

Verantwortung



Luther, Bonhoeffer,
Papst Franziskus –
Reformation 2017

Zeitschrift des
Dietrich-Bonhoeffer-Vereins
31. Jahrgang / Nr. 59
Juni 2017
ISSN 0936-7454

59

I. Dokumentation der Frühjahrstagung 2017 des dbv

DANIEL BALDIG
 „Ökumenische Reformation“ – Von der Freiheit
 eines Christenmenschen zur Befreiung aus
 ungerechten Verhältnissen3
 GUNTER PRÜLLER-JAGENTEUFEL
 „... weil Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts“ ...5
 ULRICH DUCHROW
 Befreiung vom Mammon. Kapitalismuskritik
 bei Luther und Calvin – Reformatorische
 Erkenntnisse aus evangelischer Sicht 11
 BEATE SCHUTTE
 Verbindung zwischen Jan Hus,
 böhmischer Reformator, und Martin Luther,
 deutscher Reformator.....18
 JAROSLAV ŠEBEK
 Reformator Jan Hus – Rezeption seines Lebens
 und Werks in der modernen Zeit19
 PETRA ROEDENBECK-WACHSMANN /
 BERND VOGEL: Impulspredigt zu Hiob 1925

II. Bonhoeffer und Reformation

AXEL DENECKE
 „Tue Buße ... und tue die *ersten* Werke“ (Apk 2,4)28
 DETLEF BALD
 „Fanfaren“ zum Reformationstag 193232
 JOCHEN CORNELIUS-BUNDSCHUH
 Freiheit und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer ..35

III. Luther und Frieden

DIETER STORK: Luther und der Friede39
 EKD-ERKLÄRUNG
 „Vergib uns unsere Schuld“ (Matthäus 6, 12).....44

**IV. Rück- und Ausblicke zu den Erfurter
 Tagungen 2015 und 2016**

V. Kolumne

DETLEF BALD
 Suche nach einer neu zu begründenden Freiheit..... 51

VI. Rezensionen

HELMUT WEIDEMANN
 Ausgehebeltes Völkerrecht.....52
 HANS-ULRICH OBERLÄNDER
 Trotz Krise Hoffen auf eine lebenswerte Zukunft?.....52

VII. dbv intern

AXEL DENECKE: Die Zukunft des dbv (Thesen).....55

VIII. Termine.....57

Photomontage: Klaus H. Pfeiffer

Verehrte Leserinnen und Leser,

seit vielen Monaten schon – bereits seit weit vor der Jahreswende – sind all überall im öffentlichen Raum Hinweise zu sehen auf das sog. „Reformationsjubiläum 2017“. Redaktionen aller Medientypen ebenso wie Künstler aller Richtungen widmen sich dem Thema auf nahezu jede denkbare Weise. Kirchengemeinden initiieren Veranstaltungen. Tourismusbüros besonders an den „Orten der Reformation“ bieten Sonderprogramme an. Der Büchermarkt bietet eine unüberschaubare Fülle von Neuerscheinungen und Wiederaufnahmen... Kurzum: „Reformation“ und „Luther“ sind in (fast) aller Munde.

So nimmt es nicht wunder, dass auch der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv) im Jahr 2017 einen Schwerpunkt auf die Beschäftigung mit dem Erbe der Reformation(en) und Reformatoren legt. Hier zeigt sich die Stärke des dbv, die uns prägenden, gründenden Traditionen und Quellen immer wieder auf ihre Geltung für das Gegenwärtige hin zu befragen. Die vorliegende Ausgabe der „Verantwortung“ bietet einen vielfältigen Ausweis dieser Qualität.


Die diesjährige Frühjahrstagung beispielsweise konnte leisten, nicht bloß unverbindliche Rückschau auf die Ereignisse von vor 500 Jahren im mitteldeutschen bzw. mittel- und osteuropäischen Raum zu halten, vielmehr wurden Impulse aus dieser Zeit freigelegt, die für unsere Gegenwart von größtem Interesse sein sollten. Ich nenne in diesem Zusammenhang beispielhaft die klare Kritik Martin Luthers am seinerzeitigen Finanz-, Geld- und Wirtschaftssystem. Die Erkenntnis, dass derlei Positionen noch heute volle Berechtigung und u. a. in Papst Franziskus eine geistige Verwandtschaft haben, gehörte unzweifelhaft zu den Höhepunkten der Tagung.

Es verwundert nicht, dass sich auch Dietrich Bonhoeffer für das Reformations-Thema als reiche Quelle erweist. Seine Predigt zum Reformationstag im Jahr 1932 hat nicht an Kraft eingebüßt, bietet nach wie vor eine Fülle von Impulsen.

Luther, Bonhoeffer, Papst Franziskus – jede dieser drei Persönlichkeiten steht für eine klare, nicht immer unumstrittene Sprache. Wer sich auf sie einlässt, wird herausgefordert werden in der eigenen Haltung zur und in der Welt. So bliebe „Reformation“ ein Dauerthema, unabhängig von Jubiläen und unentrinnbarer Präsenz im öffentlichen Raum.

Im „Stowasser“, dem gängigen Lateinisch-deutschen Schulwörterbuch, sind zum Verb „reformare“ folgende Bedeutungen angegeben: umgestalten, verwandeln, wiederherstellen. Eine Lektüre in eben diesem Sinne wünscht Ihnen

Ihr



I. Dokumentation der Frühjahrstagung 2017 des dbv

Beginnend mit einem kurzen Überblick zur Tagung, veröffentlichen wir nachfolgend die Beiträge aller Referenten, sowie die Predigt zum Tagungsgottesdienst.

DANIEL BALDIG

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

Ein Tagungsbericht

Wer hätte gedacht, dass im Verlauf einer Tagung im „Reformationsjubiläumsjahr 2017“ und noch dazu im Erfurter Augustinerkloster die Person des Papst Franziskus die heimliche Hauptrolle spielte? So geschehen im diesjährigen Frühjahr bei der Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins. Die Tagungseinladung hatte mit Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther und Jan Hus bereits einen größeren reformatorischen Bogen ausgewiesen, dieser wurde im Geschehen selbst dann noch konfessionell und (zeitlich) erweitert um das derzeitige Oberhaupt der Römisch-Katholischen Kirche. An der Person des Papst Franziskus entfaltete sich in mehrfacher Hinsicht, was in der Tagungsankündigung mit „Übertragung der Anliegen der Reformatoren ... auf gegenwärtige, konkrete gesellschaftlich-wirtschaftliche Problemfelder“ umrissen worden war.

Auch an den Tagungsreferenten ließ sich die ökumenische Dimension der Veranstaltung ablesen. *Gunter Prüller-Jagenteufel*, Professor für Katholische Theologie (Theologische Ethik) an der Universität Wien, legte in seinem Eröffnungsreferat „*Rechtfertigung und Solidarität. Dietrich Bonhoeffer aus römisch-katholischer Perspektive*“ dar, wie Bonhoeffer den reformatorischen Aufruf Martin Luthers von der „Freiheit der Christenmenschen“ interpretierte. Bonhoeffer habe „Freiheit“ ausdrücklich verstanden als eine Qualität bezogen auf ein „Du“. Dies sei abgeleitet aus dem theologischen Modell, wonach Gott selbst nicht „frei für sich selbst“, sondern – in Jesus Christus – „frei für andere“ sei. Diese Beziehungsqualität von Freiheit führe konsequent zu ethischen Perspektiven: Welche Verantwortung habe ich gegenüber meinen Mitmenschen? Welche konkrete Verantwortung trägt die Kirche in der Welt?

Eine solche gelebte Verantwortungshaltung zeigte Gunter Prüller-Jagenteufel exemplarisch auf an aktuellen Veröffentlichungen von Papst Franziskus, welche insbesondere wirtschafts- und ökologisch-ethische Probleme thematisierten. Die anhand von Zitaten belegte Nähe zwischen Bonhoeffer und Papst Franziskus rief großes Interesse im Plenum hervor. Der Referent unterstützte dies durch seine engagierte Vortragsweise.

Dieselbe Haltung, nämlich über ein Lebensthema zu sprechen, ließ sich bei *Ulrich Duchrow*, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, in seinem Vortrag „*Kapitalismuskritik bei Luther und Calvin – Reformatorische Erkenntnisse aus evangelischer Sicht*“ beobachten. Angesichts der Prägungen sowohl durch den Frühkapitalismus als auch durch teils monetarisierte Religiosität („Käuflichkeit des Heils“) habe Luther deutlich Stellung bezogen – nicht bloß gegen einzelne Verwerfungen in der Geldwirtschaft, vielmehr ein wahrgenommenes „Raubsystem“ anklagend. Calvin sei in seinen Vorstellungen zur wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft teilweise nicht so weit gegangen wie Luther, habe sich jedoch auch entschieden gegen grundsätzliche Missstände im System gewandt.

Ausgehend von diesen wirtschaftsethischen Ansätzen der Reformationszeit verwies Duchrow auf die Herausforderungen der Gegenwart, besonders bezogen auf grundsätzliche Fehlentwicklungen in der Wirtschafts- und Finanzordnung. Hier brachte er Beispiele für alternative Wirtschaftsformen ins Gespräch (bspw. Gemeingüter-Diskussion) und verwies gleichfalls auf Papst Franziskus und dessen Verlautbarungen zur Thematik. Die Diskussion zum Vortrag warf insbesondere Fragen auf zur sog. „armen Kirche“.

Die Vorträge zur „Ökumenischen Reformation“ komplettierte *Jaroslav Šebek* (Prag), Historiker. Da der Referent seine Teilnahme aufgrund von Krankheit kurzfristig absagen musste, trug *Beate Schutte*, Koordinatorin dieser Tagung, das Referat „*Reformator Jan Hus. Rezeption seines Werks in der modernen Zeit*“ kenntnisreich vor, ergänzt durch theologische Verbindungen zwischen Hus und dem etwa einhundert Jahre nach ihm wirkenden Martin Luther.



Frühjahrstagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins im Erfurter Augustinerkloster.

Im Vortrag wurde deutlich, dass das Auftreten Hus' sich in seiner Wirkung keinesfalls allein auf innerkirchliche Diskussionen reduziert habe, vielmehr jahrhundertlang (bis in die Gegenwart) den (Miss-)Deutungen gesellschaftlicher Gruppen ausgesetzt war. Hus habe – je nach politischer Wetterlage – für Emanzipation, Nationalismus, Befreiungskampf und theologische Wahrheit herhalten müssen.

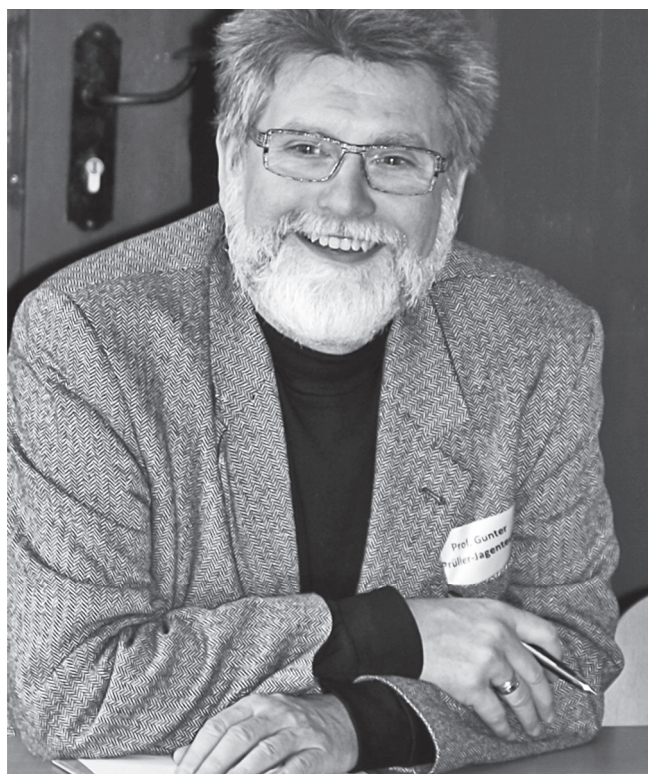
Am Beispiel Hus' wurde letztlich die kaum zu überschätzende Relevanz der reformatorischen Bewegungen des 14. bis 16. Jahrhunderts für umfassende gesellschaftliche Prozesse vorgeführt – in ihrer Zeit und weit darüber hinaus, in ihren geographischen Größen und weit darüber hinaus.

Zwei Arbeitsgruppen konkretisierten im Nachgang zu den Vorträgen die bereits aufgeworfenen wirtschafts- und ökologisch-ethischen Herausforderungen der Gegenwart. Die Teilnehmenden hatten die Möglichkeit, anhand der aktuell drängenden Themen „*Prekäre Arbeitsverhältnisse*“ und „*Schöpfungsverantwortung*“ die reformatorischen Impulse der Referate konkret zu diskutieren.

In der Arbeitsgruppe zu den prekären Arbeitsverhältnissen, welche wesentlich von der *Regionalgruppe Stuttgart* vorbereitet worden war, diskutierten die Teilnehmenden mittels der „*World-café-Methode*“ über die Situation unterschiedlicher Betroffenenengruppen (bspw. Arbeitslose und Leiharbeiter). Die Arbeitsgruppe zur Schöpfungsverantwortung war von *Hans-Ulrich Oberländer* (Jena) vorbereitet worden und besprach die Notwendigkeit von ökologischen und pazifistischen Schritten (bspw. Ökologischer Landbau und Good Governance), um die Zukunftsfähigkeit des Planeten Erde gewährleisten zu können.

Den Abschluss der Tagung bildete wie gewohnt ein gemeinsamer Gottesdienst der Tagungsteilnehmenden. *Petra Roedenbeck-Wachsmann* (Hamburg) und *Bernd Vogel* (Egestorf) hatten zu Versen aus Hiob 19 eine Predigt vorbereitet, welche diese Bibelzitate u. a. mit Impulsen eigener Erfahrungsberichte, Sequenzen aus Gedichten Elie Wiesels und Überlegungen Dietrich Bonhoeffers ins Gespräch brachte. Die Impulse berührten behutsam Begriffe wie Würde, Solidarität, Gerechtigkeit und Freundschaft. Durch die Anwesenden wurde nachdrücklich die Intensität und Leidenschaft des Gottesdienstes hervorgehoben.

Die Voten der Teilnehmenden verwiesen in der Abschlussrunde zur Tagung auf die Potentiale einer globalen Verantwortungshaltung – nicht zuletzt inspiriert durch die Ausführungen über Papst Franziskus vom Tagungsbeginn. In diesem Sinne korrespondierte die wörtliche Übersetzung von „Ökumenischer Reformation“ mit gegenwärtigem bürgerschaftlichen Engagement: „Weltweite Umgestaltung“.



GUNTER PRÜLLER-JAGENTEUFEL

„... weil Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts“

Überwindung der Sünde als Befreiung zur Solidarität – Dietrich Bonhoeffer aus katholischer Perspektive

Dem Thema der Tagung entsprechend möchte ich am Anfang dieses Beitrags an die Dialektik der Freiheit erinnern, wie sie Martin Luther hervorragend formuliert hat:

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“¹

Der Satz ist bekannt, die Ausdrucksweise jedoch ist uns heute eher fremd und wir tun gut daran, Sprachspiele

zu verwenden, die unserem heutigen Verstehen angemessener sind. So ist uns heute die Unterscheidung von Immanuel Kant, 250 Jahre nach Luther, wohl geläufiger: Dass Freiheit nicht in erster Linie die „Freiheit von“ meint, sondern die „Freiheit zu“: Nämlich dazu, seinem Leben jene Gestalt zu verleihen, die dem Menschen entspricht – und damit meint Kant ein sittliches Leben, das sich den kategorischen Imperativ zur Maxime macht.

Noch einmal 150 Jahre später transformieren personalistische Denker von Martin Buber bis Emmanuel Lévinas das Freiheitsdenken in Beziehungskategorien – ein Denkformat, das auch Dietrich Bonhoeffer übernimmt.² So findet sich bei ihm schon früh der Gedanke, dass der Mensch seine Freiheit nicht für sich selbst hat, sondern für andere – eben „weil Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts.“³ Freiheit als Beziehung bedeutet für Bonhoeffer, dass der Mensch in eine ursprüngliche Verantwortung gestellt, auf den Nächsten hin ausgerichtet ist. Dem entsprechend formuliert er in der Rechenschaft „nach zehn Jahren“⁴:

„Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll.“⁵

Im Folgenden möchte ich an Dietrich Bonhoeffer zeigen, was „Freiheit als Beziehung“ oder „Freiheit für andere“ bedeutet. Der zweite Abschnitt gilt dann der Frage, welche Parallelen zu Bonhoeffer sich in der katholischen Theologie finden – insbesondere bei Papst Franziskus, der ja in gewisser Nähe zur Theologie der Befreiung steht.

1. Die Freiheit des (Christen-)Menschen

1.1 Der Mensch – ein Beziehungswesen

Bonhoeffer fragt nach dem Menschen von Gott her: Der Mensch als Gottes Geschöpf und Bild ist ein Wesen der Beziehung – auf Gott, auf die anderen Menschen, auf die Welt.⁶ Dass nicht das Für-sich-Sein des Geistes die Personalität ausmacht, sondern die Bezogenheit, erweist sich für Bonhoeffer schon darin, dass die individuell-geistige Person erst durch das Du konstituiert wird. In der Begegnung mit diesem Du stoße ich an meine Grenze, die ich nicht überschreiten kann, ohne das Du zu zerstören. Diese Grunderfahrung nennt Bonhoeffer „ethische Transzendenz“⁷, die Erfahrung der „Verantwortung gegenüber einem ‚anderen‘“⁸.

Freiheit als Frei-Sein für andere

Daher ist die Freiheit „nicht etwas, das der Mensch für sich hat, sondern etwas, das er für den anderen hat. Kein Mensch ist frei ‚an sich‘.“⁹ So kann Bonhoeffer schließlich formulieren: „Freisein heißt ‚frei-sein-für-den-anderen‘,

weil der andere mich an sich gebunden hat. Nur in der Beziehung auf den anderen bin ich frei.“¹⁰ Der Grund dafür ist streng theologisch: „Weil Gott seine Freiheit nicht für sich behält, sondern in Christus als Freiheit für den Menschen realisiert hat, deshalb gibt es auch für uns Freiheit nur als ‚Freisein-für‘“¹¹. Damit steht unsere Freiheit in der Grundbewegung Gottes auf den Menschen hin: Freiheit zur Nachfolge Christi, die im Verhalten gegenüber dem Nächsten wirklich wird.

1.2 Die Sünde: Einsamkeit des Selbstseins

Das Gegenteil zur Verantwortung ist für Bonhoeffer die Sünde, die darin besteht, die ursprüngliche Bezogenheit auf Gott und die Mitmenschen aufzugeben und sich selbst ins Zentrum zu setzen: „cor curvum in se“, das „in sich verkrümmte Herz“, so drückt es Bonhoeffer mit Luther und Augustinus aus.¹² Der sündige Mensch lebt nicht mehr die Freiheit-für-Andere, sondern lebt nur für sich selbst; das führt in der Konsequenz zum Bruch aller Beziehungen. Daher ist die Sünde auch nicht bloß eine „leidige Nebenerscheinung“ des menschlichen Daseins, sondern „sie verkehrt den Menschen im Innersten“.¹³

Das ist nicht bloß theologische Spekulation; Bonhoeffer legt hier eine theologische Gesellschaftsanalyse vor, die auch heute noch relevant ist. Das lässt sich instruktiv an Bonhoeffers Kritik unserer westlichen Zivilisation aufweisen.

„Technik“ als Sündenfall der Zivilisation

„Erst wo der christliche Glaube an Gott verloren geht, muss der Mensch selbst sich aller – auch der verbrecherischen – Mittel bedienen, um den Sieg seiner Sache zu erzwingen.“¹⁴

Was Bonhoeffer in seiner „Ethik“ so apodiktisch vorstellt, erklärt sich aus der eben dargestellten Sündentheologie. Der Mensch, der nicht mehr aus lebendiger und freigebiger Beziehung heraus sein Leben gestaltet, sondern der sein Leben selbst in die Hand nehmen und in der Hand behalten will, kann in den anderen – Menschen wie Gott – nur noch Konkurrenten sehen. Um der drohenden Vernichtung seiner Existenz zu entgehen, die ja in nichts mehr aufgehoben ist als in der eigenen Selbst-Sicherheit, strebt er nach Kontrolle über alles, was ihn irgendwie gefährden könnte: sowohl die Natur als auch die anderen. In diesem Sicherheitsstreben sieht Bonhoeffer die Wurzel der modernen Wissenschaft, Politik und Wirtschaft.

Dabei möchte Bonhoeffer keineswegs zurück in eine romantische Vormoderne, im Gegenteil. Da die Vormoderne ebenso wie die Moderne von der Sünde geprägt ist, ist auch der Weg zurück, wenn er denn möglich wäre, erst recht kein Ausweg. Die Moderne ist die Welt, in der

sich Sünde und Gewalt, Freiheit und Verantwortung „heute und hier“ realisieren; aber auch das Mittelalter war von Sünde und Gewalt bestimmt. Das Heute ist ebenso wie das Frühere „simul iustus et peccator“, gerecht und sündhaft zugleich. Dementsprechend blickt Bonhoeffer zwar kritisch auf den Glauben an Wissenschaft und Fortschritt, aber er wird nicht antirationalistisch: „Die Verachtung der Zeit des Rationalismus ist ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit.“¹⁵

Problematisch ist jedoch, dass die aus dem Rationalismus entspringende Technik zum Selbstzweck wird. Als solche wird sie zum „widergöttlichen Unterfangen“¹⁶, das den Menschen letztlich vernichtet. Als Zeichen dafür dient Bonhoeffer die Krise der Industriegesellschaft, in der „das Verlangen nach absoluter Freiheit den Menschen in die tiefste Knechtung führt. Der Herr der Maschine wird ihr Sklave ... Das Geschöpf wendet sich gegen seinen Schöpfer – seltsame Wiederholung des Sündenfalls.“¹⁷ Die Technik – gemeint ist hier jede Kulturtechnik, also auch Politik und Ökonomie – entpuppt sich bei genauem Hinsehen als der Versuch, die Sicherheit und das Glücken des Menschseins durch Organisation zu garantieren.¹⁸ Dieser Versuch ist aber nicht nur vergeblich, er enthält einen zutiefst destruktiven Keim, denn er führt in einen Fortschrittsglauben, der sich letztlich als leeres Versprechen entpuppt: „Der Aufgabe des Morgen entzieht man sich, indem man von den kommenden tausend Jahren spricht. Nichts haftet und nichts behaftet.“¹⁹

Bonhoeffer spricht daher von der „tiefen Vergesslichkeit dieser Zeit“:

„Ereignisse von weltgeschichtlicher Bedeutung ebenso wie unerhörteste Verbrechen hinterlassen in der vergesslichen Seele keine Spur. Mit der Zukunft wird gespielt. Lotteriespiele und Wetten, die ein kaum vorstellbares Maß von Geld und vielfach das tägliche Brot des Arbeiters verschlingen, suchen in der Zukunft nur den unwahrscheinlichen Zufall. Der Verlust von Vergangenheit und Zukunft lässt das Leben schwanken zwischen dem brutalsten Genuss des Augenblicks und abenteuerlichem Hasardspiel.“²⁰

Bonhoeffer hat natürlich das politische Hasardspiel Hitlers und seiner Helfershelfer vor Augen. Aber es fällt schwer, bei dieser Analyse nicht ebenso an das heutige neoliberale Wirtschaftssystem zu denken. Gemeinsam ist beiden, dass es nach dem Wegfall jeder ethischen Perspektive nur noch um den „Nutzen“, den Erfolg geht:

„Wo die Gestalt eines Erfolgreichen besonders sichtbar in Erscheinung tritt, dort verfällt die Mehrzahl der Vergötzung des Erfolges. Sie wird blind für Recht und Unrecht ... Der Erfolg ist das Gute schlechthin.“²¹

Die Konsequenz ist die totale Entwertung des Menschen. Das ist das große Paradoxon, dass im Namen der absoluten Selbstversicherung des Menschen die Menschen – konkret: die anderen, nicht erfolgreichen Menschen (die „loser“, wie Donald Trump sie nennt) – auf der Strecke bleiben. Der Sozialdarwinismus, der sich im Nationalsozialismus ebenso inkarniert hat wie in der globalisierten Ökonomie, erweist sich in der Konsequenz als Nihilismus:

„Wo der Tod das Letzte ist, da ist das irdische Leben alles oder nichts ... Nichts verrät die Vergötzung des Todes deutlicher als wenn ... man große Worte spricht über einen neuen Menschen, eine neue Welt, eine neue Gesellschaft, die heraufgeführt werden soll, und wenn dieses Neue alles nur in einer Vernichtung des vorhandenen Lebens besteht. ... Alles erraffen oder Alles wegwerfen, das ist die Haltung dessen, der fanatisch an den Tod glaubt.“²²

1.3 Erlösung in Christus – befreit zum Frei-Sein für andere

Aber die Sünde ist nicht die ganze Wahrheit, denn wir stehen nicht nur in der Gestalt Adams, sondern auch in der Gestalt Christi vor Gott. Es ist hier nicht der Ort, Bonhoeffers Christologie detailliert zu entfalten.²³ Es genügt, sich zu verdeutlichen, dass sich in Christus die Menschwerdung Gottes vollzieht. Das besagt im Wesentlichen, dass in Christus das wirkliche Menschsein angenommen ist. Dieses Bewusstsein bewahrt uns vor einem Idealismus, der statt des realen Menschen nur dessen Idealbild vor Augen zu hat. Weil es Christus um den wirklichen Menschen geht, den Menschen mit allen Tiefen und Untiefen, Gründen und Abgründen, deshalb kann der Mensch aus einer neu gewonnenen Gottesbeziehung heraus seine Freiheit wieder neu als Freiheit für andere realisieren – und zwar nicht nur für ideale, sondern für ganz konkrete Menschen.

2. Christ-Sein in der Welt

Für Bonhoeffer war die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus das Ereignis, an dem die liberal-bürgerliche Hoffnung auf eine fortschreitende Humanisierung der Welt endgültig zerbrach: Das Böse konnte nicht mehr geleugnet werden. Gottes Wille und die konkrete Welt sind niemals deckungsgleich, egal wie gut menschliche Verfassungen auch sein mögen. Zugleich widerspricht Bonhoeffer aber der dualistischen Position, Gott und Welt stünden in einem prinzipiellen Widerspruch. Beide Extreme sind falsch, weil sie nur eine Seite der Wirklichkeit sehen. Die Realität ist aber komplex; und weil Christus den Weg in diese komplexe Welt gegangen ist, so wie sie eben real existiert, deshalb dürfen wir uns weder der Welt kritiklos anpassen noch uns im Idealismus verlieren. Stattdessen stehen Christen mitten in der Welt und

sind zugleich zum Widerstand aufgerufen – gegen alles, was das Leben der Menschen konkret bedroht. Eben das ist Christusnachfolge mitten in der Welt, weshalb auch ein Programm der „Entweltlichung“ für Christen ganz und gar undenkbar ist.

Da gerade in politisch prekären Zeiten die Zurufe – auch innerhalb der Kirche – lauter werden, die Kirche solle sich aus der Politik „heraushalten“ und sich auf das „Spirituelle“ beschränken, verdient dieser Gedanke Bonhoeffers höhere Aufmerksamkeit:

„[Die] Kirche ist uns zu Gute ganz weltlich geworden ... Kirche ist in der Welt: Sie will nicht Gemeinde der Heiligen zur Darstellung bringen; ... Verzicht auf Reinheit, zurück zur Solidarität mit der sündigen Welt!“²⁴

Der Kirche kann es also nicht darum gehen, einen „reinen“ Gegenraum zur Welt zu schaffen; vielmehr dient sie der Welt und den Menschen. Mit Bezug auf Nietzsche nennt Bonhoeffer daher die Weltflucht-Tendenzen in der Kirche „hinterweltlerisch“:

„Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ‚christlich‘ zu sein auf Kosten der Erde. Im Hinterweltlertum läßt es sich prächtig leben. Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem Abstoß in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. Man überspringt die Gegenwart, man verachtet die Erde, man ist besser als sie ... Aber Christus will nicht diese Schwäche, sondern macht den Menschen stark. Er führt ihn nicht in Hinterwelten der religiösen Weltflucht, sondern er gibt ihn der Erde zurück als ihren treuen Sohn.“²⁵

Es geht um das Reich Gottes – aber eben „heute und hier“:

„Wer Gott liebt, liebt ihn als Herrn der Erde, wie sie ist; wer die Erde liebt, liebt sie als Gottes Erde. Wer Gottes Reich liebt, liebt es ganz als Gottes Reich, er liebt es aber auch als Gottes Reich auf Erden.“²⁶

Dass dieser Einsatz für das „Reich Gottes auf Erden“ in höchstem Maß politisch ist, zeigt sich an Bonhoeffers eigenem Leben ja überdeutlich.

3. Verantwortung tragen in der und für die Welt

Die Christologie führt Bonhoeffer konsequent zur Ethik,²⁷ in deren Zentrum das Reich Gottes steht – aber eben nicht idealistisch oder abstrakt, sondern konkret: „Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein.“²⁸

3.1 Kirche in solidarischer Verantwortung für die Welt

Hier ist nun nicht nur der Einzelne gefordert, sondern die Kirche als ganze. Alle haben wir die Aufgabe, solidarisch für die Menschen einzutreten, die in den konkreten politischen und sozialen Verhältnissen unter die Räder kommen. Besonders klar entfaltet Bonhoeffer das in seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“²⁹ (1933): „Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.“³⁰ Das kann und muss die Kirche auf dreifache Weise tun:³¹

1. Erstens im kritischen Diskurs mit der Politik, wo die Kirche den Staat nicht aus seiner Verantwortung entlassen darf, sondern ihn kritisch hinterfragen muss. Das ist nicht eine ungebührliche „Einmischung“ in die Politik, sondern genuine Aufgabe der Kirche.
2. Zweitens muss die Kirche sich den Opfern des politischen und wirtschaftlichen Systems widmen und sie unterstützen.

Damit aber nicht genug:

3. „Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“³²

Dass seine Kirche ihm darin nicht konsequent gefolgt ist, daran hat Bonhoeffer sein Leben lang gelitten; und er hat es in seinem bekannten „Schuldbekenntnis der Kirche“³³ ins Wort gebracht – wohl gemerkt nicht als Vorwurf an andere, sondern durchaus sich selbst mit einschließend. Zentral sind für unsere Fragestellung dabei die folgenden Passagen:

„Die Kirche bekennt ... ihre Furchtsamkeit, ihr Abweichen, ihre gefährlichen Zugeständnisse ... Sie hat dadurch den Ausgestoßenen und Verachteten die schuldige Barmherzigkeit oftmals verweigert. Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie.“³⁴

„Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß, Mord, gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi.“³⁵

„Die Kirche bekennt, begehrt zu haben nach Sicherheit, Ruhe, Friede, Besitz, Ehre, auf die sie keinen Anspruch hatte ...“³⁶

3.2 Eine arme Kirche im Dienst an den Armen

Bonhoeffer zieht daraus die Konsequenzen: Wenn das Streben nach Sicherheit, Ruhe und Besitz die Kirche da-

ran hindert, ihre Aufgabe zu erfüllen, dann muss sie das alles aufgeben und selbst als arme und machtlose Kirche leben und arbeiten, denn: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ Was das bedeutet, fasst der Gefängnisseelsorger und Bonhoeffer-Experte Matthias Geist so zusammen:³⁷

- „Kirche für andere“ zu sein bedeutet, jede Form der Kollaboration mit politischen und wirtschaftlichen Machtzentren aufzugeben und sich mit den Armen und Marginalisierten zu solidarisieren.
- Die Kirchen müssen nicht nur für die Armen, Gefangenen, Flüchtlinge, die Notleidenden und Unterdrückten leben und arbeiten, sondern mit ihnen.
- Die Kirche muss eine lebendige Beziehung zu Christus aufrecht erhalten, das bedeutet auch, veraltete und bloß theoretische Dogmatik aufzugeben, um sich frei den überraschenden Gottesbegegnungen zu öffnen, die sich heute und hier ereignen.
- Die Kirche darf nicht nach der Selbstbestätigung bürgerlicher Gemeinden streben, sondern muss sich von historischen Altlasten befreien, um sich dem Neuen öffnen zu können.

4. Lieber eine verbeulte Kirche als eine belanglose – Katholische Bemerkungen mit Blick auf Papst Franziskus

Hier legt sich nun ein Blick auf die katholische Kirche nahe. Natürlich finden sich diese Elemente und die theologischen Optionen, die im Folgenden diskutiert werden, auch in evangelischen Kirchen. Es geht aber auch nicht darum, katholisches „Sondergut“ vorzustellen, sondern eine „Ökumene der Praxis“ darzustellen. Daher soll besonders Papst Franziskus in den Blick kommen, der nicht nur einen neuen Stil und neue Prioritäten vertritt, sondern auch eine neue Theologie.

Das Lebensthema, das Papst Franziskus immer wieder in den Vordergrund stellt, ist die Barmherzigkeit – Misericordia, ein Herz, das sich vom Leiden und von den Leidenden betreffen lässt und Solidarität übt. Eine solidarische Kirche bleibt nicht in dem ihr zugewiesenen „spirituellen“ Bereich, sondern wendet sich nach außen, um den Menschen dort zu begegnen, wo sie leben und leiden. Diese Begegnungen verändern die Kirche, sie verlässt ihre angestammten Sicherheiten und setzt sich selbst aufs Spiel. Ihre Identität besteht dann nicht mehr in der (vermeintlichen) Sicherheit der Lehre, sondern im Risiko solidarischer Praxis. Nicht mehr die unwandelbare Identität („Wahrheit“) macht ihre Relevanz aus, sondern die Relevanz ihres Handelns („Barmherzigkeit“, „Solidarität“) bestimmt ihre Identität. Denn die Kirche ist kein Selbstzweck, sie ist „für andere da“ – darin sind sich Papst Franziskus und Dietrich Bonhoeffer einig.

„Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschllossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist ... ,während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘ (Mk 6,37).“³⁸

4.1 Kritik an einer Wirtschaft, die ausschließt

Papst Franziskus kommt aus Lateinamerika, wo die katholische Kirche zuerst die „vorrangige Option für die Armen“ entdeckt hat, weil sie ihre Augen vor dem obszönen Gegensatz zwischen dem immensen Reichtum weniger und der bitteren Armut der Massen nicht länger verschließen konnte. Und wie Bonhoeffer gilt die Kritik der Sünde des System gewordenen Egoismus:

„Ebenso wie das Gebot ‚du sollst nicht töten‘ eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein ‚Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‘ sagen. Diese Wirtschaft tötet ... Heute spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab, wo der Mächtigere den Schwächeren zunichtemacht. Als Folge dieser Situation sehen sich große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt: ohne Arbeit, ohne Aussichten, ohne Ausweg ... Es geht nicht mehr einfach um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung, sondern um etwas Neues: ... Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘.“³⁹

Diese Wirklichkeit ist ja nicht auf die sog. „Dritte Welt“ beschränkt; durch die Globalisierung ist sie auch mitten in den reichen Ländern des „Nordens“ angekommen.

„Um einen Lebensstil vertreten zu können, der die anderen ausschließt ..., hat sich eine Globalisierung der Gleichgültigkeit entwickelt. Fast ohne es zu merken, werden wir unfähig, Mitleid zu empfinden gegenüber dem schmerzvollen Aufschrei der anderen, wir weinen nicht mehr angesichts des Dramas der anderen, noch sind wir daran interessiert, uns um sie zu kümmern, als sei all das eine uns fern liegende Verantwortung, die uns nichts angeht.“⁴⁰

4.2 Eine vorrangige Option für die Armen

Die „vorrangige Option für die Armen“, die mit Papst Franziskus im Herzen der katholischen Kirche angekommen ist, bedeutet demgegenüber das genaue Gegenteil. Schon auf seiner ersten Pressekonferenz als Papst

betonte Franziskus, er wünsche sich „eine arme Kirche für die Armen“, und das bedeutet nicht nur karitative Wohltätigkeit, sondern darüber hinaus den Mut zu einer „klare[n] und schnörkellose[n] Kritik an einer unsolidarischen, ja zynischen wirtschaftlichen Globalisierung, deren Lasten die Ärmsten weltweit zu tragen haben.“⁴¹ Dazu nimmt der Papst alle Christen in die Pflicht:

„Jeder Christ und jede Gemeinschaft ist berufen, Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein, so dass sie sich vollkommen in die Gesellschaft einfügen können; das setzt voraus, dass wir gefügig sind und aufmerksam, um den Schrei des Armen zu hören und ihm zu Hilfe zu kommen.“⁴²

Den Schlüssel dazu sieht der Papst in einer mehrdimensionalen Bekehrung⁴³ – „conversión“⁴⁴ ist einer der zentralen Begriffe der Theologie von Papst Franziskus:

Bekehrung zu Gott („conversión espiritual“): Das ist die erste und fundamentale Bekehrung, so wie auch für Bonhoeffer Gott der Anfang und das Ende von allem ist.

„Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage.“⁴⁵

Das zweite ergibt sich folgerichtig aus dem ersten, nämlich die *Bekehrung zu Gemeinschaft und Geschwisterlichkeit* („conversión fraterna y comunitaria“): Das entspricht Bonhoeffers Konzept der ethischen Transzendenz, d. h. die sündige Selbstverfallenheit hinter sich zu lassen und sich auf andere hin zu öffnen.

„Man kann nicht mehr behaupten, die Religion müsse sich auf den Privatbereich beschränken und sie existiere nur, um die Seelen auf den Himmel vorzubereiten. Wir wissen, dass Gott das Glück seiner Kinder ... auch auf dieser Erde wünscht ... Daraus folgt, dass die christliche Umkehr verlangt, besonders [...] all das zu überprüfen, was das Sozialwesen ausmacht und zur Erlangung des Allgemeinwohls beiträgt.“⁴⁶

Die primären face-to-face-Beziehungen sind also zu überschreiten hin auf eine *Soziale Bekehrung* („conversión social“), d. h. zum Engagement für das Gemeinwohl, das die gesellschaftliche und institutionelle Ebene miteinschließt. Es geht um die sozialen Strukturen, die der Befreiung bedürfen (von „Strukturen der Sünde“ zu „Strukturen der Gerechtigkeit“), denn es geht um

„das Reich Gottes (vgl. Lk 4,43); es geht darum, Gott zu lieben, der in der Welt herrscht. In dem Maß, in dem er unter uns herrschen kann, wird das Gesellschaftsleben für alle ein Raum der Geschwisterlichkeit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Würde sein.“⁴⁷

Die Parallelen zu Bonhoeffers Verständnis des Reiches Gottes sind offenkundig.

Pastorale und missionarische Bekehrung („conversión pastoral y misionera“): Der Weg der Kirche geht zu den konkreten Menschen, v. a. zu den Marginalisierten und Ausgeschlossenen, und alle ihre Mitglieder nehmen an diesem Auftrag teil.

„Die Kirche hat erkannt, dass die Forderung, auf diesen Ruf zu hören, aus der Befreiung selbst folgt, die die Gnade in jedem von uns wirkt, und deshalb handelt es sich nicht um einen Auftrag, der nur einigen vorbehalten ist: ‚Die Kirche ... hört den Ruf nach Gerechtigkeit und möchte mit allen ihren Kräften darauf antworten.‘“⁴⁸

Ziel ist es, neue Formen des Kircheseins zu entwickeln, wo die Armen nicht Objekte, sondern Subjekte sind. Das bedeutet aber auch, dass Pastoral und Mission nicht mehr die möglichst vollständige Weitergabe von „Glaubenswahrheiten“ ins Zentrum stellen, sondern die heilende Begegnung mit Christus, der in die Nachfolge ruft und zum „Dasein für andere“ befähigt.

Diese mehrdimensionale „conversión“ basiert auf einer einzigen Dynamik: Ex-zentrisch zu werden, von sich selbst auszugehen auf andere hin, die defensive Grundhaltung der Bewahrung der eigenen Interessen aufzugeben und sich den anderen und ihren Bedürfnissen zu öffnen – mit dem Ziel, dem Reich Gottes den Weg zu bereiten.

4.3 Eine Option für die Erde

In seiner Enzyklika „Laudato si“⁴⁹ nennt Papst Franziskus dazu noch eine weitere Dimension, die mit den übrigen untrennbar verbunden ist: Die „ökologische Bekehrung“ („conversión ecológica“):

„Denn es gibt eine wirkliche ‚ökologische Schuld‘ – besonders zwischen dem Norden und dem Süden – im Zusammenhang mit Ungleichgewichten im Handel und deren Konsequenzen im ökologischen Bereich wie auch mit dem im Laufe der Geschichte von einigen Ländern praktizierten unproportionalen Verbrauch der natürlichen Ressourcen.“⁵⁰

Papst Franziskus spricht dabei nicht nur vom Energieverbrauch, von globaler Erwärmung und Verschmutzung, sondern auch von der Rohstoffgewinnung auf Kosten der Umwelt und der lokalen Bevölkerung, welche die ökonomische, soziale und ökologische Verarmung ganzer Kontinente zur Folge hat.

„Ökologische Bekehrung“ bedeutet daher nichts Geringeres als eine totale Neustrukturierung der Weltwirtschaft. Dazu ist es nötig, „die strukturellen Ursachen der

Fehlfunktionen der Weltwirtschaft zu beseitigen und die Wachstumsmodelle zu korrigieren, die allem Anschein nach ungeeignet sind, den Respekt vor der Umwelt ... zu garantieren.“⁵¹ Dabei besteht ein unlösbarer Zusammenhang von ökologischem und sozialem Denken, denn es ist klar, „dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde.“⁵²

4.4 Eine arme Kirche für die Armen

Der Einsatz der Kirche für die Armen ist somit ein dreifacher:⁵³ (1.) Durch Geldspenden Hilfsorganisationen unterstützen; (2.) sich konkret selbst zu engagieren durch persönliche Mitarbeit; und (3.) selbst das Leben der Armen zu teilen und mit ihnen zu arbeiten. Natürlich sind auch die ersten beiden Punkte unerlässlich; eine besondere Herausforderung für die Kirche stellt aber der dritte Punkt dar, denn selbst arm zu werden verändert das Wesen der Kirche: Es öffnet die Augen dafür, dass die Kirche immer schon die Kirche der Armen ist, weil der größte Teil des Volkes Gottes Arme sind.

„Hier haben Hilfswerke die prophetische Aufgabe, daran zu erinnern, dass die Armen nicht Objekte sind, denen geholfen werden muss. Sie sind Subjekte mit eigener Würde und eigenen Potenzialen ... Von daher sind kirchliche Werke in erster Linie keine Institutionen. Sie laden zu einem Lebensstil ein, zu gelebter Compassion und Solidarität.“⁵⁴

Im Grunde zeigt sich hier eben das, was Bonhoeffer mit einer Kirche meint, die „für andere da“⁵⁵ ist. Sie ist das Ergebnis einer umfassenden Bekehrung der Kirche zur Welt und zu den Menschen, besonders zu den Armen, Unterdrückten, Bedürftigen, Marginalisierten und Ausgeschlossenen.

Schlussgedanke

„Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen ... – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist meta/noia; und so wird man ein Mensch, ein Christ.“⁵⁶

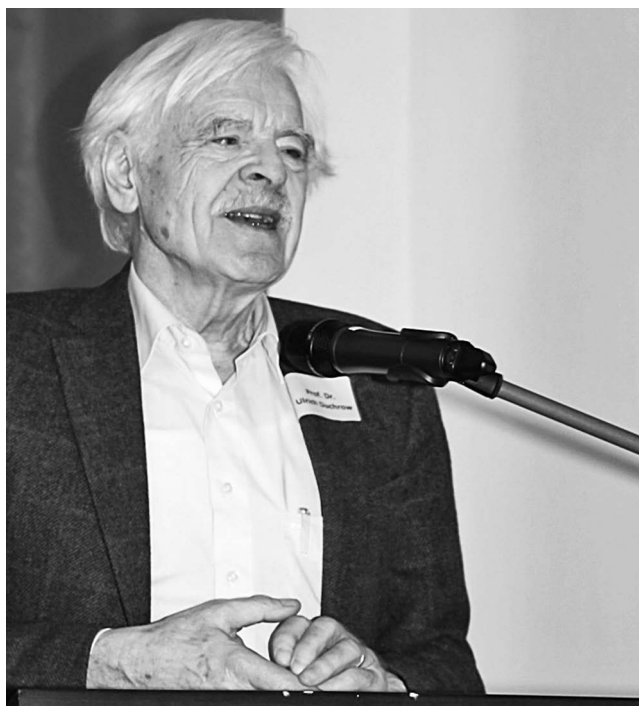
Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel, Professor für Katholische Theologie (Theologische Ethik) an der Universität Wien

Anmerkungen

- 1 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520.
- 2 Bonhoeffer hat Buber, Rosenzweig u. a. nicht direkt gelesen; das personale Denken hat er wohl von Eberhard Grisebach übernommen.
- 3 SF 58 (Hervorhebung durch den Verfasser).
- 4 WE 17-39.
- 5 WE 25.
- 6 Vgl. DBW 10, S. 377.
- 7 Vgl. SC 26-31.
- 8 SC 30.
- 9 SF 58.
- 10 SF 59.
- 11 Vgl. ebd.
- 12 Vgl. AS 136, DBW 12, S. 196 u. ö.
- 13 DBW 12, S. 210.
- 14 E 100.
- 15 E 106.
- 16 E 107.
- 17 E 112.
- 18 Dass Bonhoeffer das Wesen der Technik in der „Organisation“ sieht, geht deutlich aus dem „Entwurf einer Arbeit“ (WE 556-561) hervor. Vgl. dazu Lange: „The Spiritual Force is Lacking“ (2002).
- 19 E 120.
- 20 Ebd.
- 21 E 76.
- 22 E 78-79.
- 23 Vgl. dazu jüngst: Wolf Krötke: Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen Christologie, Bielefeld 2009; Tobias Schulte: Ohne Gott mit Gott. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer (ratio fidei 52), Regensburg 2014.
- 24 DBW 11, S. 299.
- 25 DBW 12, S. 265.
- 26 A. a. O., S. 268.
- 27 Bonhoeffer erachtet die Ethik als Schlusspunkt seiner Theologie (vgl. WE 237).
- 28 E 267.
- 29 DBW 12, S. 349-358.
- 30 A. a. O., S. 353.
- 31 Vgl. a. a. O., S. 353.
- 32 A. a. O., S. 353.
- 33 E 129-132.
- 34 E 129.
- 35 E 130.
- 36 Ebd.
- 37 Vgl. Matthias Geist: Gott und unsere Not. Was bedeutet Bonhoeffers Botschaft von einer „Kirche für andere“ heute? In: Franz Eichinger/ Johann Berger/ Hansjörg Eichmeyer (Hg.): Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, Wien 2006, S. 171-179, S. 177.
- 38 Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013) (abgekürzt: EG), Nr. 49.
- 39 EG 53.
- 40 EG 54.
- 41 Alexander Foitzik: Arme Kirche für die Armen, in: HerKorr 67 (2013), S. 272.
- 42 EG 187.
- 43 Vgl. dazu: Victor Manuel Fernández: Presupuestos de la propuesta de conversión pastoral de Evangelii Gaudium (Quelle: <http://www.news.va/es/news/presupuestos-de-la-propuesta-de-conversion-pastora>).
- 44 Die deutsche Übersetzung des spanischen Wortes „conversión“ mit „Neuorientierung“, wie es in den päpstlichen Dokumenten geschieht, ist mangelhaft. Es geht nämlich tatsächlich um

eine umfassende Bekehrung im Sinn des neutestamentlichen Begriffs der meta/noia.

- 45 EG 198.
- 46 EG 182; Zitat: Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in America* (22. Januar 1999), 27.
- 47 EG 180.
- 48 EG 188.
- 49 Papst Franziskus: Enzyklika „Laudato si“ über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.5.2015) (abgekürzt: LS).
- 50 LS 51.
- 51 LS 6.
- 52 LS 49.
- 53 Vgl. „Die Kirche bekommt ein anderes Gesicht“. Ein Gespräch mit Misereor-Hauptgeschäftsführer Pirmin Spiegel, in: HerKorr 67 (2013), S. 557.
- 54 A. a. O., S. 560.
- 55 WE 560.
- 56 WE 542.



ULRICH DUCHROW

Befreiung vom Mammon. Kapitalismuskritik bei Luther und Calvin – Reformatorische Erkenntnisse aus evangelischer Sicht¹

„Die Kirche ist nur Kirche, wenn Sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken.“² Das schreibt Dietrich Bonhoeffer nicht als idealistischer junger Mensch, son-

dem ein halbes Jahr vor seinem Tod in dem Entwurf seiner letzten Arbeit über den Neuanfang der Kirche nach der Nazizeit. Das wird genauso verdrängt wie Luthers Kapitalismuskritik. Dabei müsste diese heute in aller Munde sein – in einer Zeit, in der die einzige Supermacht von Milliardären und Militärs regiert wird und in der andere Regierungen diese Realität nur verschleiern mit Geschwätz über westliche oder gar christliche „Werte“. Ausgangspunkt aller Gespräche über diese Realität sollte sein, dass, wenn es der Menschheit nicht gelingt, den Kapitalismus zu überwinden, sie ihre eigenen Lebensgrundlagen zunehmend zerstört. Der Grund ist einfach zu verstehen: Kapitalismus schafft Wachstumszwang für die Wirtschaft. Denn Kapital muss wachsen. Das ist sein Wesen. Kapital – im Unterschied zu Geld, das auch als reines Instrument organisiert werden kann – zielt auf Akkumulation. Erwirtschafteter Profit muss sofort wieder investiert werden, um mehr Profit zu erwirtschaften. „Akkumuliert, Akkumuliert! Das ist Moses und die Propheten!“³, kommentiert Karl Marx.

In einer industrialisierten Wirtschaft bedeutet dieser kapitalistische Wachstumszwang aber unbegrenzten Verbrauch von Ressourcen und Energie sowie unbegrenzte Möglichkeiten, Verschmutzung, Vergiftung, Absorption von CO₂ usw. zu verkraften. Und genau dies kann eine begrenzte Erde nicht schaffen. Die Klimakatastrophe ist der eindeutige Beleg für diese Tatsache.⁴ Daraus folgt: Wenn Leben auf dieser Erde auf Dauer möglich sein soll, muss der Kapitalismus überwunden werden.

Diese Aufgabe ist nicht ein rein ökonomisches Problem. Vielmehr handelt es sich beim Kapitalismus um ein umfassendes zivilisatorisches System, ja, um die herrschende Religion – also auch die Dimensionen von Mentalität und Spiritualität umfassend. Und diese Zivilisation ist fast 3000 Jahre alt. Schon allein aus diesem Grund kann die Überwindung des Kapitalismus nur als langfristige Perspektive sinnvoll thematisiert werden, die dann allerdings auf kurz- und mittelfristige Schritte bezogen werden muss. Denn ein Zivilisationswandel vollzieht sich über einen längeren Zeitraum hin. Gleichzeitig bleibt zur Abwendung der Klimakatastrophe nur wenig Zeit. Es geht also um die Jahrhundertfrage einer grundlegenden Zivilisationstransformation in der Balance von Zeitdruck und komplexer Dynamik. Ich frage in meinem Vortrag nach den Beiträgen von Luther, Calvin und weltweiter Ökumene heute zur Bewältigung dieser Jahrhundertaufgabe auf dem Hintergrund ihrer Quellen. Um das tun zu können, möchte ich zuerst den historischen Rahmen andeuten, innerhalb dessen diese ausgewählten Akteure zu verstehen sind.

I. Grundzüge und Phasen der geldgetriebenen Zivilisation seit dem 8. Jahrhundert v. u. Z.

Neuere Forschungen legen nahe, dass Geld nicht einfach als neutrales Tauschmittel in täglichen Gebrauch kam, sondern im Zusammenhang mit dem Aufkommen von Lohnarbeit, zuerst und vor allem im Zusammenhang mit der Professionalisierung des Militärs ab dem späten 8. Jahrhundert v. u. Z.⁵ Söldner mussten im Unterschied zu aristokratischen oder bäuerlichen Verteidigungskriegern entlohnt werden. Das geschah zunächst durch Beute, besonders von Edelmetallen, dann aber durch Sold – insbesondere nach der Einführung von Münzen um 600 v. u. Z. in Lydien, Griechenland, Indien und China. Die sozialen Folgen der Einführung von Geld ins tägliche Leben waren enorm. Die freien Bauern, wenn sie schlechte Ernten hatten, konnten sich ab jener Zeit nur Saatgut leihen, wenn sie einen Aufschlag (Zins) zahlten und ihr Land verpfändeten. So verloren sie bei Rückzahlungsschwierigkeit ihr Land, ihr Produktionsmittel, und die Familie musste in die Schuldklaverei.

Durch täglichen Gebrauch von Geld mit seinen neuen Verschuldungsmechanismen wird aber nicht nur die Gesellschaft tief gespalten in sich Bereichernde und Verarmende, sondern die Mentalität ändert sich. Mit dem Geld kommt das rechnende, berechnende, kalkulierende Denken und Verhalten in die Welt.⁶ Solidarität nimmt ab. Das Individuum entsteht als durch Geldmacht scheinbar unabhängiges Wesen. Das Geldsubjekt an sich ist der Tyrann. Durch das Wirtschaften als Individuen und nicht in Gemeinschaft entsteht Unsicherheit. Die einzige Sicherheit, am Markt teilnehmen zu können, ist möglichst viel Geld. Das ist die objektive Grundlage der Gier nach unbegrenzt viel Geld. Sie wird im Zins institutionalisiert. Aristoteles sieht in dieser Isolierung des gierigen Subjekts in der „chremastischen“ (geldgetriebenen) Wirtschaft eine der größten Gefährdungen der Polis, weshalb er Zins- und Monopolverbot durch Gesetze als lebensnotwendig erachtet. Wichtig ist auch zu verstehen, dass mit dem Geld das private Eigentum über das Gebrauchseigentum hinaus entsteht. Denn es verleiht Eigentumsrechte. So wird verständlich, warum das Geld eine effektivere Aneignung von Mehrwert/Mehrarbeit ermöglicht. Es verwandelt auch die Sklaven in unpersönliches Handelsgut.

Schließlich ist zu beachten, dass sich der Expansionismus des Geldes von Anfang an mit dem Expansionismus der Imperien verbindet. Das ist insbesondere deutlich, seit mit der Einführung der Münzen die Begehrlichkeit nach Erzvorkommen und Minen gestärkt wird.⁷ Der erste Höhepunkt der Geldzivilisation sind die hellenistischen Reiche seit Alexander und schließlich das Römische Reich.

Gegen diese Entwicklung zur von der Geldvermehrung getriebenen Zivilisation stehen alle Religionen und viele Philosophien von Griechenland bis China auf. Jesus bringt auf dem ersten Höhepunkt dieser Zivilisation die entscheidende theologische Frage auf den Punkt: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24). Das ist nicht eine individuelle ethische Stellungnahme unter anderen, sondern Jesus ruft zur Entscheidung zwischen zwei diametral entgegengesetzten Zivilisationen auf. Der Satz entspricht dem Gegensatz zwischen „diesem Äon“, inkarniert im Römischen Reich, und dem „Reich Gottes“, d. h. der gerechten Welt Gottes.

Wenn sich also Luther am Beginn der zweiten großen Periode der vom Geld getriebenen Zivilisation gegen den Frühkapitalismus wendet, so kann er das völlig legitim auf der Basis seiner Methode tun, nämlich alle Traditionen an Schrift und Vernunft zu prüfen und zu beurteilen. Die Schrift repräsentiert eben eine der religiösen und philosophischen Quellen der ursprünglichen Auseinandersetzung mit der entstehenden Geldzivilisation und ihren sozialen und mentalen Folgen. Daran knüpft Luther an, wenn er die verschiedenen Entwicklungen im Frühkapitalismus angreift. Dabei geht es bei ihm zunächst um das Kaufmannskapital und das Wucherkapital – allerdings bereits mit dessen religiösen Komponenten, wie wir sehen werden. (Karl Marx führt dann die Analyse weiter unter Einschluss des Industriekapitals. In der heutigen weltweiten Ökumene steht der Kampf gegen die modernen Formen des Finanzkapitals als dem Höhepunkt der von Geld getriebenen Zivilisation im Vordergrund.)

II. Luthers theologische, ökonomische und politische Kritik an der frühkapitalistischen Zivilisation als Religion und am Kaufmanns- und Wucherkapital

Wenn Luther in seinen 95 Thesen von 1517 den Ablasshandel angreift, trifft er mit seiner Kritik an der Käuflichkeit des Heils und seinem Aufruf zur Überwindung der Armut das Herz der neuen Stufe der Geldzivilisation („Sobald das Geld (erg. für den Ablass) im Kasten klingt, können Gewinn und Habgier wachsen“, These 28). Gewinn ist das objektive, Gier das subjektive Element dieser Zivilisation. Sie ist dabei, alle Bereiche des Lebens der Ökonomisierung, d. h. der Kapitalakkumulation, zu unterwerfen. Wenn sie sich Religion und Kirche, die damals herrschende Macht, unterwirft, hat sie bereits das Ganze unterworfen. Denn Religion gibt dem Ganzen Sinn. Das reflektiert Luther später ausdrücklich in seiner Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus:⁸

„Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nun (sage ich) Dein Herz hängest und

verlässest, das ist eigentlich Dein Gott Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat, verläßt und brüestet sich darauf so steif und sicher, dass er auf niemand nichts gibt. Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er all sein Herz setzt, welchs auch der allergeimest (allgemeinste) Abgott ist auf Erden.“

„Der allgemeinste Abgott auf Erden“ – das bedeutet in unserer Sprache: Die gesamte Zivilisation ist ausgerichtet auf die Geldvermehrung. Jesus bezieht Mammon auf das „Schätze sammeln“ (Marx spricht in dieser Stufe der Entwicklung von der „Schatzbildung“). In der Neuzeit wird die Geldvermehrung zu einem Funktionsmechanismus, zu einer „Megamaschine“⁹. Jeder Profit wird sofort wieder reinvestiert zur weiteren Akkumulation. Das heißt, das ganze politisch-ökonomische System, aber auch das Streben der Einzelnen ist auf Kapitalvermehrung ausgerichtet. Dem Geld dient die letzte Loyalität. Das Geld herrscht. Walter Benjamin spricht am Anfang des 20. Jahrhunderts von „Kapitalismus als Religion“¹⁰ – der einzigen Religion, die verschuldet, nicht entschuldet.

Dass Luther beim 1. Gebot nicht nur einzelne Menschen mit besonders großen Lastern im Auge hat, sondern das sich entwickelnde frühkapitalistische System, wird deutlich, wenn er in der folgenden Auslegung des 7. Gebots „Du sollst nicht stehlen“ die gesellschaftlichen Konsequenzen aus der Abgötterei beschreibt:¹¹

„Denn es sol ... nicht allein gestolen heissen, das man kasten und taschen reumet, sondern umb sich greiffen auff den marckt ... und kuertzlich, wo man hantieret, gelt umb wahre oder arbeit nimpt und gibt ... Summa das ist das gemeinste handwerck und die groste zunfft auff erden, und wenn man die welt itzt durch alle stende ansieht, so ist sie nicht anders denn ein grosser, weitter stall vol grosser diebe.“

Was er hier sagt, bedeutet: er sieht den Frühkapitalismus als Raub-System. Dessen Hauptakteure nennt er „Erzdiebe“ und meint damit die großen, länderübergreifenden Bank- und Handelsgesellschaften wie die Fugger. Beim Kaufmannskapital zeigt sich der Götzendienst und der Diebstahl vor allem in der Deregulierung des Marktes bei der Preisbildung:¹²

„Erstlich haben die kauffleut unter sich ein gemeyne regel, das ist yhr heubtspruch und grund aller fynantzen, da sie sagen 'Ich mag meyne wahr so thewr geben alls ich kan' ... Es kan damit der kauffhandel nichts anders seyn, denn rawben und stelen den andern yhr gutt.“

Es ist wichtig zu sehen, dass es Luther hier nicht nur um die Kritik eines persönlich moralischen Fehlverhaltens geht. Marx erwähnt ausdrücklich, dass Luther hier

verstanden hat, dass auch im Kaufmannskapital „der Zins eingewachsen“ ist, das heißt, dass das Kapital systemisch den erarbeiteten Mehrwert abschöpft. Entsprechend reagiert Luther auf diese Situation dreifach:

1. Er berät Kaufleute, die Christen sein wollen, wie sie sich als einzelne Kaufleute verhalten sollen,
2. er ruft die Politik auf, in den Markt zu intervenieren,
3. er verwirft das frühkapitalistische System als ganzes.

Zu 1.: Er rät den christlichen Kaufleuten, nach Abzug der Kosten bei der Preisbildung ihre Arbeitszeit mit dem Lohn eines Tagelöhners zu multiplizieren und diese Summe als eigene Entlohnung zu nehmen.

Dieser Rat, besonders Bankern empfohlen, hat aber gleich auch systemische Bedeutung. Er kann als Vorschein der Arbeitswertlehre von A. Smith und K. Marx gesehen werden. Das heißt, der Wert einer Ware ist nach der (gesellschaftlich notwendigen Durchschnitts-)Arbeitszeit zu berechnen. Dies bedeutet für Luther aber gleichzeitig, dass der Kaufmann aus der Zirkulation der Waren keinen Mehrwert für sich als Gewinn herausziehen, sondern im reinen Tausch handeln soll – also nach dem Muster Ware-Geld-Ware. Er ist demnach als ein arbeitender Mensch unter anderen zu betrachten, der für die Versorgung seiner Familie arbeitet – nicht aber ein Mehrwert abschöpfender Kapitalist.

Zu 2.: Als weitere Maßnahme gegen die Ausbeutung durch das Kaufmannskapital fordert Luther die Intervention der Obrigkeit in den Markt:¹³

„... were das die beste und sicherste weyse, das weltliche oberkeyt hie vernunfftige redliche leutte setzte und verordenete, die allerley wahr überschlugen mit yhrer koste und setzten darnach das mas und zill, was sie gellten solt, das der kauffman kund zukomen und seyne zymliche narung davon haben ... Aber wyr deutschen haben mehr zuthun, zu trincken und zu tantzen, das wyr solchs regiments und ordnung nicht kunden gewarten.“

Es ist interessant zu sehen, dass er seine Skepsis gegenüber der Hoffnung, die Obrigkeit würde in den Markt intervenieren, beim Wucherkapital noch zusätzlich dadurch verstärkt sieht, dass die Obrigkeit systemisch korrupt ist:¹⁴

„Wie solt das ymmer muegen Goettlich und recht zugehen, das eyn man ynn so kuertzer zeyt so reych werde, das er Konige und Keyser auskeuffen mochte? ... Konige und Fuersten sollten hie dreyn sehen und nach gestrengem recht solchs weren. Aber ich hoere, sie haben kopff und teyl dran.“

Zu 3.: Diese Einsicht führt Luther am Schluss des Teils über das Kaufmannskapital dazu, das gesamte System der kapitalistischen Unternehmen zu verwerfen:¹⁵

„Von den Gesellschaften sollt ich wol viel sagen. Aber es ist alles grundlos und bodelos mit eyttel geytz und unrecht, Das nichts dran zufinden ist, das mit gutem gewissen zu handeln sey. (((Denn wer ist so grob, der nicht sihet, wie die gesellschaften nicht anders sind denn eyttel rechte Monopolia? ... Denn sie haben alle wahr unter yhren henden, und machens damit wie sie wollen..., das sie steygern odder nyddrigen nach yhrem gefallen, und drucken und verderben alle geringe kauffleute, gleich wie der hecht die kleyne fisch ym wasser, gerade alls weren sie Herrn uber Gottes Creatures und frey von allen gesetzen des glaubens und der liebe...))) Sollen die gesellschaften bleyben, so mus recht und redlickeyt untergehen. Soll recht und redlickeyt bleyben, so müssen die gesellschaften untergehen.“

Dieses Urteil wird noch einmal bestätigt und, wenn möglich, verschärft, sobald man Luthers Stellung zum Wucherkapital untersucht. In der Spätschrift **„An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung“** (1540) heißt es:¹⁶

„Deuschland wird mit fursten, herrn, landen vnd leuten der Wucherer leib eigen werden, Hats doch ynn diesen zwentzig iaren ia zehen iaren gefressen das einem das hertz dafur erschrecken mus, der es ein wenig ansihet, Vnd steigt frisst schlingt on onterlas yhe lenger yhe grewlicher Hat er zehen hundert tausent so nimpt er iherlich 4 hundert tausent, das heisst einen grossen konig ynn einem iar gefressen Also mocht ein stulreuber sitzen zu haüse vnd eine gantze welt ynn zehen iaren fressen.“

Genau dies ist ja Kern der Fehlentwicklung der Geldwirtschaft, dass Geld nicht als nützliches Mittel genutzt wird, sondern als Ziel Akkumulation beansprucht, wobei das „eingewachsene“ „Mehr“ aus den arbeitenden Menschen herausgesogen wird. Entscheidend ist Luthers Hinweis darauf, dass ein Wucherer ein Mörder ist. Luther sagt:¹⁷

„Die Heiden haben konnen aus der vernunfft rechen, das ein wucherer sey ein vierfeltiger dieb vnd ein morder Denn wer einem andern seine narung aufsaugt, raubt vnd stielet, der thut eben so grossen mord als der einen (erg. Menschen) hungers sterbet (sterben lässt) vnd zu grund verderbet.“

Was erwartet Luther von der Kirche in dieser Situation: 1. den Namen Kirche abzulegen, wenn sie Zinsen nimmt – also wenn sie sich an der Geldvermehrungszivilisation beteiligt; 2. dass sie „ein gut Exempel gibt den weltlichen Ständen“.

III. Calvin

Sowohl bei Luther wie bei Calvin gibt es bei prinzipieller Ablehnung des Zinsnehmens Ansätze zum Verständnis für einen ausnahmsweisen Kredit von der Art, wie man ihn heute als Produktivkredit im Unterschied zum Konsumkredit bezeichnen würde. An dieser Stelle scheinen mir die Argumente verborgen zu liegen, die aus den theologischen Ansätzen der Bibel, der Antike und der kirchlichen Tradition auch für die neuzeitliche Wachstumswirtschaft gelten oder jedenfalls die Spur zu abgewandelten Maßstäben weisen können. Hierbei denkt Luther an einen Kredit, mit Hilfe dessen man ein fruchtbares Gut in beiderlei Interesse bearbeiten kann – damals verhandelt unter dem Begriff „Zinskauf“. Es muss aber der Gläubiger darauf angewiesen sein, also nicht als Reicher nach einer gewinnbringenden Geldanlage suchen. Er hat das Modell einer Beteiligungswirtschaft im Kopf. Das heißt Kapital und Arbeit verbinden sich zu produktivem Handeln. Am Schluss wird das erwirtschaftete „Mehr“ verteilt. Das Kapital bekommt also nicht eine von vornherein sichere Rendite oder Zins, sondern das Ergebnis ist die Grundlage des erzielten Einkommens beider Partner.

Calvin hat bei dieser Art von Kredit die Situation von Flüchtlingen im Auge, die mittellos, aber mit sehr guten Fähigkeiten und Künsten nach Genf kommen und eine finanzielle Starthilfe brauchen, bevor sie selbst einen Überschuss erwirtschaften können. Calvins verstreute Überlegungen zum Problem sind am besten in seinem Kommentar zu Ez 18,6-8 zusammengefasst.¹⁸ Die Bedingungen und Erwägungen von Calvin zum beteiligungswirtschaftlichen „Produktivkredit“ als Ausnahme lassen sich im Überblick so wiedergeben:

- kein Zins darf von Armen genommen werden,
- nichts darf gegen Nächstenliebe (Mt 7,12) und die Billigkeit sein
- keiner, der ausleiht, soll ohne Pflichten sein
- Hauptregel: „nicht überall, nicht jederzeit, nicht alles, nicht von allen“
- Beide sollen gleich viel Gewinn haben
- das Maß, das die Gesetze geben, nicht überschreiten (scharfe staatliche Kontrolle)!
- Kriterien des Wortes Gottes sollen beachtet werden

Es fällt auf, dass Calvin seine Überlegungen auch positiv – also im Sinn von Regeln – formuliert. Immerhin fasst aber auch er seine Überlegungen sehr restriktiv zusammen:

„Es ist kaum möglich, dass einer, der Zins nimmt, seinen Bruder damit nicht belastet, und darum wäre zu wünschen, dass die Namen Wucher und Zins begraben und aus dem Gedächtnis der Menschen völlig getilgt wären. Weil aber ein Geschäftsverkehr sonst unter den Menschen nicht möglich ist,

darum muss man immer darauf achten, was erlaubt ist, und wieweit es erlaubt ist.“

IV. Gibt es Ansätze zur Überwindung des Kapitalismus heute?

Ich sehe die Notwendigkeit einer multiplen Strategie mit verschiedenen Elementen.¹⁹ Zuerst muss klar sein, dass langfristig der Kapitalismus überwunden werden muss. Mittelfristig muss eine Umstrukturierung der drei wesentlichen Säulen des Kapitalismus erreicht werden – der Eigentums-, Geld- und Arbeitsordnung. Konkret: Auf der Basis der Wiederentdeckung der Gemeingüter müssen und können alle Eigentumsformen umfassend gemeinwohlpflichtig verfasst und reguliert werden.²⁰ Geld darf nicht mehr als Ware zur Geldvermehrung, sondern muss als Mittel zum Zweck, als öffentliches Gut organisiert werden.²¹ Arbeit – zumal durch Informationstechnologie vielfach ersetzbar und neu gestaltbar – ist selbstbestimmt, kooperativ und genossenschaftlich zu organisieren.

Kurzfristig werden diese Ansätze schon jetzt durch Alternativen im Kleinen, vor allem auf lokaler Ebene umgesetzt. Makroökonomisch und -politisch können durch Bündnisse von unten weitere Privatisierungen von Grundversorgungsgütern und -diensten verhindert werden. Zentral ist dabei, dass gleichzeitig intensiver Druck aufgebaut werden muss, um die Umverteilung von unten nach oben zu stoppen und wieder Umverteilung von oben nach unten einzuleiten – z. B. durch ein wieder stärker progressiv zu gestaltendes Steuersystem oder durch solidarische Streiks auf europäischer Ebene.

Anders als Marx meinte, ändern sich mit veränderten Strukturen nicht auch notwendig menschliches Denken und Verhalten.²² Was nützt es, wenn Strukturen geändert werden und trotzdem jeder nach dem einen Kriterium entscheidet: „Rechnet sich das für mich?“ Bereits der italienische Philosoph Antonio Gramsci hat herausgearbeitet, dass der subjektive – wie er es nennt, „kulturelle“ – Faktor bei der Überwindung des Kapitalismus sehr viel höher zu veranschlagen ist, als es Marx voraussah. Genau an dieser Stelle wird es nun heute strategisch bedeutsam, die Schnittmengen zwischen Religion und humanistisch motivierten sozialen Bewegungen neu zu entdecken und auf dieser Basis konkrete Bündnisse zu schließen, um an der Überwindung des Kapitalismus zu arbeiten.

V. Die Rolle von Religionen und humanistischen Bewegungen bei der Überwindung des Kapitalismus

Es gibt keine legitime positive Bezugnahme auf Religion ohne Religionskritik.²³ Jesu Vision vom Endgericht in Mt 25,31ff. ist ein klassisches Beispiel dafür. Hier wird

gegen die, die sich als religiös, nämlich als Jesu Jünger bezeichnen, es aber nicht sind, gesagt, dass sich Gott (in der Gestalt des göttlichen Menschen, des „Menschlichen“) in den geringsten Geschwistern verbirgt. In heutiger Sprache: Die sozialen Bewegungen sind das Kriterium, an dem sich das Kirchesein von Kirche erweist. Von Gott darf grundsätzlich kein Bild gemacht werden (1. Gebot). Gott ist das schlechthin Unmanipulierbare. Gott ist nur „Stimme“ (vgl. Dt 30,20), auf die ständig gehört werden muss. Und Luther deutet dies so, dass sich der Wille Gottes jeweils in der „Not und Bedürftigkeit der Nächsten“ zeigt.²⁴ Weil Religion Macht über Menschen hat, interessiert sich Macht für Religion und kooptiert sie. Seit dem südafrikanischen Kairosdokument gegen die Anpassung der Kirchen an die Apartheid unterscheiden wir drei Arten von Theologie: Staatstheologie, Kirchentheologie und prophetische Theologie. Erstere hat sich aktiv an die politische und oder die ökonomische Macht angepasst. Deshalb nennen wir sie auch Kapitaltheologie. Die große Wende des Christentums zur Staatstheologie fand bereits 312 unter Kaiser Konstantin statt.

Kirchentheologie will Versöhnung ohne Gerechtigkeit. Man kritisierte Apartheid mit Worten, ohne die Systemfrage zu stellen, und war vor allem daran interessiert, dass man freundlich miteinander umging. Marx gibt ein Beispiel, das heute für Kirchen relevant ist, die zwar mit Worten für Gerechtigkeit eintreten, aber, weil sie in staatlich oder wirtschaftlich privilegierter Situation leben, den Kapitalismus als System nicht verwerfen wollen.

Den Quellen angemessene prophetische Theologie – die einzige, die eine Zusammenarbeit von religiösen und humanistischen Kräften ermöglicht – entsteht z. Zt. in allen Glaubensgemeinschaften, vor allem aber auch in den indigenen Kulturen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Letztere bringen in die interkulturelle Frage nach einer alternativen Kultur des Lebens die Frage nach dem „guten Leben“ als Ausgangspunkt des Denkens und Handelns ein. Damit wird das Leben, ja das gut Leben für alle in Harmonie mit der Natur anstelle des maximalen Profits der wenigen ins Zentrum der alternativen Wirtschaftsorganisation und des Denkens gerückt.

Ein ähnliches Umdenken geschieht in den Weltreligionen. Seit den 1960er Jahren lassen sich breitere Bewegungen erkennen, die inzwischen Mehrheiten für sich gewinnen. In der christlichen Ökumene bilden sich diese Bewegungen in den Kirchen der protestantischen Weltbünde und des protestantisch-orthodoxen ÖRK ebenso heraus wie in der Römischen Kirche seit dem II. Vatikanum. Sie heißen auch befreiungstheologische Bewegungen. Seit Jahrzehnten wird im Ökumenischen Rat der

Kirchen (ÖRK) und den protestantischen Weltbünden an diesen Fragen gearbeitet. 2003 hat der Lutherische Weltbund die kapitalistische Globalisierung bereits als Götzendienst gebrandmarkt. Der Reformierte Weltbund hat 2004 im Accrabeckenntnis eine regelrechte Verwerfung des kapitalistisch-imperialen Systems vorgenommen.²⁵ Bei der letzten Vollversammlung des ÖRK in Busan/Korea im Nov. 2013 gab es mehrere Dokumente im gleichen Sinn.²⁶ Die Alternative heißt hier „Wirtschaften im Dienst des Lebens“. Im gleichen Nov. 2013 folgte Papst Franziskus mit seinem Apostolischen Brief „Evangeli gaudium“. Darin heißt es klipp und klar:²⁷ „Diese Wirtschaft tötet! Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung! Nein zur neuen Vergötterung des Geldes! Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen! Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt.“

In den anderen abrahamischen Religionen vollzieht sich ein ähnlicher Prozess. Jüdische Befreiungstheologie verbindet Kritik am kapitalistischen Imperium mit der Kritik am Staat Israel als dessen Teil und dem, was Marc Ellis in Analogie zum imperialen Christentum das „konstantinische Judentum“ nennt.

Ähnliches ist auch in der muslimischen Befreiungstheologie zu beobachten, die im Westen so gut wie unbekannt ist. Es gibt sie aber in vielen Ländern, z. B. in Südafrika, Senegal, Tunesien, Malaysia, Indien. Am schwersten hat sie es, wo der Westen durch seine imperiale Politik unter Muslimen Terrorreaktionen hervorruft, am leichtesten, wo es wenig Druck gibt. In manchen Fällen ist sie auch aus solidarischen Kämpfen gemeinsam mit prophetischer kritischer Basis hervorgegangen, wie in Südafrika in der Apartheidzeit.²⁸ Im Blick auf die Frage nach Luthers Verständnis der Ökonomie ist der Dialog mit Muslimen besonders fruchtbar, weil Luthers Vorstellungen mit klarem Zinsverbot und Tendenz zu einer bedarfsorientierten Beteiligungswirtschaft eine besondere Nähe zu muslimischen Positionen aufweist.²⁹

Im Buddhismus gibt es keine Theologie im eigentlichen Wortsinn. Deshalb heißt die analoge Bewegung hier nicht buddhistische Befreiungstheologie, sondern „engagierter Buddhismus“. Durch den Buddhismus spielen Begriff und Praxis der Empathie eine zentrale Rolle in dieser interreligiösen Bewegung für das Leben in gerechten Beziehungen, und dies nicht etwa nur auf der persönlichen Ebene, sondern im Blick auf die gesamte Zivilisation – besonders auf Wissenschaft und Technik der Moderne.

Insgesamt zeigt sich also, dass es keinen clash of civilizations gibt, wenn man die Originalquellen zugrundelegt. Dieses Konzept wurde von Huntington im Interesse des Pentagon entworfen, um nach der Implosion des real

existierenden Sozialismus ein neues Feindbild zu kreieren. Wie oft wird hier die Religion zu Machtinteressen genutzt, weshalb übrigens immer Religionskritik jedem positiven Bezug auf Religion vorausgehen muss. Zur Zeit ist jedenfalls eine konvergierende interreligiöse Bewegung auf einem langfristigen Weg unterwegs zu einer alternativen Kultur des Lebens. Gemeinsam verbinden sie sich auf allen Ebenen, d. h. lokal, national und international, kurz- und mittelfristig mit entsprechenden sozialen Bewegungen, die an konkreten Punkten Widerstand gegen die herrschende Mammon-Zivilisation leisten, welche durch Geist, Logik und Praxis des Geldvermehrungssubjekts geprägt ist.

Zum Abschluss zwei Beispiele, was gegenwärtig in dieser Richtung konkret versucht wird.

1. Eine internationale Gruppe hat das 500jährige Reformationsjubiläum zum Anlass genommen, die kapitalismuskritischen Schriften Luthers im Blick auf die heutige Krisensituation zuzuspitzen und dabei gleichzeitig seine unsäglichen Pamphlete gegen Juden, Muslime und Bauern einer fundamentalen Kritik zu unterziehen.³⁰ Zusätzlich haben wir konkrete Zuspitzungen in der Wittenberger Erklärung 2017 vorgenommen, speziell zur notwendigen Solidarität mit den Bauern und zu der in Deutschland gängigen Form der Schuldbereinigung des christlichen und speziell lutherischen Antijudaismus, indem man die Palästinenser für sein gutes Gewissen zahlen lässt.³¹

2. Kairos Europa entwickelt z. Zt. ein Netzwerk von Gemeinden, die zusammen mit muslimischen Nachbargemeinden „Gemeinsam gegen Fluchtursachen“ kämpfen, die westliche Politik durch Krieg, wirtschaftliche Ungerechtigkeit und ökologische Zerstörung hervorrufen.³²

Kurz – wir sollten darüber sprechen und Handlungsoptionen entwickeln, wie auf der Basis von antiken Religionen und Philosophien sowie von Luthers Kritik des Frühkapitalismus unter Berücksichtigung seiner Fehlritte die Arbeit für eine neue Ökonomie und Kultur des Lebens und gegen die weltweit herrschende Zivilisation der Geldvermehrung aussehen kann. Dabei können Luthers Aussage, die Kirche müsse „ein gut Exempel geben den weltlichen Ständen“, und Bonhoeffers Aufforderung, die Kirche von der Herrschaft des Privateigentums zu befreien, eine wichtige Perspektive eröffnen. Hans-Jürgen Fischbeck fragt in einem Memorandum: „1. Warum war die Ev. Kirche in der DDR glaubwürdig? Weil sie in einem Staat mit totalem Anspruch staatsfreie Räume anbot. 2. Wie könnte die Kirche im heutigen Deutschland Glaubwürdigkeit zurückgewinnen?“ Antwort: Wenn sie in einer total vom Markt bestimmten Gesellschaft marktfreie Räume anbietet.

Das also könnte ein Beitrag unserer Kirchen und Gemeinden für die dringend nötige neue Kultur des Lebens sein: Ein klares Nein zur kapitalistischen Zivilisation aus erneuertem Geist, im Bündnis mit sozialen und interreligiös befreiungstheologischen Bewegungen der politische Kampf für wirtschaftliche und gesellschaftliche Alternativen und Solidarische Ökonomie in der Kirche.

Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, Mitbegründer von Kairos Europa

Anmerkungen

- 1 Inzwischen ist eine Flugschrift erschienen, die die hier vorgelegten Gedanken ausführlicher bearbeitet: Ulrich Duchrow: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden. Hamburg u. Frankfurt/Main: VSA und Publik-Forum, 2017.
- 2 Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (DBW Bd. 8). Gütersloh: Kaiser, 1998, S. 560.
- 3 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Karl Marx/Friedrich Engels Werke (MEW), Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1969, S. 621.
- 4 Vgl. Hans Joachim Schellnhuber: Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff. München: Bertelsmann, 2015.
- 5 Vgl. vor allem Richard Seaford: Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; David Graeber: Schulden: Die ersten 5000 Jahre. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012; Ulrich Duchrow: Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven. München: Kösel, 2013 (<http://ulrich-duchrow.de/wp-content/uploads/2017/02/0000-Buch-Gieriges-Geld-komplett-9783466370696.pdf>); Fabian Scheidler: Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation. Wien: Promedia, 2015.
- 6 Vgl. besonders Karl-Heinz Brodbeck: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (2009) 2012.
- 7 Die Bedeutung der Metallurgie in diesem politisch-ökonomischen Geld-Zusammenhang hat besonders Scheidler, a. a. O., plastisch herausgearbeitet.
- 8 WA 30I, S. 132ff.
- 9 So Scheidler, a. a. O.
- 10 Vgl. Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main Bd. IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- 11 WA 30I, S. 164f.
- 12 WA 15, S. 294f.
- 13 Ebd. S. 296.
- 14 Ebd. S. 312f.
- 15 Ebd. S. 312f.
- 16 WA 51, S. 364af.
- 17 WA 51, S. 361af. Bei Marx, Das Kapital, MEW 23, S. 619, Anm. 34.
- 18 Calvin: Auslegung des Propheten Ezechiel, in: O. Weber (Hg.): J. Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, Bd. 9, S. 287ff.
- 19 Gieriges Geld, 2013, a. a. O. Vgl. auch Michael Brie (Hg.): Mit Realutopien den Kapitalismus transformieren? Hamburg: VSA, 2015.
- 20 Vgl. Ulrich Duchrow/ Franz J. Hinkelammert: Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums. Oberursel: Publik Forum (2002), 2005 2. Aufl., Kap. 7.

- 21 Vgl. Duchrow, 2013.
- 22 Vgl. Ulrich Duchrow/ Reinhold Bianchi/ René Krüger/ Vincenzo Petracca: Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung (frei verfügbar unter http://www.vsa-verlag.de/uploads/media/VSA_Duchrow_Ulrich_Solidarisch_Mensch_werden.pdf). Hamburg/Oberursel: VSA in Kooperation mit Publik-Forum, 2006.
- 23 Vgl. u. a. Hermann Lehmann: Luthers Platz in der Geschichte der politischen Ökonomie, in: Günter Vogler (Hg.): Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung. Berlin: Akademie-Verlag, 1986, S. 279-294; Franz Hinkelammert: Der Kapitalismus als Religion – Der Vorrang des Menschen im Konflikt mit dem Fetischismus. Religionskritik, profane Theologie und humanistische Praxis, in: C. Hildebrand/ I. Fink (Hg.): Kapitalismus als Religion. Dokumentation von Beiträgen des Seminars auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 2013. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung, (2013) 2015, S. 21-39.
- 24 Vgl. Ulrich Duchrow: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. Stuttgart: Klett-Cotta (1970), 1983 2. Aufl., S. 561 u. ö.
- 25 S. Kairos Europa (Hg.): Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung – Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006. Heidelberg: Kairos Europa e. V., 2005.
- 26 Vgl. Kairos Europa (Hg.): Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ – Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben? Heidelberg: Kairos Europa, 2013.
- 27 Ebd. Vgl. Franz Segbers/ Simon Wiesgickl (Hg.): „Diese Wirtschaft tötet“ (Papst Franziskus) – Kirchen gemeinsam gegen den Kapitalismus. Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung für Ulrich Duchrow. Hamburg: VSA in Kooperation mit Publik-Forum, 2015.
- 28 Vgl. Farid Esack: Qur’an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oxford: Oneworld, 1997, Reprinted 1998.
- 29 Vgl. Duchrow, 2013, S. 113ff.
- 30 Ergebnis sind sieben Bände Studien und zusammenfassende 94 Thesen: <http://www.radicalizing-reformation.com/index.php/de/> und <http://www.kairoseuropa.de/shop/index.html>.
- 31 <http://www.radicalizing-reformation.com/index.php/de/3-internationale-abschlusskonferenz/166-erklarung.html>. Zur Begründung der Konkretion „Gerechtigkeit in Palästina-Israel“ aus jüdischer, muslimischer und christlicher Feder ist inzwischen erschienen: Ulrich Duchrow/ Hans Ulrich (Hg.): Religionen für Gerechtigkeit in Palästina/Israel – Jenseits von Luthers Feindbildern (Band 7 der Reihe „Die Reformation radikalisieren“). Münster: Lit, 2017.
- 32 Die ausführliche Beschreibung des Projekts zusammen mit Arbeitsmaterialien findet sich in: Kairos Europa (Hg.): Interreligiöse Solidarität gegen Fluchtursachen. Heidelberg: Kairos Europa, 2016.



BEATE SCHUTTE¹

Verbindung zwischen Jan Hus, böhmischer Reformator, und Martin Luther, deutscher Reformator

Jan Hus, geb. um 1370 in Husinec in Südböhmen, gilt als Wegbereiter der Reformation in Deutschland. Mit drei weiteren „Vorreformatoren“ rückte ihn der Bildhauer Ernst Rietschel mit seinem Luther-Denkmal in Worms in die Nähe Martin Luthers. Von Hus wird das Wort überliefert: „Ihr bratet jetzt ein Huss, das ist ein Gans, aber nach hundert Jahren wird aufstehen labod, das ist ein Schwan, der da singen wird und wird von euch nicht gebraten werden.“

Martin Luther hat selbst seine Nähe zu Hus dargestellt. Auf der Leipziger Disputation 1519 bestritt Luther die Irrtumslosigkeit von Konzilien und deklarierte, dass unter den verurteilten Sätzen von Hus echt evangelische gewesen seien. Luther wiederholte seine Kritik in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ von 1520: Die Verbrennung von Hus auf dem Scheiterhaufen am 6. Juli 1415 und die Verurteilung auf dem Konzil zu Konstanz sei Unrecht gewesen.

Seiner Meinung nach seien „sein Buch und Lehr zu Unrecht verdammt“ worden. Dies sei ein Beweis dafür, dass Konzilien irren könnten. Luther ließ Hus' Schriften

verbreiten. Mit seinem Ausspruch „Wir sind alle Hussiten“ machte Luther deutlich, dass er eine enge geistige Verbindung sah.

Jan Hus war Rektor der Universität in Prag und Prediger der Prager Bethlehemskapelle. Er stand ein für die Demokratisierung der Kirche und für die Feier des Abendmahls in beider Gestalt. Die theologische Bedeutung von Jan Hus als Vorreformer ist weiter begründet in seiner Ablehnung des Ablasshandels, der Kritik am Papsttum, seinem Kirchenverständnis mit der Stärkung der Laien und der Hervorhebung der Heiligen Schrift (in Anlehnung an den Oxforder Theologen John Wicliff).

Seine Nachfolger in Prag führten die vier Prager Artikel ein: den Laienkelch, die Freiheit der Predigt, die Forderung nach der Armut in der Kirche, die Forderung nach Geltung weltlicher Gerichtsbarkeit auch für Priester.

Jan Hus' nachhaltige Bedeutung für Theologie- und Glaubensverständnis zeigt sich in der Manifestierung der Evangelischen Brüder-Unität in Herrnhut. Eine ihrer Wurzeln liegt in der durch Hus ausgelösten böhmischen Reformation. Dieser Brüder-Unität verdanken wir die Herrnhuter Losungen und den Herrnhuter Stern. Jährlich wird durch diese Evangelische Brüder-Unität ein Predigtpreis vergeben, unter: www.herrnhuter.de nachzulesen. Eine Beschäftigung mit Jan Hus im Jahr des Reformationsjubiläums darf meiner Meinung nach nicht fehlen.

*Pfarrerin i. R., Tagungsorganisatorin
und stv. Vorsitzende des dbv*

JAROSLAV ŠEBEK

Reformator Jan Hus – Rezeption seines Lebens und Werks in der modernen Zeit

Die starke und mitreißende Geschichte von Meister Jan Hus und insbesondere sein Vermächtnis für die nachfolgenden Generationen durchliefen während der Jahrhunderte zahlreiche Modifikationen. Hus wird in der tschechischen Gesellschaft häufig als vielschichtiger Mythos wahrgenommen, der in sich auch eine Reihe von ideologisch bedingten Auslegungen enthält. In diesem Beitrag geht es vor allem um die Reflexion von Meister Jan Hus, wie man sie insbesondere in den tschechischen politischen, akademischen, Intellektuellen- und Kirchenkreisen findet, also im Rahmen eines verhältnismäßig exklusiven Diskurses der Eliten, der besonders in der



*Lutherdenkmal in Worms. Luther (oben), Hus (unten rechts)
und Savonarola (unten links)*

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ebenfalls zur Polarisierung der Ansichten über die Persönlichkeit von Jan Hus beitrug.

Obwohl die Geschichtsschreibung in der Zeit des Kommunismus vor allem die Kontinuität der Hus-Verehrung betonte, lassen sich in ihr doch viele Interpretationsbrüche feststellen. Nach seinem Tod im Jahr 1415 in Konstanz kam es insbesondere in Böhmen zu einer Welle der Verehrung und zur Verbreitung seines Vermächtnisses. In Folge der Niederschlagung des Ständeaufstandes im Jahr 1620 und der danach beginnenden Rekatholisierung wurde jedoch die Verehrung von Hus mit aller Härte unterdrückt. So verschwand allmählich das Husitentum aus dem tschechischen nationalen kollektiven Gedächtnis. Die im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts einsetzende Aufklärung bereitete durch ihre Ablehnung der katholischen Gegenreformation jedoch den Boden für ein neues Verständnis von Jan Hus. Zur Entfaltung einer Diskussion um sein Vermächtnis kam es in der

modernen Zeit insbesondere während der Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts, als unter anderem deutsche liberal gesinnte Intellektuelle über ihn lobend zu schreiben begannen, zum Beispiel Caspar Royko (1744-1819). Die schrittweise Säkularisierung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert öffnete dann die Türen für eine neue Rezeption von Hus' Vermächtnis.

In liberalen tschechischen und auch deutschen Kreisen dieser Zeit wurde Jan Hus anfänglich als ein Märtyrer der Gewissensfreiheit verstanden und als Ikone einer rationalistischen Aufklärung porträtiert. Während des 19. Jahrhunderts erhob ihn die tschechische Emanzipationsbewegung zu einem Helden des nationalen Kampfes. Dazu trug zweifellos auch die Kodifizierung der Interpretationen des Hussitentums bei, wie sie von František Palacký (1798-1876) in seiner Geschichte des tschechischen Volkes vorgelegt wurde. Die tschechische Nation wurde im Geist dieser historiografischen Forschungen als Nation interpretiert, die bereits vor langen Jahrhunderten nach sozialer Gleichheit und Demokratie gestrebt hatte. Hus und das Hussitentum wurden in Palackýs meisterhafter Bearbeitung eine Art Eckpunkt, auf den die Blicke der weiteren Schöpfer der nationalen Ideologie gerichtet waren. Palacký war jedoch zugleich eine nationale Interpretation des Hussitentums fremd und er bemühte sich, Hus und dessen Ideen in den gesamteuropäischen Kontext des Konflikts zwischen Katholizismus und Protestantismus einzuordnen. In diesen weiten Zusammenhängen verteidigte Palacký die sittliche Berechtigung von Hus' Auftreten nicht nur für dessen Kritik der zeitgenössischen Missstände innerhalb der Kirche, sondern auch für sein Bestreben nach Einklang von christlicher Lehre und heiliger Schrift sowie freiem Verstand.² Nach der Niederlage der liberalen Revolution trat die betonte Hervorhebung des Hussitentums für eine kurze Zeit wieder in den Hintergrund, was mit einer Stärkung der privilegierten gesellschaftlichen Rolle der katholischen Kirche zusammenhing, die 1855 ein Konkordat mit dem Vatikan abschloss. Dies änderte sich jedoch vor allem nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich (1867), der das Ende der böhmischen Hoffnungen auf eine Föderalisierung der Habsburgermonarchie bedeutete. Bei den Bemühungen, das böhmische Staatsrecht zu verteidigen, wurden breite Schichten der Stadt- und Landbevölkerung in die öffentliche Debatte einbezogen. Als ein besonders geeigneter Mobilisierungsfaktor erwies sich dabei die Gestalt des Magisters Jan Hus.

In dieser Zeit begannen auch die regelmäßigen Wallfahrten böhmischer Politiker nach Konstanz, an den Ort, wo Hus hingerichtet worden war. 1868 wurden auf Initiative der Arbeitervereine an bedeutenden, mit der böhmischen Geschichte verbundenen Orten Volksversammlungen organisiert. In diesen Volksversammlun-

gen wurde das Hussitentum als Kampf für soziale und demokratische Werte ausgelegt. Im Jahr 1869 fanden anlässlich des vermuteten 500. Jahrestages der Geburt des Reformators die ersten großen Feiern in seinem südböhmischen Geburtsort Husinec statt.

Streitfall „Hus“ an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Wie sehr Hus im Zentrum der tschechischen nationalen Interessen stand, zeigt sich unter anderem in der umfangreichen Diskussion über die Errichtung eines Hus-Denkmal in Prag Ende des 19. Jahrhunderts. Den Beginn dieser Debatte stellte eine Erklärung des Abgeordneten Fürst Karl IV. von Schwarzenberg während der Beratungen des böhmischen Landtags dar, in der er im Rahmen der Debatte über die Aufstellung einer Gedenktafel mit Hussens Namen am neuen Gebäude des Landesmuseums (des heutigen Nationalmuseums) in Prag die Hussiten als eine Bande von Räubern und Brandstiftern bezeichnete. Als Reaktion darauf forderten tschechische Kreise die Errichtung eines Hus-Denkmal. Die Entstehungsgeschichte dieses Erinnerungsortes war jedoch starken Turbulenzen unterworfen, da der Standort des Denkmals alsbald zum Gegenstand scharfer Auseinandersetzungen zwischen dem tschechischen nationalliberalen Meinungslager auf der einen und dem konservativ-katholischen auf der anderen Seite wurde. Nach langwierigen Diskussionen wurde 1903 auf dem Prager Altstädter Ring – neben der barocken Mariensäule, welche die katholische Tradition verkörperte – der Grundstein für das Denkmal gelegt. Dieser Akt sollte die Symbiose beider religiöser Traditionsstränge symbolisieren und den ehrwürdigen Platz Hussens im tschechischen Nationalbewusstsein verdeutlichen. Seite an Seite mit der Mariensäule konnte man das Denkmal zwar als Zeichen von Multikonfessionalität ansehen, jedoch war dieser Kompromiss nur von kurzer Dauer. Sofort nach der Gründung des tschechoslowakischen Staates Anfang November 1918 wurde er symbolisch durch eine Gruppe von Intellektuellen aufgekündigt, die die Mariensäule in einer vorbereiteten Aktion unter dem Schutz einer Arbeiterdemonstration stürzten. Das Denkmal war jedenfalls 1915 anlässlich des 500. Jahrestages der Verbrennung von Hus eingeweiht worden, aufgrund des Ersten Weltkrieges gab es aber keine würdevollen Feiern und zudem hatte die österreichische Regierung jegliche öffentliche Manifestationen verboten.

Eine bedeutende Rolle in der Aktualisierung der Lehre von Jan Hus spielte der bedeutsame Philosoph, Politiker und spätere tschechoslowakische Präsident T. G. Masaryk. Als Masaryk 1911 auf der Burg Kozí hrádek sprach, d. h. 500 Jahre nach dem Auftritt von Jan Hus an derselben Stelle, gründete er seine Ansprache auf der Aus-

legung von Hus' Worten „Cäsar oder Jesus“. Masaryk verlieh dem Begriff „Jesus“ eine derartige Bedeutung, dass diese Auslegung wie die Empfehlung eines gemäßigten, friedlichen, nichtrevolutionären Weges auch in den sozialen Klassenkonflikten der Neuzeit klang. Und dem Begriff „Cäsar“ bemühte er sich, eine solche Auslegung zu geben, dass diese gegen einen „Cäsar“ im Sinn von Widerstand gegen jede Gewalt, auch gegen revolutionäre Gewalt, gerichtet war.³ Das Gedenken an Jan Hus diente vor allem zur Initialisierung des Kampfes um die nationale Selbstständigkeit. Masaryk (1850-1937) trat zudem am 6. Juli 1915, also anlässlich des 500. Todestages von Jan Hus, öffentlich in Genf auf und eröffnete so seinen Kampf gegen die österreichische Monarchie, der drei Jahre später erfolgreich im Entstehen der Tschechoslowakei gipfelte, mit der Errichtung einer republikanischen Staatsordnung und der Durchsetzung der Ideen der parlamentarischen Demokratie. Die Revolution gegen Österreich verkündete er hier „im Namen des tschechischen Reformationsgedankens gegen die österreichische Idee der Antireformation“.⁴

Zwischenkriegszeit: Die Tschechoslowakei entsteht

Das Entstehen der Tschechoslowakei im Jahr 1918 brachte in der Weise, wie Jan Hus in der tschechischen Gesellschaft wiederhallte, neue Möglichkeiten, eine neue Symbolik und zugleich damit aber auch neue Konflikträume. Die Erste Republik bekannte sich offen zur hussitischen Tradition als zu einem Höhepunkt der tschechischen Nationalgeschichte. Dazu trug in hohem Maß auch das neue tschechoslowakische Staatsoberhaupt bei. In dem Augenblick, als Masaryk als gewählter Präsident in sein Vaterland zurückkehrte, rief er bei einem Halt auf dem Bahnhof in Tábor einen seiner stark symbolischen Aussprüche „Tábor ist unser Programm“, der in hohem Maß die Sicht des neuen Staates auf seine Traditionen charakterisierte. Das stellte die konservativen Kräfte in den Hintergrund und bedeutete das Bekenntnis, dass die aus Hus' Lehre hervorgegangenen Ideen den Bürgern der freien Republik zum Vorbild dienen werden, um die moralische Dimension der Nation zu fördern. Denn Masaryk zufolge „besteht in unserem nationalen Bestreben ein großer Mangel an innerem Leben, geistigem Leben“.⁵

Im Januar 1920 entstand außerdem als Frucht der Konfliktsituation eine neue Konfession, die Tschechoslowakische Kirche. Ihre Initiatoren waren Reformkreise des tschechischen Klerus, die von der Tatsache ausgingen, dass sich die katholische Kirche in einer tiefen Krise befände und daher den neuen Bedingungen angepasst werden müsse. Jan Hus wurde direkt zu ihrem Symbol, wovon am besten die Bezeichnung der meisten Bethäuser der neuen Kirche als Hus-Versammlung zeugt. Die neue Kirche, die in wenigen Jahren etwa 800.000 Mitglie-

der gewann, nationalisierte durchwegs ihre Ausdrucksformen: Sie übersetzte die Liturgie ins Tschechische und verwendete Texte der Nationalliteratur, vor allem von Hus, in ihrer Liturgie.

Auf Beschluss des tschechoslowakischen Parlaments, das im März 1925 ein neues Feiertagsgesetz verabschiedete, wurde der Todestag von Jan Hus, der 6. Juli, zum nationalen Gedenktag erklärt. In der sozialistischen Presse sprach man zur gleichen Zeit von Hus als einem mit dem „Kampf der tschechischen Demokratie des 15. Jahrhunderts gegen Rom“ und damit gegen den Katholizismus verbundenen Symbol. Die Feierlichkeiten zum Jahrestag fanden hauptsächlich am Altstädter Ring statt, der von Šalouns 1915 fertiggestelltem Standbild des Konstanzer Märtyrers beherrscht wird. Es versammelten sich hier an die 25.000 Menschen, die Ehrenwache am Denkmal hielten. Das päpstliche Staatssekretariat fasste dies als Entwürdigung der katholischen Kirche auf, welche die Gemüter der Katholiken beleidige. Nuntius Francesco Marmaggi reiste daher aus Protest am Abend des 6. Juli von Prag nach Rom ab.⁶ So führten die Feiern zum bisher größten Konflikt in den tschechoslowakisch-vatikanischen Beziehungen.

Es ist interessant zu verfolgen, wie sich das Bild von Jan Hus in den einzelnen politischen Milieus verändert hat. Die große Konjunktur des Interesses an Hus in der Zwischenkriegszeit zeigte zugleich auch die Verschiedenheit der Interpretationen seines Vermächtnisses in den einzelnen Meinungsmilieus und Ideologien. Während er für die national-konservative politische Linie vor allem eine Intensivierung der antideutschen Polemik und den Kampf für die Tschechisierung der Grenzgebiete bedeutete, erlangte die Hus-Tradition für die linken Strömungen einen immer deutlicheren sozialen Akzent. Im Jahr 1927 veranstalteten die tschechoslowakischen Sozialdemokraten eine Arbeiterolympiade gerade zum Namenstag von Jan Hus, um ihre Verbundenheit mit seiner Tradition zu zeigen. Jedoch warnten die Sozialdemokraten Anfang der zwanziger Jahre vor dem politischen Radikalismus eines Teils der hussitischen Bewegung, der von der aufkommenden kommunistischen Partei ausgenutzt werden könnte.⁷ Die Kommunisten lehnten zuerst die Bedeutung von Jan Hus wegen des religiösen Charakters der hussitischen Bewegung ab. Eine Wende im Verständnis von Jan Hus kam erst 1929 mit dem Antritt der Parteiführung durch den prosozialistischen Gottwald, die sich jedoch der Wichtigkeit der vaterländischen und nationalen Symbole aus den vorhergehenden historischen Etappen bewusst wurde, und deshalb „führte Klement Gottwald die kommunistische Partei zu dem Bewusstsein, dass nicht etwa der Weg der Ignorierung der nationalen Kultur, sondern im Gegenteil das konsequente Anknüpfen an sie unser Weg ist“.⁸

Zweiter Weltkrieg und freie Tschechoslowakei

1938 erschienen diejenigen Schriften von Jan Hus, welche die Entschlossenheit anspornen sollten, sich der Bewegung für die Verteidigung des Vaterlands anzuschließen. Während der Zweiten Republik wurde dagegen die Hus-Tradition einer scharfen Kritik unterzogen, was mit der veränderten Atmosphäre nach dem Münchener Diktat zusammenhing. In diesem hektischen Klima begann man, beschleunigt eine neue ideelle Konstruktion aufzubauen, die auf einer kritischen Abgrenzung gegen die politischen und ideellen Symbole der Tschechoslowakei vor dem Münchener Abkommen begründet war. Diese Stimmungen schlugen in die öffentliche Sphäre über und griffen in das politische und gesellschaftliche Leben ein. Nach der nazistischen Okkupation der Tschechoslowakei und der Entstehung des Protektorats Böhmen und Mähren im März 1939 fand die Hussitentradition ihren stärksten Ausdruck auf patriotischer Ebene. Der Verweis auf Jan Hus und die Hussiten war eine der ideellen Stützen für die These von der Unbeugsamkeit des tschechischen Volkes.

Anlässlich des Gedenkens an die Verbrennung von Jan Hus fanden dann in der freien Tschechoslowakei im Juli 1945 große Manifestationen an zahlreichen Orten statt, die sowohl mit dem Andenken an Hus als auch mit der Reformationsgeschichte allgemein zusammenhängen, zum Beispiel auf dem Altstädter Ring, auf den Burgen *Koží hrádek* und *Kalich*, auf der Rosenwiese bei *Litomyšl* oder in *Čáslav*. Nach 1945 diente die Hus-Tradition zur ideellen Begründung der Abschiebung der Deutschen aus der Tschechoslowakei durch Betonung seines Anteils am Entstehen des Kuttenberger Dekrets von 1409, in dessen Folge die deutschen Professoren gezwungen waren, die Prager Universität zu verlassen, die somit tschechisiert wurde.⁹

Am deutlichsten missbraucht wurde die Hus-Tradition nach dem Machtantritt des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei im Jahr 1948. Die kommunistischen Machthaber bemühten sich, der Geschichte von Jan Hus einen neuen Inhalt zu geben, der vor allem ihren aktuellen ideologischen und propagandistischen Zielen dienen sollte.¹⁰ Von Hus' Vermächtnis wurde so logischerweise nur dessen sozialer Inhalt deklariert und tendenziell der zeitgenössischen Rhetorik angepasst. In der propagandistischen Ausnutzung des Vermächtnisses von Jan Hus entwickelte das im Februar 1948 entstandene Regime jene ideellen Attribute, die bereits in der Zwischenkriegszeit für die Wahrnehmung von Jan Hus aus der Sicht der Kommunistischen Partei typisch waren. Die religiöse Komponente und die Glaubenslehre des Hussitentums verloren faktisch in dieser Interpretation ihre Begründung und der tatsächliche Grund für

das Entstehen des Hussitentums wurde in den sozialwirtschaftlichen Beziehungen gesucht und gefunden, insbesondere in der Ausbeutung von Dorfbevölkerung und Stadtpöbel, in der Ausbreitung der Geldwirtschaft sowie in der Rolle der das Feudalsystem angreifenden Städte. Hus wird insbesondere verstanden als Kämpfer für die Rechte des Volkes, für soziale Gleichheit, als Prototyp des revolutionären Demokraten, der zugleich energisch für die nationalen Rechte der böhmischen Ethnie auftritt. Einer der Hauptschöpfer der ideologischen Politik der kommunistischen Partei, *Zdeněk Nejedlý*, der die Legitimität des kommunistischen Regimes von den national-fortschrittlichen Bewegungen der Vergangenheit ableitete, äußerte sich in dem Sinn, dass das nach dem Februar 1948 in der Tschechoslowakei etablierte Regime eine Fortsetzung der revolutionären Zeit von Jan Hus sei. In seinem Buch „Kommunisten, die Erben der großen Traditionen des tschechischen Volks“ konzipierte er schon kurz nach dem Krieg einen neuen Kanon der Persönlichkeiten und Ereignisse, die das Regime für seinen Bedarf zu nutzen wusste. In dem Buch erwähnte er auch seine Erfahrung, dass die Thematik des Wirkens von Jan Hus und der Hussitenbewegung von den unteren sozialen Schichten um vieles positiver wahrgenommen wurde. Daraus leitete er ab, dass es sich um eine Tradition handelt, die den revolutionären Idealen und der revolutionären Zeit nahesteht.¹¹

Die Renovierung der Prager Bethlehemkapelle wurde entschieden nicht als Erneuerung eines sakralen Raums aufgefasst, sondern als Restaurierung des Versammlungsraums, in dem Ideen verbreitet wurden, mit denen sich auch die Geschichtsauffassung nach den Gesichtspunkten des damaligen Regimes identifizieren konnte. Davon zeugt etwa eine Betrachtung in der Zeitschrift *Literární noviny*, die von Hus' Predigertätigkeit lediglich seine soziale Dimension hervorhob, zudem vermittelt durch ihre Klassenkampfsicht: „Von hier aus donnerten seine mitreißenden Worte zur Stärkung der Gerechten und Armen und zur Warnung für die Stolzen und Reichen, die die Gesetze der Wahrheit verachteten“.¹²

Ökumenische Würdigung Hus' zur Zeit des Kommunismus

In der Zeit des Kommunismus änderte sich gravierend das Verhältnis der katholischen Kreise zu Jan Hus. Im katholischen Diskurs wurde lange Zeit das Bild von einem Ketzer aufrecht erhalten, der sich der kirchlichen Autorität entgegengestellt hatte und völlig zu Recht vom Konstanzer Konzil verurteilt worden war. In die erneuerte Debatte über die Interpretation von Hus' Vermächtnis griffen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich die tschechischen religiösen Exulanten ein, in hohem Maß der tschechische Kardinal Josef Beran (1888-

1969), der mehrere Monate nach seinem unfreiwilligen Gang ins Exil im September 1965 in Rom bei der Abschlussstagung des II. Vatikanischen Konzils zu Fragen der religiösen Freiheit auftrat. Seine Sicht baute er auch auf den Erfahrungen mit der konfessionellen Verfolgung auf, die sich in der tschechischen Nationalgeschichte abgespielt hatte: „So scheint es, dass auch in meinem Vaterland die katholische Kirche immer noch dafür leidet, was in der Vergangenheit in ihrem Namen gegen die Gewissensfreiheit geschehen ist, wie im 15. Jahrhundert die Verbrennung des Priesters Jan Hus, oder im 17. Jahrhundert der Zwang von außen für einen Großteil des tschechischen Volks, den katholischen Glauben anzunehmen nach dem angewandten Grundsatz ‚cuius regio – eius religio‘. Die weltliche Macht, auch wenn sie der katholischen Kirche dienen will, oder dies wenigstens vorgibt, verursacht mit solchen Taten eine dauerhafte, verdeckte Wunde im Herzen der Nation. Dieses Trauma bremste den Fortschritt des geistlichen Lebens und gab und gibt den Feinden der Kirche billigen Stoff zu Einwänden“.¹³

In den Vordergrund trat Hus insbesondere in der Zeit des Prager Frühling genannten kommunistischen Reformversuchs. Evangelische Kreise beriefen sich auf das Hus-Ideal in ihrem Protest gegen die sowjetische Besatzung von 1968 und riefen dazu auf, dass die Einheit der Nation vor allem eine Einheit in der Wahrheit sein solle.¹⁴

Zur Rückkehr der Hus-Thematik in den Bereich von Glauben und Sitte und zur Befreiung seiner Gestalt aus rein zweckdienlichen Einbindungen riefen in den achtziger Jahren vor allem bedeutende Exilgeistliche auf. Im September 1981 fand zum Beispiel in Brixen eine Konferenz der Christlichen Akademie unter dem Titel „Meister Jan Hus, seine Person und seine Bedeutung“ statt, über die später Tomáš Špidlík (1919-2010) referierte. In einem Artikel fasste er seine Sicht der Wahrnehmung von Jan Hus in den breiten Schichten zusammen. Er sah ihn als nicht genug gewürdigten Vorgänger der Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils, der das Bedürfnis nach Kollegialität und Dialog in den Vordergrund hob. Špidlík benannte so in seinem Aufsatz mit dem Abstand eines Menschen, der nach dem Umsturz von 1948 lange Jahre im Exil gelebt hatte, auch das Problem des Missbrauchs von Hus' Namen durch verschiedene ideelle Gruppen, der dazu führte, dass sich die katholische Antipathie hauptsächlich gegen Hus wandte und nicht gegen jene, die sich hinter ihm versteckten. Deshalb forderte er dazu auf, die Hus-Frage auf das Feld des religiösen Interesses zurückzuführen, denn dann könne sie für alle Christen interessant werden.¹⁵ Unter den Konferenzteilnehmern befand sich ebenfalls der bedeutende protestantische Intellektuelle Jan Milíč Lochman (1922-2004), der als Rektor der Universität Basel tätig war und sich in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auch der Hus-Problematik

widmete. Wohl mit dem wichtigsten Beitrag griff in die Hus-Debatte der Pole Stefan Swieżawski (1907-2004) ein, der an der Katholischen Universität Lublin tätig und ein persönlicher Freund des Papstes Johann Paul II. (1920-2005) war. In seinem Beitrag für die polnische Zeitschrift *Tygodnik powszechny* vom Februar 1986 behauptete er, dass sich die Ansichten von Jan Hus in vieler Hinsicht mit der modernen Entwicklung der Ekklesiologie nach dem Konzil deckten. Zu den Impulsen, die aus dem Wirken von Hus für die Gedanken des zeitgenössischen Konzils genutzt werden können, gehörte ihm zufolge etwa die Betonung der Einbeziehung breiter Laienmassen in das aktive christliche Leben.

Katholische Rezeption nach 1989

Nach den revolutionären Veränderungen von 1989 öffnete sich der Weg zu einer quantitativ neuen Gestaltung des Bildes des Märtyrers von Konstanz, in das sowohl die Forschungsergebnisse als auch der stärker werdende ökumenische Aspekt aufgenommen wurden. Diesen Umstand illustriert am besten die Aufforderung des Papstes Johannes Paul II. zu einer Neubewertung des Platzes von Jan Hus in der tschechischen Geschichte bei seinem ersten Besuch in der Tschechoslowakei im April 1990. In einer Rede zu Kulturschaffenden, Studenten und Angehörigen der nichtkatholischen Kirchen in Prag betonte er, dass „es die Aufgabe der Fachleute – in erster Linie der tschechischen Theologen – sein wird, den Platz genauer zu bestimmen, der Meister Jan Hus unter den Kirchenreformatoren zusteht. Auf jeden Fall jedoch, abgesehen von den theologischen Ansichten, die er vertrat, kann Hus nicht die Integrität und Unbescholtenheit seines persönlichen Lebens sowie sein Streben nach Bildung und sittlicher Hebung des Volks abgesprochen werden“.¹⁶ Aus dieser Anregung entstand im Rahmen des Prager Erzbistums eine Kommission zur Erforschung von Leben und Werk des Meisters Jan Hus, die später Teil der Tschechischen Bischofskonferenz wurde. Nach mehrjähriger gründlicher Vorbereitung konnte zu einer Bilanzierung der Ergebnisse gesritten werden, und zwar auf der „Internationalen Jan-Hus-Konferenz“, die vom 15. bis 18. Dezember 1999 in Zusammenarbeit mit der tschechischen Akademie der Wissenschaften und der Karls-Universität Prag gemeinsam vom Zentralausschuss des Großen Jubiläums 2000 und der Tschechischen Bischofskonferenz ausgerichtet wurde. Die Beiträge der Wissenschaftler und Geistlichen auf diesem Symposium betrafen thematisch sowohl Hus' Lehre einschließlich seines damals kontroversen Kirchenverständnisses als auch den Verlauf des Konstanzer Prozesses gegen ihn, ja sogar die Untersuchung des geistlichen Kontextes seiner Zeit und die Lage in der Kirche, ebenso das „zweite Leben“ von Jan Hus, sein Gedächtnis in den Professionen und in seiner

Nation, und auch die Zukunft der Einheit aller Christen. Am 17. Dezember 1999 trafen sich die Konferenzteilnehmer mit Papst Johannes Paul II. Dieser sagte in seiner Ansprache unter anderem: „Heute, am Vorabend des Großen Jubiläums, fühle ich die Pflicht, mein tiefes Bedauern über den grausamen Tod auszudrücken, dem Jan Hus ausgeliefert wurde, sowie über die daraus folgende Wunde, die sich so in den Gedanken und Herzen des tschechischen Volkes öffnete und zur Quelle von Konflikten und Spaltungen wurde“.¹⁷ Die römische Konferenz trug zu einer weiteren Auffindung gemeinsamer Sichten der Bedeutung von Hus' Person sowie zur Annäherung über die Konfessionsgrenzen hinweg bei, was auch eine koordinierte Vorbereitung des sechshundertjährigen Todestages von Jan Hus ermöglichte. Während der relativ kurzen Zeit von einigen Jahrzehnten wandelten sich so die Sichtweisen der Bedeutung von Jan Hus, vieles davon verlor an Konfliktpotenzial und Unversöhnlichkeit. Eine Bestätigung dieses Trends war neuestens auch das ökumenische Gedenken an das Vermächtnis von Meister Jan Hus am 15. Juni 2015 im Vatikan. Sein Höhepunkt war zweifellos das Treffen der tschechischen Delegation mit Papst Franziskus. Der Papst erklärte in seiner Ansprache, dass viele Zwistigkeiten der Vergangenheit im Licht des neuen Kontextes, in dem wir leben, umgewertet werden müssten. Im Licht dieses Herangehens sei es ferner erforderlich, ideologisch unvoreingenommen die Person und die Tätigkeit von Jan Hus zu studieren, der lange Streitgegenstand unter den Christen gewesen und heute zu einem Beweggrund für den Dialog geworden sei.¹⁸ Der Akzent von Franziskus war auch darin bedeutsam, dass er bei dem Treffen die Notwendigkeit einer verbindenden Zusammenarbeit hervorhob und ferner ein wesentliches Entgegenkommen gegenüber den nichtkatholischen Kirchen zum Ausdruck brachte.

Zum Rahmen dieses Gedenkens gehörte auch das Abhalten von Bußgottesdiensten, von denen der erste noch in Rom im Päpstlichen Kolleg Nepomucenum abgehalten wurde, an dem auch der nahe Mitarbeiter des Papstes Walter Kasper (*1933) teilnahm, der auch die Homilie sprach. Überaus wichtig waren nicht nur das Stattfinden dieses Versöhnungsakts, der bislang nicht seinesgleichen hatte, sondern auch die für diese Gelegenheit entstandenen Texte selbst, die den dornenreichen Weg der christlichen Kirchen durch unsere Geschichte und ihr gegenseitiges Ringen und Zueinanderfinden beschreiben. In der heutigen Zeit tritt in den Vordergrund die von ideologischem Ballast befreite Person von Meister Jan Hus, die die Suche nach seiner tatsächlichen Bedeutung im Labyrinth der Geschichte ermöglicht.

Dr. Jaroslav Šebek, Historiker, erster Vizepräsident der „Tschechischen Christlichen Akademie“ (CKA)

Anmerkungen

- 1 Da der Referent Jaroslav Šebek kurzfristig erkrankte, trug Beate Schutte seinen Aufsatz über die Rezeption von Jan Hus vor und ergänzte ihn mit Gedanken zur theologischen Bedeutung von Hus.
- 2 Jiří Kořalka: Mistr Jan Hus v pojetí Františka Palackého [Meister Jan Hus im Verständnis von František Palacký], in: Miloš Drda/ František J. Holeček/ Zdeněk Vybíral: Jan Hus na přelomu tisíciletí: mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia, Pápstliche Lateranuniversität Rom, 15.-18. Dezember 1999, Husitský Tábor Supplementum 1, Ústí nad Labem 2001, S. 629.
- 3 http://www.praguecoldwar.cz/1960_Kopecky_KSC-CSR.htm.
- 4 Kostnické jiskry 7, Nr. 10, 05.03.1925, S. 1.
- 5 T. G. Masaryk: Jan Hus, naše obrození a naše reformace [Jan Hus, unsere nationale Wiedergeburt und unsere Reformation], Prag 1923, S. 15.
- 6 Zu der Kulmination des diplomatischen Konflikts im Juli 1925 vgl. Segreteria di Stato (Vaticano): Sezione per i rapporti con gli Stati. Archivio Storico (S.RR.SS), Archivio della S. Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS), Cechoslovacchia 1922-39, Pos. 61, Fasc. 57.
- 7 Aus diesem Grund hoben zum Beispiel die Sozialdemokraten die Gestalt Jan Žižkas empor, den sie als Politiker der Mitte bewerteten, der den Radikalismus von rechts und links zu vermeiden verstand. Auf die Benutzung der Gestalt von Hus durch die Kommunisten, die ihn als Symbol zum Angriff gegen die Staatsautorität verwendeten, machte zum Beispiel auch der österreichische Botschafter in Prag, Ferdinand Marek (1881-1947), aufmerksam. Siehe Österreichisches Staatsarchiv Wien, Archiv der Republik, Gesandtschafts- und Konsulatsarchive 1918-1938, Gesandtschaft Prag, Karton, Zl. 59/Pol., Praha 26.04.1927.
- 8 Milan Machovec: Husovo učení a význam v tradici českého národa [Hussens Lehre und Bedeutung in der Tradition der tschechischen Nation], Praha 1953, S. 364.
- 9 Näheres zu dieser Problematik siehe Marián Konečný: Husitská symbolika v politickém životě Československa v letech 1945-1948 (Příspěvek k teoretickým otázkám aktualizace husitství), in: Husitský Tábor 8 (1985), S. 247-260.
- 10 Umfassend widmete sich in letzter Zeit Jan Randák der Thematik der Interpretationen der husitschen Traditionen in der Anfangsphase des Bestehens des kommunistischen Regimes. Siehe Jan Randák: V září rudého kalicha. Politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956, Praha 2015.
- 11 Zdeněk Nejedlý: Komunisté dědici velkých tradic českého národa, Praha 1951, S. 63.
- 12 Ludvík Veselý: Kolébka českého lidového hnutí, in: Literární noviny 3, Nr. 28, 10.07.1954.
- 13 Kardinál Beran mluví na koncilu, in: Teologické texty (Samisdat), Nr. 11, S. 29.
- 14 Listy 1, Nr. 3, 21.11.1968.
- 15 Tomáš Špidlík: Palčivá otázka českého ekumenismu, in: Nový život, Januar-Februar 1982, S. 1.
- 16 Jan Pavel II. v Československu: Projevy. Promluvy. Poselství, Praha 1990, S. 65.
- 17 Jaroslav Pánek/ Miloslav Polívka (ed.): Jan Hus ve Vatikánu. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí, Praha 2000, S. 111.
- 18 Discorso del Santo Padre in occasione della liturgia di Riconciliazione nel 600° Anniversario della Morte di Jan Hus. Vaticano, 15. Giugno 2015, S. 3.

PETRA ROEDENBECK-WACHSMANN /
BERND VOGEL

Impulspredigt zu Hiob 19

1. Move: Alter Mann am Morgen

21 Erbarmt euch über mich, erbarmt euch, meine Freunde; denn die Hand Gottes hat mich getroffen! 22 Warum wollt ihr mich wie Gott verfolgen und werdet nicht satt, mich zu zerfleischen? 23 Würden meine Worte doch aufgeschrieben, in eine Tafel geritzt, 24 mit eisernem Griffel und mit Blei für immer in den Fels gemeißelt! 25 Ich aber weiß: Mein Löser lebt, und zuletzt wird er sich über dem Staub erheben. 26 Und nachdem meine Haut so zerschunden wurde, werde ich Gott schauen ohne mein Fleisch. 27 Ich werde ihn schauen, und meine Augen werden ihn sehen und niemand sonst. In meinem Innern verzehren sich meine Nieren.

Montag früh in Hamburg auf dem Weg zu einem Termin. Sitze im Smart. Fahre zügig, bin spät dran. Die Sonne scheint an diesem Morgen, lebendiges Frühlingstreiben auf Straßen und Wegen. Flitzende Radlerinnen gilt es achtsam zu überholen. Väter überqueren die Fahrbahn, bringen Kleinkinder in Kindergärten. Schulkinder sind unterwegs.

Die Ampel an der Kreuzung Eppendorfer Weg – Hohe Luftchaussee schaltet auf rot, zwingt mich zum Innehalten. Mache die Musik lauter – Händel „Comfort ye“ – ich träume.

Wende meine Augen nach rechts zum Gehweg. Die Fensterfront der Eckapotheke wartet noch auf den Frühjahrsputz.

Mein Blick fällt auf einen Mann.

Er dreht mir den Rücken zu, die riesengroße Ikeatasche und der Aldiplastikbeutel an die Hauswand gelehnt, gefüllt bis obenhin mit Decken und Krimskrams, sagen mir: ein Obdachloser. Steht in wattierter khaki grüner Jacke etwas gebeugt vor der Fensterscheibe der Apotheke. Schaut wie in einen Spiegel. Er nimmt die Hände aus der Jackentasche, erst die linke, dann die rechte, neigt seinen Kopf leicht zur Seite und durchkämmt sorgfältig mit den Fingern seine Haare – entklettet sie, fährt mehrmals durch die halblangen Haarsträhnen, die seine Glatze rahmen. Am Ende streicht er alles mit den Handflächen glatt und mustert sich nochmals in der Spiegelung der Scheibe. Er dreht sich um, schaut mich an, Augenblicke. Ein alter Mann.

Die Szene rührt mich, das Bild bleibt hängen, begleitet mich auf meiner Weiterfahrt an diesem Morgen, an diesem Tag. „Es geht um Würde“, denke ich... „immer geht es um Würde. Um Würde vor den Menschen, vor mir selbst und manchmal auch und dennoch um Würde vor Gott. „Ja, es ist würdig und recht dir zu danken...“ schießt es mir durchs Herz.

2. Move: Hermann

„Und seine Frau sprach zu ihm: Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit? Fluche Gott und stirb! Er aber sprach zu ihr: Du redest wie die törichten Frauen reden. Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen?“ (Hi 1,9f.)

Im Rollstuhl auf dem Kopfsteinpflaster seines Hofes. Seine Frau hatte ihn hierhin gewuchtet. Hermann saß aufrecht in den Kissens. Er blinzelte ins Frühlingssonnenlicht und schaute langsam von links nach rechts. Kurz blickte er wie vor sich hin. Dann hob er die rechte Hand. „Tschüß, Egestorf!“ sagte er.

Am Abend war die Pastorin da. Er nannte sie „Lieschen“. Sie war immer willkommen, kam gelegentlich durch die offene Haustür. Er hatte so viele Tote gesehen und eingesargt und Reden gehört. „Da oben ist nix“, sagte er der Pastorin. Sie widersprach ihm nicht. Als sie fragte, ob er das Vaterunser mitbeten würde, antwortete er: „Dieses Gebet habe ich nie verweigert.“

Die Ärztin bot eine lebensverlängernde Spritze an. Von „10 Prozent“ war die Rede. 10 Prozent von was? Da sagte er: „Aus die Maus, fertig.“ Nur das sagte er. Die Ärztin verabschiedete sich.

In der Nacht um 2:00 tupfte seine Frau ihm den Schweiß von der Stirn. Als sie um 4:00 nach ihm sah, war er aus-gegangen.

3. Move: Eine Freundin

26 Und nachdem meine Haut so zerschunden wurde...

Ach Hiob, deine Worte klingen nach in meinen Ohren, treffen mein Herz.

Auf deine zerschundene Haut, „Haut um Haut“ (Hi 2,4), wettet Satan. Und Gott hat auf dich gesetzt. Ein Tauschhandel, in dem du nur verlieren kannst.

Hiob, ist das gerecht? Deine Haut als Spieleinsatz zwischen Gott und Satan? Und welcher Gott wäre das? Und welche Gottesgerechtigkeit? Du bist chancenlos, kannst deine Haut nicht retten. Wer bist du gegen diesen Gott, gegen diesen Pakt?

Deine Gerechtigkeit rettet dich nicht. Nichts hast du zu bieten gegen diese Machtfülle.

Und dennoch, du wehrst dich. Letztlich geht es um deine Würde, Hiob und darin? Um die Würde dieses Gottes?

4. Move: Der Dichter; Teil 1: Elie Wiesel

Nie werde ich diese Nacht vergessen, die erste Nacht im Lager, die aus meinem Leben eine siebenmal verriegelte lange Nacht gemacht hat.

Nie werde ich diesen Rauch vergessen.
 Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder
 vergessen, deren Körper vor meinen Augen als
 Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen.
 Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen
 Glauben für immer verzehrten.
 Nie werde ich das nächtliche Schweigen vergessen,
 das mich in alle Ewigkeit um die Lust am Leben
 gebracht hat.
 Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die
 meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine
 Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen.
 Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu
 verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie.

Elie Wiesel: La Nuit

Berisch: Einen Prozess will ich.
 Yankel: Gegen wen?
 Berisch: Hast du es noch nicht begriffen,
 Schwachkopf? Gegen den höchsten König, den
 obersten Richter, den Herrn des Universums! Das ist
 das Schauspiel, das ihr an diesem Abend geben sollt.
 Dies oder keins, wählt!
 Die Verhandlungen des Tribunals zogen sich lange
 hin. Und schließlich verkündet der Vorsitzende das
 Urteil: Schuldig. Und dann herrschte Schweigen, ein
 Schweigen, das mich an das Schweigen am Sinai
 erinnerte, ein endloses, ewiges Schweigen. Aber
 schließlich sagte mein Lehrer, der Rabbi: Und nun,
 meine Freunde, lasst uns gehen und beten. Und wir
 beteten zu Gott, der gerade wenige Minuten vorher
 für schuldig erklärt worden war.

Elie Wiesel: Der Prozess von Schamgorod

*23 Würden meine Worte doch aufgeschrieben, in eine Tafel
 geritzt, 24 mit eisernem Griffel und mit Blei für immer in
 den Fels gemeißelt! 25 Ich aber weiß: Mein Löser lebt, und
 zuletzt wird er sich über dem Staub erheben...*

5. Move: Der Dichter; Teil 2: Paul Celan

*... 26 Und nachdem meine Haut so zerschunden wurde,
 werde ich Gott schauen ohne mein Fleisch. 27 Ich werde ihn
 schauen, und meine Augen werden ihn sehen und niemand
 sonst. In meinem Innern verzehren sich meine Nieren.*

*„Es sind noch Lieder zu singen
 Jenseits der Menschen.“*

Paul Celan

[STILLE...]

6. Move: „Freundschaft ...“

In Bonhoeffers Meditationsbibel – Luther 1911 – hieß es:
 „Aber ich weiß, dass mein Erlöser lebet; und als der letz-
 te wird er über dem Staub sich erheben ...“

Der Erlöser aber ist der Freund des Menschen. Hiob
 weiß sich als Freund Gottes. Der 21 Jahre junge
 Dietrich Bonhoeffer denkt sich auch selbst als einen
 Freund:

*„Ewig will er [Hiob, B.V.] klagen; aber er weiß, schon jetzt
 ist der Zeuge seiner Unschuld im Himmel; Gott wird einst
 Recht schaffen zwischen dem Menschen und seinem Freund,
 der Gott selbst ist (16,20ff^a). [...] Er, der von Gott Geplag-
 te, will sich Freund Gottes nennen, gerade jetzt, wo es am
 hoffnungslosesten um ihn steht, wo Gottes Zorn am augen-
 scheinlichsten wird, wo alles Äußere gegen ihn sich aufbäumt
 (16,8), wo die Laune Gottes am fürchterlichsten tobt, dort
 dringt Hiob zum gerechten liebenden Gott durch. [...] Sei-
 nen Höhepunkt erreicht diese Stellung im 19. Kap. Hiob weiß
 sich gerecht und das berechtigt ihn zu der kühnen Hoffnung,
 noch im Tode Gott zu schauen und sein Recht sprechendes
 Urteil zu hören. Mit aller Vertrauenskraft hängt er sich an
 den Gott, der sein Freund war und wieder werden muß und
 es auch jetzt im Grunde nach ist. Worte wie: ‚ich lasse dich
 nicht, du segnest mich denn‘, oder Psalm 73,23ff sind hier zu
 vergleichen“²*

Vom 21.7.1944³ dürfen wir lesen:

*„Wenn man völlig darauf verzichtet hat, etwas aus sich zu
 machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder
 oder einen Kirchenmann (eine so genannte priesterliche
 Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, ei-
 nen Kranken oder einen Gesunden - und dies nenne ich
 Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen,
 Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten
 leben, - dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann
 nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das
 Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit
 Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das
 ist μετάνοια; und so wird man ein Mensch, ein Christ (vgl.
 Jerem. 45!). Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an
 Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben
 Gottes Leiden mitleidet? Du verstehst, was ich meine, auch
 wenn ich es so kurz sage. Ich bin dankbar, daß ich das habe
 erkennen dürfen und ich weiß, daß ich es nur auf dem Wege
 habe erkennen können, den ich nun einmal gegangen bin.
 Darum denke ich dankbar und friedlich an Vergangenes und
 Gegenwärtiges.“*

Möglicherweise ist der Kern einer Lehre von der Recht-
 fertigung für uns heute, in Freundschaft zu leben. Mit
 dem Erlöser ... Löser. Mit und unter den Menschen
 Freund und Freundin zu sein.

7. Move: Eine Freundin

Am Ende, Hiob, hast du nicht einmal mehr deine Haut, die du zu Markte tragen könntest. Und Gnade erfleht du schon jetzt nicht mehr von diesem Gott, dessen „Hand dich getroffen“ hat. Gnade und Willkür sind zwei Seiten derselben Medaille. Das erfährst du am eigenen Leib, am eigenen Fleisch. Und die Menschen, selbst deine Freunde flehst du umsonst um Gnade an. Ist Gnade umsonst, Hiob? Sie ist umsonst, weil es keine Gegenleistung für sie gibt, nicht geben kann. Weil Gnade sich auf Macht und Willkür reimt, oder Hiob? Das hast du doch erfahren.

25 *Ich aber weiß: Mein Löser lebt, und zuletzt wird er sich über dem Staub erheben.*

Hiob! Du Kämpfer! Du gibst nicht auf! Du gibst deinen Gott nicht auf und nicht dich selbst. Ja, deine Würde ist die Gottes und Gottes Würde ist deine.

Dein Löser lebt, Hiob! Dein Go'el! Indem du dran bleibst an diesem Gott, nimmst du ihn in die Pflicht. Dein Löser ist kein Gegengott, dein Gott ist der Löser, den du dich *traust*, in die Pflicht zu nehmen, weil Gott ein Gott der Beziehung ist, der Beziehung herstellt, trotz allem, der Beziehung herstellen muss, zum Menschen.

Indem Hiob von Gott als Löser redet, beruft er sich auf Gottes Solidarität. Der Löser der hebräischen Bibel ist nicht „irgendwer, sondern ein naher Verwandter. Es ist die Beziehung des Blutes“⁴ die ihn fordert. Es geht um Pflicht und Solidarität. Hiob fordert Gott. Hiob nimmt Gottes Solidarität in Anspruch. Gott ist mit drin.

Einen solchen Gott haben wir nötig heute. Ein solcher Gott könnte uns beistehen in *unseren* Fragen nach Gerechtigkeit und solidarischem Leben. Einen Gott, der sich einlässt.

Amen

*Petra Roedenbeck-Wachsmann, Rechtsanwältin /
Bernd Vogel, Pastor und Schulpastor;
Hochschulpastor und Mentor am Institut für Theologie,
Universität Lüneburg*

Anmerkungen

- 1 Hi 16,20ff. gibt diesen „inhaltlichen“ Gedanken nur mittelbar – überraschend – her. Zunächst will Hiob von Gott gegen seine irdischen Freunde ins Recht gesetzt werden. Dass Gott so dem Hiob zu dem einzigen wahren Freund werden wird, ist Bonhoeffers Auslegung in Fortführung des im Bibeltext angelegten Potenzials.
- 2 DBW 9, S. 460f.
- 3 Zu finden in DBW 8.
- 4 Rainer Kessler: „Ich weiß, dass mein Erlöser lebet“. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25 (1992).



Gisela Kittel, Eberhard Mechels (Hg.):

Kirche der Reformation? Erfahrungen mit dem Reformprozess und die Notwendigkeit der Umkehr

2. unveränderte Auflage 2017, 374 Seiten kartoniert,
ISBN 978-3-7887-3066-6, Vandenhoeck & Ruprecht,
25,00 €

Die in diesem Buch gesammelten Berichte machen anschaulich, welch ein Umbauprozess sich gegenwärtig in der evangelischen Kirche vollzieht. Nach evangelischem Verständnis, wie es in den Bekenntnissen der Reformationszeit formuliert wurde, ist die christliche Kirche „Gemeindekirche“: die Gemeinschaft jener, die im Glauben mit Jesus Christus und untereinander verbunden sind und nach seinem Wort in seiner Nachfolge leben. Doch im gegenwärtig betriebenen „Reformprozess“ wird eine andere Kirche Zug um Zug und leider auch unter Druck und Zwang durchgesetzt: Eine zentralistisch organisierte Behördenkirche, in der die Gemeinden und ihre Vorstände entmündigt, haupt- und ehrenamtlich arbeitende Gemeindeglieder verdrängt, Pfarrpersonen zu Dienstleistenden degradiert werden und die Arbeit mit den Menschen an der Basis durch rigorose Sparmaßnahmen spürbaren Schaden leidet. Umkehr ist angesagt.

II. Bonhoeffer und Reformation

Im Reformationsjahr 2017 darf eine Betrachtung des Reformationsfestes bei Dietrich Bonhoeffer mit dem Anliegen, dadurch Impulse für die Gegenwart zu erhalten, nicht fehlen. Axel Denecke präsentiert eine theologische Deutung der Predigt Bonhoeffers anlässlich des Reformationstages 1932, Detlef Bald eine politische.

In der kommenden Ausgabe der „Verantwortung“ Nr. 60 werden wir eine weitere theologische Betrachtung zu Bonhoeffers Reformationstags-Predigt publizieren. Diese Betrachtung wird einen neuen Stil, einen neuen Zugang zum Thema bieten.

AXEL DENECKE

„Tue Buße ... und tue die ersten Werke“ (Apk 2,4)

Bonhoeffers kritische Worte 1932
zu unserer Reformationsfeier im Jahre 2017

1.

Am „Reformationsfest“ 1932 hat Dietrich Bonhoeffer in der Dreifaltigkeitskirche Berlin-Friedrichstadt (er war damals erst 26 Jahre alt!) eine bemerkenswerte und viele aufrüttelnde Predigt gehalten, die ich hier als kritischen Kommentar zu den Reformationsfeierlichkeiten im Jahr 2017 in Auszügen wiedergebe¹ und dann versuche, kurz zu kommentieren. Dietrich Bonhoeffer hat mit dieser Predigt natürlich nicht – das versteht sich von selbst – die kirchenpolitische Situation heute und unser Reformationsbegehen im Blick haben können, aber ich bin der Ansicht, dass er auf seine Weise „prophetisch“ durchaus auch die Situation heute getroffen hat. So dass wir uns gerade heute davon ins theologische und kirchliche Gewissen reden lassen können, damit wir unsere weithin euphorische Reformationsfeier auf dem Kirchentag in Berlin und Wittenberg und anderswo in unserem Lande vielleicht doch etwas verhaltener, bescheidener und auch selbstkritischer gestalten können. Bonhoeffer ist uns auch darin noch weit voraus.

Doch zunächst der Beginn dieser Predigt über Apk 2,4f.7 in Auszügen, dann ein Kommentar dazu, dann der Schluss der Predigt mit einem weiteren Kommentar von mir und schließlich eine Rückfrage an all die Reformationsfeier im Jahre 2017

2.

Daß wir in der zwölften Stunde der Lebenszeit unserer evangelischen Kirche stehen, daß uns also nicht mehr viel Zeit bleibt, bis es sich entscheidet, ob es aus ist mit unserer Kirche

oder ob ein neuer Tag beginnt – das sollte uns allmählich klar geworden sein ... Reformationsfest – das ist ein schlimmer Tag ... Die Kirche der Reformation, die heimlich um den Abgrund weiß, der sie von der Reformation trennt, die bereits unter der Hand des Todes erschauert, singt verzweifelt mutig „Ein feste Burg ist unser Gott“ – und sieht nicht, dass jedes Mal, wenn sie „Gott“ sagt, dieser Gott sich gegen sie selbst wendet. Wir singen „Gott ist für uns, wer mag wider uns sein?“; Gott aber spricht: „Ich habe wider dich ...“ Die Kirche der Reformation feiert, lässt dem alten Luther seine Ruhe nicht, er muss herhalten zu allem Schlimmen, was heute in der Kirche vorgeht. Man stellt ihn, den toten Mann, in unsere Kirche, lässt ihn seine Hand ausstrecken, auf die Kirche weisen und mit allem Pathos der Selbstsicherheit nur das eine sagen: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ – und man sieht nicht, daß diese Kirche nicht mehr die Kirche Luthers ist, daß Luther mit Zittern und Zagen, vom Teufel bis in die letzte Stellung zurückgedrängt, in der Furcht Gottes sein „Hier stehe ich“ gesagt hat, und daß sich dies Wort sehr wenig eignet, von uns in den Mund genommen zu werden. Es ist doch einfach nicht wahr, oder es ist unverzeihlicher Leichtsinn und Hochmut, wenn wir uns hinter dieses Wort verschanzen ... Tausende von Malen wird es heute wieder von den Kanzeln geklungen haben. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ – Gott aber spricht „Ich habe wider dich ...“.

Die protestantische Kirche begeht ihren Tag. Da gehört es zu ihren herkömmlichen Obliegenheiten zu protestieren ... Protest gegen alle enge Bindung, gegen Dogma und Autorität, Protest für die Freiheit des Denkens und des Gewissens, des Individuums, Protest gegen Unsitte und Unglaube, Protest gegen alle, die nicht in der Kirche sind, die also von dem Protest wenig Notiz nehmen ... O wie leicht, wie pathetisch, wie selbstgewiß können wir protestieren und haben ja ein verbrieftes Recht darauf. Welch herrlicher Tag. „Wir protestieren“, schreien wir. Gott aber spricht „Aber ich habe wider dich...“, d. h. ich protestiere. Gott protestiert, gegen wen? Gegen uns und unseren Protest! Hören wir's denn nicht? Protestantismus heißt nicht unser Protest gegen die Welt, sondern Gottes Protest gegen uns. „Aber ich habe wider dich ...“ Wir wissen ganz gut um den Protest Gottes gegen uns; wir wissen, daß gerade der Reformationstag der stärkste Feldzug Gottes gegen uns ist. Aber wir wollen es nicht wahr

haben, nicht vor uns und unserer Welt. Wir haben Angst, wir sind diesem Angriff, diesem Protest nicht gewachsen; wir haben Angst, wir blamieren uns vor Gott und der Welt, wenn wir das eingestünden. Und darum machen wir solchen Lärm um diesen Tag ..., nur damit sie [erg. die Menschen] unsere Schwäche nicht merken, ja damit wir sie selbst vergessen.

Nein, wir haben keine Zeit mehr für solch feierliche Kirchenfeste, in denen wir uns selbst darstellen, wir wollen nicht mehr die 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 Tage gewiss nicht fragen: „Habt ihr repräsentative Reformationsfeste gefeiert?“ Sondern: „Habt ihr mein Wort gehört und bewahrt?“

3.

Eine fulminante Kritik an allen Reformationsfeiern der protestantischen Kirche in von Bonhoeffer bekannt apodiktischer Sprache mit dem Grundtenor: Ihr protestiert gegen alles Mögliche in der Welt, ihr weist hin auf alle möglichen Missstände in Gesellschaft, katholischer Kirche und Welt, ihr vergesst aber das Wichtigste: Zu protestieren gegen euch selbst, gegen eure Art, mit aller eurer selbstgerechten Feierei doch den Geist der Reformation zu verraten: Deswegen protestiert Gott gegen euch und eure Feierei. Lasst alles Feiern und hört endlich Gottes Protest gegen euch. „Ich habe wider euch ...“, wie es im Predigttext heißt.

Was ist heute dazu zu sagen? Würde heute Bonhoeffer diese Predigt noch genau so halten? Sicher ist es müßig, darüber spekulierend Sandkastenspiele anzustellen. Natürlich würde er in Form und Sprache und Zeitkolorit heute anders reden. Das ist selbstverständlich und unhistorisch wäre es, diese Predigt sprachlich eins zu eins auf heute zu übertragen. In Geist und Zielsetzung aber – so denke ich – würde Bonhoeffer diese Predigt heute noch genauso halten. Warum? Weil seine Grundeinsichten von der „Reformation Gottes an uns“ heute noch genauso gültig sind wie im Jahre 1932, wie im Jahre 1517, wie in den Jahren 45-100, als die Schriften des Neuen Testaments entstanden. Es gibt bei aller relativen zeitgeschichtlichen Entwicklung anthropologische und theologische „Grundkonstanten“, die zu allen Zeiten gleich sind, in gleicher Weise gültig für uns Menschen.

Welche sind es hier? Ich greife Aussagen des hier dokumentierten Eingangs der Predigt und Gedanken im weiteren Fortgang der Predigt (hier nicht direkt dokumentiert, man kann sie nachlesen) auf und nenne für uns heute drei Aspekte:

a.

Zunächst also: *Gott protestiert gegen die Kirche, er protestiert gegen uns*. Das Wichtigste dabei: Gott protestiert nicht gegen die anderen (gegen die Welt, gegen die katholische Kirche, gegen einzelne Menschen, die Gott vergessen), sondern er protestiert gegen uns. Also: gegen unsere protestantische Kirche, die wir 500 Jahre lang Gottes Protest ausgewichen sind, mehr schlecht als recht das Reformationserbe verwaltet und auch manchmal pompös national oder innerkirchlich gefeiert haben. Reformation beginnt mit dem Protest gegen uns selbst, gegen unsere Art, Theologie zu treiben, gegen unsere Art, die verfasste Kirche darzustellen und zu repräsentieren, gegen unsere Art, vom Evangelium Gottes zu reden, ohne uns dabei selbst infrage zu stellen. „Ich aber habe wider dich ...“ zitiert Bonhoeffer als *cantus firmus* den Predigt-Text – „wider dich“ heißt es, nicht „wider die anderen“, sondern „wider dich“, der du glaubst, in meinem Namen reden und handeln zu können (ganz konkret bedeutet das: Er protestiert auch „wider mich“, der ich gerade diesen Text schreibe und meine, für Bonhoeffers Sicht der Reformation eine Lanze brechen zu müssen). Er protestiert gegen jeden, der meint, mit seinen Worten heroisch eine flamme Rede für Gott halten zu müssen oder zu können². Wir können es nicht, wir schaffen es nicht, wir sollen das offen bekennen, dies zunächst offen und freimütig bekennen, also „Buße tun“ (die erste der 95 Thesen) als Voraussetzung für alles Weitere und dann neu anfangen.

Bescheidene Fragen an unsere Reformationsjubiläumsfeiern heute: Ist davon irgendwo etwas zu hören? Ich habe viel gelesen (nicht alles), viel zugehört (sicher auch manches überhört), ich habe diesen Bußruf bisher nirgends gefunden.

b.

Wir sollen *allein auf Sein Wort hören, das er in Christus ein für allemal gesprochen hat*³. Es scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, dies zu sagen. Es scheint aber nur, denn hören wir wirklich auf Sein Wort? Sind wir nicht eher dabei, auf die vielfältigen Worte von uns selbst zu hören, diese hin und her zu wenden, uns gegenseitig damit zu bestätigen oder auch zu verleumden?⁴ Und ich wage weiter zu fragen. Ist in den sieben Jahren der sog. „Reformationsdekade“, also in Vorbereitung auf das Jubeljahr 2017, auch nur einmal „Jesus Christus“ selbst thematisiert worden, taucht Christus im Kirchentagsmotto „Du siehst mich“ auch wirklich auf?

Ich frage nur, ich klage nicht an, ich frage nur und bitte jeden und jede, mit sich selbst dabei zu Rate zu gehen und noch einmal das Wort Gottes zu bedenken „Ich habe wider dich ...“.

„Lasst den toten Luther in Ruhe und hört das Evangelium. Lest seine Bibel“, fordert Bonhoeffer. Klingt simpel, ist ja nur zu selbstverständlich. Doch tun wir es auch? Oder hören wir am Ende doch nur auf uns selbst? Die Theologen an der Uni auf ihre neuen Interpretationsweisen? Die leitenden Reformationsfeier-Manager in der Kirche auf ihre grandiosen Kirchengestaltungspläne zur Erhaltung der Kirche in stürmischen Zeiten? Hören wir konsequent das Evangelium, dies allein? Ich frage nur.

c.

Das bedeutet für Bonhoeffer am Ende: *Sich nicht um den äußeren Bestand und Fortbestand der verfassten Kirche sorgen, sondern uns allein darum sorgen, dass Gott in Jesus Christus für alle Menschen wieder konkret und verständlich werden kann.* Das ist Aufgabe von Theologie und Kirche damals und heute. Ein paar Jahre später (in „Widerstand und Ergebung“) hat das Bonhoeffer mit dem Kürzel der „Kirche für andere“ umschrieben. Kirche ist nicht für sich selbst da, hat nicht die Aufgabe, ihre eigene Existenzberechtigung zu sichern, sondern sie ist ausschließlich im „Dienst für andere“ da. In seinem Gedanken zum Taufstag an den Patensohn Dietrich Bethge heißt es u. a.: *„Unsere Kirche, die in diesen Jahren [erg. Mai 1944] nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre es ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und die Welt zu sein. Darum müssen ihre Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: Im Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Reden, Denken und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun“*⁵. Das Ganze liest sich so, als sei es ein Kommentar zu unseren Reformationsfeiern im Jahre 2017. Zuversichtlich schließt Bonhoeffer seine Gedanken ab. *„Bis Du [erg. Dietrich Bethge] groß bist, wird sich die Gestalt der Kirche sehr verändert haben“*. Doch da hat sich Bonhoeffer fundamental geirrt. Insofern stimmt (leider) sein folgender Satz: *„Die Umschmelzung ist noch nicht zu Ende, und der Versuch, ihr [erg. der Kirche] vorzeitig zu neuer organisatorischer Machtentfaltung zu verhelfen, wird nur eine Verzögerung ihrer Umkehr und ihrer Läuterung sein“*. Auch hier wage ich nur zu fragen: Hat diese „Umschmelzung“ auch nur von Ferne begonnen, ist unsere Kirche in ihrer „organisatorischen Machtentfaltung“ seit 1945 nicht eher immer noch stärker und machtbewusster geworden? Hat sie Gott und Christus wirklich in den Mittelpunkt all ihres Redens und Tuns gestellt oder nicht doch vielmehr sich selbst und ihre kirchlichen Einflussmöglichkeiten? Ich frage wieder nur und würde mich freuen, irgendeiner bei unseren Reformationsfeiern würde meine Frage beantworten und meine Skepsis überzeugend widerlegen.

Es bleibt also mit Bonhoeffer dabei: Die vornehmste Aufgabe der Kirche und der ganzen Reformationsfeier ist es, bei sich selbst mit der Reformation zu beginnen, in sich zu gehen, die eigenen Versäumnisse wahrzunehmen, diese offen zu bekennen und Buße zu tun, zunächst nichts anderes als Buße zu tun. Alles andere folgt. Haben wir ausreichend oder auch nur ansatzweise Buße getan? Daher schließt Bonhoeffer seine Predigt ab mit einem Aufruf zur Buße.

4.

„Gedenke, wovon du gefallen bist, tu Buße“. Es ist nichts anders als dieser Ruf, den 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 träge; 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 Herren sein lassen, und du fällst ihm ins Wort; du solltest in ihm Wunder tun, und du tust nicht einmal das Alltägliche. *„Gedenke, wovon du gefallen bist, tu Buße“*. Die Reformationskirche ist die Kirche derer, die sich diesem Ruf aussetzen, die hier Gott Gott sein lassen, die weiß, daß der, der steht, zusehen mag, daß er nicht falle, daß er sich seines Stehens nicht rühme. 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. *„Gedenke, wovon du gefallen bist, tu Buße und tu die ersten Werke“*. Das letzte gehört unbedingt dazu. Ohne es hat das Vorangegangene keinen Sinn. Es mag fast unschicklich klingen, am Reformationstag gerade von den Werken zu reden. Aber es ist ein grauenvolles Missverständnis des Evangeliums, wollte man meinen, der Glaube und die Buße seien ein Ding der frommen Abend- und Morgenstunden. Glaube, Buße heißt Gott Gott sein lassen – auch in unsrem Tun, gerade in unserem Tun gehorsam sein. Tu die ersten Werke – wie nötig ist es, das heute zu sagen. Keiner, der die heutige Kirche kennt, wird sich darüber beklagen wollen, dass die Kirche nichts tut. Nein, die Kirche tut unendlich viel, auch mit viel Aufopferung und Ernst, aber wir tun alle eben nur so viel zweite, dritte und vierte Werke, und sie tut nicht die ersten Werke. Und eben darum tut sie Entscheidendes nicht. Wir feiern, repräsentieren, wir erstreben Einfluss, wir machen eine sogenannte Bewegung, wir betreiben evangelische Jugendpflege, wir tun Wohlfahrtsdienst und Fürsorge, machen Gottlosenpropaganda – aber tun wir die ersten Werke, um die schlechthin alles geht? Gott lieben und den Bruder lieben mit jener ersten, leidenschaftlichen, brennenden, alles nur Gott nicht aufs Spiel setzenden Liebe? Lassen wir Gott Gott sein, stellen wir uns und unsere Kirche ihm ganz anheim? ... *„Wo aber nicht, so werde ich bald kommen und deinen Leuchter wegstoßen von seiner Stätte, wo du nicht Buße tust“*. Hier ist mit letztem Ernst geredet. Die Stunde

unserer Kirche ist nahe herbei gerückt. Gott hat lange und viel Geduld gehabt. Wir kennen die Stunde nicht. Sie kann im Nu über uns hereinbrechen und alles dahinfegen ... Und wenn ihr nun aus der Kirche geht, so denkt nicht, das war eine schöne oder eine schlechte Reformationsfeier, sondern laßt uns hingehen und nüchtern die ersten Werke Gottes tun. Gott helfe uns. Amen.

5.

Diese Worte sprechen für sich, kaum nötig, sie zu kommentieren. An dieser Stelle nur die ganz einfache Frage – an die Gesamtkirche und an jeden Einzelne von uns: Tun wir Buße? Heute, bei unserer Reformationsfeierei? Tut unsere Kirche Buße?

a.

JA, sie tut durchaus auch Buße, zum mindesten nach außen, sichtbar für alle, die vor einigen Wochen bei dem gemeinsamen Versöhnungsgottesdienst zwischen Katholiken und Protestanten (Kardinal Marx und der Ratsvorsitzende Bedford-Strohm) in der Hildesheimer Michaeliskirche dabei waren, im Fernsehen medienwirksam präsentiert. Der Händedruck zwischen beiden, die (spontane?) Umarmung am Ende war m. E. ernst gemeint, waren berührend, verdienten allen Respekt und können echter Anfang eines Neubeginns sein. Beide offiziellen Kirchenvertreter haben voreinander und der gesamten Öffentlichkeit die Versäumnisse vergangener Zeiten beklagt, von eigener Schuld daran gesprochen und insofern voreinander Buße getan: Voreinander! Haben Sie aber auch vor Gott – darum geht es doch alleine – Buße getan?

Daher man wird fragen dürfen: War die ganze Inszenierung nicht auch von ganz pragmatischen Nützlichkeits-erwägungen geprägt, angesichts des immer weiteren Abschmelzens der Mitgliedschaft in den beiden Kirchen⁶ nun zusammenzuhalten und der Erosion der offiziellen Kirchlichkeit entgegenzuwirken? Etwa im Sinne von: „Wir können uns den Luxus gegenseitiger Streitereien und Rechthaberei nicht mehr leisten, wir müssen jetzt zusammenhalten und die noch vorhandenen Kräfte bündeln. Nur wenn wir an einem Strang ziehen, können wir die Abwärtsentwicklung der Kirche vielleicht noch verhindern. Vereint sind wir also immer noch recht stark“. Ich werde den Eindruck nicht los, dass hier das Motiv für die „Bußbekenntnisse“ beider Kirchen voreinander liegt. Doch ist das auch eine Buße vor Gott? Haben die beiden Kirchenoberen gesagt: „Wir bekennen: wir haben gesündigt gegen den Himmel und vor dir, unserem Gott – in Gedanken, Worten und Werken. Wir sind es hinfort nicht mehr wert, Kirche Gottes zu heißen“ – und dann demütig auf die Antwort Gottes, unseres Vaters warten? Und sagt er dann wie zum verlorenen Sohn:

„Diese meine beiden Söhne waren tot und sind wieder lebendig geworden – sie waren verloren und sind wieder gefunden worden“ (vgl. Lk 15,21.24)?

b.

Also auch NEIN, sie hat noch keine Buße getan, zum mindesten noch keine zureichende Buße, keine Buße vor Gott in „contritio cordis – confessio oris – satisfactio operis“, also in echter „Zerknirschung der Herzen, Bekenntnis des Mundes und Wiedergutmachung durch die (ersten) Werke“, wie es im altkirchlichen Bußsakrament heißt. Ja, wir tun – um noch einmal mit Bonhoeffer zu reden – allerlei schöne zweite, dritte und vierte Werke, sind rastlos aktiv in Sachen Reformationsfest, überschlagen uns mit Literatur, inflationären Kirchentagsprogrammen, allen möglichen Events, Lutherplastiken, Luthertaschen, Lutherlatschen, Lutherbuntstiften, Lutherdevotionalien aller Arten (manchmal durchaus originell, manchmal einfach geschmacklos, doch was soll's) – aber wir tun nicht das erste Werk: das fehlt leider; wir bekennen es mit Scham und tragen Trauer deswegen, Trauer über uns selbst. Dieses erste Werk, dem armen Christus stolpernd nachfolgen (und nicht nur besorgt sein, unsere Kirche zu erhalten), ihn Gestalt werden lassen in unseren Reden und Tun (und nicht uns selbst mit unseren Künsten darstellen), glaubwürdig von ihm allein Zeugnis ablegen (und uns nicht brüsten mit unserer Bußbereitschaft voreinander, also nicht nur generös Zeugnis der relativen Güte der jeweils anderen Kirche ablegen) – all das tun wir nicht! Wir bekennen es offen, wir bekennen unsere große, übergroße Schuld vor Gott. Gott möge es uns vergeben und uns einen neuen Anfang schenken, mit oder ohne Reformationsfeierei. Es ist allein seine Entscheidung.

6.

Ich hoffe, ich habe nicht zu entschieden und vor allem nicht zu selbstgerecht geredet. Doch Bonhoeffers Reformationspredigt aus dem Jahre 1932, lange zurück, uns aber noch weit voraus, veranlasste mich dazu. In diesem Sinne wäre mein Reformationswunsch – wenn es nicht schon zu spät ist – einfach dieser: Neu allein und konsequent auf Christus schauen (den jüdischen Menschen aus Nazareth, den wir im Glauben unsren Christus nennen dürfen), ihn allein in den Mittelpunkt stellen (ein „Christusfest“ statt – wie geplant – „Reformationsfest“ wäre da schon der richtige Ansatz, wenn es dabei bloß nicht beim „Fest“ bliebe) – das Kirchentagsmotto „Du siehst mich“ auf Christus beziehen. Er sieht mich, ob ich wandele in Seiner Wahrheit, ob ich ihm wirklich, wenn auch hinkend und stolpernd, nachzufolgen versuche – offen bekennen, dass wir alle viel zu wenig nach Gottes Willen gelernt haben, dass wir alle versagt haben vor ihm und dass wir daher im Herzen und mit dem Munde

Buße tun – und schließlich, dass wir dann das erste und wichtigste Werk tun im Sinne einer „satisfactio operis“: Christus endlich Gestalt werden lassen im Leben unserer Kirche und im Leben eines jeden Einzelnen.

Das ist alles ganz einfach – das ist alles so schwer – am Ende ist es vor Gott ganz einfach, wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt.

*Prof. Dr. Axel Denecke,
em. Professor für Praktische Theologie*

Anmerkungen

- 1 Vollständig nachzulesen in DBW 12, S. 421-431.
- 2 Wenn ich das schreibe, muss ich unwillkürlich an Karl Barths berühmte Worte über die Aufgabe der Theologie und Predigt im Jahre 1922 denken: „Wir sollen als Christen von Gott reden – wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden – wir sollen beides wissen und eben damit Gott die Ehre geben“; K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Ges. Vorträge, Bd. 1, München 1924, S. 158.
- 3 Wieder kann ich nicht anders als hier an den frühen Barth zu denken, der genau so das Reden Gottes zu uns bestimmt hat. Gott *hat* zu uns geredet, „deus dixit“, unübersehbar und unüberbietbar im Leben und Sterben des Mannes aus Nazareth, den wir Christus nennen dürfen. ER ist das Wort Gottes an uns, seine Lebenskraft und sein Lebensstil, seine Sterbenskraft, sein Sterbensstil. Allein auf ihn haben wir zu schauen, wenn wir selbst schon nicht angemessen von Gott reden können.
- 4 Ich denke hier konkret an den augenblicklichen Streit zwischen EKD (Thies Gundlach) und einigen Theologieprofessoren (Kaufmann, Laube u. a.) über die rechte und rechtmäßige (manche sagen auch: recht mäßige) Reformationsfeier, nachzulesen in: Zeitzeichen 2 und 3/2017.
- 5 DBW 8, S. 435f.
- 6 Nur noch etwas mehr als 55 % der deutschen Bevölkerung gehören den beiden großen Konfessionen an, die größte „Konfession“ sind inzwischen die Konfessionslosen.

DETLEF BALD

„Fanfaren“ zum Reformationstag 1932

Dietrich Bonhoeffer – politisch-historisch
gedeutet zum Jubiläum 2017

1932 – das war doch ein friedvolles Jahr; in Zeiten der Weimarer Republik; Adolf Hitler hatte gerade bei den letzten Reichstagswahlen im Herbst Millionen Stimmen verloren; nur 33 Prozent der Bevölkerung hatten den Nationalsozialismus gewählt; Anfang Juni war Franz von Papen Reichskanzler geworden; die Partei des Zentrums stand für ausgesprochen christliche Werte. Es herrschte Ruhe und Ordnung im Lande. Auch Dietrich Bonhoeffer

erkannte, „Religion soll wieder gepflegt und christliche Weltanschauung ausgebreitet werden.“ Aber erklangen in dieser Predigt im Sommer schon klagende Zweifel an „unseren religiösen Tendenzen“ und der Politik „im Namen der Christlichen Weltanschauung“?¹ Gewiss, Bonhoeffer, gerade mal 26 Jahre alt, trug klar kirchen- und staatspolitische Bedenken vor.

Die akademische Predigt zum Reformationstag hielt Bonhoeffer nur wenige Monate später, am 6. November 1932 in Berlin-Friedrichstadt; er war Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät. Wortgewaltig tönte er von der Kanzel und richtete das Wort an die Gemeinde: „Dass wir in der zwölften Stunde der Lebenszeit unserer evangelischen Kirche stehen, dass uns also nicht mehr viel Zeit bleibt, bis es sich entscheidet, ob es aus ist mit unserer Kirche oder ob ein neuer Tag beginnt – das sollte uns allmählich klar geworden sein.“ In seiner bildhaften Sprache flocht er der Kirche „Totenkränze“ und ließ „Totenmusik“ aufspielen, schrill und drängend wie ein „Fanfarenstoß zum Leichenbegängnis“ der Kirche, „die die Reformation feiert.“² Das Thema Kirche hatte sich für Bonhoeffer nach den Erfahrungen bei seinem fast einjährigen Studienaufenthalt in New York 1930/31 fundamental neu gebildet; er hatte sein Selbstverständnis als Theologe und Mensch auf die Bergpredigt als Grundlage des christlichen Verständnisses gerichtet.³ So nahm er Maß an Zustand und Erscheinung von Kirche, Politik und Gesellschaft; aus diesem Blickwinkel war seine Reformationspredigt formuliert; er analysierte die Verhältnisse in der Kirche ebenso wie jene in Gesellschaft und Politik. Bonhoeffer stellte eine enge Verbindung aller dieser Bereiche her – „Reformationsfest – das ist der schlimme Tag“ – und urteilte: „Und nun wird heute unter den tausend Fanfaren, die vom todkranken Deutschland Zeugnis ablegen, gar noch die andere mitgetönt haben, die das Sterben der Kirche in die Welt hinausschreit.“⁴ An diesem Tag rief Bonhoeffer auf zum Innehalten, zum Nachdenken und zur Besinnung über das todkranken Deutschland, denn die Feier der Reformation sollte Anlass und Anstoß zu einer Wende, zu einer Reform in der Gegenwart sein.

Für diese Phase seiner Predigten zu Beginn der 30er Jahre war es bezeichnend, dass Bonhoeffer in seine Bibelauslegung Rekurse zur Politik einfließen ließ; anlässlich des Reformationstages ergriff er die Gelegenheit, vom Aufbruch der Reformation 1517 her die kirchliche Gegenwart kritisch einzuordnen. Gerade daher versteht sich der Satz: „Die Kirche, die die Reformation feiert, lässt dem alten Luther seine Ruhe nicht, er muss herhalten zu allem Schlimmen, was heute in der Kirche vorgeht.“⁵ Bestandslose Äußerlichkeit und leeres Pathos hätten die Kirche geschwächt – ohne Format, da sie „solchen Lärm

um diesen Tag“ mache, nur „repräsentative Reformationstefte“ ausrichte; sie habe den Bezug zu ihrem Auftrag verloren, sodass nur ein äußerlicher Rest des alten Protestantismus übrigbliebe: „Wir protestieren!“ schreien wir“.⁶ Aber was meine sie? Seit seinem Studium hatte Bonhoeffer das Oberflächliche in der Kirche beschäftigt; es wurde ihm immer deutlicher, dass ihre Autorität leide, weil ein „Abfall oder Verlust der Substanz“ eingetreten sei.⁷ Ohne substanziellen Glauben jedoch tue die Kirche zwar „unendlich viel, auch mit viel Aufopferung und Ernst“, beklagte Bonhoeffer; etwas Weiteres sei noch typisch, das auch im Repräsentieren enthalten sei: „Wir erstreben Einfluss“ oder, wie persönlich an den Einzelnen gewandt: „Du greifst nach der Macht.“⁸

In diesem Sommer des Jahres 1932 war Bonhoeffer zu dem klaren Schluss gekommen: „Die Kirche ist tot“, bereitet ihr – seine Worte wirken wie ein Aufruf –, „ein ehrenhaftes Begräbnis“, denn Kirche verträte eine „glaubenslose Welt voller Illusionen“.⁹ Als bestimmendes Gefühl resultiere daraus Angst, die „Angst vor der Zukunft“.¹⁰ In Verbindung mit Angst hätte aber vor allem ein existenzieller Faktor Bedeutung: das Gebot des Friedens. Wenn Kirche noch den „klaren Blick“ hätte, könnte sie die Wirklichkeit erkennen, nämlich beherrscht „vom Hass, von der Feindschaft, von der Gewalt.“ Ursächlich verantwortlich, „gegen den Frieden“ zu handeln, sah er: „das Geld, die Wirtschaft, der Trieb zur Macht, ja selbst die Liebe zum Vaterland sind in den Dienst des Hasses hineingerissen.“¹¹ Sie sind die „Götzen und die Dämonen“ der modernen Zeit, die internationale Konflikte beförderten: Kriege der „Götzen gegen Götzen – und dahinter eine Welt, die in Waffen starrt wie nie zuvor, eine Welt, die fieberhaft rüstet, um durch Rüstung den Frieden zu gewährleisten.“¹² Bonhoeffer erkannte: Die Macht dieser Götzen, der Dinge über das Denken, der Materialismus zerstört die Ordnungen der Welt.

In Bonhoeffers theologischem System aber sind die Kirchen gefordert und aufgefordert, sich für die rechte Ordnung durch konkrete Gebote einzusetzen. Nach diesem Kirchenbegriff soll sie weniger allgemein-gültige und somit unverbindliche Prinzipien verkündigen, „sondern nur Gebote, die heute wahr sind.“ Das heißt, beispielsweise hinsichtlich Krieg oder Frieden wäre es nicht richtig und hilfreich, abstrakt zu sagen, es solle eigentlich kein Krieg sein, „sondern sie sollte konkret sagen können, geh in diesen Krieg oder geh nicht in diesen Krieg.“ Kirche müsste die konkreteste Form der Aussage zu einem Sachverhalt in Politik oder Gesellschaft suchen – gerade bei zentralen Fragen wie „Krieg, Abrüstung, Minoritäten, soziale Frage“ sei dies vernünftig, notwendig und verantwortbar; diese Gebote seien dann den Gemeinden zu verkündigen.¹³

Unverbindliche Botschaften jedoch verkünde die Kirche, wenn sie ein ethisches Defizit hätte; daher bleibe sie verschwommen, auch passe sie sich an den Staat an; so ein wesentlicher Kritikpunkt Bonhoeffers. Seit er die Bibel nach der Bergpredigt deutete, hatte er die Wende zu dieser eindeutigen Position seit 1930 bewusst vertreten und das entsetzte Erstaunen seiner akademischen Kollegen, er lege sie zu eng aus, mit Bravour ertragen. Wie mit einem Paukenschlag hatte Bonhoeffer solche Aussagen im Sommer 1931 an die deutsche Öffentlichkeit gebracht, als er zusammen mit Franz Hildebrandt einen Katechismus für Konfirmanden verfasste.¹⁴ Dort kritisierte er in einem klaren friedensethischen Lehrsatz die Kirchenpolitik, sie sei zu leichtgläubig gegenüber Krieg und Militär. Die Bergpredigt wisse „nichts von der Heiligkeit des Krieges“, im Vaterunser rufe man „nur um den Frieden an.“ Mit seinem theologischen Bezug deckte er den kirchlichen Mangel auf: „Die Kirche weiß heute mehr denn je, wie wenig sie der Bergpredigt gehorcht.“¹⁵ Schlicht klingt dieser Satz, aber er galt fundamental; zugleich ein persönliches Bekenntnis: „Wir haben einfach die Bergpredigt ernst zu nehmen und zu realisieren.“¹⁶ Aus dieser Orientierung leitete er seine Sicherheit ab, die ihm theologische Gewissheit schenkte; dies gewährte ihm das Maß, gab ihm Mut, die erkannten Probleme der Kirche aus Anlass der Reformation grundlegend anzusprechen und jenes Ende zu beklagen, für das Fanfaren geblasen werden.

Einen weiteren Punkt griff Bonhoeffer auf, wenn er den Geist der „Reformationskirche“ Luthers gegenüber der „heutigen Kirche“ beschwor und die repräsentative Äußerlichkeit beklagte.¹⁷ Dafür gab er Beispiele aus der pluralistischen Gesellschaft mit ihren Idolen des Materialismus im Alltagsleben. Er nannte sie die „Weltkinder“, die dem „Säkularismus verfallen“ seien – auch im Christentum gäbe es dieses Phänomen. „Hier wird gesehen, dass wir der Erde verhaftet sind.“¹⁸ In soziologischer Sicht waren die Menschen der Erde verhaftet, von Äußerlichkeiten und also vom Materialismus angezogen; sie hätten den Bezug zu den alten Werten und zur Kirche verloren. Dies empfand Bonhoeffer als schwerwiegende „Wende der Zeiten“, die Menschen und Christentum prägten. Das Besitz anzeigende Habenwollen bestimme die sozialen Interessen; die Jagd nach „den Sensationen, den Aufregungen des Abends in der Großstadt“ bestimme die Aufmerksamkeit. Die Menschen würden vergessen, dass es in der Kirche um „Ewigkeit und Zeit“ oder um sie als die „sterblichen Menschen“ gehe.¹⁹

Bewegt von der Antinomie von Kirche und Gesellschaft erkannte Bonhoeffer als Ursache den Verlust der Gesprächsfähigkeit; Kirche habe den Menschen 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 ge-

worden, dass das Kino oft wirklich interessanter, aufregender, menschlicher, packender ist als die Kirche?“ Und Bonhoeffer wechselte die Perspektive: „Sollte das wirklich nur die Schuld der anderen sein und nicht auch unsere? Die Kirche war doch einmal anders.“ Sein Fazit lautete, in den Gottesdiensten gehe es um „falsche, nebensächliche“ Dinge; sie seien ein „Tummelplatz unserer verschiedensten Empfindungen“ geworden; man suche „Ruhe und Erbaulichkeit“, rede „gemütlich“ von Gott und wolle sich im Leben „nicht stören“ lassen – kurz: die Pfarrer predigten „immer wieder zu viel von kurzlebigen Gedanken.“²⁰ So forderte Bonhoeffer als Quintessenz seiner Theologie, die Kirche müsse sich auf ihre Grundaufgaben neu besinnen und dementsprechend die „ersten Werke“ tun.²¹

Hatte Bonhoeffer die „Christliche Weltanschauung“ mit großem „C“ wie einen stehenden Begriff geschrieben und gleich an den Anfang seiner Predigt gestellt, meinte er zwei Bereiche. Einer betraf die parteipolitische Nähe zur NS-Bewegung. Einzelne Ereignisse machten Furore, auch wenn sie 1932 nur marginal zu sein schienen. Doch sie waren ein Symptom der politisch-kirchlichen Zukunft: Trauungen im Braunhemd mit Gesang des Horst-Wessel-Liedes, Pfarrer in Uniform im SA-Offiziersrang oder die Trauung von Joseph Goebbels in einer evangelischen Kirche mit der Hakenkreuzfahne auf dem Altar. Bonhoeffer war beunruhigt, was sich hinter diesem Geschehen verbarg. Er empfand diese „religiösen Tendenzen“ als Symptom einer neuen Macht und Willkür und sah den Frieden in Gefahr, „im Namen der Christlichen Weltanschauungen das eine Volkstum gegen das andere auszuspielen und aufzuhetzen.“²² Bonhoeffer erkannte diese rassistische Wurzel als das Übel des aggressiven Nationalsozialismus. Dieses Gift war bereits tief in die Kirche gedrungen. Deshalb warnte er vor einem „seine Grenzen verkennenden Programm christlich-politischer Ideologie“, durch das Kirche weiter an Glaubwürdigkeit verlieren würde.²³ Schon im Katechismus hatte er „ein völkisches Trotzen auf Fleisch und Blut“, wie es zum Kern der NS-Ideologie gehörte, warnend der Jugend vor Augen führen wollen.²⁴

Oder die zweite Seite der „Christlichen Weltanschauung“ in der Kirche selbst, die Deutschen Christen. Sie fanden in den Gemeinden drastisch Zustimmung und wandelten den Lutherprotestantismus mit seinem religiös sanktionierten Nationalismus ins Radikale, fasziniert von der völkisch-rassistischen Reinheit. Im arteigenen Christentum sollte die Bibel von jüdischen Elementen gereinigt werden. Diese protestantische Bewegung, die „politische Religion“ der Deutschen Christen begeisterte sich an dem braunen Machtgehabe.²⁵ In den gerade laufenden Wahlen zu den kirchlichen Gemeinderäten in Berlin erzielten sie mit 48,5 Prozent fast die Mehrheit,

nämlich 2.282 „Kirchenälteste“ – eine höhere Quote als bei den politischen Wahlen.²⁶ Dies meinte Bonhoeffer mit dem „Lärm des Tages“; daher kritisierte er scharf die ideologischen Tendenzen in der Kirche, die sie zudem noch mit Luther legitimierte. Bonhoeffers Wort war schon zitiert worden: „Die Kirche, die die Reformation feiert, lässt dem alten Luther seine Ruhe nicht, er muss herhalten zu allem Schlimmen, was heute in der Kirche vorgeht.“ Leichtfertig werde an diesem Tag der Feier der Reformation die NS-Begeisterung mit Luthers berühmten Wort untermauert: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ Dagegen stellte Bonhoeffer: „Es ist unverzeihlicher Leichtsinns und Hochmut, wenn wir uns hinter dieses Wort verschanzen: wir können anders.“ Er wollte nicht schweigen, sondern Mut machen zum Handeln: „Wir können und sollen anders.“²⁷

Dietrich Bonhoeffer hat mit der Predigt zum Reformationstag 1932 ein Beispiel gegeben, religionsgeschichtliche und politische Ereignisse in Verbindung zu setzen. Er wendete den „Luther der Reformation“ gegen die nationalpolitische Instrumentalisierung Luthers in Kirche und Politik, um Schwäche, Krise und Niedergang der Theologie im Morgengrauen des Nationalsozialismus offenzulegen. Denn die Kirche war auf dem Wege, sich am Erfolg der NS-Bewegung zu begeistern. Dafür suchte Bonhoeffer das biblische Bild der Tausenden von Fanfaren, die das „Sterben der Kirche“ einleiteten.

Eberhard Bethge ordnete diese Predigt zutreffend ein, wenn er ihr diese Bedeutung gab: „Seine Worte provozierten mehr als je zuvor.“²⁸ In der Literatur wird jedoch gerne die Auffassung vertreten, bei Bonhoeffer ständen vor 1933 „politische Fragen in seinen Predigten nicht im Zentrum“;²⁹ sein Wandel sei „vielmehr bedingt durch die politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen, die sich seit dem 30. Januar 1933 in Deutschland vollzogen.“ Demgegenüber ist zu erkennen, dass nicht ab Januar 1933 eine „Diskontinuität“ im Lebensweg Bonhoeffers zu erkennen ist.³⁰ Vielmehr hat er nach seiner theologischen Berührung durch die Bergpredigt in New York Ende 1930 eine Kontinuität bezeugt, die ihm einen authentisch eigenen, protestantischen Habitus verlieh; die NS-Ideologie in Politik und Gesellschaft sowie die Verwicklungen der Kirche in den Staat als traditionalistisches Phänomen der deutschen Geschichte waren damit nicht vereinbar. In dieser Predigt war mehr als ein bloßes „Vorgeplänkel des kommenden Kampfes“ zu erkennen, sondern Bonhoeffer ging seit Ende 1930 seinen Weg; damals hatte er die „folgeschwere Weichenstellung“ vollzogen, die weit über den Kirchenkampf hinaus bestimmend blieb.³¹

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

Anmerkungen

- 1 Predigt, Berlin, 12. Juni 1932, in: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 11, S. 440f.
- 2 Predigt (in der Dreifaltigkeitskirche), Reformationsfest, 6. Nov. 1932, in: DBW, Bd. 12, S. 423f.
- 3 Vgl. Detlef Bald: „... die Bergpredigt ernst nehmen“. Gewaltfreiheit bei Bonhoeffer und Gandhi, in: Verantwortung, Nr. 58, 2016, S. 6ff.; ders.: Szenen aus dem Leben – Bonhoeffer verstehen, in: Ebenda, S. 38ff.
- 4 Predigt (Anmerkung 2), S. 424.
- 5 Ebenda.
- 6 A. a. O., S. 426.
- 7 Brief an H. Rössler, 25. Dez. 1932, in: DBW, Bd. 12, S. 39.
- 8 Predigt (Anmerkung 2), S. 429.
- 9 Ansprache in Gland (Jugendkonferenz bei Genf), 29. Aug. 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 350f.
- 10 Predigt (Anmerkung 2), S. 424, 429.
- 11 Ansprache in Gland (Anmerkung 8), S. 354.
- 12 A. a. O., S. 355.
- 13 Vortrag in Ciernohorské Kúpele (Weltbundarbeit), 26. Juli 1932, S. 332f.
- 14 Vgl. Brief an E. Sutz, 28. Febr. 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 63.
- 15 Katechismus. Glaubst Du, so hast Du, MS Sommer 1931, in: DBW, Bd. 11, S. 232, 234.
- 16 Vortrag (Anmerkung 12), S. 335.
- 17 Predigt (Anmerkung 2), S. 429.
- 18 Predigt, Potsdam, 19. Nov. 1932, in: DBW, Bd. 12, S. 266.
- 19 Predigt, London, 22. Okt. 1933, in: DBW, Bd. 11, S. 316.
- 20 Ebenda.
- 21 Predigt (Anmerkung 2), S. 429.
- 22 Predigt, Berlin, 12. Juni 1932, in: DBW, Bd. 11, S. 441.
- 23 Aufsatz: Was ist Kirche? (Dez. 32/Jan. 33), in: DBW, Bd. 12, S. 239.
- 24 Katechismus (Anmerkung 14), S. 232.
- 25 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 3. Aufl. 2017, S. 99ff.
- 26 Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, Gütersloh 9. Aufl. 2005, S. 280.
- 27 Predigt (Anmerkung 2), S. 425.
- 28 Bethge: Bonhoeffer, S. 284.
- 29 Ernst-Albert Scharffenorth: Nachwort, in: DBW, Bd. 12, S. 484.
- 30 Carsten Nicolaisen, Ernst-Albert Scharffenorth: Vorwort der Herausgeber, in: DBW, Bd. 12, S. 2.
- 31 Eberhard Amelung, Christoph Strohm: Nachwort der Herausgeber, in: DBW, Bd. 11, S. 482.

Auf das 50-jährige Jubiläum der Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde in Weingarten im Jahr 2016 ist bereits in der Ausgabe der „Verantwortung“ Nr. 58 hingewiesen worden, es wurden seinerzeit auch zwei Vorträge aus dem umfangreichen Programm zum Jubiläumsjahr publiziert. Im Rahmen dieses Programms hat auch der Landesbischof der Evangelischen Kirche in Baden, Jochen Cornelius-Bundschuh, einen Vortrag gehalten. Sein Vortragsthema berührt stark reformatorische Gedanken und wird daher – in gekürzter Fassung – an dieser Stelle veröffentlicht.

Es ist noch zu erwähnen, dass das umfangreiche Vortragsprogramm zum Jubiläumsjahr nur durch den großen Einsatz von Joachim Walter, Professor für Sozialpsychologie und em. Rek-

tor der Evangelischen Hochschule Freiburg, Vorsitzender des Diakonievereins Freiburg-Südwest der Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde, möglich geworden ist. Als verantwortlicher Organisator hat er die mehr als ein Dutzend Veranstaltungen, welche über das gesamte Jubiläumsjahr verteilt gewesen sind, vorbereitet.

JOCHEN CORNELIUS-BUNDSCHUH

Freiheit und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer¹

Die alten evangelischen Kirchen in Fulda, meiner Geburtsstadt, heißen Christus- und Lutherkirche. Das 1971 neu gebaute Gemeindehaus, in dem ich konfirmiert wurde, trägt den Namen: Bonhoeffer-Haus.

Dietrich Bonhoeffer stand für mich als Konfirmand und Jugendlicher für einen frischen und kraftvollen Glauben, der mutig und frei redet und handelt und keine Angst vor Fragen, Zweifeln und der modernen Welt und mündigen Menschen hat. Für eine Kirche, die sich mit Lust und Freude aus den eigenen Mauern in die „freie Luft“ der Welt traut, „wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden.“² Für eine Kirche, die über den eigenen nationalen und konfessionellen Tellerrand hinausschaut und sich den Herausforderungen der Welt stellt und sie mitgestalten will. Für ein christliches Leben, das sich an den Schwachen orientiert und politisch einmischt: für Frieden, für Menschenrechte, für eine gerechtere Welt. Für eine persönliche Form der Nachfolge, die um Christi willen sogar das eigene Leben riskiert, weil sie sich in Gott geborgen weiß.

Mit diesem weiten Horizont und in dieser Offenheit, selbstbewusst Kirche in den unterschiedlichen Kontexten der modernen Welt zu sein, hat Bonhoeffer mir wie vielen anderen zugleich den (Rück-)Weg in die Luther- und Christuskirchen wieder geöffnet. Sie sind Gestalten der einen heiligen, christlichen Kirche und zugleich Kirchen in ihrer Zeit: mit ihren vielfältigen Traditionen und manchmal schwer verständlichen Ordnungen, mit ihren Milieubindungen, ihrer Schuldgeschichte und ihren Gefangenschaften, mit ihrer Müdigkeit - aber auch mit ihrer lebendigen Kraft, den Glauben ins Leben zu ziehen.

Freiheit und Verantwortung als Gestalt der Teilhabe an der Bewegung Gottes in der Welt

Für Bonhoeffer ist Freiheit eine Grundgestalt des Glaubens. Sie beinhaltet ein Ringen mit Zweifeln und die Bereitschaft, sich Rückfragen zu stellen. Sie zeichnet sich aus durch Realismus und eine große Nüchternheit ge-

genüber allen, die meinen, die Wahrheit fest in Händen zu haben. Sie hört, was die anderen glauben, und sucht das Gespräch.

Wie bei Martin Luther gehören bei Bonhoeffer Gewissheit und Anfechtung im Glauben unauflöslich zusammen. Der angefochtene Glaube schaut nicht primär darauf, was einer oder eine kann, was er oder sie tut oder glaubt, sondern was Gott für uns tut. Er wirft sich Gott in die Arme und lässt sich von der Bewegung Christi mitreißen. Er geht mit Christus zu den Leidenden – und erschrickt über ihre Not; er wacht mit Jesus in Gethsemane – und schläft ein; er schaut von Ferne auf das Kreuz – und läuft weg; er schließt sich mit Gleichgesinnten ein – und hofft auf die Kraft des Geistes, die Türen öffnet und sprach- und handlungsfähig macht.

Das „Geheimnis der Freiheit“ liegt uns voraus, heißt es in den „Stationen auf dem Weg zur Freiheit“. Sie wird uns jauchzend empfangen. Sie kommt uns entgegen und erfüllt uns mit Gottvertrauen und Freiheit. So wird man Christ – ein freier Mensch.³

„Das ist das Geschenk des Glaubens, dass der Mensch nicht mehr auf sich selbst sieht, sondern allein auf das Heil, das von außen über ihn gekommen ist.“⁴ Durch den Glauben wendet Gott „den Blick des Menschen von sich selbst ab und gibt ihm seine Richtung (die reine Intentionalität des *actus directus*) auf Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, der die Überwindung der Anfechtung zum Tode ist.“⁵ Hierin wird dem Menschen neues Leben geschenkt. Sein Handeln und Verhalten bekommen etwas „Selbstverständliches, Freudiges, Gewisses, Klares“.⁶

Biographisch und persönlich zeigt sich das in Bonhoeffers letzter Andacht am Sonntag Quasimodogeniti 1945. Er legt die Losung aus, einen kleinen Abschnitt des fünften Verses aus Jes 53: „Durch seine Wunden sind wir geheilt.“ Mit diesen wenigen Worten kommt das Zentrum von Bonhoeffers Glauben in den Blick: Der fröhliche Wechsel, den wir im Glauben an Karfreitag und Ostern erleben. Wir kommen mit unserer Schuld zu Gott, mit all dem, wo wir versagt haben und uns und anderen etwas schuldig geblieben sind, wo wir nicht deutlich genug unsere Stimme erhoben haben, wo wir nicht aufgestanden sind für die anderen, für die Menschen in Not. Aber Christus lässt uns nicht in der Not allein. Er nimmt unsere Last und unsere Schuld auf sich, damit wir frei und aufrecht stehen können.⁷

Bonhoeffer definiert Freiheit weniger als subjektive Autonomie und Absage an Prägungen, Vorschriften oder Erwartungen anderer. Vielmehr gewinnt sie in Christus ihre grundlegende Gestalt. An Jesus nimmt niemand die

„Unsicherheit, Ängstlichkeit dessen wahr..., der aus Willkür handelt, sondern seine Freiheit gibt ihm und den Seinen in ihrem Tun etwas eigentümlich Gewisses, Fragloses, Strahlendes, Überwundenes und Überwindendes.“⁸ So ereignet sich Freiheit in der „Gestaltung einer mit Gott versöhnten Welt“.⁹ Dabei ist „Christus ... der einzige Gestalter. Nicht christliche Menschen gestalten mit ihren Ideen die Welt, sondern Christus gestaltet die Menschen zur Gleichgestalt mit ihm.“¹⁰

In seiner letzten Andacht geht Bonhoeffer auch auf den Lehrtext aus 1Petr 1,3 ein: „Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.“ Es ist dieses österliche Vertrauen, das Bonhoeffer trägt. Unmittelbar nach der Andacht wurde er abgeholt. Bevor er nach Flossenbürg zur Hinrichtung abtransportiert wurde, hat er einem englischen Mitgefangenen noch gesagt: „Dies ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens.“¹¹

„Dies ist das Ende, für mich der Beginn des Lebens.“ In unseren Ohren klingt da viel individuelle Größe an: Wer hat schon solchen Glauben? Ich lese Bonhoeffer anders, stärker eingebunden in die Gemeinschaft der Glaubenden und stärker reformatorisch im Sinne der spannungsvollen Rede von Freiheit in Martin Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen.“ Freiheit und Verantwortung sind für Bonhoeffer untrennbar verbunden, weil er sich im Gottvertrauen getragen weiß und beide, seine Freiheit und seine Verantwortung, geistlich versteht: als aufeinander bezogene Grundstrukturen des Menschlichen, in denen Gottes Bewegung in der Welt Gestalt gewinnt.

In einem Brief vom 16. Juli 1944 an Eberhard Bethge findet sich die Formulierung: „Man muss eine Zeitlang in einer Gemeinde leben, um zu verstehen, wie ‚Christus in ihr Gestalt gewinnt‘ (Gal 4,19).“¹² Hier kommt Christus als Ursprung und Ziel, vor allem aber als aktuell wirksame Kraft in den Blick, die wir (auf-)spüren, an der wir teilhaben und die wir frei und verantwortlich mitgestalten. In diesem Sinne heißt Freiheit, selbstbewusstes und verantwortliches, handlungs- und sprachfähiges Glied zu werden in dem einen Leib, in dem in allen anderen Gliedern Christus auch am Werk ist; nur im Miteinander gewinnt der ganze Christus seine heilige und apostolische Gestalt.

Karl Martin hat vier Perspektiven hervorgehoben, unter denen Bonhoeffer diese Struktur des verantwortlichen Lebens entwickelt:¹³

1. Das stellvertretende Leben für Gott und für andere: Diese Perspektive schließt eine individualistische

Engführung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit aus und stellt alle Menschen in ihren jeweiligen Berufen und Bezügen in einen Verantwortungsraum vor Gott und ihre Mitmenschen.

2. Das Ringen um „Wirklichkeitsgemäßheit“: Dieser Blickwinkel relativiert jeden Fanatismus, weil er „die Welt“ so ernst nimmt, wie sich der dreieinige Gott ihr in der inkarnatorischen Bewegung ausgesetzt und gestellt hat. Er führt aber nicht in eine Gleichgültigkeit, sondern – im Rahmen unserer Geschöpflichkeit – in ein wechselseitiges, sich selbst begrenzendes, kontextbewusstes und auf Kommunikation angelegtes Handeln am jeweils gegebenen Ort.
3. Die „Bereitschaft zur Schuldübernahme“: Diese Erkenntnis stellt heraus, dass Menschen, die verantwortlich handeln, dabei in Situationen geraten, in denen sie schuldig werden. Wie Christus sich nicht von der Schuld der anderen distanziert hat, so treten Christinnen und Christen in Freiheit und Verantwortung in die Gemeinschaft der Schuld ein.
4. Das „Wagnis“ der freien Entscheidung: Mit diesem Gedanken betont Bonhoeffer, dass, wer Verantwortung übernimmt, sich in einer komplexen Situation orientieren und angesichts einer Vielzahl von Handlungsmöglichkeiten entscheiden muss. In der Teilhabe an der inkarnatorischen Bewegung führt dies jedoch nicht in einen allgemeinen (hedonistischen oder zynischen) Relativismus, sondern eröffnet einen Handlungsraum, in dem jede Person an ihrem Ort im Wissen um die eigenen Grenzen selbstbewusst und mutig Verantwortung für sich und für andere vor Gott übernimmt.

Konkretion: Große und kleine Ökumene im Spielraum der Freiheit

Mit freiem Herzen ist Bonhoeffer auf die Menschen um sich herum zugegangen. Er wollte mit ihnen entdecken, wie Christus in unserer Welt existiert. Er hatte keine Angst vor einem Gespräch mit Atheisten. Er suchte den Kontakt zu Menschen, die außerhalb der Kirche sozial engagiert waren. Er machte sich auf in die Ökumene, nach Rom; dann folgte ein Vikariat in Barcelona. Amerika hat ihn fasziniert, Mexiko, Kuba, der Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen in der Schweiz, später England, London, die englischen Kirchen.

Mich freut, dass viele unserer Pfarrerinnen und Pfarrer, gerade der jüngeren und noch mehr unter den Studierenden längere Zeit im Ausland gearbeitet oder studiert haben. Sie bringen Erfahrungen mit, die sie als Menschen und zukünftige Geistliche, aber auch unsere Kirche als ganze bereichern; sie weiten ihren Horizont und entdecken dabei wie Bonhoeffer, dass Christus uns über alle Grenzen hinweg verbindet, hinweg über die

Grenzverläufe zwischen Nationen, Milieus und sozialen Schichten, aber auch über Abgrenzungen im Kopf.

Auch sein Weg in den Widerstand gegen den Nationalsozialismus ist von dieser offenen, suchenden, ökumenischen Grundhaltung bestimmt. Bonhoeffer zieht sich nicht in die Kirche zurück, sondern sucht den Kontakt zu Menschen, die wie er bereit sind, politische Verantwortung zu übernehmen. Dabei tritt die Konfessionszugehörigkeit in den Hintergrund. Dass wir uns in den großen Kirchen heute bemühen, zu grundsätzlichen politischen Fragen gemeinsam Stellung zu beziehen, ist auch eine Frucht des Miteinanders im Widerstand.

Dass die Kirchen dem Rad in die Speichen fallen müssen, wenn die Menschenwürde auf dem Spiel steht, das haben viele Kirchen seitdem von Bonhoeffer gelernt. In Lateinamerika hat er die Theologie der Befreiung beeinflusst, die sich gegen die Ausbeutung und Unterdrückung der Armen engagierte; in Südafrika haben seine Texte vielen Christinnen und Christen Mut gemacht, dem Apartheidregime zu widerstehen, das die Weißen zum auserwählten Volk erklärte und die Schwarzen unterdrückte.

Als Christinnen und Christen sind wir herausgefordert, der Bewegung Gottes in die Welt, wie Bonhoeffer sie gelebt hat, zu folgen. Ich denke an den Freiwilligen Ökumenischen Friedensdienst, bei dem junge Menschen aus der Dominanz in die Wechselseitigkeit gehen, den Mut finden, zwischen die Fronten zu treten, und viel über ihre Grenzen lernen. Sie erfahren und erleiden die Komplexität bestimmter Konfliktkonstellationen und suchen Wege im Gottvertrauen, trotzdem nicht zu resignieren, sondern ihre Freiheit verantwortlich und gelassen zu leben.

Lassen Sie mich schließen mit sieben Punkten zur Ökumene im Spielraum der Freiheit.

1. In der Begegnung mit unseren Partnerkirchen entdecken wir, dass Weltverantwortung zur Selbstbegrenzung herausfordert, wenn es z. B. um den Klimawandel und die Ökonomie des Lebens geht. Unser bisheriges Handeln hat nicht erst in Zukunft, sondern heute schon Auswirkungen, z. B. auf den Philippinen und für die kleinen Pazifikinseln!
2. Die wichtigen Konflikte lassen sich nicht militärisch lösen. Leider ist diese Einsicht noch nicht realisiert und in der Politik umgesetzt. Wir sind gefordert, Lösungen zu denken, wie sich Gewaltfreiheit angesichts von Verfolgung leben lässt. Der biblische Impuls „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig!“, wie ihn z. B. unsere Partnerkirche in Nigeria in ihrer pastoralen Arbeit und Bildungsvorhaben konkretisiert, kann hier leitend sein.¹⁴

3. Die Geschichte Europas nach den beiden Weltkriegen zeigt: Der Glaube bewährt sich in der Arbeit an der Versöhnung und am Frieden. Die Reformatorische Botschaft verteidigt die Freiheit der Person gegen den Populismus der Zuordnungen und des Sortierens. Sie mahnt die Verantwortung des Gewissens an und erinnert uns daran, wie wichtig es ist, dass wir uns zwischen den europäischen Kirchen austauschen, geschwisterlich beraten und stärken, besonders wenn Kirchen eine Minderheitenposition einnehmen wie die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder in der Flüchtlingsfrage.
4. Ökumene realisiert sich in der Begegnung. Dafür braucht es Strukturen, politische Entscheidungen und eine Entwicklungspolitik, die die globalen Ketten in den Blick nimmt und weltweite Begegnungen ermöglicht. Es braucht aber auch eine Haltung jedes einzelnen, die dazu einlädt: Wir wollen euch sehen, spüren, mit euch reden! Die den Anderen deutlich macht, dass der Satz: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle anderen mit“ eine Realität in unserem gottesdienstlichen, aber auch in unserem persönlichen und sozialen Leben darstellt. Der Umgang mit Flüchtlingen lässt sich in diesem Sinne exemplarisch als Ökumenische Gastfreundschaft verstehen – im Glauben und im Leben.
5. Ökumene fordert heraus. Es gibt wechselseitige Herausforderungen, vor die uns Armut und Reichtum, aber auch die Fragen nach der sexuellen Orientierung, nach der Gleichberechtigung von Männern und Frauen oder nach den Rechten von Menschen mit Einschränkungen stellen. Diesen Konflikten müssen wir uns selbstbewusst und mutig im Glauben stellen. Ökumene lebt und gedeiht, wenn wir gerade auch unsere Unterschiede und Differenzen ernst nehmen, austragen und theologisch zu durchdringen suchen.
6. 2016 war das Themenjahr „Reformation und Eine Welt“. Es legte uns besonders die interkonfessionelle Ökumene ans Herz: „damit die Welt glaube!“ Wenn uns als Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft die Verständigung oder zumindest das plausible Leben mit der Differenz gelingt, strahlt das im Sinne von Joh 17 aus: „damit die Welt glaube.“ In unserer Evangelischen Landeskirche in Baden kam es im Rahmen des Reformationsjubiläums 1817 zu dem Impuls, die Kirchenspaltung zu überwinden, der 1821 zur badischen Union führte. Dieser Linie folgend leben wir in dem Bewusstsein, aufeinander angewiesen zu sein, eine Ökumene der Gaben: Was bringen wir als Konfessionen in den einen Leib ein? Gemeinsam ringen wir um Nähe zu den Menschen und um Zeitgemäßheit, stellen uns den Anfechtungen und Konflikten.
7. Durch das andere, das größere ökumenische Fenster entdecken wir: „Die Erde ist des Herrn“ (Ps 24). Wir erfahren: Gott ist schon da; und zugleich sind wir ge-

fordert, uns den Herausforderungen zu stellen. Unsere Gesellschaft wird religiös vielfältiger und zugleich säkularer. Als angefochtener Glaube öffnet der evangelische Glaube der Ökumene der Religionen neue Perspektiven. Er lässt sich von Christus mitnehmen, hinaus aus den sicheren Häusern, vor die Türen der Kirche und vor die Tore der Stadt. Es geht darum, den Ängstlichen Mut zu machen, und die zusammenzuführen, die nichts miteinander zu tun haben wollen.

Freiheit und Verantwortung gewinnen im Spielraum der Freiheit, die Gottes Bewegung in die Welt uns eröffnet, eine prägnante Gestalt. Das ließ sich gerade an den Feldern Bildung und Ökumene zeigen. Wichtig scheint mir, dass wir diese Überlegungen nicht nur unter uns und innerhalb unserer Gemeinden besprechen, sondern dass es uns gelingt, hinauszugehen, Freiheit und Verantwortung in unseren jeweiligen Kontexten zu leben und mit Menschen, Firmen, Kommunen, Schulen und anderen Einrichtungen in unserem Umfeld ins Gespräch zu kommen, um gemeinsam Schritte auf dem Weg zu einer Transformation unserer Gesellschaft zu entwickeln. Inkarnation heißt nicht zuletzt, dass Gott auch durch andere Akteure in unserer Welt handelt und uns mit hinein nimmt in diese Kooperation.

Prof. Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh, Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden

Anmerkungen

- 1 Vortrag am 4. Mai 2016 aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums der Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde Freiburg in der Evangelischen Hochschule Freiburg; die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.
- 2 Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (im Folgenden: WuE). Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, in: Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998 (im Folgenden: DBW), S. 555.
- 3 A. a. O., S. 570-572.
- 4 Dietrich Bonhoeffer: Akt und Sein (im Folgenden: AuS), in: DBW 2, S. 149.
- 5 A. a. O., S. 148.
- 6 Dietrich Bonhoeffer: Ethik, in: DBW 6, S. 311.
- 7 Siehe hierzu: Eberhard Bethge: Das Ende, in: Dietrich Bonhoeffer Auswahl Band 6. Aufzeichnungen aus der Haft (1943-1945), Gütersloh 2006, S. 212-214.
- 8 Ethik (DBW 6), S. 315. Vgl. das Zitat oben unter Anmerkung 5.
- 9 A. a. O., S. 80.
- 10 A. a. O., S. 81.
- 11 So Eberhard Bethge: Das Ende, S. 212-214.
- 12 WuE (DBW 8), S. 529.
- 13 Vgl. zum Folgenden: Karl Martin: Das in Jesus Christus befreite Gewissen. Bonhoeffers Versuch, eine Ethik der Wegbereitung zum Tun zu entwerfen, in: Dietrich Bonhoeffer: Herausforderung zu verantwortlichem Glauben, Denken und Handeln. Denkanstöße – Dokumente – Positionen, hg. v. Karl Martin, Berlin 2008, S. 114-142.
- 14 Vgl. Ephraim Kadala: Turn the Other Cheek! A Christian Dilemma, Bukuru: Africa Christian Textbooks (ACTS) 2013.

III. Luther und Frieden

In der vorangegangenen Ausgabe der „Verantwortung“ war bereits angekündigt worden, nun – mitten im Reformationsjubiläumsjahr 2017 – werde ein Artikel erscheinen zum Thema „Luther und Frieden“. Das Aufgreifen dieser Thematik muss für den dbv als unerlässlich gelten. Dieter Stork legt nachfolgend einen Essay vor, dessen differenzierte Betrachtung aufhorchen lässt.

DIETER STORK

Luther und der Friede

Ein Essay

I. Welcher Friede?

Natürlich ist das Thema vielfältig, in etwa diffus. Welcher Friede ist gemeint, etwa der innere Friede mit Gott (Röm 5,1), auf den so viele spekulieren, der – darauf möchte ich mich als religiöser Mensch einlassen – uns allen bitter nötig ist? Ein Friede, der sich aus meinen Nestern und Behausungen, für die ich Verantwortung trage, in die Welt hinein weiter verästelt? Freilich, so wird schnell weiterargumentiert, seien diese hier angelegten Friedensmöglichkeiten begrenzt. Friedensstrategien, mühsam zusammengebastelt, seien aus dieser Sicht nahezu aussichtslos, jedenfalls öfter als vorgesehen wirkungslos. Nein, dieser Familien- und Arbeitsfriede sei wichtig, sei auch möglich. Ja, man könne für ihn eintreten, solle ihn auch tun, jedenfalls nichts unversucht lassen, dass er eintrete –, aber die Welt sei nun mal auf Krieg getrimmt, meistens jedenfalls. Und wenn die Menschen allzu friedlich bleiben möchten, werden sie von den Mächtigen, die immer noch glaubten, am Krieg verdienen zu können, auf Feindschaft und schließlich auf Krieg umgepolt. Der Mensch, diese allgemeine Floskel gelte immer noch, sei und bleibe des Menschen Feind. Und mit einem Seufzer und wässrigen Augenaufschlag wird das Thema triumphierend beendet. „Das sind Tatsachen, an denen wirst du vorerst und auf Dauer nichts ändern“, heißt es dann, sozusagen ein nachprotestantisches „Roma locuta – causa finita“, weltlich-dogmatisches Stammtischgeraune. Wer so an die Schicksalsmacht alles Kriegerischen glaubt, wird recht bald demnächst einen führen.

II. Krieg und Frieden, Gesetz und Evangelium

Ein solches Denken wie eben skizziert, das derzeit unter uns grassiert, könnte unter anderem bei Luther seine Wurzeln haben. Die Welt wird unter dem Schema von Gesetz und Evangelium, auf das sich lutherisch gepräg-

te Generationen von Untertanen und Bürgern beriefen, eingegrenzt. Das Schema von Gesetz und Evangelium? Es bleibe, solange die Welt existiere, gültig, heißt es dann. Kriege habe es immer gegeben und der Frieden sei nur machbar mit starker militärischer Kraft. Diese Welt, solange sie sich noch nicht grundsätzlich und radikal aus Gott erneuert habe, bleibe unter dem Gesetz des Todes. So wird biblisches Denken allzu schnell und zu oft zum Verdikt über diese Welt und ihre Nicht-Möglichkeiten. Freilich, Luther selbst hat da vorsichtiger analysiert.

III. Gesetz und Evangelium – Vorreiter und Nachahmer

Luther hat das Schema von Gesetz und Evangelium sehr geschätzt. Er fand es bei Augustin, der die Lehre Jesu hoffähig machte. Noch lebe die Welt unter dem Gesetz, eben nach ihren eigenen, in der Geschichte gefundenen Gesetzen, freilich jetzt beeinflusst vom christlichen Ethos. Im Herzen des Herrschers fließe beides zusammen, im Gewissen des Potentaten und derer, die im Staate das Sagen hätten, werde die Entscheidung getroffen, wie im konkreten Fall Gesetz und Evangelium unter christlichem Ethos zusammenwirken müssten, aber auch getrennt zu wirken hätten, so die Theorie, die Augustinus erfand.

Das Schema von Gesetz und Evangelium hat also Vorgänger und Nachahmer. Während Paulus vom Gesetz der Sünde und des Todes spricht, das uns beherrsche, aus dem Christus aber befreie (Röm 7,24), spricht Augustinus von den zwei Reichen mit ihren verschiedenen Zwangsnotwendigkeiten. In unseren Tagen entwickelte Papst Johannes Paul II. seine Theorie von der „Kultur des Todes“, ein widersinniges feinsinniges Wortspiel, das Papst Franziskus mehrfach aufgriff. Diese Kultur, also die Perversion aller Kultur, nämlich Krieg, Vernichtung, Unrecht, Verfolgung, Hunger, Untergang, habe – so Paulus, so der Kirchenvater Augustin, so Luther, so die Päpste – für uns Christen keine endgültige Zukunftsgültigkeit. Ihre Kraft sei gebrochen. Christen dürften, könnten und sollten befreit leben. Aber sie stünden eben auch noch unter dem Gesetz!

IV. Gerecht und Sünder zugleich

Luther gebraucht für diese Situation, die auch für ihn immer einen Hoffnungsmythos mitmeint – die Todeskultur soll ja überwunden werden –, auch ein anderes Bild: Jeder Christ sei simul iustus et peccator (lat.). Das heißt, der Mensch könne gar nicht aus der Sünde entlassen werden, sei, solange er lebe, auch als Geheilte, auch als Wiedergeborener stets unter dem Gesetz (der Sünde) – und doch könne und solle er Gott täglich bitten, ihn aus diesem Netzwerk des Todes, in das er verstrickt sei, zu befreien. Er solle vertrauen: dieser Befreiungsweg sei möglich. Gott werde eingreifen und aufrichten. In der Anschauung von Gesetz und Evangelium zieht Luther diese Linie aus, kommt immer wieder auf sie zurück. Allerdings wird das Wortspiel für ihn nicht zum starren Dogmenungetüm. Luthers Auffassung: Die wirkliche, wahre und lautere Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sei niemandem möglich. Das Votum zeigt nicht etwa die Ratlosigkeit des Reformators, sondern seine Skrupel in den großen und kleinen Lebensfragen.

V. Bemerkenswert

Bemerkenswert bleibt also: Luther stellt keine Lehre von Gesetz und Evangelium als schematisch-dogmatisch ehernes Grundgesetz auf. Im Herzen des Einzelnen treffen sich für ihn Gesetz und Evangelium, liegen miteinander im Streit – und haben die Pflicht, sich einig zu werden, dem Gewissen, sprich: dem Evangelium Raum zu geben. So Luther. Ich denke, Luther bewahrte sich so einen Rest Skrupel, die Zukunft dieser Welt eben doch durch Liebe und Verstehen, durch Dialog und Symboltaten der Freundschaft friedvoller zu gestalten. Einerseits hat sich Luther davor gehütet, den selbstgerechten Schwertschwinger des christlichen Glaubens zu spielen. Andererseits hat er an diesen seinen Grundsätzen, das Evangelium sei auf dem Plan, öfter als einmal versagt. Untenstehend (VII. und VIII.) sollen zwei Blitzlichter die Zusammenhänge beleuchten.

VI. Die notwendige Gewissensfrage stellen

Festzustellen bleibt: Wir, Luthers geistige Nachfahren, sind es, die vorschnell schematisieren. Immer wieder werde, so die Argumentation des Protestantismus durch die Jahrhunderte hin, wegen der sündigen Welt, in der wir nun einmal lebten, die Anwendung des Gesetzes notwendig, das bei seiner Anwendung tatsächlich zertrümmern und ausrotten müsse, leider, leider, durch Krieg, Unterdrückung, Unrecht, Zerstörung. – Wir tun gut daran, an diesem Punkt zu den religiösen und menschlichen Skrupeln Luthers zurückzukehren, die Gewissenserforschung des eigenen Herzens einzuüben.

Wann das Gesetz des Todes und wann das Evangelium des Lebens gelte, wie fein und mit welchen Mitteln beide unterschieden werden könnten, wann der Grenzfall eintrete – diese Fragen sind nicht nur sensibel zu handhaben. Sie sind im Gewissensboden des Einzelnen, von Völkern und Gruppen, im Zusammenstoß von Gesetz und Evangelium zu entscheiden. Es gibt kein Patentrezept. Unter Gebet und Flehen, im Angesicht der Bergrede Jesu (Mt 5-7) sollen der Einzelne und die Gesellschaft die evangeliumsgemäße Entscheidung treffen. Nochmals, Luther lehnt es ab, aus dem Bild von Gesetz und Evangelium ein allgegenwärtiges Dogma zu machen, mit dem man Geschichte und Leben der Gesellschaft und das Schicksal von Einzelnen mit Bestimmtheit gewissensfrei ordnen könne. Aber, so wird noch beleuchtet werden, bleibe das Gesetz nötig! So Luther. Trotzdem stuft ich Luther nicht unter die Kriegstreiber ein. Der Friede ist für Luther kein starres Schema, sondern etwas, was in der jeweiligen geschichtlichen Situation erarbeitet werden muss, eine Friedensarbeit, die auch schief gehen kann.

VII. Theorie und Praxis – Blitzlicht 1: Feinde des Kreuzes Christi

Und die Praxis? In der Praxis läuft vieles anders. Die Welt starrt auf den brutalen Luther, der Fürsten auffordert, aufständische Bauern rücksichtslos umzubringen und der die Gesellschaft dazu bringen möchte, ortsansässige Juden außer Landes zu jagen und zu verfolgen. Also, Luther wiegele Bevölkerung und Regierende zum Pogrom auf, fordere die Landesherren zum Bauernmord auf. Und das mehrfach. So die historischen Fakten.

Es stimmt, öfter als einmal kommen bei Luther die harte Sprache und die brutalen Fakten durch; Luther schreibt und predigt in bestimmten Situationen mit der Rücksichtslosigkeit eines Agitators. Als erstes Beispiel wähle ich Luthers Agitation gegen die Juden, aber eben nicht nur gegen die Juden. „Feinde des Kreuzes Christi“ müssten eben bedrängt und verfolgt werden, um, ja, das sei der Punkt, um Christus zu schützen und zu retten, hart und ohne Erbarmen! Nein, es lässt sich nichts beschönigen! Luther bedient sich der Todeskultur! Er denkt und handelt nach dem Gesetz des Todes: „Man muss die Juden ausreuten!“ Das Zusammenleben von Juden und Christen in einer sogenannten christlichen Gesellschaft erscheint für ihn unmöglich. Hier zeigt sich ein unversöhnlicher, gesetzlicher Luther, der keinen Frieden sucht. Mit einem friedlichen sozialen Zusammenleben mit den Juden und anderen sogenannten „Feinden des Kreuzes Christi“ hat Luther nichts am Hut. Nein, Luther ist nicht friedfertig! In dieser Situation ist Widerstand gegen Luther, eine strikte Auseinandersetzung mit ihm angesagt.

In dieser Sache müssen wir Luther nicht folgen, weil er selbst im System von Gesetz und Evangelium erstarrt. Im Gegenteil, wir müssen kritisch analysieren und neu denken und handeln.

VIII. Theorie und Praxis – Blitzlicht 2: Krieg und Frieden, das Bauernlegen

Nein, Luther ist kein Pazifist, der den großen Friedensentwurf fertig in der Tasche trüge. Der blieb seinem großen humanistischen Gegenspieler, Erasmus aus Rotterdam, vorbehalten. Der schrieb 1517, in dem Jahr, in welchem Luther seine Klagen gegen die Kirche veröffentlichte, seine *Quaerela Pacis*, Klagen des Friedens: eine Schrift, mit der eine Europäische Friedenskonferenz eröffnet werden sollte – bewegende Worte, die in diesem Augenblick aber wenig bewirkten. Die Konferenz kam nicht zustande. Dennoch tat diese Friedensschrift des Erasmus ihre Wirkung. Sebastian Franck, von Luther inspiriert, der später eher den Täufern zuneigte, ansonsten aber freigeistiger Christ bleiben wollte, übersetzte Erasmus' Schrift aus dem Lateinischen ins Deutsche, diesen Aufruf, den europäischen Frieden zu suchen. Schade, dass sich Luther von Christen, die er mit seiner Predigt echt berührt hatte, kaum inspirieren ließ, zumal wenn sie Freigeister oder Täufer waren. Es bleiben Licht und Schatten beieinander. Vielleicht müssen wir heute, an der Bergrede Jesu entlang, Luther weiterführen?

IX. Was Luther denkt und schreibt – I: Die Bauernkriege

Eine andere Situation 1525, fünfzehn Jahre vor dem Beginn der Diskriminierung der Juden. Luther mittendrin. Aber es wäre falsch, Luther als brutalen Kriegsunhold hinzustellen. Selbst in der prekären Situation der Bauernkriege, in denen Luther wirklich eine unglückliche Figur macht, hilft eine Analyse eher als eine Verdammung. Frieden, das heißt für Luther in der Situation der Bauern vor allem: Wahrheit, Gerechtigkeit – und die Durchsetzung dieser Wahrheit und Gerechtigkeit, freilich ohne Gewalt. Der Drang, eine friedfertig befreite Gesellschaft aus dem Evangelium heraus zu entwickeln, hat bei Luther Vorrang. Es geht ihm um das Machbare. – Luther glaubt im Frühjahr 1525, als er seine erste Schrift zu Beginn der Bauernkrise herausgibt, an die Machbarkeit der Gerechtigkeit und des Friedens, außer mit denen, die er aus seinen sozialen Beziehungen eliminierte: die Feinde des Kreuzes Christi, siehe oben. Aber zunächst heißt es: Auf vorsichtige Weise soll man das probieren. Nein, der gnädige Gott ist kein Einweichler und Einknickler, der alles so laufen ließe. Gnade, das heißt für Luther auch immer Befreiung zu einer gerechten Zukunft. Kein Frieden ohne Gerechtigkeit! So ist ver-

ständiglich, was Luther zum Thema „Frieden“ in seiner ersten Schrift zu den Bauernkriegen, im Frühsommer 1525, schreibt.

X. Und die weitere Entwicklung?

Noch ehe Luthers Schrift zur Befriedung auf den Markt kam, eskalierte der Aufstand. Klöster brannten und der Schwiegersohn des hochverehrten Kaisers Maximilian (Vorgänger Karls V.) wurde in einem Speißrutenlaufen der Bauern in den Tod getrieben, unnötige Eskalationen von Hass und Brutalität. Luther schrieb ein zweites Mal, distanzierte sich heftig von derartigem Blutdurst – und forderte die Fürsten auf, keine Gnade walten zu lassen. Die darauf folgenden übermäßigen Racheaktionen der Fürsten an den Bauern veranlassten Luther zu einer dritten Schrift, in der er wieder zur Mäßigung mahnte und die Fürsten heftigst bat, von ihrer wütenden Rache abzusehen. Die Bauern aber, platt gesagt, möchten sich doch bitte sehr in ihr Schicksal fügen.

XI. Differenzierung

Differenzierung tut Not. Luthers Friedensvorstellung weist Eckpunkte auf, wie bereits angedeutet. Der erste: „Es gibt keinen Frieden ohne Gerechtigkeit“, wobei wir leider wahrnehmen müssen, dass für Luther Leibeigenschaft eine zu seiner Zeit gottgewollte Lebensform darstellt. Da könne man halt nichts ändern. Der zweite: „Gewalt ist keine Lösung“, Rachedurst und rasende Vergeltungsaktionen schon gar nicht. Frieden soll aus dem Einlenken der Kontrahenten wachsen, aus ihrer Einsicht in die Zusammenhänge. Der dritte Eckpunkt: Niemals lässt sich eine Gewissensentscheidung (und die religiösen Entscheidungen sind Gewissensentscheidungen) durch Gewalt erzwingen, beeinflussen, umbiegen. Weder kann also das Evangelium mit Gewalt verbreitet noch unterdrückt werden. Gleiches gilt für jeden Glauben, auch den muslimischen. Auch er lässt sich nicht mit Gewalt abdämpfen, auch dann nicht, wenn er selbst zur Gewalt greift.

XII. Krieg, Frieden, Religion

Die Reformationszeit war eine unruhige Zeit, Krieg häufte sich auf Krieg. Soziale Unruhen vor Ort wie die Bauernkriege waren noch ein relativ überschaubarer Part. Heftiger und gar kräftezehrender waren die sogenannten europäischen Kriege, in denen die Großmächte sich gegenseitig den Platz an der Sonne in Europa und schließlich in der Welt streitig machten. Das allgegenwärtige Habsburg musste einen Mehrfrontendauerkrieg führen: Frankreich, die italienischen Städte, England und schließlich auch der Papst, der ungeniert militärisch gegenwärtig war, fühlten sich von der Allgegenwart

Habsburgs bedroht. Und dann waren da die Türken – ein Dauerkriegszustand über mehrere Jahrhunderte hin. In dieser Situation kam den reformatorisch gesonnenen Fürsten und Städten diese latente und dann immer wieder offene Kriegsgefahr wie auch der Ausbruch von Kriegen zu Hilfe. Denn Karl V. war auf die Bereitschaft der Protestanten, sich an seine Seite zu stellen, angewiesen. Und die Protestanten standen treu zu Kaiser und Reich, wie es so schön pathetisch heißt. Und wie reagierte Luther in dieser Situation?

XIII. Was Luther denkt und schreibt – II: Die Reichslage

Luther sieht die Entwicklung von Lagern, hier die Alt-, dort die Neugläubigen, mit Missbehagen. Er ist grundsätzlich der Meinung, das Evangelium könne weder mit kriegerischer Gewalt zurückgedrängt bzw. vernichtet noch durch militärische Mittel durchgesetzt werden. Das Evangelium sei frei, müsse sich frei entwickeln und müsse auch frei bleiben. Darauf wurde schon hingewiesen. Luther warnte ausdrücklich vor einem Konfessions- bzw. Religionskrieg. Die Warnung richtete sich an den Kaiser und seine altgläubigen Fürsten, die dazu ansetzten, das Reich zu rekatholisieren. Das Gewissen sei frei und könne nicht durch soldatische Unternehmungen beseitigt werden. Das freie Gewissen gebiete es auch, falls der Kaiser einen derartigen Aufruf zum Konfessionskrieg tätige (woran er, Luther, nicht glauben wolle), dem Kaiser den Gehorsam zu verweigern. Kein Fürst und Kaiser habe das Recht, die Gewissensentscheidung des Einzelnen militärisch zu bekämpfen oder durch Vertreibung zu bedrängen. Es bedeute, eine Riesenschuld auf sich zu laden, einen Konfessionskrieg in Deutschland zu beginnen.

XIV. Was Luther schreibt und denkt – III: Keine Kreuzzugs-idee

Gleiches, so Luther, gelte für das Verhalten des Reiches gegenüber der Eroberung Europas durch die Türken. Das Vordringen der Türken bis vor Wien wurde Luther zu einem Signal: Bis hierher und nicht weiter! Der Kaiser und die deutschen Fürsten hätten das Recht, ja die Pflicht, den türkischen Aggressor auf seine angestammten Gebiete zurückzudrängen. Das galt einerseits. Andererseits verbiete es sich den Deutschen von selbst, gegen das Osmanische Reich einen Religionskrieg zu führen. Die christliche Religion sei die einzig wahre, das ja, aber die Christen in Deutschland benähmen sich derart säuisch und verkehrt, dass ihnen ein religiös bedingter Vernichtungsfeldzug gegen die Türkei nicht zustände. Die Glorifizierung eines derartigen Unternehmens, sozusagen einer Kreuzzugs-idee, sei ausgeschlossen. Kriege brächten immer nur mehr Kriege. Man lebe in der End-

zeit, in der ein Krieg den nächsten tötet. Und so seien alle Kriege letztendlich als Strafe Gottes anzusehen. Wenn der Überfall der Osmanen passiere, müsse man sich wehren. Es gelte, das Reich zu schützen und zu erhalten. Darum müssten auch die Protestanten eifrig mithalten. Diesen Abwehrkrieg dann aber als Glaubenskrieg zu deklarieren, stehe den Deutschen nicht an. Außerdem kämpfe der Christ gegen ganz andere Mächte als gegen Osmanen oder gegen Christgläubige oder den Papst. Es gelte, den Teufel zu besiegen, der in uns selbst wohne und unter, sogar in der Kirche wüte. Überhaupt, was solle diese ganze Aufrüstung, jede Stadt meine, sich gegen einen Gegner schützen zu müssen, der nicht existiere, da doch die strenge Zeit des Allgemeinen Landfriedens angebrochen sei. So und ähnlich Luther. Auch die Grundsatzfrage schneidet Luther an. „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“. Die Amsterdamer Kirchenkonferenz bekräftigt 1948, was Luther 1526 schreibt. Eine kritische Haltung ist nach Luther allen Weltmächten gegenüber, die ungeniert ihre Weltgeschäfte betreiben, angebracht. Da müsse analysiert werden, ob die frommen Worte das hergeben, was sie versprechen. Man möge sich nichts vorgaukeln lassen.

XV. Von der Ungesetzlichkeit des Gesetzes

Luther lebt in diesem Wissen um seine eigene Situation, nämlich gerecht gesprochen zu sein – und doch Sünder zu bleiben. Schützt dieses religiöse Wissen Luther davor, in totalem Grimm zu verharren, sozusagen kalt zu erstarren, nur noch Gift und Galle zu spucken und sich einseitig dogmatisch-fanatisch festzuzurren? Leider gibt es in Luthers Denken und Leben derartige Situationen, wie wir feststellen müssen. Und doch hat Luther auch andere Seiten. Es tauchen bei Luther immer wieder Zeichen von Rücksicht, Friedfertigkeit und Zärtlichkeit auf. In vielen Dingen ist Luther erstaunlich weitsichtig, was dem Evangelium auf dieser verrotteten Erde wieder Raum verschafft. Luthers und Käthes Eintreten für Schwache und Benachteiligte ist bekannt. Gäste kommen ins Schwarze Kloster und werden stillschweigend zu Freiköstlern. Die beiden Großfamilien Bora und Luther entlassen ihre Waisenkinder unbeschoren ins Schwarze Kloster zur weiteren Unterkunft und Erziehung. Als nach dem Bauernkrieg nach Karlstadt gesucht wurde – es hieß, der Mitreformator, Luthers Doktorvater, habe die Bauern zur Gewalt aufgefordert, was nun sicher nicht der Fall war –, gab Luther diesem in seinem Hause und an Käthes Tisch Asyl. Sechs Wochen soll er bei den Luthers verborgen gelebt haben. Dass Luther später Karlstadt attackierte, steht auf einem anderen Blatt. Ebenso, dass Luther für den Foltertod Müntzers und das elende Sterben des Erasmus von Rotterdam Genugtuung empfand, muss man auf die dunkle Seite der Geschichte buchen.

Dennoch, wenn wir in die Biographie Luthers eintauchen – kurze Bemerkungen müssen genügen –, entdecken wir, wie der Reformator seine sensiblen, zärtlichen und vorsichtigen Seiten zeigt. Seine Briefe an Käthe, sprühend, fürsorglich, sanft und ironisch! Als er sein Testament verfasst, wagt er einen Schritt in die Moderne. Er setzt Katharina als Erbin ein. Er verstößt damit gegen das damals geltende Erbrecht, bewusst! Und nimmt die heutige Rechtslage vorweg. Er verweigert Menschen, die Trost und Hilfe bei ihm suchen, seine Hilfe nicht! Dieser polternde Luther, Rebell, Kritiker des Papsttums und Erneuerer der Kirche, wie er sich selbst versteht, hat große Begabungen zur Kommunikation, die er auch einsetzt. Tausende von Briefen aus seiner Feder, die alle irgendwie dem reformatorischen Frieden dienen. Luther stiftet Frieden auf seine Weise. Frieden und Gerechtigkeit und die Durchsetzung der Reformation, das Evangelium vom gnädigen Gott, diese Ziele halten ihn beweglich. Der ökumenische Frieden wird ihm zum Antrieb, ein Miteinander evangelischer und katholischer Christen innerhalb eines Gemeinwesens muss möglich sein, um ein lebenswertes Leben vor Ort zu ermöglichen, auch und vor allem dem „Kleinen Mann“, wie Luther die ärmere Bevölkerungsschicht nennt. Es gab Städte, in denen die einen für den neuen Glauben schwärmten, die anderen im alten fest beharrten. Da mussten Lösungen gefunden werden. Wem gehörte jetzt diese Kirche, jenes Kloster? Da lag Luthers Stärke, vor Ort Frieden zu stiften. Zahlreiche Briefe zeugen davon, wobei dann Luther – und das nicht nur einmal – mit seinen Ratschlägen durchaus beide Parteien verstimmen konnte.

Bezeichnenderweise lehnt es Luther strikt ab, einen Altgläubigen vernichten zu lassen. Die alte Kirche soll zu der neuen, zu Christus umkehren, nicht verbrannt werden. Leider haben Luther und mit ihm viele Reformatoren diese evangelische Konsequenz den Täufern gegenüber nicht aufgebracht. Freilich war den Reformatoren ab 1535 die abstruse Täufer-Diktatur von Münster vor Augen, die an einer objektiven Beurteilung hinderte. Aber immerhin hat Luther das schreckliche Täufermandat von 1529, das den Täufern alle Lebenschancen nahm, nur mit einem Vorbehalt unterschrieben: Man solle die Täufer gewähren lassen, wenn sie keinen Aufruhr machten. Da zählen nicht Gesetz und Macht, sondern Herz und Gewissen. Leider klaffen auch hier Theorie und Praxis auseinander. Fritz Erbe, ein harmloser Täufer aus Sachsen, der aber nicht von den täuferischen Lehren abließ, verstarb in einem Verlies der Wartburg. Die Menschen der Umgebung legten vor dem vergitterten Guckloch seines Verlieses Blumen ab. Heute erinnert ein Gedenkstein an diese dunkle Vergangenheit. Wir wissen, der Friede, den Luther sucht, ist kein Frieden um jeden Preis, kein Friede-Freude-Eierkuchen-Friede!

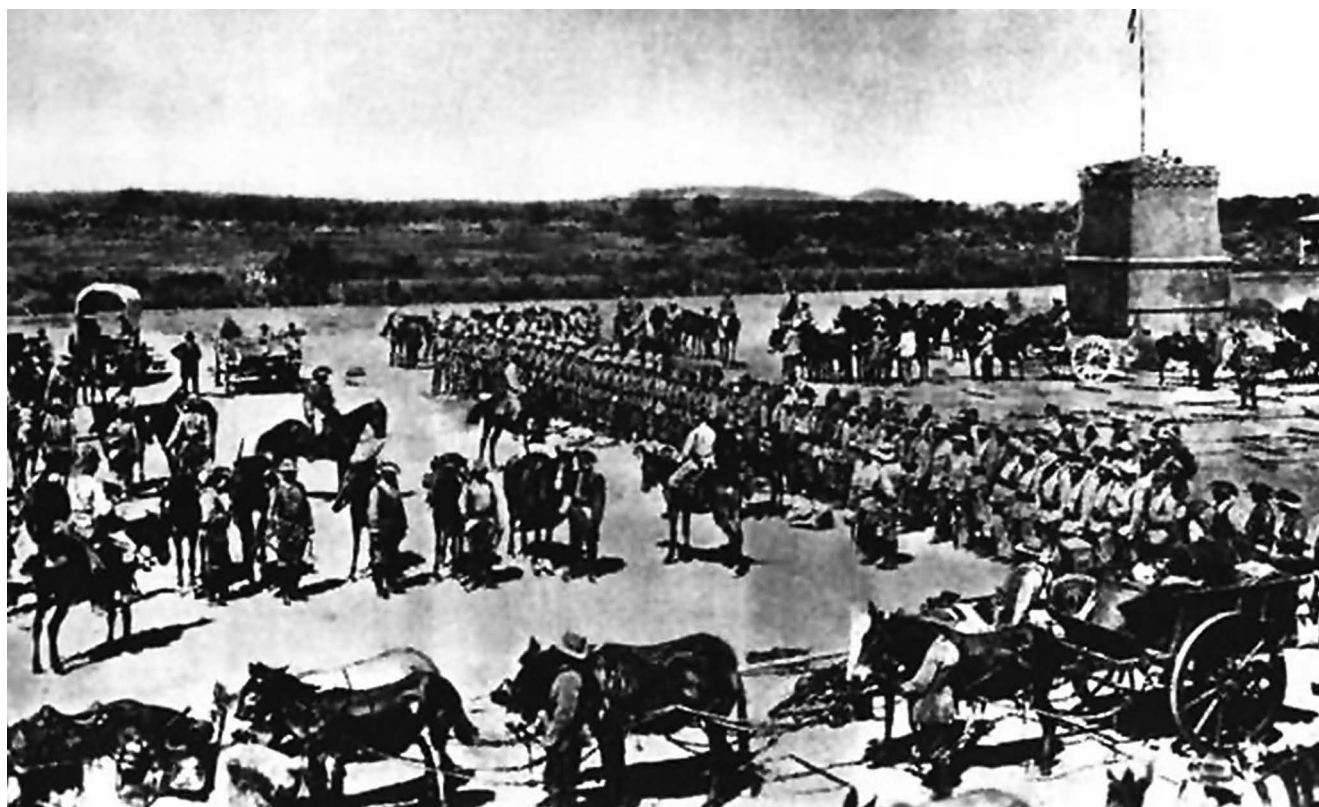
Luther streitet leidenschaftlich um das Evangelium vom gnädigen Gott. Leider unterlag das von ihm entdeckte Evangelium oft, zu oft dem Gesetz, was eben dann doch innerhalb der Reformation und mit ihr zur Kultur des Todes zurückführte.

XVI. Theologische Zuspitzung

Dieser Streit um Gesetz und Evangelium spitzte sich zu, während Luther noch lebte. Johann Agricola (1494-1566), der Luther zeitlebens sehr verehrte und ein leidenschaftlicher Mitstreiter für die Reformation war, befand, dass das Evangelium zu wenig und das Gesetz zu viel Raum im Leben der Christen einnehme. Er entschied sich innerlich dafür, das Gesetz ganz beiseite zu stellen. Demgegenüber benötigte Luther das Gesetz dringend, um auf dieser Folie das Evangelium umso plastischer leuchten zu lassen. Auch sei das Gesetz immer neu in Anwendung zu bringen. Schließlich könne der Mensch nicht gesetzlos leben. Solange diese Erde bestehe, werde der Mensch dem Gesetz nicht ausweichen können. Hier berühren sich Fragen, erstens: „Ist das Evangelium hier auf Erden machbar, im Ansatz seiner Radikalität?“ Zweitens: „Wie ist Frieden lebbar – ohne oder mit Waffen, mit oder ohne Gewaltanwendung?“ Drittens: „Wo nimmt Luther, wo nehmen wir, wo nehme ich Chancen des Friedens aus dem Evangelium wahr, ohne gleich nach dem Schwert zu rufen, mit Manövern Bedrohung zu demonstrieren, mit Raketen zu drohen, Bomben tatsächlich abzuwerfen?“

Die Fragen zu Luther bleiben: Warum fällt der Ausrufer des gnädigen Gottes häufiger ins gesetzliche Denken zurück und gerät ins Netz der Todeskultur? Da klafft ein Widerspruch, bei Luther und nicht minder bei uns. Im Falle Luthers muss die Antwort wohl lauten: Auch ihm, dem großen Luther, blieb die definitive Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verborgen, in nicht wenigen Fällen. Auch Luther, der große Luther, blieb ein simul iustus et peccator, Sünder und Gerechter zugleich. Was für Luther spricht: Dass er dies erkannte und bekannte – und vielleicht aus dieser Erkenntnis vor noch mehr unnötigen Härten bewahrt blieb? Es bleibt die Frage nach unserer eigenen Befindlichkeit.

*Dieter Stork, Gemeinde- und Jugendpfarrer
sowie Schulreferent der Ev. Kirche von Westfalen i. R.;*
Autor, Texter und Liederdichter



Einsegnung der deutschen 2. Marine-Feldkompanie im Schutzgebiet Deutsch-Südwestafrika für den Kampf gegen das Herero-Volk, 1904

Windhuk in Namibia war vom 10. bis 16.05.2017 Gastgeber der Zwölften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB). Diese Ortswahl im Jahr des Reformationsjubiläums hat insofern hohe symbolische Kraft, als dass Namibia – unter der Bezeichnung Deutsch-Südwestafrika – um die Wende zum 20. Jahrhundert unter deutscher Kolonialherrschaft stand, insbesondere die Genozide der deutschen Besatzung an einheimischen Völkern in den Jahren 1904 und 1905 sind aktuell vielfach thematisiert worden. Die Evangelische Kirche Deutschlands hat am 24.04.2017 angesichts des damaligen Verhaltens von Missionaren, Pfarrern und Landeskirchen ein Schuldbekenntnis gegenüber den Völkermorden abgegeben. Dieses Bekenntnis publizieren wir nachfolgend vollständig.

Die diesjährige Vollversammlung des LWB hat sich gleichfalls mit diesem schuldhaften evangelischen Erbe beschäftigt, darüber hinaus aber auch Stellung bezogen zu gegenwärtigen globalen Herausforderungen für Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit. An dieser Stelle soll eine Ausarbeitung genannt werden, die lebensfeindliche und menschenverachtende Entwicklungen globaler Märkte verurteilt. Unter dem Motto „Für Geld nicht zu haben“ werden „Erlösung“, „Menschen“ und „Schöpfung“ in den Mittelpunkt gerückt. Näheres ist nachzulesen unter <https://de.lutheranworld.org/de/content/aktuelle-herausforderungen-im-blick-21>.

„Vergib uns unsere Schuld“ (Matthäus 6, 12)

EKD-Erklärung zum Völkermord im früheren Deutsch-Südwestafrika

Von 1884 bis 1915 war das heutige Namibia eine deutsche Kolonie. Die afrikanische Bevölkerung, besonders die OvaHerero und die Nama, setzten sich gegen die zunehmende Entrechtung, Enteignung und Gewalt zur Wehr. Ihr Widerstand wurde von der deutschen „Schutztruppe“ mit dem – aus Sicht der meisten Historikerinnen und Historiker – ersten Völkermord des 20. Jahrhunderts beantwortet. Generalleutnant von Trotha ließ Vernichtungsbefehle gegen die OvaHerero am 2. Oktober 1904 und am 22. April 1905 gegen die Nama ergehen. Nach einer Schlacht am Waterberg entzog sich ein Großteil der OvaHerero-Bevölkerung der Einkreisung seitens der Schutztruppe durch Flucht in die Omaheke-Steppe, wo die meisten entkräftet verdursteten. Mehr als die Hälfte der afrikanischen Bevölkerung im heutigen Zentral- und Südnamibia, vor allem Angehörige der Völker der OvaHerero, der Nama, der Damara und der San/Khoisan, fielen den deutschen Kolonialverbrechen

zum Opfer. Die Überlebenden des Völkermords wurden enteignet, zwangsumgesiedelt und zu Zwangsarbeit in Konzentrationslagern verpflichtet.

Die Rheinische Mission vertrat während des Genozids eine zwiespältige Position. Während manche Missionare sich den imperialen Autoritäten gegenüber absolut loyal verhielten, verteidigten andere die rechtmäßigen Ansprüche der OvaHerero und Nama.

Die zu pastoralen Diensten an den deutschen evangelischen Siedlern und Schutztruppen durch den Evangelischen Preußischen Oberkirchenrat entsandten Pfarrer jedoch traten dem von Deutschen verübten Völkermord an OvaHerero, Nama, Damara und San/Khoisan bis auf wenige Ausnahmen nicht entgegen. Wie die entsendenden deutschen Landeskirchen verstanden auch sie den Anschluss von deutschsprachigen Gemeinden in den Kolonialgebieten im Sinne des 1896 von Kaiser Wilhelm II. propagierten „größeren Deutschen Reichs“ als ein nationales Projekt, das die Weltmachtstellung Deutschlands sichern und festigen sollte. Durch die theologische Rechtfertigung von imperialem Machtanspruch und kolonialer Herrschaft haben sie somit den Boden für den Tod vieler tausender Angehöriger der namibischen Volksgruppen mit vorbereitet, die sowohl in den Kriegshandlungen selbst als auch bei der Internierung in Konzentrationslagern der deutschen Schutztruppen ums Leben kamen. Zwar haben (soweit es aus den Quellen zu ersehen ist) die nach Südwafrika entsandten deutschen evangelischen Pfarrer nicht direkt zu den Massentötungen aufgerufen, dennoch prägte ein tiefsitzender Rassismus, gespeist aus einem kulturellen Überlegenheitsgefühl und einer tief gegründeten Angst um die eigene, möglicherweise gefährdete Identität ihr Denken und vergiftete ihr Reden und Handeln.

Dies ist eine große Schuld und durch nichts zu rechtfertigen. Als Nachfolgeinstitution des einstigen Evangelischen Preußischen Oberkirchenrats, der seinerzeit im Auftrag allerdeutschen evangelischen Landeskirchen handelte, bekennen wir uns als Evangelische Kirche in Deutschland heute ausdrücklich gegenüber dem gesamten namibischen Volk und vor Gott zu dieser Schuld. Wir bitten die Nachfahren der Opfer und alle, deren Vorfahren unter der Ausübung der deutschen Kolonialherrschaft gelitten haben, wegen des verübten Unrechts und zugefügten Leids aus tiefstem Herzen um Vergebung.

Als Evangelische Kirche in Deutschland sind wir uns bewusst, dass Akte der Versöhnung das begangene Unrecht nicht ungeschehen machen können. Dieses Schuldbekenntnis ist Ausdruck unserer bleibenden historischen und ethischen Verpflichtung, gemeinsam mit den Nachfahren der Opfer das Gedenken an die Opfer

wachzuhalten, für die Anerkennung des Genozids öffentlich einzutreten und an der Überwindung des durch die deutsche Kolonialherrschaft begründeten und danach fortgesetzten Unrechts zu arbeiten.

Dabei erinnern wir uns an den vor fast 50 Jahren begonnenen Prozess der Aussöhnung zwischen Christinnen und Christen in Deutschland und Namibia. So bekannten 1971 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) in Namibia: „Wir bekennen, dass wir oftmals der Versuchung erlegen sind, mit den weltlichen Machthabern auf Kosten unserer einheimischen Brüder und Schwestern zusammenzuarbeiten.“ 1978 und 1990 bestätigten Vertreter der Missionsleitung dieses Schuldbekenntnis. Die Kirchenleitung der Evangelisch Lutherischen Kirche in der Republik Namibia (ELCRN) hat diese Schuldbekenntnisse entgegengenommen und Vergebung ausgesprochen. Gemeinsam begannen dann Christinnen und Christen in Namibia und Deutschland Initiativen, um die Strukturen der Missionsarbeit auf eine geschwisterliche Grundlage zu stellen. Im Jahr 2004 schufen die Evangelisch Lutherische Kirche in der Republik Namibia (ELCRN) und die Deutsche Evangelisch Lutherische Kirche [ELKIN (DELK)] unter Leitung der Bischöfe Zephania Kameeta und Reinhard Keding mit dem sogenannten „Bischofskomitee“ eine Plattform, auf deren Grundlage alle gesellschaftlichen Gruppen in Namibia am 12. August der Schlacht am Waterberg und ihrer furchtbaren Konsequenzen gemeinsam gedenken konnten. Die Versöhnungsinitiativen, die in diesem Prozess entstanden sind, bestimmen die politische Diskussion zum Umgang mit der Kolonialvergangenheit bis heute.

Aus diesem Grund hat die Evangelische Kirche in Deutschland die zwischen 2007 und 2015 durchgeführten Studienprozesse zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Rolle der Kirchen und Missionswerke während der Kolonial- und Apartheidzeit in Deutschland und im Südlichen Afrika unterstützt. Gemeinsam war allen Teilnehmenden der große Wunsch, dass die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit allen Beteiligten hilft, als Kirche Jesu Christi nicht nur Vergangenes besser zu verstehen, sondern auch die Wunden der Vergangenheit zu heilen und eine friedliche und gerechte Zukunft mitzugestalten. So werden wir gemeinsam dazu befreit, als Christinnen und Christen in unseren Kirchen die Herausforderungen der Gegenwart mit neuer Perspektive anzugehen.

Als Evangelische Kirche in Deutschland erkennen wir mit Freude die Schritte an, welche die im gemeinsamen Kirchenrat UCC- NELC verbundenen Kirchen auf dem Weg der Versöhnung zwischen den verschiedenen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika bereits getan

gen sind, und werden auch weiterhin die Prozesse auf dem Weg zur Einheit nach unseren Kräften fördern und begleiten.

Wir sind uns gleichzeitig der Lasten bewusst, welche die Nachkommen von Opfern und Tätern bis heute mit sich tragen. Mit ihnen möchten wir gemeinsam den schwierigen Weg der Benennung, der Heilung und der Überwindung von Traumata und Schuld gehen, sodass zukünftige Generationen ein geheiltes und versöhntes Leben in Namibia und Deutschland führen können.

„Wir müssen uns an die Zeit des Kolonialismus erinnern, aber wir brauchen dazu den Geist der Versöhnung. Die Befreiung unserer Länder kann nur dann gelingen, wenn Menschen aus allen Bevölkerungsgruppen zusammenkommen, sich den Schmerz und die Sorgen der anderen anhören und sich die Hand reichen, um die Auswirkungen der Kolonialvergangenheit endlich zu überwinden, die unser Leben noch immer bestimmen.“ (Bischof Zephania Kameeta im Vorwort zur Dokumentation des 1. Studienprozesses: „Deutsche evangelische Kirche im kolonialen südlichen Afrika“, Harrassowitz-Verlag Wiesbaden 2011.)

Im Lichte dieser Erklärung und nach intensiver Beratung der deutschen und namibischen Partnerkirchen und -werke bietet die Evangelische Kirche in Deutschland ihre Zusammenarbeit in der Begleitung des Prozesses zur Heilung der Erinnerung in Namibia und Deutschland an. Dies kann auf unterschiedliche Weise geschehen, zum Beispiel durch die

- Teilnahme an einem öffentlichen Akt zur Anerkennung des Genozids in Namibia und Deutschland,
- Unterstützung der Identifizierung und Gestaltung von Gedenkortern zum Genozid in Namibia und Deutschland,
- Mitwirkung an der Gestaltung und Durchführung einer Übergabe bzw. Entgegennahme der noch in Deutschland befindlichen sterblichen Überreste von Opfern des Genozids im angemessenen Rahmen,
- Wiederaufnahme bzw. Weiterentwicklung des 2004 von den namibischen Kirchen angeregten Projekts eines namibisch-deutschen Instituts für Versöhnung und Entwicklung,
- Mitarbeit am Umgestaltungs- und Nutzungskonzept der Christuskirche Windhoek,
- Mitarbeit an der kontinuierlichen pädagogischen Vermittlung und theologischen Reflexion des Geschehenen für die nachfolgenden Generationen von Namibern und Deutschen,
- Unterstützung von sichtbaren Zeichen der Versöhnung gegenüber den direkt vom Genozid betroffenen Gruppen.

Extrablatt
21. März 1908

**Eine halbe deutsche Kompagnie
in Südwestafrika gefallen!**

Diese Trauertunde teilte Kolonialstaatssekretär Dernburg am Donnerstag abend im Reichstage mit und sie rief begreiflicherweise große Bewegung hervor. In einer zweiten Erklärung machte der Staatssekretär nähere Mitteilungen. Der Verlust beträgt danach: Hauptmann Erleler und Leutnant Ettinger sowie 12 Mann tot, 9 Mann schwer und 8 Offiziere und 9 Mann leicht verwundet. Es ist zu berücksichtigen, daß die Kompagnien in Südwestafrika selten die volle Gefechtsstärke haben. Der Kampf fand gegen den in der letzten Zeit wiederholt genannten Hottentottenführer Simon Copper statt.

Die Leistungen der deutschen Krieger verdienen höchstes Lob, wurden sie doch bei furchtbarer Hitze und unter größter Entsamung erreicht. Erst nach vier Tagen kamen die Braven zum Ablocken.

Der frühere stellvertretende Kolonialchef und jetzige Abgeordnete Erbprinz Hohenlohe gedachte der für das Vaterland gefallenen Helden. Vizepräsident Rämpf forderte das Haus zur Ehrung des Andenkens der Toten auf und der Reichstag erhob sich wie ein Mann. Ein Trost für die Angehörigen der waderen Schar! Wer aber hätte gedacht, daß uns Südwestafrika noch einmal eine solche betrübende Ueberraschung bereiten würde?

Extrablatt der Uetersener Nachrichten vom 21. März 1908

Darüber hinaus wird auch zwischenkirchlich an einer Neuausrichtung der bestehenden Partnerschaftsbeziehungen zu arbeiten sein. Die gegenwärtigen Partnerschaftsbeziehungen mit ihrer strukturellen Unterscheidung zwischen Beziehungen, die aus gemeinsamer Missionsarbeit hervorgegangen sind, und solchen, die auf der Grundlage internationaler Partnerschaftsarbeit deutscher Kirchen bestehen, sind immer noch Folge und Ausdruck des kolonialen Ursprungs unserer Beziehungen. Daher sollen die derzeitigen Systeme der Partnerschaft, der finanziellen Unterstützung und des Personalaustauschs so überdacht und bearbeitet werden, dass sie die Spaltungen der Vergangenheit überwinden helfen. Auch in der Vorbereitung und Durchführung von Partnerschaftsprogrammen ist eine sorgfältige und verstärkte Sensibilisierung für die aktuelle Lebenswirklichkeit der jeweiligen Partner vorzunehmen.

IV. Rück- und Ausblicke zu den Erfurter Tagungen 2015 und 2016

In der vergangenen Ausgabe der „Verantwortung“ Nr. 58 waren Sie als Leserschaft aufgerufen worden, uns Ihre Meinungen zu der Frage zukommen zu lassen, ob der in den Frühjahrstagungen 2015 und 2016 intensiv diskutierte Themenbereich „Religionsloses Christentum – nicht-theistisch von Gott reden“ wieder und weiter als Grundlage einer Tagung genommen werden soll. Kurzum: Soll nach Erfurt I und II ein Erfurt III folgen?

Nachfolgend drucken wir die Rückmeldungen hierzu aus der Leserschaft ab. Diese beziehen sich sowohl auf die Frage eines möglichen Erfurt III als auch auf die beiden Texte von Jutta Koslowski und Axel Denecke aus der „Verantwortung“ Nr. 58, welche den Themenbereich exemplarisch weiterdachten. In der folgenden Ausgabe Nr. 60 werden wir ein am Weihnachtsfest orientiertes Beispiel für nicht-religiöse Rede von Gott präsentieren.

HANNELORE BEHRENDT, LANGENSELBOLD

„Erfurt III“? Mir ist die Frage nicht gleichgültig, weil sie unsere Grundfesten betrifft

Wie kommen Sie eigentlich zu der Feststellung, dass nur ein „liebender Gott grassiert“? Ich dachte, es ist bei aufgeschlossenen Christen Konsens, dass – wenn es Konsens ist, dass Gott den Menschen geschaffen hat – er auch das Gute und das Böse in ihm angelegt hat. Der Mensch kann sich entscheiden (Paradiesgeschichte). Deshalb gefällt mir Bonhoeffers Zitat von 1943 „... damit wir uns nicht auf uns, sondern auf ihn verlassen“ nicht besonders gut. Das widerspricht meiner These, selbst etwas zu tun und nicht auf Gott zu warten. Sie merken, ich teile Ihre Ansicht. Aber Erdbeben und Tsunamis wurden nicht von Menschen gemacht, auch nicht von Gott geschickt. Höchstens die rechtzeitige Warnung davor könnte der Mensch aktivieren.

Gott ist durchaus in der realen Welt – natürlich nicht mit dem Gesichtssinn – erfahrbar. Er ist eine Wirkmacht und die Bitte um die richtige Entscheidung gut oder böse macht Sinn, schon indem man die eigenen Gedanken mit dieser Bitte sortiert. Ich halte den dbv für einen Vordenker (Neusprech: thinktank). Eine Theologie, die sich nie bewegt und starr ist, wäre ganz sicher nicht lebendig und auch nicht lebensfähig.

ERIKA LEUBE, HEILBRONN

Brauchen wir noch ein „Erfurt III“? Dazu meine Stellungnahme

Ich möchte durchaus für eine Fortsetzung der Gespräche plädieren. (Ich konnte nur das erste Mal im Frühjahr 2015 dabei sein.) Gesellschaftspolitische Fragen und die

Stellung von Kirche und Theologie dazu sind zwar wichtig, können aber nach meiner Meinung nur richtig beantwortet werden, wenn die Grundlagen des Glaubens geklärt sind und wenigstens eine gewisse Einigkeit dazu besteht. Das ist heute leider nicht der Fall, für viele Menschen verwirrend und führt zunehmend dazu, dass gesagt wird: „Ich habe religiöse Fragen, aber in die Kirche gehe ich nicht“. Ich kann das gut nachvollziehen und bedauere die große Verunsicherung, die dadurch entsteht.

Die Vorschläge von Jutta Koslowski finde ich sehr bedenkens- und diskutierenswert. Dass wir eine neue theologische Sprache brauchen, ist für mich nicht hinterfragbar, vor allem auch, weil die „alten“ Begriffe oft so falsch verstanden werden.

Ich erlebe auch oft, wie die Theodizee-Frage Menschen bedrängt, und sehe keinen so großen Unterschied, ob das Böse (in der Schöpfung) mit Gott zusammengedacht werden muss, oder ob die Freiheit des Menschen (Gottes Geschöpf) zum Bösen führt. Bei einer Klärung darüber könnte man auch gesellschaftspolitische Fragen besser beantworten.

WOLFRAM ROHDE-LIEBENAU, MÜNCHEN

Unsere Verantwortung vor Gott

Mit vielen anderen Lesern bin ich dankbar für die Fragestellung von Axel Denecke nach dem symbolischen Reden von Gott in seinem Beitrag in der „Verantwortung“ Nr. 58. Ich meine, dass unser Leben und unser Nachdenken über unser Gottesverständnis uns weiterführen sollte in eine neue Tagung „Erfurt III“.

Unsere Beschäftigung mit Bonhoeffers Kirchenbegriff und die eigene Kritik an manchen Erscheinungen unserer Kirchen muss auch daran erinnern, dass Bonhoeffer durch die damalige Reichskirche und deren Auslandsbischof Heckel selbst sehr verfolgt und stark geschädigt

war: Der Verlust seines Lehrauftrags an der Berliner Universität und das Verbot weiterer Ausbildung in seinem Predigerseminar in Finkenwalde war auf die Forderung von Heckel zurückzuführen, dass deutsche Theologen nicht mehr von ihm ausgebildet werden dürften. Sich von dieser Reichskirche zu distanzieren war legitim und kann von uns noch heute nur Zustimmung erwarten. Damit ist aber die Kritik von Bonhoeffer an der Kirche relativiert. Eine andere Kirche als Bonhoeffer sie erlebte kann eine andere Zustimmung erwarten. Hier fängt unser Dialog über unsere jetzige Einstellung zu Religion, zu Kirche und Gott oder zu einem religionslosen Glauben an Gott erst richtig an.

Der These von Matthias Kroeger will ich widersprechen, der Gott mit dem Furchtbaren in der Welt in Zusammenhang bringen will, ihn (Er, Es, Sie) auch mit dem Phänomen des Bösen und des Leidens in Verbindung sieht. Ich gebe zu, dass ich gerne die Gedanken von Matthias Kroeger dazu kennenlerne, aber dass mein Glaube mich bisher von dem Gegenteil überzeugt – dass ich aber auch belastet bin mit Gedanken zu meinem, unserem in der christlichen Kirche erlernten und dadurch begründeten Glauben. Das sehe ich nun in zwei Schritten:

Von der Schöpfungsgeschichte her wissen wir, dass Adam befohlen war, von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen *nicht* zu essen (1Mo 2,17). Als er es dennoch tat, waren ihm und Eva durch diesen Sündenfall die Verstoßung aus dem Paradies und zugleich das größte Geschenk für ein Leben jenseits des Paradieses auf den Weg gegeben: die Fähigkeit, das Gute und das Böse zu unterscheiden.

Damit hat Gott - die Macht, die das Gute will - den Menschen für ihr Leben auf Erden die Fähigkeit zur Unterscheidung an die Hand gegeben. Diese Fähigkeit gestattet ihnen ein Leben in Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Sie lässt aber auch das Gegenteil zu und damit einen Verstoß gegen den Willen Gottes. Genau deswegen, weil Gott seit der Ermordung Abels durch Kain weiß, dass die Menschen den Weg des Guten trotz der Fähigkeit zur Unterscheidung vom Bösen nicht von selbst finden, hat Gott später Moses und damit allen Menschen die zehn Gebote übergeben. Er wollte das Gute fördern und bewahren und das Böse fern von uns halten. Bei uns liegt es, ob wir selbst uns an die Regeln des Zusammenlebens durch die zehn Gebote halten. Die Übergabe dieser zehn Gebote wäre überflüssig gewesen für einen Gott, der für das Gute ebenso wie für das Böse offen ist. Warum sollte er dann den Menschen den Weg des Guten – der zehn Gebote – weisen?

Wir Menschen sind es, die offen sind für das Gute und für das Böse. Wir können beides unterscheiden, wir ken-

nen den gottgefälligen, guten Weg der zehn Gebote oder wir können uns auf den Weg des Bösen begeben. Dies ist in der Geschichte schon mehr als einmal nicht nur durch einzelne Menschen geschehen – Deutschland hat in der Zeit des Nationalsozialismus den Weg des Bösen beschritten mit der Verletzung aller zehn Gebote durch ein Regime, dessen Egoismus sich zur Unterscheidung von Herrenmenschen und Untermenschen bereitfand und das Böse systematisch betrieb.

Dies war aber nicht gottgefällig und hat böse für diejenigen geendet, die das Böse betrieben hatten. Wir sollten auch in Erinnerung an diese jüngste Vergangenheit gewiss sein, dass *Gott das Böse nicht will* und uns auf dem Weg des Guten sehen möchte – weil wir das unterscheiden können.

FRIEDO GOEDE, HANNOVER

Warum ich ein „Erfurt III“ für sinnvoll halte

„Erfurt II“ habe ich als Zaungast des dbv erlebt. Schon allein die Lokalität hat mich stark beeindruckt: Die Mauern, die Martin Luther so viele Jahre hindurch beherbergt haben; die Kirche, das Kloster mit seiner letzten Mönchszele darin – der *genius loci* eben. Das war für mich bei Weitem nicht nur eine Äußerlichkeit. Vor allem aber hat die Tagung an dieser wichtigen Lutherstätte mich in Gang gesetzt, den ungelösten Fragen weiter nachzugehen, die in diesen Tagen in mir wieder stärker aufgebrochen sind; offenbar erging es vielen anderen Teilnehmern ähnlich. Nicht: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Da vertraue darauf, dass er mein Leben geschaffen hat und wohlwollend („liebevoll so ähnlich wie eine gute Mutter und ein guter Vater“) trägt in jedem Augenblick. Aber die Frage ist: Wie kriege ich das zusammen: Gott – und die Welt, in der wir – praktisch atheistisch – leben? In der persönlichen Frömmigkeit geht es mir seit Kindertagen so, dass ich Gott theistisch und personal empfinde. So mit dem Herzen. So meine innere Lebenswelt. Mit dem Kopf aber ist mir klar, dass ich die Wissenschaftswelt ernst, ganz ernst zu nehmen habe; ich kann auch gar nicht anders. Wie geht das aber nun: Trans- und a-personal, ja atheistisch an Gott zu glauben – und trotzdem immer wieder herzensfromm zu werden? – Wichtig waren mir in Erfurt auch verschiedene Buchtipps. Seitdem lese ich vieles zu dieser Thematik mit neu erwachtem Interesse. Aber obwohl ich immer ein Tagungsmuffel war und lieber las, als mich in Diskussionen zu wagen, habe ich gerade bei „Erfurt II“ gemerkt, dass der persönliche Austausch durch nichts zu ersetzen ist. Ja, ich würde gern ein „Erfurt III“ erleben.

Dabei würde mich sowohl das Thema „Theodizee“ als auch die Frage nach einem neuen nicht-theistischen Reden von Gott (personal oder a-personal) interessieren, z. B. unter der Fragestellung, die Axel Denecke als „analoges und digitales“ Reden von Gott anspricht. Mit der recht radikalen Ablehnung der Theodizee-Frage als existenziell und intellektuell nicht stimmig bin ich so nicht einverstanden. Hier gibt es noch großen Redebedarf. Also: Auf jeden Fall sollte ein „Erfurt III“ sein.

HORST BAUMANN, OBERURSEL

Sie baten in Ihrem Beitrag „Brauchen wir noch ein „Erfurt III“?“ um Rückmeldung

Zunächst von mir ein klares JA! Im Gegensatz zu Ihnen ist für mich die Theodizee-Frage sehr wohl ein Problem und ein echtes Gotteshindernis, mindestens des (immer noch aktuellen) Gottesbildes. Dazu ein Erlebnis: Ein Jugendarbeiter in unserer Gemeinde äußerte wie Sie, er habe „mit diesem Problem keine Probleme; die Menschen seien schuld, wenn sie in erdbebengefährdeten Gebieten bauten.“ Darauf ich: „Und die Kinder?“ Damit war das Gespräch beendet. Sie schrieben: „Die Theodizee-Frage ist daher gedanklich eine unsinnige Frage, weil der Adressat nicht da ist“. Wie das? Wirklich? Er ist doch (mindestens) im Wort. Ich bin auch in einem Gesprächskreis von Naturwissenschaft und Glaube. Auch dort bin ich so protestantisch, dass ich gegen den real existierenden Protestantismus, weitgehend im Sinne Kroegers [Prof. Matthias Kroeger; Anm. d. Red.], protestiere. So habe ich die Frage gestellt, ob sich die Kirche nicht (endlich) verabschieden könne von der Absolutheit des „Gott sprach“. Wer in der Bibel spricht (Moses, Propheten, Jesus), sind allemal Menschen, mögen sie noch so sicher im Namen Gottes oder in seinem Sinne sprechen. Luther sagt: „Gott hat kein Maul“.

REINHARD MÜLLER, NIEDER SEIFERSDORF

„Dasein für andere“ – ein neues Gottesverständnis, alte und neue Bilder, eine neue Sprache und die Fürbitte

1. Anlass zu diesen Anmerkungen sind der äußerst erfrischende und mutige Aufsatz von Jutta Koslowski: „Wie können wir heute von Gott verantwortlich reden?“

und Axel Deneckes Frage: „Brauchen wir noch ein ‚Erfurt III‘?“ (beide in: „Verantwortung“ Nr. 58).

2. Klar fordert Jutta Koslowski die nötige „Verabschiedung“ von „überholten Dogmen“ (wie etwa der Vorstellung von der Allmacht Gottes, vom Sühnopfertod Jesu oder von der trinitätstheologischen Spekulation). Erfreulich auch ihr Vorschlag, im Gegensatz zum traditionellen von einem „progressiven Gottesverständnis“ zu sprechen. Das heißt, es „schreitet voran“, es ändert sich, es gibt immer wieder neue Begriffe und Bilder. Für mich bedeutet das, dass sich selbstverständlich nicht der gute alte Gott ändert, sondern die Bilder. Der Theologe Karl Rahner soll gesagt haben: „Dogmen sind wie Straßenlaternen. Sie wollen den Weg beleuchten, aber nur Betrunkene halten sich daran fest“. Der nichttrunkene Teil der Menschheit freut sich über die Beleuchtung auf gewohnten Straßen. Doch viele gehen neue Wege in unbekannte Gegenden. Die sind meistens noch dunkel. Vielen waren aber die neuen Wege schon sicher und beleuchtet: Wie die Sonne am Tag und die Taschenlampe in der Nacht hatten sie Licht und Durchblick im Leben. Johannes schreibt: „Gott ist Licht!“ (1Joh 1,5b). *So kann auch ein alter Begriff wieder neu verstanden werden. Doch ist es vordringliche Aufgabe eines „progressiven Gottesverständnisses“, immer wieder verständliche Bilder für Licht und Klarheit im Leben zu finden. Traditionell und auch „progressiv“ sind formale Kategorien und sagen noch nichts über Inhalte aus. So schlägt Jutta Koslowski vor, von einem „moderaten Gott“ zu sprechen: „Wie ein guter Moderator berücksichtigt er die Eigendynamik des Systems und respektiert den freien Willen der Menschen.“ Parallel dazu kann man Gott auch als „Mediator“ verstehen. Gott ist unter uns und „vermittelt“ zwischen entzweiten und verfeindeten Menschen. Wenn diese beiden neuen Gottesbegriffe auch noch leicht theistisch sind, machen sie doch viel von Gott deutlich.*

3. Jutta Koslowski fordert zu Recht: nicht „Formulierungen, sondern die Inhalte stehen zur Diskussion“. Wenn auch klar ist, dass Inhalte kaum ohne Form zu haben sind, so können wir doch einiges Inhaltliche über Gott sagen. Schon der neutestamentliche Briefschreiber Johannes konnte neben dem schon oben zitierten „Gott ist Licht“ mehrmals schreiben: „Gott ist die Liebe“ (Kap 4,7.16). Schon hier also wird Gott nicht als menschenähnliche Person gesehen, sondern als Qualität des Lebens. Wenn auch Bonhoeffer sich in seinen Gefängnisbriefen nicht ausdrücklich hierauf beruft, so fragt er im „Entwurf einer Arbeit“ („Widerstand und Ergebung“, nach Brief vom 3.8.44): „Was ist Gott? ... Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem ... höchsten ... Wesen ..., sondern ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘“. Daraus ergibt sich die Aussage: „Gott ist das Dasein für andere!“ Ausführlicher leite ich dies her im Aufsatz „Ein Museum für religiöse Gewänder? – Der Begriff ‚Arkandisziplin‘ im Rahmen der

„nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe“ in Bonhoeffers Gefängnisbriefen“ (Verantwortung Nr. 55, S. 44, Abschnitt 9.2).

Bonhoeffer hatte mehrmals mit der „weltlichen Interpretation biblischer Begriffe“ beginnen wollen. Im „Entwurf einer Arbeit“ ist es endlich soweit. Er legt eine wunderbare Grundlage. So kann ich nicht verstehen, warum viele Bonhoeffer-Interpreten den „Entwurf einer Arbeit“ übersehen und damit Gott als „Dasein für andere“. Wir haben also alle Köpfe voll zu tun, um auf der Grundlage des „Daseins für andere“ die „weltliche Interpretation biblischer Begriffe“ weiterzuführen – in Erfurt oder anderswo.

4. Jutta Koslowski untersucht auch die Folgen ihres „progressiven Gottesverständnisses“ und der Definition von Gott als „Moderator“ für das christliche Gebet. Dabei sind für sie die Gebetsvollzüge „Dank“ und „Bitte für sich selbst“ weiterhin möglich. Die Fürbitte will sie jedoch „preisgeben“. Da aber ein „progressives Gottesverständnis“ nur eine formale inhaltsfreie Kategorie ist, ist das doch nicht zwingend. Einem Moderator kann ich auch Bitten für andere vortragen. Bonhoeffer soll gesagt haben: „Fürbitte ist das sich Hineinstellen in den Strom der Liebe Gottes zu den Menschen“. Leider kann ich das nur aus dem Gedächtnis zitieren. Wer kennt einen Beleg in Bonhoeffers Schriften? Der Satz passt nun gut zu Bonhoeffers Gottesverständnis vom „Dasein für andere“. Da wir den Strom der Liebe Gottes zu oft ausbremsen durch unseren Müll im Herzen und in der Natur, ist Fürbitte die erste Stufe eines verantwortlichen und solidarischen Lebens. Andererseits ist es tausendfach bezeugt, wie gut es tut, wenn andere an uns denken und so schon mal etwas Liebe durchlassen.

5. Axel Denecke hat in seinem Text den äußerst interessanten Gedanken, das Verhältnis von alter und neuer Sprache mit den neuen Begriffen „analog“ und „digital“ zu verdeutlichen. Das müsste weiter vertieft werden.

Mich überzeugt schon die Wichtigkeit, sich seiner eigenen bildhaften Sprache bewusst zu sein. Das ist wohl eines der größten Probleme des Glaubens, dass sich notwendige Formen und Gewänder verselbständigen, und also an die Bilder geglaubt wird und nicht Gott zum Zuge kommt. Doch wir sollten der wichtigen bildhaften Sprache nicht das Feld überlassen, sondern mit Bonhoeffer auch direkte Sprache buchstabieren lernen: „Dasein für andere“.

6. Das sind also schon mehrere Themen für eine weitere Tagung des Bonhoeffervereins. Aber bitte nicht die Theodizee-Frage. Die ist ja sowas von theistisch und irreführend. Axel Denecke hat das in beeindruckender Weise dargestellt. Danke! Den aus dem Hebräerbrief zitier-

ten Satz möchte ich so ändern: Es ist erfrischend, in die Hände des „Daseins für andere“ „zu fallen“. Schrecklich ist es, in die Hände von bösen menschlichen Taten zu geraten. Und schrecklich, mit meinen eigenen bösen Taten unverarbeitet weiterleben zu müssen. – Also doch noch ein Thema ... Damit wir dranbleiben an diesen wichtigen Glaubens- und Lebensfragen – ohne irreführende Bilder, mit neuen Bildern und ohne Bilder.

„Tradition ist eine Laterne, der Dumme hält sich an ihr fest, dem Klugen leuchtet sie den Weg.“ George Bernard Shaw.

Anmerkung

- Der Wortlaut „Was ist Gott“ aus dem 2. Kapitel unter b) steht so in den ersten Auflagen von Bonhoeffers Gefängnisbriefen „Widerstand und Ergebung“. So habe ich es zitiert. Doch dankenswerterweise monierte der Lektor Reinhard Herrenbrück dieses Zitat, da es in anderen Auflagen „Wer ist Gott?“ hieße. In der Tat steht ab 1970 in den erweiterten Auflagen der andere Wortlaut „Wer ist Gott?“, so auch in der Werkausgabe DBW 8, S. 558. Leider wird die Änderung in beiden Fällen nicht begründet. Doch in der Biographie „Dietrich Bonhoeffer“, München 1967, S. 970f, beschreibt Eberhard Bethge „Die neue Theologie“ in den Gefängnisbriefen als Betonung der „Präsenz Christi in der heutigen Welt“ und fasst das zusammen in der Frage: „Wer bist DU?“. Dazu steht die Anmerkung 170: „Zum Unterschied der Wer- und Was-Fragen s. GS III, 170-175. In den ersten Auflagen von WE gab es einen verhängnisvollen Fehler: 259, Z. 14 v. o. muß es eindeutig heißen ‚Wer ist Gott?‘ und nicht ‚Was ist Gott?‘.“ Bethge verweist also auf Bonhoeffers Christologievorlesung von 1933. Dort begründet Bonhoeffer ausführlich, warum für die Kirche in Bezug auf Christus nur die Frage „Wer bist Du?“ möglich ist. Die „Wie-Frage“ ist „die gottlose Frage der Schlange“. „Die Wer-Frage ist die religiöse Frage schlechthin.“ Nach dieser Christologievorlesung ist es wahrlich ein „verhängnisvoller Fehler“, die „Was-Frage“ zu stellen und so „muss“ Bonhoeffer im „Entwurf einer Arbeit“ eindeutig „Wer“ gefragt haben. Dafür spricht wohl auch, dass Bonhoeffer im Gefängnis viel gebetet hat und so Gott als Person für ihn gegeben war. Doch auf der Ebene des Nachdenkens über den Glauben beschritt Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen wirklich neue Wege. So wollte er sich im Rahmen der „nicht-religiösen, weltlichen Interpretation“ der biblischen Begriffe von der „religiösen Frage“ nach „Metaphysik“ und „Individualismus“ trennen. Im genannten „Entwurf einer Arbeit“ spricht er vom „Dasein für andere“, was m. E. besser auf die nicht-personale Frage antwortet: „Was ist Gott?“ Aber was steht denn nun wirklich in der originalen Handschrift Bonhoeffers? Bethge schreibt im Vorwort zur Neuauflage von „Widerstand und Ergebung“ 1970, dass „R.F.“ (gemeint ist Rortraut Forberg) „die gesamte Tegeler Korrespondenz entziffert und die Reinschrift ausgeführt hat“. Im Vorwort zur Werkausgabe DBW 8 steht S. 14: „Die Texterstellung erfolgte an Hand von Xerokopien der Originale; in Zweifelsfällen wurden die Originale selbst eingesehen.“ Eine Bitte um Auskunft bei der Staatsbibliothek Berlin ergab Folgendes: Zwei Mitarbeiter prüften am 19.5.2017 die originale Handschrift Bonhoeffers und stellten fest, dass die Buchstaben des Fragewortes eindeutig lauten: „Was“. M. E. hätte Bonhoeffer bei der „Wer“-Frage wohl einen Hinweis gegeben, dass er nicht an eine Person denkt, was freilich bei dem stichpunktartigen „Entwurf“ nicht zwingend ist. Entscheidend ist die Antwort: Dasein für andere.

V. Kolumne

DETLEF BALD

Suche nach einer neu zu begründenden Freiheit

1517 – Lutherjahre – 2017

500 Jahre Geschichte – was für ein Datum historischen Geschehens. Martin Luther wurde in diesen 500 Jahren immer wieder und traditionell gefeiert. Sein Ruhm war allezeit hochgehalten, jedoch unterschiedlich von Staat und Kirche akzentuiert, ja, Person und Werk wurden nach den jeweils zeitbedingten Umständen interpretiert. Wir können nur auf diese lange Wirkungsgeschichte hinweisen, zu häufig wurden Luthers Text, sein ganzes Werk und die gesamte Person zum Zitat-Steinbruch der später Lebenden; man suchte nicht den authentischen Luther – nein, allzu viele derer, die „Luther“ in den Jahrhunderten nutzten, strebten danach, ihre zeitbezogenen, jeweiligen Interessen mit ihm zu überhöhen und zu legitimieren. Sein Mythos versprach zu allen Zeiten eine einzigartige Weihe für das Tun in der jeweiligen Gegenwart. Aber dies signalisiert: Mit Luther ist eine unheimliche – oder auch anders verstanden: eine geheimnisvolle – Faszination verbunden, deren Strahlkraft gewiss bis heute reicht.

Und heute, 2017, 500 Jahre nach der Reformation spüren wir den Bruch in der Luther-Rezeption, einen Aufbruch! Es ist geradezu ungeheuerlich, was passiert ist: Das Stichwort der Verständigung, gar der Versöhnung verbindet. Kein Rasseln mit den Ketten des religiösen Hasses und des konfessionellen Gegeneinanders, kein Gift des Misstrauens und der Rivalität. Eine grundstürzend neue Beziehung zeichnet die Konturen im persönlichen und amtlichen Umgang der Repräsentanten der Kirchen. Das Wort von der „ökumenischen Geschwisterlichkeit“ begeistert viele voller Hoffnung, für manche überdeckt es den althergebrachten Argwohn.

Freundschaftsworte sind gefallen. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschlands, Heinrich Bedford-Strohm, sprach im Vatikan zu Papst Franziskus: „Unsere Verbundenheit gründet in der Sehnsucht nach einem neuen Herzen und einem neuen Geist.“ Reinhard Kardinal Marx griff die historische Lage auf: „Wir haben als Deutsche eine besondere Verantwortung, die Trennung der Kirchen zu überwinden ... Es geht nicht um ein System von Wahrheiten, sondern um Begegnung.“ Er wählte mit aller Deutlichkeit eine Sprache des Wan-

dels, hin zu „Barmherzigkeit und Versöhnung.“ Die Hoffnung auf ein Miteinander in der Vielfalt erfüllte die Gespräche um Wege, „die Trennung zu überwinden“, wie im ökumenischen Gottesdienst in der Michaeliskirche in Hildesheim symbolhaft gepredigt wurde. Die Worte suchen Verbindlichkeit. Es handelt sich nicht um abstrakte Ökumene-Worte, es ist konkrete Ökumene. Sie weiter auszufüllen, würde ein Blick auf Dietrich Bonhoeffer helfen – auf seinen Begriff der globalen, umfassenden Ökumene und des Friedenshandelns.

Alles braucht seine Zeit, wie es auf katholischer Seite festgehalten war: Aggiornamento – das Ankommen der Kirche im Heute war das Schlüsselwort des letzten Konzils. Nach 500 Jahren – welche Lichter geben der christlichen Zukunft Deutung?

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



Lutherdenkmal in Eisenach (von J.-H. Janßen (Eigenes Werk))

VI. Rezensionen

HELMUT WEIDEMANN

Ausgehebeltes Völkerrecht¹

Erhard Crome (Hg.): Ausgedient. Die Bundeswehr, die Meinungsfreiheit und die „Causa Rose“, Schkeuditzer Buchverlag 2016, 646 S., 30 €, ISBN 978-3-943931-00-6

Endlose Gräberfelder und martialische Monumente zeugen vom Irrsinn des Krieges. Während der Toten mit hohlen Floskeln gedacht wird, hagelt es anderwärts Bomben. So ist das nun mal.

Die Zeit tut ein Übriges. Sie lässt die Kriege vergessen: in Jugoslawien, in Afghanistan, im Irak, in Libyen. Angezettelt von den USA, angeblich für Freiheit und Demokratie, in Wahrheit wegen Regime Change und Ressourcen. Deutschland marschiert zumeist willfährig mit, Völkerrecht hin, Grundgesetz her. Seit Peter Struck wissen wir, dass unser Land am Hindukusch verteidigt wird. Bizarrrer geht's nicht mehr.

Das schlimmste Attentat auf das fragile Völkerrecht war der zweite Irak-Krieg, 2003 von George W. Bush unter erlogenem Vorwand vom Zaun gebrochen. Großbritannien unter Tony Blair stand alsbald an seiner Seite. Heute dürfen wir den Hut vor dem Vereinigten Königreich ziehen, weil es kürzlich durch die Chilcot-Kommission die fatale Rolle des Landes und die Schuld seines Premierministers aufgeklärt hat.

Nicht allgemein bekannt ist, dass auch die Bundesrepublik Deutschland Beiträge zur Kriegführung leistete: Sie gab US-Kriegsschiffen Geleitschutz, gewährte den USA Überflugrechte und ermöglichte ihnen die Nutzung ihrer deutschen Basen für Kriegszwecke. Im Jahre 2005 stellte das Bundesverwaltungsgericht fest, der Irak-Krieg und seine (vom Kläger jenes Verfahrens angegriffene) Unterstützung durch deutsches Militär verstießen gegen das Völkerrecht.

Dieses Judiz – in Militärkreisen als abwegig erachtet – nahm der Oberstleutnant Jürgen Rose zum Anlass, Konsequenzen für die staatsbürgerliche Bildung der Soldaten zu fordern. Auf dem Dienstwege, in Eingaben an den Wehrbeauftragten des Deutschen Bundestags und in einer Fülle von Publikationen vertrat er, zunehmend schärfer formulierend, seine Auffassungen. Seiner Karriere war das nicht förderlich. Die Juristenunft hatte viel zu tun. Es kam schließlich zu disziplinarischen Maßnahmen und gerichtlichen Entscheidungen bis hin zum

Bundesverfassungsgericht und zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. Rose drang nicht durch. In der Folge wurde er, inzwischen erkrankt, vorzeitig in den Ruhestand versetzt.

Diese Geschichte ist nun in einer von Jürgen Rose minutiös zusammengestellten zweibändigen Dokumentation nachzulesen. Seine umfangreiche Einführung zeichnet den Gang der Ereignisse nach. Die Fülle der abgedruckten Dokumente lässt das publizistische Feuerwerk erkennen, das er in seinem Kampf ums Recht abgebrannt hat, nicht zuletzt in „Ossietzky“. Bestechend sind die intellektuelle Brillanz und die sprachliche Eleganz des Verfassers. Die Meinungsfreiheit des Soldaten, seine Berufung auf das – zunehmend von der Politik ausgehebelte – Völkerrecht und die Etablierung anderer als rechtlicher Kategorien als Leitprinzip militärischer Führung bilden Schwerpunkte des Buchs. Die Einleitung von Heinrich Hannover erweitert den Blick über die „Causa Rose“ hinaus auf weitere vergleichbare Fälle aus seiner anwaltlichen Praxis. Im Nachwort schlägt Erhard Crome den Bogen zum Jahr 2016. Da wird unter dem Einfluss Polens und der baltischen Staaten ein neues Feindbild Russland aufgebaut, das der NATO eines Tages als Vehikel neuer Aggression dienen könnte – eine beunruhigende Vision.

Es ist keine leichte Lektüre, die dem Leser zugemutet wird, doch es ist ein wichtiges Stück politischer Bildung im besten Sinne. Mehr als das: Es ermutigt den Nachdenklichen zu prinzipientreuem Vertreten seiner Überzeugungen.

Anmerkung

¹ Diese Rezension erschien in der Ausgabe 1/2017 der Zeitschrift „Ossietzky“.

HANS-ULRICH OBERLÄNDER

Trotz Krise Hoffen auf eine lebenswerte Zukunft?

Ulrich Grober: Der leise Atem der Zukunft. Vom Aufstieg nachhaltiger Werte in Zeiten der Krise, oekom Verlag 2016, 315 S., 19,95 €, ISBN 978-3-86581-807-2

Ulrich Grober, freier Journalist, Publizist und begehrter Referent, gilt als Nachhaltigkeitsexperte. Bekannt wurde er insbesondere durch das 2010 erschienene Buch „Die Entdeckung der Nachhaltigkeit“. Für einen bisher noch

nicht umgesetzten Podiumsdialog an der Friedrich-Schiller-Universität Jena zum Thema „Nachhaltigkeit braucht Good Governance“ gelang es mir zunächst nicht, ihn zu gewinnen. Diese „Gebot-der-Stunde-Thematik“ wird in der Rezension „Nachhaltige Entwicklung braucht Global Governance“ angeschnitten – erschienen in „Verantwortung“ Nr. 58.

In seinem neuen Buch stützt sich der Autor auf ein Zitat der indischen Gesellschaftskritikerin Arundhati Roy: „Eine andere Welt ist nicht nur möglich, sie ist schon im Entstehen. An einem stillen Tag höre ich sie atmen.“ Hierbei unternimmt er Streifzüge durch noch scheinbar unbehelligte Natur und wandert auf den Spuren von Hauffs Märchen „Das Kalte Herz“ durch den Schwarzwald. Er entlarvt „Errungenschaften der Moderne“ wie den „Autotempel“ von Volkswagen in Wolfsburg als Naturentfremdung. An anderer Stelle sensibilisiert er für Staunen über Wunderbares in den Naturphänomenen, die sich in komplexen und zugleich störanfälligen Kreislaufprozessen herausgebildet haben. In Kapitel vier spricht er vom Wert der Kreisläufe und der Notwendigkeit, von solchen beim Wirtschaften Gebrauch zu machen. Aber auch den Wert zyklischer Zeit und von positiven Erfahrungen der Entschleunigung stellt er heraus.

Als äußerst wertvoll empfand ich, dass er sich mit dem Phänomen „Zeitwohlstand“ befasst, das auf den langjährigen Studienleiter an der Ev. Akademie Tutzing, Martin Held, sowie auf das Gedankengut vom an der Jenaer Uni lehrenden Hartmut Rosa zurückgeht. Letzterer gelangte zu der Auffassung, dass gelebter Zeitwohlstand, zu verstehen als „Herr“ seiner Zeiteinteilung, eingeschlossen souveräne Prioritätensetzung, als notwendige Voraussetzung für gutes Leben gelten würde – eine äußerst weise Erkenntnis, nicht wahr?

Im gleichen Kapitel findet sich als „Zwischenruf“: Ein europäisches Wir schaffen. Seine These: „Es existiert eine organische Verbindung zwischen der Idee der Nachhaltigkeit und der Idee von Europa. Eine gemeinsam geteilte Vision von Nachhaltigkeit ist das manchmal eher geheime Leitmotiv in unserem kulturellen Erbe.“ Hier ließe sich anknüpfen, Visionen zu entwickeln, wie von Ernst Bloch im „Prinzip Hoffnung“ kategorisch eingefordert. Solche, wenn sie hinreichend klug „vorgedacht“ sind, könnten einen breiten Dialog auslösen. Gruber deutet als Zeichen der Hoffnung, dass bei den Verhandlungen zum Klimaabkommen in Paris die europäische Politik zeigte, was leadership bedeutet. Doch an dieser Stelle ist anzumerken, dass mir keine real umsetzbaren Ideen bekannt sind, wie Europa zur Einhaltung der Vorgabe beitragen will, die TGE (Treibhausgasemissionen) so radikal zu vermindern, dass die globale Erwärmung auf weniger als 2°C begrenzt bleibt. Auf diesem Klimapfelp

wurde nämlich von Wissenschaftlern als Vorgabe formuliert, dass die TGE global(!) bis 2045, spätestens 2060 auf null zurückgefahren werden müssen, was vor allem die Sektoren Nutzenergie mit Nutztemperatur und den Verkehr zu Lande, Wasser und Luft betrifft. Es ist jedoch zu konstatieren, dass die von Deutschland quasi im Alleingang verfolgte Energiewende völlig unzulänglich gestaltet ist, um die Vorgaben der Klimatologen zu erfüllen. Es dürfte einleuchten, dass es ohne Klimastabilisierung keine Nachhaltigkeit, drastischer noch, keine menschenwürdige Zukunft geben wird. Eine Chance bestünde in einer „Großen Transformation“ als sinnstiftendes und Wirtschaft zum Aufblühen bringendes Gemeinschaftsprogramm der EU mit dem Ziel hundertprozentiger Klimaneutralität im technischen Bereich; dann blieben allerdings immer noch die Mägen der Wiederkäuer, aber auch der Reisanbau als Produzenten von Methangas.

Das Buch liest sich mit seinen originellen und schlüssigen Gedankensprüngen äußerst flüssig. Es zeigt auch auf, dass sich wegen oder trotz eindrücklich beschriebener Fehlentwicklungen „Nachhaltiges“ bewahrt oder als Protest dagegen entwickeln konnte – und sei es nur in Nischen. Nun bedarf es der Kunst des „Good Governance“, von der die Welt, aber auch Europa einschließlich Deutschland, weit entfernt zu sein scheinen. Wir sollten uns gemeinsam mit dem Autor für den „leisen Atem der Zukunft“ sensibilisieren, um Hoffnung zu schöpfen, dass Zukunft noch möglich ist.



Christoph Körner: Christliche Sozialökonomie. Auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

1. Auflage 2016, 234 Seiten, ISBN 978-3-933891-29-7,
Verlag Religion und Kultur, 20,00 €

VII. dbv intern

Vor wenigen Wochen erreichte den Dietrich-Bonhoeffer-Verein die traurige Nachricht vom Tode Prof. Dr. Eberhard Mechels'. Er verstarb am 18.04.2017 im 81. Lebensjahr.

Im Kontext des dbv, dessen Mitglied er war, hat Eberhard Mechels als Referent auf der dbv-Frühjahrstagung 2013 bleibende Spuren hinterlassen. Dies dankbar anerkennend, drucken wir einen Auszug aus den Vorbemerkungen zu Eberhard Mechels' erwähntem Vortrag ab. Hier zeigt sich die tiefe Verbundenheit zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. Und die hochgeschätzte Klarheit und Analysefähigkeit von Eberhard Mechels.

Mit einem Text aus der Traueranzeige möchten wir den Menschen Eberhard Mechels würdigen.

gelassen, ja heiter ging er durchs Leben
immer interessiert an Gott und der Welt,
an Kirche, Gesellschaft und Politik
klar war er in seinen Einsichten
dabei kritisch gegenüber aller Macht von oben
und den Unterdrückten zugewandt
er liebte Kontakte und Gespräche
ein Künstler der Worte und der Musik
feinsinnig und humorvoll
gehalten von Christus, eng verbunden
mit seinem Gott

Aus den Vorbemerkungen zum Vortrag „Die christliche Kirche ist die Gemeinde ...“ (Barmen III) – Das Impulspapier der EKD und das evangelische Kirchenverständnis“, gehalten am 16.03.2013 in Erfurt

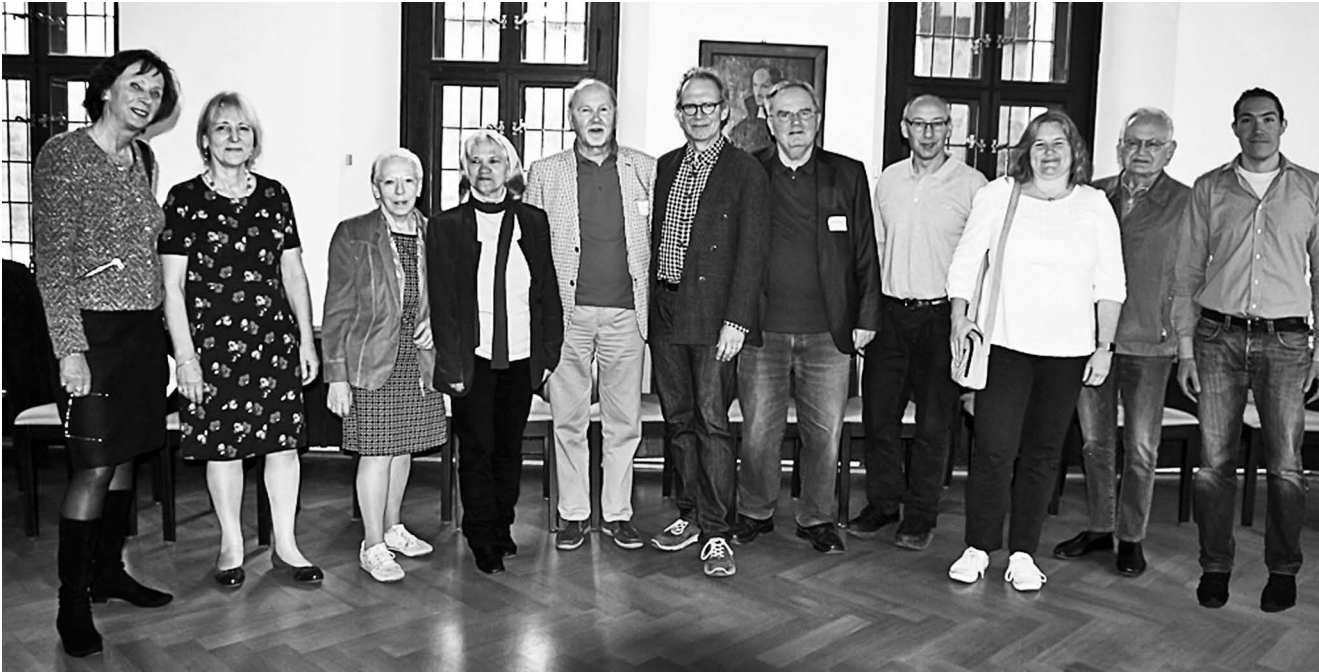
Das Faszinierende und Aufregende am Thema „Kirche“ und an der Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie, ist für mich ihre Scharnierfunktion oder Brückenfunktion zwischen der unsichtbaren Wirklichkeit, die Gegenstand des Glaubens ist, und der sichtbaren Welt, die Sache der empirischen Erfahrung ist. Zwar gibt es eine ziemlich lange protestantische Tradition, die gerade diese Vermittlungsfunktion von geistlicher und empirischer Wirklichkeit der Kirche umgeht oder gar beseitigt. Dann haben wir eine Art zwei-Bereiche-Lehre im Gebiet der Ekklesiologie. Demnach verhält sich die geglaubte Kirche zu ihrer empirischen Gestalt oder Organisation indifferent. Dann gerät die Ebene der Gestalt, auch der Gestaltung, in die Beliebigkeit. Das bedeutet: Die Organisation der Kirche, ihre äußere Gestalt, ihre Sozialgestalt regeln wir je nach den Erfordernissen der Nützlichkeit, der geschichtlichen Situation, d. h. de facto: nach der jeweiligen Verfassung der gesellschaftlichen Umwelt. D. h.: Die Kirche hat in diesen scheinbar „äußerlichen“ Belangen keinen eigenen Kompass, sondern ist außengelenkt. Die Fragen der Organisation, der Gestaltung sind Ermessensfragen, sie haben keine geistli-

che Relevanz und sind in der gegenwärtigen Reformdiskussion bezogen auf Erfordernisse der Integration von Kirche und Gesellschaft.

D. Bonhoeffer war als junger Mensch von 21 Jahren in mancher Hinsicht seiner Zeit theologisch weit voraus, indem er genau an dieser Stelle der Dissoziierung von geistlicher und empirischer Ebene der Kirche das Problem erkannte und die geglaubte *communio sanctorum* mit der sozialen Empirie der Kirche wieder auf Tuchfühlung brachte. In Anlehnung an Lessings Dictum formuliert: Den garstigen breiten Graben zwischen der geglaubten unsichtbaren Kirche und der empirischen sichtbaren Kirche hat er ins Visier genommen. Sein Anliegen steckt bereits im Titel: „*Sanctorum communio*“. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“. *Sanctorum communio* ist eine Glaubenswirklichkeit – Soziologie ist eine empirische Wissenschaft, und die dogmatische Untersuchung bringt das in Berührung, sie sitzt genau dazwischen an der Schnittstelle. Und so durchbrach er die ekklesiologische zwei-Bereiche-Ideologie. Es geht um ... die Schnittmenge ... zwischen geistlicher und sozialer Wirklichkeit der Kirche. Dieses Bemühen für die heutige Situation fortzuschreiben, das ist ein Weg, um im gegenwärtigen Streit über den Weg der Kirche aus der derzeitigen Blockade, um nicht zu sagen Agonie, herauszukommen. In dieser Sache auf Bonhoeffer zu hören, ist außerordentlich hilfreich. Um es mit Worten von Eberhard Jüngel zu sagen (er sagte das in Bezug auf Karl Barth): die Zitrone gibt immer noch Saft.



Ernst Barlach: *Das Wiedersehen* (1926) (Ernst Barlach Haus Hamburg)



Im Rahmen der diesjährigen Mitgliederversammlung des dbv am 31.03.2017 sind sowohl ein neuer Geschäftsführender als auch Gesamtvorstand gewählt worden. Wir präsentieren die gewählten Mitglieder.

Von links nach rechts: Tania Plate, Petra Roedenbeck-Wachsmann, Mariarosa Frigerio-Pfeiffer, Beate Schutte, Detlef Bald, Bernd Vogel, Udo Stoltefuß, Klaus-Dieter Höflich, Natascha Ebeling, Herbert Pfeiffer, Daniel Baldig. Es fehlt Dieter Kimhofer.

Anlässlich seines Ausscheidens aus mehrjähriger Vorstandsarbeit im dbv legte Axel Denecke bei der Mitgliederversammlung am 31.03.2017 Thesen zur Zukunft des dbv vor, welche er mündlich näher erläuterte. Da es im Rahmen der Mitgliederversammlung keine Möglichkeit gab, die Thesen und ihre Erläuterungen zu diskutieren, werden sie an dieser Stelle in der vorgelegten Form abgedruckt. Die Veröffentlichung lädt zur Diskussion ein.

AXEL DENECKE

Die Zukunft des dbv (Thesen)

1.

Karl Martin hat über 30 Jahre lang den dbv menschlich und theologisch geprägt. Ohne Rekurs auf seine Prägestkraft und Weiterentwicklung dieser hat der dbv keine Zukunft.

1.1 Karl Martin hat den dbv zunächst durch seine systematische Kraft in der praxisnahen (kirchengemeindebezogenen) Interpretation der Theologie Bonhoeffers geprägt.

1.2 Karl Martin hat den dbv zugleich durch sein gesellschaftspolitisches Engagement in der konkreten

Situation unserer Wirklichkeit geprägt (Friedensfrage, Kirchenkritik).

1.3 Karl Martin hat beides miteinander verbunden, ohne das Schwergewicht auf eine Seite zu legen. Es gab für ihn das eine nicht ohne das andere. Das heißt konkret:

1.4 Bloß diskursive Bonhoeffer-Theologie ohne gleichzeitiges gesellschaftspolitisches Engagement verkümmert (für Karl Martin, für den dbv) zu leerer und wirklichkeitsferner Bonhoeffer-Rezitation. Bloß gesellschaftspolitisches Engagement ohne gleichzeitige Begründung dieses Engagements in der Rückbindung an die Theologie Bonhoeffers verkümmert für ihn zu blindem und mit anderen Aktionsgruppen austauschbarem (verwechselbarem) schnellem Aktionismus.

2.

2.1 Wenn der dbv in Zukunft seinen Schwerpunkt einseitig auf die Theologie Bonhoeffers verlegen wird, ist er nicht überlebensfähig. Da wird ihm die Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft mit gutem Grund immer überlegen sein.

2.2 Wenn andererseits der dbv in Zukunft seinen Schwerpunkt einseitig auf sein gesellschaftspolitisches Engagement legen wird, wird er auch nicht überlebensfähig

sein. Dann wird der dbv sein „Idiom“ und „Proprium“ verlieren, austauschbar und auch verwechselbar werden mit anderen gesellschaftspolitischen Aktionsgruppen und wird vor allem seine eigene theologische Substanz verlieren.

2.3 Überlebensfähig ist der dbv nur, wenn er die Theologie Bonhoeffers und sein eigenes gesellschaftspolitisches Engagement miteinander verbindet, das eine durch das andere interpretiert und auch jeweils neu korrigiert.

3.

Das heißt konkret und positiv:

3.1 Die Beschäftigung mit der Theologie Bonhoeffers (von „Sanctorum Communio“ bis zu „Widerstand und Ergebung“) hat nicht einen akademischen Wert in sich, sondern hat stets eine funktionale Bedeutung für die heutige Wirklichkeit in der praktischen Arbeit unserer Kirche und unserer Gemeinden. Die praxisorientierte (jedoch nicht bloß pragmatische) Beschäftigung mit der Theologie Bonhoeffers ist Aufgabe des dbv.

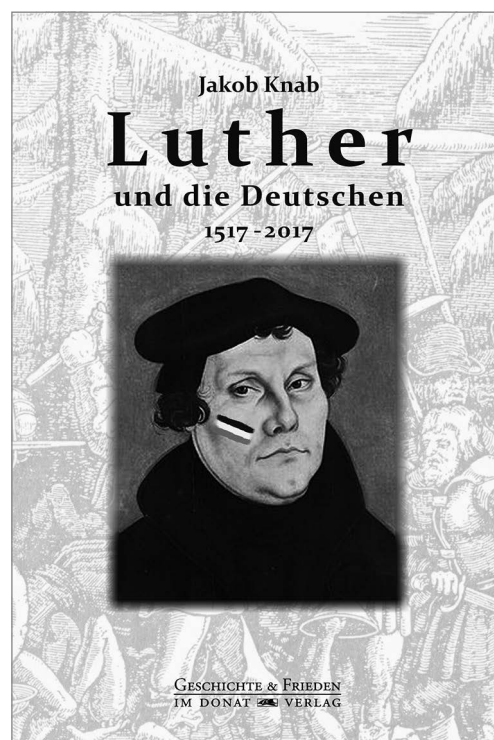
3.2 Das gesellschaftspolitische Engagement des dbv (Friedensfrage, Ökologie, Israel, Kirchenkritik) ist nicht ein politischer Aktions-Wert in sich, sondern ist stets aus Bonhoeffers Theologie zu begründen und daran zurückzubinden. Das durch Bonhoeffers Leben und Theologie begründete gesellschaftspolitische Engagement ist Aufgabe des dbv.

3.3 Das bleibende „Proprium“ des dbv ist eine seriöse praxisorientierte Weiterermittlung der Theologie Bonhoeffers in seiner gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Verantwortung.

4.

Wenn es nicht gelingt, diese untrennbar doppelte (theologische und gesellschaftspolitische) Ausrichtung der Arbeit des dbv deutlich zu machen, hat der dbv keine Zukunft mehr. Ich gebe ihm dann noch 3-5 Jahre, dann geht er „den Bach runter“.

Ich habe jedoch die gute Hoffnung, dass es gelingen wird, diese doppelte Ausrichtung auch in Zukunft deutlich werden zu lassen (a. durch die Themen, die wir behandeln; b. durch die Personen, die diese Themen repräsentieren). Dann ist mir um die Zukunft des dbv nicht bange.



Jakob Knab: Luther und die Deutschen. 1517-2017.

Mit einem Geleitwort von Detlef Bald
und einem Nachwort von Helmut Donat

*Schriftenreihe Geschichte & Frieden, Bd. 40. 304 Seiten,
Hardcover, 16.80 €, ISBN 978-3-943425-65-9*

Wie kein anderer Autor im „Luther-Jahr“ geht Knab der vielfach verdrängten Frage nach, warum das Judentum gerade im Kernland der Reformation weitgehend vernichtet worden ist. Da er zwischen „history“ und „memory“ unterscheidet, stellen seine geschichtspolitischen Streifzüge im Sinne der historischen Friedensforschung einen bedeutsamen Beitrag zur Aufklärungs- und Bildungsarbeit dar.

*Jakob Knab, Studiendirektor a. D., *1951,
von 1999 bis 2015 Fachbetreuer für Katholische
Religionslehre am Jakob-Brucker-Gymnasium
Kaufbeuren, Gründer und Sprecher der Initiative
gegen falsche Glorie; Veröffentlichungen
zur Geschichtspolitik und zur Erinnerungskultur*

VIII. Termine

Mit Dietrich Bonhoeffer reformatorisch umkehren

Ein Beitrag zum Reformationsjubiläum

Bonhoeffer-Gesprächskreis Ostwestfalen-Lippe

„Der Jude hält die Christusfrage offen . . . Eine Verstoßung der Juden aus dem Abendland muss die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude.“ (Dietrich Bonhoeffer in „Erbe und Verfall“, Ethik, 1940)

Reformatorische Erneuerung gewinnen wir, wenn wir neu lernen, unseren Glauben als Kirche, Gemeinde, als evangelische Christen und Christinnen von der Schrift her zu hinterfragen und vielleicht auch zu verändern. Wenn wir mit Dietrich Bonhoeffer die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für die Zeugnisse des Neuen Testaments und den Glauben an den Christus Jesus erkennen, beginnen wir, uns von unserem tiefverwurzelten protestantischen Antijudaismus zu befreien und in die jüdische (und dann auch christliche) Hoffnungsgeschichte einzutreten.

Zwei Gesprächsrunden schließen diesen Themenkomplex ab:

Der Versuch eines nicht-antijüdischen Christusbekenntnisses – „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?“ (Mt 11,3)

18. Juli 2017, 16.00 bis 18.00 Uhr

Innerjüdische Bewegung und Gemeinde aus den Völkern

22. August 2017, 16.00 bis 18.00 Uhr

Calvin-Haus, Gröchteweg 59, 32105 Bad Salzuflen

Kontakt: Barbara und Jisk Steetskamp, PflIn. i. R., (05222) 7948951

Vorträge u. a. von Imamin Rabeya Müller (Köln),
Pfarrer i. R. Christian Horn (Schwäbisch Hall)
und Dr. Wolfgang Kessler (Publik-Forum, Oberursel)
Arbeitsgruppen und Gruppenarbeit nach der „World-Café-Methode“

29. September bis 01. Oktober 2017

Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde, Wormser Str. 23,

70499 Stuttgart-Weilimdorf

Kontakt: Pfrin. Beate Schutte, (02222) 929803,

beateschutte@biomail.de

„Martin Luther“. Untertan und Freigeist – ein lutherisches Reformationsprogramm

Programm von Hans Rasch und Stefan Österle

16. Jahrhundert. Wer sich der Kirche widersetzt, war des Teufels. Bücherverbrennungen, Todesurteile gegen Kirchenkritiker. Doch die Gedanken sind frei. Die Gläubigen werden unruhig. Dem Augustinermönch Martin Luther platzte der Kragen. Korruption und Sittenlosigkeit der Religionsverwalter provozierten ihn 1517 zu 95 Thesen. Er beruft sich auf den Kern des Glaubens: die Bibel. Für seine Reformversuche setzte er, wie viele vor ihm, Ruf und Leben aufs Spiel. Stefan Österle zeigt, wie der Mönch und Unternehmersohn ungewollt zum Kirchenspalter wurde und zur allgemeinen Verständlichkeit das Hochdeutsch erfand. Was Martin Luther durchsetzte, blieb bis heute lebendig: selbstbestimmter Glaube.

Eintritt: 8,00 €, ermäßigt 6,00 €

Darsteller: Stefan Österle, Schauspieler (Dein Theater/Wortkino),
Stuttgart

22. Oktober 2017, 17.00 Uhr

Dietrich-Bonhoeffer-Gemeindezentrum, Wormser Str. 23,

70499 Stuttgart-Weilimdorf

Kontakt: Regionalgruppe Stuttgart;

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

„Zur Hölle mit dem Teufel“

Filmvorführung mit Erläuterungen von Pfarrerin Senta Zürn, Reutlingen

Der Film erzählt von dem mutigen und visionären Widerstand liberianischer Frauen – unter ihnen die mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnete Leymah Gbowee –, die im Jahr 2003 maßgeblich dazu beigetragen haben, Frieden für ihr vom Bürgerkrieg zerrissenes Land zu erreichen.

Der Film berichtet in Interviews mit den führenden Frauen der Bewegung und anhand von Archivmaterial von dem historischen Friedenskampf, von dem Zusammenschluss der christlichen und muslimischen Frauen, ihren Aktionen, ihrem Mut, ihrer Ausdauer, ihrem Leid und ihrer Hoffnung – und schließlich auch vom Erfolg ihrer Friedensdemonstration, die zur Vertreibung des Diktators Charles Taylor führte und der Wahl von Ellen Johnson Sirleaf, Afrikas erster demokratisch gewählter Präsidentin.

24. November 2017, 19.30 Uhr

Dietrich-Bonhoeffer-Gemeindezentrum, Wormser Str. 23,

70499 Stuttgart-Weilimdorf

Kontakt: Regionalgruppe Stuttgart;

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

„Abendland“ im Wandel. Zusammenhalt statt Spaltung zwischen Religionen und gesellschaftlichen Gruppen

Herbsttagung 2017 des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Kooperation mit der Ev. Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde Stuttgart-Weilimdorf

Wir können dankbar auf die Geschichte Europas in den letzten Jahrzehnten zurückblicken. Die europäischen Staaten hatten ihre Zusammenarbeit ausgebaut. Leider beobachten wir in der letzten Zeit den gegenteiligen Trend von Nationalismus und Rechtspopulismus. Statt Zusammenhalt zwischen den Staaten sehen wir die Gefahr zunehmender Spaltung. Innerhalb der Gesellschaft Deutschlands wird eine Spaltung hervorgerufen durch Ressentiments gegen den Islam und durch die sich vergrößernde Schere zwischen Armen und Reichen.

Die Tagung dient dem Bemühen, diese Probleme zu erkennen und gemeinsam Lösungsansätze zu suchen.

Wir informieren uns über die Grundlagen des Islam und tauschen uns aus über Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen den Religionen. Damit gehen wir Schritte auf dem Weg zu einem interreligiösen Zusammenhalt.

Wir stellen gemeinsam Überlegungen an, wie wir dem Rechtspopulismus begegnen können. Wir suchen nach Lösungsansätzen, wie die ökonomische Spaltung in Deutschland und in Europa überwunden werden kann.

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 im Word-Format per E-Mail oder auf Datenträger an die Redaktionsadresse.

Herausgeber

Dr. Detlef Bald

Redaktion

Daniel Baldig
Mozartstr. 25
06114 Halle (Saale)
Tel. (0159) 05082723
daniel.baldig@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Redaktionsmitglieder

Reinhard Herrenbrück,
Darmstadt
Herbert Pfeiffer, Stuttgart

Autorinnen und Autoren

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

Daniel BALDIG
Mozartstr. 25
06114 Halle (Saale)
daniel.baldig@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Prof. Dr. Jochen CORNELIUS-
BUNDSCHUH
Ev. Landeskirche Baden
Der Landesbischof
Postfach 2260 | 76010 Karlsruhe

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

Prof. Dr. Ulrich DUCHROW
Alfred-Jost-Str. 7
69124 Heidelberg
ulrich.duchrow@wts.uni-heidelberg.de

Hans-Ulrich OBERLÄNDER
S.-Allende-Platz 5/191
07747 Jena
h-u.oberlaender@gmx.de

Prof. Dr. Gunter PRÜLLER-
JAGENTEUFEL
Schenkenstr. 8-10/2. OG/061
1010 Wien | Österreich
gunter.prueeller-jagenteufel@univie.ac.at

Petra ROEDENBECK-
WACHSMANN
Lupinenkamp 43
22339 Hamburg
roedenbeck@gmx.de

Beate SCHUTTE
Schussgasse 47
53332 Bornheim
beateschutte@biomail.de

Dr. Jaroslav ŠEBEK
Davidkova 95
182 00 Praha
Tschechische Republik
sebek@hiu.cas.cz

Dieter STORK
Klusstr. 93 | 32257 Bünde
dieterstork@gmx.de

Bernd VOGEL
Sudermühler Weg 1
21272 Egestorf
bernd.vogel@evlka.de

Helmut WEIDEMANN
c/o Ossietzky
Greifswalder Str. 4
10405 Berlin

Redaktionsschluss
Für Heft 60: 31. Oktober 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, die Webseite des dbv oder über die Webseite des Fenestra-Verlags www.fenestra-verlag.de

oder über jede Buchhandlung mit Angabe der ISBN 978-3-944631-20-2. 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

Vorsitzender

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

Stellvertretende Vorsitzende

Beate Schutte
Schussgasse 47
53332 Bornheim
Tel. (02222) 929803
beateschutte@biomail.de

Stellvertretender Vorsitzender

Bernd Vogel
Sudermühler Weg 1
21272 Egestorf
Tel. (0171) 7591062
bernd.vogel@evlka

Kassenwart

Dieter Kimhofer
Rühlkath 29 | 46562 Voerde
Tel. (02855) 98031
dieter.kimhofer@t-online.de

Schriftführer und WEB-Redaktion

Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802854
he-pfeiffer@gmx.de
www.dietrich-bonhoeffer-verein.de

Büro des dbv

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

Beisitzer

Tania Plate, Hamburg
Petra Roedenbeck-Wachsmann,
Hamburg
Udo Stoltefuß, Karlsruhe

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“

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

AG „Bonhoeffer bewegt“

Dieter Kimhofer
Rühlkath 29 | 46562 Voerde
Tel. (02855) 98031
dieter.kimhofer@t-online.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“

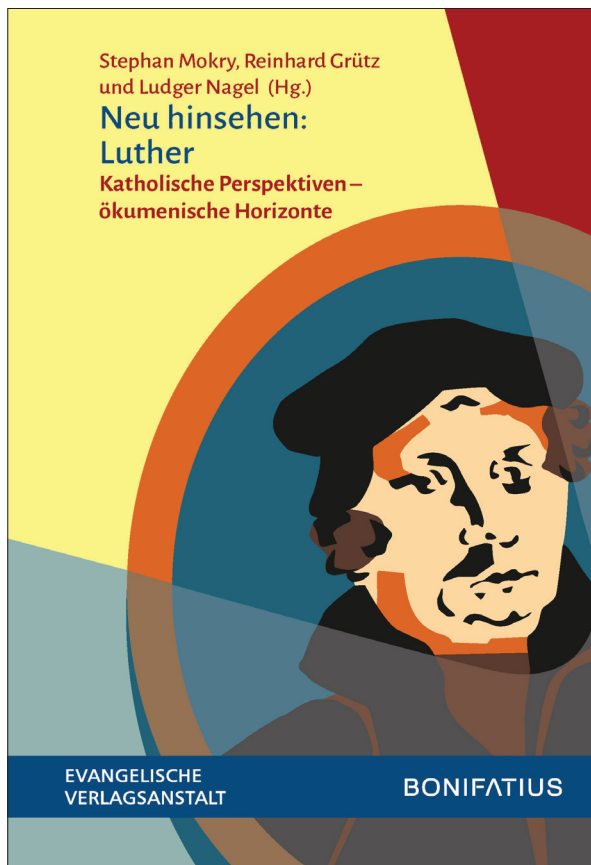
Udo Stoltefuß
Yorckstr. 40 | 76185 Karlsruhe
Tel. (0721) 848514
udo.stoltefuss@t-online.de

RG „Ostwestfalen-Lippe“

Barbara Wirsen-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



304 Seiten | 13,5 x 21,5 cm
Paperback
EUR 19,90 [D]
ISBN 978-3-374-04555-6

Stephan Mokry | Reinhard Grütz | Ludger Nagel (Hrsg.)

Neu hinsehen: Luther

Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte


Luther besser verstehen, das Ereignis Reformation näher begreifen und den aktuellen Stand der Ökumene genauer einordnen – diese Anliegen verfolgen die katholischen Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Tätigkeitsbereichen und unterschiedlichen Disziplinen wie der Kirchengeschichte, der Ökumenik oder der Praktischen Theologie: Was versteht man unter Luthers Turmerlebnis? Kann man Luther als Reformkatholik begreifen? Was ist in der Ökumene erreicht, was noch zu erwarten? Wie sieht es mit ökumenischen Liturgien aus? Welches Lutherbild wird im Religionsunterricht vermittelt?

Diesen und weiteren Fragen gehen die Beiträge des Sammelbandes nach und geben Antworten, die nicht nur zum Reformationsjubiläum 2017 Orientierung geben und Perspektiven eröffnen.



**EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig**

 facebook.com/leipzig.eva

 www.eva-leipzig.de

Telefon 03 41 / 7 11 41-44 | Fax 03 41 / 7 11 41-50 | E-Mail shop@eva-leipzig.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“ sowie durch Pressearbeit. Wir laden Sie herzlich ein, sich an den aktuellen Diskussionen des dbv zu beteiligen. Sie können Mitglied bei uns werden oder sich in die Liste der Freunde des dbv eintragen lassen.

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

Kirche für andere... mit diesem Thema greift der dbv das Kirchenverständnis Bonhoeffers auf. Seine Vision war: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen 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.