

Verantwortung

Friede aus dem
Gleichgewicht



Zeitschrift des
Dietrich-Bonhoeffer-Vereins
30. Jahrgang / Nr. 58
Dezember 2016
ISSN 0936-7454

58

I. Dokumentation der Herbsttagung 2016 des dbv

DANIEL BALDIG
Bonhoeffers Friedensethik
und christlicher Friedensauftrag heute 3

DETLEF BALD
„... die Bergpredigt ernst nehmen“ 5

JOACHIM GARSTECKI
Die Friedensarbeit der ev. Kirchen in der DDR 12

CLEMENS RONNEFELDT
Was fördert den Frieden im Nahen
und Mittleren Osten? 17

TAMAR AMAR-DAHL
Die Intifada der Messerstecher 21

JENS NIEPER
Aufstehen, aufeinander zugehen 24

BEATE SCHUTTE / DIETER KIMHOFER
Bonhoeffers Einsatz für Flüchtlinge
und unser heutiges Engagement 25

Das Kairos Palästina-Dokument 27

MARTIN RAMBOW
Predigt über Epheser 2,14 (13-22) 28

II. Tagungen in Erfurt 2015 / 2016 – und (wie) weiter?

JUTTA KOSLOWSKI
Wie können wir heute von Gott
verantwortlich reden? 30

AXEL DENECKE
Brauchen wir noch ein „Erfurt III“? 33

III. Nachwirkungen der Resolution „Pacem facere“

Zuschrift von Susanne Breit-Keßler an den dbv 36

Offener Brief an das Präsidium des DEKT 37

IV. „Das Leben riskieren“

DETLEF BALD
Szenen aus dem Leben – Bonhoeffer verstehen 38

HERBERT PFEIFFER
Dietrich Bonhoeffer und der Freiburger Kreis 42

V. Ausblick auf das Jubiläumsjahr 2017

HAPAX-DIETRICH-BONHOEFFER-
VEREIN IN ÖSTERREICH
Dietrich Bonhoeffer und die Reformation.....50

VI. Rezensionen 51

VII. Termine 57

Titelbild: Claudia Loesche

Verehrte Leserinnen und Leser,

der Friedensvogel aus dem Gleichgewicht, bloß noch auf einem Bein fest stehend, durch das Schlagen des linken Flügels das völlige Abrutschen verhindernd, in ständiger Gefahr durch das Maul des Wolfes... Vielleicht steht es mit dem Frieden so wie mit der Taube auf dem Schnappschuss auf der Titelseite. Der Friede: In ständigem Bemühen, den Ausgleich zu erreichen, dabei jedoch in andauernder Gefahr.

Nicht zuletzt durch die medial sehr präsenten gegenwärtigen Gewaltkonflikte im Nahen Osten sowie – geographisch noch näher – gewaltgeladenen Worte und Taten im Zusammenhang mit „den Fremden“ und „den Anderen“ kann der Eindruck entstehen, es sei dieser Tage eine besonders fried-lose Zeit. In jedem Fall wohl wird es an jeder Stelle Begegnungen brauchen, um aus dem Ungleichgewicht in einen Ausgleich zu kommen.

Wenn der Zustand des Friedens als der Zustand der Ausgeglichenheit verstanden wird, in dem die Interessen und Bedürfnisse aller Betroffenen Berücksichtigung finden, also weder Minder- noch Mehrheiten entrechtet sind, dann bedarf es Menschen mit Haltung, um diesen Zustand immer und immer wieder zu realisieren bzw. in die Nähe der Realisierung zu führen.

Der erste Teil dieser Ausgabe der „Verantwortung“ dokumentiert die diesjährige Herbsttagung des dbv in Halle (Saale), in deren Zentrum das Thema „Friede“ stand. Dabei werden Menschen mit Haltung (exemplarisch Dietrich Bonhoeffer und friedens-engagierte ChristInnen der Kirchen der DDR) vorgestellt, die Vorbild sein können in gegenwärtigen Herausforderungen fried-loser Konflikte (exemplarisch Syrien, Israel-Palästina und plurales Zusammenleben vor Ort).

Wir haben uns vorgenommen, in die jeweils aktuelle Ausgabe der „Verantwortung“ auch Themen vorheriger Hefte aufzunehmen, um die kontinuierliche Arbeit des dbv dokumentieren zu können. Selbiges gilt für Verweise auf kommende Ausgaben der Zeitschrift. Sie werden bei der Lektüre des vorliegenden Heftes bereits fündig werden.

Noch etwas in eigener Sache: Ich danke sehr herzlich Axel Denecke, der auf meine Anfrage hin sofort bereit war, die Redaktionsarbeit für die vorangegangene Ausgabe der „Verantwortung“ zu übernehmen. Auch dadurch war es mir möglich, entspannt reisen zu können.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre dieser Ausgabe sowie friedvolle und ausgeglichene Tage über den Jahreswechsel,

Ihr





I. Dokumentation der Herbsttagung 2016 des dbv

Die Dokumentation der zweiten dbv-Tagung dieses Jahres bildet den Schwerpunkt dieser Ausgabe der „Verantwortung“. Zunächst wird in einem Bericht über die Tagung eine Übersicht zu den einzelnen Tagungsbeiträgen geboten. Wir freuen uns, anschließend von allen Vortragenden Texte publizieren zu können. Zwei Berichte aus Arbeitsgruppen sowie die Predigt des Tagungsgottesdienstes werden abschließend veröffentlicht.

DANIEL BALDIG

Bonhoeffers Friedensethik und christlicher Friedensauftrag heute

Ein Tagungsbericht

Etwa vier Dutzend Interessierte waren der Einladung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins nach Halle (Saale) gefolgt, um zum herausfordernden Thema „Bonhoeffers Friedensethik und christlicher Friedensauftrag heute. Gerechter Frieden – Vermeidung von Fluchtursachen“ die diesjährige Herbsttagung gemeinsam zu gestalten. Das Einladungsschreiben zur Tagung hatte bereits vorab sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen einer solchen Zusammenkunft benannt: Ziel könne nicht

sein, Lösungen für politische Probleme zu entwickeln; die Tagung werden aber leisten können, das Gebot des Friedens wach zu halten und zu eigenen Schritten auf dem Weg zu gerechtem Frieden zu ermutigen.

„... an einer Wende der Zeiten stehen“.

**Dietrich Bonhoeffer auf dem Weg zu Gandhi.
Bonhoeffers Friedensethik**

In seinem Eröffnungsvortrag beleuchtete *Detlef Bald*, wie Dietrich Bonhoeffers Friedensethik um den Beginn der 1930er Jahre durch Mahatma Gandhi, seine erste Amerika-Reise sowie die Bergpredigt nachhaltig bestimmt wurde. Die persönlichen Umbrüche dieser Zeit hätten die Haltung eines aktiven Pazifismus herausgebildet. Als die friedensethischen Ebenen Bonhoeffers seien herauszustellen die unbedingte Relevanz und Verbindlichkeit der Bergpredigt, die Ächtung des Krieges sowie die Rechtfertigung des Kampfes allein zur Überwindung schlechter Ordnungen.

Der Referent ließ Bonhoeffer wohltuend oft selbst zu Wort kommen, wenn er beispielsweise dessen Befreiung durch die Bergpredigt, die Impulse durch die authentischen Begegnungen in Harlem (New York) oder das direkte Erleben der sozialen Spannungen im Amerika dieser Zeit („Rassenfrage“, Ku Klux Klan) aufzeigen wollte.

In der sich an den Vortrag anschließenden Diskussion wurde das Bonhoeffer'sche Verständnis von „Pazifismus“ kontrovers erörtert. Muss von christlichem Pazifismus (vgl. die Bergpredigt) in Abgrenzung zu säkula-rem Pazifismus gesprochen werden? Es wurde infrage gestellt, ob bei Bonhoeffer tatsächlich eine „pazifistische Linie“ zu erkennen sei. Besonders seine Beteiligung an den Plänen zur gewaltsamen Überwindung der Hitler-Diktatur wurde gegen die Vorstellung eines radikalen Pazifismus bei Bonhoeffer ins Feld geführt. Ein grundsätzliches Bekenntnis zur Gewaltfreiheit stoße an diesem Punkt an seine Grenzen. In diesem Zusammenhang wurde das von Detlef Bald verwendete Zitat Bonhoeffers, allein „durch Gebet und Fasten“ könne dem Recht zum Sieg verholfen werden, kritisch hinterfragt.

Die Friedensarbeit der Evangelischen Kirchen in der DDR als situationsspezifische Konkretion von Bonhoeffers Denken über den Frieden

Joachim Garstecki ging es in seinem Vortrag darum, inhaltliche Entsprechungen zwischen der Friedensethik Bonhoeffers und der Friedensarbeit der Evangelischen Kirchen in der DDR aufzuzeigen. Auch wenn Bonhoeffer in den wichtigen Friedens-Texten der Kirchen in der DDR nicht explizit zitiert werde, so ließen sich doch inhaltliche Bezüge klar erkennen. Der Referent stellte ausführlich den Text „Eine Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen“ von 1965 vor und zeigte auf, wie dessen Wirkung den Ausgangspunkt bildete für die gewaltfreie Orientierung der Friedensarbeit der Kirchen in der DDR. In diesem Zusammenhang machte Joachim Garstecki Unterschiede deutlich zur seinerzeitigen friedensethischen Orientierung der EKD, dargelegt in den „Heidelberger Thesen“ von 1959.

Durch die Formulierung von 1965, junge Christen würden durch die Waffen- und Wehrdienstverweigerung ein „deutlicheres Zeichen“ des Friedensgebotes geben, habe die Programmatik der Friedensarbeit für die folgenden Jahrzehnte ihre Richtschnur gehabt. Der Referent führte dies aus an mehreren friedensethischen Herausforderungen der Kirchen in der DDR in der Zeit bis 1989.

Im Nachgespräch zum Vortrag kam es weniger zu kontroversen Debatten, vielmehr wurden die Thesen Joachim Garsteckis durch weitere inhaltliche Beiträge gestützt.

Was fördert den Frieden im Mittleren und Nahen Osten?

Am Beispiel des Syrien-Krieges zeigte *Clemens Ronnefeldt* die Vielschichtigkeit derartiger Gewalt-Konflikte auf. Ausgehend von historischen Bezügen auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, in welchen Staatsgrenzen des Nahen und sog. Mittleren Ostens durch westliche Großmächte bestimmt worden waren, legte der Referent dar, dass auch die gegenwärtige Situation wesentlich bestimmt werde durch gewaltsam durchgesetzte Interessen mächtiger Größen von Außen. Beispielhaft zeige sich dies an den Planungen für eine Erdgas-Pipeline durch Syrien, bei welchen die Fraktionen Iran-Irak und Katar-Saudi-Arabien-Türkei gegeneinander agierten. Darüber hinaus mache die Frage der Rohstoff-Gewinnung (insbesondere Erdöl und Erdgas) die gesamte Region für die Westmächte herausragend bedeutsam, militärische Interventionen sowie aktive Militärstützpunkte legten hiervon Zeugnis ab. Insoweit sei Syrien einer Vielzahl destabilisierender Faktoren von Außen ausgesetzt.

Als innenpolitische Herausforderungen Syriens benannte Clemens Ronnefeldt den hohen Anteil wirtschaftlich perspektivloser junger Menschen, die große ethnische Vielfalt sowie die – stark regional beeinflusst – instrumentalisierten Spannungen zwischen den religiösen Gruppen der Sunniten und Schiiten. Angesichts der Darstellung der Komplexität des „Syrien-Krieges“ durch den Referenten wurde erkennbar, wie entsprechend komplex und mühsam die Wege zu einer Befriedung der Gewalt sind.

Chancen und Grenzen für einen gerechten Frieden in Israel und Palästina

In ihrem erhellenden Vortrag analysierte *Tamar Amar-Dahl* die politische Situation dieser Region vor dem Hintergrund des Gründungsmythos' des Staates Israel. Die Referentin machte deutlich, in der Gründung des Staates Israel sei existenziell Bezug genommen worden auf das Land Israel („Eretz Israel“). Diese existenzielle Bindung an eine geographische Größe – als zionistisches Projekt fest verankert in Israels Staatsräson – zeige sich in dem Mythos „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“. Die Referentin zeigte auf, dass dieser Gründungsmythos zwangsläufig in Kollision treten müsse mit dem palästinensischen Anliegen eines eigenen (Teil-)Staates innerhalb dieses einen Landes, denn für das zionistische Israel existiere die Palästina-Frage nicht.

In ihrem Ausblick fragte Tamar Amar-Dahl an, ob der Mythos des „Eretz Israel“ aufrechterhalten werden könne angesichts der zermürbenden Belastungen, welche

sich aus der bleibenden Gefährdung des Landes ergäben (ein „Sicherheitsmythos“). Zudem setze die demographische Entwicklung (großes Bevölkerungswachstum unter den Palästinensern) den Gründungsmythos unter Druck. Aus Sicht der Referentin sei für ein friedliches Mit- und Nebeneinander von Palästinensern und Israelis unabdingbar, dass sowohl die jüdische Leidensgeschichte als auch die Palästinafrage gleichsam ernst genommen und anerkannt werden.

Wie ist Frieden heute möglich?

Eine *Podiumsdiskussion* unter Teilnahme aller Vortragenden rundete die Referate ab. Ziel war, Möglichkeiten zu besprechen, wie unter den gegenwärtigen Herausforderungen Frieden möglich sein kann. Es zeigte sich dabei die Schwierigkeit, zu einem thematisch stringenten Austausch zwischen dem Podium einerseits und dem Plenum andererseits zu kommen, denn die Anfragen aus dem Plenum gingen inhaltlich in sehr unterschiedliche Richtungen. Die erörterten Friedensansätze lassen sich in folgende Themenkomplexe zusammenfassen:

- Perspektivübernahme / Blick über das eigene Klientel hinaus / Bildung als Instrumentarium für neue Perspektiven
- Reduzierung des Gesamtpaketes „Gerechter Friede“ in kleinere Pakete / Menschheit bildet eine Überlebensgemeinschaft
- Kraft der Vernunft?! Ist die Aufklärung fehlgeschlagen oder lässt sich noch kreativ aus der Vernunft schöpfen?
- Hebung der friedlichen Potentiale von Religionen
- Haltung benötigt Strukturen, um wirken zu können / Potentiale regionaler wie globaler Organisationen

Austausch in Arbeitsgruppen

Im Nachgang der Vorträge und der Podiumsdiskussion ergab sich für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung die Möglichkeit, in Kleingruppen über weitere Themenbereiche in Austausch zu kommen. Über zwei dieser Arbeitsgruppen („Bildungsarbeit ist Friedensarbeit“ und „Bonhoeffers Einsatz für Flüchtlinge und unser heutiges Engagement in der Asyl- und Flüchtlingsfrage“) sind in dieser Ausgabe Berichte veröffentlicht.

Gottesdienst

Im Gottesdienst am Abschlusstag hielt *Martin Rambow* eine die Anwesenden beeindruckende Predigt, dies wurde im Nachgang wiederholt betont. Auch als gedrucktes Wort ist die Predigt über „Mauern“ und deren Überwindung äußerst nach-lesenswert.

Zum Ende der Tagung wurde im Abschlussplenum die dargebotene Themendichte problematisiert. Durch die Vielzahl der besprochenen und auch aufgeworfenen Fragestellungen sei es mitunter schwierig gewesen, eine sich durchziehende thematische Linie zu verfolgen. Anerkennend hervorgehoben wurde die hohe Kompetenz der Referenten in ihrer Analysefähigkeit; dadurch hätten sich neue Perspektiven ergeben.



DETLEF BALD

„ ... die Bergpredigt ernst nehmen“.

Gewaltfreiheit bei Bonhoeffer und Gandhi

„Nicht der Pazifismus ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, sondern der Glaube.“¹ Mit diesem Wort von Dietrich Bonhoeffer zur großen Friedensrede in Fanö am 28. August 1934 wird die Botschaft deutlich, ohne die seine Friedensethik nicht zu verstehen ist – Pazifismus, die „Überwindung des Krieges“, und Glaube, die „Erfüllung des Gebotes der Bergpredigt“. Dieses Dokument von Fanö wird von Theologen gerne als „vollmächtiges Friedenszeugnis“, das „Geschichte gemacht“ hat, angeführt, doch scheint es, als ob sie in Kirchenkreisen zwiespältig aufgenommen wird.² Gleichwohl hat diese Rede für die Friedensforschung eine einmalige Bedeutung; sie hat als einzigartiges Zeugnis der christlichen Friedensethik die Zeiten weit überdauert und gibt noch nach acht Jahrzehnten im Gewirr der heutigen Bürger- und Religionskriege mit den asymmetrischen Interventionen hinreichend Anlass zur Mahnung.³

Die Friedensrede in Fanö, Gandhi und die Bergpredigt

Dietrich Bonhoeffer gab seine Pläne für eine Studienreise nach Indien auf, weil er 1935 das Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde bei Stettin übernahm; es hatte ihn schon seit Jahren umgetrieben, nach Indien zu Mahatma Gandhi zu reisen. Beides, die Ausbildung junger Theologen in Deutschland sowie die Begegnung mit der Lebenswelt Gandhis, spitzen sich im Herbst 1934 endgültig als alternative Entscheidung zu; tatsächlich aber gab es vielerlei inhaltliche Berührungspunkte. Doch es sollte sein, dass „mit der Entscheidung für das eine die Realisierungschancen für das andere“ verloren gingen.⁴ Bonhoeffer bereitete bereits seine Reise vor. Alles schien geklärt; begeistert klang es in einem Brief an Reinhold Niebuhr Anfang Juli, er „erwarte gerade einen Brief und eine Einladung von ihm“,⁵ von Gandhi.

Doch die historischen Zeitumstände in Deutschland – in Politik und Kirche – forderten ihren Tribut. Er musste zum Thema Frieden sprechen. Denn in Deutschland mordeten, als „Röhm-Putsch“ verbrämt, die konkurrierenden Führungsgruppen des NS-Regimes die Eliten ihres linken Parteiflügels und der SA-Miliz, um die Dominanz der SS und der Wehrmacht für die Zukunft abzusichern. Bonhoeffer war alarmiert; und dann forderte die Kirchenpolitik heraus, als der Rassismus in Form des „Arierparagraphen“ und der neue Dienst der Pfarrer, abzulegen auf Adolf Hitler, die Kirche noch mehr auf die NS-Ordnung ausrichteten. Diesen Zwängen trug Bonhoeffer Rechnung, verschob die Gandhi-Reise auf den Herbst und arbeitete stattdessen am Friedensvortrag für Fanö.

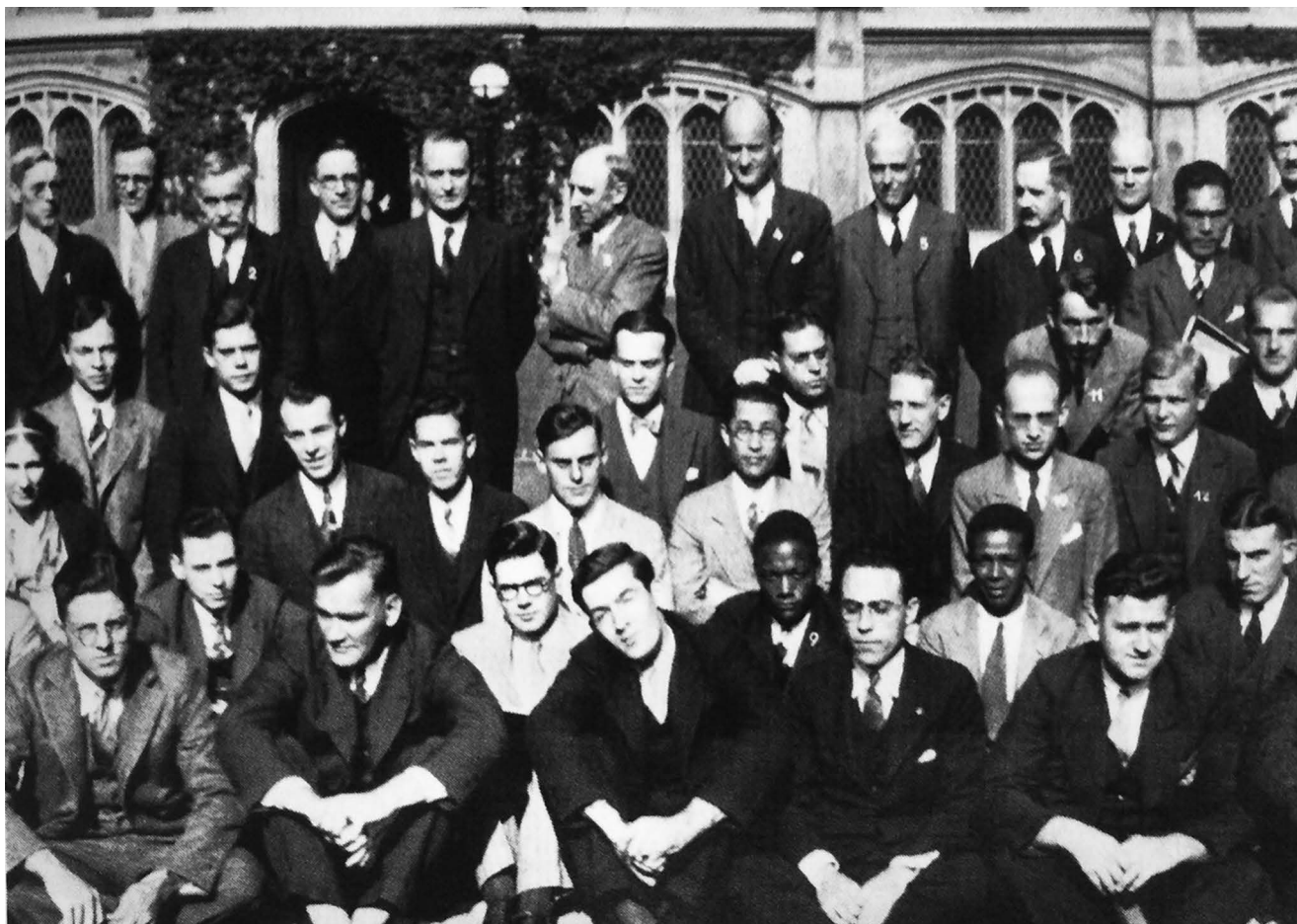
Die Friedensethik ist nicht allein mit Fanö zu identifizieren, sie hatte längst Konturen gewonnen. Der Ausgangspunkt lag in den theologischen und persönlichen Anstößen, die ihm der Studienaufenthalt in New York 1930/31 gegeben hatte. Dort bereits formulierte er ethische Prinzipien, die zuvor niemals über seine Lippen gekommen wären. Bonhoeffer nahm in New York erstmals die Kirchen in Verantwortung für den Frieden, wie er ausdrücklich „als ein christlicher Geistlicher“ klar stellte, „dass gerade hier eine der größten Aufgaben unserer Kirchen ist – das Werk des Friedens in jedem Land und in der ganzen Welt zu stärken.“ Und er forderte, Gegerschaft und Feindschaft „in allen Völkern“ – und er zählte auf „in Amerika und Deutschland, in Russland und Indien“ – zu überwinden, „dass, wenn wir im Einklang sind, kein Nationalismus, kein Rassen- oder Klassenhass seine Pläne vollenden kann, und dann wird die Welt ihren Frieden für immer und ewig haben.“⁶ Schon im November 1930 legte Bonhoeffer den Grund hin zu einer weltweit ökumenischen, übernationalen und kul-

turübergreifenden Friedensethik, die er vier Jahre später in Fanö umfassend beschwor.

Der friedensethische Wandel Bonhoeffers ist kaum zu unterschätzen, zieht man vergleichend heran, was er im Jahr zuvor in Barcelona überzeugt gepredigt hatte. Typisch konventionell bekannte er: „Es ist das größte Missverständnis, wenn man die Gebote der Bergpredigt etwa selbst wieder zum Gesetz macht, indem man sie wörtlich auf die Gegenwart bezieht.“ Und konsequent folgte, er sei zum Kriegsdienst bereit, wenn er „selbst die Hand erheben muss gegen den Feind.“ Ganz im Sinne der staatsbezogenen Tradition der Kirche aus dem Kaiserreich und seines völkisch-nationalen akademischen Lehrers, Reinhold Seeberg, vertrat er die kirchliche Legitimierung des Krieges zwischen den Völkern als „göttliche Ordnung, denn Gott schuf die Völker.“⁷ Pazifistische Forderungen waren in der Kirche am Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland verpönt,⁸ wie eine verbreitete Parole unter den Theologen belegt, die Bergpredigt würde die Gewissen verwirren; derartige Thesen bezeugten einen christlichen „Radikalismus.“⁹ Aus diesen Gründen, wusste Bonhoeffer, würde er in Deutschland bald ausgegrenzt werden.

Dieser Umbruch, der seit 1930 bei Bonhoeffer in alle Facetten seines Denkens und Glaubens hineinreichte, weitete seinen Horizont. Die theologischen Erkenntnisse wurden besonders durch die Verhältnisse in Gesellschaft und Politik Amerikas angestoßen. „Aus eigener Anschauung habe ich in Harlem viel gelernt“, bestätigte Bonhoeffer.¹⁰ Daneben übte die Hochschule – „die Hochburg liberaler amerikanischer Theologie“ – gewiss ihren Einfluss aus.¹¹ Diese Erfahrungswelt riss Bonhoeffer aus seiner gewohnten Kirchlichkeit hinweg. Dann zwang die schwärende Wunde Amerikas, der christlich legitimierte Rassismus, der eine weiße und eine schwarze Kirche trennte sowie die Gesellschaft spaltete, Bonhoeffer zum Nachdenken; erschüttert nahm er die parallel-feindlichen Lebenswelten in einem Land wahr, das die Freiheit auf die Fahnen seiner Revolution geheftet hatte. „Es ist schon unheimlich, dass in einem Land mit so maßlos viel Phrasen über Brüderlichkeit, Frieden etc. solche Dinge völlig unkorrigiert dastehen.“¹² Das tägliche Erleben verwirrte, erzeugte gewiss Mitleiden. Sozialen Aufbruch erlebte er beim „New Negro“, der Bewegung für Bürgerrechte. „Eine vollkommen neue Art, Menschen afrikanischer Abstammung zu betrachten und über sie zu denken, vollkommen neu gegenüber den vorherrschenden groben Karikaturen, die als Propaganda für die weiße Vorherrschaft dienen.“¹³

Wenn Bonhoeffer sein Interesse an Indien bekundete, trat der religiös-spirituelle Zusammenhang hervor: „Ein großes Land möchte ich noch sehen, ob vielleicht von



Bonhoeffer am Union Theological Seminary in New York, 1930

dort die Lösung kommt – Indien?“ Das oberflächlich gelebte Christentum schien ihm ohne Leben, ohne Inspiration. Nun zeigten die amerikanischen Verhältnisse, dass das weiße Christentum die rassistische Unterdrückung legitimierte und in Deutschland ein ähnliches, das völkische Denken, auch unter Pfarrern verbreitet war. Bonhoeffers Zweifel wuchsen, trafen ihn persönlich und forderten ihn ernsthaft: „Wenn wir’s nicht in unserem persönlichen Leben sehen können, dass Christus da war, dann wollen wir’s wenigstens in Indien sehen.“¹⁴ Als christlicher Realist ordnete er seine Welt neu, weitete seine Interessen und suchte Erkenntnisse.

Diese kirchenskeptische Sicht bewegte Bonhoeffer auch in der Vorbereitungsphase für die Indienreise zuletzt 1934, als er seine Planungen beschrieb, die Universität von Rabindranath Tagore und den Ashram von Gandhi zu besuchen: „Jedenfalls“, fügte er an, „scheint es mir manchmal, als ob in dem dortigen ‚Heidentum‘ vielleicht mehr Christliches steckt als in unserer ganzen Reichskirche.“¹⁵ Zu den Impulsen 1930 bekannte er: „Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal

zur Bibel.“ So die Worte eines Theologen, der gestand: „Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden.“ Dann der Schlüsselsatz: „Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt.“¹⁶ Diese Befreiung hatte enorme Folgen, drängte zum Handeln. Bonhoeffer, der zuvor den Pazifismus „leidenschaftlich bekämpft“ hatte, wandte sich ihm nun engagiert zu. So warf er seiner akademischen Umwelt den Fehdehandschuh hin.

Von nun an wurde die Bergpredigt der Schlüssel zum Verständnis der Bibel und des berufenen Theologen überhaupt. Die Folgen lagen auf der Hand: „Die Trennungslinie liegt woanders nämlich bei der Bergpredigt. Es ist jetzt der Zeitpunkt gekommen wo (...) die Bergpredigt – und zwar in einem andern als dem reformatorischen Verständnis – wieder in Erinnerung zu bringen ist.“¹⁷ Bonhoeffer war bewusst, wie sehr er eine heikle Auslegung dieser Passagen des Neuen Testaments vertrat: „Umso mehr müssen wir die Fragen des N. Ts. anfassen, an denen man sich die Finger verbrennt.“¹⁸ Auch betonte er, dass mit der Bergpredigt ein verbindlicher „Akt der Offenba-



Kundgebung des Ku Klux Klans in Washington D.C., 1928 (Quelle: U.S. National Archives and Records Administration)

rung Gottes“ für die Kirche, also ein wegweisendes Gebot, gegeben war: „das *biblische Gesetz*, die *Bergpredigt* ist die absolute Norm für unser Handeln.“ So eindeutig, so klar – und er fuhr fort: „Wir haben einfach die Bergpredigt ernst zu nehmen und zu realisieren. Das ist unser Gehorsam gegen das göttliche Gebot.“¹⁹ Diese biblische Leitlinie gab der Friedensethik eine neue Basis. Bonhoeffer war bereit, sich die Finger zu verbrennen. In Gandhis gewaltfreiem Widerstand erkannte er geistige Verwandtschaft.

Die kulturelle Verfassung des Abendlandes

Zum Verständnis der Friedensethik und zur Einordnung ihrer Qualität ist es hilfreich, das Ergebnis der Analyse vorzustellen, mit der Bonhoeffer die christlichen Kirchen und die westliche Lebenskultur zu erfassen suchte. Diese Erkenntnisse beeinflussten die Stringenz seiner Friedensethik und seinen Wunsch, den Weg nach Osten zu suchen.

Zunächst zur Lage des Christentums. Sie war düster. Stark ist die Klage Bonhoeffers, „dass die Welt, wenn sie ehrlich ist, nichts anderes sagen kann, als: ‚die Kirche ist tot‘.“

Ohne Illusion seien Kirche und Gesellschaft zu sehen – und wortstark, wie Bonhoeffer seine Botschaft brachte, spitzte er zu: „Die glaubenslose Welt spricht: Die Kirche ist tot, lasst uns ihr Leichenbegängnis feiern mit Reden und Konferenzen und Resolutionsen, die ihr alle Ehre antun.“²⁰ Erst recht angesichts der Millionen Arbeitslosen und der Wirtschaftsflaute voller Ungewissheit stand die Zukunft der Kirche auf dem Spiel. „Ob aber unsere Kirche *noch* eine Katastrophe übersteht, ob es nicht dann endgültig vorüber ist, wenn wir nicht sofort ganz anders werden, ganz anders reden, leben?“ Ganz anders werden, das Leben ändern. Bonhoeffer suchte nach einer Antwort, noch stellte er die Frage: „Aber wie?“²¹

Schon in seiner religionssoziologischen Arbeit hatte ihn der Zustand der kirchlichen Lage bewegt. Gesellschaftlich war sie rückständig; sie erfasse das „soziologische Phänomen der Großstadt nicht“. Kirche sei daher „so erschütternd gegenwartsfremd.“²² Darüber hinaus fand er „Erstarrung und Inhaltsleere“ der „bürgerlichen Kirche“. Er war beunruhigt über die geringe Aktivität in der „kirchlichen Praxis“; daher sah er die „Zukunft und Hoffnung“ der Kirche in einer „Blutauffrischung durch das

Proletariat“; die Kirche müsse sozial belebt werden, weil „die Kirchlichkeit der heutigen Bourgeoisie fadenscheinig“ und „ihre Lebenskraft in der Kirche am Ende ist.“²³ Dies sah er bei armen Berliner Konfirmanden bestätigt; er erlebte die kirchliche Distanz zu dieser Bevölkerungsschicht und den Mangel an Seelsorge: „vielleicht ist es aber auch wirklich das Ende unserer Christlichkeit, dass wir hier versagen.“²⁴

Der Verlust an Attraktivität der Kirche besorgte Bonhoeffer. Die Menschen ließen sich von der Jagd nach „den Sensationen, den Aufregungen des Abends in der Großstadt“ leiten.²⁵ Kommunikation und Klima zwischen Kirche und Christen stimme nicht; denn Kirche habe doch was zu sagen: „Warum wissen die das nicht? Warum ist es möglich, dass Tausende und Abertausende an der Kirche gelangweilt vorübergehen? Warum ist es so geworden, dass das Kino oft wirklich interessanter, aufregender, menschlicher, packender ist als die Kirche?“ Bonhoeffer wechselte die Perspektive: „Sollte das wirklich nur die Schuld der anderen sein und nicht auch unsere? Die Kirche war doch einmal anders. Es wurden doch einmal die Fragen des Lebens und des Todes hier ausgetragen und entschieden. Warum ist das nicht mehr so?“ Die Kirche habe ihre Botschaft vernachlässigt, gar vergessen; dort gehe es um „falsche, nebensächliche“ Dinge; Kirche sei ein „Tummelplatz unserer verschiedensten Empfindungen“; man suche „Ruhe und Erbaulichkeit“, um „gemütlich“ von Gott zu hören – kurz: die Pfarrer redeten „immer wieder zu viel von kurzlebigen Gedanken“.²⁶

Bonhoeffer sorgte sich Zeit seines Lebens um die Zukunft der Kirche. „Das Schwinden des Gottesglaubens“ führte er in seiner *Ethik* auf die epochalen Umbrüche der Aufklärung, der Säkularisation und der Reformation zurück. „Man feiert die Reformation als die Befreiung des Menschen.“ Nach der Entzauberung der Welt allerdings habe die Kirche ihren Auftrag in dem „eigenen kirchlichen Bereich übersehen“.²⁷ Kirchenaustritte, liturgische Armut, Unsicherheit über das Pfarramt oder Bedeutung des Eides und der Wehrpflicht zitierte er als Beispiele der inneren, „religiös-christlich verbrämten Gottlosigkeit“. An anderer Stelle nannte Bonhoeffer die Lage des Christentums „verzweifelt“, „allein weil etwas Morsches kaputt geht.“²⁸

Der epochale Wandel, erkannte Bonhoeffer, sei charakteristisch für die zeitgenössischen Lebensformen. Ihm war „klar geworden, nämlich dass wir gegenwärtig an einer Wende der Zeiten stehen.“ Weniger die Wende der Zeiten besorgte ihn als die Konsequenzen für Kirche und Welt, die all dem „nicht gewachsen ist.“²⁹

Der zweite gewichtige Bereich der Lebenskultur des Abendlandes, der Bonhoeffer auf den Weg zur Gewaltfrei-

heit führte, ist die Geschichte. Das Ideal der Kultur des Abendlandes schien zerronnen, die Geltung der Werte fragwürdig und „selbsttätige Gewalten“ – die Dämonen von Wirtschaft, Technik und Krieg – „bevölkern den Götterhimmel unserer Zeit.“³⁰ Diese Orientierung der Völker schien kaum aufzuhalten. Dieses abendländische Erbe ist, wie Bonhoeffer in seiner *Ethik* schonungslos klärt, wesensbestimmender Teil „unserer eigenen christlichen Vergangenheit“.³¹ Kriege gehörten zu diesem Erbe von Leiden und Zerstörung. „Der totale Krieg bedient sich aller denkbaren Mittel.“ Rechtlosigkeit und Willkür herrschten, das Unglück werde grenzenlos. So entsteht „der totale Vernichtungskrieg, in dem alles – auch das Verbrechen – gerechtfertigt wird, was der eigenen Sache dient.“³²

Die Bereitschaft zum Krieg begriff er in einem anthropologischen Kontext; das Verhalten des Menschen entstand zunächst im Verhältnis zur Natur. Hier existiert ein Muster, dem Bonhoeffer große Bedeutung beimaß: „Im Abendland vermag der Mensch die Natur zu beherrschen, bekämpfen, in seinen Dienst zu zwingen; und diese Herrscherstellung des Menschen über die Natur ist das Grundthema der europäisch-amerikanischen Geschichte.“³³ Dieses Gegeneinander zur Natur hat eine Kultur nicht nur „gegen die Natur, sondern auch gegen den anderen Menschen“ entwickelt. Die Quintessenz lautet: „Sein Leben bedeutet im eigentlichen Sinn ‚Töten‘.“ Dies hat die Stellung der Menschen zueinander bestimmt, wie auch seine „Stellung zur Geschichte“.³⁴ Dadurch ist der Mensch gebunden nach „rückwärts und vorwärts“, wie Geschichte aus der Vergangenheit in die Zukunft führt.

Eine Kultur der Herrschaft hat sich im Abendland aufgebaut: „der erste Blick schon auf die Geschichte des Westens belehrt uns, dass dies eine Geschichte der Kriege gewesen ist.“ Das Recht auf Selbstbehauptung wandelte sich zu einem Recht auf Kriege. Das „Zeitalter der Maschine“ ist Kennzeichen der modernen Geschichte, mit fatalen Auswirkungen; denn in der säkularen Welt ohne Bindung an die Verantwortung zum Leben gingen beide ein Bündnis ein: „Die Maschine richtet den Kampf nicht primär gegen den Menschen, sondern gegen die Natur. Darum sind ihre Mittel rücksichtsloser. Darum aber kommt es zur Katastrophe, wo die Maschine in den Dienst der Zerstörung von Menschenleben gestellt wird.“³⁵ Krieg und Maschine bedeuten totale Vernichtung. Die Wende der Zeiten war für Bonhoeffer durch viele Anzeichen gegeben.

Annäherung an Gandhi oder: Die Friedensethik

Bonhoeffer und Gandhi verbindet eine dezidierte Friedensethik. Sie sind auf mehreren Motivebenen zu erkennen. Maßgebend ist für Bonhoeffer sein Verständnis

der Bergpredigt, deren normative Gültigkeit für Frieden und Gewaltfreiheit, davon ist er fest überzeugt, bei Gandhi zu finden ist.

Die erste Stufe: Der moderne Typ des technisierten Krieges führt zu Vernichtung ohne Ende. Aus der Bergpredigt-Verantwortung folgte für Bonhoeffer, dass jede, gerade die traditionelle Rechtfertigung des Krieges einer ultima ratio ohne wenn und aber zu verwerfen sei, er lehnte mit allem Nachdruck das übliche „grundsätzliche Ja zum Kriege“ aus Gründen der Sicherheit ab.³⁶ Krieg bedeute die sichere Selbstvernichtung aller Kämpfenden. Das Gebot des Friedens hat obersten Rang. Er betonte die Konsequenz, dass eine „Ächtung durch die Kirche“ selbstverständliche Pflicht sei. Das Eintreten für den Frieden verlange „pacem facere zur Überwindung des Krieges“: Frieden schaffen, auch für eine internationale Friedensordnung.³⁷ Da eindeutig galt, „der Krieg schafft Verderben“ (Thesen), verlangte Bonhoeffer in Fanö „diesen radikalen Ruf zum Frieden“ gegen die „Weltmächte“, damit sie „zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen.“³⁸

In diesem prophetischen Wort liegt die Grundlage der Friedensethik Bonhoeffers.³⁹ Aus der Analyse des westlichen Christentums und der Kriegskultur entwickelte er einen charakteristisch christlichen, strikten Pazifismus. Dieser nährt sich aus zwei Wurzeln, aus dem „göttlichen Gebot: Du sollst nicht töten“⁴⁰ und aus der Funktion des Vernichtens im modernen Krieg. In der Regel und im Wesentlichen erörtert man die Friedensethik mit diesen Aussagen, doch Bonhoeffers Friedensethik hat mehr als die Ächtung des Krieges im Sinn.

Auf dem Wege zu Gandhi oder: Die Gewaltfreiheit

Als Voraussetzung: Staaten und Völkergemeinschaften sind historisch wandelbar, sind, nach der Zwei-Reiche-Lehre, Ordnungen in der Welt, genannt Erhaltungsordnungen. Sie sind politische „Formen der Zweckgestaltung“ für freie christliche Lebenswerte. Aufgrund des geschichtlichen Wandels ergibt sich eindeutig: „Jede Ordnung – und sei es die älteste und heiligste – kann zerbrochen werden und muss es, wenn sie sich in sich verschließt, verhärtet ...“⁴¹ Hier sind die Kirchen aufgefordert, ihr Mandat gegenüber Politik und Staat wahr zu nehmen oder, wie er ein Jahr später das berühmte Wort fasste, sie hätten ihren Auftrag gegenüber dem Staat zu erfüllen und dem Rad in die Speichen zu fallen – auch für den Frieden.

Frieden als Beispiel einer staatlichen Ordnung lässt diesen Zirkel verdeutlichen. Frieden gehört zum Typ Erhaltungsordnung, er kann darum an sich „auch kein absoluter Idealzustand“ sein; er muss zwei Bedingun-

gen erfüllen: „erstens die Wahrheit, zweitens das Recht,“ das heißt, eine Gemeinschaft des Friedens darf nicht „auf Lüge und nicht auf Unrecht“ beruhen. Soweit würden konventionelle Theologen Bonhoeffer in der Auslegung der Bergpredigt und ihrem ethischen Imperativ folgen, aber für Bonhoeffer war das Handeln entscheidend. Eine Ethik musste verbindlich sein, gerade beim Frieden. So lautete sein Schluss: „Dort, wo eine Gemeinschaft des Friedens Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muss die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden.“⁴² Da die Ordnung des Friedens in der Geschichte nicht zeitlos gültig sei, müsse und könne zur Durchsetzung der Friedensbedingungen der „Kampf grundsätzlich als Möglichkeit des Handelns“ um Wahrheit und Recht in Betracht gezogen werden oder sogar notwendig sein, „indem er die verhärtete, in sich selbst geschlossene Ordnung zerbricht.“

Bonhoeffer vertrat einen aktiven Pazifismus des Handelns gemäß der ethischen Werte Wahrheit und Recht, begriffen im Verständnis der Bergpredigt. Aus dieser Verantwortung folgte, in die Speichen der staatlichen Ordnung einzugreifen. Damit begründete er die „Rechtfertigung des Kampfes“ für eine neue, gute Ordnung.⁴³ Er teilte Gandhis Überzeugung, die Lebenswerte des Einzelnen auf die Gemeinschaft zu übertragen. Bonhoeffer war beeindruckt, dass Gandhi die „Lebenslehre, die sich an den einzelnen richtet, nun auf ein Volk in einer nationalen Frage“ ausgedehnt hatte, nämlich: „Du sollst kein Leben vernichten, leiden ist besser denn mit Gewalt leben.“⁴⁴ Daher unterstützte er das geradezu radikale pazifistische Prinzip, staatliche Ordnung mit „Kampf“ zu zerbrechen, wenn Frieden verwehrt würde. Mit diesem Denken würde er gewiss die Meinung Gandhis teilen.

Die Gewaltfreiheit eröffnet die allumfassende Friedensethik. „Der Kampf ums Recht“, mögliches Handeln für Frieden, entspricht dem „das eine Glauben und Gehorsam fordernde Wort Gottes, das allen Menschen gilt.“⁴⁵ Die Verbindlichkeit der Bergpredigt auch für den Politiker, gerade für den „zum geschichtlich Handelnden Geforderten“ liege in der christlichen Werte-Orientierung für „das Ganze weltlichen Handelns“.⁴⁶ Bonhoeffer hielt ausdrücklich daran fest, die Bergpredigt sei keine Utopie, sondern habe geschichtlich-politisch Relevanz. Er wies die Auffassung, sie taue – wie es landläufig hieße – nicht für den Tag, als „wirklichkeitswidrig, unrealistisch und als falsch“ zurück.⁴⁷ Er betonte die Verbindlichkeit der Bergpredigt auch für politisches Handeln und warnte entschieden vor dem „Verzicht auf die ‚Anwendung dieser Ethik‘ im geschichtlichen Handeln.“⁴⁸

Wie konnte dieser „Kampf ums Recht“ gelingen? In Fanö gab Bonhoeffer die Antwort: „durch Gebet und Fasten.“ Die „Ursache des Übels“ seien die „Mächte der

Dämonen“. Es ist nicht Menschenwerk, das den Frieden bringt. „Nicht der Pazifismus ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, sondern der Glaube.“⁴⁹ Was hier noch komprimiert formuliert wurde, hat Bonhoeffer an anderer Stelle deutlich gemacht. Liebe – das ist ein Schlüsselwort, „in dem alles Gesagte zusammen gefasst ist.“⁵⁰ Liebe zum Bruder sei ein einfaches „Gebot“, aber Liebe zum Feind, zum persönlichen und politischen, übertraf alles. Das Gebot der Liebe habe unbegrenzt Geltung, sie schließe alle ein: „Die Liebe zu denen, die mir durch Blut, Geschichte und Freundschaft gehören, ist dieselbe bei Heiden und Christen.“⁵¹ Das sei gerade der Punkt: das Außerordentliche, das Ungewöhnliche, diese anderen, die Heiden zu lieben, mache das Christliche aus. Nur die verbreitete, falsch verstandene Ethik würde Liebe beschränken auf Vaterlandsliebe, Freundschaft oder Beruf; es gäbe Menschen, die nicht die Kraft dazu hätten; sie fänden diese Forderung „unerträglich“. Wahre Friedfertigkeit aber ginge darüber hinaus: „Überwindung des Feindes – durch Feindesliebe.“⁵²

Diese Ebene der Friedensethik ist nicht jedem gegeben. Sie ist eine persönliche Ausnahme. Nur Einzelne können, aber möglichst „zusammen“ müsse man für den Frieden gewaltfrei eintreten, „einen Kampf kämpfen“ und „die Hände also zum Gebete erheben“ für Gegner und Heiden, auch wenn sie „wohl gar schon die Hände zum tödlichen Streiche wider uns erhoben haben.“ Mit dem „Gebot der Liebe“ gehe man den Weg der Nachfolgenden.⁵³ Es ist beeindruckend, wie Bonhoeffer dieses Gebot als Fundament eigenen Glaubens verstand, aus der die „völlige Gewaltlosigkeit“ sich speise als „ungeteilte Liebe zum Feind, die Liebe zu dem, der keinen liebt, zum politischen und persönlichen Feind.“⁵⁴

In der Friedensrede in Fanö fasste Dietrich Bonhoeffer diesen Ansatz christlicher Gewaltfreiheit in wenige Worte und bezog sich auf Gandhis Freiheitskampf: „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?“⁵⁵

*Dr. Detlef Bald, Historiker und Politikwissenschaftler,
Vorsitzender des dbv*

Anmerkungen

- 1 Die Kirche und die Welt der Nationen (Thesenpapier), Anfang Aug. 1934, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, 2015 (DBW), Bd. 13, S. 297.
- 2 Hans Goedecking, Martin Heimbucher, Hans-Walter Schleicher: Vorwort der Herausgeber, in: DBW, Bd. 13, S. 5.

- 3 Elisabeth Sifton, Fritz Stern: Keine gewöhnlichen Männer. Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi im Widerstand gegen Hitler, München 2013, S. 70.
- 4 Karl Martin: Nachbemerken, in: Bonhoeffer in Finkenwalde. Briefe, Predigten, Texte aus dem Kirchenkampf gegen das NS-Regime 1935-1942, Wiesbaden-Berlin 2012, S. 743.
- 5 Brief an R. Niebuhr, 13. Juli 1934, in: DBW, Bd. 13, S. 171.
- 6 Predigt, 9. Nov. 1930, in: DBW, Bd. 10, S. 699.
- 7 Grundfragen einer christlichen Ethik, Barcelona, 8. Febr. 1929, in: DBW, Bd. 10, S. 332, 337.
- 8 Vgl. Detlef Bald: Das „Liebeswerk des Krieges“ – ein „traditionell-dogmatischer Starrsinn“. Bonhoeffer und sein Lehrer Seeberg, in: Verantwortung, 56/2015, S. 60ff.
- 9 Paul Althaus: Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh 1921, S. 32.
- 10 Bericht über meinen Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York 1930/31, 25. Aug. 1931, in: DBW, Bd. 10, S. 279.
- 11 Christiane Tietz: Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand, München 2013, S. 29.
- 12 Brief an K.-F. Bonhoeffer, 2. Jan. 1931, in: DBW, Bd. 10, S. 224f.
- 13 Reggie Williams: Bonhoeffer als Schüler des „schwarzen Christus“ in Harlem, in: ibg. Bonhoeffer Rundbrief, III/2015, S. 28.
- 14 Brief an H. Rößler, 18. Okt. 1931, in: DBW, Bd. 11, S. 33.
- 15 Brief an J. Bonhoeffer, 22. Mai 1934, in: DBW, Bd. 13, S. 146.
- 16 Brief an E. Zinn, 27. Jan. 1936, in: DBW, Bd. 14/1, S. 113.
- 17 Brief an R. Niebuhr, 13. Juli 1934, in: DBW, Bd. 13, S. 171.
- 18 Brief an unbekannt (Juli 1934), in: DBW, Bd. 13, S. 177.
- 19 Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, 26. Juli 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 335.
- 20 Ansprache auf der internationalen Jugendkonferenz in Gland, 29. Aug. 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 351.
- 21 Brief an E. Sutz, 8. Okt. 1931, in: DBW, Bd. 11, S. 29.
- 22 Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, in: DBW, Bd. 1, S. 169.
- 23 Ebenda, S. 290 f.
- 24 Brief an E. Sutz, 28. Febr. 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 65.
- 25 Predigt, London, 22. Okt. 1933, in: DBW, Bd. 11, S. 316.
- 26 Ebenda.
- 27 Ethik, in: DBW, Bd. 6, S. 104 u. 412.
- 28 Brief an E. Sutz, 17. Mai 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 90.
- 29 Predigt zum 1. Advent, 29. Nov. 1931, in: DBW, Bd. 11, S. 387.
- 30 Ebenda, S. 388.
- 31 Ethik, in: DBW, Bd. 6, S. 99.
- 32 Ebenda, S. 100.
- 33 Das Recht auf Selbstbehauptung, 4. Febr. 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 221.
- 34 Ebenda, S. 222.
- 35 Ebenda, S. 224.
- 36 Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, 26. Juli 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 340.
- 37 Ebenda, S. 341.
- 38 Kirche und Völkerwelt, in: DBW, Bd. 13, S. 301.
- 39 Vgl. Detlef Bald: „Wie wird Friede?“ Zur Friedensethik von Dietrich Bonhoeffer, in: Sicherheit und Frieden, 34. Jg., 2016, S. 146 ff.
- 40 Die Kirche und die Welt der Nationen (Thesenpapier), Anfang Aug. 1934, in: DBW, Bd. 13, S. 296.
- 41 Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, 26. Juli 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 337.
- 42 Ebenda, S. 339.
- 43 Ebenda, S. 340.
- 44 Das Recht auf Selbstbehauptung, 4. Febr. 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 220.
- 45 Ethik, in: DBW, Bd. 6, S. 361.
- 46 Ebenda, S. 238.
- 47 Ebenda, S. 239.

- 48 Ebenda, S. 229.
 49 Die Kirche und die Welt der Nationen (Thesen), Anfang Aug. 1934, in DBW, Bd. 13, S. 297.
 50 Nachfolge, in: DBW, Bd. 4, S. 140.
 51 Ebenda, S. 147.
 52 Ebenda, S. 141.
 53 Ebenda, S. 146.
 54 Ebenda, S. 148.
 55 Kirche und Völkerwelt, Fanö, 28. Aug. 1934, in: DBW, Bd. 13, S. 300.



JOACHIM GARSTECKI

Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR als situationsspezifische Konkretion von Bonhoeffers Denken über den Frieden

Dietrich Bonhoeffer und der Weltfrieden – dazu rezitieren Friedensfreunde in Ost und West gern eine einzige Quelle: Bonhoeffers Ansprache auf der dänischen Insel Fanö vom August 1934. Dort forderte er als Jugendsekretär des Weltbundes für die Freundschaftsarbeit der Kirchen auf einer Konferenz die Einberufung eines ökumenischen Konzils, um das Gebot des Friedens über die waffenstarrende Welt als bindendes Gebot Gottes auszurufen. Wegen ihres kompromisslosen Pazifismus steht die Fanö-Rede seit Jahrzehnten für „den ganzen Bonhoeffer“ und exemplarisch für seine theologische Friedensethik. 1934 blieb Bonhoeffers Forderung nach ei-

nem universalen Konzil unbeachtet, die Kirchen griffen sie nicht auf. Es hat 50 Jahre gebraucht, bis die ökumenische Christenheit den Impuls von Fanö und insbesondere Bonhoeffers Konzils-Aufruf „eingeholt“ und modifiziert aufgenommen hat. Mit ihrer Einladung zu einem „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ hat die VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 die dringliche Notwendigkeit eines verbindlichen kirchlichen Friedenszeugnisses, erweitert um die Dimensionen weltweiter Gerechtigkeit und Erhaltung der bedrohten Schöpfung, erneut auf die ökumenische Agenda gesetzt.

Nach 1945 mussten die Kirchen in Deutschland auf neue Herausforderungen reagieren: die Bedrohung durch Atomwaffen, den Kalten Krieg zwischen den Blöcken und einen Rüstungswettkampf mit Massenvernichtungsmitteln. Dafür bedurfte es eines bescheideneren Zugriffs auf das Thema, als es Bonhoeffer 1934 in Fanö vorschwebte, als er sich vom „Wort“ eines universalen Konzils der christlichen Kirchen einen Stopp der Kriegsvorbereitungen erhoffte. Die christliche Ökumene erweiterte ihr geistliches Verständnis von Frieden und Friedensdienst der Kirche konsequent um die politische Dimension. Da der Pazifismus Bonhoeffers kein prinzipieller, sondern ein strikt situationsbezogener war, können wir davon ausgehen, dass Bonhoeffer, wäre er Synodaler der EKD-Synode von 1950 in Weißensee oder der Bundessynode 1982 in Halle gewesen, ganz entschieden mit politischen Antworten auf die aktuellen Herausforderungen des Friedens reagiert hätte.

Erst die frühen Synoden der EKD ab 1950 haben die Frage „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ angesichts des Kalten Krieges auf ihre Agenda gesetzt. Umso erstaunlicher war es, dass sich eine theologische Arbeitsgruppe, beauftragt von der Konferenz der Ev. Kirchenleitungen in der DDR, 1964/65 auf einen Text verständigen konnte, der das Ziel hatte, junge christliche Wehrpflichtige bei ihrer Entscheidung vor der Wehrdienstfrage seelsorglich zu beraten und zu begleiten. Im November 1965 wurde dieser Text von der Konferenz unter dem programmatischen Titel „Zum Friedensdienst der Kirche“ als „Eine Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen“ (im Folgenden: HR) angenommen und allen Landeskirchen in der DDR als Beratungshilfe zur Verfügung gestellt (im Wortlaut: Kirchliches Jahrbuch/KJ 1966, 249-262). Es war die Wehrdienstfrage, an der die evangelischen Kirchen in der DDR ihr theologisches und friedensethisches Profil in der Friedensarbeit schärften und nach und nach ausformulierten.

Mit der HR reagierten die evangelischen Kirchen in der DDR auf die „Anordnung über die Aufstellung von Bau-einheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale

Verteidigung“, die der „Nationale Verteidigungsrat“ im September 1964 – zwei Jahre nach der Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht 1962 – erlassen hatte. Damit wollte die DDR den Gewissensbedenken jener Wehrpflichtigen entgegenkommen, „die aus religiösen Anschauungen oder aus ähnlichen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen“ (§ 4 der Anordnung vom 7. September 1964). Die evangelischen Kirchen hatten sich nach Einführung der Wehrpflicht 1962 gegenüber der DDR-Regierung mehrfach dafür eingesetzt, an Stelle des Wehrdienstes eine alternative, zivile Regelung zu schaffen.

Die Bausoldaten-Anordnung schien diesen Bedenken Rechnung zu tragen. Aber die Sache hatte einen Haken. Der Bausoldaten-Einsatz sah zwar einen Dienst ohne Waffe vor, band diesen Einsatz aber in die militärischen Strukturen und Zuständigkeiten der Nationalen Volksarmee (NVA) ein. Die Baueinheiten waren also kein „Zivildienst“, wie viele Waffendienstverweigerer es erhofft und gefordert hatten. Ein Bausoldat leistete Militärdienst ohne Waffe innerhalb der NVA. Und die Gewissensbedenken vieler eingezogener Bausoldaten blieben bestehen, zumal sie an militärischen Objekten innerhalb der NVA eingesetzt werden sollten und tatsächlich eingesetzt wurden.

1. Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, 6. November 1965

(1) Die HR stellt das Friedenszeugnis der Kirche theologisch-biblich unter die Überschrift „I. Weg und Erkenntnis der Kirche“. Sie beginnt mit dem Satz: „Als das wandernde Gottesvolk hat die Kirche auf die Stimme ihres lebendigen Herrn zu hören, der sie in neuen geschichtlichen Situationen zu neuen Schritten der Nachfolge herausfordert und freimacht ...“ (KJ, I., 249). Das wird wie folgt präzisiert: „Die Kirche und alle ihre Glieder haben den Auftrag, der Welt auch im öffentlichen Bereich gesellschaftlicher und politischer Verantwortung zum Frieden zu dienen. Die Berufung, die diesen Dienst begründet, trägt und normiert, liegt in dem Friedensbund Gottes mit der Welt in Christus, in dessen Licht die Seligpreisung der Friedensstifter neu gehört wird“ (ebd., I., 2.a). Nicht mehr die Frage „Kann sich der Christ am Krieg beteiligen?“, sondern die Frage „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ bestimmt und leitet das Zeugnis der Kirche für den Frieden und damit auch die seelsorgliche Beratung ihrer Glieder.

(2) Bevor sich die HR den Fragen der seelsorglichen Beratung von Wehrpflichtigen zuwendet, schaltet sie ein Kapitel „II. Situationsklärung“ dazwischen. In diesem Kapitel werden die drei grundsätzlichen Entscheidungsmöglichkeiten: Waffendienst, waffenloser Dienst als

Bausoldat innerhalb der NVA und Totalverweigerung mit ihren Implikationen und Konsequenzen vorgestellt. Dann folgen die Sätze:

„Es wird nicht gesagt werden können, dass das Friedenszeugnis der Kirche in allen drei heute in der DDR gefällten Entscheidungen junger Christen in gleicher Deutlichkeit Gestalt angenommen hat. Vielmehr geben die Verweigerer, die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsverlust leidend bezahlen und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreißen Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebotes unseres Herrn. Aus ihrem Tun redet die Freiheit des Christen von den politischen Zwängen. Es bezeugt den wirklichen und wirksamen Friedensbund Gottes mitten unter uns ...“ (ebd., II., 3.c).

Unmittelbar im Anschluss an diese Positionierung zitiert der Text den Satz Carl-Friedrich von Weizsäcker von 1963, die Verweigerer des Waffendienstes könnten „vielleicht als ‚die Vorhut einer noch fernen Epoche‘ angesehen werden, die versucht, ‚heute schon streng nach derjenigen Ethik zu leben, die eines Tages wird die herrschende sein müssen‘ (Weizsäcker, Bedingungen des Friedens, Berlin 1964, 29).“

(3) Es folgt das Kapitel „III. Aufgaben der Kirche“, in dem der Punkt „Seelsorge an Wehrpflichtigen“ mit doppelter Zielsetzung entfaltet wird: „a) den Wehrpflichtigen zu einer Entscheidung aus Glaubensgehorsam zu helfen, und b) sie mit Rat und Beistand zu begleiten, wenn sie die vollzogene Entscheidung ausleben müssen ...“ (ebd., III., 2.).

2. Warum konnte die HR zum Ausgangspunkt für die gewaltfreie Orientierung der Friedensarbeit der Kirchen in der DDR werden?

2.1 Die friedensethische Positionierung „ein deutlicheres Zeugnis“ bedeutete in der Konsequenz die Aufkündigung des Komplementaritätsmodells, das die „Heidelberger Thesen“ 1959 für die friedensethische Orientierung der EKD als Ganze formuliert hatten. Dort hieß es in These VI: „Wir müssen versuchen, die verschiedenen, im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen.“ Das bedeutete (These VII): „Die Kirche muß den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen“, und (These VIII): „Die Kirche muß die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen“ (zitiert nach: Atomzeitalter – Krieg und Frieden, hg. von Günter Howe, Witten/Berlin 1959). Dieser auch als „Interimsethik“ oder „Notstandsethik“ bezeichneten Positi-

on, die lediglich eine „Gnadenfrist“ zu ihrer politischen Überwindung gewähren sollte, wollten die evangelischen Kirchen in der DDR 1965 nicht mehr folgen. Sie konnten sich dabei auf die „Heidelberger Thesen“ selbst berufen, wo es in These XI heißt: „Solche Erwägungen rechtfertigen den heutigen Zustand nicht anders denn *als rasch vorübergehenden Übergang*“ (Hervorhebung J. G.). Die Kirche verbündete sich mit dem Zeugnis der Wehrdienstverweigerer 1965 in einer Weise, die für das bisherige „Sowohl als auch“ der Komplementaritätsthe-se keinen Raum mehr ließ.

2.2 Die HR deutet den Waffenverzicht als Ausdruck des der ganzen Kirche aufgetragenen Friedenszeugnisses. Die Verfasser der HR sprechen nicht vom Friedensdienst der Christen, sondern vom Friedensdienst der Kirche. Sie argumentieren im Horizont von Friedenszeugnis und Friedensdienst der ganzen Kirche. Damit rücken sie die Entscheidung für den Waffenverzicht in eine ekklesiologische Perspektive, die etwas sichtbar machen will über den Stellenwert, den das Thema Frieden für das Kirche-Sein der Kirche im Atomzeitalter beansprucht.

2.3 Die HR rezipiert friedensethische Positionen Bonhoeffers, ohne sich auf Bonhoeffer zu beziehen. Zentrale theologische Argumentationslinien der HR lassen sich bis zu Dietrich Bonhoeffer zurückverfolgen, zum Beispiel dort, wo die HR von „*neuen Schritten der Nachfolge Jesu*“ im „*Glaubensgehorsam*“ gegenüber dem „*Friedenszeugnis der Schrift*“ spricht, insbesondere gegenüber der *Bergpredigt*. In der Qualifizierung der Verweigerung des Waffen- und Wehrdienstes als „*ein deutlicheres Zeugnis*“ werden Bezüge zu Bonhoeffers radikalem Verständnis von *Nachfolge* in der gleichnamigen Publikation von 1932 erkennbar.

Gleichzeitig aber betont die HR den situationsabhängigen Charakter ihrer friedensethischen Argumentation. Sie macht das Friedenszeugnis der Wehrdienstverweigerer gerade nicht zur allgemein verbindlichen Norm, weil sie dem einzelnen die bewusste persönliche Entscheidung in dieser Frage nicht abnehmen will. Vielmehr stellt sie dieses persönliche Zeugnis in die Zielperspektive, „... ein neues politisches und soziales Ethos zu entwickeln und vorzuleben, das in den geschichtlichen Wandlungen der Menschheit zu besserem Miteinanderleben hilft ...“. Dabei gehe es jedoch nicht darum, „ein Prinzip der Gewaltlosigkeit grundsätzlich zu verwirklichen, auch nicht um die schwärmerische Illusion, die Sünde aus der Welt zu schaffen, sondern um das nüchterne Tun des nächsten Schrittes, der der Welt im Prozess ihrer geschichtlichen Wandlung zum relativ besseren Leben dient“ (ebd., 252).

Unschwer ist zu erkennen, dass die HR hier Bonhoeffers situationsbezogenem Pazifismus-Verständnis folgt, wie

es in seinen späten Ethik-Manuskripten (1940-1943) zum Ausdruck kommt. Heino Falcke, Mit-Autor der HR von 1965, spricht von dem „konkreten politischen Verantwortungspazifismus“, der durch Bonhoeffers eigenen Weg zwischen 1934 und 1944 beglaubigt wird: „Im Zentrum seiner Ethik stand das konkrete Gebieten des lebendigen Gottes, das mich mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit trifft ... 1934 galt es, den Anfängen, die zum zweiten Weltkrieg hintrieben, zu widerstehen. 1944 galt es, dem Rad in die Speichen zu fallen, um das Schlimmste abzuwenden und Frieden zu ermöglichen ...“ (Heino Falcke, 2006). Der katholische Theologe Ernst Feil, Mit-herausgeber der Werke-Ausgabe Bonhoeffers von 1992, beschreibt dessen Position so: „Wie Gott nicht prinzipiell, sondern hier und heute, nämlich konkret Gott ist, so kann der Mensch nicht angemessen handeln aus einem Prinzip heraus, das er einfach an die Wirklichkeit anlegen könnte, um wirklichkeitsgemäß zu handeln, sondern nur aus dem konkreten Auftrag jenes Gottes heraus, der in Christus selbst in diese Welt gekommen und so konkret für uns geworden ist. Von hierher vertritt Bonhoeffer keinen prinzipiellen, sondern einen situativen Pazifismus, d. h. einen von der Situation abhängigen Pazifismus“ (Ernst Feil, 1986).

3. Szenarien der Bewährung: Welchen Einfluss hatte die Position „ein deutlicheres Zeugnis“ von 1965 auf die Friedensarbeit der Kirchen in der DDR?

3.1 Szenario 1: Waffendienstverweigerer als „Türöffner“ für die Institutionalisierung der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR

Der für Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen schwer erträgliche Kompromiss, den die Anordnung über die Baueinheiten von 1964 darstellte, hat bei nicht wenigen Bausoldaten zwischen 1965 und 1989 einen äußerst kreativen Kompensations-Effekt erzeugt. Besonders nachhaltig wirkte das „Memorandum“ der Prenzlauer Bausoldaten Christfried Berger und Paul Plume vom Oktober 1965. Die Verfasser entwickeln auf 13 Seiten einen detaillierten „Vorschlag zur Gründung eines Christlichen Friedensinstitutes“ in der DDR. Ihre Absicht war: Das vorgeschlagene Institut sollte die Seelsorge an Wehrpflichtigen organisieren, Studien erarbeiten und Friedens-Seminare veranstalten, einschlägige Informationen zur Verfügung stellen, Frieden als Thema an kirchlichen Ausbildungsstätten etablieren helfen und mit Friedensbewegungen Kontakte knüpfen.

Das Memorandum der beiden Prenzlauer Bausoldaten wurde zur Initialzündung für die Institutionalisierung der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR. Seine Bedeutung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Zunächst richtete die Evangelische Kirche der Union

(EKU) 1968 eine „Kirchliche Arbeitsstelle für Friedensforschung“ ein; es folgte 1969 die Gründung des DDR-weit besetzten „Facharbeitskreises Friedensfragen“ unter Leitung des Magdeburger Propstes Christoph Hinz. Die Arbeitsstelle ging mit Beginn des Jahres 1971 an den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR über und hieß fortan bescheidener „Studienreferat Friedensfragen“, organisiert als Personalstelle für zwei Mitarbeiter. Von 1974 bis 1990 war es in die Theologische Studienabteilung beim DDR-Kirchenbund (ThSA) integriert.

Mit der Einrichtung des Studienreferates Friedensfragen verfügten die evangelischen Kirchen in der DDR zwar nicht über ein eigenes „Friedensinstitut“, aber erstmals über eine feste Arbeitsstruktur zum Thema Frieden, deren Zustandekommen sich dem Engagement von christlichen Bausoldaten verdankte. Die Anfänge der institutionalisierten Friedensarbeit in den evangelischen Kirchen ab 1968 waren geprägt von einer gewaltfreien Grundorientierung, die in der Folgezeit auf das gesamte Themenfeld Friedensarbeit ausstrahlen sollte.

3.2 Szenario 2: Erziehung zum Frieden als praktische Konsequenz des gewaltfreien Friedenzeugnisses

Angeregt von der Aussage von Carl Friedrich von Weizsäcker, der Weltfrieden verlange von uns „eine außerordentliche moralische Anstrengung“ (Bedingungen des Friedens, 1963) beschloss der Facharbeitskreis Friedensfragen des Kirchenbundes, die Arbeit des neuen Studienreferates Friedensfragen ab 1971 auf den Schwerpunkt Erziehung zum Frieden auszurichten. Ein entsprechendes Modell für Gemeindefriedensseminare sollte erarbeitet werden, um die „Bewusstseinsbildung“ zum Thema Frieden bei Christen, in Kirchengemeinden und in der Jugendarbeit zu unterstützen.

Nach einer längeren Erprobungsphase wurde „Erziehung zum Frieden“ – ca. 100 Seiten DIN A4 – ab 1975 als hektografierte Handreichung für die Durchführung von Gemeindefriedensseminaren angeboten. Sie stieß auf großes Interesse. Bis Mitte 1982/83 wurden ca. 2.400 Exemplare dieser Arbeitshilfe versandt.

Das Thema Friedenserziehung war in der DDR ein Politikum und tendenziell konfliktträchtig, vor allem dann, wenn ein gesellschaftlicher Akteur wie die Kirche sich erlaubte, dem staatlichen Erziehungsmonopol der SED eigene „Erziehungsziele“ entgegenzusetzen. Hinzu kam, dass im Mittelpunkt der Handreichung von 1975 Angebote für die kritische Auseinandersetzung mit sozialpsychologischen Mechanismen, Vorurteilen und Feindbildern standen. In der sozialistischen Erziehung hatten diese die Funktion, die Aggressivität des friedensfeindlichen Imperialismus der BRD und der NATO einzuschär-

fen und junge Menschen zum Einsatz für die Stärkung der Verteidigungsbereitschaft der DDR zu konditionieren. In dem Moment, wo Erziehung zum Frieden Menschen kritisch gegenüber dem Gebrauch von militärischer Gewalt zu machen suchte, waren Konflikte mit der staatlichen Erziehungspolitik vorprogrammiert.

Im Mai 1978 gab die Regierung der DDR bekannt, dass für die Schülerinnen und Schüler der 9. Klassen der allgemeinbildenden Schulen ein obligatorischer Wehrunterricht eingeführt wird. Beginn des Unterrichts sollte der 1. September sein. Die Konferenz der Ev. Kirchenleitungen formulierte gegenüber der Regierung in einer sechseitigen „Orientierungshilfe“ ihre Bedenken: „... Wir sehen die Gefahr, daß obligatorische Wehrerziehung Minderjähriger zu einer Gewöhnung an militärische Mittel der Konfliktlösung führt, die sich langfristig als Hindernis für wirkliches Abrüstungsbewußtsein erweisen könnte. Um der Abrüstung willen brauchen wir eine Erziehung, die Menschen zu gewaltlosen Formen der Beilegung von Streit fähig macht“ (Orientierungshilfe der Konferenz der Ev. Kirchenleitungen vom 14. Juni 1978).

Mit dem Argument der Befähigung „zu gewaltlosen Formen der Streitbeilegung“ hatte die Konferenz genau jene Positionen aufgenommen, die aktive Bausoldaten ab 1965 während ihrer Dienstzeit in internen Thesenpapieren und Eingaben an staatliche Stellen immer wieder vorgebracht hatten: Wer Krieg vermeiden und Abrüstung durchsetzen will, muss sich für gewaltfreie Konfliktlösungen einsetzen. Friedenserziehung konnte sich nicht länger mit der Befähigung zu individueller Friedensfähigkeit begnügen, sondern musste mit politischen Antworten auf die verstärkten Militarisierungstendenzen im staatlichen Bildungssystem der DDR reagieren.

Im Ergebnis dieser Auseinandersetzungen beschloss der Kirchenbund ein ganzes Bündel von Maßnahmen. Im Juli 1978 verabschiedete er ein „Studien- und Aktionsprogramm ‚Erziehung zum Frieden‘“. 1980 wurde das „Rahmenkonzept Erziehung zum Frieden“ für die weitere inhaltliche Profilierung kirchlicher Friedensarbeit verabschiedet, und im November 1981 folgte der Text „Pazifismus in der aktuellen Friedensdiskussion“ für kirchliche Mitarbeiter. Gegen den Vorwurf der SED, die Kirchen untergrüben mit pazifistischen Forderungen die Friedenspolitik der DDR, argumentierte das Pazifismus-Papier, dass Gewaltverzicht noch unabweisbarer als in den 1950er Jahren zu einer Forderung der politischen Vernunft geworden sei. Das verschaffte dem pazifistischen Erbe eine überraschende Aktualität als Anfrage und Herausforderung an die herrschende Sicherheitspolitik.

Durch die Wehrunterrichts-Pläne der DDR hatte das Thema Friedenserziehung ab Sommer 1978 höchste Ak-

tualität gewonnen. Es bündelte nahezu alle Aktivitäten der kirchlichen Friedensarbeit und trug im Ergebnis zu einer deutlichen Politisierung der Friedensdiskussion in den Kirchen bei.

3.3 Szenario 3: „Bekennen in der Friedensfrage“: Die „Absage an die Abschreckung“ und das Konzept „gemeinsame Sicherheit“

Vor dem Hintergrund der „Nachrüstungs-Debatte“ Ende der Siebziger-, Anfang der Achtziger Jahre in Europa verabschiedete die Synode des DDR-Kirchenbundes im September 1982 einen Beschluss, der ihre Kritik am herrschenden Sicherheitssystem zwischen West und Ost mit der Formulierung „Absage an Geist und Logik der Abschreckung“ auf den Punkt brachte. Neue atomare Mittelstreckenraketen in Europa vergrößerten die Kriegsgefahr, weil sie die Tendenz hatten, das strategische Gleichgewicht zwischen NATO und Warschauer Vertrag zu destabilisieren.

1983 erweiterte die Bundessynode ihre Position und sprach von „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung“. 1987 schließlich verabschiedete die Bundessynode in Görlitz den Beschluss „Bekennen in der Friedensfrage“, der den vorläufigen Höhepunkt ihrer theologischen Kritik am System der Abschreckung darstellte. Er las sich wie eine aktuelle Auslegung der HR von 1965: „... Wer heute als Christ das Wagnis eingeht, in einer Armee Dienst mit der Waffe zu tun, muß bedenken, ob und wie er damit der Verringerung und Verhinderung der Gewalt und dem Aufbau einer internationalen Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit dient. Die Kirche sieht in der Entscheidung von Christen, den Waffendienst oder den Wehrdienst überhaupt zu verweigern, einen Ausdruck des Glaubensgehorsams, der auf den Weg des Friedens führt. Weil wir Gott als den Herrn bekennen, sind wir alle herausgefordert, durch deutliche Schritte zu zeigen, daß Einsatz, Besitz und Produktion von Massenvernichtungsmitteln unserem Glauben widersprechen“ (Beschluss der Bundessynode in Görlitz vom 22. September 1987).

Mit ihrer Abschreckungskritik waren die evangelischen Kirchen in der DDR zum Kern der prekären Sicherheitslogik des Ost-West-Konfliktes vorgedrungen. „Bekennen in der Friedensfrage“ war der Versuch, den Rahmen des politisch Möglichen aufzubrechen und mit den „unmöglichen“ Zumutungen des Glaubens zu konfrontieren. Was mangels anderer Handlungsmöglichkeiten wie eine hilflose Rationalisierung der eigenen Ohnmacht wirken konnte, ließ sich ebenso plausibel als das letzte, der Kirche zur Verfügung stehende Mittel des Widerspruchs verstehen: Im Bekennen vor Gott entzieht die Kirche dem System der atomaren Abschreckung die

Legitimation. Es handelte sich um einen Argumentationstypus, der die Kompetenz des Glaubens in Fragen der Friedenssicherung durch eine große „Hellhörigkeit für das Evangelium“ (Werner Krusche) zur Geltung zu bringen suchte. In der EKD stießen die Beschlüsse der Bundessynode auf weitgehendes Unverständnis. Mehrheitlich meinte man dort, die Kirchen in der DDR könnten in der Friedensfrage nur deshalb so steile Positionen vertreten, weil sie über keinerlei Mittel verfügten, diese auch politisch umzusetzen.

Schon 1983 hatte die Synode erklärt, die „Absage“ an die Abschreckung solle Chancen für eine Politik eröffnen, „die ein auf Gerechtigkeit gegründetes System gemeinsamer Sicherheit zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd möglich macht“. Mit dem Hinweis auf ein Konzept „gemeinsamer Sicherheit“ („common security“) der Internationalen Palme-Kommission von 1982 war ein Bezug zur sicherheitspolitischen Diskussion hergestellt, wie er aktueller nicht hätte sein können. Der Grundgedanke war: Sicherheit kann nicht mehr durch das Streben nach militärischer Überlegenheit erreicht werden. An die Stelle des Wettlaufs um einen einseitigen Sicherheitsvorsprung tritt im Konzept „Gemeinsame Sicherheit“ ein politisches Verhalten, das die Sicherheit des Gegners im eigenen Handeln mitbedenkt und -berücksichtigt.

Die „Ad-hoc-Gruppe Abrüstung“ der Theologischen Studienabteilung beim DDR-Kirchenbund (ThSA) legte im März 1983 eine 16-seitige Studie „Sicherheitspartnerschaft und Frieden in Europa – Aufgaben der deutschen Staaten – Verantwortung der deutschen Kirchen“ vor. Der Text markiert den Übergang von einer theologisch begründeten Absage an die Abschreckung zu einem sicherheitspolitisch qualifizierten Diskussionsbeitrag aus kirchlicher Verantwortung. Die Studie fand ab 1983 weite Verbreitung und wurde auch in der BRD von Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste als Broschüre veröffentlicht.

4. Versuch einer Zusammenfassung

Die Kirchen in der DDR waren bestrebt, ihre Friedensverantwortung theologisch zu legitimieren. Sie erreichten damit ein hohes Maß an Authentizität und Eigenständigkeit, sowohl gegenüber der DDR und ihrer Friedenspolitik als auch gegenüber der EKD in der Bundesrepublik.

Es gelang den Kirchen, ihre theologische Orientierung mit friedensethischen Positionierungen zu verknüpfen, die eine deutliche Präferenz zugunsten der Gewaltfreiheit aufwiesen. Die HR „Zum Friedensdienst der Kirche“ von 1965 hatte dabei die Funktion eines Schlüsseltextes.

In den Achtzigerjahren wurde der Argumentationstyp des aktuellen Bekennens („Bekennen in der Friedensfrage“, 1982-1987) von den Bundessynoden mit politischen Alternativen zur Abschreckung verbunden: Gemeinsame Sicherheit, politische Konfliktprävention, zivile Konfliktbearbeitung. Diese Traditionslinie sollte von einem aufgeklärten politischen Pazifismus aufgenommen und unterstützt werden.

Joachim Garstecki, Theologe, 1991 bis 2000 Generalsekretär der kathol. Friedensbewegung Pax Christi / dt. Sektion

Hinweis: Dieser Beitrag ist eine gekürzte Version des Vortrags, den der Autor auf der Tagung des dbv in Halle (Saale) 2016 gehalten hat. Die umfangreichere Fassung kann direkt beim Autor angefragt werden.



CLEMENS RONNEFELDT

Was fördert den Frieden im Nahen und Mittleren Osten?

1. Überblick über einige zentrale Konfliktlagen in Syrien

In Syrien und im Irak sind mehr als 50 % der Bevölkerung jünger als 25 Jahre, in Deutschland nicht einmal 25 %. Die Perspektivlosigkeit dieser jungen – häufig gut ausgebildeten – Generation wird weiterhin ein Spannungsfaktor bleiben, wenn ihr nicht lebenswerte Zukunftschancen ermöglicht werden.

Zwischen Iran und Saudi-Arabien wird ein blutiger Machtkampf um die Vorherrschaft in der Region ausgetragen, bei dem die sunnitisch-schiitische Frage instrumentalisiert wird und die Zivilbevölkerung in Syrien, Irak und auch Jemen die Leidtragende ist.

Unter den ethnischen Konflikten spielt die Kurdenfrage eine zunehmend wichtigere Rolle, seit im Norden Iraks sowie im Nordosten Syriens kurdische Vertreter Selbstverwaltungen ausgerufen haben, die vor allem bei der türkischen Regierung Ängste vor einem Übergreifen dieser Bewegungen auch auf die Türkei verursacht haben. Mit der Bombardierung der PKK-Führung in den irakischen Kandilbergen sowie der Bombardierung zahlreicher kurdischer Hochburgen im Osten der Türkei versucht die Regierung Erdogan, durch eine Islamisierung (Bau neuer Moscheen) sowie Arabisierung (Ansiedlung von sunnitisch-arabischen Flüchtlingen aus Syrien in kurdischen Hochburgen) die Demographie neu zuungunsten der kurdischen Seite „zu gestalten“ – mittels Krieg. Mehr als 400.000 Kurdinnen und Kurden sind seit Herbst 2015 aus ihren osttürkischen Heimatstädten geflüchtet.

Die Faktoren „Klimawandel“ und „Wasser“ spielen ebenfalls für die Kriege in Syrien und Irak eine zunehmend wichtigere Rolle: In den Jahren vor Beginn des Krieges in Syrien 2011 gab es Dürrekatastrophen vor allem an der syrisch-türkischen Grenze, die Hunderttausende von Klimaflüchtlingen zur Folge hatten, welche sich in Elendsvierteln von Aleppo und Damaskus niederließen und die sich von der Regierung Assad vernachlässigt fühlten. Die türkischen Staudammprojekte des Euphrat und Tigris führen schon jetzt zu einer Verschärfung der Wasserverteilungsfrage zwischen Türkei, Syrien und Irak.

Nach der US-amerikanisch-britischen Militärintervention in Irak 2003 nahm Syrien mehrere hunderttausend Flüchtlinge aus dem Nachbarland Irak auf, deren Unterbringung und Versorgung das Land destabilisierten.

In Syrien wird auch ein Machtkampf zwischen USA und Russland ausgetragen, bei dem Russland wieder einen Platz jenseits der US-amerikanischen Zuschreibung als „Regionalmacht“ beansprucht – und die US-Regierung selbst nach den beiden verlorenen Kriegen in Afghanistan und Irak keinen weiteren Krieg mehr mit Bodentruppen finanzieren kann. Dadurch ist ein Machtvakuum entstanden, in das regionale und internationale Akteure stießen, und es wird noch einige Zeit brauchen, bis sich Machtbalancen wieder ausgependelt haben werden.

Der ungelöste Israel-Palästina-Konflikt bleibt eine schwelende Wunde, die weit in die gesamte Region hinein negative Auswirkungen hat.

2. Bisherige Anläufe zu einem Waffenstillstand in Syrien

2.1 Wiener Konferenz am 14.11.2015

Bei der Wiener Syrien-Konferenz am 14.11.2015 beschlossen 17 Staaten – China, Ägypten, Europäische Union, Frankreich, Deutschland, Iran, Irak, Italien, Jordanien, Libanon, Oman, Katar, Russland, Saudi Arabien, Türkei, Vereinigte Arabische Emirate, Großbritannien, Vereinte Nationen und die Vereinigten Staaten – folgenden „Fahrplan“: Bis Anfang 2016 sollten Gespräche zwischen einer Verhandlungsgruppe von syrischen Oppositionellen mit der syrischen Regierung stattfinden. Sechs Monate danach, also bis Mitte des Jahres 2016, hätte die Bildung einer Übergangsregierung erfolgen sollen. Bis Mitte des Jahres 2017 sah die Wiener Vereinbarung Neuwahlen vor, an denen auch von Seiten der Opposition nahestehender Staaten dem bisherigen syrischen Präsidenten Baschar al Assad die Kandidatur zu den Präsidentschaftswahlen zugestanden wurde. Parallel zu diesen Schritten sollte eine von UN ausgehandelte Waffenstillstandsvereinbarung erfolgen, die von der UN überwacht werden sollte.

2.2 München-Konferenz am 12.2.2016

Am 12.2.2016 – dem Vorabend der Münchner Sicherheitskonferenz – fassten erneut die 17 oben genannten Staaten der Syrien-Unterstützungsgruppe einen Beschluss zur umgehenden signifikanten Reduzierung der Gewalt in Syrien. Das Ende der Kampfhandlungen wurde auf den 19.2.2016 terminiert. Die USA und Russland vereinbarten, sich umgehend stärker abzustimmen beim gemeinsamen Vorgehen in Syrien. Humanitäre Hilfe sollte endlich die eingeschlossenen Gebiete erreichen, eine UN-Task-Force Zugang für humanitäre Transporte ermöglichen. Vor diesem Hintergrund sollte der UN-Sondervermittler Staffan de Mistura die Fortsetzung der Gespräche in Genf in die Wege leiten.

3. Anregungen für den zukünftigen Syrien-Friedensprozess

Vor diesem skizzierten Hintergrund möchte ich folgende Anregungen für den weiteren Friedensprozess geben:

3.1 In Syrien

Wiederholt hat sich in den letzten Jahren gezeigt, dass landesweite Waffenstillstände nicht durchsetzbar waren, sondern regelmäßig sabotiert wurden. Fernab öffentlicher Wahrnehmung oder Berichterstattung darüber wurden in den letzten Jahren in Syrien mehrere hundert lokale Waffenstillstände geschlossen, von denen ein Teil hielt, ein anderer Teil gebrochen wurde.

Trotz des IS-Terrors gab es in den letzten Jahren eine Reihe von Berichten über zivilen Widerstand in Syrien und im Irak, die Christine Schweizer vom Bund für Soziale Verteidigung zusammengetragen hat:

- 2012/2013 hat eine Bürgerinitiative in Aleppo mit dem IS während einer achtmonatigen Belagerung erfolgreich den Zugang zu einem Thermalkraftwerk verhandelt.
- In Achrafieh protestierten Hunderte von Menschen im September 2013 und Januar 2014 gegen den IS – und veranstalteten sogar ein Sit-In unter dem Slogan „Nur Syrer werden Syrien befreien“.
- Im Mai 2014 gab es einen Generalstreik der Geschäftsleute in Minbij gegen den IS.

Auch im Irak gibt es zivilen Widerstand gegen den IS:

- Irakis haben als Reaktion auf die Christenverfolgung und die Versuche, Gewalt zwischen sunnitischen und schiitischen Muslimen anzustacheln, eine Kampagne in den sozialen Medien begonnen, in der sie gegen den IS protestieren.
- Im Juli 2014 haben in Mossul ein prominenter Imam und 33 seiner Anhänger sich geweigert, dem IS den Treueschwur zu leisten, und eine große Zahl von Anhängern strömte in die Moscheen, um mit ihnen ihre Solidarität auszudrücken. Der IS nahm einige der Anführer gefangen, hat sie aber nicht getötet.
- Lokale Gruppen von Irakis haben in Mossul auch Widerstand gegen die Zerstörung von Denkmälern und Heiligtümern geleistet; so bildeten AnwohnerInnen eine Menschenkette um das „Verbogene Minarett“ (Crooked Minaret), das einer vom IS als häretisch angesehenen Moschee zugehört. Die IS-Kämpfer zogen sich daraufhin zurück.¹

Solche Aktionen erfahren kaum öffentliche Wahrnehmung; der Mut und die Zivilcourage von Menschen, die dafür ihr Leben riskieren und in manchen Fällen auch verlieren, werden von der Breite der Massenmedien schlicht ignoriert. Die Unterstützung von Aufklärungsaktivitäten über Minen und Blindgänger könnte in Syrien weitere Opfer vermeiden helfen. Allein 80 Freiwillige engagieren sich z. B. im syrischen Hazeh.

Bisher fehlte eine breitere Teilnahme von VertreterInnen der Zivilgesellschaft aus Syrien bei den Verhandlungen in Genf. Eingeladen waren vor allem solche Vertreter, die wegen des Waffeneinsatzes der jeweiligen Gruppen, die sie vertraten, für „wichtig“ erachtet wurden. Ohne die Mitberatung der Menschen, welche die Zivilgesellschaft vertreten, werden kaum nachhaltige Ergebnisse bezüglich eines Waffenstillstandes zu erreichen sein.



Grenzstation zwischen Libanon und Syrien

3.2 International

Die Wiederaufnahme der Verhandlungen in Genf unter Leitung des UN-Beauftragten für Syrien, Staffan de Mistura, sind zentral für einen Waffenstillstand. Bisher fehlten in Genf bei den bisherigen Friedensverhandlungen auch VertreterInnen aus Iran und den kurdischen Gebieten. Die Teilnahme von Letzteren scheiterte bisher am Widerstand der türkischen Regierung, welche die kurdische Seite nicht aufgewertet sehen möchte. Ohne kurdische Vertreterinnen und Vertreter aus Nordirak, Rojava (Nordsyrien) und auch der Türkei kann es keinen Frieden in Syrien geben. Das erste Ziel der Genfer Konferenz wäre der Beschluss eines dauerhaften Waffenstillstandes. Diesem könnte die Einrichtung einer entmilitarisierten Zone, überwacht durch UN-Blauhelme, folgen.

Hilfsorganisationen bräuchten Zugang zu Verwundeten und Flüchtlingen. Zur Stabilisierung der Nachbarländer wären die zugesagten, aber bisher nicht überwiesenen Zahlungen zahlreicher Geberländer für die Versorgung der Flüchtlinge in Lagern im Libanon, in der Türkei und in Jordanien notwendig.

Nach der starken Unterstützung durch Russland und Iran verweigerte sich bisher die Syrische Regierung dem

Vorschlag einer gemeinsamen Übergangsregierung mit der Opposition. Um ein Auseinanderbrechen des Staates Syrien zu verhindern, ist allerdings eine solche Übergangsregierung vermutlich alternativlos.

Im Rahmen einer gemeinsamen Erklärung plädierten im Herbst 2016 alle relevanten syrischen Kirchenvertreter für eine Aufhebung der Sanktionen, die Zivilisten in Syrien treffen. Die Aufhebung ist von den jeweiligen nationalen Regierungen zu treffen, die in unterschiedlichem Maße Sanktionen beschlossen haben.

Voraussetzung eines dauerhaften Friedens in Syrien ist die Einstellung aller Bombardierungen der US-geführten Koalition wie auch der russischen Luftwaffe. Die Einstellung aller Drohnen-Angriffe, bei denen zahlreiche Zivilisten auch in Syrien getötet wurden, wäre ein Akt der Vernunft. Im Jahre 2015 verweigerten vier US-Drohnenpiloten den Dienst, weil sie in Drohnenangriffen ein „Terrorzuchtprogramm“ sahen.

Ohne eine massive internationale Wirtschaftshilfe zum Wiederaufbau der Region fehlt den Menschen eine Perspektive. Die baldige Ankündigung einer solchen Perspektive könnte viele Notleidenden der Region dazu bewegen, am Wiederaufbau vor Ort mitzuarbeiten.



UN-Präsenz im libanesisch-israelisch-syrischen Grenzgebiet

Ein wesentlicher Beitrag zu einer Deeskalation wären die Schließung von IS-Rekrutierungsbüros sowie die Beendigung der Kooperation zwischen Unterstützern in der Türkei, Katar und Saudi-Arabien und dem sogenannten Islamischen Staat.

Die EU darf nicht wegen ihres Interesses, keine weiteren Flüchtlinge über die Türkei aufzunehmen, auf massive Kritik an der diktatorischen Politik des türkischen Präsidenten Erdogan und dessen Krieg gegen kurdische Städte und Gemeinden verzichten.

Eine westliche Entschuldigung für mehr als einhundert Jahre kolonialer Politik, Unterstützung von diktatorischen Regimen, Sturz demokratischer Regierungen sowie Anstiftungen zu Aufständen und Regimewechseln wäre ein erster Beitrag zu einer Aussöhnung zwischen Orient und Okzident. Die Anklage in Den Haag vor dem Internationalen Strafgerichtshof gegen George W. Bush, Tony Blair, Donald Rumsfeld und Dick Cheney wäre ein Zeichen, dass es westliche Demokratien mit ihren eigenen Werten ernst nehmen – auch wenn die USA den Strafgerichtshof nicht anerkannt haben und schon allein an dieser Tatsache eine Verurteilung der genannten Personen scheitern würde.

Die Einberufung einer Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit für die Krisen- und Kriegsregion könnte Themen wie Wasser, Erneuerbare Energie, Interreligiöser Dialog, Friedenserziehung oder massenvernichtungsfreie Zonen (ABC-waffenfrei von Israel bis Pakistan) als Ergebnis hervorbringen.

Nachdem US-Außenminister John Kerry mit seinen Vermittlungsbemühungen im Nahost-Konflikt gescheitert ist, wäre es die Aufgabe der EU, sich verstärkt für ein Ende des Siedlungsbaus, ein Ende der Häuserzerstörungen sowie gegen die wachsende Behinderung von Friedens- und Menschenrechtsgruppen in Israel zu engagieren.

Die Einrichtung von Wahrheits- und Versöhnungskommissionen könnte den verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen zu einem Ausgleich verhelfen und – nach einem Waffenstillstand – das Neuaufflammen von Kämpfen in der gesamten Region verhindern helfen.

3.3 Beiträge von Deutschland

Deutschland hat eine hervorragende Infrastruktur im medizinischen Bereich und könnte Verwundete aus der Region aufnehmen, die Spezialbehandlungen benötigen,

welche derzeit in der Region nicht möglich sind. Zur Verbesserung der Lebensbedingungen in Flüchtlingslagern der Region könnte Deutschland als Beispiel vorgehen und nicht nur den täglichen Kalorienbedarf bereitstellen, sondern z. B. auch Lehrerinnen und Lehrer in Jordanien oder dem Libanon bezahlen, die derzeit als Asylbewerber in Deutschland kaum Aussicht auf eine berufliche Perspektive haben. Diesen Personen, deren Expertise vor Ort dringend benötigt wird und die eine ganze Generation junger Menschen durch Bildung davor bewahren können, in einigen Jahren erneut zu Kriegen zu werden, wäre im Falle lebensbedrohlicher Zuspitzungen oder Verfolgung vor Ort die erneute Einreise nach Deutschland zu garantieren.

Die Einstellung aller Rüstungsexporte in die Region Naher und Mittlerer Osten würde dazu beitragen, bewaffnete Konflikte erst gar nicht wie bisher eskalieren zu lassen. Deutschland zählt zu den weltweit fünf größten Rüstungsexporturen und hat im ersten Halbjahr 2016 die Ausfuhr von Munition gegenüber dem Vorjahr verzehnfacht.

Die Kündigung der US-Drohnenbasis Ramstein wäre ein Beitrag zur Einhaltung des Völkerrechts. Vier ehemalige US-Drohnenpiloten erklärten im Jahre 2015, dass durch die hohe Zahl ziviler Opfer bei Drohnenangriffen, die sämtlich über Ramstein (Rheinland-Pfalz) laufen, diese Hinrichtungen ohne jegliche Justizverfahren ein „Terroristen-Zuchtprogramm“ darstellten.

Durch Syrien-Informationsveranstaltungen und Konzerte mit dem Pianisten des weitgehend zerstörten palästinensischen Flüchtlingslagers Yarmouk (Damaskus), Ayham Ahmad, konnten in Deutschland viele Menschen aktiviert werden, sich für die Verbesserung der Lebensbedingungen von Menschen in Syrien einzusetzen. Die Syrien-Kampagne „Macht Frieden. Zivile Lösungen für Syrien“ hat es sich zum Ziel gesetzt, den Bundeswehrein satz in Syrien zu beenden und zivile Lösungsansätze zu stärken. Koordiniert wird diese Kampagne vom Netzwerk Friedenskooperative (www.macht-frieden.de).

*Clemens Ronnefeldt, Diplom-Theologe,
Referent für Friedensfragen beim deutschen Zweig
des Internationalen Versöhnungsbundes*

Anmerkung

- 1 Christine Schweizer, Nachdenken über das Unvorstellbare. Soziale Verteidigung gegen den Islamischen Staat, vorgetragen am 28.3.2015 auf dem Studientag des Institut für Friedensarbeit und Gewaltfreie Konfliktaustragung (www.ifgk.de) in Heidelberg.



TAMAR AMAR-DAHL

Die Intifada der Messerstecher¹

Inmitten einer aus den Fugen geratenden Region erscheint Israel als Hort der Stabilität. Doch seit einem guten Jahr schon halten palästinensische Einzeltäter das Land in Atem. Ihre Attentate erinnern daran, dass der israelisch-palästinensische Konflikt weiter hochexplosiv ist. Eine dritte Intifada scheint möglich.

Der Vernichtungskrieg in Syrien samt der unmittelbar von ihm ausgehenden verheerenden Flüchtlingsfrage in Europa, die Eskalation zwischen dem Iran und Saudi-Arabien seit Jahresbeginn sowie weitere Krisen im Mittleren Osten – dies alles hält die Welt in Atem. Der Konflikt zwischen Israel und Palästina erscheint vor diesem Hintergrund noch einigermaßen kontrollierbar. Dies täuscht jedoch.

Israel erlebt seit dem Oktober 2015 eine heikle Phase der Beziehungen zwischen Juden und Palästinensern. Einzelne Palästinenser erheben sich willkürlich und scheinbar planlos gegen Israelis. Mit Messern, Scheren, Steinen oder fahrenden Autos gehen sie auf Soldaten, Wächter und Siedler in den besetzten Gebieten los. Opfer sind aber auch ganz normale Bürger im Kernland, in der Peripherie oder in den großen Städten. Überall kann es einen treffen. Auf der Straße, in der Kneipe, im Bus oder im Einkaufszentrum. Angst überschattet das Land.

Menschen sterben Tag für Tag. Die Regierung Netanjahu weiß keine überzeugende Antwort. Und die linke Opposition verharrt in Schweigen. Was bezwecken die Attentäter? Wohl kaum, Israel zu Verhandlungen zu zwingen. Die israelische Gesellschaft und ihre politische Führung sind heute weiter denn je davon entfernt, sich auf palästinensische Anliegen einzulassen, geschweige denn Kompromisse zu machen oder gar einen palästinensischen Staat zu akzeptieren. Ganz im Gegenteil: Die Fronten verhärten sich umso mehr, je heftiger Gewalt, Terror und Perspektivlosigkeit vorherrschen. Eine Verständigung zwischen den zwei Völkern des Heiligen Landes rückt immer weiter in die Ferne.

Nicht ein konkretes politisches Ziel haben die sich erhebenden Palästinenser daher vor Augen. Mit ihren Gewalttaten drücken sie vielmehr die palästinensische Ohnmacht und Resignation angesichts der scheinbar unbesiegbaren militärischen Macht Israels aus. Im Juni 2017 wird die israelische Besatzung der palästinensischen Gebiete seit 50 Jahren bestehen. Und ein Ende scheint nicht in Sicht. Es gibt kein Entrinnen. In diese epochale Besatzung wachsen mittlerweile die dritte und auch vierte Generation der Palästinenser hinein. Sie sehen sich mit einer politischen Realität konfrontiert, die von Mauern, Checkpoints, Restriktionen, Enteignungen und ebenso end- wie sinnlosen Demütigungen beherrscht ist. Die Erfahrung von Gewalt und Willkür bestimmt ihren Alltag.

Ist Israel wirklich unbesiegbar?

Die israelische Besatzung ist so etabliert, dass sie unauf lösbar erscheint. Sie ist zu einem dermaßen integralen Bestandteil der politischen Ordnung Israels geworden, dass Politik und Gesellschaft, Militär und Wirtschaft, politische Kultur und öffentlicher Diskurs die Ordnung der Besatzung gleichsam absorbiert haben. Der Konflikt ist der israelisch-palästinensischen Wirklichkeit immanent geworden. Insofern lassen sich die aktuellen palästinensischen Gewaltausbrüche als Verzweiflungstaten gegen eine unbesiegbare Macht interpretieren.

Doch ist Israel wirklich unbesiegbar? Sind die israelisch-palästinensischen Beziehungen wirklich unauf lösbar? Wie kommt man aus dieser Sackgasse heraus? Möglicherweise liegt eine Antwort darin, die Geschichte des Konflikts so zu beschreiben, dass beide Narrative angemessen berücksichtigt werden.

Der Streit zwischen Israelis und Palästinensern ist bekanntlich viel älter als die zionistisch motivierte Kolonialisierung der palästinensischen Gebiete in den Jahren seit 1967. Schon mit der Gründung der zionistischen Bewegung im Jahr 1897 war das politische Ziel formuliert: einen jüdischen Staat für das jüdische Volk

außerhalb Europas zu errichten. Schon zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts fiel die Wahl des Territoriums auf das Alt-neu-Land Eretz Israel, also „das Land Israels, damit das Land des jüdischen Volkes“.

Allerdings war der jungen zionistischen Gemeinde in Palästina bis 1948 sehr wohl bewusst, dass das zionistische Projekt auf den Widerstand der altansässigen Bewohner Palästinas stoßen werde. Das Problem, dass das gelobte Land doch nicht so leer war, wie es der zionistische Mythos tradierte, wurde schon in den zwanziger Jahren als „die arabische Frage“ apostrophiert. Und diese Frage hat die Debatte und die Außenpolitik der zionistischen Institutionen und später des Staates Israel unentwegt beherrscht.

Ein auf Konfliktlösung orientierter politischer Ansatz muss die Geschichte des Streits zwischen den zwei Völkern im Heiligen Land bis zum Krieg von 1947 bis 1949 zurückverfolgen. Jenseits aller mit wechselseitigen Schuldzuweisungen und Vorwürfen behafteten Narrative beider Parteien über den ersten israelisch-arabischen Krieg ist aus historischer Perspektive unbestreitbar: Die zionistische Bewegung errang 1949 einen ultimativen Sieg über die „Araber von Eretz Israel“. Zum einen brachten die israelischen Kräfte 78 Prozent des Landes unter ihre Kontrolle – ein Staatsgebiet, das sehr bald international anerkannt wurde. Zum anderen näherte der anschließende Exodus von etwa 750.000 Palästinensern in die arabischen Nachbarländer die Wirklichkeit an den zionistischen Mythos vom leeren Land beträchtlich an. Die auf israelischem Staatsgebiet verbliebenen 160.000 Palästinenser wurden zwar eingebürgert, gleichzeitig aber bis Dezember 1966 militärischer Kontrolle ausgesetzt.

Mit dem Sechstagekrieg im Juni 1967 und der Einnahme des Westjordanlandes sowie des Gazastreifens weitete Israel sein Kontrollsystem vom Kernland auf die nun „besetzten Gebiete“ aus – allerdings mit dem erheblichen Unterschied, dass die dort lebenden zwei Millionen Palästinenser nicht eingebürgert wurden. Denn Israels Ziel blieb das zionistische Projekt: Weiterhin sollte das Land besiedelt, sollten palästinensische Ländereien unter Staatskontrolle gebracht und jüdische Siedlungen errichtet werden. Dass das israelische Militär die Kontrolle über die Palästinenser ausübte, erschien im Lichte dieser Logik nur folgerichtig.

Die Sicherheitspolitische Perspektive trägt

Aber lassen sich die staatenlosen Palästinenser auf Dauer unter Kontrolle halten? Jedenfalls rechnete Israel nicht mit irgendeinem effektiven Widerstand seiner Untertanen. Nach 1967 verfestigte sich die Vorstellung, man habe es bei ihnen mit besieigten Feinden zu tun: der

große Sieg, die Erweiterung des Staatsgebiets, die Eroberung beträchtlicher palästinensischer, ägyptischer und syrischer Territorien – dies alles verdrängte die Palästinenser noch weiter aus dem Bewusstsein der Israelis. Nach 1967 glaubten Politik, Militär und Gesellschaft in Israel, das palästinensische Problem im Griff zu haben. Die „alte arabische Frage“ schien ein für allemal gelöst.

Doch das war ein Irrtum. Wie die vergangenen drei Jahrzehnte zeigen, gelang Israel die völlige Kontrolle der Palästinenser nicht. Stattdessen werden diese für das zionistische Israel immer mehr zur demografischen und sicherheitspolitischen Herausforderung. Der Libanon-Krieg von 1982 bis 1985, bei dem es letztlich um die Palästina-Frage ging, sowie die Erste Intifada der Jahre 1987 bis 1992 stellten die in Israel gut eingeübte Verdrängung des Palästina-Problems in Frage. Dasselbe galt für den Oslo-Friedensprozess der Jahre 1993 bis 2000 und die Zweite Intifada von 2000 bis 2004, die Israels politische Tagesordnung in dieser Zeit völlig beherrschten. Doch all diese Entwicklungen betrachtete Israel ausschließlich als sicherheitspolitische Angelegenheiten.

Genau darin liegt der Kern des Problems: Wenngleich der Streit eindeutig ein territorialer Konflikt ist, weigert sich Israel beharrlich, das Territorium Eretz Israel zum Politikum zu machen. Das zionistische Israel akzeptiert schlechterdings nicht, dass es auf einem Teil dieses Territoriums ein Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser geben könnte. In Wirklichkeit bekämpft Israel die Zweistaatenlösung bereits seit seiner Gründung. Als stärkerer der beiden Konfliktparteien gelang es dem jüdischen Staat, sein Anliegen der jüdischen Besiedlung palästinensischer Gebiete immer stärker durchzusetzen. Dabei musste den Israelis völlig klar sein, dass damit die Perpetuierung des Konflikts einhergehen wird.

Also ständiger Konflikt als Preis für die Existenz des jüdischen Staates in Eretz Israel? Tatsächlich besteht trotz erheblicher Widerstände auf jeder erdenklichen Ebene Israels Anspruch auf Judäa und Samaria – das sind die hebräischen Namen für das Westjordanland – ungebrochen weiter. Denn zum zionistischen Staatsverständnis Israels gehört nun einmal der Gründungsmythos von Eretz Israel als dem Land des jüdischen Volkes. Hierin besteht Israels staatstragende Ideologie, die von der Mehrheit in der Knesset sowie in Politik, Gesellschaft und Militär vertreten wird.

„Palästina“ gilt in Israel als Geschichte

„Palästina“ gilt für das zionistische Israel als vergangene Geschichte; der gängige hebräische Begriff für das umstrittene Land ist „Eretz Israel“. Dieses Verständnis teilen nicht nur die Rechte und der religiöse Zionismus.

Nicht nur Benjamin Netanjahu oder Naftali Bennet fühlen sich frei, dies deutlich und offen auszusprechen. Auch die linkszionistischen Parteien tragen dieses Verständnis genauso mit und geraten deshalb immer wieder in Erklärungsnot, wenn sie sich zur Palästina-Frage positionieren müssen.

Das gilt auch für die israelische Arbeitspartei, die sich anlässlich der Parlamentswahl im März 2015 weiteren Parteien der Mitte anschloss und gemeinsam mit ihnen das Etikett „Das zionistische Lager“ zum Wahlslogan machte. Die israelische Linke bekannte sich damit in offensiver Weise zur zionistischen Staatsideologie, ganz so, als wäre dieses Staatsverständnis in Gefahr. Zwar ging diese Strategie am Wahltag nicht auf. Das mindert allerdings nicht die Macht, die der Mythos von Eretz Israel auch auf die vermeintlich friedensbereiten Parteien Israels ausübt.

Sogar noch stärker ist der Konsens im Hinblick auf die Sicherheitsfrage. Der Streit um das Heilige Land war bereits 1948 eng mit dem Konflikt in der Region Nahost gekoppelt. Mit dieser höchst heiklen Frage hängt wiederum die historisch gewachsene Zivilmilitarisierung der israelischen Gesellschaft zusammen, letztlich auch die Etablierung des Mythos um die Sicherheit. Der israelische Sicherheitsmythos stützt sich auf die jüdische Leidensgeschichte, die als Beleg dafür begriffen wird, dass zwischen Juden und Nichtjuden gleichsam naturgemäß feindselige Verhältnisse herrschen. Übertragen auf das israelische Staatswesen in seiner spezifischen Konfliktgeschichte mit den arabischen Nachbarstaaten heißt dies: Eine unschlagbare eigene Militärmacht gilt als unabdingbar dafür, den jüdischen Staat effektiv schützen zu können. Dieser Mythos liegt der militärischen Kontrolle der palästinensischen Gebiete, mithin der gesamten Okkupationsordnung zugrunde.

Sicherheitskultur und Zivilmilitarismus

Weil Sicherheit unmittelbar mit der jüdischen Nationalstaatlichkeit und damit zugleich mit dem zionistischen Projekt assoziiert wird, ist sie im Laufe der Zeit tatsächlich zur zentralen Säule der politischen Ordnung geworden. Eine politische Sicherheitskultur prägt das Land bis heute. Dies hat schließlich zum Zivilmilitarismus geführt: Macht, militärische Überlegenheit und die berühmte Sicherheits-Doktrin der Abschreckung gelten als Existenzgarantien, Verhandlungen und Kompromisse indes als untauglich für den Frieden. „Es gibt keinen Partner für den Frieden“ hieß es bereits Jahrzehnte, bevor Israels Premier Ehud Barak beim Friedensgipfel vom Sommer 2000 seinem palästinensischen Gegenüber Yassir Arafat die Fähigkeit zu Verhandlungen absprach. Darauf folgten die verheerendsten Kämpfe in der israelisch-palästinensischen Konfliktgeschichte. Die vierjäh-

rige „Zweite Intifada“ setzte beiden Parteien dermaßen zu, dass heute beide Führungen die aktuelle Eskalation zu einer „Dritten Intifada“ regelrecht befürchten.

Doch die aktuelle israelisch-palästinensische Eskalation macht es deutlich: Israels gut ausgerüstete Militärmacht ist dem spontanen Messerstecher nicht gewachsen. Keine noch so gut auf dem Schlachtfeld praktizierte Militärdoktrin kann Verzweiflungstäter abschrecken. Die offenbar unorganisierte „Intifada der Einzelnen“ macht Israel nun bereits seit Monaten ratlos: Zum einen versetzt die neue Form der Gewalt die Israelis in Angst und Schrecken, weil sie jeden jederzeit treffen kann. Zum anderen aber weiß Israel auch deshalb keine angemessene Antwort, weil es diese Herausforderung ausschließlich in militärischen und sicherheitspolitischen Kategorien begreift. Genau diese Sicherheitslogik könnte die Dritte Intifada auslösen.

Die israelisch-palästinensischen Verhältnisse stehen somit vor einer ungeahnten Belastungsprobe. Irgendeine Aussicht auf Entspannung wäre jetzt bitter nötig. Wie aber sollte ein solcher Ansatz aussehen? Notwendig ist ein grundlegend verändertes, neues Konfliktverständnis. Die israelische Seite müsste sich von ihren beiden oben skizzierten Gründungsmythen verabschieden. Erstens müsste Israel bereit sein, die Palästinafrage überhaupt als Problem anzuerkennen, um sodann über territoriale Lösungen entsprechend verhandeln zu können. Zweitens läge es im Interesse des zionistischen Projekts und seines ursprünglichen Ziels der Normalisierung, wenn sich Israel von seinem spezifischen Konfliktverständnis lösen würde, das auf der Annahme einer grundlegenden Auseinandersetzung zwischen Juden und ihren unabänderlich antisemitischen Feinden beruht. Ein derartig fatalistisches Verständnis des Streits zwischen den zwei Völkern bedeutet ein immerwährendes „Leben mit dem Schwert“. Und dies wiederum würde längerfristig das endgültige Scheitern des Zionismus bedeuten.

Umgekehrt müssten die Palästinenser – auch als unumstritten Leidtragende des zionistischen Israels – lernen, mit einem jüdischen Staat an ihrer Seite zu leben. Sie werden einsehen müssen, dass Israel auf einer jahrhundertalten jüdischen Leidensgeschichte gründet und dass auch der Zionismus eine Befreiungsbewegung war. Schließlich war das zionistische Jahrhundert das Resultat der größten jüdischen Katastrophe aller Zeiten.

Dr. Tamar Amar-Dahl, Lehrbeauftragte an der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients, FU Berlin

Anmerkung

- 1 Dieser Text wurde publiziert in: Berliner Republik 1/2016, S. 42-45; die Autorin hat ihn uns in aktualisierter Fassung zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt.

JENS NIEPER

Aufstehen, aufeinander zugehen ...

„Talitha Kumi“ – ein evangelisches Schulzentrum im Heiligen Land

Seit 165 Jahren existiert die Schule „Talitha Kumi“ im Heiligen Land. Gegründet wurde sie von Kaiserswerther Diakonissen in Jerusalem. Diese nahmen sich christlicher Waisenmädchen als dreifach benachteiligter Gesellschaftsgruppe an: Als Mädchen in einer patriarchalisch geprägten Gesellschaft, als Christinnen in einem mehrheitlich muslimischen Umfeld und als Waisen in einem Gesellschaftssystem, das weitgehend auf der Familie basiert.

„Talitha Kumi“ ist dabei nicht nur Name, sondern Programm. Das Wort entstammt einem Ausspruch Jesu aus einer im Markusevangelium tradierten Wundererzählung. Jesus wird zu einem schwer erkrankten Mädchen gerufen, aber als er eintrifft, ist das Kind bereits tot. Jesus schockiert die trauernden Eltern, indem er sagt, das Kind schlafe doch nur, und ruft „Talitha kumi!“ – was mit „Mädchen, steh auf!“ übersetzt werden kann. Und in der Tat ist das Mädchen wieder lebendig.

So ist auch die bis heute gültige Grundidee der Schule dieses Namens, Mädchen zu ertüchtigen, um mitten im Leben stehen zu können. Gerade auch Mädchen, die gesellschaftlich als „tot“, als ausgegrenzt und benachteiligt angesehen werden können. Mädchenförderung ist eines der Prinzipien der Schule, die nach der Staatsgründung Israels in die Nähe von Bethlehem verlegt werden musste und deren Trägerschaft vor über 40 Jahren an das Berliner Missionswerk übergegangen ist.

„Talitha Kumi“ steht dabei seit den 1980er Jahren auch Jungen offen. Und sie ist heute eine Schule, die von Christen und Muslimen besucht wird. Und wären die politischen Verhältnisse andere, würde die Schule auch jüdischen Kindern offenstehen. Die Schule unterhält weiterhin ein kleines Internat, in dem bis zu 25 Mädchen aus sozial prekären Verhältnissen aufgenommen werden. Die Schule bemüht sich, möglichst integrativ, ja inklusiv zu wirken – und dies nicht nur in Hinsicht auf die Geschlechter- und Religionsfrage, sondern auch bezüglich unterschiedlicher Lernfähig- und -fertigkeiten wie auch der Beteiligung von Menschen mit körperlichen Einschränkungen. Schließlich gehört der Gedanke der Gewaltlosigkeit zu den grundlegenden Prinzipien der Einrichtung.

Der besondere Charakter „Talitha Kumis“ basiert auf der zweifachen Identität der Institution. Sie ist deutsch und

palästinensisch zugleich. Seit Beginn ist die Trägerschaft deutsch, die Leitung, ein Teil des Lehrpersonals, aber eben auch Lehrmethoden, pädagogische Ansätze usw. kommen aus Deutschland. Zugleich ist „Talitha Kumi“ sich bewusst, eine Schule in Palästina, für palästinensische Kinder und in einem palästinensischen Kontext zu sein. Beide Identitäten gilt es immer wieder konstruktiv zueinander zu führen, statt sie gegeneinander auszuspielen.

Aus Deutschland und der deutschen Geschichte heraus kommt auch der Impuls, dass „Talitha Kumi“ ein Ort der Begegnung sein will. Begegnung von Christen und Muslimen, von Deutschen und Palästinensern, aber auch von Israelis und Palästinensern. Letzteres gestaltet sich angesichts des israelisch-palästinensischen Konfliktes zunehmend schwierig. Denn Israel verbietet seinen Bürgern, sich in die palästinensisch kontrollierten Gebiete zu begeben und erteilt Palästinensern nur sehr selektiv die Genehmigung, nach Israel zu kommen. Zugleich verstärkt sich auf palästinensischer Seite die Anti-Normalisierungs-Haltung: Zunehmend wird jeder als „Alltag“ erscheinende Kontakt zwischen Palästinensern und Israelis von palästinensischen Hardlinern gestört und attackiert. Das Prinzip ist dabei, dass die Israelis merken sollen, dass unter Besatzung keine Normalität gelebt werden kann.

An dieser Stelle setzt „Talitha Kumi“ an. Denn so verständlich der grundsätzliche Gedanke ist, die Besatzung nicht hinzunehmen und durch einen „normalen Alltag“ zu verdecken und zu beschönigen, so destruktiv ist dieser Ansatz auch, weil er konsequent nur das Verhindern im Blick hat. „Talitha Kumi“ gehört daher zu den gesellschaftlichen Kräften im Heiligen Land, die dafür eintreten, nicht grundsätzlich den Kontakt mit Israelis zu meiden, sondern selektiv und differenziert vorzugehen.

Dabei sieht sich die Schule ein wenig im Erbe des „Kreissauer Kreises“. Dieser Widerstand gegen das Hitler-Regime hatte erkannt, dass er allein nicht die Nationalsozialisten überwinden und ein neues Deutschland aufbauen könne. Daher vernetzten sich in ihm verschiedene gesellschaftliche Gruppen, die bei aller Unterschiedlichkeit – vor allem in der politischen Ausrichtung und sozialen Prägung – doch eine ausreichende „Schnittmenge“ fanden, um zu kooperieren. Eine gemeinsame Zukunft mit einer gewissen Vielfalt wurde angestrebt.

Übertragen auf die Verhältnisse im Heiligen Land bedeutet dies, dass „Talitha Kumi“ sich bemüht, friedens- und versöhnungswillige Israelis und Palästinenser zusammenzubringen und ihnen wortwörtlich einen Raum zur Begegnung anzubieten. Als quasi „deutsches“ Grundstück, das sich zur einen Seite zur israelisch kontrollierten C-Zone der Westbank öffnet, auf der anderen Seite aber zur palästinensisch verwalteten A-Zone, bietet

es den selten gewordenen „neutralen“ Bereich, in dem beide Seiten ungestört zusammenkommen können. Mit dem zur Schule gehörenden Gästehaus bietet es den geeigneten Ort, an dem Versöhnung geschehen und Veränderung angestrebt werden kann.

Es bleibt eine Aufgabe, jungen Menschen, die in einem Konflikt leben, die Perspektive zu eröffnen, dass man besser Verbündete schon in der Krise sucht, um gemeinsam eine Zukunft aufzubauen, statt auf Frieden und Unabhängigkeit zu warten, um dann sich auf der Gegenseite Partner zu suchen. Diese Aufgabe entspricht dem Ruf „Talitha kumi!“ – „Mädchen (und auch Junge), steh auf!“.

*Jens Nieper, Pfarrer,
Nahostreferent beim Berliner Missionswerk*

BEATE SCHUTTE / DIETER KIMHOFER

Bonhoeffers Einsatz für Flüchtlinge und unser heutiges Engagement in der Asyl- und Flüchtlingsfrage

Impuls 1: Bonhoeffers Einsatz für Flüchtlinge

London

Bonhoeffer übernahm im Herbst 1933 eine Pfarrstelle in London. Hier wandten sich viele Einwanderer und Flüchtlinge an ihn. Zur Zeit des Nationalsozialismus gab es in Deutschland drei Gruppen von Flüchtlingen: Juden und Christen jüdischer Herkunft, politisch Verfolgte, Künstler (Schriftsteller, Maler, Schauspieler). Für Bonhoeffer spielte das Motiv der Flucht keine Rolle. Er versuchte den Flüchtlingen, die sich an ihn wandten, zu helfen. Bonhoeffer organisierte in seiner Londoner Gemeinde einen Aufnahmedienst für Flüchtlingskinder.

Außerdem nutzte er seine Kontakte in die USA, um einen Schriftsteller, der aus politischen Gründen bereits im KZ war, in Sicherheit zu bringen sowie einen Studenten, der von der Uni ausgeschlossen worden war, zu vermitteln (vgl. Bethge u Gremmels, Dietrich Bonhoeffer, S. 127). Für die Unterstützung durch die Kirchengemeinde Sydenham in London war Bonhoeffer dankbar: „Mehrfach habe ich um Hilfe für in Not befindliche deutsche christliche Flüchtlinge in London gebeten, und ich bin immer wieder dankbar gewesen, mit wie viel Liebe mir und diesen geholfen worden ist.“ (Jahresbericht 1934/35 in DBW 13, S. 308)



Kreuz, aus Teilen von Flüchtlingsbooten hergestellt

Hilfsaktionen zur Flucht aus Deutschland

Familie Leibholz – 1938 begleitete Bonhoeffer seine Schwester Sabine Leibholz mit Familie auf dem Weg zur Schweizer Grenze. Die Flucht aus Deutschland gelang. Später emigrierten sie nach London. (vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, S. 711f)

„Unternehmen 7“ – Seit September 1941 mussten alle Personen jüdischer Herkunft in der Öffentlichkeit einen gelben Stern tragen. Schlimmeres war zu befürchten. Deshalb gab es einen Plan der Abwehr (unter dem Decknamen „U 7“), Menschen jüdischer Herkunft vor dem sicheren Tod in die Schweiz zu retten. Offiziell sollten sie im Ausland für die Sache der Nazis arbeiten. Dies war von den Rettern allerdings nur vorgeschoben. Bonhoeffer nutzte seine ökumenischen Kontakte, um eine Einreise in die Schweiz zu erwirken. Diese Rettungsaktion gelang, jedoch war sie Anlass für Bonhoeffers Festnahme im April 1943, weil das für die Flüchtlinge in der Schweiz bereitgestellte Geld bei den Nationalsozialisten Misstrauen hervorrief. (vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, S. 836-841 und 879f)

Impuls 2: Aktuelle Situation von Flüchtlingen

Rechtsgrundlage: Art. 16a Grundgesetz [Auszug]

(1) Politisch Verfolgte genießen Asylrecht.

(2) Auf Absatz 1 kann sich nicht berufen, wer aus einem Mitgliedstaat der Europäischen Gemeinschaften oder aus einem anderen Drittstaat einreist, in dem die Anwendung des Abkommens über die Rechtsstellung der Flüchtlinge und der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten sichergestellt ist. Die Staaten außerhalb der Europäischen Gemeinschaften, auf die die Voraussetzungen des Satzes 1 zutreffen, werden durch Gesetz, das der Zustimmung des Bundesrates bedarf, bestimmt. In den Fällen des Satzes 1 können aufenthaltsbeendende Maßnahmen unabhängig von einem hiergegen eingelegten Rechtsbehelf vollzogen werden.

(3) Durch Gesetz, das der Zustimmung des Bundesrates bedarf, können Staaten bestimmt werden, bei denen auf Grund der Rechtslage, der Rechtsanwendung und der allgemeinen politischen Verhältnisse gewährleistet erscheint, dass dort weder politische Verfolgung noch unmenschliche oder erniedrigende Bestrafung oder Behandlung stattfindet. Es wird vermutet, daß ein Ausländer aus einem solchen Staat nicht verfolgt wird, solange er nicht Tatsachen vorträgt, die die Annahme begründen, daß er entgegen dieser Vermutung politisch verfolgt wird.

Der Art. 16a Grundgesetz wurde bereits 1993 novelliert („Jugoslawienkriege“), zuletzt auch am 24.10.2015 aufgrund einer großen Anzahl Geflüchteter („Syrienkrieg“). Im sogenannten „Asylkompromiss“ ist das „Grundrecht auf Asyl“ stark eingeschränkt worden durch EU und Drittstaatenregelung. In § 3 Asylgesetz ist ein eigenständiger Kriegsflüchtlingsstatus geschaffen worden.

Austausch

Die Gruppenarbeit erfolgte mit kontroverser Debatte, wie eine Flüchtlingshilfe vor Ort aussehen könnte und ob nicht die Bekämpfung der Fluchtursachen selbst die beste Möglichkeit wäre, die Anzahl Geflüchteter zu verringern. Zudem sei es schwierig, das Asylrecht insgesamt zu verstehen, da es komplex sei und Fachwissen nötig mache. Man sei auf Hilfe für die einzelnen Verfahrensschritte und rechtlichen Grundlagen angewiesen. Dazu wurde die Broschüre „Ablauf des deutschen Asylverfahrens“ des Bundesamtes für Migration verteilt, die August 2016 erschienen ist.

Unstrittig war, dass die Aufnahme von Migranten und Flüchtlingen eine gesellschaftliche Herausforderung ist, aber Christen sich durch das biblische Zeugnis der Annahme des Fremden in besonderer Weise zur Hilfe herausgefordert sehen. Den Fremden aufzunehmen bedeutet, Gott selbst aufzunehmen. Dazu nannten die Teilnehmenden einige praktische Beispiele:

- Ökumenische Flüchtlingsgottesdienste mit Migranten und Flüchtlingen vor Ort organisieren
- Gemeinsam Aktionen mit den Flüchtlingsheimen fördern

- Begegnungen in Gemeinderäumen ermöglichen, zum Beispiel mit Einladungen (in der Sprache der Fremden) zum „Kirchencafe International“, zum „Tag des Flüchtlings“ oder zu anderen Anlässen
- Gemeinsames Vor- und Zubereiten von gemeinsamem Essen und Trinken, vielleicht auch Musizieren

Beate Schutte, Pfarrerin i. R., Mitglied im Vorstand des dbv / Dieter Kimhofer, Betriebswirt und Diakon

Das Kairos Palästina-Dokument

An dieser Stelle wollten wir ursprünglich einen Beitrag über das „Kairos Palästina-Dokument 2009“ veröffentlichen. Dieses Dokument war auf der dbv-Tagung im Herbst dieses Jahres in Halle (Saale) Gesprächsgegenstand in einem kleineren Kreis.

Die unterzeichnenden Redaktionsverantwortlichen haben nach reiflicher Überlegung entschieden, auf die Veröffentlichung des Beitrags zu verzichten. Das Kairos Palästina-Dokument ist ein Aufruf palästinensischer Christen, der auf die Not-Situation der Palästinenser aufmerksam machen und um internationale Unterstützung werben möchte. Dieser Text verlangt eine fundierte und differenzierte Analyse. Der vorgelegte Beitrag allein kann dies nicht leisten.

Bislang hat innerhalb des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins keine umfassende Meinungsbildung zum Kairos Palästina-Dokument stattgefunden. Vor diesem Hintergrund ist die Entscheidung zur Nicht-Veröffentlichung zu sehen. Die Entscheidung ist ausdrücklich nicht im mangelnden Verständnis für die palästinensischen Christen und ihren Hilferuf an die Christenheit aller Welt begründet.

Insbesondere der uneingeschränkte Aufruf zum Boykott israelischer Waren aus dem Westjordanland, wie er im Kairos Palästina-Dokument gefordert wird, bedarf einer gewissenhaften Positionierung, soll er nicht auch an den Aufruf der Nazis in den 30-er Jahren des 20. Jahrhunderts „Kauft nicht bei Juden!“ erinnern. Die Unterzeichner sind grundsätzlich gegen Sanktionen, die nicht die Verantwortungsträger treffen, sondern die arbeitenden Menschen, die diese Waren produzieren. Statt zu versöhnen und dem Frieden zu dienen, schüren Sanktionen neue Gewalt und damit Gegengewalt. Unsere Haltung richtet sich uneingeschränkt gegen das Unrecht in der Region Israel/Palästina und für Frieden zwischen Palästinensern und Israelis. Diesen sehen wir am ehesten verwirklicht im Dialog miteinander.

Detlef Bald, Daniel Baldig, Herbert Pfeiffer

Unerwünscht!

Aus Deutschland, aus Stuttgart den Nazis entkommen, dann die zweite Verfolgung, denn das faschistische Spanien war für die Kinder der Juden kein sicheres Land. Letztendlich war es die Kirche, die die auf Ibiza lebenden Juden in Schutz nahm.

Nach dem Krieg konnte und wollte keiner von ihnen nach Deutschland zurück. Ihre individuellen Erlebnisse, ihre Lebenswege sind ein „Geschichtsbuch“ des spanischen Autors José Miguel López Romero, vom Bürgerprojekt „Die AnStifter“ ins Deutsche übersetzt und jetzt erschienen. Ein Buch voller Spannung und Empathie:



Unerwünscht!

Die Vertreibung der deutschen Exiljuden aus Ibiza und Mallorca 1939-1945

PB, 172 z.T. farbige Seiten, Abbildungen und Dokumente, 13,80, ISBN 978 3 944137 40 7

Bestellungen über den Buchhandel (nix Amazon) oder portofrei auf Rechnung direkt



**Peter-Grohmann-Verlag
der AnStifter**

peter-grohmann@die-anstifter.de
Kremmlerstraße 51 A, 70597 Stuttgart-Sonnenberg

MARTIN RAMBOW

Predigt über Epheser 2,14 (13-22)

Ende der World Week for Peace
in Palestine and Israel WWPPi 2016/
Beginn der Interkulturellen Woche 2016

Liebe Gemeinde,

von einem Geschichtenerzähler wird berichtet, dass er seine besten Erzählungen immer mit dem Satz begann: „Ihr werdet's nicht glauben. Ich erzähle es trotzdem.“ Und dann erzählte er Un-glaubliches. Manche sagten da bestimmt: „So ein Quatsch, das gibt's ja gar nicht.“ Und andere vielleicht: „Warum nicht? Manchmal passieren große Dinge, wenn man anfängt, das ganz und gar Un-mögliche erst mal wenigstens zu denken.“

„Ihr werdet's nicht glauben, ich erzähle es trotzdem.“ So mag auch der Schreiber des Epheserbriefes gedacht haben, als er diesen Satz schrieb, der im Zentrum unseres heutigen Predigttextes steht: „Christus hat die Mauern der Feindschaft niedergerissen.“ Ist das nicht ein ganz und gar un-glaubliches Wort?! So, wie beinahe alles Reden vom Frieden, von ent-feindetem Miteinander, un-glaublich ist in unsern Tagen. Wir erleben, überrascht und verwirrt, zunehmend un-friedliche Stimmung in unserm Land, unsrer Stadt und Nachbarschaft, die scheinbar da herrührt, dass welche zu uns kommen, die unsern Frieden stören – und wir wissen gar nicht so recht wie und warum. War es nicht bisher ganz friedlich bei uns und zwischen uns und der sonstigen Völkerfamilie? Oder stimmt es doch, was warnende Stimmen schon lange (und vielleicht doch nicht ganz zu Unrecht?) sagen: Wer Waffen sät, erntet Flüchtlinge. Wer Zäune zieht, macht seinen eigenen Horizont eng. Wer Mauern baut, wird selber zum Gefangenen.

„Christus hat die Mauern der Feindschaft niedergerissen.“ Vielen klingt das zu un-glaublich. Trotzdem hat der Weltkirchenrat dieses Wort, schon zum zweiten Mal, über die „Weltwoche für Frieden in Palästina und Israel“ gestellt. Diese Woche, jährlich im September begangen, lenkt unsern Blick auf diese zerstrittenen zwei Völker, auf das Volk der Juden und das arabische Volk der Palästinenser – feindliche Brüder, die doch beide in ihren heiligen Schriften die gleiche Geschichte lesen: die Geschichte von Ismael und Isaak, den zwei blutsverwandten Söhnen Abrahams. Halbbrüder, die einander nicht das Leben, nicht das Land, nicht den Segen Gottes gönnen. Heute erleben wir den Ismael-Isaak-Bruderzwist als den am längsten andauernden Konflikt der Gegenwart. Genau vor 100 Jahren, 1916, mitten im 1. Weltkrieg, begann der Nahe und

Mittlere Osten, wie man ihn bis dahin kannte, zu zerfallen. Sykes und Picot, ein englischer und ein französischer Diplomat, zeichneten mit dem Lineal am berühmten grünen Tisch neue Ländergrenzen. Fragten nicht nach den dort ansässigen Völkern und ihrer angestammten Heimat, sondern waren darauf bedacht, die Interessen der Großen zu bedienen: England, Frankreich, Russland, Italien. Alle Völker wurden so zu Spielbällen und Opfern der Großmächte – die seit Jahrhunderten ansässigen arabischen Völkerschaften ebenso wie auch die Juden, die begonnen hatten, in den Nahen Osten einzuwandern.

Und heute? Hat nun Christus die Mauern der Feindschaft niedergerissen? Die Mauern, von denen die vorhin gehörten Zeugnisse von Menschen aus Aleppo und Palästina reden, oder an die wir zum Tag des Flüchtlings am kommenden Freitag erinnert werden?

Der von mir erwähnte Geschichtenerzähler redete un-glaubliche Dinge. Und auch der Epheserbrief mutet uns ein un-glaubliches Wort zu: „Die Mauern der Feindschaft sind niedergerissen.“ Liebe Gemeinde, so wie ich manchmal bei den schlimmen Gewalt-Texten der Bibel denke, es wäre gut, wenn die nicht in der Bibel stünden, so geht es mir mit den ganz großen positiven Worten auch: Müssten wir nicht in unserer Bibel ganze Passagen, die scheinbar so unrealistischen Friedensworte, einklammern oder rausretuschieren, weil sie einer Konfrontation mit der Friedlosigkeit der Welt überhaupt nicht standhalten? Vielleicht kann man ja vor dem großen Wort „Frieden“ nur schweigen – angesichts des Eifers und Kraftaufwands, mit denen Feindschaften aufrechterhalten und ausgebaut werden; mit denen auf die globale Krise zugesteuert wird; mit denen die reichen Industriestaaten ihre Entschlossenheit, keine Abstriche an ihrem Wohlstand zuzulassen, als weltweiten Ressourcenkrieg austragen? Der Psychotherapeut Viktor Frankl sagte vor Jahren: „Die heutige Menschheit weiß nicht, wohin die Reise geht, aber das mit aller Kraft.“ Vielleicht würde er heute sagen: Wir wissen sogar, wohin die Reise geht, denn der Expresszug zur globalen Krise ist in voller Fahrt, und das mit aller Kraft.

Müssten nicht über einer Weltwoche für Frieden, egal an welche Krisenregion der Welt wir denken, ganz andere Worte, auch andere Bibelworte, stehen? Nicht nach Epheser 2 „Die Mauer der Feindschaft ist niedergerissen“, sondern beispielsweise nach 1. Mose 28: „Ich schicke euch die ägyptischen Plagen,“ spricht Gott, „wenn ihr meinem Wort nicht gehorcht und nicht im Bund mit mir bleibt.“

Frieden, wie die Bibel ihn versteht, ist Ausdruck des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Gott und uns Menschen. Noch einfacher gesagt: Frieden ist kein Zustand, sondern eine Verhaltensweise. Friedli-

che Verhältnisse kommen aus friedlichem Verhalten. So wie unfriedliche Verhältnisse aus unfriedlichem Verhalten kommen. So wie Mauern von Menschen kommen, die mauern. Darum bedeutet ein Bibelwort wie dieses: „Christus hat die Mauern niedergerissen“, dass in unserem Verhalten ein Abriss und ein Umbau geschehen muss. Unser Mauern soll, muss und kann aufhören.

Es geht eben beim Frieden nicht um irgendwelche anonymen Verhältnisse oder fernen Zustände, sondern um Gottes Auftrag an uns. Deshalb ist auch der Un-Frieden zwischen Israel und Palästina unser Thema. Wir haben mit beiden Völkern eine vielfältig verwobene Geschichte, als deutsches Volk wie auch als Kirche. Wir haben als Christen mit Juden und Muslimen gemeinsam den Glauben an einen Gott. Gibt es eigentlich mehrere „einzige“ Götter? Ich denke nicht. Dennoch sind die Jahrhunderte und Jahrtausende unserer gemeinsamen Geschichte über weite Strecken ein intensives Gegeneinander. Und so haben wir als deutsches Volk eine einmalige Schuldgeschichte gegenüber den Juden. Wir waren und sind als Großmacht an der kolonialen und imperialistischen Aufteilung der Welt beteiligt, die in großen Teilen bis heute gilt und wirkt, ja sich sogar erneuert. Und es richten sich auf uns auch die Blicke und Hoffnungen der Christen in Palästina und im Nahen Osten – und die Christen in Palästina sind nun mal Angehörige arabischer Völker. Aber auf eine rätselhafte Weise tun wir uns schwer damit, ihnen zuzuhören, uns ihren Bitten um Solidarität und Fürbitte zu öffnen. Das geht bis hin zu der Meinung, dass, wer für Palästinenser betet, damit automatisch gegen Juden betet. Ich halte von solchem Vergleichen und Aufrechnen nicht viel. Wenn einer sein Opfersein klagt und erfahrene Ungerechtigkeit, dann will ich nicht distanzieren dastehen und sagen: Sieh doch, wie es auch anderen so geht. Und sieh auf die, die unter dir leiden wie du unter ihnen. Ich denke: Unrecht ist Unrecht ist Unrecht, von wem und an wem auch immer es geschieht. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, der norwegische Pastor Fykse-Tveit, sagte diese Woche in einem Interview zur Weltwoche für Frieden in Palästina und Israel: „Die Frage, ob die Kirchen in den Diskussionen über die israelische Besatzung ausgewogen sind, ist von großer Relevanz. Niemand kann eine ‚ausgewogene‘ Haltung einnehmen zu Ungerechtigkeit und zur Unterdrückung der Rechte eines Volkes. Wenn eine Seite die Besatzungsmacht ist und die andere die besetzte, kann der Leitgedanke nicht sein, ‚ausgewogen‘ zu reden ... Und was mich so verwirrt, ist, dass der Glaube an Gott benutzt werden kann, um Ungerechtigkeit zu legitimieren und die Besatzung zu institutionalisieren.“

Über der Weltwoche für Frieden des Ökumenischen Rates steht außer dem Bibelwort noch eine Art Slogan, ein eingängiger, werbender Spruch: „Wall will fall“, zu

deutsch: „Die Mauer wird fallen“. Der Geschichtenerzähler vom Anfang würde sagen: „Ihr werdet's nicht glauben, ich sag es trotzdem: Wall will fall – Die Mauer wird fallen“. Mir persönlich ist der Plural noch lieber: Walls will fall – alle Mauern an allen Orten werden fallen. Darauf hoffe ich. Die israelische Mauer in Palästina. Die Zäune in Melilla zwischen Gibraltar und Nordafrika, die Zäune in Ungarn. Die Mauer in Calais, für die sich Frankreich und Großbritannien jetzt gemeinsam ins Zeug legen. Dass sie fallen, darum beten wir, auch heute hier in diesem Gottesdienst. Dieses un-glaublichen Wortes wegen: „Christus hat die Mauern der Feindschaft niedergerissen.“

Diesen Satz illustrieren die Jesusgeschichten des Neuen Testaments immer wieder. Jesus zeigt: Wo von der Liebe Gottes geredet, wo im Namen Gottes gehandelt wird, da kann es kein Drinnen und Draußen geben, kein vor und hinter der Mauer. Jede der Geschichten von Jesus, die die Bibel erzählt, kann man, ja muss man so lesen. Angefangen bei der netten, lieben Geschichte, wo Jesus die Kinder segnet. Auch da wird gemauert. Von den Jüngern Jesu interessanterweise, beschämenderweise. Das Evangelium erzählt: „Die Jünger fuhren die an, die die Kinder zu Jesus brachten.“ Und dann heißt es: „Als Jesus das bemerkte, wurde er zornig.“ Denn: Immer war Jesus bei denen, die hinter der Mauer waren. Bei Zöllnern und Sündern, bei den ausgestoßenen Aussätzigen und den nicht Makellosen, bei den ungläubigen Zweiflern. Mit Jesus und in seinem Namen oder mit seiner Hilfe kann man keine Mauern bauen, auch nicht sie stillschweigend dulden oder gar verteidigen. Wir können nicht, liebe Gemeinde, von der Liebe Gottes reden, die alle meint, und vom Frieden Gottes, der alle versöhnt, und dabei nicht zwangsläufig an alle Menschen diesseits und jenseits aller Mauern denken.

Und so mag eine jede und ein jeder von uns für sich bedenken: Wer sind für mich „die da draußen“? „Die da drüben“? „Die da unten“? „Die da oben“? „Christus hat die Mauern niedergerissen“ – das heißt einfach: Bei dir, Christus, gilt kein Hüben und Drüben. „Die Kirche darf nur gregorianisch singen, wenn sie auch für Juden und Kommunisten schreit“, lautet ein berühmter Ausspruch von Dietrich Bonhoeffer. Historiker streiten darüber, ob Bonhoeffer diesen Satz wirklich so gesagt hat. Ich sage: Geschenkt. Denn wahr ist er allemal. Du, Christus, bist allen Menschen so nahe gekommen, Freund und Feind, dass da keine Mauer dazwischen passt. Das ist un-glaublich. Aber gerade deshalb müssen und wollen wir es immer wieder erzählen. Und danach handeln.

Amen.

Martin Rambow, Pfr. i. R.

II. Tagungen in Erfurt von 2015 und 2016 – und (wie) weiter?

Ungewöhnlich für den *dbv*, gab es im Frühling dieses Jahres eine Fortsetzungstagung. Die Tagung „Religionsloses Christentum – ‚Kirche außerhalb von Kirche‘ in unserer säkularen politischen Gesellschaft heute?“ im Erfurter Augustinerkloster im Frühjahr 2015 hatte eine derartige Resonanz hervorgerufen – bei Teilnehmenden wie bei Referenten –, dass ein Jahr später eine zweite Tagung am selben Ort stattfand. In der letzten Ausgabe der „Verantwortung“ wurde ausführlich über „Erfurt II“ berichtet. An dieser Stelle soll nun gefragt werden, wie das intensive Vortragen, Zuhören, Nachdenken und miteinander Sprechen weiter gewirkt haben. Und ob es das Bedürfnis gibt, die Fäden aus Erfurt wieder aufzunehmen und weiter zu spinnen.

Jutta Koslowski denkt in ihrem Beitrag die wesentlichen Begriffe beider Erfurt-Tagungen weiter und bietet einen Vorschlag an für ein neues Gottesverständnis. Diesen Vorschlag prüft sie auf seine Konsequenzen für die Glaubenspraxis.

Dass auch nach der zweiten Tagung in Erfurt weiter an den angerissenen Themen gearbeitet werden könnte, sollte oder müsste, macht Axel Denecke in seinem Beitrag an zwei exemplarischen Fragestellungen deutlich. Und er fragt Sie als Leserin und Leser ganz direkt, wie Sie dazu denken.

JUTTA KOSLOWSKI

Wie können wir heute von Gott verantwortlich reden?

Plädoyer für ein progressives Gottesverständnis

1. Hinführung

Die Frühjahrstagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Erfurt 2016 stand unter dem Motto „Verantwortlich von Gott reden – heute! Im Alltag – im Gottesdienst – in der säkularen Welt“. Dort hat sich eine Diskussion fortgesetzt, die im Jahr zuvor am gleichen Ort begonnen worden ist und seitdem unter dem Stichwort der „nicht-theistischen Rede von Gott“ intensiv geführt wurde.¹ In den Vorträgen und Gesprächen zeichnete sich ein doppelter Konsens ab: Zum *einen*, dass die Suche nach einer verantwortlichen Rede von Gott für unsere Zeit eine unbedingt wichtige Aufgabe ist – zum *anderen*, dass der Begriff eines „nicht-theistischen“ Gottesverständnisses dafür wenig geeignet erscheint. Zunächst einmal deshalb, weil das zugrundeliegende Anliegen auf *positive* Weise zum Ausdruck gebracht werden soll (also nicht durch die Abgrenzung von etwas Bestehendem durch non-, post-, anti- usw.); aber auch, weil es *sachliche* Vorbehalte gegen den Begriff „non-theistisch“ gibt. Das Bedürfnis danach, das Gesuchte auf den Punkt zu bringen, war groß und zog sich wie ein roter Faden durch die Voten der Teilnehmer. Deshalb soll hier der Versuch unternommen werden, die verschiedenen Vorschläge kritisch zu prüfen und einen eigenen Beitrag zur Lösung des Problems zu leisten.

2. Auf der Suche nach einem neuen Gottesverständnis

Um von Gott „heute verantwortlich zu reden“, brauchen wir einen angemessenen *Gottesbegriff*. Dieser Gottesbegriff sollte möglichst genau das zugrundeliegende *Gottesverständnis* bzw. „Gottesbild“ zum Ausdruck bringen. Dazu scheint es mir notwendig, auf das Dogma von der *Allmacht* Gottes zu verzichten und die Vorstellung (bzw. den Wunsch) aufzugeben, Gott würde in die Abläufe dieser Welt umfassend eingreifen.² Dieser Gedanke berührt sich mit der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Der theoretische und praktische „Abschied vom allmächtigen Gott“ *konvergiert* auf Bonhoeffers theologische Suchbewegung hin (vor allem, wie sie in seinen Briefen aus der Haft, dokumentiert in dem berühmten Buch „Widerstand und Ergebung“,³ zu finden ist), auch wenn er *nicht unmittelbar daran anschließt*. Ich will Bonhoeffer nicht vereinnahmen und als Kronzeugen für meine Gedanken missbrauchen. Mir scheint, es ist vor allem der *Mut zu radikalem Denken* und zum *Loslassen von althergebrachten Traditionen*, was wir von ihm lernen können. Mehr noch als der konkrete Gehalt ist es die Art seiner Theologie, die mir Vorbild ist. Dennoch gibt es auch in inhaltlicher Hinsicht Anschlussmöglichkeiten an Bonhoeffers Gedanken – vor allem dort, wo er von der „mündige[n] Welt“⁴ bzw. „Mündigkeit der Welt“⁵ spricht und eine „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ bzw. eine „innerweltliche Interpretation christlicher Grundbegriffe“ fordert. Wie dies genau aussehen könnte, hat Bonhoeffer nicht mehr ausführen können. Aber es wird deutlich, dass hier eine fundamentale Herausforderung für den christlichen Glauben benannt wird, die einen *Paradigmenwechsel* erforderlich macht.

Ein solcher Paradigmenwechsel ist an sich nichts Außergewöhnliches – ja, es spricht vieles dafür, dass er für die Theologie ansteht. Schließlich leben wir in einer Zeit epochalen Umbruchs, die durch die digitale Revolution gekennzeichnet ist. Das Wissen der Menschheit hat sich in den letzten hundert Jahren tiefgreifend verändert und exponentiell zugenommen, und alle Forschungsgebiete sind davon betroffen. Man denke etwa daran, dass in der Medizin noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die genaueren Zusammenhänge von Bakterien und Infektionskrankheiten unbekannt waren! Menschen wurden durch Therapien wie Blutegel, Aderlass und die Verabreichung von Quecksilber behandelt, bevor im Jahr 1928 der Wirkstoff Penicillin durch Alexander Fleming entdeckt worden war. Zweifellos ist die Medizin in einem Prozess des Paradigmenwechsels begriffen, und dies gilt nicht minder für andere Wissenschaften wie etwa die Teilchenphysik oder die Informations-Technologie. Während der damit einhergehende Erkenntnisgewinn allgemein als Fortschritt begrüßt wird, scheint in der Theologie bislang die Angst vor der Zukunft und das Festhalten an traditionellen Positionen vorzuherrschen. Ich behaupte, dass sich für das theologische Denken großartige Perspektiven eröffnen, wenn wir uns von überholten Dogmen (wie etwa der Vorstellung von der Allmacht Gottes, vom Sühnopfertod Jesu oder von der trinitätstheologischen Spekulation) verabschieden. Dadurch kann sich die Theologie der von Bonhoeffer angemahnten Aufgabe einer Neuinterpretation religiöser Grundbegriffe stellen und *zukunftsfähig werden für das dritte Jahrtausend*. Dann kann sie auch für eine mündig gewordene Welt wieder relevant sein und im „religionslosen Zeitalter“ bestehen.

Im aktuellen Diskurs um ein neues Gottesverständnis tauchen zahlreiche Begriffe auf, die in ähnliche Richtung weisen – z. B. konfessionsloses bzw. religionsloses Christentum; nicht-religiöser Glaube; nicht-theistischer Glaube; sowie ein nach-, post-, nicht- oder anti-theistischer oder -metaphysischer Gottesbegriff/Gottesverständnis. Das Anliegen, um das es dabei geht, erscheint äußerst bedeutsam für die Zukunft der christlichen Theologie. Zugleich kann durch die Vielzahl der Bezeichnungen eine gewisse Verwirrung entstehen – abgesehen davon, dass das Nachdenken über einen „Paradigmenwechsel“ im Gottesbild ohnehin eine anspruchsvolle Herausforderung darstellt.

3. Vorschlag für ein progressives Gottesverständnis

Was könnte ein geeigneter Begriff für das gesuchte, neue Gottesverständnis sein? Beim Nachdenken darüber ist mir aufgefallen, dass ich auf der Suche bin nach einem „neuen“ Gottesverständnis, das *viele Aspekte umfasst* und *deshalb* nicht leicht auf *einen* Begriff gebracht werden kann. Es reicht nämlich keineswegs aus, von der Vorstellung eines allmächtigen Gottes Abschied zu nehmen, sondern es

geht um mehr: Ich möchte mir ein Gottesbild aneignen und durch „verantwortliches Reden von Gott“ auch weitervermitteln, das nicht-patriarchal ist (deshalb vermeide ich in meiner liturgischen Sprache das Pronomen „er“ und verwende eine inklusive Sprache). Mein Verständnis von Gott ist nicht-herrschaftlich (deshalb ersetze ich in meiner Gebetssprache das Wort „Herr“ durch Gott oder andere Anrufungen). Ich möchte der Erkenntnis Raum lassen, dass Gott immer anders ist als unsere Vorstellungen von ihm (deshalb lasse ich Attribute wie „guter“ Gott usw. immer öfter weg und spreche statt dessen von Gott als Geheimnis, von Gott in Gegensätzen wie „Grund und Abgrund“ oder einfach vom „Du“). Ich möchte mich öffnen für die Allgegenwart Gottes in seiner Schöpfung, ohne dabei pantheistisch zu werden (deshalb nehme ich Bezug auf die Natur und spreche, inspiriert durch den Heiligen Franz von Assisi, von den Geschöpfen als „Schwester“ und „Bruder“, von der Sonne als „Herrin“ und von der Erde als „Mutter“).⁶ Ich möchte mich im Gottesdienst nicht auf meine persönliche Frömmigkeit beschränken, sondern diese mit dem Glauben an Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verbinden. Es geht also um vielfältige Anliegen – und das ist kein Zufall, denn sie hängen alle miteinander zusammen. Letztlich geht es dabei um eine *Weiterentwicklung des traditionellen Gottesverständnisses* (d. h. derjenigen Vorstellungen, die uns aus der christlichen Tradition vertraut sind).

Deshalb muss der gesuchte Begriff ähnlich allgemein und umfassend gehalten sein, wie das Wort „traditionell“. Das neue Gottesverständnis könnte man vielleicht als modern bezeichnen, als alternativ oder revidiert, als liberal oder radikal, als realistisch, reduziert oder konzentriert ... Doch all diese Begrifflichkeiten vermögen nicht recht zu überzeugen. Am passendsten wäre es vielleicht, von einem *reformierten* oder *reformatorischen* Gottesverständnis zu sprechen (im Sinne des Grundsatzes *ecclesia semper reformanda* und passend zum aktuellen Anlass der 500-Jahr-Feier der Reformation im Jahr 2017). Aber diese Termini sind nun einmal in der theologischen Sprache bereits anderweitig mit Bedeutung belegt. Auch „reformuliert“ wäre vielleicht möglich – allerdings benötigen wir weit mehr als nur neue Formulierungen: Nicht die Form, sondern die Inhalte stehen zur Diskussion, nicht nur ein neuer „Gottesbegriff“, sondern ein neues „Gottesverständnis“ wird gebraucht!

Am ehesten halte ich es deshalb für angemessen, von einem *progressiven* Gottesverständnis zu sprechen, und dies ist der Vorschlag, den ich in die Diskussion einbringen möchte. „Progressiv“ scheint der passende Gebegriff zu „traditionell“ zu sein: Progressiv bedeutet wörtlich „voranschreitend“; es drückt aus, dass wir mit unserer Suche nach Gott stets auf dem Weg sind. Dadurch wird das Frühere nicht negiert, sondern lediglich zurück

gelassen – in aller Gelassenheit. Progressiv bedeutet in der Alltagssprache so viel wie „fortschrittlich“ und ist in unserer (zugegeben: etwas zu sehr) fortschrittsgläubigen Kultur positiv besetzt. Schließlich hat das Attribut progressiv den Vorzug, dass es in unserer jüdischen Schwesterreligion⁷ ein bereits eingeführter theologischer Begriff ist: Hier steht es für eine ganze Strömung innerhalb des Judentums (wir Christen würden vielleicht sagen: für eine Konfession). Im „progressiven Judentum“ versucht man – im Unterschied zur orthodoxen oder gar ultra-orthodoxen Strömung und in noch höherem Maß als im Reformjudentum – genau dies: Die überlieferte Tradition im Licht neuer Erkenntnisse zeitgemäß weiterzuentwickeln und dabei sowohl die liturgische Sprache als auch die Praxis des Glaubens mit einzubeziehen.

Wenn wir von einem progressiven Gottesverständnis sprechen, machen wir deutlich, dass wir behutsam und schrittweise vorgehen wollen – aber zugleich auch, dass wir dabei beharrlich voranschreiten und dass es dabei um das Ganze der christlichen Theologie geht: um eine Erneuerung im Geist der feministischen, emanzipatorischen, kritischen, ökologischen und politischen Theologie.

Um jenen speziellen Aspekt des progressiven Gottesverständnisses zu bezeichnen, der mit dem Stichwort „nicht allmächtig“ angedeutet ist, könnte man vielleicht von einem *moderaten* Gott sprechen. Das Adjektiv „moderat“ ist wiederum zugleich allgemeinverständlich und positiv besetzt. Es ist eine Proposition und vermeidet die Negation. So wie komplizierte Gruppenprozesse durch einen „Moderator“ befördert werden können, so wirkt Gott vielleicht in dieser Welt: nicht indem er Handlungsweisen bestimmt, sondern indem er sie ermöglicht. So greift er nicht direkt, sondern indirekt in das Geschehen der Welt ein. Wie ein guter Moderator berücksichtigt er die Eigendynamik des Systems und respektiert den freien Willen der Menschen. Wenn jemand „moderat“ ist, so versteht er es, auf andere mäßigend einzuwirken – und zugleich ist er selbst maßvoll und zurückhaltend. Zugegeben: Die Vorstellung von einem „moderaten“ Gott ist recht weit entfernt von der Hebräischen Bibel, wo Gott viel eher als „leidenschaftlich“ vorgestellt wird und (bisweilen zu seinem eigenen Bedauern) die Geschicke der Welt bestimmt. Andererseits befindet sich ein moderates Gottesbild möglicherweise in größerer Übereinstimmung mit der Realität und vermag verständlich zu machen, warum es so viel Leid in der Welt gibt, das Gott nicht verhindert.

4. Praktische Folgen für Glauben und Gottesdienst

Nach dieser theoretischen Auseinandersetzung nun wieder zurück zur Praxis – denn in der Praxis muss sich alle Theologie bewähren! Vieles von unseren Gebeten, Lie-

dern und Predigten bedarf der Neuformulierung. Meiner Überzeugung nach wird das Gebet nicht überflüssig im Paradigma eines progressiven Gottesverständnisses. Wir können Gott für alles *danken*, worüber wir uns freuen. Das Dankgebet ist im Hinblick auf ein neues Paradigma des christlichen Glaubens unproblematisch und kann in ein progressives Gottesverständnis gut integriert werden. Die Dankbarkeit ist eine höchst angemessene Grundhaltung des Menschen: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? *Nichts ...*“ Unsere Dankbarkeit sollte sich nicht nur an Gott richten, sondern auf alle Mitgeschöpfe ausdehnen: Ich danke dem Apfelbaum, der mich an seinen Früchten Anteil haben lässt, und der Kuh, die ihre Milch spendet. In den letzten Jahren ist mir bewusst geworden, dass eine solche Haltung der Dankbarkeit jene Achtsamkeit und die Ehrfurcht vor der Schöpfung fördert, die wir dringend brauchen, um unserer Verpflichtung zur „Bewahrung der Schöpfung“ gerecht werden zu können.⁸

Aber können wir Gott auch *bitten*? Dank und Bitte sind ja schließlich die beiden Grundvollzüge des Gebets. *Wir können Gott darum bitten, dass er uns hilft, seine Gebote zu halten.* Ich habe im Lauf meines Lebens schon unzählige Bitten vor Gott gebracht, die nicht erfüllt worden sind – aber meiner Erfahrung nach gibt es tatsächlich *eine* Art von Bitte, die „erhörlich“ ist – ja, ich möchte behaupten, dass ich sie tatsächlich noch niemals ausgesprochen habe, ohne zu erleben, wie daraufhin eine spürbare Veränderung eingetreten ist. Es handelt sich um ein Gebet wie etwa das folgende: „Gott, bitte hilf mir, meinem Arbeitskollegen zu vergeben, dass er mich oft herablassend behandelt. Ich möchte lernen, mich nicht mehr so sehr darüber aufzuregen. Bitte schenk mir doch mehr Selbstvertrauen, und lass mich spüren, dass du mich liebhasst, so wie ich bin ...“ Ein anderes Beispiel: „Gott, bitte hilf mir, dass ich heute morgen pünktlich aufbreche, damit ich auf dem Weg zum Bahnhof nicht wieder hetzen muss.“ Was zeichnet diese Bitten aus, so dass Gott sie stets erfüllt? Zum einen ist es aussichtslos, *für die Veränderung von anderen Menschen* zu bitten – aber wenn *ich für mich selbst* bitte, dann hat Gott die Möglichkeit, dieses Gebet zu erhören, ohne dabei gegen den Grundsatz der Willensfreiheit zu verstoßen. Außerdem ist es in diesem Fall so, dass mein Gebet *im Einklang mit Gottes Willen* steht. Weiterhin hat ein derartiges Gebet den Vorzug, *konkret* zu sein – auch dies ist wichtig, denn ein Anliegen wie „Hilf mir, nie wieder einen Fehler zu machen“ übersteigt das menschliche Maß und ist deshalb zum Scheitern verurteilt.

Gerade wurde behauptet, es sei aussichtslos, für die Veränderung von anderen Menschen zu bitten. Wie steht es also mit der *Fürbitte* – auch dies eine Grundform christlichen Betens? In der Fürbitte überschreiten wir den engen Horizont unserer eigenen Bedürfnisse und wenden unsere guten Wünsche dem „Nächsten“ ebenso wie dem

„Feind“ zu. Deshalb erscheint die Fürbitte als besonders wertvolle Form des Gebets. Dennoch habe ich sie aufgegeben – weil sie mit einem progressiven Gottesverständnis nicht in Einklang zu bringen ist, und weil es insgesamt meiner Erfahrung widerspricht, dass Fürbitt-Gebete „einen Unterschied machen“ im Geschehen der Welt. Zweifellos kann durch teilnahmevolle Fürbitte *der Betende selbst verändert werden* – etwa wenn in einer Kirchengemeinde der Nöte von „Familie Mensch“ in ärmeren Ländern der Welt gedacht wird. Dadurch kann die Sensibilität für andere und die Bereitschaft zum Teilen wachsen. Aber um sich selbst zu verändern, bedarf es des Umwegs der Fürbitte nicht. Die Preisgabe der Fürbitte ist ein Beispiel für den schmerzhaften Abschied, welchen eine konsequente Umsetzung des progressiven Paradigmas erfordert. Der Gewinn ist eine größere „kognitive Kongruenz“ und „Glaub-würdigkeit“ des christlichen Glaubens.

Dr. Jutta Koslowski, Pfarrerin und Lehrbeauftragte für Ökumenische Theologie und Interreligiösen Dialog an der Pädagogischen Hochschule in Ludwigsburg

Hinweis: Dieser Beitrag ist die gekürzte Version eines ausführlicheren Textes. Die umfangreichere Fassung kann direkt bei der Autorin angefragt werden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Barth, Hans-Martin: Konfessionslos glücklich? Christ sein jenseits von Religion und Religionslosigkeit. In: Verantwortung, Jg. 29, Nr. 55, 2015, S. 15-21; Denecke, Axel: „Nicht-religiös“ an Gott glauben? Ein Bericht über eine aufregende Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Erfurt. In: ebd., S. 3-5; Ders.: „religiös“ sein – „nicht-religiös“ sein. Damals und heute. Ein Nachtrag zur Erfurter Tagung 2015. In: ebd., S. 36-40; Kroeger, Matthias: Ein religiöser Umbruch? „Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“. In: ebd., S. 21-32 (Teil I); Verantwortung, Nr. 56, S. 38-44 (Teil II); Pangritz, Andreas: „Religionsloses Christentum“ – was hat Dietrich Bonhoeffer damit gemeint? In: Verantwortung, Nr. 55, S. 5-15.
- 2 Vgl. Koslowski, Jutta: (Wie) waltet Gott? Über den Ort der Anwesenheit Gottes in der Welt. In: Verantwortung, Jg. 30, Nr. 57, 2016, S. 24-29.
- 3 Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, München 21977.
- 4 Ebd., S. 396.
- 5 Ebd., S. 394.
- 6 Vgl. den Sonnengesang des Heiligen Franziskus (1182–1226); abgedruckt z. B. in Koslowski, Jutta: Schwester Sonne – Bruder Mond. Die Geschichte des Franz von Assisi erzählt für Kinder. Mit Illustrationen von Claudia Brandt, Moers 2007.
- 7 Zur aktuellen Diskussion über die Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum vgl. u. a. Boyarin, Daniel: Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Bd. 10), Berlin/Dortmund 2009; zum Begriff „Schwesterreligion“ vgl. Koslowski, Jutta: „Halbgeschwister“? Versuche der Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum, in: Kirche und Israel, Jg. 31, 2016, S. 125-133.
- 8 Vgl. z. B. Vaughan-Lee, Llewellyn (Hg.): Spiritual Ecology. The Cry of the Earth, Point Reyes 2013.

AXEL DENECKE

Brauchen wir noch ein „Erfurt III“?

Gehört zu einer „neuen Theologie“ auch eine „neue Sprache“? – Müssen wir anders und neu mit der Theodizee-Frage („Warum hat ‚Gott‘ das zugelassen?“) umgehen?

1. Brauchen wir noch ein „Erfurt III“? – Eine Frage an alle Mitglieder

Keine Frage: Die beiden letzten Jahrestagungen in Erfurt (März 2015 und März 2016) haben unter den Teilnehmenden und auch Mitgliedern unseres Vereins, die nicht dabei waren, ein überaus starkes Echo hervorgeufen – intellektuell und vor allem emotional – bis dahin, das für manche der bisher gewohnte und auch bewährte „Gottesglauben“ in Frage gestellt wurde? Es flossen sogar Tränen. „Woran soll ich noch glauben? Wie kann ich neu und nicht-religiös an ‚Gott‘ glauben? Wie und wo kommt ‚Gott‘ in meinem Leben noch vor?“ Das waren nur einige der existenziell bewegenden Fragen, die mir als Initiator der beiden Tagungen gestellt wurden. Ich habe gespürt, dass hier nicht nur ein „Nerv“ unseres Glaubens berührt ist, sondern dass es hier um die existenzielle Mitte unseres Glaubens geht. Das berührt mich sehr, wollte ich doch zur Vergewisserung des Glaubens und nicht zu größerer Verunsicherung beitragen. Beruhigend für manche „Aufgeschreckte“, dass der Abschlussgottesdienst von „Erfurt II“ dann doch – im vorletzten Heft der „Verantwortung“ wurde davon berichtet – eher „traditionell“ war und gar nicht so viel revolutionäre Glaubensinhalte in sich trug. Wie sollte es auch anders sein, dachte ich schon vorher und denke ich auch jetzt noch.

Das Thema „religionsloses Christentum – nicht-theistisch von Gott reden“ ist also längst noch nicht abgeschlossen und arbeitet, ja rumort in vielen von uns existenziell weiter. Brauchen wir also noch ein „Erfurt III“? Matthias Kroeger, der beide Tagungen wesentlich mitbestimmte, hat mir von sich aus dazu geschrieben; er plädiert entschieden dafür, indem er die alte „Theodizee-Frage“ mit dem „nicht-theistischen Glauben“ (davon im nächsten Abschnitt mehr) verbindet. Ich habe seine Anfrage und auch sein Angebot, ein mögliches „Erfurt III“ mitzugestalten, an den dbv-Vorstand weiter gegeben. Wir haben beraten, durchaus auch kontrovers diskutiert, doch die Mehrheit des Vorstandes meinte am Ende, das Thema zum jetzigen Zeitpunkt nicht noch einmal aufzugreifen und sich wieder stärker „gesellschaftspolitischen Themen“ zuzuwenden. Ich kann das gut nachvollziehen,

denn wir dürfen uns im dbv nicht einseitig nur streng „theologischen“ Themen widmen. Gut also so. Doch wirklich gut?

Auch auf Anregung des jetzigen Schriftleiters der „Verantwortung“ Daniel Baldig möchte ich die Frage „Brauchen wir noch ein Erfurt III?“ daher an alle Mitglieder weitergeben, möglicherweise auch eine Diskussion unter den Teilnehmern anregen, die zu einer breiteren Meinungsbildung führt. Als Hilfe für die Meinungsbildung reiße ich im Folgenden kurz zwei mögliche Fragestellungen an, die sich aus Erfurt I und II ergeben. Sie sind einer gründlicheren Betrachtungen wert und harren auf eine mögliche Beantwortung. Wieweit der Vorstand dann darauf einzugehen bereit ist, ist natürlich offen und bedarf weiterer Beratungen. Gut jedoch auf jeden Fall, ein breiteres Meinungsbild zu erhalten.

2. Müssen wir „nicht-religiös“ nun anders mit der Theodizee-Frage („Warum hat ‚Gott‘ das zugelassen?“) umgehen?

Matthias Kroeger hat mir und uns allen diese Frage gestellt. Er schreibt u. a.: „Es gibt (erg: in Aufnahme von Erfurt I und II) ... einen Punkt, von dem aus eine neue Realitätshaltigkeit unseres Glaubens zwingend erforderlich ist. Es ist die Frage nach dem Bösen und dem Leiden und seinem Verhältnis zu Gott. Wenn Gott wirklich nicht irgendein Seiendes, sondern das Sein selbst und Inbegriff allen Seins ist, dann muss ‚ER/ES/SIE‘ auch mit dem Phänomen des Bösen und des Leidens in Zusammenhang gebracht und so gedacht werden. Solange das nicht geschieht, bleibt der Gottesbegriff unterhalb der Realitätsforderung, die uns die heutige Welt sinnvollerweise abverlangt. Der nur gute, liebende Gott bedeutet die Sentimentalisierung des Glaubens und des Gottesverständnisses, die wir heute allenthalben grassieren sehen. Mit dem Furchtbaren in der Welt wird ‚er‘ in keinem wirklichen Zusammenhang gebracht. An dieser Stelle zu einer Klarheit zu kommen, ist neben der Überwindung des Theismus die zweite große Schaltstelle, von der aus die Transformation unsres Glaubens sich ergeben könnte ... Ich arbeite seit 10 Jahren an dieser Frage und bin, glaube ich, langsam soweit und sprechbereit ... Denn es ist das große, für das Gottesverständnis schmerzhaft und daher verschwiegene Thema. ‚Schrecklich ist’s, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen‘ (Hebr.). ‚Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich sieht‘ (2. Mose 33,20). Wo wird dieser Aspekt der Gotteserfahrungen heute zur Geltung gebracht? ...“

Sie können schon aus dieser kurzen Zitat-Skizze die existenzielle Dringlichkeit der Fragestellung erkennen. Ich habe daraufhin Matthias Kroeger sofort geantwortet und ihm offen gesagt, dass ich die Dinge etwas anders

sehe und dass die sog. Theodizee-Frage für mich weder gedanklich noch existenziell ein Problem darstellt. Vielleicht bin ich da etwas naiv gestrickt, aber ich habe ihm so geantwortet: „Für mich ist das überhaupt kein Problem, weder mit einem theistischen noch mit einem nicht-theistischen ‚Gott‘. Für mich stellt sich das Problem mit dem Bösen im Grunde ganz einfach dar. Weder ein theistischer noch ein nicht-theistischer Gott ist verantwortlich zu machen für das Böse in der Welt im Sinne der ‚blöden‘ Frage: ‚Warum hast Du das zugelassen?‘ (also Auschwitz, die Kriege, Hungersnöte, Erdbeben, physische und psychische Tsunamis usw.). Es ist der kontingente, prinzipiell unvollkommene, fehlbare (‚sündige‘), sterbliche, nicht-ewige, nicht-allmächtige, nicht-göttliche Mensch, er allein, der das Böse schafft. Es ist die *Freiheit* des Menschen zum Guten und Bösen (siehe sog. Sündenfallgeschichte, Einflüsterung der Schlange, die im Menschen ja selbst haust). Der Mensch allein schafft das Böse und auch das Gute, wenn er es denn tut. Da ist Gott außen vor, ein theistischer und auch ein nicht-theistischer. Die Theodizee-Frage ist daher gedanklich eine unsinnige Frage, weil der Adressat nicht da ist. Der Adressat ist einzig und allein der Mensch, der gut oder meist eben böse handelt. *Denn der Preis der dem Menschen von Gott geschenkten Freiheit* (‚Gott schenkt Freiheit. Seine größte Gabe gibt er seinen Kindern‘ singt ein neues Kirchenlied)¹ *ist eben die Freiheit auch zum Bösen*. Ohne diese Freiheit ist kein menschenwürdiges Leben und Handeln möglich ... Als gläubiger Mensch sage ich: Gott hat mir diese Freiheit geschenkt und traut mir zu, dass ich damit verantwortlich umgehe. Vielleicht überschätzt er mich (jetzt rede ich ‚symbolisch‘ theistisch, also in Bildern), aber diese Überschätzung meiner königlichen Freiheit zum Guten und Bösen ist immer noch besser, als am unfreien Gängelband eines ‚Gottes‘, für den ich eine Marionette bin, zu hängen.“ (Nur als kleine Ergänzung für Wissensdurstige: Das ist übrigens auch der harte Kern der Lösung des sog. Theodizee-Problems bei Leibniz, der diesen Begriff in seiner These von „dieser Welt als der besten aller möglichen Welten“ einführte.)

Sie merken als Leser dieser Zeilen, hier steckt noch ein gewaltiges Diskussionspotential, das auch wieder mit existenzieller Dringlichkeit bedacht zu werden verdient. Ohne hier eine Lösung anbieten zu können und zu wollen: Lohnt es sich, dieses Thema im dbv noch einmal aufzugreifen und zu vertiefen? Was meinen Sie?

3. Verlangt eine „neue ‚nicht-theistische‘ Theologie“ nicht auch eine „neue Sprache“?

Diese Frage wurde mir von einigen Mitgliedern des dbv gestellt. Eine spannende und auch dringliche Frage, ich habe keine schnelle Patentantwort darauf. Natürlich wird es so sein, dass eine „neue Theologie“ (ein nicht-theistischer Gott) auch ein „neues Reden“ von Gott ver-

langt. Ich kann und darf nicht mehr unbekümmert naiv „Gott“ an den Schwachstellen meines Lebens als „Arbeitshypothese“ und „deus ex machina“ (Bonhoeffer) hervorzaubern. „Gott“ lässt sich *analog* menschlicher Vorstellungen und Begrifflichkeiten eben nicht „be-greifen“ (hat im Übrigen schon der alte Kant so gesagt). Die neue Computersprache macht mich darauf aufmerksam, dass wir vielleicht zukünftig *digital* von Gott reden müssen. Was würde das konkret bedeuten? In „Erfurt II“² habe ich angedeutet, dass ein „symbolisches Reden“ von Gott bewusst in „unvollkommenen Bildern“ vielleicht eine angemessene neue Sprache wäre. Wir reden zwar stets und ständig „nur“ in Bildern von Gott. Ja, unsere „alte Theologie“ (denken Sie nur an die Gottesvorstellungen in den Liedern des Gesangbuches) ist voll von Bildern. Anders kann man gar nicht von Gott reden. Aber in einer „neuen Theologie“ und einem „neuen Sprachbewusstsein“ wird es vielleicht darum gehen, dies auch zu wissen, dies auch endlich zuzugeben und stets mit zu bedenken, dass es eben „nur“ Bilder sind, bestenfalls Annäherungswerte, eben nach menschlicher *Analogie* und nicht „die Sache“ und „Gott“ selbst. Es ist z. B. ein elementarer Unterschied, ob ich sage „Gott ist ein Vater“ oder ob ich sage „Gott ist *wie* ein Vater“. Denn Gott ist mehr und größer als all die Bilder von und über ihn. Das wäre dann ein *digitales* nicht-theistisches Verständnis von „Gott“ und dem „Göttlichen“, in dem wir alle leben und weben (Areopagrede des Paulus, Apg. 17,28). *Digital* also: Zum einen durchaus direkte Rede vom „persönlichen“ Gott und zum andern doch nur in uneigentlichen Symbolen und Bildern, nicht Gott selbst direkt treffend.

Ich kann das an dieser Stelle wieder nur kurz andeuten und die Frage an Sie weitergeben: Lohnt es sich und ist es existenziell für unseren Glauben wichtig, im dbv dieser Frage weiter – natürlich sicher kontrovers – nachzugehen? Geben Sie bitte Rückmeldung. Ich bin gespannt auf Ihre Fragen, Antworten, Vertiefungsvorschläge.

Also:

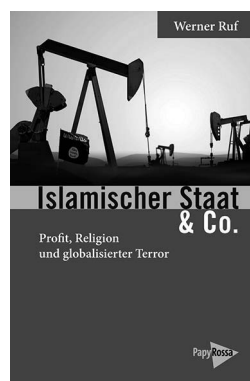
4. Brauchen wir noch ein „Erfurt III“? – Eine Frage an alle Mitglieder

Und nun sind Sie dran. Helfen sie dem Vorstand und dem Tagungsvorbereitungsteam (und natürlich auch mir ganz persönlich) bei unserer Meinungsbildung.

Prof. Dr. Axel Denecke, em. Professor für Praktische Theologie, stellv. Vorsitzender des dbv

Anmerkungen

- 1 EG 360, Text von Christa Weiß.
- 2 Vgl. „Verantwortung“ Nr. 57, S. 19ff.



Ruf, Werner: Islamischer Staat & Co. Profit, Religion und globalisierter Terror

*Neue Kleine Bibliothek 225, 156 Seiten,
ISBN 978-3-89438-618-4*

Geostrategische Erwägungen und die Kontrolle von Öl und Gas bestimmen seit dem 19. Jahrhundert die Interessen der großen Mächte im Nahen Osten. Mit dem „arabischen Frühling“ schienen sich die Hoffnungen der Menschen auf ein Leben in Würde zu erfüllen. Doch der Sturz säkularer Diktatoren mündete in Staatszerfall, Aufstieg des politischen Islam und unverhohlene Hegemonialpolitik der Despoten am Golf, allen voran Saudi-Arabien. Ausgetragen werden die Konflikte mit Hilfe privater Gewaltakteure, unter denen der „Islamische Staat“ sich dadurch auszeichnet, dass er sich von seinen Sponsoren weitgehend unabhängig gemacht hat. Religion wird instrumentalisiert zur Errichtung neuer Ordnungen und Machtstrukturen, die ethno-religiöse Säuberungen gigantischen Ausmaßes zur Folge haben. Kriminelle Ökonomien paaren sich mit religiös verbrämtem Fanatismus zu einer kaum noch kontrollierbaren Eigendynamik. Sie zu stoppen, bedingt die Austrocknung ihrer wirtschaftlichen Basis.

*Werner Ruf, Prof. Dr. phil., *1937.
Mehrjährige Forschungsaufenthalte in Nordafrika,
Lehrtätigkeiten in den USA und Frankreich,
lehrte bis 2003 an der Universität Kassel.*

PapyRossa Verlags GmbH & Co. KG
Luxemburger Straße 202 | 50937 Köln
Tel. (0221) 44-8545 | Fax (0221) 44-4305 | shop@papyrossa.de

III. Nachwirkungen der Resolution „Pacem facere“

Im März 2016 hatte die Mitgliederversammlung des dbv die Resolution „Pacem facere“ – Frieden schaffen! beschlossen, welche – auf Dietrich Bonhoeffers Friedensethik verweisend – aktuelle Entwicklungen wie Militarisierung der Außenpolitik und Aufrüstung brandmarkt und eine Umkehr zu nachhaltiger Friedenspolitik fordert. Auf diese Resolution hin gab es außergewöhnlich viele Zuschriften aus Kirchen, Politik und Ministerien, welche in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift dokumentiert wurden. Nachfolgend wird eine weitere Zuschrift an den dbv auszugsweise veröffentlicht.

Aus aktuellem Anlass wird zudem ein offener Brief an das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages publiziert, dessen Mitunterzeichner der dbv ist. In diesem Brief bitten 13 Friedensorganisationen darum, beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 2017 in Berlin keinen Militärgottesdienst stattfinden zu lassen. Die Argumente des offenen Briefes decken sich mit denjenigen der Resolution „Pacem facere“ – Frieden schaffen!

Und noch ein Ausblick auf die nächste Ausgabe der „Verantwortung“: Dort wird – mitten im Reformationsjahr 2017 – ein Artikel erscheinen zur Thematik „Luther und Frieden“.

Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, 08.09.2016

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern wie die Evangelische Kirche in Deutschland setzen sich für den weltweiten Vorrang friedlicher Konfliktlösungen mit Mitteln der Diplomatie ein.

Als Beispiel mögen Ihnen dazu die „Friedenspolitischen Forderungen zur Bundestagswahl 2013“ der Konferenz für Friedensarbeit im Raum der EKD dienen [...]. Der Friedensbeauftragte der EKD, Schriftführer Renke Brahm, vertritt das Anliegen mit prononcierter Stimme auf bundespolitischer Ebene.

Eine grundlegende Zusammenfassung der Position der Evangelischen Kirche in Deutschland finden Sie in der 2007 erschienen Denkschrift des Rates der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“. An der Denkschrift habe ich als Mitglied der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD selbst mitgearbeitet.

Jedes Jahr veröffentlicht zudem die Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung eine Stellungnahme zum Rüstungsexportbericht der Bundesregierung. Regelmäßig werden dort u. a. Waffenlieferungen an Drittstaaten außerhalb von NATO und EU scharf kritisiert. Die Pressemeldung zur Stellungnahme zum Rüstungsexportbericht 2015 lege ich Ihnen ebenfalls bei.

Die angesprochene Pressemeldung der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE; dort arbeiten Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst und die Deutsche Kommission Justitia et Pax zusammen) vom 06.07.2016 ist überschrieben mit „Anhaltendes Desaster in der Rüstungsexportpolitik erfordert Revision der gesetzlichen Grundlagen“. Mit „Revision der gesetzlichen Grundlagen“ ist insbesondere gemeint, erteilte Genehmigungen für Rüstungsexporte im Fall einer Neubewertung der Situation revidieren zu können. Derzeit gäbe es hierfür hohe politische Hürden.

In der Pressemeldung wenden sich der katholische Vorsitzende der GKKE, Prälat Dr. Karl Jüsten, sowie der evangelische Vorsitzende der GKKE, Prälat Dr. Martin Dutzmann insbesondere gegen die Exporte deutscher Rüstungsgüter im Rahmen von Einzelausfuhrgenehmigungen an Staaten wie Katar und Saudi-Arabien. „Die Belieferung Katars mit Kriegswaffen ist aus Sicht der GKKE ein klarer Verstoß gegen die selbst gesetzten Kriterien für deutsche Rüstungsexporte, den wir aufs Schärfste kritisieren“ – denn Katar werde beschuldigt, verschiedene islamistische Organisationen zu unterstützen; darüber hinaus sei Katar als Mitglied der Militärkoalition im Jemen aktive Partei in einem bewaffneten Konflikt. Saudi-Arabien wiederum führe die Militärkoalition im Jemen an. „In unserem GKKE-Rüstungsexportbericht 2015 haben wir im Dezember 2015 aufgrund der Gesamtlage im Land und der destabilisierenden Rolle Saudi-Arabiens in der Region einen Stopp für sämtliche Rüstungsausfuhren nach Saudi-Arabien gefordert.“

RED

Offener Brief vom 22.11.2016 An das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages

Wir bitten:

Keinen Militärgottesdienst beim Kirchentag 2017 in Berlin!

Frieden gehört in die Mitte kirchlichen Lebens. Kirchentage sind hiervon ein wichtiges Zeugnis, vom geistlichen Leben bis zum Diskurs über aktuelle gesellschaftspolitische Fragen.

Christinnen und Christen sind in der Nachfolge Jesus aufgefordert, den Weg der Gewaltfreiheit zu gehen. Hierzu gehört es, militärische Gewalt abzulehnen beziehungsweise grundsätzlich in Frage zu stellen.

In den letzten Jahren haben regelmäßig bei Kirchen- wie auch bei Katholikentagen Gottesdienste stattgefunden, bei denen die Bundeswehr eine zentrale Rolle spielte: MilitärmusikerInnen spielen, VertreterInnen der Bundeswehr sitzen in den ersten Reihen, Militärpolizisten (Feldjäger) sichern den Eingang, und der Militärbischof predigt. Solche Veranstaltungen dienen immer auch der öffentlichen Darstellung des Militärs. So wird Militärmusik von der Bundeswehr als Teil der Öffentlichkeitsarbeit gesehen, der es darum geht, die Akzeptanz der Bundeswehr und militärischer Einsätze zu erhöhen und die Voraussetzung für die Rekrutierung von Soldatinnen und Soldaten zu verbessern.

Es ist unstrittig, dass Soldatinnen und Soldaten zu Gottesdiensten eingeladen sind. Die Militärgottesdienste haben aber erkennbar eine andere Funktion als (nur) dem Seelenheil zu dienen. Neben der Selbstvergewisserung der Bundeswehr sind sie in erster Linie eine öffentliche Demonstration für die Bundeswehr im Rahmen eines großen Events wie dem Kirchentag, ohne dass eine kritische Auseinandersetzung mit der heutigen Funktion der Bundeswehr erfolgt:

1. Militär kann keinen Frieden schaffen. Selbst Befürworter/innen militärischer Einsätze erhoffen sich, dass im besten Fall ein Waffenstillstand erreicht werden kann. Aber zu welchen Kosten an Menschenleben und an Ressourcen? Es ist zumindest umstritten, ob die Ausbildung von Sicherheitskräften zumeist autoritär geführter Staaten letztlich positive Wirkungen erzielt.
2. Militärinterventionen haben in den letzten Jahrzehnten niemals die in sie gesetzten Ziele erreicht. Auch

wenn die Lage immer wieder geschönt dargestellt wird: Die Militäreinsätze in Afghanistan sind gescheitert, das Land steht weiterhin am Abgrund.

3. Die Bundeswehr dient schon lange nicht mehr (primär) der Landesverteidigung. Vielmehr ist sie laut Weißbuch zur Sicherheitspolitik und zur Zukunft der Bundeswehr ein Instrument, um nationale Interessen (freie Handelswege, Zugang zu Rohstoffen) durchzusetzen – letztlich ein Machtinstrument. Die meisten bisherigen Einsätze erfolgten aber aus Bündnissolidarität.
4. Das Militär hat den Auftrag und die Kernkompetenz, vorgegebene Ziele auch durch den Einsatz tödlicher Waffen zu erreichen – und nicht wie die Polizei, primär Menschenleben zu schützen. Daher sterben bei Militäreinsätzen viele Menschen auf grausame Weise. Viele werden verletzt oder müssen fliehen. Häuser, Schulen, Fabriken werden zerstört. Der Wiederaufbau kostet viel Zeit und Geld.
5. Statt Militärausgaben zu steigern, müssen dringend zivile Instrumente der Krisenprävention und Konfliktbearbeitung und die Friedensforschung ausgebaut sowie völkerverbindende Aktivitäten stärker gefördert werden.

Gottesdienste sollen dazu dienen, in unserer friedlosen Welt die biblische Friedensbotschaft zu verkünden (Micha 4,3 und Matthäus 5-7). In einer gewalttätigen Welt, in der Militär eine große Rolle spielt, sollen in unseren Gottesdiensten Alternativen aufgezeigt werden.

Aus diesen Gründen bitten wir:

Keinen Militärgottesdienst auf dem DEKT 2017 in Berlin!

Folgende Organisationen unterstützen diesen Aufruf: Dietrich-Bonhoeffer-Verein, Internationaler Versöhnungsbund deutscher Zweig, Forum Friedensethik in der Evangelischen Landeskirche in Baden, Solidarische Kirche im Rheinland, Ökumenisches Netz in Deutschland, Ökumenische Netz Württemberg, Netzwerk Friedenssteuer, Friedensinitiative Westpfalz, Koordination Arbeits- und Koordinierungsstelle Praktische Schritte, Initiative Kein Militär mehr, Ökumenische Initiative zur Abschaffung der Militärsorge, Initiative MusikerInnen gegen Auftritte der Militärmusikkorps, die SprecherInnen der BAG ChristInnen (Bündnis 90/Die Grünen) Kerstin Taubner-Benick und Friedrich Battenberg.

*Kontakt: Rainer Schmid, Ziegelstraße 25, 73431 Aalen,
Telefon 0049 7361 6339797, rainer.schmid@elkw.de*

IV. „Das Leben riskieren“ – Zum 50-jährigen Jubiläum der Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde in Weingarten

Ihr gesamtes Jubiläumsjahr 2016 hindurch beging und begeht die Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde in Weingarten (Freiburg i. Br.) mit einem vielfältigen Programm, zu welchem auch der dbv Beiträge geleistet hat. Zwei Vorträge werden nachfolgend abgedruckt.

Detlef Bald machte angesichts einer Vernissage zu einer Dietrich-Bonhoeffer-Ausstellung szenenhaft das Leben Bonhoeffers verstehbar. Herbert Pfeiffer untersuchte den von Bonhoeffer in Auftrag gegebenen Entwurf des Freiburger Kreises für eine neue Rechts- und Wirtschaftsordnung nach dem Krieg dahingehend, inwieweit christlich-ethische Grundsätze darin verwirklicht und wie gegenwärtige Entwicklungen vor diesem Hintergrund zu bewerten sind.

Einführend wird aus dem Vorwort der Pfarrerin der Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde zum Jubiläumsprogramm zitiert:

„Das Leben riskieren – unter dieser Überschrift begeht die Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde in Weingarten 2016 ihr 50-jähriges Jubiläum. Das Leben riskieren – das hat Dietrich Bonhoeffer getan und es dabei verloren, aber letztlich wirkt er mit seinen Gedanken, seiner Theologie, seiner Ethik und seinem Leben bis heute. Er ist Vorbild für viele Menschen geworden im Einsatz gegen Entgleisungen in Politik und Gesellschaft, für eine weltweite Ökumene, für ein tätiges, handelndes Christentum, für die untrennbare Verbindung von Ethik und Spiritualität. In den unterschiedlichen Veranstaltungen – Oratorium, Vorträgen, Filmen, Ausstellung u. a. m. – wird die Person Dietrich Bonhoeffer und seine Bedeutung für uns heute zum Tragen kommen. Das Leben riskieren – das passt auch zur Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde, die vor 50 Jahren in enger Zusammenarbeit mit der katholischen Schwestergemeinde und den sozialen Akteuren im Stadtteil christliches Leben mitten in Weingarten begonnen und aufgebaut hat.“

DETLEF BALD

Szenen aus dem Leben – Bonhoeffer verstehen

Dietrich Bonhoeffer – die Bücher über ihn, sein Leben und Werk sind Legion. Niemand kann behaupten, den Überblick darüber zu besitzen. Die Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde im Kirchenkreis Freiburg Südwest hat, um die 50-Jahr-Feier zu würdigen, eine Agenda entworfen, sich dem Namensgeber Bonhoeffer in einzelnen Vorträgen erneut zu nähern. Ein richtiges, ein beachtliches Unternehmen! Der Gemeinde ist zu diesem Jubiläum zu gratulieren, denn sie hat sich mit dem Namen Dietrich Bonhoeffer verbunden, als dies eine große Ausnahme war: vor 50 Jahren. Das allein ist eine Auszeichnung – für die Gemeinde und den Kirchenvorstand, für den Weitblick wie für das Geschichtsbewusstsein, sich mit diesem aufsässigen Pfarrer der Bekennenden Kirche und dem Widerstandskämpfer des 20. Juli zu identifizieren. Die Bevölkerung sah in ihm, wenn sie seinen Namen schon kannte, einen radikalen „Extremisten“.¹ Also war die Gemeinde ihrer Zeit voraus, Dietrich Bonhoeffer in die eigenen Räume hinein zu holen. Nun wird in diesen Räumen eine kleine Bild- und Textausstellung zum Leben von Dietrich Bonhoeffer eröffnet; sie zeigt, wie eng er mit der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts verknüpft ist.

Zunächst werden prägende Bereiche aus seinem Leben vorgestellt, danach Aspekte aus seinem weiteren Lebenslauf.

Das Fundament: die Familie.

Dietrich Bonhoeffer war als Theologe im Widerstand des 20. Juli. Zwei Fragen werden häufig gestellt, warum ein Sohn einer sozial privilegierten Familie Theologie studieren konnte, und ebenso, warum er in den Widerstand ging. Antworten finden sich in seiner Familie, ohne dies als einzige, doch gerne ein wenig vernachlässigte Prägung seiner Persönlichkeit begreifen zu wollen. Er stammte aus einer Familie, in der sich preußische und württembergische Tugenden in wohl verstandener Harmonie vereinigt hatten. Seine Mutter, Paula von Hase (aus der Familie der Grafen Kalckreuth), war 1876 in Königsberg geboren; sie hatte für damalige Verhältnisse enorme Zeichen der Emanzipation gesetzt, da sie das Lehrerinnen-Examen abgelegt hatte. Selbstbewusst hatte sie ihre Kinder nicht zur Schule geschickt, sondern zu Hause unterrichtet. Bemerkenswert kritisch hatte sie das von Unteroffizieren dominierte Schulsystem mit den Worten abgelehnt, es taue nichts, da den Deutschen „zweimal im Leben das Rückgrat gebrochen werde. Zum ersten Mal in der Schule, zum andern beim Militär“.² Unübersehbar zeigt sich hier eine Geisteskraft gegen den Untertanenstaat und für persönliche Freiheit. Dies lag in ihrer Familie; ihr Großvater, Karl August – er lehrte in Jena Kirchen- und

Dogmengeschichte – war Burschenschaftler; vertrieben aus Erlangen und Leipzig, wurde er in Tübingen wegen seiner aufmüpfigen Ansichten gegen die Obrigkeit aufgespürt und war 1824/25 über ein Jahr auf der Festung Hohen Asperg gefangen. Sein Sohn, Karl Alfred von Hase, erhielt 1889 von Kaiser Wilhelm II. die Ernennung zum Hofprediger in Potsdam. Doch er gab dieses Amt auf, nachdem er dem Kaiser widersprach, als dieser das „Proletariat rundweg als Canaille bezeichnete.“³

Die Familie des Vaters, Karl, ist seit 1513 in Schwäbisch-Hall nachgewiesen. Sie zählte zum hohen Bürgertum: Ärzte, Theologen, Juristen, einige waren Ratsherren. Die Großmutter Julie kam aus einem, wie man es 1848 bezeichnete, radikal-demokratischen Haus, das durch republikanische, emanzipatorische und sogar sozialistische Äußerungen bekannt war; ein Onkel von ihr saß entsprechend seine Zeit ebenfalls auf der Festung Hohen Asperg ab. Hier herrschte also ein „revolutionäres Element“, wie Eberhard Bethge betonte. Das über Generationen entwickelte unabhängige Leben fällt auf; sie hatten einen aufrechten Gang. Bonhoeffer selbst empfand nicht ohne Stolz, aus einer „alten angesehenen Bürgerfamilie“ zu stammen; er fuhr fort: „und ich gehöre nicht zu denen, die sich schämen, das auszusprechen. Im Gegenteil. Ich weiß, was für eine stille Kraft in einem guten Bürgerhaus lebt.“⁴ Bonhoeffer nahm die Geschichte seiner Familien an. Daraus speisten sich Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, auch die Fähigkeit und Kraft zum Urteil. Bonhoeffer selbst ging seinen Weg, er ist gut überliefert und nachvollziehbar. Familiäre Wurzeln, die ihn zum Widerstand im NS-Regime befähigten, sind unübersehbar, wenn man sein Leben anschaut.

Im Blick auf die Familiengeschichte gibt es eine klare Antwort, warum er Theologie studierte. Wer hat schon unter seinen nächsten Verwandten mehrere Theologieprofessoren, gar einen Hofprediger? Dann hatte seit seiner Jugend ein christlicher Geist den Ablauf eines jeden Tages bestimmt, regelmäßig ein Tischgebet, ein Nachtgebet, ein Nachtchoral oder das Vaterunser. Auch war zudem eine „gewisse Nähe zu pietistischer Praxis“ nicht zu übersehen.⁵ Seine Mutter hatte Monate in Herrnhut zugebracht, sie folgte den Idealen der Brüdergemeine. Von dort auch kam die Erzieherin Maria Horn; Bonhoeffers Bindung an sie wurde gerühmt. Obwohl die Familie nicht oft in die Kirche ging, wuchs Dietrich in einem frommen Milieu auf. Diese familiäre Sozialisation blieb nicht ohne Auswirkungen auf Beruf und Leben.

Klärungszeit: New York.

Gleich, nachdem er sich 1930 in Berlin habilitiert hatte, reiste Bonhoeffer im September nach New York zum erweiternden Studium an einer theologischen Hoch-

schule. Dort verbrachte er fast ein Jahr. Diese Zeit sollte Bonhoeffer enorm beeinflussen, seinen Blick auf Gesellschaft, Politik und Kirche weiten und seinen Standpunkt, Wirklichkeit und Theologie auf einander zu beziehen, verändern. Es war ein Jahr der Anstöße für Bonhoeffer. „Es ist mir bewusst, dass ich ihnen die entscheidenden Anstöße in meinem äußeren, beruflichen und persönlichen Leben verdanke.“ Noch im Gefängnis erinnerte er dankbar dieses Jahr, „das für mich bis heute von größter Bedeutung wurde.“⁶ Dies schrieb er an den, der ihm diese Wegweisung angeboten hatte, Max Diestel. Als Mann der internationalen Ökumene war es Diestel, der die Kontakte geknüpft hatte – und auch seine schützenden Hände über ihn hielt.

Aus mehreren Richtungen kamen die Impulse, von Lehrenden und Freunden, aber auch aus Politik und Gesellschaft. Wichtig war Reinhold Niebuhr, bekannt für seine Werke zu Macht und Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen; er bot Bonhoeffer den Zugang zum „christlichen Realismus“. Getragen von einer inspirierenden Ausstrahlung, deutete er politische Systeme und soziale Verhältnisse theologisch. Einen Glauben, der frei von Ethik sei, verglich er mit einer „toten Religion“.⁷ Er verkörperte den Typ eines Theologen, der Diskriminierung, Rassentrennung und soziale Ungerechtigkeit couragiert angriff. Bonhoeffer faszinierte das Konzept, autonome und verantwortliche Menschen ethisch-bindend anzusprechen. Niebuhr wurde ein belebendes Vorbild für Bonhoeffer. Mit ihm blieb er in Kontakt wie auch mit anderen Freunden dieser Zeit bis in die Tegeler Gefängnisjahre.

Diese Monate bis zu seiner Abreise im Juni 1931 gaben ihm die fruchtbarsten Anregungen, ebenso wie die Freundschaft mit dem Schweizer Erwin Sutz und dem französischen Pfarrer Jean Lasserre; sie alle begeisterte die Nähe zum christlichen Pazifismus. Lasserre beispielsweise konfrontierte Bonhoeffer mit „einem Gehorsam gegen das Friedensgebot Jesu.“⁸ Ihn beeindruckte der Anspruch, feste Schritte gegen Kriegsgefahr, militärische Drohungen und Aufrüstung zu unternehmen. So konnte er später die Kirche auffordern, ihre Botschaft nicht abstrakt unverbindlich zu halten, sondern sie auf konkrete Verhältnisse der aktuellen Politik zu beziehen. Bald schon gewann er neuen Zugang zur Bergpredigt, die von nun an sein Tun durchstrahlte.

Diese Hochschule zog Bonhoeffer in seinen Bann. Denn es war ein Ort der Gegenkultur zur bürgerlich-weißen amerikanischen Kirche und erst recht zur staatsbezogenen deutschen Kirchlichkeit. Die studentischen Aktivistengruppen wollten ihre soziale Welt der Armut, der Unterdrückung und der Rassentrennung verändern, um diese Welt zu gestalten, zu Freiheit und Fortschritt. Die Hochschule gab ein Beispiel für die Integration von



Sonderausgabe Völkischer Beobachter zur Röhm-Affäre, 1934

schwarz und weiß. Bonhoeffer wandelte sich vom rein akademischen Theologen hin zu einem Pfarrer auf seiner „Reise zur Wirklichkeit“ – so Carl-Friedrich von Weizsäcker. Er sah die Welt mit anderen Augen, wie seine ethischen Reflexionen bezeugen. Ohne diesen persönlichen Wandel hätte er „die von ihm angerührten Probleme nicht gelöst.“⁹

Die Eindrücke in den farbigen Wohnvierteln und bei den überwältigenden Gottesdiensten schließlich sensibilisierten Bonhoeffer, das alte, von Deutschland her gewohnte Bild der Kirche zu befragen und sie hinein in die Welt zu stellen, hinein in die Not der Menschen: eine Kirche, die für andere da ist und bei den „Ausgestoßenen“, wie er später formulierte.¹⁰ Das Jahr in New York war für Bonhoeffer ein Wende- und Schlüsseljahr, in dem sich das erfüllte, was er in seiner ersten Predigt allem voran gestellt hatte: „Christentum bedeutet Entscheidung, Wendung ...“.¹¹

Völkischer Rassismus der 30er Jahre.

Der Weg Dietrich Bonhoeffers in den aktiven Widerstand gegen das NS-Regime war ein kontinuierlicher, wenn auch in Phasen sich entwickelnder Prozess in den dreißiger Jahren. In besonderer Weise wurde dabei die Ideologie des Rassismus bedeutsam, die im Bürgertum schon lange verbreitet war. Bonhoeffer hatte einen Teil

dessen, den Antisemitismus – die „Judenfrage“ – sehr sensibel wahrgenommen. Sie wurde zum zentralen Konflikt in seinem Leben, zu einer doppelten Gegnerschaft zum NS-Regime wie zur Kirche der Deutschen Christen.

Der christliche Realismus, der Bonhoeffer in New York angesteckt hatte, zeigte sich sogleich in seiner Tätigkeit als Pfarrer in Berlin, Ende 1931 an der Zionskirche. Bonhoeffer übernahm die Konfirmandenarbeit in einem ausgegrenzten Arbeiterviertel am Prenzlauer Berg. Bei Menschen am Rande der Gesellschaft – „ungefähr die tollste Gegend von Berlin“, voller „Armut, Unordnung, Unmoral“¹² – gab er all seine Kraft. Er zeigte den Jungen praktische Solidarität, er wohnte in ihrer Nähe, feierte gemeinsame Feste, teilte Essen und Freizeit mit ihnen. Dieses Engagement in Wedding entsprach seinem Berufsverständnis und dem pädagogischen Anspruch, Frieden zu unterrichten. Zu seinem Freund und Theologen jüdischer Herkunft, Franz Hildebrandt, nahm er gleich nach New York wieder Kontakt auf.¹³ Ihr erstes Projekt war, einen „Lutherischen Katechismus“ für Jugendliche zu verfassen.¹⁴ In diesem Lehrbuch ging er das Wagnis ein, Front gegen die Kirche zu machen. Ein Beispiel, auf die rhetorische Frage: „Aber muss man nicht im Krieg das Leben zerstören?“ gab es diese Antwort: „Eben darum weiß die Kirche nichts von der Heiligkeit des Krieges“, und ergänzend: „Die Kirche, die das Vater unser betet, ruft Gott nur um den Frieden an“.¹⁵

Der Katechismus von 1931 griff auch den Nationalsozialismus an, dessen sozialdarwinistische Ideologie im Lehrbuch angesprochen wurde wie bei dem Satz: im Krieg „wird mit entmenslichten Mitteln der Kampf ums Dasein geführt“. Diese NS-Begriffe – Kampf ums Dasein oder völkisches Blut – kennzeichneten im Katechismus die Gegenwelt des ethisch guten Verhaltens. Schon Jahre vor 1933 hatte er sorgenvoll die Tendenzen verfolgt, dass immer mehr Pfarrer der Kirche eine nationalkonservative politische Heimat suchten; er lehnte diesen völkisch gesonnenen „Pastorenationalismus“ strikt ab.¹⁶ Die stillschweigend gebildete unheilige Allianz zwischen Kirche und NS-Regime formulierte der Direktor des Centralauschusses der Inneren Mission, Pfarrer Horst Schirmacher, die Diakonie sei die „SA Jesu Christi und die SS der Kirche“.¹⁷ Die NS-Haltung der Deutschen Christen ging so eine Identifizierung mit dem NS-Regime ein.

Hinzu kam im Frühjahr 1933 ein Ereignis, das Bonhoeffer menschlich zeigt und ihn persönlich zutiefst aufrührte. Er bewertete sein Verhalten als Versagen. Seine Zwillingschwester Sabine, verheiratet mit dem Juristen Gerhard Leibholz, bat ihn Ende April, die Rede zur Beerdigung ihres Schwiegervaters zu halten. Doch Bonhoeffer zeigte sich verunsichert und ließ sich vom Votum seiner opportunistischen Vorgesetzten leiten, eine kirch-

liche Beerdigung sei für ehemals jüdische Familien unter den politischen Verhältnissen nicht akzeptabel. Bonhoeffer folgte. Doch die Zweifel stürzten ihn in eine heftige Krise. Selbstkritisch beurteilte er sein Verhalten als „Kapitulation“. Er habe sich vor den äußeren „Zwängen und dem Zeitgeist“ verbeugt.¹⁸ Persönlich bat er seine Schwester um Versöhnung; Schwäche und Mutlosigkeit gingen ihm „ganz grässlich“ nach; er konnte sein Verhalten nicht fassen und fragte betrübt: „Wie konnte ich damals nur so grauenhaft ängstlich sein?“¹⁹ Führten diese Umstände zu etwas wie einem persönlichen Damaskuserlebnis? Position zu zeigen, unbedingt? Zusammenhänge mag es geben. Denn hiernach zeigte Bonhoeffer unbeirrbar sein Gegenhalten, Widersagen und Widerstehen; das mit seinen in dieser Zeit entstandenen Worten berühmt wurde, dem „Rad“ des Staates „in die Speichen“ des Funktionierens „zu fallen“. Das leitete ihn schlussendlich in die Konspiration gegen das NS-Regime und den, wie es genannt wird, Widerstand des 20. Juli 1944.

Bonhoeffer erkannte in seiner Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen einen kirchenpolitischen und theologischen Dissens. Die von der NS-Ideologie des germanozentrischen Primats bestimmte Gesetzespolitik, die jüdische Bevölkerung zu diskriminieren und zu verfolgen, wurde zur Grenze, von der an Bonhoeffer nicht mehr der Politik des Staates und der Haltung der Kirche folgen konnte. Gleich nach der „Machtergreifung“ warnte er in einer Rundfunkrede vor dem „Idol des Führers“. Die Formierung der Deutschen Christen erreichte einen ersten Höhepunkt, als am 9. August 1934 Ludwig Müller auf der Reichssynode den neuen Dienst der Pfarrer formulierte, sich für den „Führer des deutschen Volkes und Staates Adolf Hitler ... mit jedem Opfer und jedem Dienste“ einzusetzen. So bildete sich ein Glied nach dem anderen in der langen Kette, die unselige Verquickung von NS-Staat und Kirche zu verlängern, gegen die Bonhoeffer stritt und vor der er warnte.

Ein Leben für eine bessere Welt, im Widerstand.

Wahrheit und Gerechtigkeit sind die Merkmale, die ein gutes staatliches Handeln und die Erhaltung der weltlichen Ordnung begründen. Das NS-Regime hat dies missachtet. Bonhoeffer entwarf seine christliche Ethik der Bergpredigt, der er nachfolgte und dafür Verantwortung übernahm. Mit der geheimen Konspiration im Widerstand erfüllte er, dem Rad in die Speichen zu fallen. Im Gefängnis in Tegel schrieb er im Rückblick auf die zehn Jahre nach 1933: „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll.“²⁰

Bonhoeffer wurde wegen Wehrkraftzersetzung verhaftet, in Tegel eingeliefert. Jäh schlug das Schicksal zu. Akten-

bestände der Abwehr von Admiral Canaris, für die Bonhoeffer als Agent tätig gewesen war, wurden gefunden. Planungen und Personen über den Widerstandskreis des 20. Juli, die „Zossener Akten“ wurden bekannt, und die Gestapo konnte, wie Hans von Dohnanyi gleich erkannte, den Kreis um Canaris wegen Hoch- und Landesverrat verklagen.²¹ Am 8. Oktober 1944 wurde Bonhoeffer daher in die berüchtigten Gestapo-Keller in der Prinz-Albrecht-Straße überführt, Anfang Februar 1945 ins KZ Buchenwald geschafft, dann aus Furcht vor dem Eintreffen amerikanischer Truppen in den Süden transportiert. Am 5. April gab Hitler die Anweisung, die gesamte Widerstandsgruppe des 20. Juli im Schnellverfahren zu liquidieren. Am 8. April verkündete ein SS-Standgericht im KZ Flossenbürg das Todesurteil. Am 9. April 1945, im Morgengrauen, nicht einmal 39 Jahre alt, fand Dietrich Bonhoeffer den Tod, von der SS hingerichtet.

Denken wir an Dietrich Bonhoeffer, erinnern fast alle Menschen sein Gedicht: „*Von guten Mächten*“. Im Brief zu Weihnachten 1944 an die Familie hat Bonhoeffer das Gedicht beigefügt.²² Es kann als „poetische Summe aller Theologie“ begriffen werden.²³ Um Bonhoeffer nicht nur historisch darzulegen, will ich auf dieses Gedicht eingehen, auf seine letzte Strophe:

*Von guten Mächten wunderbar geborgen
erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist bei uns am Abend und am Morgen,
und ganz gewiss an jedem neuen Tag.*

Das Gedicht ist sprachlich offen und eindeutig zugleich; an Maria schrieb er über die guten Mächte – Eltern, Freunde und Schüler, deren „Gebete und guten Gedanken“ erinnernd: „Es ist ein unsichtbares Reich, in dem man lebt und an dessen Realität man keinen Zweifel hat.“²⁴ Diese Worte lassen zu, sie mit persönlichen Erfahrungen und mit der eigenen Transzendenz zu verbinden – mit Gott, einem guten Gedanken oder mit Engeln. Bonhoeffers Sprache ist nicht-religiös, beinahe alltäglich. Er meinte, „längst vergangene Gespräche“, Bücher und Musik gäben den guten Mächten einen solchen Grund. In dieser Strophe hat das „wunderbar geborgen“ spürbar eine weite Dimension. Angesichts der persönlichen Situation für Bonhoeffer, nachdem das Attentat gegen Hitler aufgedeckt wurde und ihm der Tod drohte, berührt dies: „erwarten wir getrost, was kommen mag“ – das Ende, aber doch Vertrauen mit Hoffnung? Das Schicksal ist erfüllt.

Der Name Gott erscheint nur einmal in dem Gedicht. „Gott ist bei uns am Abend und am Morgen“; wenn wir die Augen zum Schlafen schließen und wenn wir das Licht des Tages erblicken. Gott ist bei uns – eine zentrale Aussage. Anders dagegen: „Gott mit uns“ war für jeden Soldaten das Signal beim Militär, es stand auf den

Koppelschlössern der Armeen noch im Ersten Weltkrieg; mit Gott in den Kampf und zum Sieg über die anderen Nationen; religiöse Legitimation in Politik und Militär. Stattdessen: „Gott ist bei uns“ im Leben, an allen Tagen, ob sie glücken oder missglücken; bei Ohnmacht und bei Trauer; er ist „bei“ uns, gewiss und geheimnisvoll, wie: Gott ergeben. „Gott ist bei uns am Abend und am Morgen“. Er ist bei uns alle Tage, nach den Mühen des Alltags und der Freude des Lebens, auch im Dunkel der Nacht und dem hoffnungsvollen Neubeginn, „und ganz gewiss an jedem neuen Tag“ – im Sehnen auf neues Gelingen. Bonhoeffer wusste sich aufgehoben, dem Schicksal zugewandt, erfüllt von einem persönlichen Frieden. Mit dieser Hoffnung weist Bonhoeffer über sein Leben hinaus.

Die letzten Worte von Dietrich Bonhoeffer vom Morgen des 9. April 1945, gerichtet an Bischof George Bell, nehmen dies auf: „Das ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens.“ Am 27. Juli 1945 hielt Bell zusammen mit Franz Hildebrandt einen Gedenkgottesdienst in London und würdigte in ihm die „moralische und politische Erhebung des menschlichen Gewissens gegen Ungerechtigkeit und Grausamkeit.“²⁵ Und: 1998 wurde eine Statue von Dietrich Bonhoeffer in eine Reihe mit anderen Märtyrern über dem Westportal der Westminster Abbey aufgestellt. Fritz Stern und Elisabeth Sifton fassen das Urteil über Leben und Werk Bonhoeffers zusammen: „Seine große Leistung bestand ... in seiner standhaften Gegnerschaft zum Nationalsozialismus innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands, in seinem tapferen Bemühen um die internationale Anerkennung der Bekennenden Kirche und in seinem gelebten Einsatz für eine freie Kirche und ein freies Land.“²⁶

*Dr. Detlef Bald, Historiker und Politikwissenschaftler,
Vorsitzender des dbv*

Anmerkungen

- 1 Vgl. Andreas Pangritz: „... ich bete für die Niederlage meines Landes ...“. Dietrich Bonhoeffer – Verräter, Märtyrer oder Patriot, in: Verantwortung, 24/1999, S. 732ff.
- 2 Vgl. Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, München 2005, S. 38f.
- 3 Ebenda, S. 29.
- 4 Drama, in: DBW Bd. 7, S. 65.
- 5 Ludwig von Dobeneck: Dietrich Bonhoeffer – ein Held? Tiefenpsychologische Zugänge, hrsg. von Irene Leicht, Gütersloh 2013, S. 48.
- 6 Brief an M. Diestel, 5. Nov. 1942, in: DBW, Bd. 16, S. 366.
- 7 Charles Marsh: Dietrich Bonhoeffer. Der verklärte Fremde. Eine Biographie, Gütersloh 2015, S. 147.
- 8 Bethge: Bonhoeffer, S. 190.
- 9 Carl-Friedrich von Weizsäcker: Gedanken eines Nicht-Theologen über Dietrich Bonhoeffers Entwicklung, in: Hans Pfeifer (Hg.): Genf, 76. Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976, S. 39.
- 10 DBW, Bd. 12, S. 343.
- 11 Predigt, 18. Okt. 1925, in: DBW, Bd. 9, S. 485.

- 12 Brief an Erwin Sutz, 25. Dez. 1931, in: DBW, Bd. 11, S. 50f.
- 13 Vgl. Dobeneck: Bonhoeffer, S. 80.
- 14 Vgl. Holger Roggelin: Franz Hildebrandt. Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil, Göttingen 1999; auch Hildebrandt hatte Kontakte zum Internationalen Versöhnungsbund und kannte Siegmund-Schultze; vgl. Hildebrandt an Bonhoeffer, 18. Dez. 1930, in: DBW, Bd. 11, S. 228ff.
- 15 (Katechismus) Glaubst Du, so hast Du (Herbst 1931), in: DBW, Bd. 11, S. 228ff.
- 16 Vgl. Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: Friedensethik, Stuttgart 1990; Detlef Bald: Kirche in der Geschichte – Verantwortung und Zukunft, in: Verantwortung, 49/2012, S. 11ff.
- 17 Ernst Klee: „Die SA Jesu Christi“. Die Kirche im Banne Hitlers, Frankfurt/Main 1989, S. 57.
- 18 Peter Steinbach: Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Verantwortung 54, 2014, S. 41.
- 19 Brief an Gerhard und Sabine Leibholz, 23. Nov. 1933, DBW, Bd. 13, S. 34f.
- 20 Nach zehn Jahren, (Dez. 1942), in: DBW, Bd. 8, S. 25.
- 21 Aufhebung des SS-Urteils am 1. Aug. 1996, in: Karl Martin (Hg.): Dietrich Bonhoeffer. Herausforderung zu verantwortlichem Glauben, Denken und Handeln, Berlin 2008, S. 80ff.
- 22 An die Eltern, 19. Dez. 1944; Gedicht, in: DBW, Bd. 8, S. 607f.
- 23 Axel Denecke: „Gott ist (mit) bei uns ...“ Theo-Poesie. Dietrich Bonhoeffers späte Wende zu einer poetischen Theologie, in: Sonderheft der „Verantwortung“, 2014, S. 35.
- 24 Ruth-Alice von Bismarck, Ulrich Kabitz (Hgg.): Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943-1945, München 2000, S. 208.
- 25 Abdruck der Rede bei Bethge: Bonhoeffer, S. 1089.
- 26 Elisabeth Sifton, Fritz Stern: Keine gewöhnlichen Männer. Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi im Widerstand gegen Hitler, München 2013, S. 152

HERBERT PFEIFFER

Dietrich Bonhoeffer und der Freiburger Kreis

Ihre ethischen Grundsätze für verantwortliches
Wirtschaften – und was geschieht heute?

Dietrich Bonhoeffer beauftragte 1942 im Namen der Bekennenden Kirche den Freiburger Kreis, ein Gutachten über eine Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsordnung nach dem Krieg zu erstellen. Was hat Bonhoeffer, den Pastor, dazu bewogen, eine Denkschrift über dieses für die deutsche Nachkriegsgesellschaft so wichtige Thema ausarbeiten zu lassen? Die Antwort ergibt sich aus vielen Äußerungen Bonhoeffers zu wirtschaftlichen Fragen, zur sozialen Gerechtigkeit und zu den Auswirkungen der technischen Entwicklung auf Wirtschaft und Gesellschaft. Wir finden sie verstreut in seinen Schriften und Briefen. Daraus folgte der Auftrag an den Freiburger Widerstandskreis zur Ausarbeitung der Denkschrift. Sie war richtungsweisend für die Wirtschaftspolitik in der Nachkriegszeit, doch inzwischen hat sich ein Richtungswechsel vollzogen, der von den ursprünglichen Zielen abweicht.

1. Bonhoeffer zu wirtschaftlichen Fragen

Den Schlüssel zum Verständnis von Bonhoeffers Auffassung über wirtschafts- und sozialpolitische Probleme finden wir in seinen Aufzeichnungen zur „Ethik“. Ethik ist christliche Ethik. Sie ist mehr als eine Gesinnungsethik, die zwar eine „gute“ Gesinnung verspricht, aber kein sittliches Ergebnis garantiert. Sie ist eine Verantwortungsethik: Entscheidend ist, dass die Ergebnisse des Handelns sittlich sind (DBW 6, 37, 219)¹. Handeln in eigener Verantwortung nach dem Gebot Gottes, d. h. im Glauben an Gott und im Gehorsam vor Gott.

1.1 Wirtschaftliches Handeln

Als Vikar in Barcelona – es war die Zeit der Weltwirtschaftskrise 1929 – fragte Bonhoeffer nach der Schuld am damals schon wütenden Konkurrenzkampf: „Tragen wir nicht alle, ... die wir im Zeitalter der furchtbarsten Konkurrenz des Wirtschaftslebens, des Niedergangs der ideellen Werte leben, an einer schweren Schuld, die uns zu Boden drückt?“ (DBW 10, 321). Bonhoeffer bekundete damit Zweifel an der seit Adam Smith verbreiteten liberalistischen Idee, dass Wettbewerb das ideale Regelwerk des Wirtschaftens sei und allen Menschen – geleitet von einer „unsichtbaren Hand“ – Wohlstand bringe.

In einem Vortrag über die „Grundfragen einer christlichen Ethik“ fasste sich Bonhoeffer mit den zwei göttlichen Ordnungen, die sich zu widersprechen scheinen: die geschichtliche Entwicklung und die Liebesordnung (Nächstenliebe, Feindesliebe). In diesen Ordnungen lebt und handelt der Mensch in freier Entscheidung. Es gibt aber in der christlichen Ethik keine Werteskala über das, was gut und was böse ist, die Entscheidungshilfe geben könnte. Jeder entscheidet und handelt in eigener Verantwortung.

Zu der Frage Bonhoeffers „... wie ist das gegenwärtige Wirtschaftsleben ethisch zu beurteilen?“ (DBW 10, 340f.) äußerte sich der ev. Pfarrer, Publizist und Sozialpolitiker Friedrich Naumann², dass uns die christliche Ethik hier völlig im Stich lasse. Bonhoeffer teilte diese Meinung nicht. „Erkennt man ... die christliche Ethik in der Verantwortung vor Gott verwurzelt, so kann diese Ethik niemals versagen.“

Es darf im Wirtschafts- und Geschäftsleben keine Doppelmoral geben, eine geschäftliche und eine persönliche, weil es nur ein Gewissen gibt. Bonhoeffer wusste, dass das „Wirtschafts- und Geschäftsleben für unser Volk unentbehrlich ist“ und der „Christ die Pflicht hat“, für das „Wohl des Volkes zu tun, was er kann ... Der Geschäftsmann kann eben auch hier nicht zwischen gut und böse wählen. Er muss verstehen, ... daß auch der als gut er-

kannte Weg durch Härten führt, die dem Bösen sehr ähnlich sehen ... Da hilft die Weltflucht nun einmal nichts, sondern nur das vollbewußte Hineintreten in diese komplizierte Wirklichkeit mit dem festen Vertrauen, daß Gott ... uns auch durch diese Welt zu sich führen will.“

1932 hatte Bonhoeffer auf der Jugend-Friedenskonferenz des Weltbundes in der Tschechoslowakei (DBW 11, 329f.) die Frage gestellt: „Was hat der Staat, was hat die Wirtschaft, was hat unser soziales Leben mit dem Christentum zu tun?“ Er forderte: „Wir sollten hier wirklich mehr wissen. Wir haben versäumt, hier klar und entschieden zu denken und Stellung zu nehmen.“ Hier ist auch die Kirche gefordert: „... es wäre ein Verrat an der Wahrheit, wenn die Kirche sich hinter Resolutionen und frommen ... Prinzipien versteckt, wo sie aufgerufen ist, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen und zu allererst einmal ihre Schuld und ihr Nichtwissen einzugestehen.“

Wirtschaftliche Macht gefährdet auch den Weltfrieden. Das brachte Bonhoeffer in einer Ansprache auf der Jugendkonferenz 1932 in Gland in der Schweiz zum Ausdruck: „Es ist, als ob alle Mächte der Erde sich verschworen hätten gegen den Frieden: das Geld, die Wirtschaft, der Trieb zur Macht ...“ (DBW 11, 354).

1.2 Soziale Gerechtigkeit

Arbeit und soziale Gerechtigkeit stehen in enger Beziehung zueinander. Arbeit ist nach Bonhoeffer neben Familie, Obrigkeit und Kirche eines der vier göttlichen Mandate, unter die Gott die Menschen gestellt hat (DBW 6, 54ff.).

Während seines Studienaufenthaltes am Union Theological Seminary in New York 1930/31 erlebte Bonhoeffer die Problematik der durch die Weltwirtschaftskrise verursachten Arbeitslosigkeit. Als Stipendiat schilderte er in einem Bericht an das Kirchenbundesamt unter dem Titel „Soziale Arbeit“ (DBW 10, 278ff.) seine Eindrücke über die furchtbare soziale Lage der Arbeitslosen. Den Amerikanern sei zum ersten Mal bewusst geworden, „daß die Voraussetzung ihres sozialen Denkens veraltet ist. Der Mensch hat tatsächlich nicht mehr den Posten in der Welt, den er durch seine eigene Arbeitsleistung und Tüchtigkeit verdient.“ Der Staat hilft nicht. Für ihn gilt immer noch der alte amerikanisch-puritanische Grundsatz „jeder helfe sich selbst.“ Soziale Hilfe beruhe ausschließlich auf freier privater Wohlfahrtspflege, die zwar großzügig gepflegt würde, letztlich aber unsittlich sei, weil sie „auf falscher Bewertung anderen Lebens“ beruhe.

In einem Kurzreferat zum Seminar „Ethische Interpretationen aktueller Ereignisse“ mit dem Titel „Unemploy-

ment“ schilderte Bonhoeffer „die paradoxe Situation von heute, ... daß die allgemeine Armut Hand in Hand geht mit einer Überproduktion, mit Überfluß, niedrigen Preisen und Arbeitslosigkeit“ (DBW 10, 407-665f.). Er verglich den Versicherungsschutz für Arbeitslose in einigen Ländern. In den USA gäbe es keinen staatlichen Versicherungsschutz, in Deutschland seit 1927 eine Arbeitslosenversicherung als Nachtrag zu der unter Bismarck eingeführten Sozialversicherung.

1932 verfasste Bonhoeffer im Auftrag des Weltbundes ein Memorandum über „Das social gospel“ (Das soziale Evangelium; DBW 12, 203ff.), eine Bewegung mit dem Grundsatz, das Existenzrecht des andern zu respektieren. Anlass zur Entstehung und Verbreitung dieser Bewegung in kirchlichen Kreisen Amerikas waren die umwälzenden sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen im 19. Jahrhundert durch die Industrialisierung. „Die Herrschaft der Maschine fordert ein neues Durchdenken der christlichen Soziallehren.“

Keimzelle des social gospel war die Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ (Von den neuen Dingen) Papst Leos XIII. (1891), der auch als Arbeiterpapst in die Geschichte eingegangen ist. Erster Lehrer des social gospel war der deutsch-amerikanische Pfarrer Walter Rauschenbusch, der zur Bruderschaft der Menschen aufrief und ihren Einsatz in der sozialen Krisis forderte.

Das social gospel anerkennt keine ethische Neutralität im sozialen Leben, d. h. allein das Evangelium ist maßgebend. Die kapitalistische Gesellschaftsordnung verletzt die menschlichen Persönlichkeitswerte der Unterdrückten. Die Kirche solle „nicht die Lehre von Christus (Dogmatik), sondern Christi Lehre“ verkündigen. Das Christentum ist Ethik, d. h. Mittelpunkt sind der Dekalog und die Bergpredigt. Das Kreuz ist das Symbol für die völlige Hingabe Jesu an das Ideal der Nächstenliebe, die Auferstehung Jesu für die zeitlose Gültigkeit dieses Wertes. „Das social gospel ist Evangelium der Tat, weltzugewandt, praktisch.“

Bonhoeffer würdigte die Bewegung: „Der unerbittliche Ernst, mit dem hier die praktische soziale Notlage gezeigt und die Christenheit in ihren Dienst gerufen wird, ist der entscheidende Beitrag des amerikanischen Christentums zum Verständnis der christlichen Botschaft in der ganzen Welt.“

Im Januar 1935 schrieb Bonhoeffer in einem Brief aus London an seinen Bruder Karl Friedrich: „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.“ (DBW 13, 273)

1.3 Auswirkungen der technischen Entwicklung auf Wirtschaft und Gesellschaft

Bereits 1931 äußerte sich Bonhoeffer in seiner Predigt zum 1. Advent in Berlin im Blick auf die kriegerischen Ereignisse und die Weltwirtschaftskrise besorgt um die gegenwärtige Situation der Menschen und deren Zukunft: „Wirtschaft und Technik sind selbsttätige Gewalten geworden, die den Menschen zu vernichten drohen.“ (DBW 11, 387f.)

Zehn Jahre später analysierte Bonhoeffer im Kapitel „Erbe und Verfall“ (DBW 6, 93ff.) seiner „Ethik“ die Auswirkungen der Technik auf das menschliche Leben. Das Abendland hat aus der Antike, dem Judentum und dem Christentum ein Erbe empfangen: seine Kultur, seine Glaubenseinheit. Diese Glaubenseinheit zerbrach durch die Reformation. Die von Luthers Nachfolgern missverständene Zwei-Reiche-Lehre führte später zu der Meinung, dass man im weltlichen Bereich von Obrigkeit, Vernunft, Wirtschaft und Kultur eine Eigengesetzlichkeit in Anspruch nehmen könne, die dem Christentum nicht widerspricht. Bonhoeffer sprach hier von „Säkularisierung“ und meinte damit nicht die Enteignung der Kirchen, sondern „die Verweltlichung im Sinne von Herauslösung des Natürlichen, Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen aus dem Zusammenhang des corpus christianum ...“ (DBW 6, 103f.; also der mittelalterlichen Einheit von Kirche und Staat). In dieser „Befreiung des Menschen in seinem Gewissen, seiner Vernunft, seiner Kultur“ bereitete sich der „Boden für das Aufblühen der rationalen und empirischen Wissenschaften.“ Der Glaube an die göttliche Schöpfung schwand. Zurück blieb eine „rationalisierte, mechanisierte Welt.“

Die vom katholischen Frankreich ausgehende Französische Revolution begründete eine neue geistige abendländische Einheit mit all ihren Widersprüchlichkeiten. Die durch Aufklärung befreite ratio wurde zum Prinzip und führte zu „dem unvergleichlichen Aufstieg der Technik“ (DBW 6, 106). Im Mittelalter war „die Technik Sache des Handwerks. Sie diente der Religion, den Königen, der Kunst und den täglichen Bedürfnissen der Menschen.“ Jetzt wurde sie zur „Herrschaft über die Natur“, die „den denkenden und experimentierenden Menschen unterworfen“ wurde. „Die Technik wird Selbstzweck, ... ihr Symbol ist die Maschine ...“ „Ihre Wohltaten verblassen hinter ihren Dämonien“³ (DBW 6, 107). „Der Herr der Maschine wird ihr Sklave, die Maschine wird der Feind des Menschen. Das Geschöpf wendet sich gegen seinen Schöpfer – seltsame Wiederholung des Sündenfalls!“ (DBW 6, 112).

Was folgte, war zunehmende Gottlosigkeit. „Sie ist ... selbst Religion und zwar Religion aus Feindschaft gegen

Gott“ (DBW 6, 113). Der Mensch erhebt sich selbst zum Gott (Nietzsches Übermensch). „Die Vergottung des Menschen aber ist ... die Proklamation des Nihilismus. Mit der Zertrümmerung des Gottesglaubens und aller göttlichen Gebote und Ordnungen zerstört der Mensch sich selbst“ (DBW 6, 114). Alle Werte werden aufgelöst.

Der Mensch steht am Abgrund des Nichts. Das geschichtliche Erbe, das dazu dienen sollte, in der Gegenwart verarbeitet und an die Zukunft weitergegeben zu werden, erlischt, es verfällt.

Was kann die Menschheit vor diesem Abgrund bewahren? (DBW 6, 122f.)

(1) „... das Wunder einer neuen Glaubenserweckung ...“

„Der Ort, an dem das Wunder verkündigt wird, ist die Kirche.“ Die Kirchen – die katholische und die protestantische – sind die Trägerinnen des geschichtlichen Erbes und haben somit geschichtliche Verantwortung.

(2) „... die Macht, die die Bibel als den ‚Aufhaltenden‘ ... bezeichnet ...“

Der „Aufhaltende“ kann nach Bonhoeffer nur eine neue starke staatliche Ordnungsmacht sein, die sich dem Verfall widersetzt. In „Gedanken zu William Patons Schrift ‚The Church and the New Order‘“ (DBW 16, 536ff.) forderte Bonhoeffer, dass die gegenwärtige Staatsomnipotenz im Namen einer rechten Ordnung, die sich dem Gebot Gottes unterwirft, gebrochen werden müsse. Gleichzeitig warnte er vor einer „demnächst drohenden Wirtschaftsomnipotenz“ (DBW 16, 559). Zu einer Neuordnung des wirtschaftlichen Lebens kann die Kirche „nur in der Autorität des verantwortlichen Rates christlicher Fachmänner“ ihren Beitrag leisten“ (DBW 6, 364).

Wer wäre geeigneter gewesen, ein Konzept für eine solche „neue starke staatliche Ordnungsmacht“ auszuarbeiten, als die „christlichen Fachmänner“ des Freiburger Kreises?

2. Der Freiburger Kreis

Bonhoeffer erfuhr auf seinen Reisen in die Schweiz und nach Schweden von ausländischen Initiativen wie der Peace Aims Group und Autoren wie dem Ökonom William Paton, die sich mit der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens nach dem Krieg befassten.⁴ Beeindruckt war Bonhoeffer auch von dem Buch „Christianity and World Order“ seines Freundes Bischof George Bell, den er im Sommer 1942 in Schweden traf und über den deutschen Widerstand informierte. Bell hatte angeregt, nach Kriegsende eine Ökumenische Weltkirchenkonferenz

einzuuberufen, in der sich katholische und protestantische Kleriker und Laien der Krieg führenden und neutralen Länder treffen sollten, um sich mit einer neuen Welt- und Friedensordnung zu befassen. Man rechnete mit der Unterstützung der Bekennenden Kirche. In Deutschland gab es solche Initiativen noch nicht. Auch die Amtskirchen waren dazu noch nicht reif. Der Theologe Paul Althaus schrieb 1940 in seinem Buch „Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart“: „Die Christenheit hat weder ein politisches Programm, noch steht ihr die Aufgabe oder Zensur des politischen Lebens im Namen Jesu und des Evangeliums zu ... Die Politik folgt in Wirklichkeit doch ihren eigenen Gesetzen und Notwendigkeiten.“⁵

Ganz anders Dietrich Bonhoeffer: Er erkannte die christliche Verantwortung für eine Neuordnung nach dem Krieg und beantragte bei der Vorläufigen Leitung der Bekennenden Kirche, dem Freiburger Kreis eine Denkschrift für die geplante Weltkirchenkonferenz in Auftrag zu geben. „Die Denkschrift sollte ‚die Grundsätze einer gesunden, auf christlicher Grundlage ruhenden Außen- und Innenpolitik‘ beinhalten ‚mit besonderem Hinblick auf die Sicherung des künftigen Weltfriedens und auf die Neugestaltung des deutschen Staatslebens nach dem Krieg‘“ (FK, 77)⁶.

Bonhoeffer kannte Constantin von Dietze, Professor der Volkswirtschaftslehre in Berlin und Freiburg, Mitarbeiter im Bruderrat der Bekennenden Kirche (FK, 63). Von Dietze war wie Bonhoeffer davon überzeugt, dass Theologie und Ökonomie zusammenwirken müssten. Am 9. Oktober 1942 überbrachte Bonhoeffer dem Freiburger Kreis den Auftrag zur Ausarbeitung der Denkschrift.

Der Freiburger Kreis hatte sich bereits vor 1938 formiert. Zur Ausarbeitung des Auftrags wurde im Oktober 1942 der „Arbeitskreis Freiburger Denkschrift“ gegründet – genannt auch Freiburger „Bonhoeffer-Kreis“⁷. Den Kern bildeten Constantin von Dietze, der Historiker Gerhard Ritter und die Ökonomen Adolf Lampe und Walter Eucken⁸. Später kam der Jurist Erik Wolf dazu (FK, 81). Von theologischer Seite machte Bonhoeffer seinen Einfluss bei drei Besuchen in Freiburg und Treffen mit Constantin von Dietze in Berlin geltend. An den geheimen Sitzungen konnte er nicht teilnehmen.

Die Denkschrift hat den Titel „Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit.“

In einem historischen Überblick wird „Das politische Chaos unserer Zeit und seiner Ursachen“ (BK, 36ff.) seit der Französischen Revolution dargestellt: Die Entstehung und die Auswüchse des Nationalismus in Eu-

ropa, die Formierung der Massen durch die technische Entwicklung und ihre Einbindung in die Kriegsmaschinerie, die Verrohung der Menschen durch traumatische Kriegserlebnisse. Hinzu kommt die Demütigung des deutschen Volkes durch das Versailler Diktat, in dem Deutschland die alleinige Schuld am ersten Weltkrieg aufgeladen wurde.

Im „politischen und geistigen Chaos unserer Zeit“ mit seinem „apokalyptischen Charakter“ haben auch die „christlichen Kirchen als weltgestaltende Macht“ versagt. (BK, 54) Die Autoren der Denkschrift kommen zu dem Schluss: „Es gilt, der Dämonie des Politischen mit Gottes Hilfe ein Stück vernünftiger, sittlicher Weltordnung abzutrotzen. Das christliche Gewissen wird ein titanisches Ringen mit den Mächtigen dieser Welt zu bestehen haben, um sie zur Ordnung zu rufen. Nur eine wahrhaft mächtige, wahrhaft enthusiastische, alle Christen aller Länder und aller Kirchen umfassende, ökumenische Bewegung kann hoffen, in solchem Bemühen auch nur Gehör zu finden.“ (BK, 54)

Die Denkschrift nennt die „Grundzüge einer politischen Gemeinschaftsordnung nach christlichem Verständnis“ (BK, 55ff.) und stellt die Forderungen an die Staats- und Rechtsordnung (BK, 76ff.). Die Autoren schließen die Empfehlung einer bestimmten Staatsform bewusst aus. Es geht ihnen um die sittlichen Grundsätze eines Staates, die für alle Staatsformen gelten. Die Persönlichkeiten einer starken staatlichen Ordnungsmacht sollen nach Weisung der Gebote und der Bergpredigt in Verantwortung vor Gott mit ihrem christlichen Gewissen ihre Aufgaben erfüllen. Die Rechtsordnung muss für Gerechtigkeit sorgen. Sie muss sich an geänderte gesellschaftliche Ansprüche anpassen können. Entscheidend ist, dass zwischen Regierenden und Regierten ein Vertrauensverhältnis aufgebaut und gepflegt wird. Nach außen sollen sich die Regierenden mit anderen Staaten um eine Friedensordnung bemühen.

Auch die Wirtschaftsordnung muss auf den Grundsätzen christlicher Ethik beruhen. Wirtschaftliche Macht darf nicht missbraucht werden. Arbeit soll als Segen und nicht als Fluch, als Berufung zum Dienst für die Gemeinschaft empfunden und gerecht entlohnt werden. „Die Menschen sind nicht um der Wirtschaft ... willen da, sondern die Wirtschaft ist um der Menschen willen da“ (BK, 90f.). Abgelehnt werden eine Kollektivwirtschaft wegen ihrer „seelisch verwüstenden Wirkungen“ wie auch ein „einseitig und falschverstandener Wirtschaftsliberalismus, der dem privaten Egoismus schlechthin alles überlässt und auf eine ... Harmonie aller Wirtschaftsgeismen vertraut.“ Vorgeschlagen wird eine Wirtschaftsordnung, welche die „selbständige Initiative und Freiheit der Wirtschaftenden“ anregt, aber „zuchtvoll gebändigt

und eingefügt [wird] in den Rahmen einer festen und streng überwachten Gesamtordnung“ (BK, 91). Ein Übermaß an bürokratischen Reglementierungen soll vermieden werden, um die freie Initiative der Wirtschaftenden nicht zu lähmen (BK, 93). Eine Sozialordnung ist in die Gesamtwirtschaftsordnung einzubinden (BK, 132).

Der Kirche wird die besondere Aufgabe zugesprochen, selbst oder mit Hilfe christlicher Laien darüber zu wachen, dass die Gebote Gottes erfüllt und nicht beeinträchtigt werden (BK, 129f.).

Die Autoren machen viele konkrete Vorschläge für die künftige Wirtschafts- und Sozialpolitik. Die wichtigsten sind:

- Grundsätzlich wird ein „sauberer“ Leistungswettbewerb befürwortet, solange er nicht durch Machtmissbrauch, die Bildung von Monopolen und Kartellabsprachen ausgehebelt wird (BK, 137f.).
- Die Geldwertstabilität muss möglichst erhalten werden (BK 94 u. 138) und die umlaufende Geldmenge muss dem für den Waren- und Dienstleistungsverkehr erforderlichen Bedarf angepasst werden (BK, 138f.). Zur Vermeidung von Währungsmanipulationen sollten die Währungen wieder an das Gold gebunden werden (BK, 138).
- Der Staatshaushalt muss ausgeglichen sein, um nicht später die Steuerpflichtigen mit der Tilgung überhöhter Staatsschulden zu belasten (BK, 132).
- Die Arbeitsverhältnisse müssen so gestaltet sein, dass der Mensch nicht zur bloßen Arbeitsmaschine herabsinkt, sondern „seine Arbeit mit Freudigkeit tun kann ...“ (BK, 92f.). Elementare Voraussetzungen dafür sind:
 - gerechter Lohn, ausreichend für die Versorgung einer Familie.
 - Schutz vor unverschuldeter Arbeitslosigkeit.
 - Sicherung des privaten Eigentums und breite Eigentumsverteilung.
- Auch zur technischen Entwicklung nehmen die Autoren Stellung: Sie beklagen die ungehemmte Industrialisierung, die einen Teil der Bevölkerung proletariisiert und das christliche Erbe aufzehrt (BK, 135).

3. Die Verwirklichung der Ideen der Denkschrift und spätere Abkehr

Die in der Denkschrift genannten Grundsätze einer künftigen Wirtschafts- und Sozialordnung entsprechen

summa summarum dem Ordo-Liberalismus der Freiburger Schule, also einem durch straffe Ordnung gezügelten Liberalismus. Daraus ist nach dem 2. Weltkrieg in der BRD die Soziale Marktwirtschaft hervorgegangen. Ihr Vordenker war Walter Eucken, den Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ prägte Alfred Müller-Armack, praktisch umgesetzt hat sie Ludwig Erhard. Das Konzept entsprach im Wesentlichen den Vorstellungen der Autoren der Denkschrift und wurde in den ersten zwei Jahrzehnten nach der Währungsreform 1949 im Großen und Ganzen auch verwirklicht.

Die in den 70er-Jahren einsetzende Globalisierung öffnete zwar die Märkte und belebte den Welthandel, aber gleichzeitig setzten sich durch Druck von außen immer mehr neoliberale Tendenzen durch und verdrängten allmählich die soziale Marktwirtschaft. Viele Unternehmen konnten dem Preisdruck von Waren aus Ländern mit niedrigen Löhnen und mangelndem Sozial- und Sicherheitsstandard nicht standhalten und mussten ihre Produktion einstellen. Andere verlegten ihre Produktion in solche Niedriglohnländer und setzten in Deutschland Arbeitskräfte frei. Ein Ausweg war die strukturelle Umstellung auf Hightech-Produkte, deren Know-how im Ausland noch nicht bekannt ist.

Der Konkurrenzkampf ist durch ein Überangebot an Verbrauchsgütern unerbittlich geworden und der Druck zu Machtkonzentrationen wächst. Das Kartellgesetz erschwert zwar die Monopolisierung und bestraft Preisabsprachen, aber Großunternehmen stärken ihre Machtposition durch Lobbyisten, die ihre Interessen bei Politikern oft mit Erfolg durchsetzen. Lobbyisten internationaler Großunternehmen mischen auch an den geheimen Vorbereitungen der geplanten Freihandelsabkommen TTIP, CETA und TISA gewaltig mit.⁹

Eines ist klar geworden: der Marktmechanismus des freien Wettbewerbs führt nicht zu „Wohlstand für alle“. Im August 2016 veröffentlichte die italienische Tageszeitung *Corriere della Sera* folgendes Zitat aus einem Vortrag an Studierende der Universität Luiss in Rom:

„Die Märkte haben kein Gewissen, keine Moral, können nicht unterscheiden zwischen gerecht und ungerecht. Ließen wir sie frei agieren, würden sie auch das menschliche Leben wie Ware behandeln, und das können wir nicht akzeptieren. Der Kapitalismus muss überdacht werden.“ ... „Ihr [die Studierenden] habt die Pflicht, verantwortlich zu handeln.“¹⁰

Der das sagte, war nicht ein Politiker der Linken, es war Sergio Marchionne, der Präsident von FIAT-Chrysler, ein erfolgreicher Großunternehmer, der Chrysler und FIAT saniert hat.

Andere Ökonomen wie der britische Wirtschaftsjournalist Paul Mason¹¹ prophezeien, dass sich der Kapitalismus von selbst auflösen wird. Sie signalisieren die kommende Epoche des Postkapitalismus.

Auch auf den Geld- und Finanzmärkten gab es in den 1970er-Jahren einen einschneidenden Umbruch: 1971 kündigten die USA unter Präsident Nixon das Abkommen von Bretton Woods von 1944, dem die BRD 1949 beigetreten war. Damit endeten die Wechselkursbindungen an den US\$ und die Bindung des US\$ an den Goldpreis. Außerdem erloschen die Vorschriften für die Zentralbanken, die umlaufende Geldmenge am Bedarf für den Waren- und Dienstleistungsverkehr auszurichten. Die Geldschöpfung lag ab jetzt in den Händen der Zentralbanken und damit auch die Bemühungen um einen stabilen Geldwert.

In den 1980er-Jahren wurden auf Druck von Präsident Reagan und Ministerpräsidentin Thatcher die Finanzmärkte liberalisiert, dereguliert. Die Geldschöpfung begann zu sprudeln. Heute ist 100-mal so viel Geld im Umlauf wie für den Waren- und Dienstleistungsverkehr benötigt wird. Es rotiert auf den Finanzmärkten. Neue riskante sogenannte „Finanzprodukte“ – Derivate, Hedgefonds, Leerverkäufe usw., viele davon eine Art Wertscheine –, die keinerlei Werte schaffen, werden seitdem kreiert. Finanztitel aller Art werden im high-frequency-Verfahren über Computer in Echtzeit gehandelt, solange, bis die nächste Finanzblase platzt und eine neue Wirtschaftskrise nach sich zieht. Von verantwortlichem Handeln kann hier keine Rede sein. Nach der Finanzkrise 2008 mussten die Steuerzahler die durch Spekulation verschuldeten Banken retten. In Bonhoeffers „Erbe und Verfall“ finden wir seinen visionären Ausspruch:

„Mit der Zukunft wird gespielt. Lotteriespiele und Werten, die ein kaum vorstellbares Maß von Geld und vielfach das tägliche Brot des Arbeiters verschlingen, suchen in der Zukunft nur den unwahrscheinlichen Zufall.“ (DBW 6, 119)

Die lockere Geldpolitik führte ab den 1970er-Jahren in den meisten Industrienationen zu einer ständig steigenden Privat- und Staatsverschuldung. Sicherlich gab es dafür Gründe: die Finanzierung von Kriegseinsätzen (Vietnam), die Überwindung der Explosion der Ölpreise durch die OPEC 1973, die Ankurbelung des Wachstums, die Finanzhilfen für die Neuen Bundesländer nach der Wende, die Finanzierung der Bankenrettung und der Rettungsschirme für überschuldete EU-Länder. Die bei Einführung des Euro festgelegte Obergrenze der Staatsschulden im Verhältnis zum BIP wird von fast allen Euländern überschritten. Auch die USA und Japan sind

hoch verschuldet. Es ist völlig unklar, wie diese Schuldenberge jemals abgebaut werden sollen.

Auch auf dem Arbeitsmarkt gab es einschneidende Veränderungen: Während Löhne und Gehälter lange Zeit keine Realerhöhungen erzielten, explodierten die Gehälter für Top-Manager und Bonuszahlungen an erfolgreiche Spekulanten. Die Zahl der an oder unter der Armutsgrenze Lebenden beträgt im „wohlhabenden“ Deutschland inzwischen rund 16 % der Bevölkerung, das sind 13 Millionen Menschen.¹² Die Eigentumsverteilung ist erschreckend ungleich: die 50 % Ärmsten der Bevölkerung haben so gut wie kein Eigentum, die Reichsten 10 % dagegen besitzen rund 58 % des Volksvermögens.¹³

Die Arbeitslosigkeit ist in Deutschland zwar zurückgegangen, aber in vielen anderen Ländern der EU liegt sie bei über 10 %, die Jugendarbeitslosigkeit sogar bei über 30 %.

Die letzten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts waren technisch gekennzeichnet durch verstärkte Automatisierung der Produktion. Die Schwerarbeit wurde erleichtert. Freiwerdende Arbeitskräfte konnten in den wachsenden Dienstleistungssektor wechseln. Das Proletariat löste sich allmählich auf. Heute ersetzen Roboter immer mehr menschliche Arbeitskräfte. Sie kosten keinen Lohn, keine Sozialleistungen und erwarten im Alter keine Rente. Der Mensch wird zum Kostenfaktor, zum Opfer von Rationalisierungsprozessen.

An die Stelle des Proletariats tritt jetzt das Prekariat.¹⁴ Das sind nicht nur Arbeitslose, es sind Geringverdiener, Gelegenheitsarbeiter, Leiharbeiter, Hartz-IV-Empfänger, aber auch Beschäftigte, die in ständiger Angst leben, ihren Arbeitsplatz zu verlieren. Langzeitbeschäftigte, die sich mit ihrem Betrieb identifizieren, gibt es immer weniger. Die Fluktuation steigt. Viele Jugendliche haben schon mehrmals den Arbeitgeber gewechselt.

Inzwischen leben wir in der vierten industriellen Revolution, der sogenannten Industrie 4.0. Durch die rasanten Entwicklung der Datenverarbeitung, die Vernetzung aller Lebensbereiche, in der die Prozesse in Echtzeit ablaufen, mutiert unsere Gesellschaft zur informierten Wissensgesellschaft, die mit einem Mausklick alles erfahren kann, was sie will. Lösen diese Echtzeitprozesse jetzt wirklich Vergangenheit und Zukunft auf und erstarren im Augenblick der Gegenwart, wie es Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“ mit den Worten beschrieben hat:

„Es gibt keine Zukunft und keine Vergangenheit [mehr]. Es gibt nur noch den aus dem Nichts geretteten Augen-

blick und das Erhaschenwollen des nächsten Augenblicks.“ (DBW 6, 119)

Wissenschaftler arbeiten an der Entwicklung von Computern mit künstlicher Intelligenz. Sie werden fehlerlos arbeiten, keine Gedächtnislücken haben und absolut logisch entscheiden. Sie sollen sogar lernfähig sein. Werden sie dann unser Leben bestimmen? Oder werden sich die Menschen gegen sie auflehnen? Bonhoeffer würde heute wahrscheinlich sagen:

Der Herr der Künstlichen Intelligenz wird ihr Sklave, die Künstliche Intelligenz wird der Feind des Menschen. Das Geschöpf wendet sich gegen seinen Schöpfer – seltsame zweite Wiederholung des Sündenfalls!

Steht die Menschheit jetzt endgültig am Abgrund, von dem Bonhoeffer sprach? Wenn wir die heutigen Erkenntnisse der Veränderungen unserer Umwelt in die Betrachtung einbeziehen – und das müssen wir – wird das Dunkel dieses Abgrunds noch schwärzer.

Erneut stellen wir die Frage: Was kann die Menschheit vor diesem Abgrund bewahren?

„... das Wunder einer neuen Glaubenserweckung ...?“
Es steht noch aus!

„... die Macht, die die Bibel als den ‚Aufhaltenden‘ ... bezeichnet ...?“ Wir müssen sie neu überdenken. Und es gibt noch Hoffnung:

– Der „Aufhaltende“ muss jetzt eine international über-einstimmende starke Ordnungsmacht sein, die einen begrenzten Rahmen für den Einsatz der künstlichen Intelligenz festlegt, damit sie der Menschheit dient und nicht über sie herrscht.

– Die für die Wirtschafts- und Sozialordnung verantwortlichen Politiker müssen sich vom kranken kapitalistischen System abwenden und sich konstruktiv dem Postkapitalismus zuwenden. In einer Übergangsphase müssen der Finanzmarkt reguliert, unseriöse Finanztitel verboten und zur Dämpfung der Spekulation eine Finanztransaktionssteuer eingeführt werden. Die Geldmenge muss wieder an den Waren- und Dienstleistungsverkehr – dazu gehört auch ein angemessener Kapitalverkehr – angepasst werden.

– Die für die Arbeits- und Sozialpolitik Verantwortlichen müssen dafür sorgen, dass alle Menschen frei, würdevoll und sozial gerecht leben können. Um das im Zuge der weltweit schwindenden Arbeitsmöglichkeiten erreichen zu können, ist die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens unerlässlich.

Jeder Mensch muss frei entscheiden können, sich um eine Erwerbstätigkeit zu bemühen, um seinen gesicherten Mindestlebensstandard zu heben, oder in Bescheidenheit seinen Hobbys oder einer ehrenamtlichen Tätigkeit nachzugehen. Das Prekariat wäre damit aufgehoben.

- Absolut überlebensnotwendig sind radikale Eingriffe, um den Klimawandel zu stoppen. Dass solche Eingriffe durch internationale Abmachungen möglich sind, zeigte das Verbot des Treibhausgases FCKW, nachdem bekannt wurde, dass dieses Gas die schützende Ozonschicht zerstört. Jetzt schließt sich das Ozonloch wieder langsam. Hätte man dies dem „Regelmechanismus“ eines freien Marktes überlassen, wäre die Ozonschicht längst unheilbar zerstört. Es gibt also Hoffnung, aber die Staaten müssen handeln und die Kirchen müssen ermahnen.

Wir alle – auch die Kirchen – sind dazu aufgerufen, unsere Stimme zu erheben und uns für die Not wendenden Maßnahmen einzusetzen. Dietrich Bonhoeffer hatte ermahnt: „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll“ (DBW 8,25).

*Herbert Pfeiffer, Diplom-Volkswirt,
Mitglied im Vorstand des dbv*

Anmerkungen

- 1 Auf die Hinweise und Zitate aus der Sonderausgabe Dietrich-Bonhoeffer-Werke, Gütersloher Verlagshaus, 2015, wird in anschließenden Klammern verwiesen (DBW Band, Seite – Fußnote).
- 2 (1860-1919), 1913 Mitglied des Reichstags.
- 3 Ersetzt: „hinter den Verheerungen, die sie anrichten.“ (DBW 6, 107).
- 4 Nach Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer – Eine Biographie, Gütersloher Verlagshaus, 2005, S. 870ff.
- 5 Zitiert nach E. Bethge, a. a. O., S. 871f.
- 6 Auf die Hinweise und Zitate aus „Der Freiburger Kreis“ – Widerstand und Nachkriegsplanung 1933-1945, Katalog einer Ausstellung, Freiburg im Breisgau, 1990, wird in anschließenden Klammern verwiesen (FK, Seite).
- 7 Auf die Hinweise und Zitate aus der Wiederauflage der Denkschrift: In der Stunde Null – Die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“: Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, J. C. B. Mohr Tübingen, 1979, wird in anschließenden Klammern verwiesen (BK, Seite).
- 8 Verfasser des Buches „Die Grundlagen der Nationalökonomie“ (1941) und Mitbegründer der „Sozialen Marktwirtschaft“.
- 9 Siehe das Dossier in Publik-Forum Nr. 14/2016.
- 10 Corriere della Sera vom 28.08.2016, S. 37.
- 11 Paul Mason, Postkapitalismus – Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Suhrkamp, 2016.
- 12 Nach www.cecu.de/armutsgrenze.
- 13 Quelle: SOEP.v29.
- 14 Guy Standing, The Precariat – The New Dangerous Class, Bloomsbury, 2014.

Der Freiburger Kreis – Akademischer Widerstand wird Thinktank Deutschlands

Ein Film von Jakob Ortman

Nominiert für den Jugendfilmpreis

Baden-Württemberg.

Seminarkurs Geschichte im Dokumentarfilm |

Friedrich-Gymnasium Freiburg | 2015-2016

Hitlerdeutschland: Während der Großteil der deutschen Bevölkerung dem Nationalsozialismus blind und gefügig nacheifert, bildet sich in Freiburg eine Opposition aus Universitätsprofessoren heraus, die sich den neuen Machthabern nicht unterordnen will und in geheimen Sitzungen nicht nur von einem besseren Deutschland träumt, sondern auch an konkreten Umsetzungsplänen arbeitet, die in ihren Denkschriften zum Ausdruck kommen. Als Goebbels 1943 zum totalen Krieg aufrief, hatte Walter Eucken schon längst die totale Neuordnung gefordert.

Es ist ein gewaltloser Kampf aus Überzeugung, der mutig und weitsichtig für ein neues freies Deutschland geführt wird. Die stark protestantisch orientierten Mitglieder diskutierten nicht nur über ein neues und liberales Wirtschaftssystem, sondern auch über die christliche Legitimation vom Widerstandsrecht und der Tyrannentötung, über die akut empfundene politische Not, über Menschenwürde, und Freiheit.

Die Akademiker des Freiburger Kreises bewiesen in den dunkelsten Zeiten deutscher Geschichte moralisches Rückgrat und eine bemerkenswerte Unerschrockenheit. Sie formulierten die theoretische Grundlagen unserer heutigen „sozialen Marktwirtschaft“ nicht nur in Abgrenzung zum totalitären Unrechtsstaat, sondern auch in akuter Lebensgefahr.

Der Dokumentarfilm versteht sich als geschichtliche Rekonstruktion und als Hommage an die intellektuellen Pioniere unseres Gesellschafts- und Wirtschaftssystems, die bis heute als leuchtende Beispiele für Zivilcourage und Standhaftigkeit aus Gewissensgründen gelten können. Chronologisch werden Bildung, Wirken und Erbe des Freiburger Kreises zusammengetragen.

Informationen unter <https://vimeo.com/186313964>

V. Ausblick auf das Jubiläumsjahr 2017 zur Reformation

Das kommende Jahr ist ausgerufen als Jubiläumsjahr „500 Jahre Reformation“ und wirft bereits seine Schatten voraus. Die nächste Tagung des dbv wird sich diesem Thema widmen (vgl. Termine unter VIII.). Darüber hinaus wird in der kommenden Ausgabe der „Verantwortung“ ein Artikel erscheinen, der eine Predigt Dietrich Bonhoeffers zum Reformationsfest 1932 betrachtet.

Genau dieses Thema hat auch aufgenommen der Rundbrief des HAPAX-Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Österreich vom 01.11.2016. Wir veröffentlichen nachfolgend einen Auszug daraus, gewissermaßen als Vorgeschmack auf die nächste Ausgabe der „Verantwortung“.

HAPAX-DIETRICH-BONHOEFFER-VEREIN
IN ÖSTERREICH

Dietrich Bonhoeffer und die Reformation

Am 31. Oktober 1517 begann die Reformation, als Martin Luther seine 95 Thesen an der Tür der Schlosskirche in Wittenberg (Sachsen-Anhalt) anschlug. Das ist nun 499 Jahre her. Es kam zu gravierenden Veränderungen in Europa nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft.

Der Reformationstag 2016 ist der Beginn des Jubiläumsjahres 500 Jahre Reformation, das am 31. Oktober 2017 endet. In allen evangelischen Kirchen Europas gibt es zahlreiche Festveranstaltungen. Am Reformationstag 2017 soll es in Wien einen großen evangelischen Kirchentag geben, zu dem alle evangelischen Pfarrgemeinden Österreichs mit Sonderzügen nach Wien fahren sollen.

Bonhoeffer und der Reformationstag

Dietrich Bonhoeffer war kein Freund von Reformationsfeiern, weil es in der evangelischen Kirche seiner Zeit (und heute?) nicht viel im Geiste der Reformation zu feiern gab. In seiner Predigt zum Reformationstag 1932 über Offenbarung 2, 4-7 hat er diesen als „schlimmen Tag“ bezeichnet und die evangelische Kirche zur Buße aufgerufen:

„Die protestantische Kirche begeht ihren Tag. Da gehört es zu ihren herkömmlichen Obliegenheiten zu protestieren. Wogegen sie protestiert, das kann sehr verschieden sein, aber protes-

tieren muss sie ja doch ... gegen den Säkularismus ..., gegen den Katholizismus ..., gegen Dogma und Autorität ..., für die Freiheit des Denkens und des Gewissens ... Gott aber spricht: ‚Aber ich habe wider dich ...‘, d. h. ich protestiere, Gott protestiert ... gegen uns und unseren Protest. Wir wissen ganz gut um den Protest Gottes gegen uns; wir wissen, daß gerade der Reformationstag der stärkste Feldzug Gottes gegen uns ist ... nein, wir haben keine Zeit mehr zu solchen feierlichen Kirchenfesten, in den wir uns selbst darstellen, wir wollen nicht mehr so Reformation feiern! Laßt dem toten Luther endlich seine Ruhe und hört das Evangelium, lest seine Bibel, hört hier das Wort Gottes selbst. Gott wird uns am jüngsten Tag gewiß nicht fragen: habt ihr repräsentative Reformationsfeste gefeiert? sondern: habt ihr mein Wort gehört und bewahrt ... Es ist nichts anderes als diese Ruf, der Luther zu seiner Tat getrieben hat; ‚Gedenke, wovon du gefallen bist, tu Buße‘; Du solltest brennen, und du bist kalt, du solltest wachen, und du bist träg, du solltest hungern, und du bist satt, du solltest glauben, und du hast Angst, du solltest hoffen, und du greifst nach der Macht, du solltest lieben, und du kommst nicht von dir los, du solltest Christus den Herrn sein lassen, und du fällst ihm ins Wort, du solltest in ihm Wunder tun, und du tust nicht einmal das Alltäglichste ... In Gottes Wort allein steht unsere Kirche, und in seinem Wort allein sind wir die Gerichteten. Die Kirche, die in der Buße steht, die Kirche, die Gott Gott sein läßt, ist die Kirche der Apostel und Luthers ...“ (Predigt Bonhoeffers in: Dietrich Bonhoeffer Werke 12, Gütersloh 1997, S. 432-431).

Den Reformationstag in eine Art Bußtag zu verwandeln, kommt kaum jemand in den Sinn, aber der Reformationstag sollte die Kirche ermahnen und erinnern, ob sie wirklich ihren eigentlichen Auftrag erfüllt, nämlich Gottes Wort ohne Beimischung weltlicher Interessen, die Christus nur ins Wort fallen, verkündet und sich vom Wort Gottes den Weg weisen lässt. Diese Erkenntnis Bonhoeffers sollte auch dringend im kommenden Jubiläumsjahr im Vordergrund stehen.

VI. Rezensionen

Aus den Rezensionen dieser Ausgabe weisen wir besonders hin auf den Beitrag von Inge Mager. Sie stellt das letzte von Karl Martin herausgegebene Buch vor. In diesem Zusammenhang erinnern wir dankbar an den im Oktober 2014 verstorbenen langjährigen Vorsitzenden des dbv, der mit seinem Engagement und seiner Persönlichkeit nicht hoch genug zu schätzende Prägestkraft hatte.

INGE MAGER

Adolf von Harnack. Liberaler Theologe – Wegbereiter der Moderne – Lehrer Dietrich Bonhoeffers

Winfried Döbertin (Hg.): Adolf von Harnack. Liberaler Theologe, Wegbereiter der Moderne, Lehrer Dietrich Bonhoeffers. Neu hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Karl Martin, Siebenstern-Taschenbuch, Wiesbaden-Berlin 2013, 258 S., 18,90 €, ISBN 978-3-944631-05-9

Im Wintersemester 1899/1900 hielt der Kirchen- und Dogmengeschichtler Adolf von Harnack an der Berliner Universität 16 Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten über „Das Wesen des Christentums“. Damit verband er die Absicht, die dem Christentum zumeist entfremdeten Studierenden zur Auseinandersetzung mit ihm anzustoßen.

Harnacks Vorlesungen stießen auf lebhaftes Interesse, lösten aber auch in den einzelnen theologischen Lagern heftige Debatten aus. Mit Harnacks Tod 1930 und vollends während des „Kirchenkampfes“ erlosch der Nachhall. Erst das Nachdenken über neue Ansätze in der Religionspädagogik führte nach dem Zweiten Weltkrieg dazu, die Anliegen der liberalen Theologie, die Harnack in herausragender Weise vertreten hatte, wieder mehr zu berücksichtigen. Kein geringerer als Rudolf Bultmann griff diesen Appell auf und besorgte im Jahr 1950 eine Neuauflage von Harnacks „Wesen des Christentums“. Bultmann war davon überzeugt, dass trotz partieller Kritik diese Vorlesung „nicht nur als ein historisches Dokument zu lesen ist, sondern ebenso als ein Beitrag zur aktuellen theologischen Diskussion“.

Nochmals gut 30 Jahre später veröffentlichte Winfried Döbertin, akademischer Lehrer für die Didaktik der Politik und der Geschichte am Pädagogischen Institut der

Universität Hamburg, im Jahr 1985 seine langjährigen Studien zu Adolf von Harnack als Theologe, Pädagoge und Wissenschaftspolitiker. Zur Hauptquelle für die interpretierende Nachzeichnung der Theologie Harnacks wählte Döbertin die Vorlesung „Das Wesen des Christentums“, mit welcher der Autor die Absicht verfolgte, den „christlichen Glauben mit moderner Bildung so in Verbindung zu bringen, daß der Glaube intellektuell redlich gelebt werden könne“ (Vorwort Döbertin 1985, 9).

Zunächst stellt Döbertin die Biographie Adolf von Harnacks (1851–1930) unter besonderer Berücksichtigung seiner theologischen Entwicklung vor (21–58). Trotz anhaltender kirchlicher Kritik war Harnack als liberaler Theologe, Pädagoge und Wissenschaftspolitiker hoch geehrt und wurde in den Adelsstand erhoben.

Auf den informativen biographischen Rahmen folgt eine ausführliche, gut verständliche Inhaltsangabe der 16 Reden über „Das Wesen des Christentums“ (59–115). Döbertin nennt dieses inzwischen klassisch gewordene Zeugnis liberaler Theologie Harnacks „persönliches, auf historischer Grundlage gewonnenes Glaubensbekenntnis“ (60). Indem Döbertin an Harnacks einzelnen Zwischenüberschriften der Vorlesung entlanggeht, lässt sich seine Interpretation mit dem Original leicht vergleichen.

Nach der inhaltlichen Vorstellung der Reden über „Das Wesen des Christentums“ spürt Döbertin – nun auch unter Zuhilfenahme weiterer Schriften Harnacks – den geistesgeschichtlichen Anstößen und Einflüssen nach, aus denen sich seine Theologie „in historischer Perspektive“ gebildet hatte (117–153). Sie verfügt über zwei Pole: Einerseits die im Elternhaus gepflegte, von ihm verinnerlichte und im Kern nie preisgegebene lutherische Frömmigkeit und andererseits das Ringen um einen Glauben wie um eine Verkündigung, die vor der wissenschaftlichen Redlichkeit Bestand haben. Harnack wollte beides, bewahren und erneuern. In Bezug auf eine kritische Betrachtung der biblischen und urchristlichen Schriften forderten ihn u.a. Hermann Samuel Reimarus, David Friedrich Strauß, Bruno Bauer und Karl Kautsky zur Auseinandersetzung heraus. Weitere literarische oder persönliche Gesprächspartner waren Goethe, Albrecht Ritschl, Karl Marx, Friedrich Engels und in seinen letzten Lebensjahren auch Karl Barth. Diese unterschiedlichen Impulse und Infragestellungen versuchte Harnack mit der von Luther und Paul Gerhardt inspirierten Frömmigkeit auf seine Weise zu verbinden bzw. zu transformieren.

Nach diesem geistes- und theologiegeschichtlichen Durchgang lotet Döbertin die „Bedeutung der Theologie Harnacks für unsere Zeit“ aus (155–173). Jetzt geht die bisher weitgehend neutrale Beschreibung der Harnackschen Positionen in eine bewertende Kommentie-

rung über. Dabei erweist sich Döbertin einmal mehr als einfühlsamer, auf Ausgleich bedachter Ireniker. Indem er die Anwendung der historisch-kritischen Methode für die Betrachtung der biblischen und frühchristlichen Schriften bejaht, versucht er, sich so viel wie möglich von Harnacks Positionen zu eigen zu machen. Das betrifft außer den neutestamentlichen Wunder- und Heilungsberichten auch die Jungfrauengeburt, den Opfertod und die Auferstehung Jesu. Lediglich der von Harnack beklagten verfälschenden Entwicklung des christologischen Dogmas widerspricht Döbertin, weil er darauf vertraut, „dass Gott zu allen Zeiten bei der christlichen Verkündigung der Kirche so mitwirkt, dass sie die Botschaft zwar immer zeitbedingt ... aber doch auch für die Glaubenden zuverlässig zum Ausdruck bringt“ (167). Schließlich begrüßt er Harnacks Einsatz bei der Lösung der sozialen Frage, in der Förderung der Wissenschaften und in der Frauenbewegung.

In einem weiteren gesonderten Kapitel fragt der Lehrer Döbertin nach Harnacks Anregungen für die Pädagogik (175–193). Als Quellen dienen ihm dafür Harnacks einschlägige Aufsätze zum Thema. Mit Nachdruck setzte er sich darin für die Gleichberechtigung aller drei Formen des Gymnasiums ein, forderte die höhere Mädchenbildung ein und plädierte für den Erhalt der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten. Bezüglich der schulischen Unterrichtsfächer lag ihm besonders an Religion, Geschichte, Naturkunde und Kunst. Zweckfreier Bildung setzte er die Berufsbildung und interessanterweise auch die Mütterbildung gegenüber. Vom Geschichtsstudium erwartete er Anregung für die eigene Orientierung und Sinnstiftung. Letztlich war der Glaube für ihn Kern jeder Bildung. Als erklärter Demokrat und Befürworter der Weimarer Republik mahnte Harnack politisches Interesse ebenso wie gesellschaftliche Mitverantwortung an.

Beeindruckt von Harnacks Aktualität in vielen auch heute noch diskutierten Fragen trägt Döbertin in einem Resümee noch einmal alles zusammen, was sein Denken „für unsere Zeit“ bedenkenswert macht (195–202). Ungeachtet der unter vielen seiner Zeitgenossen verbreiteten materialistischen Weltanschauung hielt Harnack daran fest, „dass der Mensch auf eine transzendente Instanz hingeordnet ist“ (197), vieles im Leben geschenkt bekommt und an seine Mitmenschen weitergeben soll.

Als Zugabe folgt ein bescheiden als „Nachwort des Herausgebers“ Karl Martin, Vorsitzender des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins, bezeichnetes Kapitel über „Bonhoeffers liberales Erbe“ (209–252). In dieser Ergänzung geht es um die biographische und vor allem um die sorgfältig dokumentierte theologische Beziehung zwischen dem Lehrer Adolf von Harnack und dem Schüler Dietrich Bonhoeffer.

Dadurch finden die Ergebnisse der Dissertation Carl-Jürgen Kaltenborns aus dem Jahr 1969, gedruckt 1973 unter dem Titel „Adolph von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers“, ihre erneute Bestätigung. Harnacks Impulsgebung hat sich besonders eindrücklich in Bonhoeffers „Entwurf für eine Arbeit“ aus dem Jahre 1944 niedergeschlagen. Darin sind die Ansätze zu einer dem Liberalismus verpflichteten ganz neuen Theologie skizziert. Im Begleitbrief zu diesem Text an Eberhard Bethge ist das eindeutig belegt: „Ich fühle mich als ein moderner Theologe, der noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt, verpflichtet, diese Fragen [nämlich die geistige „Auseinandersetzung mit der Welt“] anzuschneiden. Es wird unter den Jüngeren nicht viele geben, die das beides in sich verbinden“ (238). Bonhoeffer behandelt die neuen Ideen seines Entwurfes in drei Kapiteln. Zunächst geht es um „Mündigkeit“ des Einzelnen und der Gemeinde; sodann um das, „was wir wirklich glauben“, und zuletzt um „Kirche für andere“. In allen drei Bereichen arbeitet Martin Bonhoeffers unverkennbare Anknüpfung an Harnack heraus. Beim Stichwort „Mündigkeit“ klingt das Leiden beider Theologen an ihrer jeweiligen Kirche und die große Enttäuschung über sie unüberhörbar an. Beide missbilligen das „Kirchenstaatstum“ mehr als die Staatskirche. In Bezug auf den Glauben liegt beiden an mündigen, sich nicht hinter dem kirchlichen Bekenntnis verschanzenden Überzeugungen. Die Konzeption der „Kirche für andere“ greift Gedanken Harnacks aus der 6. Rede vom „Wesen des Christentums“ auf und überträgt die Vorbildlichkeit Jesu auf die Gemeinde. Denn „nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft“ (245). Im „Versuch einer Zwischenbilanz“ bringt Martin die Geistesverwandtschaft und die Leidensgemeinschaft Harnacks und Bonhoeffers nochmals überzeugend auf den Punkt. Sie waren Theologen, die von Haus aus unterschiedlichen Lagern, dem liberalen und dialektischen, angehörten und fanden erst in der Spätzeit des letzteren zueinander. Sie wollten beide die Kirche verändern und aus „ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien“ (252). Sie scheiterten nicht nur in ihrer Zeit. Ihr Erbe ist noch immer weithin uneingelöst. Ein nach dem Zweiten Weltkrieg von einigen erwarteter vor allem kirchlicher Neuanfang blieb aus.

Die in diesem Studienbuch vorgestellte liberale Theologie Adolf von Harnacks und die nachgezeichnete Annäherung Bonhoeffers an Harnack bietet Studierenden und interessierten Laien eine spannende und erhellende Lektüre. Beiden Autoren Döbertin und Martin ist es gelungen, die Anliegen ihrer Protagonisten verständlich vorzutragen und in ihrer möglichen Relevanz für heute zur Diskussion zu stellen. „Daß Harnack unserer Zeit in theologischer, pädagogischer und politischer Hinsicht Anregungen zu geben hat“, bezeichnete Döbertin im Vorwort zur Erstausgabe (1985) als „Behauptung“, für

die er den Beweis erst noch erbringen müsse (10). Mit der vorliegenden zweiten erweiterten Auflage des Buches sehe ich diese Selbstverpflichtung vollauf erfüllt. Dass Bonhoeffers – wiewohl fragmentarisches – Lebenswerk gleichfalls noch nicht ausbuchstabiert ist, lässt sich nicht zuletzt Martins „Nachwort“ unschwer entnehmen.

Prof. Dr. Inge Mager, entpflichtete Professorin für Kirchengeschichte in Hamburg

AXEL DENECKE

„Nicht Du legst die Bibel aus – die Bibel legt Dich aus!“

Nadine Hamilton: Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an „Schöpfung und Fall“, Göttingen 2016, 447 S., 88.- € (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd. 155), ISBN 978-3-525-56450-9

1.

Eine gelehrte Dissertation, die das gesamte Werk Bonhoeffers, was seine Schriftauslegung anbetrifft, in den Blick nimmt. Sie ist auch für den Leserkreis der „Verantwortung“ mit großer Empfehlung vorzustellen. Das Buch mag zwar nicht für jeden Nichttheologen sofort eingängig sein, ist doch die Sprache und Argumentationsstruktur einer Dissertation immer auch von den universitären Gepflogenheiten abhängig (wissenschaftlich formale Sprachspiele, Redundanzen in der Argumentation, Absicherung durch viele Sekundärliteratur usw.). Dennoch ist die Grundthese des Buches für jeden klar und vernehmlich formuliert. Sie ist aufregend, ja in gewissen Sinne auch „revolutionär“ genug, um weitervermittelt zu werden und kann auch von dem theologischen „Laien“ nicht nur verstanden, sondern vor allem in sein eigenes Leben und den Umgang mit der Bibel umgesetzt werden.

2.

Die Grundthese des Buches wird zunächst an „Schöpfung und Fall“, dann aber am gesamtem Werk Bonhoeffers entfaltet und lautet: In der existenziellen Betroffenheit des Bibellesers „zwischen glaubendem Verstehen und verstehendem Glauben erweist sich ... jeder Umgang mit der Schrift als den ganzen Menschen fordernd und dessen Existenz verändernd“. Denn „es ist nicht der Leser selbst, der den Text an sich vernünftig für sich je neu verständlich zu machen vermag“, sondern „die Auslegung der Schrift (erweist sich) als dynamisches Ge-

schehen im Leser selbst“. So wird auch die Wahrheit des Christus-Geschehens „nicht im Ergreifen des Geheimnisses (erg. durch subjektive Auslegung) verständlich, sondern allein das Schweigen vor demselben (erg. Geheimnis)“ ermöglicht es, dass sich die Wahrheit Christi (aus sich selbst heraus) offenbart. „Wird doch allein in der Begegnung mit dem Wort der Mensch erst fähig, wahres Geschöpf zu sein“, so dass sich am Ende „nicht ein Verstehen der Schrift ereignet, sondern ein Verstandenwerden durch das Wort“ (alle Zitate S. 412-414).

Das hört sich zwar – den akademischen Sprachspiel-Gepflogenheiten geschuldet – etwas kompliziert und auch umständlich an, ist aber in der Sache aufregend und regt zu einem neuen Umgang mit der Schriftlektüre an. Ich sage es mal mit meinen eigenen Worten (und hoffe, damit die Intention der Verfasserin zu treffen): Nicht Du legst die Bibel aus, die Bibel legt Dich aus. Denn die Bibel ist nicht „Objekt“ meiner noch so klugen exegetischen Auslegungskünste, soweit ich „Herr“ der Auslegung bin, sondern die Bibel ist das eigenständige und von mir unabhängige lebendige „Subjekt“, das mich als Leser von sich gefangen nehmen will und meine Existenz vor Gott (neu) interpretiert. Noch zugespitzter formuliert: Ich bin nicht „Herr“ der Schriftauslegung und die Schrift ist das „Objekt“ meiner Verstehenskünste, sondern die Bibel will „Herr“ über mich werden, mich treffen, verändern, mich vor Gott zu einem „neuen Menschen“ machen. An anderer Stelle habe ich daher zwischen „Ex-Egese“ (ich lege die Bibel aus und versuche sie historisch-kritisch „in den Griff zu nehmen“ und zu „beherrschen“) und „Eis-Egese“ (ich lege mich in die Bibel hinein und lasse mich von ihr „beherrschen“, indem ich ihr vertraue, dass sie mein Leben auslegt) unterschieden.

Daher ist es auch bezeichnend, dass vor einem allzu geschwätzigen, sich selbst in den Mittelpunkt stellenden Auslegungsvorgang das „Schweigen vor der biblischen Wahrheit“ die angemessenste Form der Bibelbetrachtung ist. Bonhoeffer hat seine berühmte Christologie-Vorlesung aus dem Jahre 1933 daher programmatisch auch mit dem Satz begonnen: „Lehre von Christus beginnt im Schweigen“ und im „Gemeinsamen Leben“ (1940) formuliert er: „Wir schweigen am frühen Morgen des Tages, weil Gott das erste Wort haben soll und wir schweigen vor dem Schlafengehen, weil Gott das letzte Wort gehört. Wir schweigen allein um des Wortes willen ..., um es recht zu hören und aufzunehmen. Schweigen heißt schließlich nichts anderes als auf Gottes Wort warten und von Gott gesegnet herkommen“ (vgl. auch S. 13, Motto der Dissertation). Im (ehrfürchtigen) Schweigen öffnen wir uns innerlich, um das Wort der Schrift auf uns wirken zu lassen und darauf zu vertrauen, dass es unser konkretes Leben auslegt und uns existenziell und ganzheitlich verändert.

3.

Das alles könnte so klingen, als habe sich Bonhoeffer einer frömmelnd-pietistischen, gar fundamental-biblizistischen Bibelauslegung angenähert. Deshalb wird Hamilton nicht müde, in einem längeren Abschnitt Bonhoeffer explizit davon abzugrenzen (S. 61-140 „Eine Art frommer Biblizismus“). Die „Autorität der Schrift“ begründet sich nicht aus „Prinzipien und ewigen Wahrheiten“, also weder „orthodoxer Real- noch pietistischer Personalinspiration“, sondern allein „aus dem lebendigen Wort Gottes“, also „in der Verbindung von Menschen- und Gotteswort“ in der „Beteiligung des Lesers am Auslegungsprozess“ (S. 412).

Das alles führt dazu, dass die Auseinandersetzung mit der „existentialen Interpretation der Bibel“ durch Bultmann und mit der historisch-kritischen Bibelforschung einen großen – positiv konnotierten – Raum in dieser Arbeit ausmacht (S. 141-278). Bultmann ist für Hamilton (neben Karl Barth) der herausragende indirekte Gesprächspartner Bonhoeffers und es ist daher zu fragen, „wo er von den Wegen seiner Lehrer abweicht beziehungsweise über sie hinausgeht“ (S. 411).

Das ist nach Hamilton dort der Fall, wo seine Lehrer „den (erg. durch die exegetische Forschung) rekonstruierten ‚originären‘ Quellen einen höheren Status zugestehen als den biblischen Texten (erg. als eigenständiges Subjekt) selbst“ (S. 411). Hilfreich sind diese Differenzierungen und weisen darauf hin, dass Bonhoeffer stets in jeder Weise ganz eigenständiger Denker war, niemals bloß Schüler eines noch so zu verehrenden Lehrers. Im positiven Sinn non-konformistisch ging er seinen ganz eigenen Weg – wie in seinem ganzen Leben so eben auch in der „Methode“ seiner Schriftbetrachtung. Nochmals: Die Schrift legt das Leben des Menschen vor Gott aus. Wer das beherzigt, ist davor gefeit, die Bibel zum Objekt der eigenen Auslegungskünste zu machen und damit die Bibel „beherrschen“ zu wollen. Allen klugen Exegeten damals und heute sei das ins exegetische Stammbuch zu schreiben.

So wird am Ende die Pointe von Bonhoeffers Bibelauslegung in der „bleibenden Provokation: Zur Sakramentalität des Ausgelegtwerdens“ und im „sakramentalen Vorgang des biblischen Erschlossenseins“ (S. 279-399) gesehen. Wer in seiner Bibelbetrachtung von dem „allein *einen* (Hervorhebung der Verfasserin) Sakrament ..., welches der Gott-Mensch, der Fleischgewordene selbst in seiner Gemeinde ist“ (S. 414), ergriffen wird, dem wird die Schriftauslegung selbst zu einem „sakramentalen“ Geschehen. „Denn, wenn zum einen nicht die Schrift interpretiert wird, sondern der Leser als Geschöpf Gottes, bedeutet das ..., dass das Geschöpf in seine ‚Eigentlichkeit‘ (hier schillert Bultmann noch einmal durch), in seine Ebenbildlichkeit zurückgebracht wird“ (S. 414). So gilt am Ende, „dass jede Auslegung der Schrift tatsäch-

lich eine Fleischwerdung des Logos meint, indem sich in der Neuschöpfung des Geschöpfes das Wort für alle Zeiten in seinem Leser vergegenwärtigt“ (S. 414). Dass also nicht nur Jesus Christus das eine und einzige Sakrament ist, sondern dass in der Auslegung der Schrift (besser: Hineinlegung des Lesers in die Schrift) der Leser selbst am sakramentalen Geschehen im existenziellen Gespräch mit Gott teilhat, das ist der in der Praxis noch längst nicht eingelöste originäre Beitrag Bonhoeffers zum Bibelverständnis. Nicht nur unsere gelehrten Exegeten, sondern auch alle sprachgewaltigen Homiletiker und PredigerInnen haben da noch viel zu lernen. Sie können aber nur lernen, wenn sie bereit sind, auf eine selbstgefällige und im Grund auch hochmütige vermeintlich „objektive“ Schriftauslegung zu verzichten und sich und ihre eigene Existenz „im demütigen Schweigen vor dem Geheimnis der Schrift“ durch diese selbst auslegen zu lassen. Was für ein anspruchsvolles Programm!

Vielleicht lässt sich – die Aussagen dieses Buches weiterführend und darüber hinausgehend – sagen, dass Bonhoeffers Unterscheidung des „Vor-Letzten“ vom „Letzten“ (in seiner „Ethik“) sich am Ende auch auf die Bibellektüre auswirkt. Klassische Bibelexegese bleibt beim „Vor-Letzten“ stehen. Der auslegende Mensch ist „Herr“ des Ganzen. Wenn die Bibel jedoch mich als Leser und mein Leben selbst in einem „sakramentalen Akt“ auslegt, dann ereignet sich – im schweigenden Geheimnis – das „Letzte“, das ich nicht selbst „machen“ kann, für das ich aber als Geschöpf Gottes bereitet bin.

4.

Bemerkt sei am Ende nur noch Formales. Von der Kompliziertheit und Abstraktheit der akademischen Sprache – dem Inhalt des Gesagten eigentlich gar nicht angemessen – habe ich schon gesprochen. Auffällig und manchmal auch nervend ist die Umständlichkeit der Gedankenführung und die große Redundanz in manchen Teilen (so ist z. B. der „inhaltliche Überblick“ am Anfang (S. 27-31) mit der „kurzen Zusammenschau“ am Ende (S. 411-415) fast identisch, zu mehr als 90 % sogar wortgleich). Doch das sind formale Randnotizen. Hilfreich ist das ausführliche Literatur-, Werk-, Sach- und Namensregister am Ende (S. 418-447). Das hilft, sich auch als Nichttheologe in dem Buch zurecht zu finden, z. B. die am häufigsten zitierten Autoren Barth, Bethge, Bultmann, Heidegger, Luther (aber auch weniger gewichtig: v. Harnack, Nietzsche, Spener, Zinzendorf) zu verifizieren.

Ich habe das Buch mit viel Neugierde und Gewinn in einem Zug gelesen, bin dabei auch in meinem Bibelverständnis (Stichwort: Exegese-Eisegese) nachdrücklich bestärkt worden, und ich bin dankbar für diese kluge Erweiterung meines Bonhoeffer-Verständnisses, am ausgewählten Teil-Thema „Schriftauslegung“ dem ganzen

Bonhoeffer noch einmal zu begegnen. Ich kann das Buch zur eigenen Bonhoeffer- und Bibelinterpretation sowohl Theologen wie Nichttheologen nachdrücklich empfehlen.

Prof. Dr. Axel Denecke, em. Professor für Praktische Theologie, stellv. Vorsitzender des dbv

BEATE SCHUTTE

Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche im christlich-jüdischen Verhältnis

Andreas Pangritz: Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zur Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses, Leipzig 2015, 280 S., 38,- €, ISBN 978-3-374-04154-1

Diese Aufsatzsammlung des ausgewiesenen Bonhoeffer-Kenners und engagierten Theologen Andreas Pangritz in der Begegnung des Christentums mit dem Judentum liefert überraschende Einblicke in die theologische Entwicklung Dietrich Bonhoeffers hin zu einer Israel-Theologie.

Wer zunächst wegen des Titelbegriffs „Vergegnungen“ irritiert ist, erhält vom Verfasser die Information, dass es sich hierbei um ein Wort Martin Bubers handelt mit der Bedeutung „verfehlter Gespräche“. Auf solch eine versäumte Begegnung zwischen dem jüdischen Theologen Leo Baeck und dem christlichen Theologen Dietrich Bonhoeffer weist Andreas Pangritz hin in seinem Aufsatz „Geheimnis und Gebot. Zu einer Strukturparallele im Denken von Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer.“ Obwohl es zwischen diesen beiden Zeitgenossen keine direkte Verbindung gab, eruiert der Verfasser indirekte geistesgeschichtliche und biografische Bezüge. Besonders bemerkenswert ist hierbei die Interpretation einer Parallelität im theologischen Denken über die Zuordnung von „Andacht und Tat“ (Leo Baeck) bzw. „Beten und Tun des Gerechten“ (Dietrich Bonhoeffer).

Im zweiten Aufsatz „Dem Rad in die Speichen fallen“ über Dietrich Bonhoeffer beleuchtet Andreas Pangritz dessen ambivalente Haltung gegenüber Juden. Bonhoeffers Einsatz für Juden als Ausdruck eines „direkten politischen Handelns“ wird gewürdigt, während gleichzeitig vom Verfasser Bonhoeffers theologisches Verhaftetsein im Antijudaismus kritisiert wird. Besonders interessant zu lesen ist die Herleitung des Ausspruches „dem Rad in die Speichen fallen“.

In seinem dritten Beitrag über Bonhoeffer mit dem Titel „Freie Gnadenwahl“ erkennt Andreas Pangritz in

Bonhoeffers Ethik-Fragmenten eine Umkehrbewegung hinsichtlich der christlichen Israeltheologie. Der Verfasser verweist auf begriffliche und theologische Gemeinsamkeiten zwischen Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth. Das Neue in Anlehnung an Barth ist Bonhoeffers Protest gegen „eine Verstoßung der Juden aus dem Abendland“ verbunden mit der theologischen Positionierung der Kirche an der Seite des jüdischen Volkes. Beachtenswert ist bei Andreas Pangritz die differenzierte Darstellung von Bonhoeffers Stellungnahme zum Judentum. Ein kritischer Blick auf Bonhoeffers Antijudaismus (1933) geht einher mit der Würdigung dieses Theologen hinsichtlich seiner Haltung zur Israel-Frage (1941). Im dritten Kapitel zeigt Andreas Pangritz auf, wie Schüler Barths und Bonhoeffers deren theologische Gedanken über das Judentum weitergedacht haben mit einer „Theologie nach dem Holocaust“.

Schließlich wird in einem vierten Kapitel ein vorläufiges Fazit gezogen über die neuen Erkenntnisse zum christlich-jüdischen Verhältnis. Der Verfasser begründet seine Ablehnung christlicher Judenmission und diskutiert in einem weiteren Beitrag die Aufnahme einer Erklärung über die Verbundenheit der Kirche mit Israel in die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

Vor allem für an Bonhoeffer und am jüdisch-christlichen Dialog Interessierte ist dieses Buch von Andreas Pangritz sehr lesenswert.

Beate Schutte, Pfarrerin i. R., Mitglied im Vorstand des dbv

HANS-ULRICH OBERLÄNDER

Weiter gegen den Untergang?

Ernst Weeber: Weiter gegen den Untergang – eine Auffrischung. Die Fortschrittskritik des Astrophysikers und Systemtheoretikers Peter Kafka, oekom Verlag 2015, 172 S., 19,95 €, ISBN 978-3-86581-744-0

Der Autor, Jg. 1952, studierte Philosophie und Erziehungswissenschaften. Er betreut seit mehr als dreißig Jahren geistig behinderte Menschen. Vom Lebenswerk Peter Kafkas scheint er ähnlich fasziniert zu sein wie ich. Für mich zählt Kafka zu den bedeutendsten Evolutionstheoretikern. In seinem Buch „Das Grundgesetz vom Aufstieg“ – 1989 erschienen – wählt er den Begriff „geistige Evolution“. Kafka schlussfolgert, dass Evolution auf unserem Planeten im vom Menschen geprägten Zeitalter – der Atmosphärenforscher und Nobelpreisträger Paul Crutzen nennt es Anthropozän – nicht mehr biologisch gesteuert würde. Stattdessen verlaufe die „Evolutionfront“ mitten durch Köpfe und Hände von Menschen. Er

erkannte, dass Vielfalt, Gemächlichkeit, Selbstorganisation die Wege zu wirklichem Fortschritt seien.

Im 1994 erschienenen letzten Buch „Gegen den Untergang“ – Kafka verstarb 77-jährig im Dezember 1999 – widmet er sich im Besonderen der globalen Beschleunigungskrise. Die Menschheit hätte ihren hohen Entwicklungsstand der Fähigkeit zu verdanken, aus Fehlern und Irrungen zu lernen. Gegenwärtig führe jedoch die Beschleunigung insbesondere beim sogenannten wissenschaftlich-technischen Fortschritt dazu, den Ausgang von Experimenten mit möglichen verheerenden Folgen, zu denen er die Kernkraft zählt, nicht abzuwarten. Damit würde das Evolutionsprinzip von Versuch und Irrtum quasi ausgehebelt. Dem ist hinzuzufügen, dass sich im Spätkapitalismus diesbezüglich lebensfeindliche und die Zukunft der Menschheit bedrohende „teuflische“, von totalem Kommerz geprägte Strukturen entwickeln konnten. Deren maßgeblicher Antrieb lässt sich als Gier nach Maximalgewinn deuten. Mit diesen Strukturen gelang es, Wissenschaft und Medien einzubinden oder sogar „gleichzuschalten“. Interessant, dass in diesem System kaum noch Räume für frei-willige Entscheidungen bleiben – das Gros der Menschen in den hochentwickelten Industrieländern fühlt sich irgendwie als Gejagter. Den von Not Betroffenen, Mehrheit der Menschheit, wird die Freiheit der Entscheidung existenzbedingt verwehrt.

Weeber war wohl erst 1997 durch einen Radiovortrag auf Peter Kafka aufmerksam geworden. In seinem Buch versucht er – für mich äußerst gelungen – die von Kafka gegebenen Impulse nicht nur dem Vergessen zu entreißen, sondern darüber hinaus eigene Überlegungen anzustellen.

Im Kapitel „Realistisch bleiben!“ befasst er sich mit der Wirklichkeit und ihrer Komplexität voller Unwägbarkeiten. Im sich anschließenden Kapitel spricht er vom Wunder der Schöpfung, schöpferischer Intelligenz, Resilienz sowie Konkurrenz und Kooperation. Gebraucht würden „die besseren Ideen, um der globalen Beschleunigungskrise wirksam zu begegnen. In „Chancen für einen wünschenswerten Wandel“ verkündet er, dass die „Revolution in den Köpfen“ bereits im Gange sei. Dort findet sich auch der Satz „Die Zukunft ist offen“. So getitelt war die Rezension des Buches von Hans-Peter Dürr „Das Lebende lebendiger werden lassen“, erschienen in „Verantwortung“ Nr. 49. Dürr, Physiker, Philosoph, alternativer Nobelpreisträger war übrigens ein enger Vertrauter von Kafka und identifizierte sich mit zahlreichen seiner Ansichten, insbesondere der Beschleunigungskrise.

Als besonders wertvoll empfand ich das letzte Kapitel „Die Politik des Ich“, in dem Ernst Weeber Kafkas Einsichten weiterdachte. „Das Entscheidende geschieht jetzt

also in der menschlichen Noosphäre, in unseren Köpfen. Entscheidend wird sein, inwieweit es gelingt, gewohnte zivilisierte, aber nicht zukunftsfähige Verhaltensmuster bewusst und organisiert zu korrigieren.“ Hinzuzufügen: Die kompromisslose ökologische Ausrichtung der Gesellschaft ist unbedingte Voraussetzung für Zukunftsfähigkeit. Hierzu braucht es das von Weeber „autorisierte Ich“: „Ich kann mich in Frage stellen, ich bin eigen-willig, ich hänge am Dasein, ich bin energiegeladener und bereit zur Mitgestaltung. Ich werde erwachsen.“ Eine solche Reife nennt Immanuel Kant Mündigkeit und die Fähigkeit zu reflektiertem Denken.

Weebers „Politik des Ich“ könnte der Schlüssel zu einem neuen dringend gebotenen Bewusstsein sein: „Politik ist das Bemühen und die Kunst, dem Gemeinwesen eine funktionierende Ordnung zu geben und diese am Leben zu erhalten ... Politik als das Wesen eines Gemeinwesens wird in größeren Gemeinschaften institutionalisiert und erscheint als politisches System. Das System ermöglicht einem einzelnen Machthaber, privilegierten Eliten oder dem Volk als Souverän, verbindliche Entscheidungen zu treffen, meist in Form von Gesetzen.“ Deshalb: Zukunftssicherung braucht Good Governance. Gutes Regieren, als kluge, auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtete Politik muss sich an den Kriterien A) Gerechtigkeit mit den Menschenrechten als Basis, B) Frieden mit einem Sicherheitsverständnis gewaltfreier Konfliktbearbeitung, C) Schöpfungsverantwortung messen lassen. Hierzu gehört zwingend der gewaltfreie Dialog mit dem – nach Weeber – Ziel des Interessenausgleichs. Die von Weeber vertretene „Politik des Ich“ nimmt eine selbst-bewusste Verpflichtung gegenüber dem „Wir“ mit gelingender Kommunikation in den Fokus. Er will sich mit Gleichgesinnten verbünden und auch die Nicht-Gleichgesinnten würdigen. Von letzteren erwartet er zumindest, dass „er mit ihnen reden könne“, also die Bereitschaft zum Dialog.

Im Schlusskapitel „Weiter gegen den Untergang“ konstatiert er, dass „die Menschheit ein sehr resilienter Organismus sei“. Er ist zuversichtlich, dass wir Menschen trotz anderen Augenscheins „unerhörte, utopische Alternativen“ zur Anwendung bringen. „Ich möchte meine ZeitgenossInnen dazu ermutigen, über die großen Probleme zu reden mit jenem konstruktiven Eifer, der zum engagierten Handeln ermutigt.“

Das Buch kann jedem empfohlen werden, dem die Zukunft der Menschheit am Herzen liegt. Auch solchen, die sich motivieren wollen, mit ihren Möglichkeiten und Fähigkeiten zur Rettung der Zukunft beizutragen.

Hans-Ulrich Oberländer, Elektro-Ingenieur, Vorsitz bei Kulturbürgernetz e. V.

VII. Termine

Das Mauermuseum in Bethlehem – ein Beispiel für gewaltfreien Widerstand

Ausstellung: Das „Mauermuseum“ – Palästinensische Geschichten an der Mauer in Bethlehem

In 2011, 2012 und 2013 wurden insgesamt 100 Poster an der Mauer in Bethlehem angebracht. Die Ausstellung im EineWeltHaus München zeigt eine Auswahl von insgesamt 16 Postern. Es sind die Zeugnisse palästinensischer Frauen und Jugendlicher aus den drei Nachbarstädten Bethlehem, Beit Jala und Beit Sahour sowie einigen anderen Gemeinden. Aus ihnen spricht die Ablehnung der Mauer aber auch die Standhaftigkeit der Frauen und die Hoffnung der Jugend, die sich einen Heilungsprozess ihrer Heimat wünscht und die Bewahrung des Lebens statt Zerstörung. Die Erzählungen spiegeln persönliche Geschichten wider und deuten die Möglichkeit eines Wandels an, ganz im Gegensatz zur Mauer, deren massive Erscheinung keine Veränderung zulassen will. Schließlich führen diese Poster zur Wiederaneignung der palästinensischen Geschichte. Dieses Narrativ wurde vielfach durch zahlreiche Stereotype über die Palästinenser bestritten, und zog damit eine Art zweiten Ring von scheinbar unüberwindbaren Mauern.

01. bis 29. Dezember 2016
Foyer des EineWeltHouses München,
Schwanthalerstr. 80 RGB, 80336 München

Kontakt: pax christi Diözesanverband München und Freising,
Tel. (089) 5438515, paxchristi.muenchen@t-online.de

Luthers Judenschriften im Rahmen seiner Theologie

Vortrag in Verbindung mit der Ausstellung „Ertragen können wir sie nicht“ – Martin Luther und die Juden Referent: Christian Horn, Pfarrer, Schwäbisch Hall

Vortrag am Montag, 13. Februar 2017, 19:30 Uhr
Ausstellung vom 08. bis 20. Februar 2017
Regionalgruppe Stuttgart
Gemeindezentrum der Ev. Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde,
Wormser Str. 23, 70499 Stuttgart-Weilimdorf

Kontakt: Klaus-Dieter Höflich,
Tel. (0711) 864382, klaus.hoeflich@gmx.de

„Ökumenische Reformation“: Von der „Freiheit eines Christenmenschen“ zur Befreiung aus ungerechten Verhältnissen

Frühjahrstagung 2017 des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins

2017 ist das Jahr des Reformationsjubiläums. Die Reformatoren Jan Hus, Martin Luther und Johannes Calvin verstanden Freiheit nicht nur religiös, sondern auch ökonomisch als Befreiung von der Macht des Geldes und übten Kritik am Frühkapitalismus und an ungerechten Verhältnissen. So fragen Referenten – ausgehend von Gedanken dieser drei Reformatoren – nach Veränderungsmöglichkeiten heutiger ungerechter Verhältnisse, nach gesellschaftspolitischer Verantwortung gegenüber globalen Opfern des heutigen Kapitalismus

sowie nach Möglichkeiten von Solidarität mit den Armen in den Entwicklungsländern. In diesem Sinne ist die Rezeption der Reformation in heutigen Krisensituationen der Ausbeutung von Menschen und Welt eine ökumenische Angelegenheit im gemeinsamen Bemühen um eine gerechtere und solidarischere Gesellschaft.

Freitag, 31. März 2017 bis Sonntag, 02. April 2017
Augustinerkloster Erfurt

Kontakt: Pfrin. Beate Schutte,
Tel. (02222) 929803, beateschutte@biomail.de

500 Jahre „Klage des Friedens“ – Die Streitschrift des Erasmus von Rotterdam von 1517 und der Streit um den Frieden heute

Hochschuldialog (Öffentliche Lesung der Schrift des Erasmus – Vorträge – Arbeitsgruppen)

Das 16. Jahrhundert war nicht nur das Jahrhundert der Reformation, es war auch das Jahrhundert der Wiederentdeckung des Themas Friede. In seinem berühmten Essay „Querela Pacis“ von 1517 lässt Erasmus den Frieden selbst sprechen. In Vorwegnahme zentraler Einsichten der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts argumentiert Erasmus, dass das eigentlich vernunftbegabte Wesen Mensch hinter die Tiere zurückfalle, die niemals Artgenossen töten. Dringlicher noch ist seine theologische Argumentation unter Bezug auf die Bergpredigt. Mit besonderer Vehemenz wird der Widerspruch herausgearbeitet, der zwischen der christlichen Botschaft und der Anwendung tötender Gewalt besteht. Die Stimme des Friedens wird zu einem leidenschaftlichen Appell sowohl an die Fürsten wie an Kirche und Theologie.

20./21. April 2017
Franckesche Stiftungen Halle (Saale)

Kontakt: Dr. Gisela Raupach-Strey,
gisela.raupach-strey@phil.uni-halle.de

Abendland im Wandel. Angst vor Spaltung – Annahme der Vielfalt

Herbsttagung 2017 des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins

Unser abendländisches Erbe aus antiker Kultur, Judentum und Christentum ist in einem tiefgreifenden Wandel begriffen. Die Spaltung der Gesellschaft in politischer und sozialer Hinsicht schürt Ängste, verschärft durch religiöse Positionen. Populisten nutzen die Gelegenheit, für nationalistische rechtsextreme Ideen Wählerinnen und Wähler zu gewinnen. Gemeinsam mit erfahrenen Referentinnen und Referenten soll den Ursachen der gefährlichen Entwicklung nachgegangen und nach Wegen gesucht werden, die die Menschen unserer Gesellschaft zur Annahme der durch Öffnung der Welt geschenkten kulturellen Vielfalt und zu neuem Zusammenhalt führen.

29. September bis 01. Oktober 2017
Gemeindezentrum der Ev. Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde,
Wormser Str. 23, 70499 Stuttgart-Weilimdorf

Kontakt: Pfrin. Beate Schutte,
Tel. (02222) 929803, beateschutte@biomail.de

Die Zeitschrift „Verantwortung“ wird herausgegeben im Auftrag des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft e.V. (www.dietrich-bonhoeffer-verein.de). 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. Schicken Sie uns Ihre Beiträge bitte in digitaler Form per E-Mail oder auf Datenträger an die Redaktionsadresse.

Herausgeber
Dr. Detlef Bald

Redaktion
Daniel Baldig
Albert-Schweitzer-Str. 11 B
06114 Halle (Saale)
Tel. (0345) 68644756
daniel.baldig@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Redaktionsmitglieder
Axel Denecke, Isernhagen
Reinhard Herrenbrück,
Darmstadt
Herbert Pfeiffer, Stuttgart

Autorinnen und Autoren
Dr. Tamar AMAR-DAHL
Londoner Str. 28
13349 Berlin
tamar_amar_dahl@gmx.de

Dr. Detlef BALD
Auenstr. 12
80469 München
detlef.bald@gmx.net

Prof. Dr. Axel DENECKE
Lilienweg 16
30916 Isernhagen
axdene@web.de

Joachim GARSTECKI
Alexander-Puschkin-Str. 73 B
39108 Magdeburg
j.garstecki@t-online.de

Dieter KIMHOFER
Rühlkath 29
46562 Voerde
dieter.kimhofer@t-online.de

Dr. Jutta KOSLOWSKI
Gnadenthal 7
65597 Hünfelden
jutta.koslowski
@comeunity-web.de

Prof. Dr. Inge MAGER
Eichenstr. 86
20255 Hamburg
inge.mager@gmx.de

Jens NIEPER
Georgenkirchstr. 69/70
10249 Berlin
j.nieper@bmw.ekbo.de

Hans-Ulrich OBERLÄNDER
S. Allende-Platz 5/191
07747 Jena
H.-U.Oberlaender@gmx.de

Herbert PFEIFFER
Heubergstr. 10
70188 Stuttgart
he-pfeiffer@gmx.de

Martin RAMBOW
Wilhelm-Bode-Str. 30
99425 Weimar
martin-rambow@web.de

Clemens RONNEFELDT
Alexander-von-Humboldt-
Weg 8 A
85354 Freising
c.ronnefeldt@t-online.de

Beate SCHUTTE
Schussgasse 47
53332 Bornheim
beateschutte@biomail.de

Redaktionsschluss
Für Heft 59: 30. April 2017

Verlag
Fenestra-Verlag
Wiesbaden-Berlin
info@fenestra-verlag.de
www.fenestra-verlag.de

© Fenestra-Verlag –
Alle Rechte vorbehalten

Satz
Klaus H. Pfeiffer | golden section
Böblinger Str. 245
70199 Stuttgart
Tel. (0711) 9331798-2
kontakt@goldensection.de
www.goldensection.de

Druck
Gemeindebriefdruckerei
Martin-Luther-Weg 1
29393 Groß Oesingen
Tel. (05838) 990899
info@gemeindebriefdruckerei.de
www.gemeindebriefdruckerei.de

Bestellung
Die „Verantwortung“ kann bestellt werden über das Büro des dbv oder über die Internet-Seite des Fenestra-Verlags www.fenestra-verlag.de oder über jede Buchhandlung mit Angabe der ISBN 978-3-944631-19-6. Verkaufspreis: 8,00 € (inkl. MwSt, zzgl. Versandkosten).

Bankverbindung
Evangelische Bank e. G. – IBAN: DE37 5206 0410 0004 0044 69 BIC: GENODEF1 EK1

Bankverbindung der Regionalgruppe „Berlin“
Evangelische Bank e. G. – IBAN: DE71 5206 0410 0003 6907 41 BIC: GENODEF1 EK1

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

Vorstand des dbv

Vorstandsvorsitzender
Dr. Detlef Bald
Auenstr. 12 | 80469 München
Tel. (089) 524965
detlef.bald@gmx.net

Stellvertretender Vorsitzender
Prof. Dr. Axel Denecke
Lilienweg 16 | 30916 Isernhagen
Tel. (0511) 612024
axdene@web.de

Kassenwart
Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
he-pfeiffer@gmx.de

Schriftführerin und Büro
Mariarosa Frigerio-Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
info@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Beisitzer
Johannes Herrmann,
Frankfurt am Main
Dieter Kimhofer, Voerde
Tania Plate, Hamburg
Paul Schock, Hof
Beate Schutte, Bornheim
Heike Seidel-Hoffmann,
Frankfurt am Main
Bernd Vogel, Eggestorf

Kontaktadressen Arbeitsgruppen (AG)

AG „Frieden wagen“
Dr. Detlef Bald
Auenstr. 12 | 80469 München
Tel. (089) 524965
detlef.bald@gmx.net

AG „Israel-Palästina“
Beate Schutte
Schussgasse 47
53332 Bornheim
Tel. (02222) 929803
beateschutte@biomail.de

AG „Kirche gestalten“
Prof. Dr. Axel Denecke
Lilienweg 16 | 30916 Isernhagen
Tel. (0511) 612024
axdene@web.de

Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
he-pfeiffer@gmx.de

AG „Bonhoeffer beweg“
Dieter Stork
Klusstr. 93 | 32257 Bünde
Tel. (05223) 490943
dieterstork@gmx.de

Tim Wolfram
Rehweg 3 | 57078 Siegen
timwolfram@gmx.net

Kontaktadressen Regionalgruppen (RG)

RG „Berlin“
Kurt Kreibohm
Machnower Str. 69 | 14165 Berlin
Tel. (030) 84591101
kurt.kreibohm@gmx.de

RG „Südwest“
Udo Stoltefuß
Yorckstr. 40 | 76185 Karlsruhe
Tel. (0721) 848514
udo.stoltefuss@t-online.de

RG „Ostwestfalen-Lippe“
Barbara Wirsens-Steetskamp
und Jisk Steetskamp
Parkstr. 19 | 32105 Bad Salzuflen
Tel. (05222) 7948951
steetskamp@gmx.de

RG „Stuttgart“
Klaus-Dieter Höflich
Landauer Str. 74 | 70499 Stuttgart
Tel. (0711) 864382
klaus.hoeflich@gmx.de

Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
he-pfeiffer@gmx.de

Impulsgeber,
persönliches
Geschenk sowie
Fundgrube
einprägsamer
Zitate.

WELTVERBUNDEN LEBEN – JAHRESBEGLEITER 2017

REICH GOTTES IMPULSE FÜR JEDEN TAG

Die Jahresbegleiter von Claus Petersen sind eine fortlaufende Reihe, die seit 2005 im Fenestra Verlag erscheint. Theologische Basis des Jahresbegleiters ist das jesuanische Evangelium von der Gegenwart des Reiches Gottes (Markus 1,15). Es ist „mitten unter uns“ (Lukas 17,21). Alle Menschen, die die Welt als Reich Gottes wahrnehmen, werden auch selber „das Reich Gottes praktizieren“, also weltverbunden leben.

Die Welt- und Lebensbezogenheit des Reiches Gottes bildet den roten Faden dieses Kalendariums... Denkanstöße im Horizont des Reiches Gottes sind hier mit großer Sorgfalt zusammengetragen aus der ganzen Bandbreite der Schöpfungsökumene. Biblische Texte finden ebenso Verwendung wie Quellen aus anderen Religionen; Weisheiten aus Philosophie, Literatur- und Kulturgeschichte werden gebündelt unter dem Focus der Reich-Gottes-Botschaft und gleichzeitig bezogen auf jeweilige Tagesgedenkanlässe... Entsprechende Hinweise an den jeweiligen Tagen und ausführliche Quellenangaben am Ende des Kalenders erleichtern die Nutzung und laden ein zur Vertiefung – sie machen das Büchlein zu einem gut handhabbaren Adhoc-Werkheft für allerlei Anlässe wie Andachten, Gesprächsimpulse etc. Wenn denn in der Tat die Themenkomplexe des „Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ legitime Bereiche des Reiches Gottes und seines Werdens und Wachsens mitten unter uns sind, dann werden dessen Dimensionen hier spirituell wie auch praktisch reichhaltig aufgefächert. (Aus der Rezension des Jahresbegleiters 2012 von Wieland Zademach in Christ und Sozialist 4/2011 bzw. Korrespondenzblatt Nr. 6/2012.)

Die Texte des Jahresbegleiters stammen aus der Bibel und aus Schriften anderer Religionen sowie von Einzelautoren aus verschiedenen Ländern, Kulturen und politischen Zusammenhängen. Inhaltlich befassen sich die Texte mit den Reich-Gottes-Themen Gerechtigkeit, Frieden, Gewaltlosigkeit, Bewahrung der Erde und Fragen des Lebensstils. Manche Texte beziehen sich auf wichtige Ereignisse und Personen in der Geschichte des Reiches Gottes. Hinweise darauf sind in das Tageskalendarium eingefügt.



WELTVERBUNDEN LEBEN JAHRESBEGLEITER 2017

Zusammengestellt von Claus Petersen
im Namen der „Ökumenischen Initiative
Reich Gottes - jetzt!“

318 Seiten, kartoniert,
1. Auflage September 2016
11,50 € (inkl. MwSt.; zzgl. Versand)

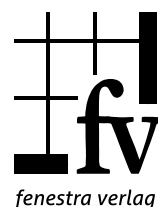
ISBN 978-3-944631-18-9

Weitere Infos zu dem Buch finden Sie auf unserer Homepage
www.fenestra-verlag.de

Bestellungen des Buches sind über den Verlag
(Verlags-Homepage, Telefon, Telefax, Postweg)
oder über den Buchhandel möglich.

FENESTRA-VERLAG

Königswinterstraße 17, 10318 Berlin
Tel. 030-67 92 62 08
Mobil 0179-42 00 04 2
Fax 030-71 53 92 47
E-Mail info@fenestra-verlag.de





Dietrich Bonhoeffer im Juli 1939

„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

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 Ökumene verpflichtet. Unter Ökumene versteht er die Gemeinschaft aller Christen.

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

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

Am Prozess der öffentlichen Meinungsbildung beteiligt sich der dbv durch Resolutionen der Mitgliederversammlung, Herausgabe seiner Zeitschrift „Verantwortung“ so wie 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 Gemeinschaftslebens teilnehmen.“ (Bonhoeffer 1944)

1906 Dietrich Bonhoeffer, geboren am 4. Februar in Breslau, Studium der evangelischen Theologie, Dozent an der Berliner Universität, Studentenpfarrer.

1933 ist Bonhoeffer bereits entschiedener Gegner der Nationalsozialisten. Er tritt für die Pflicht der Christen zum Widerstand gegen staatliche Unrechtshandlungen ein.

1935 Eröffnung des Predigerseminars in Finkenwalde. Als Mitarbeiter der Bekennenden Kirche wird Bonhoeffer zu einem der führenden Theologen der kirchlichen Oppositionsbewegung.

1938 Kontakte zum politischen Widerstand (Beck, Canaris, von Dohnanyi), der das Ziel verfolgt, Hitler und das Naziregime zu stürzen.

1940 Bonhoeffer benutzt seine ökumenischen Beziehungen, um im Ausland politische Unterstützung für den Widerstand in Deutschland zu suchen. Gleichzeitig schreibt er an dem Buch „Ethik“, in dem er seine christliche Verantwortungsethik entfaltet.

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

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