christian Gremmels / Hans Pfeifer, *Theologie und Biographie – Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, Chr. Kaiser Verlag München 1983, S. 43.

33 DBW 10, 619. Vgl. auch DBW 10, 388 Anm. 19; DBW 10, 580 Anm. 10; DBW 10, 607 Anm. 19.

34 DBW 10, 206 f.

35 DBW 10, 381 ff. (Übersetzung 646 ff.) und 389 f. (Übersetzung 652 f.). Vgl. auch die Predigt zu I Johannes 4, 16 in: DBW 10, 576 ff. (Übersetzung 695 ff.).

36 DBW 10, 607. Zum Begriff des „Semipazifismus“ siehe dort Anm. 21.

37 DBW 10, 381 ff. (Übersetzung 646 ff.).

38 DBW 10, 646.

39 Vgl. DBW 10, 337: „... was ich habe, danke ich diesem Volk“

40 DBW 10, 646.

41 DBW 10, 651.

42 Martin Heimbucher, *Christusfriede – Weltfrieden: Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1997, S. 36.

43 Um sofort Missverständnissen entgegenzutreten: Ganzpazifist meint nicht, dass Bonhoeffer ein prinzipieller Kriegsdienstverweigerer gewesen wäre, der niemals eine Waffe in die Hand genommen hätte. Seine Beteiligung an dem Attentat des 20. Juli beweist das Gegenteil. Im Zusammenhang mit dem Attentat gegen Hitler hat er den Waffeneinsatz innerlich mitgetragen und wäre auch selbst dazu bereit gewesen. Mit heutiger Begrifflichkeit würde man Bonhoeffer am besten als situativen Kriegsdienstverweigerer bezeichnen. Seine damalige Weigerungshaltung bezog sich auf eine konkrete gesellschaftliche und politische Situation, wie sie damals gegeben war.

44 DBW 11, 327 ff.

45 Wir benennen hier den Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ vom 26.7.1932 als den Punkt, an dem der Schritt vom Semipazifismus zum Ganzpazifismus und damit die Wendung Bonhoeffers vom Theologen zum Christen als vollzogen sichtbar wird. Entscheidend für diese Entwicklung ist Bonhoeffers Überwindung der Theologie der Schöpfungsordnungen durch eine Theologie der Erhaltungsordnungen. Es gibt drei Texte von Bonhoeffer, die vor dem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ datiert sind und den Beginn seiner Entwicklung zu einer ökumenischen Friedensethik bereits für einen früheren Zeitpunkt belegen. Diese drei Texte sind jedoch noch vorläufig andeutend; in dem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ wird der neue theologische Ansatz das erste Mal systematisch vorgetragen. Bei den drei früheren Texten handelt es sich um folgende: Thesen zu dem am 19.1.1932 gehaltenen Vortrag: Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung (DBW 11, 237 f.); Bericht über die theologische Konferenz der Mittelstelle für ökumenische Jugendarbeit am 29.-30. April 1932 in Berlin (DBW 11, 317 ff.); Fragment einer Nachschrift zu dem am 6. Mai 1932 begonnenen Seminar Bonhoeffers. Gibt es eine christliche Ethik? (DBW 11, 311 ff.).

46 DBW 11, 328.

47 DBW 11, 327 f.

48 DBW 11, 331. Die Fortsetzung des Zitates lautet: „Hier ist eingeschlossen die Abwehr des Gedankens, daß es gottgewollte Eigengesetzlichkeiten des Lebens gebe, die der Herrschaft Jesu Christi entzogen wären, die dieses Wort [der Kirche von der Herrschaft Jesu Christi] nicht zu hören bedürften. Nicht ein heiliger, sakraler Bezirk der Welt gehört Christus, sondern die ganze Welt.“ Man spürt schon

an dieser Stelle Bonhoeffers Polemik gegen eine Theologie der Schöpfungsordnungen, die für die Schöpfungsordnungen eine eigengesetzliche Ethik postuliert.

49 DBW 11, 335.

50 DBW 11, 335.

51 DBW 11, 335.

52 DBW 11, 336.

53 DBW 11, 336.

54 DBW 11, 336.

55 DBW 11, 337.

56 DBW 11, 337.

57 DBW 11, 337.

58 DBW 11, 338.

59 DBW 11, 339.

60 DBW 11, 339.

61 DBW 11, 340 f.

62 DBW 11, 343.

63 DBW 11, 343.

64 DBW 11, 343.

65 DBW 11, 343.

66 DBW 11, 343.

67 DBW 13, 301.

68 DBW 13, 298.

69 DBW 13, 300.

70 Aus dem Thesenpapier zur Fanö-Konferenz „Die Kirche und die Welt der Nationen“ DBW 13, 295 ff., hier 296. Das Thesenpapier wird gelegentlich von mir zur Interpretation der Fanö-Rede „Kirche und Völkerwelt“ herangezogen.

71 DBW 11, 341. In dem gleichen Sinne ist zu verstehen die Bemerkung DBW 11 auf Seite 337, die Friedensethik könne „nicht aus irgendeinem festgelegten Gesetz“ konzipiert werden, nämlich aus der als Gesetz verstandenen Bergpredigt, vgl. a.a.O. Seite 335 einschließlich der Anmerkungen, insbesondere Anm. 18.

72 Es ist keineswegs so, dass Bonhoeffer nun in eine Art Gesetzmäßigkeit bzw. in ein schwärmerisches Gebotsverständnis abgleitet. Vielmehr geht es ihm „um das Halten des Gebotes und gegen das Ausweichen“ (DBW 13, 129). Der wörtliche Gehorsam gegen das Gebot ist zwar nicht die einzige, aber die „erste und einfachste Möglichkeit“ (DBW 4, 73). Bonhoeffer hält an dem „paradoxen Verständnis der Gebote“ (DBW 4, 73) fest, legt jetzt aber Wert darauf, dass in diesem Verständnis der „einfaltige Gehorsam“ nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen ist. Bonhoeffer will auch jetzt „nicht ein Gesetz aufrichten“ (DBW 4, 75). Es geht um den „Schritt in die Situation“ (DBW 4, 76). In dem Zusammenhang ethischer Reflexionen hatte Bonhoeffer bereits in dem Barcelona-Vortrag von „Paradoxie“ gesprochen (DBW 10, 344). Es zeigt sich hier, was sich noch an vielen anderen Stellen nachweisen ließe, dass Bonhoeffer Wendung vom Theologen zum Christen nicht eine Totalveränderung bedeutet, sondern „nur“ ein inhaltliche Veränderung bei gleichzeitiger methodischer Kontinuität. Insofern ist Heinz Eduard Tödt recht zu geben, der im Hinblick auf die theologische Entwicklung ausgehend vom Barcelona-Vortrag hin zur ökumenischen Friedensethik schreibt: „Die methodischen Grundlinien werden weitergeführt, aber die Inhalte sind radikal verändert“ (Heinz Eduard Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, S. 86).

73 DBW 13, 296.

74 Vgl. die Formulierung „Der Gott der Bergpredigt richtet ihn“ DBW 13, 296.

75 DBW 13, 301.

76 DBW 13, 301. Für den einzelnen Christen bedeutet die sofortige Umsetzung der ökumenischen Friedensethik Kriegsdienstverweigerung. Bonhoeffer ist bereits 1932 zur Kriegsdienstverweigerung entschlossen, vgl. Gremmels / Pfeifer 43; Wind 58. Dies ist eine im Deutschland des „Dritten Reiches“ geächtete, zunehmend gefährliche Haltung. Christen, die sich zur Kriegsdienstverweigerung entschließen, brauchen die Solidarität ihrer Kirche. Bonhoeffer fragt – und will damit die Kirchen an ihre Verantwortung erinnern –: „Sollten wir die einzelnen, die ihr Leben an diese Botschaft wagen, allein lassen?“ (DBW 13, 301).

77 DBW 13, 300.

78 Karl Martin (Herausgeber im Auftrag des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins), *Frieden statt Sicherheit – Von der Militärseelsorge zum Dienst der Kirche unter den Soldaten: Positionen und Beiträge*. Mit einem Geleitwort von Kurt Scharf. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn Gütersloh 1989, dort auf S. 39 ff. Insbesondere der Beitrag von Karl Martin, *Frieden statt Sicherheit*.

79 DBW 13, 300. Vgl. auch DBW 13, 296 f.: „Auf den Einwand: Das Volk muß sich schützen, antwortet die Kirche: Hast du es schon einmal im Glauben gewagt, Gott deinen Schutz anheimzustellen im Gehorsam gegen sein Gebot?“

80 DBW 13, 301.

81 DBW 13, 299 f. Eine ähnliche Argumentation findet sich schon 1929/30 bei F. Siegmund-Schultze, *Kirche*, 3: „Eine Verletzung des christlichen Bruders würde Verletzung eines Gliedes des Leibes Christi bedeuten, Verletzung des Leibes Christi selbst.“ Vgl. DBW 13, 300 Anm. 6.

82 Bonhoeffers Friedensverständnis ist nicht profan-humanistisch, sondern streng christologisch, vgl. sein Thesenpapier zur Fanö-Konferenz DBW 13, 295 ff. Frieden

ist nach Bonhoeffer nicht eine profane Möglichkeit des Menschen, die durch moralische Appelle angemahnt und durch guten Willen ins Werk gesetzt werden könnte. Dazu sind die Aggressions- und Destruktionskräfte im Menschen viel zu stark, als dass er sie alleine, aus eigener Kraft unter Kontrolle und zum Verstummen bringen könnte. Die Fähigkeit, Frieden zu wollen, zu suchen und zu wünschen, ist ein Geschenk Gottes an den Menschen, das ihm eingebunden in seine Christusbeziehung übereignet wird. Real wird dieser von Gott geschenkte Friede in der Beziehung der Christen untereinander. Durch das Verhalten der Christen untereinander soll dieser Friede in der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit bezeugt werden. Von dort aus soll er sich in alle Lebensbereiche ausbreiten. Zum Wesen des Friedens gehört seine Ganzheitlichkeit. Friede umfasst alle Beziehungs- und Wirklichkeitsaspekte des menschlichen Lebens. Die Begriffe Gottese Erfahrung, Friedense Erfahrung, Christuse Erfahrung, Menschlichkeitserfahrung, Erfahrung erfüllten, gelingenden Lebens können zu Synonymen werden, denen ein gemeinsamer Wirklichkeitshorizont zugrunde liegt.

⁸³ DBW 13, 299.

⁸⁴ DBW 10, 381 ff.

⁸⁵ DBW 11, 237 f.; vgl. auch DBW 11, 61 Brief vom 17.11.32 einschl. Anm. 2. Die nächsten Vorkommnisse des Begriffs Erhaltungsordnungen sind DBW 11, 312; DBW 11, 324 ff., dort auf S. 325 eine besonders typische Entgegnung auf Bonhoeffers Begriff: „Wenn mit dem Begriff der Erhaltungsordnung die Möglichkeit gegeben sein soll, eine bestehende Ordnung um Christi willen preiszugeben, so sei zu bestreiten, daß wir die Möglichkeit haben, zu entscheiden, wann dieser Augenblick gekommen sei. Vielmehr führe diese Betrachtungsweise sehr leicht in gewisse weichlich-pazifistische Ideen hinein, die unchristlich seien.“

⁸⁶ Vgl. DBW 11, 40 f.; 52 f.

⁸⁷ Für die Eingrenzung des Zeitraums, innerhalb dessen sich wesentliche Veränderungsimpulse für Bonhoeffers theologisches Denken ereignet haben müssen, haben wir darauf geachtet, wann der Begriff der Schöpfungsordnungen durch ein Denken in Erhaltungsordnungen abgelöst worden ist. Im weiteren Verlauf unserer Untersuchung werden wir in dem Abschnitt „Die Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“ (siehe unten S. 24 ff.) auf einen zusätzlichen Gesichtspunkt stoßen, der uns hilft, besagten Zeitraum noch enger einzugrenzen. Bonhoeffers Wendung vom Theologen zum Christen vollzog sich nicht nur als eine Umstellung von Schöpfungsordnungen zu Erhaltungsordnungen, sondern gleichzeitig als eine Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen bzw. verbunden damit als ein Aufbau von neuen empirischen Denkstrukturen. Der erste Beleg dafür, dass sich in den Denkstrukturen eine Hinwendung zum Wirklichen vollzogen hat, ist der Brief von Viktor Goldschmidt vom 19.6.1931 (DB 163; vgl. auch DBW 10, 7 einschl. Anm. 13). Das heißt aber: Besagter Zeitraum, den wir oben im Text als die Zeit von Ende 1930 bis Ende 1931 angegeben haben, lässt sich noch genauer benennen als die Zeit von Ende 1930 bis Juni 1931. Damit umfasst dieser Zeitraum genau die Spanne des USA-Aufenthaltes von Dietrich Bonhoeffer, die wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchung als den entscheidenden Ort seiner Wendung vom Theologen zum Christen vermuten werden.

⁸⁸ Vgl. den ersten Satz in dem „Bericht über meinen Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York 1930/31“, in dem Bonhoeffer erklärt, dass es seinen Studienaufenthalt in der Rolle eines „Ausländers“ absolviert habe: „Als Stipendiat am Union Theological Seminary in New York in die kirchlichen und theologischen Verhältnisse der Vereinigten Staaten eingeführt zu werden hat alle Vorteile und Nachteile, die dem Ausländer daraus erwachsen, daß er ein fremdes Land von dem Orte der schärfsten Kritik aus sehen lernt“ (DBW 10, 262 f.).

⁸⁹ DBW 13, 299.

⁹⁰ DBW 10, 262 ff.

⁹¹ DB 195.

⁹² DBW 10, 266.

⁹³ DBW 10, 267.

⁹⁴ DBW 10, 267. Vgl. auch DBW 10, 220: „Die Studenten – durchschnittlich 25-30 Jahre alt – sind restlos ahnungslos, worum es eigentlich in der Dogmatik geht.“

⁹⁵ DBW 10, 268. Vgl. auch DBW 10, 221: „Es geht mir oft innerlich durch und durch, wenn man hier im Kolleg Christus erledigt und unverföhren lacht, wenn ein Zitat von Luther über Sündenbewusstsein gegeben wird.“ Auf der Seite der Professoren ist das Bild keineswegs immer besser. Bonhoeffer berichtet: „Einer der führenden Professoren im Union Theological Seminary hat es mir gegenüber in einer Diskussion vor zahlreichen Studenten unter deren Beifall zugegeben, daß ihm die justification by faith nicht wichtig, sondern gleichgültig sei“ (DBW 10, 270).

⁹⁶ DBW 10, 221.

⁹⁷ DBW 10, 272.

⁹⁸ DBW 10, 273.

⁹⁹ DBW 10, 273.

¹⁰⁰ Vgl. DBW 10, 273: „Dem deutschen Beobachter wird die Frage immer dringlicher, woraus diese sonderbare Gestalt kirchlichen Wesens und Unwesens erwachsen konnte.“

¹⁰¹ DBW 10, 274.

¹⁰² DBW 10, 213.

¹⁰³ DBW 10, 279. Vgl. DBW 10, 282: „Durch meine Freundschaft mit einem Negerstudenten im Seminar war ich allwöchentlich mit einer Gruppe Negerjungen zusammen und kam auch in deren Häuser. Diese Gelegenheit war für mich eine der wichtigsten Erfahrungen in Amerika. Ich hatte hier Gelegenheit, an einem sehr heiklen Punkt Amerika intensiv kennen zu lernen, ohne daß man mich hier irgendwie hätte blenden können.“

¹⁰⁴ DBW 10, 604.

¹⁰⁵ DBW 10, 604.

¹⁰⁶ DBW 10, 616. Vgl. auch DBW 10, 595.

¹⁰⁷ DB 191.

¹⁰⁸ DB 192.

¹⁰⁹ DB 192.

¹¹⁰ DB 192. Vgl. DBW 10, 595.

¹¹¹ DB 186.

¹¹² DB 187. Der Seminarbericht findet sich in DBW 10, 391 f.; Übersetzung: DBW 10, 654 f.

¹¹³ DBW 10, 231 f.

¹¹⁴ DBW 10, 232.

¹¹⁵ DBW 10, 274.

¹¹⁶ DBW 10, 274.

¹¹⁷ DBW 10, 274.

¹¹⁸ DBW 10, 275.

¹¹⁹ Zum Stichwort „Fernsten-Liebe“ bei Bonhoeffer vgl. DBW 6, 294 ff.; DBW 10, 632 f.

¹²⁰ Weil die neue Friedensethik Bonhoeffers nicht primär normen- und regelorientiert ist, sondern in der Solidarität einen ganzheitlichen Grundansatz hat, messe ich der Begegnung Bonhoeffers mit der Absinnian Baptist Church eine größere Bedeutung für seine Wendung vom Theologen zum Christen bei als seiner Freundschaft mit Jean Lasserre. Zur Beziehung zu Letzterem vgl. DB 190 f.; DBW 4, 308 f. Auf Lasserres Bericht über seine gemeinsame Zeit mit Bonhoeffer wird verwiesen in Martin Heimbucher, Christusfriede – Weltfrieden: Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1997, Seiten 39 f.

¹²¹ DBW 10, 595.

¹²² Man erfährt nie etwas von einer Zeitungslektüre Bonhoeffers, vgl. DBW 10, 608 f. einschl. Anm. 27. Etwas anders Eberhard Bethge, der in seiner Biographie von Bonhoeffer schreibt, dieser sei „immer ein aufmerksamer Zeitungsleser“ gewesen (DB 161).

¹²³ K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, 193. Vgl. auch DBW 10, 607 einschl. Anm. 22. Vgl. auch die Ausführungen von Eberhard Bethge zum „Desinteressement“ Bonhoeffers DB 161 ff.

¹²⁴ DBW 10, 608.

¹²⁵ DB 72.

¹²⁶ DBW 10, 249. Vgl. auch DBW 10, 224 f.; 231 f.

¹²⁷ Vgl. Bonhoeffers Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ DBW 12, 349 ff.

¹²⁸ DBW 10, 268 ff.

¹²⁹ DBW 10, 600. Vgl. die Erwähnung Lymans in DBW 10, 265-268 und 281. Auch andere Dozenten haben mit Bonhoeffer intensiv gearbeitet, so z.B. Reinhold Niebuhr. Eberhard Bethge berichtet, wie Niebuhr bei Bonhoeffer die „ethische Konkretheit der Offenbarung“ angemahnt habe und wie letzterer „trotzig auf der Priorität der richtigen Voraussetzungen, die unabhängig bleiben mußten vom voreiligen Interesse an ihren ethischen Wirksamkeiten“, bestand (DB 198).

¹³⁰ DBW 10, 268 f. Vgl. DB 199: Bonhoeffer „plante zum Abschluß seiner Amerika-Studien eine größere Arbeit über den pragmatischen Hintergrund der amerikanischen Philosophie und Theologie und hat dafür sogar beim Kirchenbundesamt um weiteren Urlaub gebeten. Es kam nicht dazu“.

¹³¹ DBW 10, 408 ff.; Übersetzung: DBW 10, 666 ff.

¹³² DBW 10, 668.

¹³³ Bonhoeffer beeindruckten „die positiven Wirkungen des Pragmatismus im ‘social gospel’! Dieses sozial engagierte Christentum, wie es sein Lehrer am Union Theological Seminary, Harry F. Ward, vertrat, hielt er ‘in seiner Nüchternheit und seinem Ernst’ für unwiderlegbar“ (Christoph Strom, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus – Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, Chr. Kaiser Verlag München 1989, S. 23). Vgl. DBW 10, 279: „Der Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein.“ Bonhoeffers Memorandum „Das ‘Social gospel’ (soziale Evangelium)“ findet sich in DBW 12, 203 ff. Dort Seite 208: „Das Christentum ist ethische Religion (bzw. überhaupt nur Ethik); der Dekalog und seine Interpretation in der Bergpredigt stehen im Mittelpunkt.“ Vgl. weiter W.A. Visser’t Hooft, The Background of the Social Gospel in Amerika, 1928.

¹³⁴ DBW 10, 588 ff. Die Formulierung „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“, die Hans Christoph von Hase hier benutzt, ist ein Zitat aus Bonhoeffers Brief an Eberhard Bethge vom 22.4.1944 (DBW 8, 397).

¹³⁵ DBW 10, 601. Weil die theoretischen Anstöße, die Bonhoeffer im Seminar in New York erhielt, so intensiv waren, plante er sogar, zum Abschluß seiner Amerika-

Studien eine größere Arbeit über den pragmatischen Hintergrund der amerikanischen Philosophie und Theologie und hat dafür sogar beim Kirchenbundesamt um weiteren Urlaub gebeten“ (DB 199). Es kam allerdings nicht dazu, weil sich bei seiner Rückkehr nach Berlin wichtigeres in den Vordergrund drängte.

¹³⁶ 5. September: DBW 10, 641; 6. September: DBW 10, 598.

¹³⁷ DBW 2.

¹³⁸ DBW 2, 22 f.

¹³⁹ DBW 10, 357 ff.

¹⁴⁰ DBW 10, 598.

¹⁴¹ Franz Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig 1855, Seite 301 ff. Die Unterscheidung zwischen *actus directus* und *actus reflexus* führt Bonhoeffer auf die Unterscheidung zwischen *fides directa* und *fides reflexa* zurück (vgl. DBW 2, 23 Anm. 15).

¹⁴² DBW 2, 23 Anm. 15.

¹⁴³ DBW 10, 375.

¹⁴⁴ DBW 10, 375.

¹⁴⁵ Vgl. Bonhoeffers Forderung, dass das theologische Denken „in die Wirklichkeit der Kirche, in der Christus gegenwärtig ist“ (DBW 10, 378), eingeordnet sein müsse. „So weist nicht nur jedes theologische Einzelproblem zurück auf die Wirklichkeit der Kirche Christi, sondern das theologische Denken erkennt sich in seiner Ganzheit als ein solches, das allein der Kirche gehört“ (DBW 10, 378). Diese Aussagen Bonhoeffers werden zitiert von Hans Christoph von Hase in DBW 10, 599.

¹⁴⁶ DBW 10, 598.

¹⁴⁷ DBW 10, 375.

¹⁴⁸ DBW 10, 375.

¹⁴⁹ DBW 10, 378.

¹⁵⁰ Matthäus 6,3.

¹⁵¹ DBW 10, 375.

¹⁵² Die Zuspitzung des Christseins im Tun kommt sehr schön in dem Gedicht „Stationen auf dem Wege zur Freiheit“ zum Ausdruck (DBW 8, 570 ff.). Die zweite Strophe „Tat“ formuliert: „Nicht das Beliebiges, sondern das Rechte tun und wagen, nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen, nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.“ Mit Tat ist auch und vor allem die politische Tat gemeint, vgl. DBW 8, 571 Anm. 2. Auf diesem Hintergrund ist es völlig unverständlich, dass die Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg), die sich als „wissenschaftliche Gesellschaft“ versteht, jede Zusammenarbeit mit dem Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv) mit der Begründung ablehnt, der dbv sei eine „politische Vereinigung“. Es fragt sich, wie die ibg eine solche Abgrenzung der Wissenschaft vom Bereich des Politischen von Bonhoeffer her begründen will. Die ibg hat es dem dbv besonders verübelt, dass dieser das gegenwärtige Kirchensteuersystem hinterfragt hat und alternative Finanzierungsmodelle diskutiert. Doch auch dieser Vorwurf sollte eigentlich ins Leere gehen, weil bereits Bonhoeffer das Kirchensteuersystem kritisiert und auf Änderungen gedrängt hat. Zur Auseinandersetzung zwischen ibg und dbv vgl. Karl Martin, Grundsätzliche Unterschiedenheit zwischen Int. Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg) und Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv), in: *Zeitschrift des dbv, Verantwortung* 32/2003 vom Dezember 2003, Seite 54 f.

¹⁵³ DBW 13, 511.

¹⁵⁴ Im Hintergrund dieser Bemerkungen steht die Auffassung, dass sich die Bewusstseinshandlungen nur dann in ein angemessenes Verhältnis zum Erleben und Verhalten bringen lassen, wenn sie in einen Regelkreis von Theorie, Reflexion, Handeln und Erleben eingebunden werden. Der Regelkreis wird vorgestellt bei Karl Martin, *Das Theorie-Praxis-Problem im Ausbildungsbereich – Empirische Langzeituntersuchung der 2. Phase der theologischen Ausbildung am Theologischen Seminar Herborn – Beobachtung des F-Kurses*, Verlag Peter Lang GmbH Frankfurt am Main 1977, Seite 56 ff. Die Ableitung dieses theoretischen Ansatzes aus der Systemtheorie von Niklas Luhmann findet sich a.a.O., Seite 333 ff.

¹⁵⁵ DBW 10, 588 ff. Die Formulierung „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“, die Hans Christoph von Hase hier benutzt, ist ein Zitat aus Bonhoeffers Brief an Eberhard Bethge vom 22.4.1944 (DBW 8, 397).

¹⁵⁶ DB 163. Vgl. auch DBW 10, 7 einschl. Anm. 13.

¹⁵⁷ DBW 10, 262 ff., insbesondere DBW 10, 262 Anm. 1.

¹⁵⁸ Siehe oben S. 19 ff.

¹⁵⁹ DBW 10, 270.

¹⁶⁰ DBW 10, 279.

¹⁶¹ DBW 13, 272 f. „Zur Bedeutung der Bergpredigt für B[onhoeffer] vgl. auch die Briefe an E. Sutz vom 28.4.1934 (I/93) und an R. Niebuhr vom 13.7.1934 (I/127)“ (DBW 13, 272 Anm. 3).

¹⁶² Vgl. im Register des Buches „Nachfolge“ die Stichworte „Hermeneutik“ und „Schriftprinzip und Nachfolge“. Bonhoeffer geht es um eine neue „evangelische Hermeneutik“ (DBW 4, 74). Er schreibt am 24.10.1936: „Ich hoffe nun ... mein Buch [Nachfolge] fertig zu bringen, und hätte dann schon wieder größte Lust, an eine Hermeneutik zu gehen. Hier scheint mir eine ganz große Lücke zu liegen“ (DBW 4, 75 Anm. 20).

¹⁶³ DBW 4, 29 ff.

¹⁶⁴ DBW 4, 19.

¹⁶⁵ Wind 95 ff.

¹⁶⁶ DBW 14, 112.

¹⁶⁷ DBW 14, 113.

¹⁶⁸ DBW 14, 112 ff.

¹⁶⁹ Gegenüber einem Pazifismus, der sich aus einem gesetzlichen Verständnis der Bergpredigt ableitet, ist Bonhoeffer zeitlebens skeptisch geblieben. Bereits vor dem USA-Aufenthalt war Bonhoeffer der Bergpredigt begegnet, ohne dass dadurch jedoch bereits eine Wendung ausgelöst worden wäre bzw. Bonhoeffer sich zum Pazifisten gewandelt hätte. Vgl. Bonhoeffers Lektüre von Joseph Wittigs „Leben Jesu“ DBW 10, 27; DBW 10, 39; DBW 10, 629. Wittigs Gedanken zur Bergpredigt finden sich in Joseph Wittig, *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo 2. Teil*, Leopold Klotz-Verlag Gotha 1928, S. 34 ff.

¹⁷⁰ DBW 6, 289.

¹⁷¹ DBW 6, 296.

¹⁷² DBW 6, 296 Anm. 159.

¹⁷³ DBW 6, 296 Anm. 159.

¹⁷⁴ DBW 14, 146 ff.

¹⁷⁵ Es gibt noch einen sechsten Text, der auf die Wendung vom Theologen zum Christen zurückblickt. Es handelt sich dabei um den Brief Bonhoeffers an Eberhard Bethge vom 22.4.1944, der in der Einleitung zu vorliegender Untersuchung (siehe oben S. 4 ff.) bereits ausführlich zitiert und besprochen wurde.

HANS DIETER ZEPF

Buchhinweis

Ulrike Welker

Dietrich Bonhoeffer entdecken

Neukirchner Verlagshaus

ISBN 3-7975-0020-3

Die Gymnasiallehrerin Ulrike Welker legt mit ihrem Büchlein (64 Seiten) ein Kurzbiographie über den Theologen Dietrich Bonhoeffer vor, das für junge Leute gedacht ist. Sie schreibt lebendig und in einer allgemein verständlichen Sprache. Sie blendet immer wieder zeitgeschichtliche Hintergründe und Sacherklärungen ein. Die Bilder sind gut ausgewählt, ihre Qualität lassen allerdings, bedingt durch den Druck, zu wünschen übrig. Das mindert aber nicht, dass es Ulrike Welker gelungen ist, eine Sprache zu sprechen, die junge Leute verstehen und sie neugierig macht, sich mit diesem großartigen Theologen zu beschäftigen.

Übrigens - auch für Erwachsene ist das Büchlein als Einstieg für eine weitere Beschäftigung mit Dietrich Bonhoeffer selbstverständlich geeignet.

Stettiner **BONHOEFFER-Zentrum**

wurde eingeweiht



Andacht unter dem Kreuz von Finkenwalde. FOTO: GRETZSCHEL

„Dieses Haus symbolisiert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich“, sagte Dr. Wilhelm Friedrich Boyens zur Einweihung des Internationalen Dietrich Bonhoeffer Studien- und Begegnungszentrum Mitte Juni in Stettin. Dr. Boyens, Cornelia Herz und Diakon Lorenz Hansen, die mit einer Hamburger Delegation nach Stettin gereist waren, gehören zu einer Initiativgruppe der St.-Nikolai-Gemeinde. Seit Jahren engagieren sie sich für den Aufbau des Begegnungszentrums, das an Bonhoeffer erinnern soll.

Der Theologe und Widerstandskämpfer, der am 9.

April 1945 im KZ Flossenbürg hingerichtet wurde, hatte 1935 im Stettiner Vorort Finkenwalde ein Predigerseminar der Bekennenden Kirche aufgebaut, das die Gestapo 1939 schloss.

Auf dem historischen Gelände, das in den letzten Jahren zu einer parkähnlichen Gedenkstätte umgestaltet wurde, begannen am 14. Juni die Feierlichkeiten mit einer Andacht. Das neue Begegnungszentrum befindet sich in einer ehemaligen Villa, die in den letzten Monaten komplett restauriert werden konnte und nun über Gästezimmer und Tagungsräume verfügt. Etwa 18 000 Euro

sind nach einem Abendblatt-Bericht vom Beginn dieses Jahres für das Begegnungszentrum gespendet worden, zu dessen Einweihung auch frühere Stettiner in die Stadt reisten, die seit 1945 zu Polen gehört.

„Es ist nicht leicht, seine Heimat zu verlieren, aber inzwischen habe ich längst akzeptiert, dass diese Stadt für andere Menschen zur Heimat wurde“, sagt Susanne Thiel (83), die in Finkenwalde aufwuchs. Sie sieht das Begegnungszentrum als eine gute Chance, zur Verständigung zwischen Deutschen und Polen beizutragen. „Das Leid der Vergangenheit

trennt unsere Völker, aber das Schicksal des deutschen Theologen Bonhoeffer erinnert uns an das Leid Christi, das unsere Völker zusammenführen kann“, sagte Piotr Gaś von der evangelischen Gemeinde in Stettin, die das Bonhoeffer-Zentrum vor allem für die Begegnung von jungen Menschen nutzen möchte. (M.G.)

■ Wenn Sie die Arbeit des Bonhoeffer-Zentrums weiter unterstützen möchten, bitten wir Sie um Ihre Spende auf das folgende Konto: „Begegnungszentrum Stettin“, Hauptkirche St. Nikolai, Kto.-Nr. 5037106, Deutsche Bank, BLZ 200 700 00.

FERIEN IM BONHOEFFER-BEGEGNUNGSZENTRUM

Gemeinsam etwas unternehmen, spielen, Sport treiben und biblische Geschichten hören – dieses Angebot gibt es in der „Woche der guten Nachricht“ für 20 Kinder aus Stettin und mehreren Gemeinden der Umgebung. „Ohne die Unterstützung der Abendblatt-Leser, die 2000 Euro dafür gespendet haben, wäre eine so schöne Feriengestaltung für all diese Kinder nicht möglich“, sagt Pastor Piotr Gaś von der evangelischen Gemeinde Stettin. Die Kinder werden die Woche vom 2. bis zum 10. August gemeinsam im kürzlich eröffneten Internationalen Dietrich Bonhoeffer Studien- und Begegnungszentrum verbringen, das nun mit Leben erfüllt wird. Evangelische Christen sind unter der fast ausschließlich katholischen Bevölkerung Polens eine Minderheit. (M.G.)

ALBERT DE LANGE

Eigenverantwortung und Selbstorganisation

Notwendige Impulsgeber für Reformbestrebungen in der Kirchen- und Profangeschichte?¹

Einführung

Bei der historischen Arbeit lauert immer die Gefahr, dass man heutige Anliegen in die Vergangenheit zurückprojiziert. Deshalb hatte ich große Bedenken, als mir als Titel vorgegeben wurde: *Eigenverantwortung und Selbstorganisation – notwendige Impulsgeber für Reformbestrebungen in der Kirchen- und Profangeschichte?* „Eigenverantwortung“ und „Selbstorganisation“ sind nämlich relativ neue Begriffe, die heutzutage in der Tat oft benutzt werden, um politische Reformen zu fordern. Das impliziert aber keinesfalls, dass sie auch in der Vergangenheit „notwendige Impulsgeber“ für Reformbestrebungen gewesen sind. Ich möchte deshalb zuerst auf die Bedeutung beider Begriffe eingehen (I). Danach beschäftige ich mich mit der Frage, ob es in der Profangeschichte tatsächlich Reformbestrebungen gegeben hat, die auf das Bestreben nach mehr Eigenverantwortung und Selbstorganisation zurückzuführen sind (II). Anschließend beschäftige ich mich mit dem Problem, ob diese beiden Begriffe auch in der Kirchengeschichte brauchbar sind (III). Zum Schluss gehe ich auf zwei Bewegungen ein, die im Mittelalter, bzw. in der Neuzeit versucht haben, die Kirchen zu reformieren. An deren Beispiel möchte ich klären, ob Eigenverantwortung und Selbstorganisation auch „notwendige Impulsgeber“ in der Kirchengeschichte gewesen sind (IV).

1. Eigenverantwortung und Selbstorganisation

Ich möchte in diesem Teil zuerst die Bedeutung der beiden Begriffe „Eigenverantwortung“ (1.1) und „Selbstorganisation“ (1.2.) klären. Der Begriff „Eigenverantwortung“ ist eine Neubildung aus dem 20. Jahrhundert. Daher gehe ich in 1.1. zuerst auf den viel älteren Begriff „Verantwortung“ ein, aus dem er gebildet worden ist und bespreche danach den Begriff „Selbstverantwortung“, der dem Begriff „Eigenverantwortung“ verwandt scheint, in Wirklichkeit aber eine andere Wirkungsgeschichte hat.

1.1. Der Begriff „**Verantwortung**“ lässt sich in der deutschen Sprache schon am Ende des Mittelalters nachweisen. In England und Frankreich ist der analoge Begriff „responsability“, bzw. „responsabilité“ seit dem 18. Jahrhundert belegt. „Verantwortung“ bedeutete ursprünglich, dass ein Angeklagter einem Gericht Rede und Antwort steht für seine Taten. Zu einer philosophisch relevanten Kategorie wird der Begriff erst seit dem 19. Jahrhundert. Er wird aus der rein rechtlichen Atmosphäre hinausgeführt und zu einer anthropologischen Grundbestimmung umgebildet: der Mensch ist ein Wesen, das sich für seine vergangenen und künftigen Taten und dessen Folgen verantworten kann und soll. Diese Bestimmung setzt voraus, dass der Mensch frei ist und Verantwortung übernehmen kann.

In der christlichen Theologie wurde der Begriff „Verantwortung“ bis zum 20. Jahrhundert nur selten benutzt und meistens in der alten rechtlichen Bedeutung, dass der Sünder sich vor dem Richterstuhl Gottes oder Christi rechtfertigen muss. Zwar könnte man den Eindruck bekommen, dass die Theologie schon seit langem über anthropologische Probleme diskutiert, die wir heute mit dem Begriff Verantwortung in Verbindung bringen. Man denke zum Beispiel an die Diskussion zwischen Erasmus und Luther über den „freien Willen“. So könnte man meinen, dass Erasmus den freien Willen verteidigt habe, weil er eine diesseitige Verantwortungsethik begründen wollte² und dass Luther dies abgelehnt hat. Dies wäre jedoch eine anachronistische Rückprojektion unseres modernen Verantwortungsbegriffs. Der Streit zwischen Luther und Erasmus ging vielmehr um das vormoderne Problem, ob der Sünder etwas zu seinem ewigen Heil beitragen kann. Erasmus verteidigte die Linie der mittelalterlichen katholischen Kirche, dass der Mensch mit Gott mitarbeiten kann. Luther verneinte dies auf Grund seiner reformatorischen Einsicht, dass der Sünder nur Dank Christus gerettet werden kann. Der vormoderne Charakter des Streites zwischen Erasmus und Luther zeigt sich auch darin, dass beide Zitate aus der Bibel anführten, um ihre Auffassung zu belegen. Für beide galt die Bibel als letzter Autorität.

Luthers Auffassung setzte sich in der orthodox-protestantischen Theologie durch. Lutherische und reformierte Theologen behaupteten, dass der Sünder auf Grund der Erbsünde, bzw. der göttlichen Prädestination völlig ohnmächtig sei, um sich vor dem Richterstuhl Gottes „verantworten“ oder rechtfertigen zu können. Nur die göttliche Gnade kann ihn aus seiner Ohnmacht befreien. Natürlich lehrten die Theologen beider Konfessionen auch, dass der Glaube an Jesus Christus den Sünder mit Gott versöhnt und ihn zu einem freien Menschen macht. Sie benutzten jedoch nie den Begriff „Verantwortung“, um die „Freiheit“ des Christenmenschen zu beschreiben, sondern bevorzugten den Begriff „Gehorsam“. Der wiedergeborene Mensch soll dem göttlichen Gesetz den (freiwilligen) *Gehorsam* leisten,

wozu er als Geschöpf verpflichtet ist. Die Zehn Gebote spielten deshalb eine zentrale Rolle in der damaligen protestantischen Frömmigkeit.

Das Aufkommen des Begriffes „Verantwortung“ im modernen, anthropologischen Sinn war nicht der protestantischen Theologie, sondern der Aufklärung zu verdanken. Sie entdeckte, dass die menschliche Vernunft die Naturerscheinungen und die historischen Ereignisse weitaus besser erklären kann als die Bibel. So kam sie zu der Überzeugung, dass Gott jedem Menschen die Vernunft geschenkt hat, um das gesetzmäßige Wirken Gottes in der Welt zu erforschen. Sie verneinte nicht, dass der Mensch sündig sei, aber die Sünde bestehe vielmehr in dessen unvollkommenem moralischem Handeln, das vor allem auf die mangelhafte Benutzung der Vernunft zurückzuführen sei.

Die Aufklärung legte so die Grundlage für das moderne Verständnis der Verantwortung. Ein Mensch handelt verantwortlich, d.h. er kann seine eigenen Taten rechtfertigen, wenn er vernünftig handelt. Ein Mensch kann und soll sich selbst vor dem Richtstuhl der Vernunft verantworten. Nicht die Bibel, sondern die Vernunft ist die Norm der Ethik. Es ist klar, dass ein solches Konzept von Verantwortung die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen voraussetzt. Die philosophische Benutzung des Begriffes „Verantwortung“ stand deshalb von Anfang an in Spannung zum theologischen Verständnis des Menschen als Sünder. Sie neigte von vornherein zum Aufbau einer rein diesseitigen Ethik.

Die Aufklärung selbst arbeitete den Begriff „Verantwortung“ noch nicht heraus. Das begann erst im 19. Jahrhundert. Es ist aber vor allem Max Weber zu verdanken, dass der Begriff sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer Schlüsselkategorie der philosophischen Anthropologie und Ethik entwickelt hat. Heute ist er geradezu konstitutiv für das Selbstverständnis der westlichen Gesellschaft geworden³.

Auch der Begriff „**Selbstverantwortung**“ (auch Selbstverantwortlichkeit) wird heutzutage sehr oft verwendet. Er stammt aus dem 19. Jahrhundert. Seine heutige Verwendung geht auf den großen dänischen Philosophen Sören Kierkegaard zurück. Kierkegaard betrachtete es als Aufgabe des Menschen sich zu verantworten. Er unterschied eine ethische und eine religiöse Verantwortung des Menschen. In der Ethik handelt es sich um die Verantwortung des Menschen vor sich selbst. Im Glauben verantwortet der Mensch sich *selbst* in absoluter Einsamkeit vor Gott.

Das Denken von Kierkegaard hatte großen Einfluss auf die sogenannte Existenzphilosophie. Als Hauptwerk dieser Philosophie gilt das Werk *Sein und Zeit* von Martin Heidegger (1927), das durch das Werk von Jean Paul Sartre auch in Frankreich großen Einfluss ausübte. Es gibt einen grundlegenden Unterschied zwischen Kierkegaard und Heidegger. Aus der religiösen Selbstverantwortung des Menschen vor Gott wird bei Heidegger eine grundlegende

Bestimmung der menschlichen Existenz als solcher. Heidegger möchte seine Leser dahinführen, dass sie entdecken, dass der Mensch sich vor sich selbst verantworten muss. Der Mensch ist sich selbst zur letzten Instanz geworden. Heidegger hat also den Begriff „Verantwortung“ säkularisiert. Zugleich hat er den subjektiven Einschlag, den der Begriff bereits bei Kierkegaard hatte, radikalisiert.

Insbesondere Dietrich Bonhoeffer hat versucht, den von Heidegger geprägten Begriff „Selbstverantwortung“ von seiner diesseitigen und subjektiven Einseitigkeit zu befreien. Für Bonhoeffer ist das Dasein des Menschen ein Dasein-für-andere. Verantwortliches Handeln orientiert sich an den Geboten Gottes. Bonhoeffers Theologie der Verantwortung hatte große Wirkung. Es ist ihm zu verdanken, dass der Begriff „Verantwortung“ nicht ein rein philosophischer Begriff blieb, sondern nach dem Zweiten Weltkrieg auch zum Grundbegriff der protestantische Sozialethik geworden ist⁴.

Der Begriff „**Eigenverantwortung**“ hat eine ganz andere und auch eine viel kürzere Geschichte. Er stammt nicht aus der Philosophie, sondern aus der Verwaltungssprache. Er wurde in der Zeit des Nationalsozialismus entwickelt. Die Bürger sollten sich eine vom Staat vorgegebene Zielsetzung als eine persönliche Aufgabe aneignen und ausführen. Heutzutage ist der Begriff „Eigenverantwortung“ zu einem Modewort geworden. Er hat den Begriff „Mitbestimmung“ verdrängt, der in den vergangenen Jahrzehnten so beliebt war⁵. Insbesondere Politiker sprechen gerne von Eigenverantwortung und appellieren damit an die Bevölkerung, damit diese bestimmte Aufgaben, welche der Staat bisher erfüllt hat, in Eigenregie übernimmt.

Auch in den beiden großen deutschen Kirchen gibt es heute den Ruf nach mehr „Eigenverantwortung“. Hier kommt diese Forderung vor allem von unten, von Seiten kritischer Mitglieder der evangelischen Kirchen, bzw. kritischer Laien in der katholischen Kirche. Sie haben das Gefühl, dass der kirchliche Verwaltungsapparat und die kirchliche Hierarchie Aufgaben übernommen hat, die eigentlich den Mitgliedern oder Laien, bzw. den Ortsgemeinden zustehen. Sie glauben, dass mehr „Eigenverantwortung“ die Grundlage für eine Reform der Kirche „von unten her“ legen wird. Ich lasse hier vorerst die Frage offen, ob die Kirchenleitung überhaupt ihre Aufgaben an der „Eigenverantwortung“ den Mitgliedern oder Laien und Ortsgemeinden überlassen kann. Ich möchte zuerst den zweiten mir vorgegebenen Begriff „Selbstorganisation“ klären.

1.2. Der Begriff „**Selbstorganisation**“ ist viel älter als der Begriff „Eigenverantwortung“. Er wurde von Immanuel Kant eingeführt. Er meinte damit einen Organismus, der sich selbst autonom ohne „fremde“ Eingriffe von außen organisiert. Dieser Begriff setzt also, wie der Begriff „Verantwortung“

tung“, einen Abschied von der überlieferten theologischen Metaphysik voraus. Bis dahin glaubte man auf Grund der Bibel (und Aristoteles), dass die organische Welt von Gott geschaffen war, also eine transzendente, außerweltliche Ursache hatte. Gott hätte außerdem immer wieder in die Weltgeschichte eingegriffen, so z.B. bei der Sintflut oder bei der Geburt Christi. Jetzt setzte sich der Gedanke durch, dass die Welt sich immanent entwickelt hatte; Ein Beispiel dafür ist die Evolutionstheorie von Charles Darwin. Andere Forscher versuchten auch, die Entstehung der Welt und das Leben auf der Erde aus kosmischen und chemischen Prozesse zu erklären.

Der Begriff „Selbstorganisation“ ist heute ein Schlüsselbegriff der sogenannten Kybernetik. Diese Wissenschaft beschäftigt sich mit der „Regelung und Nachrichtenübertragung von Lebewesen und Maschinen“ (Norbert Wiener, 1948). Sie ist eine Wissenschaft der Kommunikation im weitesten Sinne. Die moderne Kybernetik spricht, da sie nicht nur von Lebewesen, sondern auch von Maschinen handelt, von „System“ anstelle von Organismus. Selbstorganisation besagt, dass ein System seine innere Ordnung selbst produziert und reproduziert, also nicht durch Fremdeinwirkungen bestimmt wird. Man unterscheidet geschlossene und offene Systeme. Offene Systeme sind imstande, sich selbst zu reproduzieren und zugleich Impulse aus der Umwelt aufzunehmen und sich mit ihr auszutauschen. Offene Systemen vereinen Selbstreproduktion und Austausch. Lebewesen sind solche offene Systeme.

In den letzten Jahrzehnten wurde der Begriff „offene Systeme“ auch auf die Gesellschaft, bzw. gesellschaftliche Institutionen übertragen. Eine Gesellschaft kann sich nur reproduzieren, wenn sie „offen“ ist, wenn sie Informationen aufnehmen und kritisch verarbeiten kann. Man verband also die Idee der Selbstorganisation mit dem Ideal einer „open society“ (Karl Popper).

Die moderne Kybernetik und der Begriff des „offenen Systems“ übten auch großen Einfluss auf Theologie und Kirche aus. Die Kybernetik wurde seit den sechziger Jahren vor allem von der sogenannten „Prozesstheologie“ rezipiert, die bereits vor dem Zweiten Weltkrieg in den Vereinigten Staaten entstanden war⁶. Innerhalb der Kirche waren es insbesondere die sogenannte Basisgruppen, die „Selbstorganisation“ forderten und praktizierten. Damit richteten sie sich gegen zwei Fronten.

Zuerst übten die Basisgruppen Kritik an allen Formen von religiöser und kirchlicher Fremdbestimmung, ob es sich nun um überlieferte Glaubensbekenntnisse und Liturgien oder um die aktuellen Entscheidungen der Hierarchie handelte. Die Mitglieder oder Laien sollten ihre Zusammenkünfte spontan gestalten und ihre Gemeinden und Aktivitäten selbst organisieren können. Selbstorganisation impliziert also Partizipation aller, das Übernehmen von Eigenverantwortung.

An zweiter Stelle übten sie Kritik an der Geschlossenheit des kirchlichen Systems. Sie erfuhren die institutionalisierten Kirchen als weltfremd, als abgeschlossen für Impulse von außen für Austausch mit der gesellschaftlichen Umwelt. Die Basisgruppen forderten eine „offene Kirche“: die Kirche sollte als ein „offenes System“ gestaltet werden, die ihre religiöse Identität nicht durch Abriegelung, sondern im Umgang mit der Welt gestaltet und weiter entwickelt. Selbstorganisation impliziert also Weltoffenheit, Kommunikationsfähigkeit.

Eine wichtige Bemerkung zum Schluss dieses Teils: Selbstorganisation und Kommunikation hängen direkt zusammen. Ein „offenes System“ setzt zugleich ein Kommunikationsnetz voraus, dem es das System ermöglicht, Informationen aus der Umwelt aufzunehmen. Deshalb sollte auch immer gefragt werden, welche Media eingesetzt wurden, bzw. man einsetzen möchte, um Selbstorganisation zu verwirklichen.

1.3. „Verantwortung“ und „Selbstverantwortung“ sind zu Schlüsselbegriffen des Selbstverständnisses des modernen Menschen geworden. Das erklärt auch, warum die beiden Begriffe „Eigenverantwortung“ und „Selbstorganisation“ so viel Anklang finden. Man sollte aber im Auge behalten, dass „Eigenverantwortung“ und „Selbstorganisation“ keine ethischen, philosophischen oder theologischen Begriffe sind, sondern einen handlungstheoretischen Charakter haben. Sie fordern, dass eine Gesellschaft, bzw. eine Institution wie die Kirche Verantwortung an die einzelnen Mitglieder delegieren soll, damit die Gesellschaft, bzw. diese Institution zu einem „offenen System“ wird, das sich nicht länger abschließt von der Umwelt, sondern sich damit ständig austauscht. Diese beiden Begriffe fordern also eine radikale Demokratisierung und Öffnung, auch in der Kirche, sagen aber nicht aus, warum und wieso diese gebraucht werden. Dadurch bekommt man manchmal den Eindruck, dass Eigenverantwortung und Selbstorganisation, Demokratisierung und Offenheit zum Zweck an sich geworden sind - ich komme darauf am Schluss meines Aufsatzes zurück.

II. Eigenverantwortung und Selbstorganisation in der Profangeschichte?

Sie verstehen jetzt, warum ich Bedenken gegen das Thema meines Vortrags hatte. „Eigenverantwortung“ und „Selbstorganisation“ sind nicht nur moderne Begriffe, sie sind auch verbunden mit einem Anliegen, das sich im Laufe des 20. Jahrhunderts in der modernen Gesellschaft in Europa und Nordamerika entwickelt hat. Ich habe trotzdem den von Ihnen vorgegebenen Titel akzeptiert – nicht nur, weil Sie ihn schon selbst mit einem Fragezeichen versehen hat-

ten, sondern auch, weil ich mich von ihm herausgefordert fühle. Hat es vielleicht nicht schon früher in der Geschichte Reformbestrebungen gegeben, die sich von dem Wunsch nach Eigenverantwortung und Selbstorganisation leiten ließen? Gab es nicht früher auch schon Menschen, welche das Gefühl hatten, dass die Institutionen ihnen ihre persönliche Verantwortung abgenommen hatten und zu geschlossenen Systemen geworden waren, die nicht mehr für kritische Anfragen aus der Umwelt offen waren? Und gab es auch früher nicht schon Menschen, die neue Formen von Selbstorganisation entwickelten?

In dem mir vorgegebenen Titel sprechen sie von der „Kirchen- und Profangeschichte“. Ich möchte zuerst auf die **Profangeschichte** eingehen, weil auf ihrem Gebiet solche Fragen wesentlich einfacher zu beantworten sind als auf dem Gebiet der Kirchengeschichte (siehe Teil III). Ich möchte zuerst zeigen, dass es zumindest seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der europäischen und nordamerikanischen Gesellschaft Reformbestrebungen gegeben hat, die sich in der Tat auf das Verlangen nach Eigenverantwortung und Selbstorganisation zurückführen lassen (II.1). Danach gehe ich auf die Frage ein, in wieweit Eigenverantwortung und Selbstorganisation in der heutigen Gesellschaft noch Impulsgeber sind (II.2). Zum Schluss behandle ich den Begriff „Netzwerk“, der heute als die wichtigste Form der Selbstorganisation in der Gesellschaft gesehen wird (II.3).

II.1: Im 18. Jahrhundert wurde das Leben der meisten Menschen von dem Stand bestimmt, in dem sie geboren waren. Wer aus armen Verhältnissen stammte, blieb nicht nur arm, er sollte auch arm bleiben. Natürlich verteidigten insbesondere die höhere Stände, die Fürsten und die Aristokraten die ständische Ordnung als eine mit der Natur selbst gegebene, ewige Einrichtung der Gesellschaft, aber auch viele Armen fanden sich mit ihrem Schicksal ab, weil sie meinten, dass Gott sie dazu bestimmt hatte. Die Theologen und Pfarrer rechtfertigten die gegebene gesellschaftliche Ordnung als natürliche, von Gott vorgesehene Ordnung. Man sollte im Diesseits innerhalb seines Standes sittlich leben. Das sei der bester Weg, um das Heil im Jenseits zu erreichen.

Es war insbesondere der bürgerliche Mittelstand, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gegen die Idee einer solchen natürlichen oder gottgewollten ständischen Ordnung rebellierte. Rebellionen gegen die bestehende Ordnung gab es natürlich auch schon früher, aber dann beriefen die Aufständischen sich meistens auf die „alten Rechte“ ihres Standes oder auf ihr „göttliches Recht“. Im 18. Jahrhundert wurde die Rebellion gegen die bestehende Ordnung zum ersten Mal mit dem universalen Recht jedes einzelnen Menschen auf „Freiheit“ begründet. Jeder Mensch

habe das Recht sich selbst zu bestimmen, sein Schicksal in die Hände zu nehmen; er brauche sich nicht in eine vermeintlich gottgewollte Ordnung einzufügen.

Dieser Grundgedanke hat Europa seit der Französischen Revolution von 1789 grundlegend geändert. Die ständischen Privilegien des Adels und des Klerus wurden abgeschafft; die Trennung zwischen Staat und Kirche durchgeführt; die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz festgelegt, Grundgesetze eingeführt, in denen die Rechte der Bürger auf Meinungs- und Pressefreiheit, auf Freiheit von Versammlung und Vereinigung usw. festgelegt waren, Demokratien aufgebaut, politische Hindernisse für die Wirtschaft abgebaut usw.

Die Protagonisten dieses Kampfes für die Säkularisierung, Demokratisierung und Liberalisierung der Gesellschaft haben im 18. und im 19. Jahrhundert die Begriffe „Eigenverantwortung“ und „Selbstorganisation“ selbst nicht benutzt. Ihr beliebtestes Schlagwort war „Freiheit“. Trotzdem kann man meines Erachtens diese beiden Begriffe auf die Reformbestrebungen des 18. und 19. Jahrhunderts anwenden, ohne in anachronistische Rückprojektionen zu verfallen.

Die bürgerliche Opposition zielte auf die Entmachtung des absolutistisch geprägten Staates. Der Staat sollte viele Aufgaben, die er bisher wahrgenommen hatte, an die Bürger abgeben. Das Verlangen nach „Eigenverantwortung“ funktionierte hier in der Tat als „Impulsgeber“. Die Forderung, dass jeder Bürger das Recht und die Pflicht hat, politische Eigenverantwortung zu übernehmen, erfordert natürlich die Entwicklung neuer organisatorischer Formen, welche eine solche Partizipation überhaupt ermöglichen. Die wichtigste neue Form von „Selbstorganisation“ war die Vereinigung. Die Vereinsform bot den Bürgern die Möglichkeit Verantwortung ein- und auszuüben.

Es war den Verantwortlichen von Anfang an klar, dass eine demokratische Gesellschaft nur funktioniert, wenn ihre Mitglieder „aufgeklärt“ sind. Daher gehörten die Meinungs- und Pressefreiheit zu den Grundforderungen der bürgerlichen Revolution. Die moderne demokratische Gesellschaft war von Anfang an eine Kommunikationsgesellschaft. Man suchte unaufhörlich nach der Verbesserung der Kommunikationsmedia. War man zuerst auf Briefe, Zeitungen und Bücher angewiesen, kamen später Telegraf und Telefon dazu. Das Radio und das Fernsehen waren neue wichtige Stufen in der Kommunikation. Das Internet bedeutet einen neuen Sprung, wie ich noch zeigen werde.

II.2. Heutzutage gibt es viel Unzufriedenheit mit den Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Der Kampf für Freiheit habe neue Unfreiheiten geschaffen. Der moderne demokratische Staat höhle durch seine Bürokratie die Verantwortung des Einzelnen mehr aus als es der absolutisti-

sche Staat jemals getan hatte. Er lasse dem Bürger kaum mehr Freiraum für Selbstbestimmung. Selbst das sog. Ehrenamt werde durch gesetzliche Grenzen immer mehr in seinen Möglichkeiten eingeengt. Auch die Vereinsform scheint ihre emanzipatorische Bedeutung verloren zu haben. Oft seien nur noch Vorstandsmitglieder aktiv. Die Vereine werden mit Nachwuchssorgen konfrontiert und selbst Oppositionsbewegungen wie die Gewerkschaften seien davon betroffen. Die Presse und andere Kommunikationsmedien zielen nicht mehr auf Aufklärung der Bürger und Kontrolle der Politik, sondern nur auf wirtschaftlichen Gewinn. Die moderne Gesellschaft drohe ein geschlossenes System zu werden, wo Partizipation und Austausch ihre Bedeutung verloren haben.

Manche Autoren haben daraus die Folgerung gezogen, dass wir heute in einer postmodernen Gesellschaft leben. Die großen Ideale der Modernität wie Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung hätten ihre Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft verloren. Ich persönlich teile diese Meinung nicht. In der öffentlichen Debatte in Europa und Nordamerika üben meines Erachtens diese Ideale immer noch eine große Faszination aus. Begriffe wie „Eigenverantwortung“ und „Selbstorganisation“ geben, wie ein Blick in die Presse erweisen kann, auch heute noch wichtige Impulse zu Reformen. Ein gutes Beispiel dafür bietet die sog. Gesundheitsreform. Hier fordern ausgerechnet die Politiker mehr Eigenverantwortung für die Bürger. Die Patienten sollten erst zu ihrem Hausarzt gehen anstelle gleich zu einem teuren Spezialisten – ist das kein wunderbares Beispiel für Selbstorganisation aus Eigenverantwortung heraus?

Nicht nur Politiker fordern mehr Eigenverantwortung und Selbstorganisation. Auch kleine Gruppen und Bewegungen, die gegen das herrschende System sind, benutzen diese Begriffe. Auch sie wünschen, dass die Bürger mehr Raum für Eigenverantwortung und Selbstorganisation bekommen. Sie verwenden also dieselben Begriffe wie die von ihnen angegriffenen Politiker. Der Unterschied besteht vielmehr darin, dass sie nicht glauben, dass die Politiker ihren Worten Taten folgen lassen, weil der Staat inzwischen all zu sehr mit den wirtschaftlichen Interessen der Großunternehmen und Banken verbunden ist. Nur „von unten her sei eine Reform des Staates möglich.“

Die Geschichte wiederholt sich trotzdem nie! Die Vereinsform scheint viel von ihrer Bedeutung verloren zu haben. Als neue Form zur Ausübung von Eigenverantwortung wird heute die Bildung von und die Partizipation an „Netzwerken“ empfohlen. Auch auf dem Gebiet der Kommunikationsmedia gibt es einschneidende Änderungen. Die Zeitung, das wichtigste Informationsmedium des 19. Jahrhunderts, wird immer mehr ins Abseits gedrängt und vom Internet ersetzt.

II.3. Der Begriff „Netzwerk“ wurde schon im Mittelalter benutzt. Damit wurden Dachkonstruktionen in der Form eines Fischnetzes gemeint. Historiker benutzen den Begriff schon seit einigen Jahrzehnten für informelle (also keine rein verwandtschaftlichen oder institutionellen) Verbindungen zwischen Personen, die ein gemeinsames Anliegen haben, ihre Verbindungen aber nicht hierarchisch strukturieren, sondern sich frei austauschen. Als Beispiele solcher Netzwerke gelten die Humanistenkreise im 15./16. Jahrhundert und die *République des Lettres* des 17./18. Jahrhunderts. Damals war der Brief das wichtigste Medium, das die Mitglieder des Netzwerkes miteinander verband.

Seit einigen Jahren ist der Begriff „Netzwerk“ zu einem Modewort geworden. Man spricht von der Bildung von Netzwerken. Damit sind zwei Sachen gemeint, die direkt mit einander zusammenhängen und oft kaum unterschieden werden. Zuerst bezeichnet man damit wie die Historiker ein „Netz“ von Personen, Gruppen und/oder Institutionen, die ein gemeinsames Interesse haben und in Blick darauf informell und frei (auch im Sinne von kostenlos) Informationen austauschen. Zweitens bezeichnet man damit ein Netz von Computern, die untereinander verbunden sind. Seit der Einführung vom Internet spricht man von einem „World Wide Web“, also einem weltumspannenden „Netzwerk“ von Computern, die eine schnelle, informelle, freie, unhierarchische Kommunikation zwischen Einzelnen und Gruppen über die ganze Welt möglich macht.

Das Internet ist in der Tat ein revolutionäres Medium, das, wie zum Beispiel der Buchdruck, soziale Änderungen hervorrief. Es gibt kein Medium, das in so kurzer Zeit so viele Informationen, welcher Art auch immer, „frei“ zur Verfügung stellen und dadurch Menschen mobilisieren kann. Es sollte aber nicht vergessen werden, dass das Internet ein Medium ist und bleibt, das von Menschen, Gruppen und Institutionen eingesetzt wird, und zwar in Blick auf ihre Interessen. Oft handelt es sich dabei um kommerzielle Interessen, sehr oft um Propaganda. Es gibt aber auch ein eindruckvolles, „idealistisches“ Angebot. Das Internet kann auch zur Bildung eines Netzwerkes im üblichen Sinne eingesetzt werden, also von einem Netz zwischen Personen, Gruppen und/oder Institutionen, die ein gemeinsames (ideelles) Ziel haben und im Blick darauf informell und frei Informationen austauschen.

Schon sehr früh haben Umweltgruppen die Möglichkeiten des Internets entdeckt und es als Medium zum Aufbau eines Netzwerkes eingesetzt. Das Ziel dieses Netzwerkes war eine umweltfreundlicherer Umgang der demokratischen Gesellschaft mit der Natur. Inzwischen machen auch Gegner der Demokratie wie die Neonazis von diesem Medium Gebrauch und haben so ein Netzwerk aufgebaut, das eher an eine Rückkehr zu autoritären Strukturen interessiert ist. Zusammenfassend: Eigenverantwortung und Selbstorganisation sind beides neue Begriffe. Sie gehören seit

zwei Jahrhunderten zu den wichtigsten Impulsgebern zu Bestrebungen, welche die Gesellschaft demokratisieren und aufklären wollen. Beide Begriffe sagen vor allem aus, wie die Gesellschaft funktionieren soll. Ihr Ziel ist das, was Karl Popper als *an open society* bezeichnet hat. Der Verein war lange Zeit die grundlegende Form der Selbstorganisation der modernen Gesellschaft. Heutzutage ist der Aufbau von „Netzwerken“ zu einer wichtigen Form von Selbstorganisation aufgestiegen. Netzwerke sind informelle, unhierarchisch strukturierte, weltweite Verbindungen zwischen Personen, Gruppen und Institutionen, die ein gemeinsames Interesse teilen. Das wichtigste Medium für deren Aufbau ist das Internet, weil es erlaubt, in kurzer Zeit sehr viel Information auszutauschen. Man hofft also, dass die Selbstentfremdung des modernen Subjekts in der heutigen Gesellschaft durch den Einsatz dieses neuen technischen Mediums überwunden werden kann.

III. Eigenverantwortung und Selbstorganisation in der Kirchengeschichte?

Die Ideale der Eigenverantwortung und Selbstorganisation waren also seit dem Ende des 18. Jahrhunderts für die Profangeschichte Europas von wesentlicher Bedeutung. Sie gaben Impulse zu vielen Reformversuchen im 19. und im 20. Jahrhundert und tun das heute noch immer. Wie sieht es nun in der Kirchengeschichte aus? Haben diese beide auch in der Kirche Reformbestrebungen genährt?

Ich möchte in diesem dritten Teil zeigen, dass die beiden Begriffe Eigenverantwortung und Selbstorganisation in der Kirchengeschichte nur mit äußerster Vorsicht benutzt werden können, denn hier lauert viel mehr als in der Profangeschichte die Gefahr, dass man moderne Anliegen in die Vergangenheit zurückprojiziert. Beide Begriffe waren nämlich bis ins 20. Jahrhundert hinein Fremdkörper in der Kirche und sind das bis heute teilweise noch. Wie kann man das erklären?

Erstens: die Begriffe Eigenverantwortung und Selbstorganisation setzen, wie ich bereits gezeigt habe, die Ideen der Freiheit und (Selbst)Verantwortung des Subjekts voraus. Diese Ideen widersprachen den theologischen Grundüberzeugungen der Kirche, nicht nur der protestantischen, sondern auch der katholischen Kirche, dass der Mensch sündig ist und zuerst der Versöhnung mit Gott bedarf, bevor seine Humanität wiederhergestellt wird. Erst Bonhoeffer hat die Idee der Verantwortung theologiefähig gemacht.

Zweitens: die Kirchen haben nicht nur theologisch, sondern auch moralisch große Probleme mit den Ideen der Freiheit und (Selbst)Verantwortung des Menschen und lehnen sie daher prinzipiell ab oder wollen sie nur innerhalb

bestimmter Grenzen akzeptieren. Manche Kirchen sträuben sich z.B. gegen die Rechte der Homosexuellen und lehnen das Recht auf Abtreibung und Euthanasie ab.

Drittens: Die Befürworter der Ideale von Eigenverantwortung und Selbstorganisation waren oft antiklerikal. Die Liberalen und Sozialisten forderten die Trennung zwischen Staat und Kirche als *conditio sine qua non* für den Aufbau einer bürgerlichen Gesellschaft. Die Kirchen sahen in dieser Forderung einen Angriff auf das Christentum als solches. Die antikirchliche Politik der nationalsozialistischen und kommunistischen Regime bestätigte sie in diesen Befürchtungen.

Viertens: Die Rezeption der Ideale von Eigenverantwortung und Selbstorganisation war um so schwieriger, weil der Klerus, ob protestantisch oder katholisch, seit der Reformation des 16. Jahrhunderts in Deutschland eng mit den Fürstenhäusern verbunden war. Die Kirchen hielten die Autorität der Fürsten für notwendig, um die gesellschaftliche Ordnung zu wahren und verstanden sich selbst als deren religiöse und moralische Stütze. Sie sahen in der ständischen Ordnung der Gesellschaft eine von Gott gegebene, natürliche Ordnung. Die Ideale von Eigenverantwortung und Selbstorganisation, die voraussetzen, dass der Mensch irgendwie im Stande ist, die Gesellschaft zu „rekonstruieren“, widersprach dem kirchlichen Verständnis der gesellschaftlichen Ordnung.

Fünftens: Die Rezeption der Ideale von Eigenverantwortung und Selbstorganisation innerhalb der Kirche war noch schwerer, weil der Gedanke, dass die Kirche von dem Menschen „organisiert“ werden kann, der Ekklesiologie, das heißt dem theologischen Selbstverständnis der Kirche, widerspricht. Das gilt natürlich vor allem für die katholische, aber auch für die evangelische Kirche. Ich möchte diesen Punkt etwas erläutern.

Die katholische Kirche versteht sich selbst als eine Kirche, die ihre Existenz der *successio apostolorum* verdankt. Christus habe seine priesterliche Vollmacht den Aposteln übergeben, und diese haben sie ersten Bischöfen weitergegeben. Seitdem wurde diese Vollmacht durch Handauflegung von Bischof auf Bischof übertragen. Daher kann nur der Bischof (und der von ihm geweihte Priester) das Opfer Christi wiederholen. Nur er hat die Vollmacht, Leib und Blut Christi zu wandeln und Jesus Christus als wirkliches Sühnopfer darzubringen. Das Amt des Bischofs ist also konstitutiv für die Kirche. Wie soll eine Kirche, die auf den grundlegenden Unterschied zwischen Priester und Laien besteht, eine Selbstorganisation einführen? Und wie viel Raum für Eigenverantwortung oder Laienapostolat, wie die katholische Kirche sie kennt, kann es in einer solchen Kirche geben?

Man könnte auf den ersten Blick annehmen, dass es in den protestantischen Kirchen mehr Spielraum für Eigenverantwortung und Selbstorganisation gibt. Luther hat doch den

prinzipiellen Unterschied zwischen Bischof (Klerus) und Laien aufgehoben und verkündet, dass nicht die Bischöfe und der von ihnen geweihte Klerus, sondern alle (getauften) Gläubigen Priester sind. Luther meinte jedoch – und darin folgten ihm alle Reformatoren, auch Zwingli und Calvin –, dass die Aufhebung eines besonderen Amtspriestertumes keinesfalls die Aufhebung aller kirchlichen Ämter bedeutet. Im Gegenteil, Gott selbst hat Diener eingesetzt, die das Amt der Predigt und der Sakramente ausüben. Die Ämter sind – so erklärt die reformierte *Confessio Helvetica posterior* –, „keine neue oder menschliche Anordnung“. Diese Auffassung des Amtes führte dazu, dass die protestantischen Kirchen die grundlegende Bedeutung des allgemeinen Priestertum aller Gläubigen „vergessen“ haben.⁷ Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts fing ein Umdenken an. Trotzdem gilt auch für die protestantischen Kirchen die Frage, ob es ihrem kirchlichen Selbstverständnis nach möglich ist, von Selbstorganisation zu sprechen. Der Widerstand, den es in der Kirche aus diesen fünf Gründen gegen Selbstbestimmung, Eigenverantwortung und Selbstorganisation gegeben hatte, bedeutet natürlich nicht, dass es in der Kirche keine Reformen gab. Im Gegenteil. Die Geschichte des abendländischen Christentums kennzeichnet sich seit dem Jahre 1000 n. Chr. durch eine endlose Reihe größerer und kleinerer, gelungener und fehlgeschlagener Reformen. Dieser Umstand fordert geradezu zu der Frage heraus, was die Gläubigen dazu brachte, immer wieder Reformen zu fordern. Natürlich kannten sie die Begriffe Eigenverantwortung und Selbstorganisation nicht, die – wie ich gezeigt habe – eigentlich erst im 20. Jahrhundert zu „Impulsgeber“ für gesellschaftliche Reformen geworden sind. Könnte es aber nicht sein, dass trotzdem, sei es in einer ganz anderen, zeitgemäßen Form, das Verlangen nach Eigenverantwortung und Selbstorganisation ihnen Impulse gegeben haben?

IV. Zwei Reformbewegungen in der Kirchengeschichte

Was hat die Gläubigen in der Vergangenheit dazu bewegt, immer wieder Reformen in der Kirche zu fordern? Ich möchte versuchen, diese Frage am Beispiel von zwei „religiösen Bewegungen“ zu beantworten: für das Mittelalter an Beispiel der Waldenser (IV.1), für die Neuzeit am Beispiel der Reformierten (IV.2). Ich wähle diese beiden Bewegungen, weil ich mich mit ihnen besonders verbunden fühle. Ich habe die Geschichte der Waldenser kennen gelernt, als ich zusammen mit meiner Frau einige Jahre in Torre Pellice in Italien für die heutige Waldenserkirche gearbeitet habe. Mit der reformierten Tradition bin ich von meiner Geburt an verbunden. Ich bin in einer stark kongregationalistisch ge-

prägten reformierten Kirche aufgewachsen. Außerdem gehört die heutige Waldenserkirche zur Familie der reformierten Kirchen.

IV. 1: Die Waldenser gehen zurück auf Valdes, der 1174 beschloss seinen Reichtum den Armen zu geben und als Wanderprediger herumzuziehen⁸. Valdes war ein Kaufmann aus Lyon, handelte also als Laie. Er forderte nun, dass die Kirche ihm das Recht, um als Laie zu predigen, zuerkante.

Valdes war keine Ausnahme. Es gab damals mehrere Laien, die sich für ein Leben als Wanderprediger entschlossen. Die meisten von ihnen baten jedoch bald dem Papst um Erlaubnis, einen Orden zu gründen, d.h. also in den geistlichen Stand zu treten. Sie legten die Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam ab. So entstanden wichtige Orden wie die Prämonstratenser, Franziskaner und Dominikaner.

Valdes wollte jedoch „Laie“ bleiben, auch wenn er wusste, dass er dadurch Probleme mit der Kirche bekommen würde. Damals war kirchenrechtlich festgelegt, dass nur der Bischof als Inhaber des Apostelamtes das Recht auf die Predigt, auf die öffentliche Auslegung der Bibel, hatte. Predigen durften also nur die Bischöfe oder diejenigen, denen der Bischof eine „missio“ erteilt hatte. Selbst Mönche durften nicht ohne bischöfliche Genehmigung predigen. Warum hielt Valdes trotzdem an der allgemeine Predigerschaft (nicht Priesterschaft) fest, also an dem Recht auf Laienpredigt, auch wenn damit ein Konflikt vorprogrammiert war. Warum wollte er aber die Rolle der Laien stärken?

Es ist bekannt, dass die *civitas*, die städtische Bürgerschaft, damals in den neu gegründeten Städten für mehr Rechte kämpfte, auch auf religiösem Gebiet. Manche Historiker haben deshalb hinter dem waldensischen Laienpredigertum soziale Motive vermutet, insbesondere der Wunsch des neuen städtischen Bürgertums, als Laien eine aktive Rolle in der Kirche zu spielen. Ist das richtig?

Ich füge hier ein langes Zitat aus dem *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*⁹ ein, das zwischen 1250 und 1261 von dem Dominikaner Stephan von Bourbon verfasst wurde, wo eine klare Antwort gegeben wird:

Ein reicher Mann in der erwähnten Stadt, genannt Valdes, war, als er die Evangelien hörte, begierig zu verstehen, was sie meinten, denn er war nicht sehr gebildet (*cum non esset multum litteratus*). Er schloss einen Vertrag mit diesen [beiden] Priestern, mit dem einen, [Stephan de Ansa], dass er für ihn [aus dem Latein] in die Volkssprache übersetze, und mit dem anderen, [Bernard Ydros], dass er schreibe, was jener diktierte. Und das taten sie. So schrieben sie viele Bü-

cher der Bibel und viele mittels Überschriften gesammelte Aussprüche von Heiligen, die sie Sentenzen nannten. Als dieser Bürger sie oft las und auswendig lernte, nahm er sich vor, die evangelische Vollkommenheit einzuhalten, wie sie die Apostel eingehalten hatten (*servare perfectionem evangelicam ut apostoli servaverant*). Er verkaufte aus Weltverachtung seinen ganzen Besitz und warf sein Geld den Armen in den Straßenkot hin, beanspruchte dreist das Apostelamt (*officium apostolorum usurpavit et presumpsit*), indem er die Evangelien und das, was er in seinem Herzen bewahrt hatte, in den Straßen und auf den Plätzen predigte (*predicando*), wobei er viele Männer und Frauen um sich versammelte [und er forderte sie auf], dasselbe zu tun und legte ihnen die Evangelien aus. Er schickte sie auch überall in die umliegende Dörfer, um zu predigen, obwohl sie den untersten Berufen angehörten. Sie waren sogar, Männer wie Frauen, stümperhafte und ungebildete Laien, die durch die Dörfer zogen, sich Zutritt in die Häuser verschafften und auf Plätzen und sogar in Kirchen predigten; und sie forderten andere dazu auf, dasselbe zu tun. Als sie aber aufgrund ihrer Oberflächlichkeit und ihres Unwissens ringsum viele Irrtümer verbreiteten und Ärgernisse verursachten, wurden sie vom Erzbischof von Lyon namens Johannes [Bellesmains] vorgeladen. Er verbot ihnen, sich auf die Erklärung der Schriften einzulassen oder zu predigen. Sie beriefen sich jedoch auf das Wort der Apostel. Ihr Lehrer [Valdensis], der sich Petri Amt anmaßte, sagte, wie dieser [Petrus] den Hohenpriestern antwortete: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ [Apg 5,29]. Er hatte den Aposteln aufgetragen: „Predigt das Evangelium jedem Geschöpf!“ [Vgl. Mk 16,15].⁹

Aus dem Text von Stephan geht eindeutig hervor, dass die Waldenser religiös motiviert waren. Sie wollten dem Beispiel der Apostel folgen. Die Apostel waren Fischer, Handwerker, also Laien, und waren als solche von Christus gerufen. Auch Valdes fühlte sich als Laie direkt von Gott, Christus oder dem Heiligen Geist berufen. Er sah sich durch diese Berufung legitimiert; eine bischöfliche Weihe war nicht notwendig. Die *vita apostolica* war der notwendige Impulsgeber für das Bestreben der Waldenser, ihren Reichtum den Armen zu geben und als Laien zu predigen.

Aus dem Text des Stephanus geht ebenfalls hervor, dass Valdes keine Emanzipation der städtischen Bürger oder der Frauen im Sinn hatte. Sein Ziel war, dass jeder Mensch das Jenseits erreicht. Die Waldenser glaubten, dass die *vita apostolica* der einzige, sichere Weg zum ewigen Heil sei. Aus anderen Zeugnisse geht hervor, dass die Waldenser die Laienpredigt deshalb für so dringend notwendig hielten, weil die Geistlichkeit wegen ihrer irdischen Macht und Reichtum unglaubwürdig geworden war. Nur Laien, die freiwillig die Armut gewählt hatten, könnten den Menschen

die Notwendigkeit einer radikalen Buße noch überzeugend predigen.

Es ist klar, dass man bei Valdes nicht von dem Bestreben nach Eigenverantwortung in modernen Sinne sprechen kann. Das Mittelalter kannte Selbstbestimmung in unserem Sinne nicht, und die Waldenser hätten sie ohne weiteres als gottlos abgelehnt. Trotzdem finde ich beide Begriffe nicht falsch am Platz.

Für Valdes ging es in der Tat um Eigenverantwortung. Der Klerus kümmerte sich nicht um das Heil des Menschen. Valdes wollte deshalb die Verantwortung dafür übernehmen und forderte das Recht, wie die Apostel als Laie zu predigen. In Form der *vita apostolica* nahm er seine eigene Verantwortung Gott gegenüber wahr.

Aus den Text von Stephanus bekommt man auch Informationen über die Organisationsform der Waldenser. Sie zogen zur zweit herum und predigten. Sie lebten von den Spenden der Zuhörer. Sie bauten – so könnte man sagen – ein Netzwerk auf nach dem Beispiel der Apostel. Ihr Medium war der Predigt.

Durch die Verfolgungen waren die Waldenser bald gezwungen das allgemeine Wanderpredigertum aufzugeben. Es bildete sich innerhalb der Waldenserbewegung eine Zweiteilung zwischen den *credentes* und den *boni homines* – vielleicht nach dem Beispiel der Katharer. Die „guten Männer“ legten wie die katholische Geistlichen die Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam ab. Nur sie durften predigen und die Beichte hören. Sie lebten von Spenden der *credentes*, der Gläubigen. So bildete sich sozusagen eine *ordo* innerhalb der Waldenserbewegung, ein geheimer Orden von Wanderpredigern, welche das Rückgrat der Bewegung bildeten. Diese hielten selbst Generalkapitel ab. Es liegt auf der Hand, hier von einer Form von Selbstorganisation zu sprechen, womit die Waldenser auf eine Notlage reagierten. Man sollte nur bedenken, dass die Waldenser selbst das nie so bezeichnen würden. Sie betrachteten ihre Organisationsstruktur als Überrest der alten apostolischen Urkirche. Nicht die katholischen Bischöfe, sondern ihre Wanderprediger seien die direkte Nachfolger der Apostel. Die Waldenser konstruierten also eine Art Gegenmodell von apostolischer Sukzession.

Für die Waldenser waren also – und man könnte noch viele andere mittelalterliche Bewegungen anführen, für die dasselbe gilt –, die *vita apostolica* und die apostolische Urkirche die „notwendigen Impulsgeber“ zur kirchlichen Reform. Man kann die Begriffe Eigenverantwortung und Selbstorganisation zwar auf sie anwenden, aber nur losgelöst von jeder Verbindung mit der modernen Idee der Selbstbestimmung. Ihre Eigenverantwortung und Selbstorganisation rechtfertigten sie ausschließlich mit dem Beispiel der Apostel.

IV.2. Das 16. Jahrhundert wird in Deutschland als das Jahrhundert der Reformation bezeichnet. Dabei wird oft nur an Luther gedacht. Nun ist die Bedeutung Luthers nicht zu unterschätzen. Er war der erste, der 1520 öffentlich den Bruch mit der Papstkirche vollzog. Die Kirche sollte nicht länger an die Autorität des Papstes und selbst nicht an die Autorität eines allgemeinen Konzils gebunden sein, sondern nur an der Bibel. Luther hob den Gegensatz zwischen Laien und Klerus in der Kirche auf und verkündete, dass alle Getauften Priester seien.

Was brachte Luther zu dieser Reform? Für ihn selbst waren es das Studium der Bibel und die mystische Erfahrung der Gnade Christi. Von einem Bestreben nach mehr Eigenverantwortung und nach Selbstorganisation in der Kirche hätte er sicherlich nichts wissen wollen. Luther war, wie sein Streit mit Erasmus zeigt, ein vehementer Gegner des „Humanismus“ in der Kirche. Für ihnen waren die rechte Verkündigung des Evangeliums und die richtige Bedienung der Sakramente die entscheidenden Kriterien für die wahre Kirche. Luther setzte trotzdem Reformkräfte frei, die in eine ganz andere Richtung gingen als er wünschte und die er dann auch harsch verurteilt hat. Daher ist es auch richtiger von dem 16. Jahrhundert als dem Jahrhundert der Reformationen zu sprechen.

Was waren nun die Beweggründe für diese vielen Reformbewegungen, welche die katholische Christenheit im 16. Jahrhundert erschütterte? Gab es einige, für die Eigenverantwortung und Selbstorganisation „notwendige Impulsgeber“ waren? Ich gehe zuerst kurz auf einige radikalen Bewegungen ein, bevor ich mich etwas länger mit dem Reformiertentum beschäftige.

Insbesondere bei den Bauern in Süddeutschland könnte man meinen, dass das Verlangen nach Eigenverantwortung und Selbstorganisation bestimmend war. Die Bauern hatten schon seit Jahrzehnten für die Wiederherstellung ihrer alten Freiheiten und alten Rechte gekämpft und sahen in Luthers Lehre des allgemeinen Priestertums eine Rechtfertigung ihres Kampfes. Sie nahmen jetzt auch das Recht auf Pfarrerwahl in ihrer Wunschliste auf. Kampf gegen gesellschaftliche Unfreiheit und gegen kirchliche Unfreiheit gingen hier zusammen. Nur führten sie ihrem Kampf nicht im Namen der Selbstbestimmung des Subjekts, sondern für die althergebrachte Freiheit des Bauernstandes von feudalen Verpflichtungen. Sie wollten eine Kommune, eine Gemeinschaft von freien Bauern, die auch über die Besetzung der örtlichen Pfarrstelle bestimmen konnte.

Die Bewegung der Täufer entstand in Reaktion auf die Tatsache, dass Zwingli in Zürich die Kirche in Zusammenarbeit mit der Obrigkeit reformierten wollte. Die Obrigkeit bekam dadurch die Kirche in ihrem Griff und konnte das Tempo und die Gestaltung der Reformation bestimmen. Die Täufer forderten dagegen die konsequente Umsetzung des neutestamentlichen Gemeindebegriffs und der Forderungen

der Bergpredigt. Sie fielen insbesondere auf durch ihre Erwachsenentaufe. Man könnte meinen, dass darin der Wunsch nach Eigenverantwortung und Selbstorganisation klar zum Ausdruck kommt. In Wirklichkeit waren die Täufer Biblizisten. Sie begründeten die Erwachsenentaufe ebenfalls biblisch. Von der modernen Idee der Selbstbestimmung sind sie also weit entfernt. Außerdem war für sie letztendlich nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde verantwortlich für die Lehre und das Leben ihrer Mitglieder, die eine strenge Zucht ausüben sollte.

Diesen Biblizismus findet man auch in der reformatorischen Bewegung der „Kongregationalisten“, die 1562 in England entstand. Sie glaubten, dass die Ortsgemeinde das grundlegende und wesentliche Element der Kirche ist. Durch die Kraft des Heiligen Geistes eignet jeder einzelnen Gemeinde die Befähigung zur verantwortlichen Ordnung ihres Lebens und Gottesdienstes, frei von der Bevormundung durch irgendeine geistliche oder weltliche Autorität. Die Gemeinde besteht aus Menschen, die sich auf Grund ihres Glaubens an Jesus Christus vertraglich (*convenanted*) zusammengeschlossen haben. Der erste *covenant* wurde 1567 geschlossen. Man sollte diesen Vertrag jedoch nicht mit einer Vereinsgründung und schon gar nicht mit dem modernen Wunsch nach Selbstorganisation verwechseln. Nach ihrem Selbstverständnis gründeten die Kongregationalisten diese kirchliche Ordnung auf die Praxis der Urkirche und das Zeugnis des Neuen Testaments. Der Begriff *covenant* bezieht sich auf dem biblischen Bundesbegriff. Der *covenant* wird durch ein Bekenntnis zu Gott und Christus konstituiert.

Die reformierten Kirchen gehen größtenteils¹⁰ auf das Wirken von Johannes Calvin zurück. Die wichtigsten reformierten Kirchen entstanden in Genf, Frankreich, den Niederlanden, Schottland, Ungarn, Ostfriesland, im Herzogtum Kleve und in der Kurpfalz. In den meisten calvinistisch-reformierten Kirchen wurde die sogenannte presbyterial-synodale Kirchenordnung eingeführt. Der Schwerpunkt der reformierten Kirchen lag eindeutig bei der örtlichen Gemeinde. Damit scheinen die Calvinisten den Täufern und Kongregationalisten ganz nahe zu stehen. Die eigentliche Konstituierung der Gemeinde erfolgte jedoch erst, wenn Presbyter (Kirchenälteste, *anciens*) gewählt wurden - also nicht durch Erwachsenentaufe oder ein *covenant*, wie bei den Täufern und Kongregationalisten. Es konnten also reformierte Gemeinden konstituiert werden ohne Anwesenheit eines Pfarrers. Die Kirchenältesten hatten das Amt, die Gemeinde zu regieren; sie bildeten das *consistoire* (Presbyterium). Sobald ein Pfarrer kam, wurde er im Presbyterium aufgenommen und hatte den Vorsitz. Neue Älteste wurden meistens vom *consistoire* gewählt; die Wahl musste aber von der Gemeinde genehmigt werden. In den Niederlanden wurde die Amtsdauer der Ältesten auf zwei Jahre

begrenzt. Mann wollte für alle Fälle einer „neuen Tyrannei“ vorbeugen.

Das Presbyterium, das also normalerweise aus *anciens*, *pasteur* und manchmal auch aus Diakonen bestand, war das einzige geistliche Leitungsgremium der Gemeinde. Es war für die religiös-kirchliche Selbstverwaltung zuständig und übte vor allem die Kirchengovernance sowie die Almosenpflege aus. Auf den Presbyterien wurden ein System von Synoden aufgebaut: etwa auf Kreisebene *classes* oder *colloques*; dann kamen die Provinzialsynoden; die höchste Synode war die Nationalsynode. In allen Synoden waren Pfarrer und Ältesten vertreten.

Die calvinistische presbyterial-synodale Kirchenverfassung beruhte also auf Selbstverwaltung, und zwar von unten nach oben. Es handelte sich um eine Hierarchie von Versammlungen. Diese Kirchenverfassung wurde schon im 16. Jahrhundert als radikaler Bruch mit der bisherigen Tradition erlebt. Sowohl die katholische wie auch die lutherische Kirche kannten nämlich eine personalgebundene Ämterhierarchie. In der katholischen Kirche hatten Papst und Bischöfe, in der lutherischen Kirche der Landesherr, das von ihm eingesetzte Konsistorium und die Superintendenten das Sagen. Natürlich versuchte die Obrigkeit auch in den calvinistischen Gebieten immer wieder Zugriff auf die Gemeinden zu bekommen, z.B. durch die Ernennung der Pfarrer oder der Ältesten. Auch schickten sie Vertreter auf die verschiedenen Synoden oder nahm auf andere Weise Einfluss. Trotzdem gelang es den calvinistisch-reformierten Kirchen ihre eigene Struktur mehr oder weniger zu wahren.

Die Reformierten leisteten deshalb so hartnäckig Widerstand gegen obrigkeitliche Einmischung, weil sie ihre Kirchenverfassung als neutestamentlich verstanden. Ihr Modell war der neutestamentliche Kirchenbegriff von Paulus. Für ihre synodale Struktur beriefen sie sich auf die Synode von Jerusalem aus der Apostelgeschichte. Das war auch der Grund, dass die englischen Calvinisten sich nicht als Reformierte, sondern als *Presbyterians* bezeichneten. Sie betrachteten die synodale-presbyteriale Kirchenordnung als eine göttliche Stiftung und waren nicht bereit, an diesem Punkt Kompromisse mit den Anglikanern zu machen. Sie lehnten also die episkopale Verfassung der Kirche ab, nicht weil diese die Eigenverantwortung der Kirchenmitglieder unterdrückte, sondern weil sie unbiblich sei. Viele Presbyterianer wanderten für diese Überzeugung nach Nordamerika aus.

Die Calvinisten wurden vielmehr als andere Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert durch Verfolgungen bedrückt. In dieser Lage zeigte sich die Organisationsform der Reformierten als besonders effektiv. Bei den Waldensern z.B., die seit 1532 protestantisch geworden waren, hielten die Pfarrer, die im Ausland ausgebildet worden waren, die Kontakte mit der „calvinistischen Internationale“, zugleich garan-

tierten die Kirchenältesten die Verwurzelung der Kirche in der örtlichen bäuerlichen Gesellschaft.

Aus dem Vorhergehenden geht schon hervor, dass man auch bei den Reformierten nicht von Eigenverantwortung und Selbstorganisation als „notwendige Impulsgeber“ sprechen kann. Die Idee der Eigenverantwortung lag den Calvinisten sehr fern. Selbst, wenn sie sich mit den Waffen gegen ihre Verfolger wehrten, verteidigten sie ihr Verhalten mit biblischen, insbesondere alttestamentlichen Kategorien. Sie verstanden sich als „Fremdlinge auf dieser Erde“, als Pilger. Zentral war für sie die Ehre Gottes. Ihren Widerstand gegen die Obrigkeit interpretierten sie als Gehorsam gegenüber Gott, ihr Leiden als Strafe für ihren Hochmut. Ihre synodale-presbyteriale Organisation war für sie keine Form von Selbstorganisation, sondern biblische Forderung.

Trotzdem darf man den Calvinismus als eine Lehrschule für die repräsentative Demokratie betrachten. Viele Calvinisten, zum Beispiel in Genf, Frankreich und in den USA, gehörten zu den Vorkämpfern der liberalen Demokratie. Die reformierte Kirchenverfassung hat insbesondere in der Entwicklung der Demokratie in den Vereinigten Staaten eine wichtige Rolle gespielt. So war der Calvinismus, zumindest historisch gesehen, eine der Wurzeln für die modernen Konzepte von Eigenverantwortung und Selbstorganisation.

Die reformierten und die kongregationalistischen Kirchen sind wohl nicht zufälligerweise die protestantischen Kirchen, die im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts am meisten die modernen Konzepte von Verantwortung, Selbstbestimmung usw. in sich aufgesogen haben. So konnte das *ecclesia semper reformanda* im 20. Jahrhundert zum Credo der reformierten Kirchen werden. Die Kirche sollte als „offenes System“ ständig reformiert werden. Zwar meinten die Reformierten damit, dass die Kirchenreform immer „nach Gottes Wort“, nach biblischen Normen geschehen sollte, aber in der Praxis reagierten sie auch immer auf die sich ständig ändernde Gesellschaft. Die reformierten Kirchen waren oft treibende Kraft in der Entstehung verschiedener Unionskirchen mit den Lutheraner, Methodisten usw.

Zum Abschluss

Ich habe gezeigt, dass die mittelalterlichen Waldenser dem Beispiel der Apostel folgen wollten und auf Grund dessen ein allgemeines Laienpredigtum anstrebten. Ich habe gezeigt, dass die Calvinisten die neutestamentliche Gemeinde als beispielhaft sahen und daher das presbyteriale-synodale Modell einführten. Es scheint also, dass nicht Eigenverantwortung und Selbstorganisation, sondern biblische Modelle „notwendige Impulsgeber“ für kirchliche Reformen gewesen sind – und oft noch sind, wie die Erweckungsbewegungen zeigen.

Könnten aber heutzutage Eigenverantwortung und Selbstorganisation nicht auch zu „notwendige Impulsgeber“ der kirchlichen Reformen werden? Ich möchte darauf keine direkte Antwort geben, sondern auf die Entwicklung der reformierten Kirchen in den Niederlanden und anderen Ländern hinweisen.

In Deutschland sind die meisten evangelischen Theologen, Pfarrer und Mitglieder der Gemeinden an der Ökumene mit der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche interessiert. Das ist natürlich, was die römisch-katholische Kirche betrifft, weil sie die größte Kirche Deutschlands ist. Es spielt aber auch eine Rolle, dass die römisch-katholische und orthodoxe Kirche schon visuell so ein klares religiöses „Profil“ haben, ein Profil, das die evangelische Kirche nicht hat, was manche sehr bedauern.

Die reformierten Kirchen werden dagegen kaum beachtet, denn bei ihnen fehlt jedes visuelles Profil. Die reformierte Spiritualität ist eine innere Sache, die kaum nach außen auftritt. Sie kennzeichnet sich durch ein spannungsvolles Nebeneinander von biblischer (oft alttestamentlich geprägte) Frömmigkeit und moderner Selbstbestimmung. Viele Reformierten halten das nicht aus. Sie wählen die eine oder die andere Seite. Manche suchen ihr Heil im Fundamentalismus, andere verlassen die Kirche und suchen Heil in der Kunst, Philosophie, Musik, Politik usw., wo ihr Bedürfnis an Eigenverantwortung und Selbstorganisation eher befriedigt werden kann als in der Kirche.

Die Reformierten werden aber kaum beachtet, weil sie einen schlechten Ruf haben. Das ist die Folge einer langen Polemik von lutherischer und katholischer Seite. Schon im 17. Jahrhundert wurde den Reformierten vorgeworfen, dass sie „demokratisch“ seien! Heute könnte man dem Reformierten vorwerfen, dass sie am meisten die modernen Konzepte von Verantwortung, Selbstbestimmung in sich aufgesogen haben. Von dem alten reformierten Selbstbild „Fremdlinge auf dieser Erde zu sein“ scheint also kaum mehr etwas übrig zu sein.

Ich bedaure diesen Mangel an Interesse für das Reformiertentum. Das reformierte Schlagwort: *ecclesia semper reformanda* könnte nämlich als Gegenbeispiel für die deutschen Landeskirchen dienen. Selbstverantwortung und Selbstorganisation sind in den meisten presbyterial-synodal oder kongregationalistisch organisierten reformierten Kirchen kein frommer Wunsch, sondern stehen ständig auf der Tagesordnung. Diese Kirchen könnten uns daher nicht nur zeigen, welche Möglichkeiten, sondern auch welche Gefahren mit der Einführung von Eigenverantwortung und Selbstorganisation verbunden sind. Sie erweisen, wie gefährdet und bedroht die Existenz einer Kirche als „offenes System“ ist.

An erster Stelle stellt die Forderung: *Ecclesia semper reformanda* ungeheure Anforderungen an die einzelnen Gemeindeglieder, an die Presbyterien, und an die Syn-

oden. Die Reformierten werden nicht zu Unrecht des Aktivismus beschuldigt. Die permanente Reformation schluckt viel Energie – vielleicht auch zu viel Energie.

An zweiter Stelle stürzt das *Ecclesia semper reformanda* die reformierten Kirchen immer wieder in innere Krisen. Ständig stehen sie vor der Frage, warum die Kirche eigentlich reformiert werden soll. Macht ein „offenes“ religiöses System sich selbst nicht überflüssig? Führt der ständige Austausch mit der kulturellen Umwelt nicht zur Auflösung der christlichen Identität?

Daher lohnt sich die Auseinandersetzung mit den reformierten Traditionen gerade für Gruppen, die Eigenverantwortung und Selbstorganisation als „notwendige Impulsgeber“ sehen. Reformierte Kirchen sind schon seit langem „offene Systeme“ und sind zutiefst gezeichnet von den Problemen, die das mit sich bringt.

- 1 Text des Vortrags vom 27. September 2003 in Wiesbaden für eine Tagung über „Kirche als Netzwerk“. Ich habe die Vortragsform beibehalten. Ich danke Susanne Labsch für ihre wertvollen kritischen Hinweise.
- 2 Es ist nicht zu verneinen, dass Luther in der Tat Erasmus des „Epikurismus“, d.h. eines diesseitigen Hedonismus und einer Verneinung des Jenseits beschuldigte, aber damit tat er ihm sicherlich Unrecht.
- 3 Ich gehe hier nicht auf die wichtige Diskussion ein, ob und wie auch von einer „Kollektivverantwortung“ gesprochen werden kann. Kann z.B. eine Institution wie ein Unternehmen für Umweltschaden zur Verantwortung gezogen werden oder sind immer einzelnen Arbeitnehmer verantwortlich?
- 4 Zur Bedeutung der Theologie Bonhoeffers für den Begriff Verantwortung siehe Günter Banzhaf, *Philosophie der Verantwortung. Entwürfe, Entwicklungen, Perspektiven*, Heidelberg 2002. Ich danke Jürgen Hanßmann (Herrenberg) für den Hinweis auf dieses Buch.
- 5 Ich gehe hier nicht auf den wichtigen Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen ein.
- 6 Die Kybernetik und die Prozesstheologie sollten nicht mit der praktisch-theologischen Kybernetik verwechselt werden, die sich hauptsächlich mit der Frage beschäftigt, wie die Kirche zu führen sei. Vgl. TRE Bd. 20, S. 356-59 und Bd. 25, S. 597-604.
- 7 Vgl. Hans-Martin Barth, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990, S. 15-19.
- 8 Siehe vor allem: Rolf Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt*, Freiburg im Breisgau 1974; Kathrin Utz Tremp, *Multum abhorrerem confiteri homini laico*. Die Waldenser zwischen Laienapostolat und Priestertum, insbesondere an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, in: *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus?*, Freiburger Colloquium 1996, hg. von Eckart Conrad Lutz und Ernst Tremp, Freiburg 1999, (Scrinium Friburgense 10), 153–189.
- 9 Alexander Patschovsky / Kurt-Victor Selge (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh 1973 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 18), 15–18 (Nr. 1). Dt. Übersetzung nach: Petra Seifert (Hg.), *Geheime Schriften mittelalterlicher Sekten. Übersetzt aus dem Lateinischen von Manfred Pawlik*, Augsburg 1997, 325f.
- 10 Ich lasse das Reformiertum in seiner zwinglianischen Variante außer Betrachtung.

Spirituelles Leben und politische Verantwortung - Eine Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer und Mahatma Gandhi

Jahrestagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)
vom 7.-9.Mai 2004 im Haus Hainstein – Haus der evangelischen Kirchen
Am Hainstein 16, 99817 Eisenach, Tel: (0369) 242-0; Fax: (0369) 242-109
E-Mail: haushainstein@t-online.de, Homepage: www.vch.de/hainstein.eisenach
Planungsstand: 13.05.04

Freitag 7.5.2004

19.00 Uhr Begrüßung und Einführung in die Tagung
Grüßwort von Dr. Chr. Kähler, Landesbischof der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen

Spirituelles Leben und politische Verantwortung

Kurze Statements mit persönlichen Erfahrungen (Vertreter aus Kirche, Politik und interessierter Öffentlichkeit)

Gespräch in Kleingruppen über die eigene Orientierung, Motivation und persönliche Erfahrungen

Samstag 8.5.2004

9.00 Uhr **Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen**
Referent: Dr. Karl Martin, Vorsitzender des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)

10.30 Uhr **„Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert hat ...“**
Workshop zu Bonhoeffers Spiritualität
Leitung: Prof. Dr. Christian Gremmels, Vors. der Intern. Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg)

14.30 Uhr **Mahatma Gandhi – Sein Leben und Werk**
Historisch-politischer Hintergrund, Spiritualität, politisches Engagement
Referent: Dr. Vanamali Gunturu, Autor, München

16.00 Uhr **„Gewebe der Wahrheit“**
Workshop zu Gandhis spirituellen, politischen Symbolen
Leitung: Dr. Cornelia Vogelsanger, Ethnologin, Religionswissenschaftlerin, Zürich

19.30 Uhr **Indische Musik**
Sitar: Hans Wettstein; Tabla: Prof. Dr. Gert-Matthias Wegner

20.00 Uhr **Dem Rad in die Speichen fallen**
Gandhi und Bonhoeffer – unterschiedliche Situationen, Widerstandsformen und ihre Wirkungsgeschichte
Podiumsgespräch mit den Referenten (Martin, Gremmels, Gunturu und Vogelsanger), Christian Bartolf vom Gandhi-Informations-Zentrum e.V. und Vertretern der ibg-Regionalgruppen in den neuen Bundesländern (angefragt)

21.30 Uhr **Indische Musik (s.o.)**

Sonntag 9.5.2004

09.30 Uhr **Gottesdienst zum Thema**
„Das Reich Gottes ist in und mitten unter euch“ (Lk 17, 20 ff.)
(evtl. mit Lesungen aus den Upanishaden)
Predigt: Pfarrer i.R. Hans Dieter Zepf
Anschließend Schlusssprache

Nähere Auskünfte, Tagungsprogramme und Anmeldungen über das Büro des dbv: Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden-Sonnenberg, Tel: (0611) 542179, Fax: (0611) 9545911, E-Mail: dietrich-bonhoeffer-verein@dike.de,

Resolution Nr. 43 des dbv

angenommen von der
Mitgliederversammlung des dbv
am 09.05.2004 in Eisenach



Dient der Europäische Verfassungsentwurf dem Gott des Friedens?

**Bonhoeffer-Verein protestiert gegen die Bestrebungen,
Europa zu einer militärischen Weltmacht mit enormem
Interventionspotential zu machen**

Die Teilnehmer der Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins zum Thema „Spirituelles Leben und politische Verantwortung - Eine Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer und Mahatma Gandhi“ vom 7. bis 9. Mai 2004 in Eisenach schließen sich der Erklärung der Friedensbewegung vom 27. März 2004 zum Europäischen Verfassungsentwurf an. Die Erklärung der Friedensbewegung, die unter der Überschrift „Für eine zivile Verfassung Europas – Friedensbewegung lehnt diesen Verfassungsentwurf ab“ veröffentlicht wurde, ist ein Anhang zu vorliegender Resolution.

Im Unterschied zu manchen Kirchenvertretern fragen wir nicht nach dem ausdrücklichen Bezug auf „Gott“ oder nach der Erwähnung des „christlichen Erbes“. Wir fragen: Dient diese Verfassung dem Gott des Friedens und entspricht sie dem Geist der biblischen Botschaft?

Der gegenwärtige Verfassungsentwurf widerspricht den Bemühungen vieler Christinnen und Christen um eine friedliche Welt und dem Friedensauftrag der Bundesrepublik Deutschland.

Wir haben den Eindruck, dass hier eine Verteidigungs- und Sicherheitspolitik formuliert wird, die den bisherigen Weg verlässt und Europa zu einer militärischen Weltmacht mit enormem Interventionspotential machen will.

Wir protestieren gegen diese Bestrebungen und fordern die Kirchen und die Öffentlichkeit auf, den gegenwärtigen Verfassungsentwurf mit den im Folgenden genannten Inhalten zur Kenntnis zu nehmen und abzulehnen, weil sie darauf hinauslaufen, dass

1. eine Verpflichtung zur militärischen Aufrüstung der EU festgeschrieben wird,
2. die Bereitschaft zu weltweiten Militäreinsätzen zur Pflicht gemacht wird,
3. die Entscheidung über den Einsatz künftiger EU-Soldaten dem Europäischen Parlament entzogen und allein dem Ministerrat übertragen werden soll,
4. die Prävention als Grund für militärisches Eingreifen angegeben wird,
5. – einmalig in der Verfassungsgeschichte – ein Amt für Aufrüstung mit Verfassungsrang geschaffen wird.

Die Einzelheiten unserer Kritik ergeben sich aus der oben erwähnten Erklärung der Friedensbewegung vom 27. März 2004 (siehe Anhang).

Anhang zur Resolution Nr. 43 des dbv,
angenommen von der Mitgliederversammlung
des dbv am 09.05.2004 in Eisenach

Friedensbewegung lehnt *diesen* Verfassungsentwurf ab Fakten zur Militarisierung der EU

Der Entwurf einer „Verfassung für Europa“ führt zu einer neuen Qualität in der Militär- und Rüstungspolitik der EU: So verpflichten sich „die Mitgliedsstaaten, ihre militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern“ (Artikel I-40); eine Aufrüstungsverpflichtung, die es in keiner anderen Verfassung gibt. Sie wird unterstützt durch ein neues „Amt für Rüstung, Forschung und militärische Fähigkeiten“ (Art. I-40 Abs. 3). Die Mitgliedstaaten verpflichten sich auch zu „Kampfeinsätzen als Unterstützung für Drittstaaten bei der Bekämpfung des Terrorismus in ihrem Hoheitsgebiet“ (Art. III-210), also etwa im Hindukusch - ein extrem weit gefasstes Mandat mit völlig offener Grenzziehung. Weiter: „Über militärische Einsätze der EU entscheidet der Ministerrat“ (Art. I-40; III-205). Das EU-Parlament ist von Mitsprache und Mitentscheidung ausgeschlossen. Eine gerichtliche Kontrolle der Beschlüsse durch den Europäischen Gerichtshof ist durch die Verfassung untersagt (Art. III-282).

Die Friedensbewegung lehnt eine solche Verfassung ab.

Im Vorgriff auf Art. I-42 haben sich die Staats- und Regierungschefs der EU am 25. März 2004 bereits verpflichtet, alle ihnen „zur Verfügung stehenden Mittel einschließlich der ... militärischen“ zu mobilisieren, um terroristischen Bedrohungen „vorzubeugen“. Die Friedensbewegung lehnt diesen Beschluss ebenfalls ab: Soldaten taugen nicht zur „Vorbeugung“ gegen Anschläge. Diese funktioniert letztlich nur durch die Bekämpfung der Ursachen des Terrors. Krieg ist kein Mittel gegen Terror – Krieg ist Terror. Nach dem Verfassungsentwurf entscheidet der Ministerrat autonom, ohne parlamentarische oder gerichtliche Kontrolle. Stimmt Deutschland im Ministerrat zu, sind Bundestag und Verfassungsgericht de facto präjudiziert. Der Rechtsstaat existiert nur noch auf dem Papier.

Nach dem Grundgesetz darf die Bundeswehr aber nur für die Verteidigung oder im Rahmen kollektiver Sicherheitssysteme eingesetzt werden (Art. 25, 87a GG). Über die Ausstattung der Bundeswehr entscheidet der Bundestag als Haushaltsgesetzgeber, über ihre Einsätze nach unserer Verfassungsordnung der Bundestag als zuständiges Organ.

Alternativen zu dem Irrglauben, Militär und Kriege könnten Konflikte lösen, nämlich ein Ausbau der zivilen Konfliktbearbeitung, sind in der EU nur im Ansatz vorhanden. Vor allem darf die zivile Konfliktbearbeitung nicht nur der Nachsorge und der nachträglichen Legitimierung von Militäreinsätzen dienen.

Hinzu kommt, dass die Regelung des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung den Einzelstaaten vorbehalten bleibt, der Verfassungsentwurf also die von Staat zu Staat unterschiedlichen Repressionen gegenüber Kriegsdienstverweigerern legitimiert.

Alternativen zur Militarisierung

Die Teilnehmer der Konferenz begrüßen das Ziel des Verfassungsentwurfs, den Frieden zu fördern (Art. I-3). Sie fordern aber anstelle einer Militarisierung ein konsequentes Bekenntnis zur zivilen Konfliktbearbeitung als Ziel der Union und die Bereitstellung der Mittel hierfür. Das unsinnige Amt für Rüstung, Forschung und militärische Fähigkeiten sowie die Verpflichtung zur Aufrüstung müssen gestrichen werden. Stattdessen sollen ein EU-Beauftragter für Rüstungskontrolle, Abrüstung und zivile Konfliktbearbeitung ernannt und folgende Regelungen in der Europäischen Verfassung getroffen werden:

1. Die Union und die Mitgliedsstaaten verurteilen den Einsatz militärischer Gewalt als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle und verzichten auf ihn als Werkzeug ihrer Politik.
2. Deswegen sollen die gemeinschaftlichen wie die nationalen militärischen Kapazitäten schrittweise abgebaut werden mit dem Ziel, das Militär abzuschaffen. An seine Stelle treten die Konfliktprävention, die zivile Konfliktbearbeitung und der Aufbau ziviler Kräfte zur Prävention und Schlichtung nationaler wie internationaler Konflikte.
3. Die Union verpflichtet sich, die Testung und Herstellung, die Lagerung, den Transport und die Verwendung von Atomwaffen und anderen Massenvernichtungswaffen zu unterlassen und sich an derartigen Aktivitäten auch nicht zu beteiligen.
4. Die Union setzt sich für die vollständige Beseitigung aller Massenvernichtungswaffen unter Kontrolle der Vereinten Nationen ein.
5. Der Ausschluss einer parlamentarischen Kontrolle und die fehlende Möglichkeit einer gerichtlichen Überprüfung im Bereich der Außen- und Sicherheitspolitik ist mit demokratischen und rechtsstaatlichen Grundsätzen nicht vereinbar.
6. Jeder EU-Bürger hat das Recht, jegliche Kriegs- und Kriegersatz- bzw. -hilfsdienste zu verweigern. Das Verbot von Arbeits- und Zwangsdiensten umfasst

auch das Verbot jeglicher Militär- und Militärsersatzsowie Militärhilfsdienstpflichten.

7. Politisch Verfolgte – auch Kriegsdienstverweigerer und Deserteure – genießen politisches Asyl.
8. Die Union und die Mitgliedsstaaten fördern eine umfassende Friedenserziehung, den internationalen Jugendaustausch und unabhängige Initiativen zur zivilen Konfliktbearbeitung.

Begründung

Die Ächtung des Krieges als Instrument der Politik ist mit dem Briand-Kellog-Pakt bereits geltendes Völkerrecht. Das Verbot von Massenvernichtungswaffen basiert auf dem Gutachten des Internationalen Gerichtshofs zu Atomwaffen (1996), auf Art. 6 des Non Proliferation-Treaty (NPT) und auf den Konventionen zu biologischen und chemischen Waffen.

Wenn für zivile Konfliktbearbeitung nicht ausreichende Strukturen bereit stehen, ist ein Rückfall auf militärische Mittel wahrscheinlich. Der Versuch, die militärische Stärke der USA zu erreichen, muss scheitern. Die EU sollte stattdessen auf zivile Konfliktbearbeitung setzen. Wir schlagen vor, dass Europa Konfliktschlichtung mit Ausrichtung auf die Etablierung rechtsstaatlicher Strukturen betreibt. Das ist menschlicher und kostengünstiger als militärische Intervention, führt nicht zu Opfern an Menschenleben und zu Zerstörung und schafft hoch qualifizierte Arbeitsplätze. Die EU-Verfassung geht jeden an: Wir fordern ein Referendum über eine demokratisch entwickelte und rechtsstaatliche Verfassung.

Diese Resolution wurde verabschiedet bei einer Konferenz der bundesdeutschen Friedensbewegung am 27.3.2004 in Frankfurt/M, zu der aufgerufen hatten:

Attac Frankfurt; Deutsche Friedensgesellschaft-Vereinigte KriegsdienstgegnerInnen, Bundesverband und Gruppe Frankfurt (DFG-VK); International Association of Lawyers Against Nuclear Arms (IALANA); Kooperation für den Frieden; Bundesausschuss Friedensratschlag; Pax Christi; Informationsstelle Militarisierung (IMI); International Physicians for the Prevention of Nuclear War (IPPNW); Bund für Soziale Verteidigung (BSV); Ökumenische Aktion Ohne Rüstung Leben; Gesprächskreis Frieden und Demokratie Neu-Isenburg; Initiative für den Frieden (IFIAS); DGBOrtskartell Neu-Isenburg; Pädagoginnen und Pädagogen für den Frieden (PPF); Evangelische Studierendengemeinde Frankfurt/M

*Kontaktadresse: DFG-VK Frankfurt/M, Mühlgasse 13, 60486 Frankfurt/M
e-mail-Adresse: dfgvkffm@t-online.de Über diese Adresse können bei Interesse ggf. auch Kontakte zu Referenten zu diesem Thema vermittelt werden.*

Ablauf des Gottesdienstes

zum Abschluss der Jahrestagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)

7.-9. Mai 2004 in Eisenach

Begrüßung

Lied aus dem Ev. Gesangbuch 625, 1-3

Psalm 67, 2-8

im Wechsel mit der Liturgie

Eingangsgebet

Lesung aus den Upanishaden

(philosophisch-theol. Texte mit Grundaussagen der indischen Philosophie und Religion)

Ein Lehrer sprach zu seinem Schüler:

„Bringe mir von dort eine Nyagrodhafrucht.“

„Hier ist sie, Ehrwürdiger.“

„Spalte sie.“

„Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.“

„Was siehst du da?“

„Nichts, Ehrwürdiger.“

Da sprach er zu ihm: „Der feinste Stoff, den du nicht wahrnimmst, aus dem besteht der große Nyagrodhabaum. Glaube, mein Lieber, dieser feinste Stoff durchzieht das All. Das ist das Wahre. Das ist das Selbst. Das bist du, Shvetaketu.“

„Belehre mich weiter, Ehrwürdiger.“

„Ja, mein Lieber“, sprach er.

„Tue Salz in das Wasser und stelle dich früh bei mir ein.“

Er tat so.

Da sprach er zu ihm: „Bringe mir das Salz, das du abends in das Wasser getan hast.“

Er tastete danach und fand es nicht, da es zergangen war.

„Koste von dieser Seite, wie es schmeckt.“

„Salzig.“

„Koste von der Mitte. Wie schmeckt es?“

„Salzig.“

„Koste von unten. Wie schmeckt es?“

„Salzig.“

„Wirf etwas hinzu und stelle dich bei mir ein.“

Er tat so und sagte: „Das Salz bleibt immer.“

Da sprach der Lehrer zu ihm: „Das seiende wirst du hier nicht gewahr und dennoch: Hier ist es. Dieser feinste Stoff durchzieht das All. Das ist das Wahre. Das bist du, Shvetaketu.“

„Lehre mich weiter, Ehrwürdiger.“
„Ja, mein Lieber“, sprach er.

Offenbar und doch verborgen
regt Es sich in der Höhle des Herzens,
genannt „der höchste Ort“.
In Ihm hat alles seinen Bestand,
was sich bewegt und atmet und die Augen öffnet.
Erkenne Ihn als Sein und Nichtsein,
als den Gegenstand der Sehnsucht:
Er, das höchste aller Wesen,
jenseits allem Erkennen.
Das Leuchtende, feiner als das Feinste,
in dem alle Welten enthalten sind und alle ihre Bewohner.

Dieses ist das unvergängliche Göttliche,
es ist Atem, Wort und Geist.
Es ist Wahrheit und Unsterblichkeit.
Dies ist das Ziel, das zu durchdringen ist,
durchdringe es, mein Lieber.

Indische Musik

Text von Dietrich Bonhoeffer

aus seinen Gedanken zum Taufstag von
Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge Mai 1944
(in: Widerstand und Ergebung)

Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck^o ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun. Bis Du groß bist, wird sich die Gestalt der Kirche sehr verändert haben. Die Umschmelzung ist noch nicht zu Ende und jeder Versuch, ihr vorzeitig zu neuer organisatorischer Macht' entfaltung zu verhelfen, wird nur eine Verzögerung ihrer Umkehr und Läuterung sein. Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorzusagen - aber der Tag wird kommen -, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie einsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt. "Und sie werden sich verwundern und entsetzen über all dem Guten und über

all dem Frieden, den ich ihnen geben will" Uerem 33,9)." Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten. Möchtest Du zu ihnen gehören und möchte es einmal von Dir heißen: "Des Gerechten Pfad glänzt wie das Licht, das immer heller leuchtet bis auf den vollen Tag" (Sprüche 4,18)." 1

„Einige Glaubenssätze“ von Dietrich Bonhoeffer (aus: Widerstand und Ergebung)

Ich glaube, daß Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will.
Dafür braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen.

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 allein auf ihn verlassen.
In solchem Glauben müßte alle Angst vor der Zukunft überwunden sein.

Ich glaube, daß auch unsere Fehler und Irrtümer nicht vergeblich sind, und daß es Gott nicht schwerer ist, mit ihnen fertig zu werden, als mit unseren vermeintlichen Guttaten.

Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Schicksal ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet.

Predigt

Predigttext: Lukas 17, 20 + 21

20 Als er aber von den Pharisäern gefragt wurde: Wann kommt das Reich Gottes?, antwortete er ihnen und sprach: [a] Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's beobachten kann;
21 man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es! Oder: Da ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.
Lied aus dem Ev. Gesangbuch 263, 1-7

Gebet (früher Franz v. Assisi zugeschrieben)

Indische Musik

Abkündigungen

Die Kollekte wird erbeten für die Arbeit des Gandhi-Informations-Zentrums Berlin und für das Projekt „Bonhoeffer on tour“.

Segensbitte

Die Zwei – Reiche – Lehre Martin Luthers politische Ethik

**Ihre Ursprungsgestalt sowie ihre missbräuchliche Verwendung
für politisch- gesellschaftliche Anpassungsprozesse**

Herbsttagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)
vom 24.-26. Sept. 2004 Gertraudkapelle der Marktkirchengemeinde
Ev. Gemeindebüro der Marktkirchengemeinde: An der Marienkirche 2,
06108 Halle/Saale, Tel/Fax 0345/ 517 08 94, Email: marktkirche.halle@web.de
Planungsstand: 21.07.04

Freitag, 24. September 2004

ab 18.00 Uhr Anreise/Ankunft Marktgemeindehaus

Samstag, den 25. September 2004

09.00 Uhr Andacht in der Marktkirche

09.15 Uhr Martin Luthers Unterscheidung Zwei Reiche / Zwei Regimente - Theologische Impulse für Gesellschaft und Kirche
Prof. Dr. Matthias Petzoldt, Universität Leipzig

11.00 Uhr Zwischen Widerstand und kritischer Solidarität
Die Zwei-Reiche-Lehre als Argumentationsmodell
in der politischen Ethik des 20. Jahrhunderts
Prof. Dr. Reiner Anselm, Georg-August-Universität Göttingen

14.00 Uhr Arbeitsgruppen
Arbeitsgruppe 1 mit *Prof. Dr. Matthias Petzoldt, Propst i.R. Heino Falcke (angefragt)*:
Die Zwei-Reiche Lehre – Luthers politische Ethik (vertiefende
Aussprache zu den Vormittagsreferaten)
Arbeitsgruppe 2 mit *Prof. Dr. Reiner Anselm, Dr. Karl Martin*:
Dietrich Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem Nationalprotestantismus und den Deutschen Christen
Arbeitsgruppe 3 mit *Stefan Höhbusch, Pfarrer Harald Bartl*:
Geschichte der Marktkirchengemeinde Halle in der Zeit des Nationalsozialismus
Arbeitsgruppe 4 mit *Bischof i.R. Christoph Demke*:
Diskussion über eine Rücknahme der Lehrverdammung in Confessio Augustana Artikel 16 gegen die
Kriegsdienstverweigerer und Vorbereitung eines Versöhnungsgottesdienstes mit den Freikirchen
15.30 Uhr Podiumsgespräch mit *Prof. Dr. Matthias Petzoldt, Prof. Dr. Reiner Anselm, Stefan Höhbusch,*
Propst i.R. Heino Falcke (angefragt), Bischof i.R. Christoph Demke
Moderation: *Dr. Karl Martin*

Sonntag, 26. September 2004

10.00 Uhr Gottesdienst in der Marktkirche, Predigt: *Dr. Karl Martin*

11.00 Uhr Kaffeepause

11.30 Uhr Abschlussrunde/Tagungsergebnisse

13.00 Uhr Mittagessen, danach Seminarende

Nähere Auskünfte, Tagungsprogramme und Anmeldungen über das Büro des dbv:
Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden-Sonnenberg, Tel: (0611) 542179, Fax: (0611) 9545911,
E-Mail: dietrich-bonhoeffer-verein@dike.de, Homepage: <http://dietrich-bonhoeffer-verein.dike.de> .

Wiesbadener Kurier Donnerstag 19. Febr. 2004, Seite 7

„Kirchenbeitrag“ statt Steuer

Bonhoeffer-Verein gründet „Initiativkreis Kirchensteuerreform“

Der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dhv) begrüßt die neu in Gang gekommene Kirchensteuerdiskussion, die durch Äußerungen aus dem Raum der CDU/CSU angestoßen worden ist. Wie es in einer Erklärung heißt, werden die von den Parteien angestrebten grundsätzlichen Änderungen im staatlichen Steuerrecht für das Kirchensteueraufkommen tiefgreifende Folgen nach sich ziehen. Vor diesem Hintergrund hat der Kirchenexperte der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, Hermann Kues, die Kirchen aufgefordert, über ihre Finanzierung neu nachzudenken.

Der evangelische Theologe und Präsident des Wirtschaftsrates der CDU, Professor Dr. Kurt J. Lauk, fordert die völlige Abschaffung der Kirchensteuer. Lauk, seit 2003 Honorarprofessor an der European

Business School Schloss (ebs), erklärte, dass bei der anstehenden Verfassungsreform zum Zweck der Neuregelung der Zuständigkeiten von Bund und Ländern auch das Verhältnis von Staat und Kirche entzerrt werden sollte. An die Stelle der Kirchensteuer sollte ein „Kirchenbeitrag“ treten, „den die Kirchen selbst bestimmen und erheben“.

Der Bonhoeffer-Verein vertritt seit vielen Jahren die Ansicht, dass die Kirchen gut beraten sind, wenn sie aktiv an der Entwicklung neuer Finanzierungsmodelle mitarbeiten, um Einfluss auf deren Ausgestaltung nehmen zu können. Das gegenwärtige Kirchensteuersystem verliere innerhalb und außerhalb der Kirchen immer mehr an Zustimmungsfähigkeit und Plausibilität, heißt es in einer Mitteilung des Bonhoeffer Vereins:

Staatskirchenverträge und rechtliche Privilegien werden nicht verhindern können, dass es zu Modifikationen des gegenwärtigen Finanzierungssystems oder gar zu seiner Abschaffung kommt.

Der Bonhoeffer-Verein hat einen „Initiativkreis Kirchensteuerreform“ gegründet, der sich als Diskussionsforum für die Erarbeitung von Alternativmodellen anbietet. Der Initiativkreis trifft sich am Samstag, 13. März, um 11 Uhr in Frankfurt. Interessenten können eine Einladung zu dem Treffen beim Büro des Dietrich Bonhoeffer Vereins anfordern: Am Heienberg 2,65193 Wiesbaden, Telefon 06 11 / 54 21 79; Fax 06 11 / 9 54 59 11, oder per E-Mail unter dietrich-bonhoeffer-verein@dike.de.

► dietrich-bonhoeffer-verein.dike.de

Taufe, Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer

Auf der Suche nach neuen Formen für das verfasste Kirchenwesen

Reformmodell des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)
Teil II Stand: Juni 2004¹

Taufe und Kirchenmitgliedschaft sind etwas verschiedenes.

- Taufe ist ein Geschehen am Menschen. Die Zusage und die Folgen der Taufe gelten im Selbstverständnis des christlichen Glaubens auch dann fort, wenn der Täufling seine Willenszustimmung zu dem Taufgeschehen

zurückzieht bzw. bei der Kindertaufe eine solche nachträgliche Zustimmung erst gar nicht entwickelt.

- Profane Kirchenmitgliedschaft ist an die Willenszustimmung des Menschen gebunden. Wenn diese zurückgezogen wird, endet die Kirchenmitgliedschaft.

Zugehörigkeit zum Christusleib und Zugehörigkeit zur Kircheninstitution sind nicht identisch.

- Die Zugehörigkeit zum Christusleib als der Basisgemeinschaft aller Christen (Universalkirche) beginnt mit der Taufe. Sie ist nicht identisch mit der Zugehörigkeit zu einer Kircheninstitution (Teilkirche) im Sinne profanrechtlicher Institutionsformen.
- Die Zugehörigkeit zu einer Kircheninstitution (Teilkirche) im Sinne profanrechtlicher Institutionsformen sollte mit einer unmissverständlichen Willensäußerung beginnen.

Die Taufe ist nicht eine solche unmissverständliche Willensäußerung zur Mitgliedschaft in einer bestimmten profanrechtlichen Kircheninstitution (Teilkirche).

Es ist problematisch, dass sich der Staat nach der gegenwärtigen Rechtslage nicht in das Mitgliedschaftsrecht der Kirchen einmischen darf.

- Die Nicht-Einmischung des Staates bei der Kirche als Christusleib bzw. als religiösem Phänomen (Universalkirche) ist unstrittig. Anders verhält es sich bei der Kirche (Teilkirche) als einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. In letzterem Fall sollte der Staat nur solche Personen als Kirchenmitglieder behandeln, von denen eine Willensäußerung vorliegt.
- Für die Willensäußerung sollte gelten: Es reicht nicht, wenn sie angeblich implizit mit der Taufe verbunden ist. Die Willensäußerung sollte explizit zum Ausdruck kommen. Sie sollte normalerweise schriftlich erfolgen, durch Unterschrift besiegelt sein und zu den Akten genommen werden. Sie kann bei der Taufe, aber auch später nach der Taufe erfolgen.

Für den Aufbau einer neuen Kirchenfinanzierung ist es unerlässlich, dass die gegenwärtige staatliche Erfassung der Kirchenmitglieder durch eine kircheneigene Mitgliederverwaltung ersetzt wird.

- Im Augenblick stützen sich die Kirchen auf die staatliche Mitgliedererfassung, die Grundlage für den Kirchensteuereinzug ist, ab. Dieses Verfahren sollte jedoch eingestellt werden, da es gegen die Verfassung, insbesondere gegen Art. 136 Abs. 3 Satz 1 WRV i.V.m. Art. 140 GG („Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren“) verstößt.
- Bevor ein Ausstieg aus dem gegenwärtigen Kirchensteuereinzugsverfahren eingeleitet wird, sollten die Kirchen eine eigene Mitgliederfassung aufbauen. Dabei sollte sofort zwischen Taufe und Kircheneintritt unterschieden werden; für den profanrechtlichen Kircheneintritt sollte nur die entsprechende Willensäußerung maßgeblich sein.

Für den Ausstieg aus dem gegenwärtigen Kirchensteuereinzugsverfahren sind folgende Schritte denkbar:

1. In einer ersten Vorbereitungsphase bleibt es beim staatlichen Zwangseinzug der Kirchensteuer. Der Staat nimmt jedoch keine Mitgliedererfassung für die Kirchen

mehr vor, sondern lässt sich von den Kirchen eine Mitgliederliste aushändigen.

Für ältere Mitglieder reicht die Taufe als alleinige Grundlage ihrer Kirchenmitgliedschaft, bei Kirchenmitgliedern ab einem bestimmten Stichdatum sollte eine Kirchenmitgliedschaft nur noch bei einer zusätzlichen Willensäußerung möglich sein.

Für Kirchenmitglieder, deren Mitgliedschaft für sie als unmündige Kinder von den Eltern begründet wurde, wird ab einem bestimmten Stichdatum eine eigene Willensäußerung verlangt. Die Willensäußerung der Eltern erlischt automatisch, sofern sie nicht durch diese eigene Willensäußerung abgelöst wird.

2. In einer zweiten Phase wird auf eine freiwillige Teilnahme am staatlichen Kirchensteuereinzugsverfahren umgestellt (Vorschlag Jan Niemöller). Nur solche Mitglieder, die ihre Zustimmung schriftlich erklärt haben, werden in das staatliche Einzugsverfahren einbezogen. Die übrigen erhalten von der Kirche einen Kirchensteuerbescheid, mit dem ihnen alternative Zahlungsmöglichkeiten angeboten werden. Mit der Umstellung des staatlichen Kirchensteuereinzugsverfahrens auf freiwillige Teilnahme beendet der Staat bei der Eintreibung von Kirchensteuerschuld den automatischen Einsatz von Zwangsmitteln. Staatliche Zwangsmittel bei der Eintreibung von Kirchensteuerschuld im Rahmen des staatlichen Kirchensteuereinzugsverfahrens werden nur noch im Einzelfall auf ausdrückliches Begehren der Kirchen hin eingesetzt.
3. In einer dritten Phase wird über die Fortführung des mittlerweile freiwilligen staatlichen Kirchensteuereinzugs entschieden. Denkbar sind drei Optionen: (a) Beendigung; (b) Fortführung nur für die Kirchen und andere kirchensteuerberechtigte Religionsgemeinschaften; (c) Ausweitung des Angebots eines freiwilligen staatlichen Einzugsverfahrens auf andere besonders gemeinnützige bzw. öffentlich-rechtliche Einrichtungen (Vorschlag Martin Stöhr).

¹ Auskünfte: Büro des dbv, Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden, Tel: (0611) 542179, Fax: (0611) 9545911, dietch-bonhoeffer-verein@dike.de.

Buchhinweis

Droege, Michael

Staatsleistungen an Religionsgemeinschaften im säkularen Kultur- und Sozialstaat

(Duncker & Humblot 1. Aufl. 02.2004) ISBN 3-428-11290-3. Umfang: 639 Seiten.

115,00 Eur[D] / 118,30 Eur[A] / 194,00 sFr

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

FRANZ SEGBERS

Schuldenerlaß für die Öffentlichen Hände

Erstaunt stellt der Bürger fest, dass die Politiker ihn in einem wahren Unterbietungswettbewerb von Steuern entlasten wollen und sich gleichzeitig eine Lücke von Milliarden auftut, die nicht „gegenfinanziert“ ist. Welchen rationalen Kern hat eine solche auf den ersten Blick widersinnige Politik? Welche Strategie wird verfolgt?

Die Anzahl der Kommunen, die finanziell am Abgrund stehen nimmt zu und auch ökonomisch starke Städte wie Frankfurt oder München müssen zur Finanzierung der Gehälter ihrer Beschäftigten Kredite aufnehmen. Die kritische Haushaltslage führt zu massiven Einschnitten oder Kürzungen bei den Sozialhaushalte.

Verschuldung ein strukturelles Phänomen

Staatsverschuldung ist ein Ausdruck dafür, dass die Staatseinnahmen nicht mehr ausreichen, um den national- oder sozialstaatlichen Aufgaben gerecht zu werden. Also müssen Kredite für die Wahrnehmung dieser Aufgaben aufgenommen werden. Jeder Schuld entspricht ein Guthaben auf der anderen Seite. Deshalb sind die öffentlichen Schulden in Relation zum Bruttoinlandsprodukt die Kehrseite der gleichfalls gewachsenen privaten Geldvermögen. Deshalb braucht der Kapitalzins den Schuldner zur eigenen Vermehrung und könnte ohne ihn nicht existieren.

Trotz eines beispiellosen Abbaus sozialer Leistungen steigt die Neuverschuldung von Jahr zu Jahr auf jeweils neue Rekordhöhen. Die Gesamtverschuldung aller öffentlichen Haushalte betrug 2003 bei einem Bruttoinlandsprodukt von ca. 2.000 Mrd. Euro mehr als 1.424 Mrd. Euro. Jeder siebte Steuer-Euro musste 2002 für Zinsen ausgegeben werden. 39,7 Mrd. Euro musste der Bund allein im Jahr 2003 an Zinszahlungen ausgeben. Fast 90 Prozent der Neuverschuldung im Jahr 2003 werden für den Schuldendienst gebraucht.

Wem nützt das Sparen?

Anstatt die vermögenden Schichten und die Unternehmen in einer solchen Masse zu besteuern, dass der Staat über die nötigen Einnahmen verfügt, die ihn handlungsfähig macht, leiht der Staat sich bei den wohlhabenden Geld und bezahlt ihnen dafür auf Kosten der Allgemeinheit attraktive Zinsen.

Durch die selbstverursachte Finanzkrise des Staates mittels Steuersenkung entzieht der Staat sich selber nicht nur jene finanziellen Ressourcen, die er zur Erfüllung seiner Aufgaben braucht, zugleich wird er auch zur Aufnahme

von öffentlichen Anleihen benötigt. Die Kreditierung erfolgt jedoch nicht gleichmäßig durch alle Bevölkerungsschichten, sondern vor allem über das Geldvermögen der Wohlhabenden. Letztlich profitiert von den Zinsflüssen wegen ungleicher Vermögensverteilung jenes Zehntel aller Haushalte, die an Zinsnettoerträgen erzielt. Trotz aller Sparmaßnahmen steigen die Schulden. Die Vermögensbesitzer erzielen für die gegenwärtig 1.424 Mrd. Euro Staatsschulden rund 50 Mrd. Zinsen jährlich. Deshalb sind die Staatsschulden und die hierfür zu zahlenden Zinsen und Zinseszinsen eine wichtige Quelle für den Anstieg der Vermögenseinkommen.

Staatsverschuldung ist ein *perpetuum mobile* der fiskalischen Umverteilung von unten nach oben, und zwar durchaus im globalen Maßstab. Durch Sparen sind die überschuldete Öffentlichen Haushalte nicht zu sanieren. Denn allein bei einer jährlichen Zückzahlung des Schuldendienstes von 12 Mrd. Euro (das wäre eine Reduktion des Bundeshaushaltes um 20 Prozent) wäre der Schuldenberg in einhundert Jahren immer noch nicht abgetragen.

Ethische Maxime: Schulden, die nicht bezahlt werden können, müssen erlassen werden

Überschuldung ist ein jahrtausendealtes Probleme und nur in ihrer Komplexität „modern“. Im Zusammenhang der globalen Überschuldung, insbesondere der himmelschreienden Überschuldungskrise in den armen Ländern des Südens, gab es eine ethisch wie ökonomisch und politisch hoch brisante Wiederentdeckung einer biblischen Tradition: Der Schuldenerlass. (Dtn 15, f.) Welche Bedeutung es in der Christentumsgeschichte zudem innehat, zeigt sich an der Vater-unser-Bitte: „...und vergib uns unsere Schuld wie auch wie vergeben unseren Schuldnern“. Die ethische Maxime besagt: Schulden, die nicht bezahlt werden können, müssen erlassen werden. Vorrang vor den Interessen der Schuldner oder allgemeiner: vor dem Geld- und Kredit-system haben die Lebensbedürfnisse der Menschen. Das Leben darf nicht den Ansprüchen der Darlehnsgeber geopfert werden.

Demokratie und Schuldenabbau

Wie viele Schulden erträgt ein demokratisches Gemeinwesen? Dafür gibt es keinen ökonomischen sondern nur einen ethischen Maßstab. Die biblische ethische Maxime zielen auf Freiheitsrechte und sozialen Zusammenhalt. Um Freiheit geht es auch heute in den zeitgenössischen Schuldenkrisen. Ein demokratisches Gemeinwesen muss die Freiheit besitzen, die Prioritäten selber zu setzen, damit soziale Dienste, soziale Sicherungssystem, Bildung oder die Umwelt nicht in den Sog der Finanzkrise untergehen.

Die sogenannten „Sparbeschlüsse“ sind Kürzungen, welche die öffentlichen Aufgaben und Güter mit dem Ziel abbauen, den Schuldendienst bedienen zu können. Doch da-

durch werden gerade denen soziale Leistungen gekürzt, die sich brauchen, während die monetären Kürzungen den Wohlhabenden, die auf sie nicht angewiesen sind, in Darlehns- und Zinsrückzahlungen umgewandelt „ausgezahlt“ werden. Diese Umwandlung stellt den zivilisatorischen und sozialen Standard eines modernen Staates immer mehr in Frage stellen.

Der wachsende Schuldenberg wird in den kommenden Jahren zunehmend aus den laufenden Einnahmen auf Kosten wichtiger Aufgabenbereiche des Staates finanziert werden müssen. Deshalb brauchen wir in Deutschland einen Schuldenerlass. Für die Zukunft der politische Debatte wird es wichtig sein, die Argumente aus der Entschuldungsdebatte gegenüber dem überschuldeten Süden auf die Verhältnisse im Norden zu übersetzen. Noch wirkt allein angesichts der politischen Landschaft die Erinnerung an den biblischen Schuldenerlass als blanker Hohn. Doch ohne die utopische Kraft der Erinnerung wird sich jedenfalls kein kreativer Ausweg der strukturellen Verschuldungskrise finden lassen.

Für die Zukunft der politische Debatte wird es wichtig sein, die Argumente aus der Entschuldungsdebatte hinsichtlich des überschuldeten globalen Südens auf die Verhältnisse im Norden zu übersetzen. Auch wenn angesichts der politischen Landschaft die Erinnerung an den biblischen Schuldenerlass illusionär erscheinen mag, kann ein Verweis auf US-amerikanische Rechtsinstitute die Diskussion stärken. Die deutsche Rechtsordnung kennt zwar die Insolvenz von Privatpersonen und Unternehmen, nicht jedoch die von staatlichen und öffentlichen Schuldnern. In den USA gibt es ein Insolvenzrecht für Schuldner mit hoheitlicher Gewalt, das seit vielen Jahren bei bankrotten Kommunen angewendet wird. Ein brauchbarer Weg könnte die Einführung eines Insolvenzrechtes auch für kommunale Körperschaften sein, wie es in den USA bereits besteht. Die Gerichte entscheiden nicht darüber, welche staatlichen und öffentlichen Dienste angesichts der Finanzlage gekürzt werden müssen, sondern überlässt die Entscheidung der Politik. Bei dem Verfahren haben alle Betroffenen Anhörungsrechte. Ein solchermaßen organisiertes Insolvenzverfahren ermöglicht einen gesellschaftlichen Kompromiss zwischen den Interessen der Bürger an einem funktionierenden politischen Gemeinwesen einerseits und den Interessen der Gläubiger andererseits. Der Staat geht in Konkurs, damit die Demokratie aufatmen kann. Dadurch wird ein demokratisches Verfahren im Umgang mit Schulden gewährleistet, bei dem das Problem der Zahlung von Zinsen durch die Gesellschaft und das Problem des Bezugs von Zinsen durch die Geldvermögensbesitzer als ein gesamtgesellschaftliches Umverteilungsproblem gelöst werden muss.

Wenn der Schuldendienst nicht zu einem Instrument werden soll, durch das auf Kosten der Mehrheit ein

Gesellschaftsmodell durchgesetzt werden soll, in dem der vorhandene Reichtum einer Gesellschaft immer ungleicher verteilt wird, ist eine alternative Entwicklungsperspektive gerade auch im Umgang mit den öffentlichen Schulden nötig. Es gilt, auf demokratischer Basis politisch zu entscheiden, welche öffentlichen Güter zur Verfügung gestellt werden, zu denen weiterhin alle Bürgerinnen und Bürger Zugang haben sollen. Die Finanzierung soziale Dienste müsste demokratisch sichergestellt werden, denn diese sind in einem demokratischen Gemeinwesen die Voraussetzung für die Geltung sozialer Rechte aller Bürger und können daher nicht einfach dem Schuldendienst und den Interessen der Gläubiger geopfert werden. Denn ethisch gilt: Vorrang vor den Interessen der Schuldner oder allgemeiner: vor dem Geld- und Kreditsystem haben die Lebensbedürfnisse der Menschen.

Zur Person.

Dr. Franz Segbers

Privatdozent für Sozialethik / Universität Marburg

Langfassung in dem Band:

Walter Hanesch / Karl Koch / Franz Segbers (Hg.),

Öffentliche Armut im Wohlstand.

Soziale Dienste unter Sparzwang.

Vsa-Verlag-Hamburg

HANS DIETER ZEPF

Buchhinweis

Internationale Polizei: eine Alternative zur militärischen Konfliktbearbeitung

Hermann Düringer; Horst Scheffler (Hrsg.).

Arnoldshainer Texte; Bd 118

ISBN 3-89846-180-7

Das Buch vereinigt eine Reihe von Vorträgen aus dem Jahre 2001 von einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Worum es geht, ist im Vorwort formuliert: „Auf der Tagesordnung steht nichts weniger als die Transformation des Kriegsvölkerrechts in ein internationales Polizeirecht und die daraus folgende Umwandlung von Streitkräften in entsprechend bewaffnete Polizeikräfte“ (Seite 7).

Der Buchtitel: „Internationale Polizei- eine Alternative zur militärischen Konfliktbearbeitung“ sowie das Zitat aus dem

Vorwort könnten zur Auffassung verleiten, dass das Militär abgeschafft werden soll. Doch der Leser wird in den Ausführungen von Thorsten Stodiek eines Besseren belehrt (vgl. Seite 39).

Wenn auch die gravierenden Unterschiede im Vergleich von Polizei- und Kriegsvölkerrecht aufgezeigt werden (vgl. Seite 58 ff.) sowie über „Neue Konfliktszenarien nach dem Ende des Kalten Krieges“ und dem „Wandel der Friedenssicherung durch die Vereinten Nationen“ nachgedacht wird, so bieten die Vorträge im Wesentlichen nichts, was nicht schon bekannt wäre.

Auszug aus dem Entwurf der Europäischen Verfassung

Vorschriften zur Sicherheitspolitik und zivilen Konfliktbearbeitung

Auszüge aus dem Entwurf des Verfassungsvertrages

Art. I-3 Absatz 1: Die Union hat das Ziel, den Frieden, ihre Werte und das Wohlergehen der Völker zu fördern.

Art. I-3 Abs. 4: In ihren Beziehungen zur übrigen Welt schützt und fördert die Union ihre Werte und Interessen. Sie trägt bei zu Frieden, Sicherheit, nachhaltiger Entwicklung der Erde, Solidarität und gegenseitiger Achtung unter den Völkern, freiem und gerechtem Handel, Beseitigung der Armut und Schutz der Menschenrechte, insbesondere der Rechte des Kindes, sowie zur strikten Einhaltung und Weiterentwicklung des Völkerrechts, insbesondere der Wahrung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen.

Art. I-40, Absatz 1: Die gemeinsame Sicherheits- und Verteidigungspolitik ist integraler Bestandteil der gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik. Sie sichert der Union die auf zivile und militärische Mittel gestützte Fähigkeit zu

Operationen. Auf diese kann die Union bei Missionen außerhalb der Union zur Friedenssicherung, Konfliktverhütung und Stärkung der internationalen Sicherheit gemäß den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen zurückgreifen. Sie erfüllt diese Aufgaben mit Hilfe der Fähigkeiten, die von den Mitgliedstaaten bereitgestellt werden.

Art. I-40, Absatz 3 S. 1: Die Mitgliedstaaten stellen der Union für die Umsetzung der gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik zivile und militärische Fähigkeiten als Beitrag zur Verwirklichung der vom Rat festgelegten Ziele zur Verfügung.

Artikel I-40, Abs. 3, Satz 3 ff.: Die Mitgliedsstaaten verpflichten sich, ihre militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern. Es wird eine Europäische Agentur für Rüstung, Forschung und militärische Fähigkeiten eingerichtet, deren Aufgabe es ist, den operativen Bedarf zu ermitteln und Maßnahmen zur Bedarfsdeckung zu fördern, zur Ermittlung von Maßnahmen zur Stärkung der industriellen und technologischen Grundlage des Verteidigungssektors beizutragen und diese Maßnahmen gegebenenfalls durchzuführen, sich an der Festlegung einer europäischen Politik im Bereich Fähigkeiten und Rüstung zu beteiligen sowie den Rat bei der Beurteilung der Verbesserung der militärischen Fähigkeiten zu unterstützen.

Art. III-210 Absatz 2 Satz 1: Der Ministerrat erlässt die Europäischen Beschlüsse über Missionen im Sinne des Absatzes 1 einstimmig; in den Beschlüssen sind Ziel und Umfang der Missionen sowie die für sie geltenden allgemeinen Durchführungsbestimmungen festgelegt.

Art. III-282: Der Gerichtshof ist nicht zuständig in Bezug auf die Artikel I-39 und I-40 und in Bezug auf Teil III Titel V Kapitel II betreffend die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik.

Der Text der Europäischen Verfassung kann sehr kostengünstig oder kostenlos angefordert werden bei der Bundeszentrale für politische Bildung in Bonn oder bei den Landeszentralen für politische Bildung.

Der Europäische Verfassungsentwurf aus friedenspolitischer Sicht

Ich muss gleich zu Beginn einräumen, dass der Schwerpunkt meines Vortrages eher auf der Entwicklung des Europäischen Verfassungsentwurfs und nicht so sehr auf der davor und „daneben“ liegenden Geschichte der gemeinsamen „GASP“ oder „EVSP“ liegt. Einige Anmerkungen will ich aber trotzdem dazu machen:

I. GASP bis zur Verfassung / Farnborough

„Wenn es stimmt, dass die Welt ein Dschungel ist, dann sollten wir sicherstellen, dass Europa zu den Tigern gehört - und nicht zu den Affen.“ - so räsonierte gemäß Süddeutscher Zeitung vom 21. Mai 2003 ein hochrangiger Beamter von Javier Solana. Solana ist seit 1999 der erste amtierende sogenannte Mr. GASP, also der sichtbare Repräsentant einer gemeinsamen europäischen Außen- und Sicherheitspolitik.

Die EU arbeitet **schon lange** auf eine **gemeinsame** Verteidigungspolitik hin. **1948** unterzeichneten Frankreich, GB und die Benelux-Staaten ein **gegen die Sowjetunion gerichtetes Abkommen zur gemeinsamen Verteidigung**. 1950 präsentierte die **frz. Regierung ein Projekt zu einer Europ. Verteidigungsgemeinschaft (EVG)**, das bis **1954 zur Ratifizierungsreife** vorangetrieben worden war. Die Ratifizierung unterblieb dann jedoch nach Intervention von de Gaulle. Die Initiativen wurden mit **Rücksicht auf den 1949** unterzeichneten **NATO-Vertrag** und die Entwicklung der NATO zum „**westlichen Verteidigungsbündnis**“ erst einmal in die **Schublade** gelegt.

Die **Priorität** der europäischen Zusammenarbeit war der Verwirklichung eines gemeinsamen **Wirtschaftsraumes** gewidmet. Angesichts der **Einbindung der meisten EU-Staaten in die NATO** stellten sich zunächst keine eigenständigen sicherheitspolitischen Fragen. Eine **EU-Armee** wurde als **überflüssig** angesehen. Diese Situation änderte sich nach dem Zusammenbruch des östlichen Machtblocks im Jahr **1990**. Mit dem 2. Golfkrieg von 1991 und dem Ausbruch der Gewalt im früheren Jugoslawien waren schnell alle Hoffnungen auf Friedensdividenden oder ähnliches verfliegen. Die europäischen Staaten begannen, über eine eigenständige militärische Rolle - auch in Abgrenzung zur NATO - nachzudenken.

Die „Wiederaufnahme“ der Bemühungen begann **1992** mit dem Vertrag von **Maastricht** (Formulierung der „**GASP**“).

Dort wurde erstmals vertraglich festgelegt, dass die Union eine **eigenständige** gemeinsame **Verantwortung** in

sicherheitspolitischer bzw. **militärischer** Hinsicht wahrzunehmen gedenkt und weiterentwickeln will. Diese militärische Zusammenarbeit könne **schließlich** in einer auch **formal gemeinsamen** Verteidigungsgemeinschaft münden. Die **WEU** wurde als verteidigungspolitisches Instrument zum **integralen Bestandteil der EU** erklärt und sollte schließlich in diese hinein aufgelöst werden.

1997 definierte dann der **Vertrag von Amsterdam** die verteidigungspolitischen Aufgaben der Union.

Zu diesen gehören neben Evakuierungs- und **friedenserhaltenden Maßnahmen** auch der **Kriseneinsatz von Kampftruppen** zur „Friedenswiederherstellung“ bzw. „Friedenszwingung“. Damit hatte sich die EU erstmals als **global militärisch engagierter Akteur** ohne räumliche Beschränkung zu erkennen gegeben. Europa konnte also schon **1997 am Hindukusch verteidigt** werden.

1998 forderten **Frankreich** und **Großbritannien** gemeinsam auf *dem Gipfel in Saint Malo*, Mittel für eine gemeinsame Streitmacht bereitzustellen und auf die Etablierung von **eigenständigen europäischen Krisenreaktions-Streitkräften** hinzuwirken. Diese Forderungen mündeten dann im Beschluss des **Europäischen Rates 1999 in Helsinki**. Hier wurde beschlossen, eine **gemeinsame europäische Streitmacht von rund 60.000** Soldaten bis 2003 zur Wahrnehmung der „Petersberg-Aufgaben“ aufzustellen. Angesichts der **Zielsetzungen dieser Truppe, zum Kriseneinsatz in aller Welt allzeit einsatzfähig** zu sein, müssen an die Kontingente jeweils hohe Anforderungen gestellt werden. Binnen 60 Tagen soll die Truppe jederzeit an jeden Ort der Welt verlegbar sein. Die jeweilige Einsatzzeit soll bis zu einem halben Jahr betragen, was bei einem jeweils halbjährlichen Wechsel von Vorbereitung, Einsatz, „Verschnaufpause“ das dreifache Potential an Truppenbereitstellung erfordert, also rund 180.000-200.000 Mann. Die Planung und Aufstellung dieser europäischen Elite-Einheit bildet das Kernelement der europäischen Militarisierung.

Hier besteht natürlich auch ein Konflikt bzw. eine Konkurrenz zu den USA, die zwar einerseits ständig höhere Beiträge der Europäer für Militärausgaben anmahnen, andererseits aber den Aufbau eigenständiger europäischer Militärstrukturen fürchten, die gegebenenfalls nicht den US-Interessen gemäß zum Einsatz gebracht werden könnten.

Deshalb gibt es ein ständiges Gerangel um die Möglichkeiten der Nutzung von NATO-Kapazitäten - vor allem auch logistischer Art - für EU-eigene Militäraktionen. Einen Affront besonderer Art starteten die USA mit der auf dem Prager NATO-Gipfel im November 2002 erhobenen Forde-

rung nach dem Aufbau einer "NATO Response Force (NRF)", die 21.000 Mann umfassen soll und vor allem für entry-Einsätze (eindringender Ersteinsatz in Krisenregionen bzw. bei Kriegsbeginn) ab Ende 2004 zur Verfügung stehen soll. Es geht also bei dieser Truppe, die vorwiegend europäische Staaten stellen sollen - deshalb nicht nur scherzhaft "Fremdenlegion des Pentagon" genannt - genau wie bei der geplanten Rapid Response Force (RRF) der EU um hochqualifizierte Soldaten und entsprechende Ausrüstungen. Der Konflikt um den Aufbau dieser beiden Truppen wurde nie offen ausgetragen. Die EU versichert formelhaft, dass ihre geplante Eingreiftruppe der NRF nicht entgegenstehe. Trotzdem bleibt die Frage, wie denn die Aufstellung beider Truppen gleichzeitig gewährleistet werden soll, wo die EU schon mit ihren eigenen selbst gesetzten Anforderungen nicht zurechtzukommen scheint.

Neben geeigneten und schnell verlegbaren Eingreiftruppen mangelt es den Europäern vor allem an satellitengestützten logistischen Aufklärungsmöglichkeiten und an Transportkapazitäten für militärische Großgeräte und Truppen. Mit dem Beschluss zur Aufstellung der 60.000-Mann Truppe und entsprechenden Ausrüstungen soll diesen Mängeln abgeholfen werden. Vor allem zwei weitere Projekte sind inzwischen auf den Weg gebracht: der Aufbau des europäischen Satellitensystems Galileo soll - trotz vielfach geäußelter technischer Zweifel - eine eigenständige europäische Aufklärungslogistik ermöglichen und die Truppenführung im Feld erleichtern helfen. Bis zur geplanten Inbetriebnahme von Galileo im Jahr 2008 bleibt Europa jedoch auf die USA bzw. die NATO-Fähigkeiten in diesem Bereich angewiesen. Außerdem werden Großraumflugzeuge vom Typ Airbus 400 M (A400M) hergestellt, die die Verlegbarkeit der Euro-Truppe samt Gerätschaften gewährleisten sollen. Allerdings stehen diese erst Ende dieses Jahrzehnts zur Verfügung. Bis dahin sind die Europäer auf die Anmietung russischer oder amerikanischer Transporter angewiesen

Nicht zuletzt der Angriffskrieg der NATO gegen **Jugoslawien** zwischen März und Juni 1999 hat den europäischen Beteiligten drastisch vor Augen geführt, dass sie unabhängig von den USA militärisch und damit machtpolitisch keine große Rolle spielen können. Die wesentlichen Entscheidungen in diesem Krieg wurden von den USA getroffen. Auch der **Irak-Krieg von 2003** musste zur Legitimierung der EU-Aufrüstung herhalten. Es ist dabei besonders interessant, dass mit Frankreich und Deutschland **gerade zwei Irak-Kriegsgegner** in der EU zu Vorreitern der forcierten Militarisierung der EU wurden und mit dem sogenannten Pralinengipfel in Brüssel am 29./30.4.2003 neue Maßstäbe setzten. Dieser umstrittene Vierer-Gipfel - besetzt mit den sich als EU-Vorreitern sehenden Staaten Frankreich, Belgi-

en, Großherzogtum Luxemburg und der Bundesrepublik Deutschland - hat wegweisende Beschlüsse bzw. eigenständige Initiativen in Sachen Militarisierung gefasst.

Ein weiterer wichtiger Punkt der „Vorgeschichte“ ist das Abkommen von **Farnborough**. Mit diesem Abkommen haben sich 6 Mitgliedsstaaten der EU bereits im Vorfeld (2001) auf eine verstärkte **Zusammenarbeit in der Rüstungspolitik** geeinigt.¹ Hier wurden die Weichen in Richtung Umstrukturierung der nationalen Rüstungsindustrien hin zu einer gemeinsamen europäischen Rüstungsindustrie gestellt.

Das Vertragswerk sieht in der Zielperspektive zugleich die Erleichterung von Rüstungsexporten vor, bzw. die Heruntersetzung der Exportbeschränkungen auf ein insgesamt niedrigeres Niveau - im Verhältnis zu den aktuell geltenden nationalstaatlichen Bedingungen, die zumindest teilweise restriktiver sind. Angesichts der hohen Kosten nicht nur für Forschung und Entwicklung, sondern auch für die Produktion hochmoderner Rüstungsgüter wird der Zwang zum Export immer größer, da nur hohe Stückzahlen den Produktionspreis auf einem erträglichen Niveau halten können. Langfristig soll eine gemeinsame EU-Rüstungsbehörde entstehen, die angesichts der festgestellten Defizite hinsichtlich der US-Rüstungsproduktion auch erheblich höhere Investitionen im Bereich F&E benötigt als dies in der bisherigen Summe der nationalstaatlichen Ausgaben gewährleistet ist.

Rat in **Thessaloniki** am 20.6.2003, erstmals in der EU-Geschichte eine eigene europäische Sicherheitsstrategie - von **Javier Solana** - vorgelegt wurde.

Kernthema der Europäischen Sicherheitsstrategie sind in Parallelität zur US-Strategie die Themen bzw. Bedrohungsfaktoren Terrorismus, Proliferation, "gescheiterte Staaten" und organisierte Kriminalität. Europa definiert auch seinen sicherheitspolitischen Auftrag von vornherein in Richtung "out-of-area", d.h., dass die "erste Verteidigungslinie oftmals im (europäischen) Ausland liegen" werde. Obwohl eine Bindung an die UN-Charta formuliert wird, fordert die Strategie auch für Europa die Bereitschaft, "vor dem Ausbrechen einer Krise zu handeln". In den "Blättern für deutsche und internationale Politik" (8/2003, S. 1009) liest man hierzu: "Obwohl Solana die Stärkung multilateraler Strukturen und Organisationen als eine wesentliche Aufgabe europäischer Sicherheitspolitik darstellt sowie die friedliche Bewältigung von Konflikten und deren Ursachen hervorhebt, forciert die vorgelegte Sicherheitsstrategie einen militärisch geprägten Konfliktlösungsmechanismus: Militärische Interventionen werden, als letztes Mittel, propagiert und selbst präventive militärische Maßnahmen nicht ausgeschlossen,

klare Kriterien für deren Voraussetzungen jedoch nicht formuliert.“

“Die **15 EU-Nationen** sind künftig gegenüber Staaten, die sich entgegen internationaler Verträge an der Verbreitung von ABC-Waffen beteiligen, zum Einsatz militärischer Gewalt bereit. Diese Drohung mit Krieg ‘als letztem Mittel’ ist Teil einer neuen Strategie, die Europas Außenminister am Montag in Luxemburg verabschiedeten“ (SZ am 17.6.03).

Mit dieser klaren Positionierung hat sich die EU - nach dem Zwist hinsichtlich der Beteiligung am Krieg gegen den Irak - wieder deutlich und einstimmig an die Seite der USA gestellt. Die Vereinbarkeit solcher Maßnahmen, die der US-Präventivkriegsstrategie nahe kommen, mit der UN-Charta wird zwar beschworen. Der NPT-Vertrag wird immer klarer unterlaufen. Statt dass die offiziellen Atomwaffenstaaten vertragsgemäß ihre Waffen abrüsten, werden diese in den aktuellen Militärstrategien als wesentliche Bestandteile von Kriegsführungsstrategien verewigt.

Militarisierung der Europäischen Union oder Chance für die zivile Konfliktschlichtung?

- Der Entwurf für die Europäische Verfassung aus friedenspolitischer Sicht -

Im Rahmen eines **Projektes** der IALANA, der IPPNW und der Humanistische Union wurde versucht, auf die **Entwicklung** der Verfassung **Einfluss** zu nehmen. Dabei ist es gelungen, einzelne aus friedenspolitischer Sicht zu begrüßende Änderungen am Entwurf der Verfassung zu erzielen. Einleitend ist aber bereits festzustellen, dass der Verfassungsentwurf **mehr kritikwürdige als positive** Bestimmungen enthält, die den **Vorwurf einer Militarisierung** der Europäischen Union oder – wie es Tobias Pflüger formuliert: einer „**Militärverfassung**“ rechtfertigen.

Grundlage der Verfassungsentwicklung ist die »**Erklärung von Laeken**«. ² Die zivile Konfliktschlichtung ist in zentralen Punkten dieser Erklärung angesprochen. Der Erklärung von Laeken zufolge korrespondiert das mit den Erwartungen des europäischen Bürgers, der „*mehr Europa in außen-, sicherheits- und verteidigungspolitischen Fragen wünscht, mit anderen Worten: mehr und besser koordinierte Maßnahmen bei der Bekämpfung der Krisenherde in und um Europa sowie in der übrigen Welt.*“

Entstehungsprozess der Europäischen Verfassung

Im **März 2002** hatte der Europäische Verfassungskonvent mit der Erstellung eines Entwurfs einer Verfassung für die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union begonnen. Er setzte sich zusammen aus Mitgliedern der **Parlamente** und **Regierungen** der Mitgliedsstaaten sowie Mitgliedern des **Europaparlaments**. ³ Mit der Einrichtung des Konvents verbunden war die **Einladung an die »Vertreter der Zivilgesellschaft«**, **Vorschläge** für die zu schaffende europäische Verfassung zu machen und sich über ein

Forum direkt in die **Diskussion** des Verfassungskonvents **einbringen**. Aus **friedenspolitischer** Sicht war – wie ausgeführt - in der **Phase vor** der Installierung des Konvents eine **zunehmende Militarisierung** der Europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP) zu konstatieren.

Im Juli 2003 wurde der **endgültige Entwurf** der Europäischen Verfassung vom Konventspräsidenten Giscard d'Estaing **vorgestellt**. Entgegen der ursprünglichen Absicht ist es dann aber **nicht zu einer Annahme** des Verfassungsentwurfs durch den Europäischen Rat⁴ gekommen. Die Einigung scheiterte nicht an inhaltlichen Festlegungen des Verfassungsentwurfs, sondern an Fragen der **Machtverteilung**. Bevor auf die **Regelungen im Einzelnen eingegangen** wird, soll zunächst die **friedenspolitische Wirkung** erwähnt werden, die unabhängig von der Bewertung ihrer inhaltlichen Regelungen mit der Schaffung der Verfassung erbracht wurde. Vielleicht bin ich da zu sehr Jurist, aber grundsätzlich sehe ich in einem staatenübergreifenden Verfassungsvertrag etwas **Positives**. Das mit der Gründung der Europäischen Union verbundene Ziel, einen **dauerhaften stabilen Frieden zwischen den Mitgliedsstaaten** zu gewährleisten, wird durch die Schaffung einer gemeinsamen Verfassung manifestiert und dokumentiert. Aufgrund der **Einbeziehung der Beitrittskandidaten** in die Verhandlungen über den Verfassungsentwurf wird diese **Wirkung zusätzlich ausgedehnt**. Im Einklang damit zeigen die jüngsten **Eurobarometer-Befragungen** auch, dass die große **Mehrheit der Bürger der Union** die Schaffung einer gemeinsamen Verfassung begrüßen. Damit ist aber **noch nichts über den Inhalt** gesagt, der insbesondere auch durch **Ausgrenzung der Interessen der restlichen Welt** zu einer **negativen Gesamtbewertung** führen kann.

Sicherheitspolitische Regelungen im Verfassungsentwurf Aus Sicht der Friedensbewegung sind zunächst die **Festlegung auf den Frieden als Ziel** der Union (Art. **3** Verfassungsentwurf) und die **Vorschriften zur Konfliktschlichtung** (Art. **40** Verfassungsentwurf) von Bedeutung. Bei der Bewertung ist zu berücksichtigen, dass die Diskussion im Verfassungskonvent zeitlich weitgehend **parallel zur Vorbereitung und Durchführung des Irak-Krieges** stattfand. Eine **ausdrückliche Verankerung** friedenspolitischer Grundsätze wurde dadurch erheblich **erschwert**, da jede Festlegung in diese Richtung von den am **Krieg beteiligten** Regierungen – vor allem Großbritannien und Spanien – als **Kritik aufgefasst** worden wäre. An den Anfang will ich die positiven Regelungen stellen, danach über die kritikwürdigen Artikel berichten.

Frieden als Ziel der Union / Verbindlichkeit des Völkerrechts Die Ziele der Union finden sich in Art. 1-3. In Abs. 1 heißt es: „Die Union hat das Ziel, den Frieden, ihre Werte und das Wohlergehen der Völker zu fördern.“ In **Art. 3 Abs. 4** folgt

der Auftrag, zum Frieden unter den Völkern beizutragen sowie eine ausdrückliche Anerkennung der Verbindlichkeit des Völkerrechts: „*In ihren Beziehungen zur übrigen Welt schützt und fördert die Union ihre Werte und Interessen. Sie trägt bei zu Frieden, Sicherheit, nachhaltiger Entwicklung der Erde, Solidarität und gegenseitiger Achtung unter den Völkern, freiem und gerechten Handel, Beseitigung der Armut und Schutz der Menschenrechte, insbesondere der Rechte des Kindes, sowie zur strikten Einhaltung und Weiterentwicklung des Völkerrechts, insbesondere der Wahrung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen.*“

Positiv zu bewerten ist die **prominente Positionierung** des »Friedens« als vorrangiges Ziel und die Anerkennung der Verbindlichkeit des Völkerrechts. Insbesondere letztere war in der ursprünglichen Entwurfsfassung nicht so eindeutig festgelegt. Möglicherweise haben auch entsprechende **Appelle aus der Friedensbewegung dazu beigetragen**, dass die **wünschenswerte Klarstellung** erfolgt ist. Mit Anerkennung der Verbindlichkeit der Grundsätze der UN-Charta sollte auch der dort in Kapitel VII angelegte **Vorrang der zivilen Konfliktschlichtung vor militärischen Maßnahmen anerkannt sein**.

Zwar gehen die Festlegungen im Verfassungsentwurf **nicht über das hinaus**, wozu die Mitgliedsstaaten der Union aufgrund ihrer Bindung an die UN-Charta und ihre eigenen Verfassungen **ohnehin verpflichtet** wären. Aber die ausdrückliche Wiederholung des Friedens als Ziel – gerade wegen der **Verfassungsentstehung während des Irak-Krieges** – hat **immerhin eine deklaratorische Bedeutung**. Ein weiterer Vorteil wäre die Überprüfung der Einhaltung der Verfassung durch die europäischen Gerichte, so dass es – anders als bei Verletzungen der UN-Charta – tatsächlich auch zu einer **gerichtlichen Verurteilung** von Verstößen kommen könnte. Diese Möglichkeit wird aber von **Art. III-282** bedauerlicherweise ausdrücklich wenn auch fast heimlich **ausgeschlossen**. Der Europäische Gerichtshof „ist nicht zuständig“ für die gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik. Hier zeigt sich, dass die oft vertretene politische Forderung nach einer **Stärkung des Rechts letztlich nicht Ernst** gemeint ist.

Zivile Konfliktschlichtung

Die zentrale Vorschrift zum Anliegen der Friedensbewegung ist **Art. I-40** »Besondere Bestimmungen für Durchführung der gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik«

Art. I-40, Absatz 1 lautet: „*Die gemeinsame Sicherheits- und Verteidigungspolitik ist integraler Bestandteil der gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik. Sie sichert der Union die auf zivile und militärische Mittel gestützte Fähigkeit zu Operationen. Auf diese kann die Union bei Missionen außerhalb der Union zur Friedenssicherung, Konflikt-*

verhütung und Stärkung der internationalen Sicherheit gemäß den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen zurückgreifen. Sie erfüllt diese Aufgaben mit Hilfe der Fähigkeiten, die von den Mitgliedstaaten bereitgestellt werden.“

In Art. I-40, Absatz 3 S. 1 heißt es: „*Die Mitgliedstaaten stellen der Union für die Umsetzung der gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik zivile und militärische Fähigkeiten als Beitrag zur Verwirklichung der vom Rat festgelegten Ziele zur Verfügung.*“

Damit wird erstmals in einem Verfassungstext die Existenz und Bedeutung der zivilen Konfliktschlichtung anerkannt. Das deutsche Grundgesetz kennt z. B. nur die **Pflicht zur Aufstellung von Streitkräften** (Art. 87a GG). Hier hatte das Projekt Europäische Verfassung in zweifacher Weise Erfolg:

Es konnte erreicht werden, dass die ursprüngliche Reihenfolge der Begriffe „*auf militärische und zivile Mittel gestützte Fähigkeit zu Operationen*“ und „*militärische und zivile Fähigkeiten*“ umgetauscht wurde (in Art. I-40 Abs. 1 und Abs. 3). Auf einen genau auf diese Umkehrung zielenden Appell hin wurden entsprechende Änderungsanträge eingereicht, die im endgültigen Text des Verfassungsentwurfs auch Berücksichtigung fanden. Das selbe gilt für den Begriff »Konfliktverhütung«, der zunächst in Abs. 1 nicht enthalten war. Es ist davon auszugehen, dass dieser nunmehr eingefügte Begriff und der Rückgriff auf die „*Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen*“ einen Vorrang der zivilen Konfliktschlichtung festlegt. Bestandteil der Charta im sechsten und siebten Kapitel und insbesondere in Artikel 42 ist die ausdrückliche Festlegung, dass militärische Maßnahmen nur im Falle der Unzulänglichkeit der friedlichen Maßnahmen nach Artikel 41 eingesetzt werden dürfen. Die Wiederholung der zuvor schon in Artikel I-3 des Verfassungsentwurfs verankerten Bindung an die UN-Charta im Zusammenhang mit Missionen zur Friedenssicherung hebt die Priorität der zivilen Mittel noch einmal ausdrücklich hervor. Die Bezugnahme auf die UN-Charta schafft aber kein neues materielles Recht, weil die EU-Mitgliedsstaaten natürlich bereits über ihre Mitgliedschaft in der UN an diese Vorgaben gebunden sind. Bleibt deklaratorisch!

Militärische Maßnahmen / Aufrüstungsgebot

Der Verfassungsentwurf enthält aber auch zahlreiche aus Sicht der Friedensbewegung zu kritisierende Regelungen.

Das gilt insbesondere für Artikel I-40, Abs. 3, Satz 3 ff.: „*Die Mitgliedsstaaten verpflichten sich, ihre militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern. Es wird eine Europäische Agentur für Rüstung, Forschung und militärische Fähigkeiten eingerichtet, deren Aufgabe es ist, den operativen Bedarf zu ermitteln und Maßnahmen zur Bedarfsdeckung zu fördern, zur Ermittlung von Maßnahmen zur Stärkung*

der industriellen und technologischen Grundlage des Verteidigungssektors beizutragen und diese Maßnahmen gegebenenfalls durchzuführen, sich an der Festlegung einer europäischen Politik im Bereich Fähigkeiten und Rüstung zu beteiligen sowie den Rat bei der Beurteilung der Verbesserung der militärischen Fähigkeiten zu unterstützen.“

Die darin zu sehende Festlegung einer Art Pflicht (!) zur Aufrüstung muss aus Sicht der Friedensbewegung deutlich kritisiert werden. Es ist nicht bekannt, dass die Verfassung eines Mitgliedsstaates oder irgend eines Staates eine solche Pflicht enthält. Es handelt sich um eine für Verfassungen untypische, eigentlich eher in einen staatlichen Haushaltsentwurf passende Regelung. Unabhängig von der dahinter stehenden falschen Haltung zur Friedens- und Sicherheitspolitik ist angesichts der restriktiven Haushaltspolitik in den EU-Staaten zu hoffen, dass der Pflicht nicht nachgekommen wird. Von diesen Finanzierungsproblemen ist aber auch der Aufbau von zivilen Kapazitäten durch die Mitgliedstaaten betroffen. Im Konfliktfall steht zu befürchten, dass sich wegen Art. I-40 Absatz 3 Satz 1 die militärische Aufrüstung durchsetzt. Das wäre wiederum nicht mit dem vorrangig genannten Ziel des Friedens in Art. I-3 des Verfassungsentwurfs vereinbar. Insofern ist die Verfassung in diesem Punkt auch widersprüchlich.

Damit wird die zuvor zum Ausdruck gebrachte Vorrangigkeit der zivilen Konfliktschlichtung konterkariert, weil – im Gegensatz zu den zivilen Kapazitäten – eine ausdrückliche Verpflichtung zur *„Verbesserung der militärischen Fähigkeiten“* statuiert wird, die durch eine im zivilen Bereich nicht vorgesehene Agentur gewährleistet werden soll. An dieser Stelle haben sich bedauerlicherweise die Befürworter einer auf das Militär ausgerichteten Politik – teilweise sicher mit der Intention zum Aufbau eines Gegengewichts zu den USA – durchgesetzt.⁵

Weiterhin ist zu kritisieren, dass in Art. III-210 Absatz 1 eine Vermengung zahlreicher verschiedener Missionen erfolgt: *„Die in Art. I-40 vorgesehenen Missionen, bei deren Durchführung die Union auf zivile und militärische Mittel zurückgreifen kann, umfassen gemeinsame Abrüstungsmaßnahmen, humanitäre Aufgaben und Rettungseinsätze, Aufgaben der militärischen Beratung und Unterstützung, Aufgaben der Konfliktverhütung und der Erhaltung des Friedens sowie Kampfeinsätze im Rahmen der Krisenbewältigung einschließlich Frieden schaffender Maßnahmen und Operationen zur Stabilisierung der Lage nach Konflikten. Mit allen diesen Missionen kann zur Bekämpfung des Terrorismus beigetragen werden, unter anderem auch durch die Unterstützung für Drittstaaten bei der Bekämpfung des Terrorismus in ihrem Hoheitsgebiet.“* Damit wird das Anwendungsfeld für militärische Maßnahmen auf

Ausgaben ausgedehnt, die nicht mit militärischen Mitteln verfolgt werden sollten. Hier wäre eine klare Trennung von zivilen und militärischen Missionen angebracht gewesen. Schließlich ist zu bemängeln, dass in Art. III-210 Absatz 2 die Entscheidung über die Durchführung von Missionen ausschließlich dem Ministerrat übertragen wird. Insbesondere die Durchführung von militärischen Missionen sollte nicht ohne das Europäische Parlament beschlossen werden dürfen.

Fehlende Regelungen

Neben den zuvor dargestellten Regelungen fehlen im sicherheitspolitischen Teil der Verfassung wünschenswerte Festlegungen, die in anderen völkerrechtlichen Dokumenten bereits weitgehend verbindlich verankert sind und durch eine Aufnahme in den europäischen Verfassungsentwurf weiter gefördert worden wären.

Verbot von Massenvernichtungswaffen

Zunächst fehlt eine ausdrückliches Verbot des Einsatzes, Besitzes und der Herstellung von Massenvernichtungswaffen.⁶

Völkerrechtlich verbindliche Basis für ein Verbot von Atomwaffen ist der Atomwaffensperrvertrag⁷ von 1970. In diesem Vertrag haben sich die Nicht-Atomwaffenstaaten dazu verpflichtet, keine Atomwaffen herzustellen, zu erwerben oder zu besitzen. Im Gegenzug haben sich die Atomwaffenstaaten zu redlichen Bemühungen um die vollständige Abschaffung der Atomwaffen verpflichtet. Der Vertrag wurde 1995 auf unbestimmte Zeit verlängert. Im Sommer 1996 entschied der internationale Gerichtshof in einem Rechtsgutachten⁸ für die UN Vollversammlung einstimmig, das Art. VI des Atomwaffensperrvertrages die Kernwaffenstaaten bindend verpflichte, *„Verhandlungen über die nukleare Abrüstung in allen Aspekten erfolgreich abzuschließen.“* Weiterhin hat das Gutachten die generelle Unzulässigkeit der Androhung und des Einsatzes von Atomwaffen festgestellt.⁹

Der Atomteststoppvertrag¹⁰ verpflichtet die Atomwaffenstaaten auf die Durchführung von Atomwaffenversuchen zu verzichten. Er ist allerdings nicht von allen erforderlichen Staaten – unter ihnen die USA – ratifiziert worden. Die Chemiewaffenkonvention und die Biowaffenkonvention enthalten völkerrechtlich verbindliche Verbote für die Herstellung, Fortentwicklung und den Besitz dieser Waffen. Vor dem Hintergrund dieser ohnehin bestehenden völkerrechtlichen Verpflichtungen wäre es angebracht gewesen, dass der Entwurf der Europäischen Verfassung ebenfalls eine ausdrückliche Absage an Massenvernichtungswaffen enthalten hätte. Die Aufnahme eines solchen Verbotes wurde von der IALANA im Rahmen des »Projekt Europäische Verfassung« mit dem folgenden Wortlaut vorgeschlagen: *„Die Union und ihre Mitglieder dürfen Massenvernich-*

tungswaffen nicht herstellen, lagern, transportieren, testen oder verwenden.“

Die Umsetzung dieser Forderung ist aber – wahrscheinlich vor allem wegen des Status von Frankreich und Großbritannien als Atomwaffenstaaten – nicht erfolgt.

Ächtung des Krieges

Weiterhin fehlt im Verfassungsentwurf eine ausdrückliche Ächtung des Krieges. Zwar wird in Art. 3 Abs. 1, Abs. 4 des Verfassungsentwurfs der »Frieden« ausdrücklich als Ziel der Union manifestiert, woraus sich im Umkehrschluss auch eine Ächtung des Krieges ergibt. Diese hätte aber noch einmal gesondert betont werden sollen.

Vorbild für eine Ächtung des Krieges als Mittel der Politik ist die Regelung im Briand-Kellogg-Pakt, der für zahlreiche Mitgliedsstaaten der Europäischen Union ohnehin bindendes Völkerrecht darstellt. Dort heißt es in Art. 1: *„Die Hohen Vertragschließenden Parteien erklären feierlich im Namen ihrer Völker, dass sie den Krieg als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle verurteilen und auf ihn als Werkzeug nationaler Politik in ihren gegenseitigen Beziehungen verzichten.“*

Vor dem Hintergrund, dass die Diskussion des Verfassungsentwurfs parallel zu dem auch zwischen den Mitgliedsstaaten der Union höchst umstrittenen Krieg im Irak stattfand, konnte man sich möglicherweise nicht auf eine Bestätigung der ausdrücklichen Absage an den Krieg einigen. Die Kriegsbefürworter hätten das als – im Ergebnis übrigens berechtigte – Kritik an ihrer Politik zum Irak-Krieg verstanden.

Ausblick

Die im Titel gestellte Frage kann im Ergebnis mit: »Sowohl Ansatz zur Militarisierung, als auch Chance für die zivile Konfliktschlichtung« beantwortet werden. Es gilt daher nun, die Ansätze für die zivile Konfliktschlichtung im Verfassungsentwurf mit Leben zu füllen. Parallel sollte – auch wenn die Erfolgsaussichten schwierig sind – noch einmal versucht werden, den Text der Verfassung zu beeinflussen. Insbesondere sollte die »Aufrüstungspflicht« herausgenommen werden und parallel zu der Europäischen Agentur für Rüstung, Forschung und militärische Fähigkeiten eine entsprechende Agentur für zivile Konfliktschlichtungsmissionen geschaffen werden. Beides könnte durch einen von der IALANA geplanten internationalen Kongress vorbereitet werden.

Etablierung der zivilen Konfliktschlichtung

Aus Sicht der Friedensbewegung kommt es nun vor allem darauf an, die Ansätze für die zivile Konfliktschlichtung für einen weltweiten Wettbewerb um die besseren Konfliktschlichtungsmodelle fruchtbar zu machen. Die EU und die USA befinden sich bereits in einem weltweiten wirtschaftlichen Wettbewerb. Dieser wird nicht nur im internationalen Handel und in der Konkurrenz um den Zugang zu Rohstof-

fen, insbesondere zur Energie, ausgetragen.¹¹ Dieser Wettbewerb findet auch in der Kriegsprävention und -vermeidung statt.¹² Der Versuch, durch eine europäische Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP) die militärische Stärke der USA zu erreichen, wird jedoch wegen der mangelnden Bereitschaft und Fähigkeit zur Bereitstellung der dafür erforderlichen Haushaltsmittel scheitern.

Der Schwerpunkt sollte deshalb auf zivilen Alternativen liegen. Europa sollte wirkungsvollere zivile Mittel zur Konfliktschlichtung entwickeln, die sich in einem weltweiten Wettbewerb um die bessere Politik durchsetzen werden. Die Festschreibung des Vorrangs ziviler vor militärischer Konfliktschlichtung ist anerkannt, aber nicht ausreichend. Diese Formulierung setzt unzutreffend voraus, dass Krieg ein Mittel zur Konfliktschlichtung ist.

Die Absage an Krieg wäre unvollständig, wenn nicht gleichzeitig Alternativen aufgezeigt würden. Das naheliegende und inzwischen erfolgreich erprobte Mittel ist die zivile Konfliktschlichtung. Wenn dafür nicht ausreichende Strukturen bereit stehen, ist ein Rückfall auf militärische Mittel wahrscheinlich. Nur die Aufstellung von Streitkräften ist bisher obligatorisch, nicht aber die von zivilen Konfliktschlichtungskräften. Wir schlagen vor, dass Europa Konfliktschlichtung mit Ausrichtung auf die Etablierung rechtsstaatlicher Strukturen betreibt. Das ist billiger als militärische Intervention, führt nicht zu menschlichen Opfern und Zerstörung und schafft hochqualifizierte Arbeitsplätze.

Verbesserung des Verfassungsentwurfs

Es ist trotz des Scheiterns der Verabschiedung des Verfassungsentwurfs für die endgültige Entscheidung des zuständigen Rat der Europäischen Union im Dezember 2003 sehr wahrscheinlich, dass der Entwurf des Verfassungskonvents weitgehend unverändert angenommen wird. Die Durchsetzung von Veränderung in der Phase bis zur Ratsentscheidung würde *„das gesamte Paket wieder aufschnüren“*. Auch aufgrund der hochrangigen Vertretung der Regierungen im Verfassungskonvent (z. B. durch Bundesaußenminister Fischer) ist das nicht wahrscheinlich, aber immerhin möglich. Eine weitere Befassung der Friedensbewegung mit dem Thema bleibt unabhängig von den Chancen einer erfolgreichen Einflussnahme erforderlich. Ein erheblicher Mangel des bisherigen Verfassungsentwurfs ist – wie bereits zuvor betont –, dass es für die Verbesserung der Zusammenarbeit der Mitgliedstaaten keine »Europäische Agentur für die Verhütung gewaltsamer Konflikte« gibt im Gegensatz zum militärischen Bereich. Es ist notwendig, die im Verfassungsentwurf vorhandenen Ansätze zur zivilen Konfliktschlichtung mit Leben zu erfüllen und Konzepte für eine funktionierende zivile Konfliktschlichtung zu entwerfen. Ansonsten droht die Wiederholung des »Scheiterns« von zivilen Missionen, wie etwa 1998/99 im Kosovo,

wo eine unterbesetzte und nicht ausreichend qualifizierte Mission als gescheitert bewertet,¹³ abgezogen und damit auch noch als Vorwand für den Einsatz militärischer Gewalt missbraucht wurde.

Internationaler Kongress zur zivilen Konfliktbearbeitung Die IALANA plant deshalb in Kooperation mit zahlreichen anderen Organisationen der Friedensbewegung im Mai 2004 einen internationalen Kongress zur zivilen Konfliktprävention, zur Einrichtung eines Europäischen Amtes für die Verhütung gewaltsamer Konflikte und der Bereitstellung entsprechender Mittel in den Mitgliedstaaten zu veranstalten.¹⁴

Dr. Peter Becker ist Rechtsanwalt und Vorsitzender der deutschen IALANA sowie Sekretär des weltweiten IALANA-Dachverbandes. Dr. Philipp Boos ist Rechtsanwalt sowie Geschäftsführer der deutschen IALANA und des IALANA-Dachverbandes.

Europa in schlechter „Verfassung“

Stellungnahme von Attac Deutschland zum „Entwurf des Vertrags über eine Verfassung für Europa“

Verabschiedet auf dem Attac-Ratschlag in Essen, 7.-9.5.2004

Attac Deutschland widersetzt sich dem Verfassungsentwurf und ruft alle Menschen dazu auf, das Inkrafttreten dieses Vertragwerkes zu verhindern. Dieser Entwurf erfüllt nicht die grundlegenden Anforderungen an eine demokratische Verfassung. Er schreibt konsequent und alternativlos das neoliberale Wirtschaftsmodell einer freien Marktwirtschaft mit unbeschränktem Wettbewerb in den EU-Staaten fest. Daran hat die deutsche Bundesregierung maßgeblichen Anteil.

Auch das grundlegende Demokratiedefizit der EU wird mit dem neuen Vertrag nicht beseitigt. Auf EU-Ebene werden immer mehr und weitreichendere Entscheidungen ohne ausreichende demokratische Kontrolle getroffen. Ist eine Entscheidung erst mal gefallen, ist es fast unmöglich, sie wieder umzukehren. Der Entwurf gefährdet die in den Mitgliedsstaaten über Jahrhunderte erkämpften sozialen und demokratischen Grundrechte, statt sie ausreichend zu schützen. Während die „unternehmerische Freiheit“ ein vertraglich geschütztes Grundrecht werden soll (II-16), das durch die Bestimmungen zum Binnenmarkt und zur Handelspolitik fast überall Vorrang genießt, gibt es keinen gleichwertigen Schutz für die sozialen Rechte der in der EU lebenden Menschen. Oft werden weitreichende Liberalisierungsvorschriften im Handel mit Gütern und Dienstleistungen in allen Lebensbereichen, insbesondere der öffentlichen Versorgungseinrichtungen, mit qualifizierten Mehrheiten herbeigeführt. Die Festlegung von sozialen und steuerlichen Mindeststandards wird durch die zu meist geforderte Einstimmigkeit faktisch blockiert.

Die komplette Verlagerung der Kompetenz in Fragen der Handels- und Investitionspolitik auf EU-Ebene führt zu einer weiteren Entdemokratisierung der Handelspolitik (III-217). Schon heute stehen die Verhandlungspositionen der EU in der Welthandelsorganisation WTO und in bilateralen Handelsabkommen im direkten Widerspruch zu den Anrechten vieler Menschen im Norden und Süden auf gerechte Teilhabe am erwirtschafteten Wohlstand. Wenn die nationalen Parlamente die Handelsverträge in Zukunft nicht mehr ratifizieren müssen, hat die Zivilgesellschaft noch weniger Möglichkeiten, diese Politiken mitzugestalten. Die gemeinsamen außenpolitischen Handlungsfelder werden den Zielen der Europäischen Außen- und Sicherheitspolitik untergeordnet. Mit dem Vertrag über eine Verfassung werden die Mitgliedsstaaten darauf verpflichtet, ihre

¹ Am 27. Juli 2000 in Farnborough von Deutschland, Frankreich, Italien, Vereinigtes Königreich, Schweden und Spanien getroffene Entscheidung, eine Rahmenvereinbarung (Letter of Interest) zu unterzeichnen, mit der die Umstrukturierung der Verteidigungsindustrie in Europa erleichtert werden soll.

² Mit dieser Erklärung vom Dezember 2001 hat der Europäische Rat den Konvent beauftragt.

³ Deutschland war durch Bundesaußenminister Joschka Fischer, den SPD-Bundestagsabgeordneten Prof. Jürgen Meyer sowie Ministerpräsident Erwin Teufel als Repräsentant der Bundesländer vertreten.

⁴ Versammlung der Staatschefs der Mitgliedsstaaten.

⁵ Zur Kritik an dieser Entwicklung und am Verfassungsentwurf siehe auch Martin Singe, Die Militarisierung der Europäischen Union, in: Friedens-Forum 5-6/2003, S. 31-34.

⁶ Darunter sind atomare, biologische und chemische Waffen zu verstehen.

⁷ Auch bezeichnet als: Nicht-Weiterverbreitungs-Vertrag = Non-Proliferation-Treaty (NPT).

⁸ Abgedruckt in: IALANA (Hrsg.), Atomwaffen vor dem Internationalen Gerichtshof, S. 29 ff; 69 ff.

⁹ Siehe dazu D. Deiseroth, Atomwaffen vor dem Internationalen Gerichtshof – Konsequenzen für die Praxis?, in: IALANA (Hrsg.), Atomwaffen vor dem Internationalen Gerichtshof, S. 351 (352 f.).

¹⁰ Comprehensive Test Ban Treaty (CTBT).

¹¹ Dazu lesenswert: J. Todd, Weltmacht USA – Ein Nachruf; 2002.

¹² Dazu bereits P. Becker, „Aufruf zu einem Wettstreit der Konfliktschlichtungskulturen“, in: Horst-Eberhard Richter (Hrsg.), Kultur des Friedens, Gießen 2001, S. 119-124.

¹³ Ob die Kosovo Verification Mission (KVM) tatsächlich als Misserfolg zu bewerten ist, ist sehr umstritten, vgl. ausführlich H. Loquai, Weichenstellungen für einen Krieg, Baden-Baden 2003.

¹⁴ Weitere und aktualisierte Informationen dazu können demnächst unter www.ialana.de abgerufen werden. Wer die Ausrichtung dieses Kongresses finanziell oder logistisch unterstützen möchte, wird um Mitteilung an info@ialana.de gebeten.

„militärischen Fähigkeiten schrittweise zu verbessern“ (I-40). Durch die vertragliche Festschreibung der bereits beschlossenen Rüstungsagentur wächst in der EU ein militärisch-industrieller Komplex heran, der sich zudem einer demokratischen Kontrolle weitgehend entzieht.

Der Name „Verfassung für Europa“ ist eine Anmaßung gegenüber allen Menschen in Europa, die nicht in einem Mitgliedsstaat der EU leben. Nach wie vor würde es mit dieser Verfassung keine hinreichenden Rechte für alle in den Grenzen der EU lebenden MigrantInnen geben. Die Festung EU wird ausgebaut.

Deshalb fordert Attac Deutschland:

- Die Verhandlungen über die EU-Verträge müssen unter breiter Beteiligung der Zivilgesellschaft ergebnisoffen neu aufgenommen werden.
- Bei allen Entscheidungen auf europäischer Ebene muss die Stellung des Europäischen Parlaments gestärkt werden, als ersten Schritt durch ein allgemeines Initiativ- und Mitentscheidungsrecht.
- Alle Kompetenzen der Union müssen konsequent darauf überprüft werden, ob sie nicht besser auf kommunaler, regionaler oder nationalstaatlicher Ebene getroffen werden können.
- Es müssen EU-weite anspruchsvolle Mindeststandards für Steuern und Sozialleistungen eingeführt werden. Auch höhere Standards in einzelnen Mitgliedsstaaten dürfen durch die Politik der EU nicht gefährdet werden.
- Die Militarisierung der EU im Rahmen der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik muss sofort gestoppt und durch Maßnahmen der zivilen Krisenprävention und Konfliktbearbeitung ersetzt werden.
- Der Euratom-Vertrag muss aus dem Entwurf gestrichen werden. Die EU muss sich stattdessen zu einer nachhaltigen Energiepolitik unter Nutzung erneuerbarer Energien und unter Verzicht auf Atomenergie einsetzen.
- Die Ziele der deutschen EU-Politik müssen Frieden, die Bewahrung sozialer Grundrechte und ökologische Nachhaltigkeit sein.
- Keine politischen Erpressungsversuche der Bundesregierung gegenüber allen Staaten, die diesem untauglichen Verfassungsentwurf nicht zustimmen wollen.

Attac Deutschland tritt ein für ein friedliches, soziales, ökologisches und demokratisches Europa!

Innere Führung, Lebenskundlicher Unterricht (LKU) und die Reform der Militärseelsorge

Plädoyer für eine Weiterentwicklung der zivilgesellschaftlichen Elemente in der Bundeswehr

Das Grundkonzept der Bundeswehr:

Bündnis zwischen demokratischer Idee und militärischer Notwendigkeit

Die Gründungsväter der Bundeswehr und der Inneren Führung gingen von der Annahme aus, dass ein „Bündnis zwischen demokratischer Idee und militärischer Notwendigkeit“ (so die offizielle Formulierung des Verteidigungsministeriums) möglich ist. Zu diesem Bündnis gehörten von vornherein der Lebenskundliche Unterricht (LKU) und die Militärseelsorge (MS). Gegenwärtig werden eine Professionalisierung und funktionale Optimierung der Bundeswehr diskutiert, um ihrem Auftrag unter sich wandelnden politischen Verhältnissen gerecht zu werden. Auf diesem Hintergrund ist es wichtig, die der demokratischen Idee sich verdankenden zivilgesellschaftlichen Elemente in der Bundeswehr (Innere Führung, LKU und MS) zu stärken und das Miteinander von demokratischer Idee und militärischen Notwendigkeiten auch unter veränderten Bedingungen in einer konstruktiven Balance zu halten.

Die besonderen Probleme von LKU und Militärseelsorge:

fehlende oder überholte Arbeitsstrukturen

Innere Führung ist in Grundgesetz, Soldatengesetz und Dienstvorschriften verankert. Daher gibt es immer wieder Ansatzpunkte, ihre Beachtung und Umsetzung anzumahnen, zu aktualisieren und weiter zu entwickeln. Im Unterschied dazu sind bei LKU und Militärseelsorge fehlende oder überholte Arbeitstrukturen zu beklagen.

- Für den LKU – das wichtigste und umfänglichste, über 50% der Arbeitszeit ausfüllende Aufgabengebiet der Militärggeistlichen – gibt es keine Vereinbarung zwischen Staat und Kirche. Im Militärseelsorgevertrag wird der LKU nicht erwähnt. Eine Zentrale Dienstvorschrift regelt innermilitärische Aspekte. Der LKU ist immer noch

zu stark am Vorbild des konfessionellen Religionsunterrichts in Struktur und Inhalten orientiert. Notwendig ist deswegen: Das allgemeine Bildungsangebot und die speziellen Herausforderungen des soldatischen Berufsfeldes mit seinen menschlich-ethischen Belastungsfaktoren und Konfliktsituationen müssen deutlicher herausgearbeitet werden. Ebenso ist der LKU mit den Erfordernissen und Chancen einer Zusammenarbeit mit Innerer Führung und politischer Bildung abzustimmen. Seit vielen Jahren wird die Notwendigkeit der Neuordnung des LKU auf der Basis einer anzustrebenden Vereinbarung zwischen Staat und Kirche gesehen. Hier ist der politische Wille gefragt, dieses Reformprojekt anzugehen.

- Für die Militärseelsorge müssen überholte Arbeitsstrukturen beklagt werden. Der Militärseelsorgevertrag (MSV) von 1957 geht von gesellschaftlichen und sicherheitspolitischen Voraussetzungen aus, die sich in den letzten 50 Jahren grundlegend gewandelt haben. Die Bevölkerung und damit auch die Soldaten gehören nicht mehr weitgehend einer der beiden großen christlichen Kirchen an. Die Bundeswehr hat in den zurückliegenden Jahrzehnten einen Prozess der allmählichen Umstrukturierung, Ausdifferenzierung und Dislozierung durchschritten. Die Abschreckungsstrategie weicht einer Einsatzdoktrin, die militärische Intervention außerhalb Europas einschließt. Notwendig ist deswegen: Die Grundaussage des Militärseelsorgevertrages, dass die Militärseelsorge in personalen Seelsorgebereichen der Ortsgemeinden ausgeübt wird (Art. 6 Abs. 1 Satz 1), muss wieder Realität werden. Für die Auslandseinsätze der Bundeswehr sind – außerhalb der Struktur der Seelsorgebereiche – Ausnahmeregelungen zu schaffen. Der Personalschlüssel des MSV – auf 1.500 evangelische bzw. katholische Soldaten kommt ein Militärgeistlicher – muss dringend überarbeitet werden. Dabei sind die Besonderheiten von Auslandseinsätzen sowie von Schulen und Akademien der Bundeswehr zu berücksichtigen.

Stichworte aus den Diskussionen ab 1989

1. Die „Protokollnotiz zur Auslegung des Militärseelsorgevertrages“: Ausklammern der zentralen Fragen

Nach der Wende 1989 hat in der Evangelischen Kirche eine breite Diskussion über eine Reform der Militärseelsorge begonnen. Die Evangelische Kirche verständigte sich kirchenintern auf ein Reformkonzept und trug es der staatlichen Seite vor. Der damalige Bundeskanzler Helmut Kohl

spernte sich gegen eine Änderung des Militärseelsorgevertrages. Seitdem galt als politische Vorgabe der CDU/CSU-geführten Bundesregierung: Der MSV darf nicht geändert werden. Die Gespräche zwischen Evangelischer Kirche und Verteidigungsministerium wurden auch nach dem Nein des Bundeskanzlers fortgesetzt und führten schließlich zu einer Zwischenlösung – der sogenannten „Rahmenvereinbarung“ – und dann zur am 13. Juni 2002 unterzeichneten „Protokollnotiz zur Auslegung des Militärseelsorgevertrages vom 22.2.1957“. In der Protokollnotiz vereinbarten beide Seiten vier kleine Änderungspunkte. Die zentralen Fragen (die Neuordnung des LKU, die Zusammenarbeit mit Innerer Führung und politischer Bildung, die verfassungsrechtliche Zulässigkeit des staatlichen Beamtenstatus für Militärgeistliche, der Einsatz von nicht-geistlichem kirchlichen Personal, die Überarbeitung des Personalschlüssels, die Betreuung von Soldaten anderer Konfession oder von Soldaten ohne Konfession, die seelsorgerliche und fachlich-theologische Betreuung von Schulen und Akademien sowie die zunehmenden Auslandseinsätze) blieben ausgeklammert.

2. Ziel des laufenden Petitionsverfahrens: Beteiligung des Deutschen Bundestages

Zwischen allen Beteiligten ist unstrittig, dass jede Änderung des MSV der Zustimmung des Deutschen Bundestages bedarf. Nur eine Beteiligung des Bundestages an dem Reformprozess kann eine neue politische Situation schaffen und damit die Möglichkeit zu den längst fälligen Neuordnungs- und Veränderungsschritten eröffnen. Auf diesem Hintergrund ließ der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv) die Frage prüfen, ob das mit der Protokollnotiz gewählte Vorgehen zulässig war. Die fachkundigen JuristInnen kamen zu dem Ergebnis, dass der Bundestag hätte beteiligt werden müssen, da es sich bei der Protokollnotiz nicht um eine Auslegung, sondern um eine Änderung des MSV handelt. Die Bezeichnung der Protokollnotiz als „Auslegung“ sei unzutreffend und irreführend. Entscheidend sei nicht, wie eine Vereinbarung genannt wird, sondern was sie ihrem Inhalt nach materiell-rechtlich darstellt. Die daraufhin am 20.3.2002 vom dbv beim Deutschen Bundestag eingereichte Petition zielt darauf ab, die angestrebten Regelungen als eine Änderung des MSV zu behandeln, für die notwendige Parlamentsbeteiligung Sorge zu tragen und eine Überprüfung der Verfassungsmäßigkeit der angestrebten Regelungen zu veranlassen. Die Petition wird immer noch bearbeitet. Die Vorsitzende des Petitionsausschusses MdB Marita Selm hat am 22. Dezember 2003 dem dbv mitgeteilt, dass – entgegen der üblichen Praxis – nicht zwei, sondern vier Mitglieder des Petitionsausschusses um die Berichterstattung zur Eingabe des dbv gebeten wurden. Dies zeigt,

dass der Petitionsausschuss dem Vorgang besondere Aufmerksamkeit zuwendet.

3. Die anstehenden Gespräche im Verteidigungsausschuss - Unterausschuss Innere Führung:
erfreuliches und hoffnungsvolles Zeichen

Der Verteidigungsausschuss UA Innere Führung hat sich in seinen jüngsten Beratungen und Anhörungen dem Zusammenhang von Innerer Führung, LKU und Reform der Militärseelsorge zugewandt. Damit hat die Gesamthematik in dem zuständigen Gremium des Parlaments einen Ort gefunden, an dem sie bearbeitet und die dazugehörigen Kontextbezüge (Staatsbürger in Uniform, politische Bildung, Gesamterziehung und Persönlichkeitsentwicklung der Soldaten, ethische Verantwortlichkeit und Gewissensbindung des Einzelnen, Religionsfreiheit) hergestellt werden können. Die Zuwendung des Unterausschusses zu dem genannten Themenkomplex ist ein überaus erfreuliches und hoffnungsvolles Zeichen. Am 16. Juni 2004 sollen Vertreter der Kirchen angehört werden. Es ist zu wünschen, dass die anstehenden Gespräche sich nicht auf kirchliche Interessenlagen oder konfessionelle Gesichtspunkte beschränken, sondern das Bündnis zwischen demokratischer Idee und militärischer Notwendigkeit zum Ausgangspunkt für die Entwicklung mutiger Zukunftsperspektiven nehmen. Eine Stärkung und Weiterentwicklung der zivilgesellschaftlichen Elemente in der Bundeswehr bleibt unverzichtbar.

HANS DIETER ZEPF

Grundsätzliche Anmerkungen zum Text des dbv „Innere Führung, Lebenskundlicher Unterricht (LKU) und die Reform der Militärseelsorge“

1. Gegen das vorgelegte Papier des dbv kann ich nur entschieden Einspruch erheben. Ein grundlegender Fehler ist es, dass an keiner Stelle theologisch argumentiert wird. Es wird durchgängig am System herumgedoktert; die eigentlichen Fragen, die vom Evangelium her zu stellen wären, wie Gewaltlosigkeit, Pazifismus, Ablehnung des Militärs und strikte Trennung von Staat und Kirche etc., kommen nicht in den Blick. Die biblisch-theologische Aufarbeitung der Frage des Gewaltverzichtes ist vom dbv noch nicht erfolgt.

2. Nach biblischem Verständnis ist die Option für Gewaltverzicht klar und eindeutig. Jesus predigte und lebte die Gewaltfreiheit. Die Militärseelsorge kann sich nicht auf Jesus berufen. Christliche Seelsorge hat den Auftrag nur eine zivile Verteidigung und Konfliktlösung zu unterstützen. Die Militärseelsorge ist eine Sanktionierung von Macht und Gewalt.
3. Das Wort Gottes meint alle Bereiche unseres Lebens, davon ist die Militärseelsorge nicht ausgeschlossen. Wer sich zum Soldaten ausbilden lässt mit all seinen Konsequenzen, muss wissen, dass er sich nicht auf Gott und Jesu berufen kann. Gott ist kein Gott der Gewalt, sondern ein Gott des Friedens. So zu argumentieren ist nicht opportun und wird vielfach belächelt, als idealistisch, weltfremd und unrealistisch abgetan. Aber: die eigentlichen Realisten sind die Antimilitaristen und Pazifisten, weil sie sich nicht mit der Herrschaft von Gewalt und Kriegen abfinden.
4. Wenn Seelsorge unter den Soldaten Sinn haben soll, müssen Strukturen geschaffen werden, die völlig unabhängig sind von staatlichen Vorgaben. Es ist eine glatte Lüge, wenn behauptet wird: „Die Militargeistlichen stehen in einem geistlichen Auftrag, in dessen Erfüllung sie von staatlichen Weisungen unabhängig sind.“ (in: Militärseelsorge IV: Die Rahmenvereinbarung über die evangelische Seelsorge in der Bundeswehr in den östlichen Bundesländern- Überprüfung und zukünftige Gestaltung, Dokumente und Materialien, September 2001, Artikel 16, S. 15).

Die Kosten der Militärseelsorge trägt fast ausschließlich der Staat. Und es ist doch klar, dass ein Staat keine finanziellen Zugeständnisse macht, ohne entsprechende Gegenleistungen zu erwarten. Was sich die Bundeswehr darunter vorstellt, formulierte ein leitender Offizier der Schule für Innere Führung so: „Wir erwarten von einem Pfarrer, der zu uns kommt als Seelsorger, dass er zu Bundeswehr ja sagt mit allen Konsequenzen, den Ernstfall eingeschlossen.“ (in: Vorgänge, Zeitschrift für Gesellschaftspolitik, Heft 4/1975, S. 81) Der frühere evangelische Militärbischof Hartmut Löwe scheute sich nicht eklatant gegen die Artikel 4 und 5 des Grundgesetzes zu verstoßen, in denen es um die Glaubens – und Gewissensfreiheit und um die freie Meinungsäußerung geht, als er erklärte, Militargeistliche hätten nicht darüber zu urteilen, ob Auslandseinsätze der Bundeswehr richtig sind. Diese wenigen Hinweise zeigen überdeutlich, wie unfrei die Militärseelsorge ist. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 warnt in ihrer III. These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung dem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen.“

5. Wir stehen vor einem unlöslichen Konflikt zwischen staatlichen Interessen und einer gewaltlosen Friedensstiftung wie sie uns vom Evangelium her aufgetragen ist. Dieser Konflikt wird nicht gelöst durch Reformvorschläge, die weiterhin das Militär bejahen. Die Synode in Amberg 2001 ist ein Zeugnis dafür, dass sich am Status quo gegenwärtig – so der Wille von Kirche und Staat – nichts verändern soll.

Bezeichnung für Gehorsam und vorauseilenden Gehorsam. Schon jetzt darf ein Militärpfarrer auf dem Gelände des Militärs und in seiner Eigenschaft als solcher nicht seine eigene Meinung oder gar die des Evangeliums vertreten, sondern hat das zu sagen, was ihm staatlicherseits vorgegeben wird.

Der dbv sollte sich von solchen scheinbar demokratischen und scheinbar humanen Formulierungen nicht blenden lassen, sondern das Wesen wahrnehmen, das zwangsnotwendig dahinter lauert.

4. Es wird gesagt, dass "die Militärseelsorge in personalen Seelsorgebereichen der Ortsgemeinde ausgeübt" werden soll.

Wenn das bedeutet - und anders ist es doch nicht zu verstehen (!) - dass die staatlich gelenkte Militärseelsorge in der Ortsgemeinde das Sagen gewinnen soll, dann heißt das wiederum, dass die Ortsgemeinde als christliche Gemeinde buchstäblich ihren Geist aufgibt - sie ist nicht mehr frei, sondern tot, denn durch sie spricht der Staat.

Seelsorge an Soldaten hat natürlich von den Ortsgemeinden auszugehen! Aber diese muß frei von staatlicher Lenkung und Bevormundung sein.

5. Zur sogenannten "Rahmenvereinbarung" und Neuordnung des Militärseelsorgevertrages ist anzumerken, dass in dem Papier des dbv unterschlagen worden ist, dass die Synoden der Landeskirchen schändlich übergangen worden sind, als es um die Neuordnung des Militärseelsorgevertrages ging. So ist das Votum für eine unbedingte Unabhängigkeit der Kirche vom Staat auch und vor allem in Sachen "Militärseelsorge" nicht zur Abstimmung gekommen, das die Regierung fürchtete 'wie der Teufel das Weihwasser'. Dieser Komplott von Kirchenleitung und Staat hat bei vielen Christen zu großer Verärgerung bis hin zum Kirchenaustritt geführt. Hier wurde kirchliches und christliches Selbstverständnis durch die Hierarchen in Kirche und Staat schwer boykottiert. Der dbv kann eigentlich an einer solchen Verhaltensweise der Kirchenleitung nicht schweigend vorbeigehen.
6. Die wahren Inhalte von Militärseelsorgeverträgen sind Einflusssbereiche, also Macht, und Geld. Der Staat braucht sie zur Stabilisierung des Heeres. Eine wirkliche Seelsorge muß frei von staatlicher Order sein und kann nicht in einem Staatsvertrag geregelt werden, auch wenn sich MdB's dafür interessieren.

BERNHARD WILLNER

Stellungnehmende Thesen zum Text des dbv „Innere Führung, Lebenskundlicher Unterricht (LKU) und die Reform der Militärseelsorge“

1. Ein Bündnis zwischen demokratischer Idee und militärischer Notwendigkeit ist eine Illusion.¹
2. Die Botschaft Jesu ist einer militärischen Notwendigkeit diametral entgegengesetzt.²
Auch die demokratische Idee ist nicht Inhalt der Botschaft Jesu! Deren Inhalt ist eine "Theokratie," "dass Gott selbst zur Herrschaft kommt".
Dabei ist wichtig, das Bild, das Jesus von Gott vermittelt, wahrzunehmen und nicht zu einem Eintopfbrei mit den vielen anderen biblischen Gottesbildern zu verrühren. Wenn sich der dbv der Botschaft Jesu verpflichtet fühlt, kann er weder an einer "Militärseelsorge" noch an ihrer "Reform" interessiert sein, sondern an einer Seelsorge an Soldaten, die den Soldaten dabei hilft, das Militär und das militärische Denken zu verlassen.
3. Es wird vorgegeben, "das allgemeine Bildungsangebot" und die "menschlich-ethischen Belastungsfaktoren" für den LKU deutlicher herauszuarbeiten. Außerdem wird von einer "Zusammenarbeit" mit "Innerer Führung und politischer Bildung" gesprochen. Dazu muß festgehalten werden, dass diese Vorgaben im Rahmen einer staatlichen Vorgabe zwangsnotwendig zu einer neuen Ideologisierung führt. In einem scheinbar demokratischen System wird diese Ideologisierung nur viel sublimier funktionieren als beispielsweise in einem kommunistischen Regime. "Zusammenarbeit" in einem hierarchischen System, wie es das Militär ist und bleibt, bedeutet immer, dass der Untergebene den Befehl der jeweils Vorgesetzten auszuführen hat - es ist nur eine "demokratische"

¹ Es gibt sicher eine Menge Literatur zur Unvereinbarkeit dieser beiden Denkrichtungen. Hier seien wenigstens genannt: Eugen Drewermann, Reden gegen den Krieg, Patmos-Verlag; Tiziano Terzani, Briefe gegen den Krieg, Riemann/One Earth Spirit; Dalai Lama/Eugen Drewermann, Der Weg des Herzens, Patmos; s. auch Anm. 2!

² Eugen Drewermann, Jesus von Nazareth - Befreiung zum Frieden, Walter-Verlag; B. Willner, Wehrdienstverweigerung oder Militärseelsorge - Was hat Jesus gewollt?, Scheunen-Verlag

Neue Informationen zu dem Projekt „Bonhoeffer bewegt“

Auf der Mitgliederversammlung 2004 in Eisenach wurde das Projekt „Bonhoeffer on tour“ vorgestellt. Dabei kam es zu einer Diskussion über den Namen. Die Bezeichnung „Bonhoeffer on tour“ wurde von den einen begrüßt, weil man mit dem Projekt auf Jugendliche zugehen wolle. Von anderen wurde der Name als zu modisch-irreführend bis –nichtssagend abgelehnt. Alternativen wurden genannt. Schließlich kam es zu einer Abstimmung über die beiden Favoriten „Bonhoeffer on tour“ und „Bonhoeffer bewegt“. Eine knappe Mehrheit entschied sich für „Bonhoeffer bewegt“. Somit hat das Projekt jetzt einen Namen, der von der Mitgliederversammlung offiziell beschlossen wurde. Die Mitarbeiter des Projektes nehmen das Interesse der Vereinsmitglieder an dem Projekt als Zeichen der Ermutigung.

Es gibt für das Projekt „Bonhoeffer bewegt“ ein Faltblatt, das in jeder gewünschten Stückzahl angefordert werden kann. Für das zu dem Projekt gehörende Liedatorium „Dietrich Bonhoeffer“ von D. Stork und M. Nagel, das sich zur Aufführung in Gemeinde und Schule eignet, ist ein gesondertes Faltblatt erhältlich.

Das nächste Projekttreffen findet am Samstag, den 16. Oktober 2004, in Frankfurt/Main statt. Alle, die das Projekt kennen lernen oder daran mitarbeiten möchten, sind herzlich eingeladen.

Interessenten können sich an folgende Adressen wenden:

Dietrich-Bonhoeffer-Verein
Dr. Karl Martin, Vors.
Am Heienberg 4, 65193 Wiesbaden
Tel: (0611) 542179; Fax:)545911
dietchrich-bonhoeffer-verein@dike.de
<http://dietchrich-bohoeffer-verein.dike.de>

**Seminar für Ev. Theologie und
Religionspädagogik der Technischen Uni-
versität Braunschweig**
Bültenweg 74/75, 38106 Braunschweig

Tel: (0531) 391-3474 und 391-3475;
Fax: 391-2504

Univ.-Prof. Dr. Gottfried Orth
g.orth@tu-bs.de

Termine des dbv 2004

- 24.-26.09. Fr.-So. Bonhoeffer-Herbstseminar in Halle/Saale in Zusammenarbeit mit der Ev. Marktgemeinde Halle/Saale und dem Offenen Forum Wiesbaden
Thema: Die Zwei-Reiche-Lehre M. Luthers
06. Okt. Mittwoch 12.00 Uhr
Vorstandssitzung in Wiesbaden
15. Okt. Freitag 16.00 Uhr Redaktions-
sitzung in Wiesbaden
16. Okt. Projekttreffen „Bonhoeffer
bewegt“ in Frankfurt/Main
19. Nov. Freitag 10.00 Uhr
Vorstandssitzung in Wiesbaden, am gleichen Tag+Ort 14.00 Kuratoriumssitzung

Termine des dbv 2005

- 01.-03.04. Fr.-So. Mitgliederversammlung und Jahrestagung des dbv in der Ev. Akademie Baden, Dobler Str. 51,
76332 Bad Herrenalb. Thema (vorläufig):
Seht, der Träumer kommt daher! Über die Veränderungskraft politischer Visionen
- 07.-09.10. Fr.-So. Herbsttagung in Wiesbaden
Thema (vorläufig): Das Reich Gottes
Netzwerkveranstaltung mit
Ev. Marktkirchengemeinde Halle/Saale,
Offenes Forum Wiesbaden,
Ökumenische Initiative
Reich Gottes – jetzt!
und weiteren Kooperationspartnern

Vorausschau 2006

- Frühjahr Anlässlich des 100. Geburtstages von
Dietrich Bonhoeffer Fahrt nach Breslau
- Herbst Herbsttagung mit Mitglieder-
versammlung in Halle/Saale
- Herbst Projektseminar für junge Erwachsene in
Berlin. Thema: „Bonhoeffer bewegt“

Die Zeitschrift "Verantwortung" wird im Auftrag des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv) zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft e.V. 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. Wenn Sie Kontakt aufnehmen und mitarbeiten möchten, schreiben Sie uns oder rufen Sie uns einfach an!

Mitarbeitende AutorInnen und ihre Adressen

Attac Bundesbüro
Münchener Str. 48
60329 Frankfurt/Main
Tel: (069) 900281-10

Dr. Peter Becker
Vors. von IALANA
Gisonenweg 9
35037 Marburg/Lahn
Tel: (06421) 23027

Willy Beppler
Bleichstr. 18
65343 Eltville
Tel.: (06123) 1702

Dr. Albert de Lange
Schumannstr. 9
76185 Karlsruhe
Tel: (0721) 6239853

Dr. Martin Hartmann
Eichendorffstr. 8
50823 Köln
Tel.: (0221) 5060750

Dr. Karl Martin
Am Heienberg 4
65193 Wiesbaden
Tel: (0611) 542179

Paul-Friedrich Martins
Pfaffenstr. 16
17033 Neubrandenburg
Tel: (0395) 5825759

Privatdozent
Dr. Franz Segbers
Nonnbornstr. 14a
65779 Kelkheim
Tel: (06195) 6742585

Klaus Wittkuhn
Blücherstr. 12
53115 Bonn
Tel: (0228) 229418

Bernhard Willner
Grochwitz Str. 10
04916 Herzberg

Dr. Karl Martin
Am Heienberg 4
65193 Wiesbaden
Tel: (0611) 542179

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

Redaktionsadresse

Büro des dbv
Am Heienberg 2
65193 Wiesbaden
Tel: (0611) 542179 Fax: (0611) 9545911
dietrich-bonhoeffer-verein@dike.de
<http://dietrich-bonhoeffer-verein.dike.de>

Herausgeber im Auftrag des dbv:
Dr. Karl Martin

Weitere Redaktionsmitglieder:

Juliane Rau
Herderstr. 11
06114 Halle/Saale
Tel: (0345) 2093001
marillen@t-online.de

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

Hans Dieter Zepf
Korellweg 9, 64846 Groß-Zimmern
Tel: (06071) 497832
hdzefp@gmx.de

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 GmbH, Rheingastr. 12,
65201 Wiesbaden, Tel: (0611) 22937

Vorstand des dbv

Vorsitzender:
Dr. Karl Martin
Am Heienberg 4
65193 Wiesbaden
Tel: (0611) 9545682

Stellvertretender Vorsitzender:
Dr. Konrad Moll
Waldackerweg 76/1
73732 Esslingen
(0711) 3704130
moll.es@web.de

Stellvertretende Vorsitzende:
Juliane Rau
Herderstr. 11
06114 Halle/Saale
(0345) 2093001
marillen@t-online.de

Kassenwart:
Jürgen Sonntag
Am Mühlbach 58
56072 Koblenz
(0261) 409145
JueSoKo@t-online.de

Schriftführerin:
Irmela Milch
Dreispietzstr. 14
65191 Wiesbaden
(0611) 562710
irmela.milch@freenet.de

Besitzer:
Dr. Christian Fischer, Mainz;
Regina Molnar, München;
Gudrun Schreiber, Limburg;
Hans Dieter Zepf, Groß-Zimmern

Bankverbindung:
Kreditgenossenschaft Kassel,
Filiale Frankfurt, BLZ 50060500, Nr. 4004469

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

Der Verantwortung Heft 33 ist der Prospekt „Attac – Eine andere Welt ist möglich!“ beigelegt. Der Prospekt steht auch als PDF im Internet unter folgender Adresse: <http://www.attac-netzwerk.de/material/details/selbstdarstellung-neu.pdf>

Bestellschein

- Ich bitte um Zusendung eines Probeexemplars der Zeitschrift "Verantwortung" (Euro 5,- zuzüglich Porto).
- Ich abonniere die Zeitschrift "Verantwortung" (Jahresabo - 2 Ausgaben – Euro 10,- incl. Porto).
- Ich interessiere mich für die Arbeit des dbv und erbitte weitere Unterlagen.
- Ich bitte um Eintragung in die Liste der Freunde des dbv (Jahrespauschale Euro 20,-; Zeitschrift "Verantwortung" kostenlos).
- Ich trete dem dbv als Mitglied bei (Jahresbeitrag Euro 40,-; Zeitschrift "Verantwortung" kostenlos).
- Ich unterstütze die Arbeit des dbv mit einer Spende auf das Konto des dbv bei der Kreditgenossenschaft Kassel, Filiale Frankfurt, BLZ 50060500, Konto-Nr. 4004469

Name: Straße:

PLZ und Ort:

Ich bin mit der Abbuchung des fälligen Betrages einverstanden:

Bank: Konto-Nr: BLZ

Datum: Unterschrift:

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 evangeliums-widrigen 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 Unrechtshandlungen 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.