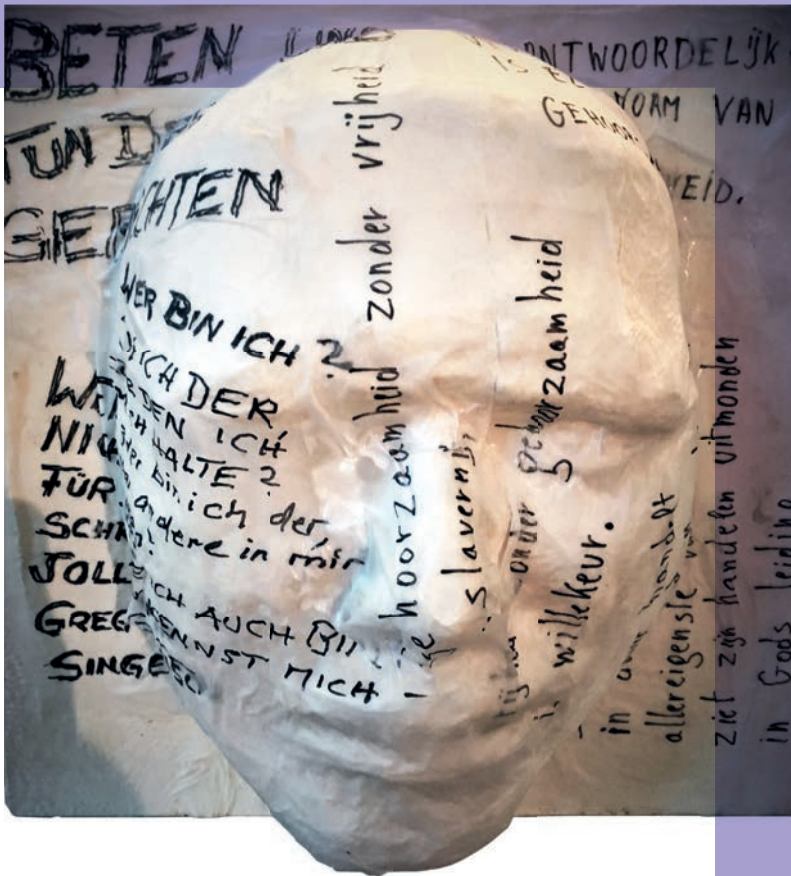


# Verantwortung



**Bonhoeffer  
liegt nicht hinter,  
sondern vor uns!**

Zeitschrift des  
Dietrich-Bonhoeffer-Vereins  
34. Jahrgang / Nr. 66  
Dezember 2020  
ISSN 0936-7454

66

## I. Rückblick

BEATE SCHUTTE

Dietrich Bonhoeffer – Christ in schwerer Zeit .....3

## II. Einblick in die Tagung

### „Bonhoeffers Glaube und wir heute“

KURT KREIBOHM

„Bonhoeffer liegt nicht hinter, sondern vor uns!“ .....12

BERND VOGEL

„Was glauben wir wirklich?

d. h. so, daß wir mit unserem Leben

daran hängen? Problem des Apostolikums? ...“ .....17

FRIEDERIKE BARTH

Bonhoeffers Ethik, die Verantwortung

des Einzelnen und das politische Mandat

der Kirche .....29

## III. Rück-, Ein- und Ausblicke

ARNOLD SPITTA

(Elisabeth) Isabel Reinke, deutsche Pazifistin

und Mäzenin in Buenos Aires .....40

AXEL DENECKE

„Einen Gott, den ‚es gibt‘,

gibt es nicht“ (Bonhoeffer) .....51

Freiheit als „Dasein für andere“.

Dietrich Bonhoeffer, 3. August 1944 (DBW 8, 558) .....54

Offener Brief der Arbeitsgruppe „Frieden wagen“

des dbv mit Zustimmung des Vorstands .....55

## IV. Leserbriefe

KLAUS-DIETER HÖFLICH

Leserbrief zu Reinhard Müller, „Wer ist Gott?“

oder „Was ist Gott?“, in: Verantwortung Nr. 65 .....56

## V. Rezensionen

FRIEDRICH JOHANNSEN

Bernd Vogel: „Alle Angst

vor der Zukunft überwunden“

Mit Dietrich Bonhoeffer im Gespräch .....57

Verehrte Leserinnen und Leser,

auch 75 Jahre nach der Hinrichtung von Dietrich Bonhoeffer im KZ Flossenbürg lesen wir seine zahlreichen Briefe, Gedichte, Manuskripte und wissenschaftlichen Abhandlungen. Im Dietrich-Bonhoeffer-Verein möchten wir darüber hinaus „christliche[r] Verantwortung in Kirche und Gesellschaft“ „im Sinne des Wirkens von Dietrich Bonhoeffer“ dienen. Wenn wir Bonhoeffer dabei nicht nur im Interesse der eigenen Sache verstehen, sondern aktuelle Herausforderungen tatsächlich im Sinne *seines Wirkens* bearbeiten möchten, gilt es genau hinzuschauen.

Der Sozialwissenschaftler Oskar Negt mahnt seit Ende der Sechzigerjahre, dass zur Beschreibung aktueller Herausforderungen insbesondere historische Kompetenz vonnöten ist. Denn um die Hintergründe aktueller Entwicklungen und somit die gegenwärtige Situation gehaltvoll beschreiben und verstehen zu können, müsse die Gegenwart als Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft begriffen werden. Nur auf Basis einer dementsprechend ausgebildeten historischen Kompetenz könne eine Vorstellung der eigenen Zukunft und der zukünftigen Gesellschaft – eine „praktische Utopie“ – entwickelt werden.

Obgleich Oskar Negts Gedanken insbesondere in politikdidaktischen Zusammenhängen rezipiert werden, kann sein Hinweis auf die historische Kompetenz auch uns eine Erinnerung sein, Bonhoeffers Texte nicht ausschließlich in unsere je eigenen Gedanken hineinzulesen. Stattdessen gilt es, die Texte Bonhoeffers vorerst in ihrem jeweiligen Kontext möglichst genau zu verstehen, um sie in einem zweiten Schritt mit den eigenen Perspektiven ins „Gespräch“ zu bringen. Dieses „Gespräch“ ist dann konsequenterweise so zu „führen“, dass die eigene Position nicht in Bonhoeffer aufgeht. Ich meine, dass nur unter dieser Bedingung „etwas Neues geschehen [kann]“ (DBW 8, S. 507).

Wenn Bonhoeffer also tatsächlich nicht hinter, sondern vor uns liegt bzw. liegen soll, dann sind wir dazu angehalten, zunächst zurückzublicken, um erst anschließend den Blick im Kaleidoskop des Gegenwärtigen nach vorne zu richten.

Da die Planung von Veranstaltungen des dbv aufgrund der Pandemie weiterhin dynamisch erfolgen muss, weise ich Sie gerne erneut auf unsere Webseite ([www.dietrich-bonhoeffer-verein.de](http://www.dietrich-bonhoeffer-verein.de)) hin. Dort finden Sie unter „Aktuelles“ die Veranstaltungshinweise und Termine.

Für das kommende Jahr wünsche ich Ihnen und uns die Geduld und historische Kompetenz zur Entwicklung praktischer Utopien in privaten und öffentlichen Kontexten.

Ihr

Tobias Moock

Titelbild: Bonhoeffer-Maske, gestaltet von Teilnehmenden der Frühjahrstagung „Spielraum der Freiheit“ des dbv im April 2019 (Foto: Bernd Vogel)

# I. Rückblick

Der nachfolgende Beitrag ist ein Online-Vortrag von Dr. Beate Schutte, der am 4. September 2020 in der Ev. Kirchengemeinde Vorgebirge im Rahmen der Veranstaltungsreihe „Zeit für Bildung“ gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

TM

---

BEATE SCHUTTE

## Dietrich Bonhoeffer – Christ in schwerer Zeit

Verehrte Damen und Herren, zu diesem Vortrag über Dietrich Bonhoeffer begrüße ich Sie herzlich. Der Anlass meines Vortrags ist das Gedenken an Bonhoeffers 75. Todesjahr. Bonhoeffer wurde am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg ermordet. Zur Bedeutung Bonhoeffers habe ich mir die Frage gestellt: Wie könnte diese Bedeutung in einem Satz formuliert werden? Ein solcher Satz könnte lauten:

1. Bonhoeffer war ein bedeutender Theologe.

Bonhoeffer hat wissenschaftliche Arbeiten verfasst. Seine Doktorarbeit mit dem Titel *Sanctorum Communio*; sein Werk *Akt und Sein* zur Erlangung der Lehrbefähigung an der Universität sowie sein Werk *Schöpfung und Fall*. Diese Arbeit ist die Niederschrift einer Vorlesung. Bonhoeffer lehrte einige Zeit als Privatdozent an der Berliner Universität. Er leitete von 1935-1940 ein Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Pommern, in dem Theologen zu Pfarrern ausgebildet wurden. Bonhoeffers Bedeutung könnte auch so formuliert werden:

2. Bonhoeffer war Pfarrer der Bekennenden Kirche.

Bonhoeffer gehörte dem radikalen Flügel der Bekennenden Kirche an, der mit der offiziellen Reichskirche zu keinen Kompromissen bereit war. Bonhoeffer war ein engagierter Pfarrer: Er hat in seinen Gemeinden in Berlin und London leidenschaftlich gepredigt und er war diakonisch bzw. sozial tätig. Bonhoeffer verstand sich als Theologe und als Pfarrer, aber er verstand sich

3. vor allem als Christ – als Christ in der Nachfolge Jesu.

Bonhoeffers christliche Grundüberzeugung hatte sich zu bewähren in der Auseinandersetzung mit den „Deutschen Christen“ und mit dem NS-Staat.

Mein Vortrag verbindet Bonhoeffers Denken und Handeln mit seinem Leben. In der Bonhoeffer-Forschung ist es heutzutage Konsens, Bonhoeffers Einspruch gegen die Nazi-Ideologie und seine Mitwirkung im Widerstand von seinem Lebenslauf her zu verstehen. Bonhoeffers Herkunft, seine Begegnungen mit ganz unterschiedlichen Menschen und seine Lebenserfahrungen haben sein Denken und Handeln beeinflusst.

So beginne ich den Vortrag mit Bonhoeffers Lebenslauf. Ich stelle Ihnen Bonhoeffers Leben vor, indem ich besonders sein soziales Engagement hervorhebe. Bonhoeffer wuchs in einer großbürgerlichen Familie auf in einem großen Haus mit etlichen Hausangestellten. Da liegt der Gedanke vielleicht zunächst nicht nahe, dass Bonhoeffer sich später sozial engagieren wird. Und doch hat auch gerade seine familiäre Situation dazu beigetragen.

### I. Bonhoeffers Leben

#### Kindheit

Dietrich Bonhoeffer wurde am 4. Februar 1906 in Breslau geboren. Er wuchs mit sieben Geschwistern auf. In einer kinderreichen Familie entwickelt sich soziales Miteinander. Die Kinder wurden angeleitet, in der Familie mitzuhelfen, alles zu teilen und füreinander einzustehen. 1912 zog die Familie nach Berlin, weil der Vater Karl Bonhoeffer den Lehrstuhl für Psychiatrie und Neurologie an der Charité übernahm. Seit 1916 wohnte die Familie in Berlin-Grunewald. Zu ihrem Haus gehörte auch ein großer Garten. Der war in den Hungerjahren des 1. Weltkrieges sehr nützlich. Sabine und Dietrich mussten bei der Gartenarbeit mithelfen.

Dietrich Bonhoeffer wurde durch seine Mutter Paula Bonhoeffer und durch seine Erzieherin Maria Horn eine christliche Erziehung vermittelt. Sein Vater Karl Bonhoeffer legte Wert auf eine weltoffene, tolerante Gesinnung. Die Mutter erzählte den Kindern biblische Geschichten und sang mit ihnen Kirchenlieder. Der Vater las den Kindern aus literarischen Werken vor.

## Nachbarn und Freunde

In Berlin-Grunewald knüpfte die Familie Bonhoeffer Kontakte zu anderen Familien des gehobenen Bildungsbürgertums. Aus diesen Kontakten entstanden auch Ehen. So heiratete Dietrichs Bruder Klaus Emmi Delbrück (Tochter des Historikers Hans Delbrück), seine Schwester Ursula heiratete Rüdiger Schleicher und seine Schwester Christine Hans von Dohnanyi.

Klaus Bonhoeffer, Rüdiger Schleicher, Justus Delbrück (Emmis Bruder) und Hans von Dohnanyi sowie Ernst von Harnack, der Sohn des Theologieprofessors Adolf von Harnack, gingen später in den Widerstand. Als Juristen erkannten sie das Unrecht des NS-Staates klar. Dietrich Bonhoeffer erhielt von seinem Freund und Schwager Hans von Dohnanyi wichtige Informationen über die Unrechtstaten des NS-Staates. Durch die Einflüsse dieser Juristen hat sich bei Bonhoeffer ein besonderes Gespür für Unrecht entwickelt. Christliche Erziehung, Weltoffenheit, kritisches Bewusstsein und ein Gespür für Unrecht – das waren die Einflüsse seiner Herkunft, die Bonhoeffer ein Leben lang geprägt haben.

## Theologische Einflüsse

Dietrich Bonhoeffer wurde von unterschiedlichen Theologen beeinflusst. In Berlin lehrten Adolf von Harnack und Reinhold Seeberg. Adolf von Harnack war Professor für Kirchengeschichte und liberaler Theologe. In Bonhoeffers späten Gefängnisbriefen wird dieser liberale Einfluss besonders deutlich. Der konservative Lutheraner Reinhold Seeberg war Professor für Systematische Theologie. Er war Bonhoeffers Doktorvater. Seeberg hat vor allem den jungen Bonhoeffer beeinflusst. Das wird in Bonhoeffers wissenschaftlichen Werken deutlich. Reinhold Niebuhr war Professor für angewandtes Christentum in New York. Durch Niebuhr lernte Bonhoeffer bei seinem Aufenthalt in den USA den engen Zusammenhang zwischen Glauben und Handeln kennen.

Den Theologen Karl Barth hat Bonhoeffer 1931 in Bonn kennengelernt. Die Freundschaft hielt bis zu Bonhoeffers Tod. Karl Barth hat Bonhoeffer theologisch besonders stark beeinflusst. Das zeigt sich z. B. an der Auffassung, dass sich christliches Handeln auf alle Bereiche des Lebens zu beziehen habe, auch auf den politischen Bereich. Christsein sei keine reine Privatsache, sondern habe auch Relevanz für das gesellschaftspolitische Leben. Diese Auffassung teilten Bonhoeffer und Barth.

## Vikar in Barcelona 1928-1929

Nach seinem Theologiestudium verbrachte Bonhoeffer seine Vikarszeit in Spanien, in Barcelona. Er erlebte hier

eine ganz andere Welt. In einem Brief beschrieb er seine Eindrücke: „Man begegnet hier den Menschen wie sie sind; [...] kleine Leute mit kleinen Zielen, kleinen Trieben und kleinen Verbrechen – [...] wirkliche Menschen“ (DBW 10, S. 90). Bonhoeffer erlebte hier sozial Benachteiligte mit ihren Problemen. Auf diese Menschen hat er sich eingelassen, indem er in einem Hilfswerk für in Not geratene Deutsche mithalf. Bonhoeffer war überzeugt, dass ein Christ sich auf die Not der Menschen einlassen müsse. In einem Gemeindevortrag in Barcelona (Grundfragen einer christlichen Ethik) formuliert er das so: „Der Mensch, der die Erde verlassen will, der heraus will aus der Not der Gegenwart, der verliert die Kraft, die ihn durch ewige geheimnisvolle Kräfte immer noch hält“ (DBW 10, S. 345). Damit grenzt Bonhoeffer sich von einem abgehobenen Glauben ab. Dabei bezieht er sich auf den Philosophen Friedrich Nietzsche, der den Ausspruch geprägt hat, dass man der Erde treu bleiben müsse.

Das ist ein Gedanke, der Bonhoeffers Glauben lebenslang bestimmt hat: Ein Christ muss der Erde treu bleiben, d. h. er muss sich auf die Wirklichkeit einlassen, so wie sie ist. Ein Christ muss die Bodenhaftung behalten, sonst verliert der christliche Glaube seine Kraft.

## Gast-Jahr in Amerika 1930/31 – Wende im Denken und Handeln

Zwei Lebensabschnitte haben Bonhoeffers Denken in besonderer Weise verändert. Das ist zum einen die Zeit in Amerika und zum anderen sein Aufenthalt im Gefängnis.

Nach seinem Vikariat in Barcelona und bestandenen 2. Examen war Bonhoeffer noch zu jung, um als Pfarrer ordiniert zu werden. So verbrachte er ein Studienjahr in New York. Durch die Erfahrungen dort hat sich bei Bonhoeffer eine Wende vollzogen. Im theologischen Seminar wurde nicht nur Theologie getrieben. Bonhoeffer vermisste hier dogmatische Themen wie Sünde, Rechtfertigung, Kreuz und Auferstehung.

Was Bonhoeffer im Union Theological Seminary vermisste, erlebte er in der baptistischen Kirche in Harlem. Hier wurde über den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus gepredigt. Hier erfuhr Bonhoeffer, welche Kraft der christliche Glaube gerade für leidende Menschen sein konnte.

Trotz der Kritik an der amerikanischen Theologie haben die Erfahrungen dort sein Denken verändert. Bonhoeffer lernte, dass Christsein mehr bedeutet als ein guter Theologe zu sein. Im theologischen Seminar lernte er ein tätiges Christentum kennen. Man engagierte sich in sozialen Einrichtungen. In der Übung bei Charles C. Web-

ber wurden Arbeiterfragen und Bürgerrechte erforscht. Studierende des Seminars betreuten Arbeitslose.

Freundschaft mit Jean Lasserre – Begegnung mit christlichem Pazifismus

In New York vollzog Bonhoeffer auch die Wende zum Pazifismus – sofern mit Pazifismus Kriegsgegnerschaft gemeint ist. Hier lernte er den Franzosen Jean Lasserre kennen. Dieser bekannte sich zum christlichen Pazifismus. Lasserre gab Bonhoeffer den Anstoß, die Bergpredigt neu zu verstehen und pazifistisch zu denken.

Gemeinsam mit ihm sah Bonhoeffer sich im Kino den Antikriegsfilm „Im Westen nichts Neues“ an. Er war erschüttert, dass das amerikanische Publikum klatschte, wenn im Krieg zwischen Deutschen und Franzosen französische Soldaten fielen. Aufgrund dieser Erfahrung und aufgrund der theologischen Erkenntnis der weltweiten Verbundenheit der Christen entwickelte Bonhoeffer die Auffassung, dass Christen nicht – wie im 1. Weltkrieg – aufeinander schießen sollten. Wie sein Freund Jean Lasserre sprach Bonhoeffer sich für Pazifismus und gegen Nationalismus aus. So äußerte er sich in seiner Predigt am 9. November 1930 über 1. Joh. 4,16: „Ihr habt Brüder und Schwestern in unserem Volk und in allen Völkern. [...] Laßt uns niemals vergessen, [...] daß, wenn wir im Einklang sind, kann kein Nationalismus, kein Rassen- oder Klassenhaß seine Pläne vollenden“ (DBW 10, S. 699).

Bonhoeffer begründet seine Ablehnung des Nationalismus in seiner Predigt theologisch: „Über alle Unterschiede von Rasse, Nationalität und Brauch hinweg gibt es eine unsichtbare Gemeinschaft der Kinder Gottes“ (DBW 10, S. 696). Die christliche Verbundenheit sollte stärker sein als die Unterschiede zwischen den Christen. Dies hatte dann für Bonhoeffer auch Auswirkungen auf den politischen Bereich. Bonhoeffer vertrat einen Internationalismus, der im NS-Staat verpönt war. Diese Einstellung ist sicher auch durch seine ökumenischen Kontakte gefestigt worden.

Jugendsekretär im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen des ökumenischen Rates der Kirchen ab 1931

Anfang der dreißiger Jahre nahm Bonhoeffer an etlichen ökumenischen Tagungen in verschiedenen Ländern teil. 1931 wurde er auf einer Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen zum Jugendsekretär gewählt.

Dozent und Studentenpfarrer 1931-1932

Bonhoeffer konnte 1931 zum Pfarrer ordiniert werden. Nach seiner Ordination übernahm er ein Studentenpfarr-

amt an der TH Berlin-Charlottenburg. Gleichzeitig lehrte er als Privatdozent an der Berliner Universität. Mit dem Geld, das er als Privatdozent verdiente, kaufte er in der Nähe von Berlin ein Grundstück und ließ dort eine Baracke errichten. Dort verbrachte er Freizeiten mit den Studierenden. Auch seine Konfirmanden lud er dorthin ein.

Bonhoeffer und seine Berliner Konfirmanden

Zu seinen Aufgaben als Stadtvikar (Hilfsdienst) gehörte nämlich auch der Konfirmandenunterricht in der Zionskirchengemeinde in Berlin-Mitte. Dort lebten Menschen in schwierigen sozialen Verhältnissen. Da der Pfarrer der Gemeinde mit den undisziplinierten Konfirmanden Schwierigkeiten hatte, übernahm Bonhoeffer diese Jungen. Bonhoeffer kam mit den Jugendlichen gut zurecht. Durch ihre Familien erlebte er, was es bedeutet, arbeitslos zu sein und in Armut zu leben.

Zu Weihnachten bekam jeder Konfirmand von ihm ein Geschenk. Für die Konfirmation verteilte Bonhoeffer einen großen Stoffballen für Anzüge. Er mietete ein Zimmer in der Nähe, damit er für seine Konfirmanden immer erreichbar war. Ostern 1932 lud er seine Konfirmandengruppe in das Ferienhaus seiner Familie ein: „Bis auf eine zerschlagene Fensterscheibe steht alles“ (DBW 11, S. 77), schrieb er danach an seinen Vater. Die Eltern der Konfirmanden wählten in der Regel die Kommunisten. So gerieten Bonhoeffers ehemalige Konfirmanden 1933 in Gefahr durch die Kommunistenverfolgungen der Nazis. Bonhoeffer verhinderte ihre Verschleppung in Konzentrationslager, indem er sie einzeln bei befreundeten Familien unterbrachte. Bonhoeffer selber wählte keine linken Parteien. Er wählte die katholische Zentrumsparterie. Für ihn war die Rettung seiner ehemaligen Konfirmanden eine Sache der Mitmenschlichkeit bzw. der Nächstenliebe.

Bonhoeffers Eindrücke in Bethel 1933 – Gemeinschaft von Kranken und Gesunden im Gottesdienst

Im August 1933 hielt Bonhoeffer sich in den Bodelschwingh'schen Anstalten in Bethel auf. Dort war er tief beeindruckt von der Gemeinschaft von Kranken und Gesunden im Gottesdienst. Darüber schrieb er in einem Brief an seine Großmutter: „Die Zeit hier in Bethel ist für mich sehr eindrucksvoll gewesen. Es ist hier einfach noch ein Stück Kirche, die weiß, worum es einer Kirche gehen kann und worum nicht. Ich komme eben aus dem Gottesdienst. Es ist ein eigentümliches Bild die Scharen von Epileptikern und Kranken die ganze Kirche füllen zu sehen, dazwischen die Diakonissen und Diakone, die helfen müssen, wenn irgendeiner fällt; dann wieder so alte Vagabunden von der Landstraße, [...] Ärzte und Pfarrer mit ihren Familien; aber eben doch das ganze Bild beherrscht von den Kranken, die mit einer starken Teilnahme zuhö-

ren.“ (DBW 12, S. 116) Bonhoeffer konnte in Bethel miterleben, dass hier ganz unterschiedliche Menschen zusammen Gottesdienst feiern. In diesem Gottesdienst hat das Verhalten der Kranken Bonhoeffer besonders bewegt.

Diese Eindrücke in Bethel haben sich auf Bonhoeffers weiteres Denken und Handeln ausgewirkt. So spricht er sich später in einem Ethik-Manuskript deutlich gegen die sogenannte „Euthanasie“ (die Krankenmorde) aus. In Londoner Gemeinden lässt er Spenden für Bethel sammeln.

#### Pfarrstelle in London Herbst 1933 bis Frühjahr 1935

In zwei Londoner Gemeinden wirkte Bonhoeffer von 1933 bis 1935. Neben seiner Gemeindegarbeit engagierte er sich wie schon in Berlin im sozialen Bereich. In London wandten sich viele Einwanderer bzw. Geflüchtete an ihn. Bonhoeffer versuchte immer, diesen Menschen mit seinen Möglichkeiten zu helfen. Er verschaffte ihnen Arbeit und verhalf einigen mit Reinhold Niebuhrs Hilfe zur Einreise in die USA.

#### Studienseminar in Finkenwalde 1935-1937

1935 kehrte Bonhoeffer wieder nach Deutschland zurück. Er wurde Leiter des illegalen Seminars der Bekennenden Kirche (BK) in Finkenwalde (Stettin) in Pommern. Hier wurden Vikare ausgebildet. Neben einer gründlichen praktisch-theologischen Ausbildung legte Bonhoeffer besonderen Wert darauf, im Seminar christliche Existenz einzuüben. Deshalb war der Tag im Seminar strukturiert mit gemeinsamen Gebetszeiten und Meditation über Bibeltexte, gemeinsamen Arbeiten und Spielen. Auf die Gemeinschaft legte Bonhoeffer großen Wert.

In dieser Zeit zeigte sich bereits, wie wichtig der christliche Zusammenhalt werden sollte. Viele Christen der BK waren im Gefängnis oder in einem KZ. Die Fürbitte für diese gefangenen Christen lag Bonhoeffer besonders am Herzen. Er pflegte auch Kontakt zu Gefangenen. So wusste er z. B. von Folter und anderen Grausamkeiten in den Konzentrationslagern.

Im September 1937 wurde das Seminar von der Gestapo geschlossen. Die Vikare wurden nun weiter heimlich in Sammelvikariaten in Hinterpommern (Köslin und Schlawe) ausgebildet. Die endgültige Auflösung erfolgte 1940.

#### Zweite Reise nach Amerika 1939

1939 unterbrach Bonhoeffer seine Tätigkeit als Vikars-Ausbilder. Ihm drohte die Musterung. Er war aber entschlossen, nicht am Krieg des NS-Unrechtsregimes teilzunehmen.

Von seinen Freunden in New York erhielt er eine Einladung, die ihn in Sicherheit bringen sollte. Bonhoeffer reiste in die USA, aber er blieb dort nicht lange. Er zweifelte an der Richtigkeit seines Aufenthaltes in den USA. Am 24. Juni 1939 las Bonhoeffer die Losung „Wer glaubt, der flieht nicht“ (Jes 28,16). Sein Entschluss, nach Deutschland zurückzukehren, stand nun fest. Ende Juni schrieb er an Reinhold Niebuhr: „Ich habe kein Recht, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Deutschland nach dem Kriege mitzuwirken, wenn ich nicht die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volk teile“ (DBW 15, S. 644).

#### Mitarbeiter der Abwehr 1940-1943

Nach seiner Rückkehr nahm Bonhoeffer die Arbeit im Sammelvikariat wieder auf. Ihm drohte aber weiterhin die Musterung bzw. die Einberufung zur Wehrmacht. Um davor bewahrt zu werden, wurde er durch die Vermittlung Hans von Dohnanyis als Mitarbeiter in die Abwehr aufgenommen. So erhielt er die notwendige UK-Stellung, d. h. er wurde dadurch für den Wehrdienst unabhkömmlich. Die Drahtzieher des militärischen Widerstandes im Amt „Ausland / Abwehr“ waren Admiral Wilhelm Canaris, Oberst Hans Oster und Hans von Dohnanyi. Bonhoeffer arbeitete bei der Abwehr offiziell als V-Mann des militärischen Abschirmdienstes; inoffiziell nutzte er seine Auslandsreisen für ökumenische Kontakte. So war er nun aktiv am politischen Widerstand durch konspirative Tätigkeit im Ausland beteiligt.

#### Im Kloster Ettal November 1940 - Februar 1941

Bonhoeffer war der Abwehrstelle in München zugeteilt. Der Rechtsanwalt Josef Müller, der hier arbeitete, vermittelte Bonhoeffer einen Aufenthalt im oberbayerischen Benediktiner-Kloster Ettal. Hier hielt Bonhoeffer sich von November 1940 bis Februar 1941 auf. Dort verfasste Bonhoeffer sein Manuskript „Das natürliche Leben“, in dem er die „Euthanasie“ ablehnte. Da er seit 1940 Re-derverbot hatte, erteilte ihm der Bruderrat der BK den Auftrag, sich zu wichtigen Themen schriftlich zu äußern, z. B. zu dem Thema der sogenannten „Euthanasie“. Von Ettal aus konnte Bonhoeffer auch intensive Verbindung zur Abwehrstelle in München halten.

Seit einigen Jahren gibt es im Kloster Ettal eine Gedenktafel für Menschen im Widerstand. Auf ihr steht: „Um Christi willen im Widerstand gegen das Naziregime verfolgt weilten in Ettal Pater Rupert Mayer und Pastor Dietrich Bonhoeffer.“

#### Verlobung mit Maria von Wedemeyer am 17. Januar 1943

Im Juni 1942 begegnete Bonhoeffer der achtzehnjährigen Maria von Wedemeyer. Am 17. Januar 1943 verlobten



Foto: Beate Schutte

sie sich. Während der Haftzeit hielten sie durch Briefe Verbindung zueinander. Diese sog. Brautbriefe wurden später von Marias Schwester Ruth-Alice von Bismarck als Buch herausgegeben.

Verhaftung am 5. April 1943

Am 5. April 1943 wurde Bonhoeffer in der Marienburger Allee 43, dem Alterswohnsitz seiner Eltern, verhaftet. Er wurde in das Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel gebracht. Anlass der Verhaftung war eine Devisenunregelmäßigkeit im Zusammenhang mit dem „Unternehmen 7“, das mehreren Personen jüdischer Herkunft zur Flucht in die Schweiz verhalf.

Bonhoeffer wurde wegen Hoch- und Landesverrat angeklagt. Anklagepunkte waren:

1. seine UK-Stellung. Er wurde deshalb wegen Wehrkraftzersetzung angeklagt.
2. Devisenvergehen im Zusammenhang mit dem „Unternehmen 7“ und
3. verbotene ökumenische Kontakte bei seinen Reisen ins Ausland.

Flossenbürg – Hinrichtung am 9. April 1945

Nach seiner Haftzeit in Berlin wurde er über Buchenwald nach Flossenbürg transportiert. Dort wurde er durch ein SS-Standgerichtsverfahren zum Tode verur-

teilt und am 9. April 1945 hingerichtet. In Flossenbürg wird an Bonhoeffer mit einer Gedenktafel erinnert. Darauf steht: „Dietrich Bonhoeffer. Ein Zeuge Jesu Christi unter seinen Brüdern.“

## II. Bonhoeffers Theologie

Der zweite Teil meines Vortrags gibt nun einen kurzen Abriss über Bonhoeffers Denken bzw. seine Theologie.

### 1. Christliches Verständnis vom Menschen

In seiner „Ethik“ fällt der Bezug zu aktuellen medizinethischen Themen auf. Als Hintergrund zu Bonhoeffers Ausführungen über die sog. „Euthanasie“, die Ermordung von Kranken, kann die nationalsozialistische Ideologie angenommen werden. Diese hatte ihre geistesgeschichtliche Wurzel im Sozialdarwinismus mit der Abwertung von kranken und schwachen Menschen und der Aufwertung von Starken und Gesunden. Gegen solch ein sozialdarwinistisches Menschenbild, das durch das NS-Regime in die Praxis umgesetzt wurde durch Ausgrenzung und Ermordung von Kranken, grenzt Bonhoeffer sich ab. In einer Londoner Predigt stellt Bonhoeffer 1934 die These auf:

„Der leidende Mensch ist Gottes Ebenbild“ (DBW 13, S. 517).

Die Betonung liegt auf dem Adjektiv leidend. Damit widerspricht Bonhoeffer der Auffassung, der starke, vernunftbegabte, gesunde Mensch sei Gottes Ebenbild. Und er kritisiert damit z. B. das sozialdarwinistische Prinzip

des „Rechts des Stärkeren“, das im Nationalsozialismus eine große Rolle spielte.

Bonhoeffer bezieht sich mit seinem Menschenbild auf die Bibelstelle 1. Mose 1,27: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde.“ Mit dieser Bibelstelle wird in der Theologie durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen die Menschenwürde christlich begründet. Die Besonderheit von Bonhoeffers Interpretation dieser Gottebenbildlichkeit besteht im Beziehungsbegriff. Nach Bonhoeffer ist der Mensch Gottes Ebenbild, weil Gott der Schöpfer zu seinem Geschöpf in Beziehung steht. Die Gottebenbildlichkeit ist ein Geschenk Gottes. Deshalb gilt sie jedem Menschen. Die Würde des Menschen beruht nach Bonhoeffer also nicht auf bestimmten menschlichen Eigenschaften.

So ist Bonhoeffers Menschenbild als klare Absage zu verstehen gegen Hitlers Forderung, wie sie in seinem Buch *Mein Kampf* ausgeführt ist, es sei Aufgabe des Staates, „Ebenbilder des Herrn zu zeugen“ (vgl. Hitler, *Mein Kampf*, S. 1027 u. 1029). Hitler und mit ihm der NS-Staat wollten Menschen zu Gottes Ebenbildern machen durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse oder durch die Schaffung von starken, gesunden Menschen. Dagegen protestiert Bonhoeffer. Er versteht die Forderung, den Menschen zu perfektionieren, als Hybris. Seiner Meinung nach ist eine Vervollkommnung des Menschen nicht möglich und auch von Gott her nicht geboten.

#### Christologische Begründung

Bonhoeffer begründet seine These: „Der leidende Mensch ist Gottes Ebenbild“ christologisch, d. h. von Christus her.

Der leidende Mensch ist Gottes Ebenbild,

- (1.) weil Jesus die Nähe zu den Leidenden gesucht hat;
- (2.) weil Jesus Christus selber gelitten hat;
- (3.) weil Gott in Christus Mensch geworden ist und deshalb jeder Mensch, auch der leidende, Gottes Ebenbild ist und Würde besitzt.

Diese theologischen Erkenntnisse haben für Bonhoeffer eine große Bedeutung für christliches Handeln. So schreibt er in seinem Buch *Nachfolge*: „In der Menschwerdung Christi empfängt die ganze Menschheit die Würde der Gottebenbildlichkeit zurück. Wer sich jetzt am geringsten Menschen vergreift, vergreift sich an Christus, der Menschengestalt angenommen hat.“ (DBW 4, S. 301)

Das ist eine steile These: Wer einem anderen Menschen etwas antut, vergreift sich damit an Christus. Bonhoeffer versteht also die Gottebenbildlichkeit als Schutzfaktor gegen Übergriffe und gegen Ausgrenzung. Vor allem auch in einer christlichen Gemeinschaft solle es keine Ausgrenzung geben. „Jede christliche Gemeinschaft muß wissen, daß nicht nur die Schwachen die Starken brauchen, sondern daß auch die Starken nicht ohne die Schwachen sein können. Die Ausschaltung der Schwachen ist der Tod der Gemeinschaft.“ (DBW 5, S. 80)

Diese These begründet Bonhoeffer wieder christologisch: „Der Ausschluß des Schwachen und Unansehnlichen, des scheinbar Unbrauchbaren aus einer christlichen Lebensgemeinschaft kann geradezu den Ausschluß Christi, der in dem armen Bruder an die Tür klopft, bedeuten“ (DBW 5, S. 33). Bonhoeffer widerspricht so der Ausgrenzung von Menschen, die nicht dem Bild des NS-Regimes entsprachen. Das waren damals vor allem die Kranken, die in Anstalten wie Bethel lebten. Das waren auch alle sog. „nichtarischen“ Personengruppen.

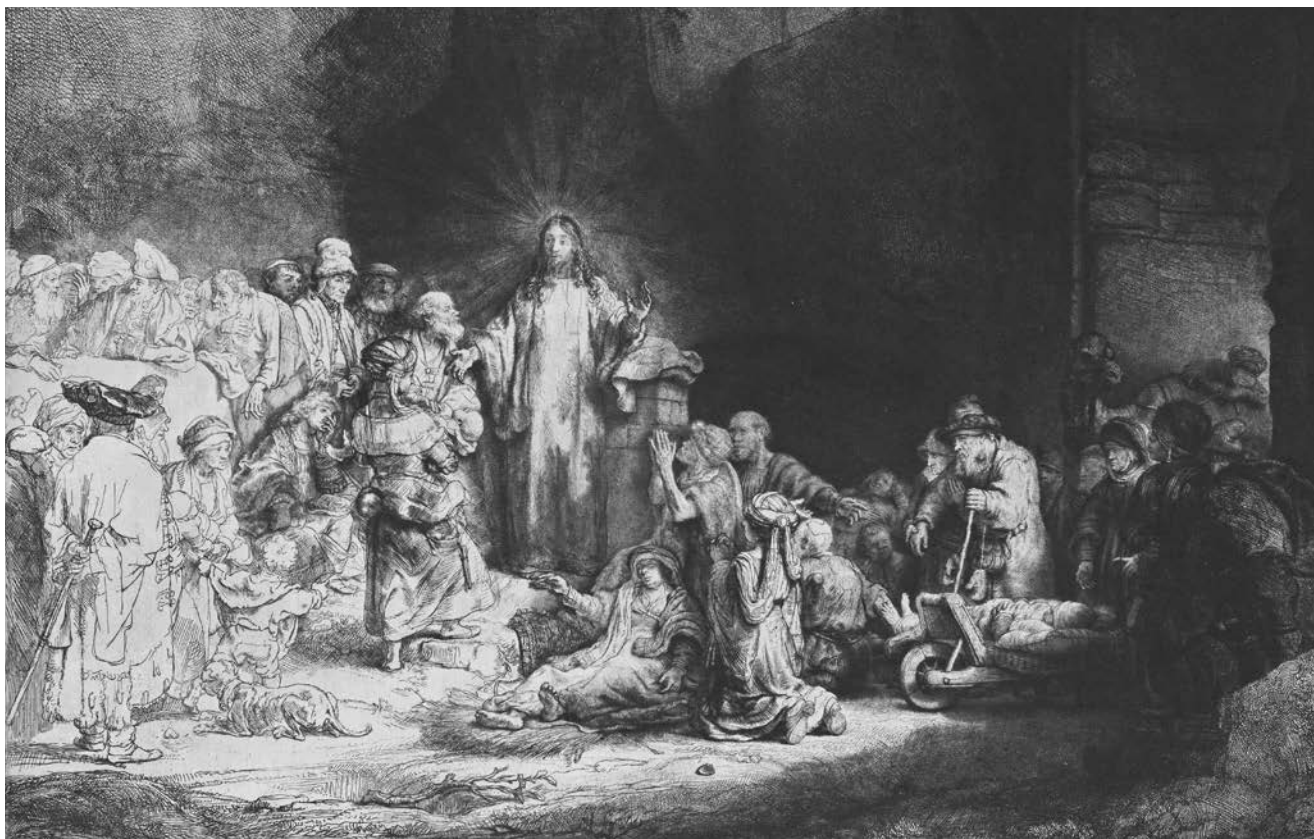
#### Der Wert des Menschen

Aufgrund dieser theologischen Prämisse der geschenkten Gottebenbildlichkeit gelangt Bonhoeffer zu folgender Überzeugung: Der Wert des Menschen liegt nicht in ihm selbst, z. B. durch einen angeblich göttlichen Teil, durch Eigenschaften wie Vernunft oder besondere Leistungsfähigkeit. Der Wert des Menschen ist Geschenk Gottes. Aus Gnade ist jeder Mensch von Gott wertgeachtet. Deshalb gibt es kein „lebensunwertes“ Leben. Der Mensch darf nach Bonhoeffer deshalb auch nicht nach seinem Nutzwert beurteilt und behandelt werden. Jedes Leben hat ein Recht auf Schutz. Diese Gedanken äußert Bonhoeffer in seinem Ethik-Manuskript „Das natürliche Leben“, in dem er sich klar gegen die sog. „Euthanasie“, die Ermordung der Kranken, ausspricht.

#### 2. Christsein als Menschsein

Bonhoeffers Theologie hat sich durch seine Lebenserfahrungen, Begegnungen mit unterschiedlichen Menschen und durch die politischen Herausforderungen weiterentwickelt. In einem Gefängnisbrief (Juli 1944) stellt er die These auf: „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben“ (DBW 8, S. 535). Statt eines Lippenbekenntnisses oder des Feierns von Ritualen fordert Bonhoeffer ein Tatbekenntnis.

Das ist eine provokante Aussage für einen lutherischen Theologen wie Bonhoeffer. Nach lutherischer Lehre ist Christsein bestimmt durch Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde; durch den Glauben an Jesus Christus;



Rembrandt: Hundertguldenblatt (gemeinfreies Werk)

durch Beten, Predigt und Teilnahme am Abendmahl. Bonhoeffer hatte die Schattenseite eines engen Verständnisses von Christsein ohne Bezug zum Handeln erfahren. Er hatte erlebt, dass viele Christen sich nicht für die Verfolgten des NS-Regimes eingesetzt hatten. Nach dieser Erfahrung denkt Bonhoeffer Christsein nun anders. Christsein bedeute „sich in den Weg Jesu mithineinreißen lassen“, d. h. den Leidenden wie Jesus nahe zu sein. Das wird sich Bonhoeffer vermutlich so vorgestellt haben wie Rembrandt mit seinem Hundertguldenbild. Rembrandt malte Jesus mitten unter den Beladenen. So soll es nach Bonhoeffer auch unter Christen sein. Christen stehen in der Nachfolge Jesu an der Seite der Beladenen, der Leidenden. Bonhoeffer wollte beides zusammenbringen: das Beten und ein Handeln, das der Nachfolge Jesu entspricht.

#### Hinwendung zur Welt

Deshalb soll ein Christ nicht nach einer Erlösung im Jenseits trachten, sondern die Herausforderungen im Diesseits, im weltlichen Leben annehmen. Der Christ soll seinen Blick nicht in den Himmel richten, sondern in die Welt, dahin, wo die Menschen in Not sind. Es sei auch nicht die Aufgabe eines Pfarrers, notleidende Menschen auf ein besseres Jenseits zu vertrösten, sondern die Not

zu beheben. Auch hier wird deutlich, wie Bonhoeffer Nachfolge Jesu verstanden hat. Nachfolge Jesu bedeutete nicht nur, an Jesus zu glauben, sondern den Weg der Leidenden in der Welt mitzugehen.

So hat Bonhoeffer die Formulierung geprägt: „Kirche für andere.“ Er schrieb aus dem Gefängnis an seinen Freund Eberhard Bethge: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (DBW 8, S. 560).

### III. Bonhoeffers Handeln

Im dritten Teil meines Vortrags zeige ich nun an drei Beispielen, wie sich Bonhoeffers Denken auf sein Handeln auswirkte. Bonhoeffers Auffassung war, dass von Gott her jedem Menschen Würde zukomme, auch unabhängig von der Rassezugehörigkeit. Die Maßnahmen des Nazi-Regimes zeigten eine andere Einstellung. Gegenüber Menschen jüdischer Herkunft wurde die Menschenwürde massiv missachtet.

#### 1. Bonhoeffers Einsatz für Menschen jüdischer Herkunft

In der eigenen Familie durch seinen Schwager Gerhard Leibholz und im Freundeskreis durch den Pfarrer Franz Hildebrandt wurde Bonhoeffer konfrontiert mit den

Auswirkungen der Diskriminierung der Menschen jüdischer Herkunft von Seiten des Staates und der Kirche. Bonhoeffer lehnte von Anfang an die Übernahme des „Arierparagraphen“ durch die Kirche ab. Der „Arierparagraph“ bedeutete die Entlassung von Pfarrern jüdischer Herkunft aus dem kirchlichen Dienst. Davon war auch Bonhoeffers Freund Franz Hildebrandt betroffen, der schließlich nach London emigrierte.

Auch Bonhoeffers Schwager, der Jurist Gerhard Leibholz, war von den staatlichen Maßnahmen gegen Juden und gegen Christen jüdischer Herkunft betroffen. Er wurde aus dem Dienst entlassen. Da sich die Lage für diese Personen in Deutschland immer mehr verschlechterte, wurde dem Ehepaar Leibholz geraten, Deutschland zu verlassen. Dietrich Bonhoeffer half 1938 der Familie seiner Zwillingschwester Sabine bei der Flucht in die Schweiz. Die Flucht aus Deutschland gelang. Später emigrierte Familie Leibholz nach London.

Seit Oktober 1938 wurden Pässe von Personen jüdischer Herkunft mit einem „J“ gekennzeichnet, und seit September 1941 mussten diese in der Öffentlichkeit einen gelben Stern tragen. Ab Herbst 1941 wurden Juden aus Berlin nach Osteuropa deportiert. Schlimmeres war zu befürchten. Deshalb gab es einen Plan der Abwehr (unter dem Decknamen „U 7“), sieben bzw. 14 Personen jüdischer Herkunft vor dem sicheren Tod in die Schweiz zu retten. Offiziell sollten sie im Ausland für den NS-Staat arbeiten. Dies war von den Rettern allerdings nur vorgeschoben. Bonhoeffer nutzte seine ökumenischen Kontakte, um eine Einreise in die Schweiz zu erwirken. Das „Unternehmen 7“ war im September 1942 erfolgreich.

## 2. Bonhoeffers Einsatz für die Kranken

Im zweiten Beispiel geht es um Bonhoeffers Einsatz für die Kranken. Bonhoeffer findet klare Worte gegen die Ermordung von Kranken. In seinem Aufsatz über die „Euthanasie“ kommt er mit 2. Mose 23,7 zu dem Ergebnis: „Den Unschuldigen ... sollst du nicht erwürgen“ (DBW 6, S. 191). Die Achtung der Würde jedes Menschen gelte unabhängig von der Leistungsfähigkeit einer Person.

Im Mai 1940 vermittelte Dietrich Bonhoeffer ein Gespräch seines Vaters Karl Bonhoeffer mit Pfarrer Braune, dem Leiter der Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal, und Friedrich von Bodelschwingh, dem Leiter der Betheler Anstalten. In diesem Gespräch ging es darum, wie die Verlegung und die Ermordung der Kranken verhindert werden könnten.

Im Frühjahr 1941 informierte Dietrich Bonhoeffer den Generalsekretär des sich konstituierenden Weltkirchen-

rates Visser't Hooft bei einem Besuch in der Schweiz über die „Euthanasie“-Ereignisse. Ende 1941 legte Bonhoeffer gemeinsam mit dem Juristen Friedrich Justus Perels eine Eingabe an die Wehrmacht vor, in der die Ermordung der Kranken verurteilt wurde.

Die letzte altpreußische Bekenntnissynode der Bekennenden Kirche vom Oktober 1943 in Breslau hat sich deutlich gegen die Ermordung der Kranken und der Juden öffentlich ausgesprochen. Es war ein Wort an die Gemeinden zum Buß- und Bettag: „Wehe uns und unserem Volk, wenn das von Gott gegebene Leben für gering geachtet und der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, nur nach seinem Nutzen bewertet wird; wenn es für berechtigt gilt, Menschen zu töten, weil sie für lebensunwert gelten oder einer anderen Rasse angehören, wenn Haß und Unbarmherzigkeit sich breit machen. Denn Gott spricht: ‚Du sollst nicht töten.‘“ (4. Beschluss der 12. Bekenntnissynode in Breslau 1943, in: Niesel, *Um Verkündigung und Ordnung der Kirche*, S. 110)

Wir sehen hier eine starke Ähnlichkeit zu Bonhoeffers Gedanken zur Würde des Menschen und zu seinen Begründungen der Ablehnung der sog. „Euthanasie“. Das lässt sich durch Bonhoeffers Mitarbeit in Ausschüssen der Bekennenden Kirche erklären und durch den starken Austausch von Theologen innerhalb der Bekennenden Kirche.

## 3. Mitwirkung im Widerstand

Im dritten Beispiel für ein Handeln aus christlicher Motivation geht es um Bonhoeffers Mitwirkung im Widerstand.

Dietrich Bonhoeffer sah sich aus folgenden Gründen genötigt, sich am politischen Widerstand gegen das NS-Regime zu beteiligen: Es gab in der NS-Diktatur keine Möglichkeit, öffentlich Widerspruch zu leisten, ohne sich selbst in Gefahr zu bringen. In seiner Rechenschaft nach zehn Jahren NS-Diktatur schreibt Bonhoeffer an seine Freunde im Widerstand: „Wir sind stumme Zeugen böser Taten gewesen“ (DBW 8, S. 38). Bonhoeffer sah auch keine Möglichkeit, die Verbrechen des NS-Staates auf einem anderen Wege als der Beseitigung des Regimes zu verhindern. So verstand er gerade als Christ den Widerstand als notwendige Tat in Verantwortung vor Gott.

Mitstreiter im politischen Widerstand war vor allem sein Freund und Schwager Hans von Dohnanyi, Jurist und Mitarbeiter im Amt „Ausland / Abwehr“. Er hatte in einem Tagebuch alle Gräueltaten des Nazi-Regimes aufgeschrieben; er war am Attentatsversuch der Wehrmachtsoffiziere Henning von Tresckow und Fabian von

Schlabrendorff beteiligt. Hans von Dohnanyi war der Hauptorganisator des „Unternehmens 7“. Er wurde wegen Devisenvergehen im Zusammenhang mit dem „Unternehmen 7“ inhaftiert. Nach den sog. „Zossener Funden“ wurde er als Haupttäter des Widerstandes gegen Hitler angesehen und am 9. April 1945 im KZ Sachsenhausen ermordet. Durch Hans von Dohnanyi wurde Bonhoeffer in besonderer Weise sensibilisiert, den NS-Staat als Unrechts-Regime zu sehen. Durch ihn erhielt Bonhoeffer regelmäßig Informationen über die Verbrechen des NS-Staates.

#### IV. Wirkungsgeschichte

Zum Schluss gehe ich noch kurz darauf ein, dass Bonhoeffers Leben, Denken und Handeln eine enorme Wirkungsgeschichte hatte. In etlichen Ländern war Bonhoeffer eine Leitfigur für Widerstand gegen Unterdrückung, so bei den Christen in der DDR in Opposition gegen das Unrecht des sozialistischen Staates, in Südafrika im Kampf gegen die Apartheid oder in Südkorea im Kampf gegen die Militärdiktatur. Bonhoeffers Vorbild galt als Motivation zu eigenem Widerstand und als Hilfe zum Ertragen von eigenem Leiden.

Auch als gläubiger Christ ist Bonhoeffer wirkungsgeschichtlich bedeutsam. So finden sich Texte von ihm im evangelischen Kirchengesangbuch. Besonders bekannt sind sein Glaubensbekenntnis und sein Text „Von guten Mächten“, der als Lied vertont wurde. Das Glaubensbekenntnis endet mit dem Satz: „Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet.“ Auch dieser Satz macht deutlich, wie Bonhoeffer Christsein verstanden hat, nämlich in der Verbindung von Gebeten und verantwortlichen Taten.

Dietrich Bonhoeffer hat sich in seinem Denken und Handeln als Christ verstanden. Dabei bedeutete Christsein für ihn nicht nur Bekenntnis zu Christus, sondern auch Nachfolge Jesu im Handeln. Christen sollten an der Seite der Ausgegrenzten und Leidenden stehen und sich für die Würde aller Menschen einsetzen.

*Dr. Beate Schutte, Pfarrerin i. R.*



*Bonhoeffer-Fenster in der St. Johannes-Basilika in Berlin-Neukölln  
(Quelle: Sludge G. | Wikimedia Commons | CC BY-SA 2.0)*

## II. Einblick in die Tagung „Bonhoeffers Glaube und wir heute“

KURT KREIBOHM

### „Bonhoeffer liegt nicht hinter, sondern vor uns!“

Bericht von der öffentlichen Herbsttagung  
des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins  
vom 18. bis 20. September 2020 in Eisenach

Es war nach meinem Eindruck für die diesmal (nur aus deutschen Landen) zur Tagung Angereisten spürbar befreiend und wichtig, dass man sich nach den Corona-bedingten Einschränkungen und der damit verbundenen Absage der für März 2020 in Berlin geplanten Tagung wieder physisch versammeln konnte. Dreißig Personen hätten wir aufgrund der räumlichen Gegebenheiten sein dürfen. Einige der Angemeldeten mussten kurzfristig absagen. So waren wir bei schönstem Spätsommerwetter im idyllisch gelegenen Haus Hainstein im Angesicht der auch nachts hell angestrahlten Wartburg zusammen mit den Referentinnen und Referenten insgesamt 26 Teilnehmende unter dem Thema *„Was glauben wir wirklich, d. h. so, dass wir mit unserem Leben daran hängen? – Bonhoeffers Glaube und wir heute“*.

Der dbv-Vorstand hatte die Wahl dieses Themas in der Einladung erläutert:

*„Nach dem 21. Juli 1944 und in Anbetracht einer vielleicht nur noch kurzen Lebensspanne plante Dietrich Bonhoeffer ein theologisches Manifest. Er wolle für die Zukunft der Kirche einen ‚Dienst‘ tun, heißt es scheinbar bescheiden im Brief an Eberhard Bethge. Tatsächlich zeigt das Exposé, dass er nicht weniger als einen Neuanfang der evangelischen Theologie plante, wie es ihn zu seiner Zeit gut 20 Jahre vorher mit Karl Barths ‚Römerbrief‘ (1919/1922) gegeben hatte. Bonhoeffer wollte seine in der Zeit der Konspiration und in der Haft neu konzipierte Theologie in einer 100-seitigen Schrift auf den springenden Punkt bringen.“*

Jahrzehntelang seien diese wenigen Seiten aus „Widerstand und Ergebung“ nur als Steinbruch für Zitate verwendet worden. Dabei seien die Anlage und Begriffe auf dem Hintergrund von Bonhoeffers theologischem Lebenswerk hinreichend klar. Es lohne sich für uns heu-

te, wesentliche Züge des Manifests zu rekonstruieren und Linien auszuziehen mit der Frage, was denn „wir“ „wirklich“ „glauben“, so dass wir „mit unserem Leben daran hängen“.

Nach der Mitgliederversammlung näherten sich Petra Roedenbeck-Wachsmann und Dr. Bernd Vogel in der ersten Tagungseinheit am Freitagabend dem Tagungsthema mit einer Mischung aus Vortrag, Lesung und Film/Videos. Sie boten ein „Feature“ unter dem Titel: „Klösterlicher Eros“ (Barth)? zusammen mit der Frage „Was wollte Bonhoeffer bei Gandhi lernen?“

Sehr wichtig und erhellend waren in der multimediale Zusammenstellung vor allem die historisch belegten Hinweise dafür, dass Bonhoeffer wie andere Zeitgenossen im Deutschland der 1920er Jahre schon in jungen Jahren von Indien fasziniert und begeistert war. Er wollte nicht erst 1934 mit Hilfe von Bischof George Bell Gandhi besuchen (siehe sein kürzlich aufgefundenes Schreiben vom 17. Oktober 1934; abgedruckt in *Verantwortung Nr. 65*), sondern schon als junger Mann 1923 den Nobelpreisträger Tagore kennen lernen. Besonderes Interesse erweckte damals auch der indische Christ Sundar Singh, der sich selbst als jemand wusste, der zu „dessen Füßen“, d. h. des „Meisters“ Jesus, gesessen hatte. Bonhoeffer bekam dessen Buch 1926 von seinem Kindergottesdienst-Helferkreis nicht ohne einen freundlich-ironischen Hinweis auf dessen Predigten im Kindergottesdienst.

Die allgemeine Orient-Begeisterung betraf auch das Interesse am Buddhismus und an Konfuzius; dies wurde unter anderem angeregt durch die Schriften von Rudolf Otto über „Das Heilige“ (1919). In seiner Rede auf der ökumenischen Konferenz in Fanø 1934 erwähnte Bonhoeffer als Vorbild die „Heiden im Osten“: „Müssen wir uns von den Heiden im Osten beschämen lassen? Sollten wir die einzelnen, die ihr Leben an diese Botschaft wagen, allein lassen?“

Der thematisch zentralen Fragestellung „Was glauben wir wirklich, d. h. so, dass wir mit unserem Leben daran hängen? – Bonhoeffers Glaube und wir heute“ widmete sich Dr. Bernd Vogel am Samstagvormittag in seinem Vortrag und beleuchtete sie im Sinne von Bonhoeffers Formel vom „Beten und Tun des Gerechten“ (siehe den Beitrag von B. Vogel in dieser Ausgabe der *Verantwortung*).

Einleitend nahm Vogel die aktuelle Pandemie zum Anlass, die Bedeutung der Bonhoefferschen Einsichten und Visionen für die Gegenwart und Zukunft herauszustellen: Der letzte Rest post-moderner „Anything-goes“-Indifferenz sei mit „Corona“ auch theologisch fortgewischt. Wir seien wieder einmal auf die „Anfänge des Verstehens“ zurückgeworfen. Die globalen Fragen, die Probleme der Einen Welt stünden klarer denn je im Raum. Dem offensichtlichen Wahnsinn möchten einige mit gestärktem Sinn und Vernunft entgegentreten. Was aber heißt das für den christlichen Glauben und für die Theologie, insbesondere für die christliche Rede von Gott?

Vogel erinnerte: Dietrich Bonhoeffer dachte zwischen „vorletzten“ und „letzten“ Bezügen im Raum der *einen*, in Jesus Christus mit Gott versöhnten „Weltwirklichkeit“. Immer habe ihn die Frage getrieben, ob und wie wir das, was wir als „wirklich“ erfahren, als Gestaltungsraum einer göttlichen Präsenz glauben und somit denken können. Aber das sei nicht einfach. Bonhoeffer erlaube es theologisch nicht, jemals zur gedanklichen Ruhe zu kommen und zu sagen: „Ich hab’ es... hier ist es!“

Der Referent nahm zum Schluss seines Vortrags, der leider durch einen 45-minütigen (blinden) Feueralarm ohne weitere Aussprache beendet werden musste, Bezug auf den Autor Durs Grünbein. Dieser hat im Jahr 2005 die Mischung aus Essay, Traktat und Manifest, die George Steiner (gestorben 2020) unter dem Titel „Warum Denken traurig macht“ herausgab, als „Gedankenmusik“ und „metaphysisches Gedicht“ bezeichnet. Zitat: „Da Bonhoeffer wie Steiner große Musik (Bach, Beethoven, Schütz, Reger, ...) als Sprachbild verwenden konnte, um in der Analogie des Musikalischen wesentliche Aussagen über ‚Gott‘ und ‚Jesus Christus‘ besser fassen zu können als etwa in Artikeln und Paragraphen einer klassischen theologischen Dogmatik, und weil er [...] auf das Poetische setzte, um die gewagtesten Behauptungen überhaupt sagen zu können, liegt es nahe, auch Bonhoeffers Theologie im Sinne einer ‚Gedankenmusik‘ zu verstehen.“

In diesem andersartigen Verständnis und Zugang zu den Texten gehe es nicht mehr um die Frage nach dem Zweck und Nutzen des Glaubens und des Theologischen. In der Frage der Interpretation Bonhoeffers hätten sich seit 70 Jahren, seit Erscheinen der Tegeler Briefe im Jahre 1951, schnell die theologischen Lager gefunden. „Die Konservativen und die Revolutionären, die Systematiker und die Essayisten, die Theoretiker und die Praktiker, die Rechten und die Linken, die, die jedes Wort von ihm auf Kalenderblätter drucken, und die, die ihn für längst überholt einschätzen.“

Haben sie ihn aber in der Tiefe und Weite seiner Erkenntnis verstanden? Vogel meint, Bonhoeffers „Gedankenmusik“ lebe vom Zeugnis eines Menschen, der auf seine Weise Gott erfahren hat. „Er war zu Zeiten dran am Geheimnis, das er oft beschrieben und das er wahren wollte. Ob und wie er davon sinnvoll theologisch reden konnte und sollte [...] darüber geriet er in der Haft neu ins Nachdenken, zeitweilig in Zweifel, am Ende aber entschlossen es zu versuchen.“ Auf diesem Hintergrund sei der Begriff „Arkandisziplin“ zu verstehen. Für uns heute gelte nun die Erkenntnis: „Mehr als das, was vorliegt, haben wir nicht, es sei denn, wir trauen uns hinein in die Texte und in die Zwischenräume, die Spannungen, die sie lassen, auch zur eigenen Improvisation.“

Für den Bonhoeffer der Tegeler Briefe müsse die Frage offenbleiben, ob und in welchem Sinne er der Kirche zugehört hat, sich derart zu erneuern, dass man ihr ein wegweisendes Wort überhaupt glauben möchte. Bonhoeffers Ausführungen tendieren auch im Exposé des geplanten Manifestes trotz ausdrücklicher Beschäftigung mit der „Kirche für andere“ insgesamt doch dahin, eine Erneuerung der Kirche ausschließlich durch die „Verwandlung“ ihrer Mitglieder zu erwarten. Ein öffentliches Wort „der Kirche“ könne es auf absehbare Zeit nur geben aus einem umfassenden und ernsten Gespräch in der Kirche. Und eine „religiöse Reaktion“ z. B. damals zum Weltkrieg (so Bonhoeffer 30.4.1944!) und heute zur Pandemie oder zur Migrationskrise wäre nur denkbar, wenn „wir“ uns darüber klar würden, ob und was wir so glauben, dass wir mit unserem Leben daran hängen.

Und das bedeutet: „Wer nicht aus Glauben, d. h. aus der gedeuteten Erfahrung des eigenen Lebens heraus, den zuweilen mühsamen Versuch unternimmt, Wirklichkeit ‚in Christus‘ zu denken; wer es dabei nicht unternimmt, Bonhoeffers Gedanken über Jesus Christus als Mitte zwischen Gott und Mensch, Mitte der Geschichte, Mitte unserer menschlichen Beziehungen ernstzunehmen, nimmt zumindest de facto nicht teil an der Arbeit am Erbe Dietrich Bonhoeffers für uns heute.“

Der Referent zog ein nüchternes Resümee im Blick auf die deutsche Nachkriegsgeschichte von Theologie und Kirche: „Auf den Punkt gebracht, können wir feststellen, dass mit allen Experimenten, die gewagt wurden: von der Neugründung von Gemeinschaften über Ernst Langes Ladenkirche (beides von Bonhoeffer inspiriert!) bis hin zu großen Kirchentagen und ökumenischen Bemühungen, die großen Volkskirchen beider Konfession den Weg der Restauration und Konsolidierung, am Ende der Öffnung für den ‚religiösen‘ Markt gegangen sind (dies nun nicht inspiriert von Bonhoeffer) und damit nun allmählich und rapide zugleich an ihre ökonomischen und ‚spirituellen‘ Grenzen stoßen.“

Und die Theologie? „Nach einer ersten Phase nach dem Krieg, in der die Kontroverse noch sehr bestimmt war vom hermeneutischen Streit der Barth- mit der Bultmann-Schule, hat es eine Zeit diverser theologischer Neuanfänge gegeben, nicht zuletzt die feministischen und die politischen Theologien. [...] Heute scheint es ein neues Interesse zu geben an experimentellen Gedankenformen in Verknüpfung mit selbst erlebter oder sonstig vorfindlicher Lebenswirklichkeit.“

Und was wäre das Fazit, der Auftrag, die Umsetzung der Erkenntnisse Bonhoeffers?

Bernd Vogel: „Ob Jesus Christus tatsächlich wieder in vielleicht ganz neuen Formen geglaubt und bedacht wird als die zentrale Mitte christlichen Glaubens und christlicher Theologie, ist eine offene Frage. Bonhoeffers Theologie jedenfalls hat immer inspirierende Bedeutung gehabt, bis man meinte, ihn nun verstanden und überwunden zu haben. Ich meine: Wir haben ihn schlecht genug verstanden, oft nur im Interesse der eigenen Sache. Wir haben ihn nicht hinter, sondern vor uns.“

Die Tragweite dieses Ansatzes in der Bonhoeffer-Interpretation, wie sie Bernd Vogel auch in seinem kürzlich erschienenen Buch „*Alle Angst vor der Zukunft überwunden...*“. Mit Dietrich Bonhoeffer im Gespräch (Stuttgart 2020) ausführlicher dargelegt hat, ist leider im Verlauf der Tagung aus verschiedenen Gründen zu wenig registriert und diskutiert worden. Da der Vortrag nun schriftlich vorliegt, bleibt es spannend abzuwarten, ob und wie dieser neue Zugang zu Bonhoeffers Erbe akzeptiert und diskutiert wird.

Als zweite Referentin sprach am Samstagvormittag Pfarrerin Dr. Friederike Barth aus Münster. Sie ist Verfasserin des Buches „*Die Wirklichkeit des Guten*“ – Dietrich Bonhoeffers Ethik und ihr philosophischer Hintergrund (Tübingen 2011; Dissertationsschrift), für welches sie im selben Jahr den „Bonhoeffer-Forschungspreis“ der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft, Deutschsprachige Sektion erhalten hat. Zu ihrer Person: Geboren 1977, Studium der ev. Theologie, Philosophie und Latinistik in Bethel und Münster; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; seit 2009 Vikarin bzw. Pfarrerin in Münster.

Wie angekündigt, vertiefte sie den Blick in Bonhoeffers „Ethik“-Fragmente unter anderem mit der Frage, ob und inwiefern uns Bonhoeffers Ethik heute Neues zu sagen hat. Thema des Vortrags war: „Bonhoeffers Ethik, die Verantwortung des Einzelnen und das politische Mandat der Kirche“. Den Anwesenden übergab sie schriftlich ihre entscheidenden Thesen zu diesem Thema unter dem Bi-

belzitat aus dem 2. Chronikbuch, das Bonhoeffer selbst für seine Ethik verwendet hatte: *Wir wissen nicht, was wir tun sollen, sondern unsere Augen sehen nach dir* (2. Chr 20,12):

Bonhoeffers Ethik ist eine *existentielle Ethik*.

„Akt“ und „Sein“, sowie tugendethische Elemente, Rechts- und Pflichtbegriff und der aus der politischen Theorie neu eingebrachte Ansatz einer Verantwortungsethik werden unter der Leitperspektive einer Güterethik, einer *Ethik des Guten* integriert.

Ursprung, Wesen und Ziel allen Handelns ist Jesus Christus, in dem die Welt mit Gott versöhnt ist: Fundament ist eine christologische Ontologie des *Vorletzten*.

Gutes oder richtiges Handeln kann *nicht* anhand *abstrakter Prinzipien* oder Normen beurteilt werden, die dem Sein von außen angelegt werden (keine Diastase von Sein und Sollen).

Im christologisch bestimmten Weltbegriff gründen *Strukturen und Elemente der Wirklichkeit*, an denen sich das immer nur konkret mögliche gute Handeln orientiert: natürliche Rechte, Mandate, sog. Wesensgesetze bzw. Kunstfertigkeiten (Bsp.: Politische Theorie), Tugenden, das begrenzende Gesetz (Dekalog / Pflichtethik).

Glauben und Handeln („Gehorsam“) entsprechen einander genau; sie sind der existentielle Akt der Person, die sich von Christus in die *Verantwortung* gerufen weiß.

Verantwortung weist als strukturelle Elemente aus:

1. Freiheit / Wagnis der Tat
2. unvermeidliche Schuldübernahme (= Verantwortung vor)
3. Gehorsam gegen Gottes Gebot in der Orientierung an den mit der Wirklichkeit gegebenen Erfordernissen (Wirklichkeitsgemäßheit) und Gottes biblisch dargelegtem Willen (Bergpredigt, apostolische Paränese etc.)
4. Stellvertretung bzw. soziale Dimension (= Verantwortung für)

Jede/r Christ/in ist zur Verantwortung berufen, sie ist der *Beruf* des/der Einzelnen am je eigenen Lebensort in der konkreten geschichtlichen Situation (= Nachfolge Christi).



Kurt Kreibohm im Plenum (Foto: Herbert Pfeiffer)

Die vier grundlegenden Lebensstrukturen (Mandate) sind *antitotalitär* konzipiert; auch die Kirche kann nicht auf die anderen Mandate durch ein vollmächtiges Gebot ausgreifen.

Der Kirche eignet ein *Wächteramt*, wenn das menschliche Leben durch systematische und grundlegende Verkehrung des Sinns der übrigen Mandate zerstört wird.

Kirche kann/soll für die positive Gestaltung der übrigen Lebensbereiche *beratende Expertise* einbringen (Denkschriften etc.).

Leider konnte im Plenum aus Zeitgründen im Anschluss an den Vortrag nur kurz nachgefragt und diskutiert werden. Deutlich wurde mir, dass die Umstände der Entstehung der nur fragmentarisch vorhandenen Manuskripte der „Ethik“ Bonhoeffers immer mit in die Interpretation der Texte einfließen müssen. Wie später die Gefängnisaufzeichnungen sind auch diese Texte mit „Herzblut“

verfasst und strahlen die Anspannung aus, in der sich Bonhoeffer mit den Herausforderungen und Nöten seiner aktiven Widerstandsarbeit auseinandersetzte und Klarheit im Denken und Glauben fand.

Am Samstagnachmittag wurden die Vorträge in drei Arbeitsgruppen besprochen und stichwortartig „mit dem Kaleidoskop des Vorgetragenen“ dokumentiert. Leider konnte die Referentin Frau Dr. Barth nicht mehr dabei sein.

Anschließend ging es um die Verabschiedung des Wortes „Freiheit als ‚Dasein für andere‘. – ‚Dietrich Bonhoeffer für uns heute‘“. Bernd Vogel hatte es bereits zu Beginn der Tagung als Entwurf eingebracht. In einer vierköpfigen Gruppe wurde es besprochen und geändert bzw. umformuliert. Als Wort dieser Tagung des Bonhoeffer-Vereins für uns und unsere Zeit, die nicht nur durch die Corona-Pandemie gezeichnet ist, aber mit dieser globalen Krise andere grundsätzliche Fragen nach der Zukunft der Menschheit und der Schöpfung aufwirft. Der Text wurde im Plenum diskutiert und mit Mehrheit verabschiedet. Für ein einstimmiges Votum hätte man noch mehr Zeit zur Diskussion haben müssen.

Man war sich vor allem in der Erkenntnis einig: „Bonhoeffer liegt nicht hinter, sondern vor uns“. Und das bedeutet: Wir wollen dazu ermutigen, „Bonhoeffers geistiges Erbe in seiner ganzen Tiefe und Vielfalt ernst zu nehmen und weiterzutragen“. Kirche und Gesellschaft müssten immer wieder und verstärkt dazu motiviert werden, die aus Glauben, Denken und Leiden dieses Mannes gewonnenen Einsichten „als hilfreich und zukunftsweisend wahrzunehmen“.

Der Samstagabend wurde wie geplant als „geselliges Beisammensein“ verbracht, was auf jeder Tagung wichtig ist und bekanntlich für Teilnehmende und Bonhoeffer-Vereinsmitglieder die Möglichkeit bietet, persönliche Anliegen und Vereinsthemen zu besprechen und neue Kontakte zu knüpfen – mit dem vorgeschriebenen „Abstand“, versteht sich.

Ein weiterer thematischer und zugleich emotionaler Höhepunkt war am Sonntagvormittag nach der Andacht in der Hauskapelle zum vierten Gebot (mit den Interpretationen Luthers und Bonhoeffers) eine Lesung mit Ingeborg Waldherr zu den Tagebüchern Etty Hillesums (in Auswahl). Die Vortragende, die ihre hochprofessionelle Darbietung mit Einspielungen durch den mit ihr ange-reisten kongenialen Cellisten Dimitris Pekas ergänzte, ist beruflich in Freiburg als Diplom-Theaterregisseurin, Dozentin am Institut für Theaterpädagogik und Schauspielcoach tätig.



Etty Hillesum 1939 (gemeinfreies Werk)

Um welche Person ging es? Wir erfahren im Internet bei Wikipedia:

*„Etty Hillesum (geboren am 15. Januar 1914 als Esther Hillesum in Middelburg; gestorben am 30. November 1943 im KZ Auschwitz-Birkenau) war eine niederländisch-jüdische Intellektuelle. Während der deutschen Besetzung der Niederlande führte sie in den Jahren 1941 bis 1943 ein Tagebuch und hinterließ Briefe, worin sich ihre menschliche und spirituelle Entwicklung unter den Bedingungen von Krieg und Verfolgung widerspiegelt. Eine erste Auswahl aus dem Tagebuch wurde 1981 veröffentlicht und fand großes, auch internationales Interesse. Eine Gesamtausgabe ihrer Schriften erschien 1983.“*

Ihr Tagebuch wurde in einer Zeit von höchster äußerer Not geschrieben. Etty macht die Erfahrung, dass Gott in ihr wohnt und dass das Leben schön ist, auch wenn ihr alles weggenommen wird. Mitten unter der Verfolgung schreibt sie: „Es gibt Augenblicke, in denen ich

mich wie ein kleiner Vogel in einer großen schützenden Hand geborgen fühle.“ Oder: „Der Himmel lebt in mir... Ich möchte gern bald wieder gesund werden. Aber ich nehme alles aus deinen Händen hin, mein Gott, wie es kommt. Ich weiß, dass es immer gut ist. Ich habe erfahren, dass man alles Schwere in Gutes verwandeln kann, indem man es trägt.“

Für Ingeborg Waldherr ist folgende Notiz der Schlüssel des Glaubens dieser so jung Ermordeten: „In mir gibt es einen ganz tiefen Brunnen. Und darin ist Gott. Manchmal ist er für mich erreichbar. Aber oft liegen Steine und Geröll auf dem Brunnen und dann ist Gott begraben. Dann muss er wieder ausgegraben werden. Ich stelle mir vor, dass es Menschen gibt, die beim Beten die Augen zum Himmel erheben. Sie suchen Gott außerhalb ihrer selbst. Es gibt auch andere, die den Kopf senken und in den Händen verbergen; ich glaube, diese Menschen suchen Gott in sich selbst“.

Sie sei – so wird berichtet – „mit einem frohen Lächeln“ in den Zug nach Auschwitz gestiegen. Unter den letzten Eintragungen ihrer Tagebuchaufzeichnungen finden sich Worte wie diese: „Ich möchte das denkende Herz eines ganzen KZs sein“ und „Man möchte ein Pflaster auf vielen Wunden sein.“

In der Aussprache nach der Lesung wurde darauf hingewiesen, dass viele in ihr eine „geistige Schwester“ von Dietrich Bonhoeffer sehen (und eine „große Schwester“ von Anne Frank). Und: Dieses Buch sei „doch auch ein Buch für alle, die große Angst vor einem Virus haben“. Jemand formulierte es so: Für ihn sei die Begegnung mit den Worten von Etty Hillesum ein Beispiel für die Erfahrung, dass „das Leben am Glauben hängt“.

*Kurt Kreibohm, Pfarrer i. R.*

BERND VOGEL

## „Was glauben wir wirklich? d. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen? Problem des Apostolikums? ...“

Dietrich Bonhoeffers Vermächtnis

Nach Corona: Eine Wirklichkeit

Der letzte Rest post-moderner „Anything-goes“-Indifferenz ist mit „Corona“ fortgewischt. Auch theologisch. Wir sind auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen. Wieder einmal. Die Perspektiven auf Welt und Wirklichkeit sind potenziell unendlich viele; aber es ist für alle, die es wahrnehmen wollen, generell erkennbar eine Welt, in der wir leben. Die globalen Fragen stehen klarer denn je im Raum. Die Herausforderungen begegnen durch jede Tageszeitung und zeigen sich in unübersehbarer Fülle im digitalen Netz. Manche erkennen leicht erstaunt, dass die drängenden politischen und ökonomischen Probleme ihre psychologische und da-



Bernd Vogel (Foto: Herbert Pfeiffer)

rüber hinaus ihre geistige Rückseite haben. Den offensichtlichen Wahnsinn möchten einige mit gestärktem Sinn und Vernunft entgegentreten. Was bedeutet das alles für den christlichen Glauben und für die Theologie, das vernünftige Nachdenken aus und über den christlichen Glauben? Was bedeutet das insbesondere für die christliche Rede von Gott? Ingolf Ulrich Dalferth formuliert ganz aktuell in großer inhaltlicher Nähe zu Dietrich Bonhoeffer: „Man kann sich von Gott verlassen wähnen, und es nicht sein. Und man kann in Gottes Gegenwart leben und es nicht erleben. Die Pointe der Rede von Gottes Gegenwart ist nicht, dass Gottes Gegenwart erlebt wird, sondern dass nichts erlebt werden kann ohne Gottes Gegenwart.“<sup>1</sup>

Dietrich Bonhoeffer dachte zwischen „vorletzten“ und „letzten“ Bezügen im Raum der *einen*, in Jesus Christus mit Gott versöhnten „Weltwirklichkeit“ (DBW 6, S. 40.44.70 u. ö.). Dieselbe Grundfigur theologischer Reflexion der „Wirklichkeit“ findet sich bereits in seinen akademischen Schriften „Sanctorum Communio“ und „Akt und Sein“: Immer treibt ihn die Frage, ob und wie das, was wir als „wirklich“ erfahren, als Gestaltungsraum einer göttlichen Präsenz glauben und somit denken können. In Finkenwalde wird daraus der existenziell gelebte Zirkel der „Nachfolge“: „Glaube“ und „Gehorsam“; aber eine ansonsten illusionäre „Unmittelbarkeit“ menschlicher Gemeinschaft und ebenso illusionäre Eindeutigkeit menschlicher Tat muss sich durch den „Mittler“ Jesus Christus und das je und je konkrete Gebot Gottes je und je aufheben lassen. Immer kam es Bonhoeffer darauf an, seine Lebenswirklichkeit, die Wirklichkeit der Welt insgesamt unverstellt wahrzunehmen und sich mit seinem Glauben so darauf zu beziehen, dass dabei weder die Tatsachen „religiös“ verfälscht wahrgenommen werden, noch der Glaube sich irgendeiner vorgängigen Ideologie, sei sie religiös oder nicht-religiös, anpasst: „In den Tatsachen selbst ist Gott“ (DBW 8, S. 288).

„Was glauben wir wirklich? d. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen?“ lautete Bonhoeffers persönliche wie auf intellektuelle Redlichkeit hinzielende Frage im August 1944. Sie skizzierte seine erkenntnistheoretische Grundannahme für christliche Theologie überhaupt: „Wirklich“ „glaubt“, wer mit seinem „Leben“ daran hängt. Theologie denkt diesem Glauben nach. Und: Nicht der Glaube hängt am Leben. Das Leben hängt am Glauben! Das „Problem des Apostolikums?“ kommt ihm im August 1944 als eine mögliche theologische Konkretion der Glaubensfrage in den Sinn – mit Fragezeichen. Damit knüpft er an die liberaltheologische Tradition seines frühen Lehrers Adolf von Harnack an. Die Frage nach dem „Was“ („was glauben wir wirklich ...?“) kannte er von Kindheit an. Es steht außer Frage, dass – unabhängig davon, wie wir Details des „Was“ unterschiedlich

gewichten und selbst beantworten mögen – Bonhoeffer sein „Was?“ wie auch das „Wie?“ zuletzt immer an der Person Jesus Christus, am „Wer?“ dieses im theologischen Sinn wahrhaft „wirklichen“ Menschen orientiert (DBW 6, S. 70; vgl. DBW 8, S. 558f.).

Die Konzentration auf den „Mittler“, „Gottmenschen“, „Menschen schlechthin“ Jesus / Jesus Christus hat theologische und in diesem Sinn bei Bonhoeffer auch biografische Gründe: Die lebhaft erzählte von Jesu Passion durch Fräulein Horn abends im Kinderschlafzimmer und später in Jugend und Studium der „liberale“, historisch-wissenschaftliche Blick Adolf von Harnacks auf die Dogmengeschichte haben ihn von Anfang an gleichermaßen geprägt und interessiert. Sowohl im Affektiven, Gefühlsbetonten, Imaginativen entwickelte sich sein eigener „Glaube“, wie er andererseits auch in den gedanklichen Abstraktionen eines Luther, eines Kant oder Hegel willkommene Geistesgestalten fand, die ihm halfen, die „Wirklichkeit“ in ihrer Tiefe und in ihrer Weite möglichst „konkret“ zu erfassen und mit ihnen über sie hinaus zu denken.

Wir heute werden christliche Theologie als Reflexion des Glaubens, auch eben „unseres“ „wirklichen“ Glaubens, nur sinnvoll betreiben können, wenn wir „Corona“, aber eben auch die anderen globalen politischen Herausforderungen vom Klimawandel bis zur internationalen Gerechtigkeits- und Friedensfrage, wie Bonhoeffer als Ausdruck jener Weltwirklichkeit verstehen lernen, die wir trotzdem „immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes“ vorfinden (DBW 6, S. 40). Hier kommt der christologisch reflektierte Glaube ins Spiel, ohne den Theologie für Bonhoeffer eine – Nietzsche steht im Hintergrund kritischer Pate – willkürliche Konstruktion, eine Abstraktion von der Wirklichkeit wäre. Theologie als Reflexion des Glaubens und als kirchliche Lehre hat nur Grund und Sinn als Explikation des gelebten Glaubens. Christlicher Glaube aber hat zentral zu tun mit der vom Letzten aus im Vorletzten alles durchwirkenden „Gestalt“ Jesu Christi. Ohne die zentrale Gestalt Jesu Christi verlöre christlicher Glaube nicht nur seine Kraft (von der heute in schlechten Predigten so oft die Rede ist), sondern auch seine Legitimation.

In Anlehnung an Heideggers und Hegels Sprachspiele heißt es in Bonhoeffers Habilitationsschrift „Akt und Sein“, Gottes „Offenbarung“ könne nicht als ein reiner „Akt“ verstanden werden, sondern müsse „in einer Seinsart gedacht werden“, die den nichtgegenständlichen und darum nicht rational verifizierbaren „Akt“ von Gottes Offenbarung zugleich als ein „Seiendes“ denkt (nicht als das für Menschen unerkennbare „Sein“ selbst!), welche „Seinsart“ „das Gedachtwerden ihrer selbst durch den Menschen (den Glauben) in sich ‚aufhebt‘“ (DBW 2,

S. 103). Konkret hieß das für den lutherischen Theologen Bonhoeffer, dass des Menschen „Glaube“ und die Theologie als das Denken der Offenbarung primär als Gottes Handeln am Menschen im Raum der einen Wirklichkeit verstanden werden muss. Darum kann Bonhoeffer in „Akt und Sein“ neben der Institution der Kirche und der religiösen Erfahrung auch die theologische Lehre in ihrem Vollzug als Zeichen von Gottes Gegenwart deuten! „Glaube“ versteht Bonhoeffer weder primär als Weitergabe und Annahme einer alten Tradition noch als religiöse Konstruktion frommer Suchender, sondern als Aufschein der Zukunft der Menschheit, wie sie der in Jesus Christus gekommene und kommende Gott heraufführt.

Was „wir wirklich glauben, so, daß wir mit unserem Leben daran hängen“, ist auch für den 15 Jahre älteren Bonhoeffer 1944 vor einer Bestandsaufnahme, was *wir* etwa ‚noch‘ glauben oder nicht ‚mehr‘ glauben, wozu wir uns entscheiden zu glauben oder nicht zu glauben (nach Bultmann) Gottes Handeln am Menschen. In dem wie auch immer fraglichen und im theologischen Sinn angefochtenen Glauben, in jeder Theologie, die ihrer Bestimmung als Nach-Denken der Offenbarung gerecht wird, „ist“ Gott.

Einen Gott, den „es gibt“, gibt es nicht. Gott, der sich selbst „im Personbezug“ gibt, aber „ist“ (DBW 2, S. 112). Diesen „Personbezug“ sah Bonhoeffer schon und gerade in seiner Frühzeit im Raum der Kirche als – sprachlich an Hegel angelehnt – „Christus als Gemeinde existierend“. In Tegel lag der Kirchenkampf, lagen die Niederlagen und Enttäuschungen der Kirche und über Kirche so schwer auf Bonhoeffers Seele, dass er begann, Kirche wieder einmal neu zu denken. In loser Verbindung mit der liberal-theologischen Tradition, wesentlich aber biblisch inspiriert, suchte er Wege, Kirche als die Gemeinschaft zu verstehen, von, in und durch Jesus Christus ermutigten und stark gemachten Menschen, die bis in das eigene Leiden und Mitleiden hinein und gerade in ihrer Ratlosigkeit, Schuld, Schwäche und Ohnmacht (vgl. Phil 4,13; vgl. Brief vom 21.7.1944) sich Gott in die Arme werfen. Das ist der persönlichste und vielleicht ergreifendste Ausdruck von Bonhoeffers „Glauben“: Dass er sich bar jeder eigenen Rechnung und Aufrechnung rückhaltlos Gott in die Arme „wirft“. Er tut dies notgedrungen als Einzelner, behielt aber bis zum Schluss im Sinn, dass Menschen wie er stellvertretend handeln mussten im Namen der Menschheit und auch im Namen der Gruppe Menschen, die von Gott dazu berufen waren und blieben, Ferment globaler Humanität zu sein, „Vortrupp des Lebens“, wie Helmut Gollwitzer die Kirche nannte. Bonhoeffers „letzte Worte“ gelten nicht nur der individuellen Hoffnung auf das ewige Leben, sondern den „Prinzipien“ der universalen Gemeinschaft der Kirche, die in der Welt allen Hass überwindet: „Geben Sie diese Botschaft von mir an den Bischof von Chichester: Sagen Sie ihm, dass

dies für mich das Ende ist, aber auch der Anfang – mit ihm glaube ich an die Prinzipien unserer universalen christlichen Gemeinschaft, die sich über allen nationalen Hass erhebt, und dass unser Sieg gewiss ist. – Sagen Sie ihm auch, dass ich niemals seine Worte vergessen habe, die er bei unserem letzten Treffen sagte“ (Deutsche Übersetzung: B. V.; originale Fassung DBW 16, S. 468).

#### Berlin 1944

Wehrmachts-Untersuchungs-Gefängnis Berlin-Tegel, 30. April 1944. Er beruhigt den Freund über seine persönliche Lage im Gefängnis. Er schreibt dann:

„Dich wundern oder vielleicht sogar Sorgen machen würden Dir höchstens meine theologischen Gedanken mit ihren Konsequenzen ...“ (DBW 8, S. 402). Mit diesem Satz beginnen die Briefe, die die Auslegerinnen und Ausleger als die eigentlich „theologischen“ Briefe Bonhoeffers „aus der Haft“ bezeichnet haben. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) geht umstandslos ins Zentrum seiner eigenen Theologie: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist“ (ebd.).

Von Satz zu Satz arbeitet er sich in einem Stakkato zitiert Grobthemen durch die Theologiegeschichte: „Christentum“, „Christus“, „Innerlichkeit“, „Gewissen“, „Religion“, „religiöses Apriori“. Hinzuzudenken sind ungenannte große Geister: Wilhelm Dilthey, den er gerade liest; Karl Barth, mit dem er sich geistig neu auseinandersetzt; Martin Luther, der ihm immer gegenwärtig scheint; Immanuel Kant, an dem er redlicher Weise gerade theologisch nicht vorbeidenken will; Karl Holl, der ihm die Bedeutung Luthers für das protestantisch geschulte Gewissen geschärft hatte und für den „homo incurvatus in seipsum“, den in sich gekrümmten und darum isolierten und verlorenen Menschen; Friedrich Schleiermachers Sinn und Geschmack für „Religion“ als staunende „Anschauung“ des „Universums“; Ernst Troeltsch mit seinem Versuch, die interkulturelle „Höchstgeltung“ des „Christentums“ als die Bedeutung der (christlichen) „Religion“ anthropologisch zu begründen mit der These von einer Art religiösen Veranlagung der menschlichen Vernunft, dem „religiösen Apriori“.<sup>2</sup>

In zweifacher Hinsicht hat Bonhoeffer durch seine gesamte Theologie hindurch eine deutliche Reserve gegenüber diesem über Jahrhunderte in verschiedener Zuspitzung dominanten Verständnis des christlichen Glaubens als „Religion“, oder auch – wie bei Karl Barth letztendlich – als „wahrer Religion“. In den Tegeler Briefen wird das



Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis Berlin-Tegel

auf knappem Raum so deutlich wie nie zuvor: Erstens ist seine Distanz zu „Religion“ ein Nachklang zu Karl Barths früher Religionskritik in der 2. Auflage seines Römerbrief-Kommentars von 1922: „Religion“ als der Versuch des Menschen, irgendwie von sich aus und unter Umgehung der Offenbarung Gottes zu Gott zu gelangen und sich Gottes zu bemächtigen. Religion als Strategie der Selbsterlösung unter dem Anschein des Glaubens. Da war Bonhoeffer von Anfang an auf der Hut, gerade gegenüber sich selbst und angesichts der kritischen Fragen von Seiten seines Vaters und seines ältesten Bruders Karl-Friedrich.

Die zweite und für Bonhoeffer eigentlich noch spezifischere Distanz gegenüber „Religion“ ist begründet in seiner von der Bibel inspirierten Kritik an einer „Religion“ in dem Sinne, dass ihre Anhängerinnen und Anhänger gedanklich und kultisch aus der vorfindlichen Wirklichkeit heraus streben in Richtung einer „Erlösung“ in einer imaginierten und in diesem Sinne „metaphysisch“ gedachten Hinter-Welt. Bonhoeffer treibt dabei seinen Gedanken am 30.4.1944 bis hin zur Infragestellung „unserer“ „gesamte[n] 1900jährige[n] christliche[n] Verkündigung“, insofern sie mit „Religion“ verknüpft gewesen sei (ebd., S. 403).<sup>3</sup>

Fast beiläufig, in Klammern gesetzt, kommt dabei eine ihn selbst einbeziehende persönliche Erfahrung zur Sprache: „[...] woran liegt es z. B., daß dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine ‚religiöse‘ Reaktion nicht hervorruft?“ (ebd.). Wenn „Religion“ über Jahrhunderte die historische Gestalt christlichen Glaubens gewesen sein soll, warum hat es dann keine „religiöse“ Reaktion auf diesen katastrophalen Weltkrieg gegeben? Das ist eine Facette von Bonhoeffers Frage. Die andere ist: Er selbst fühlt und weiß sich als ein eher nicht-religiöser Mensch. Was also wird aus dem christlichen Glauben, wenn Religiosität, wie Bonhoeffer es im Gefängnis an Mitgefangenen wie an sich selbst erfährt, offensichtlich für immer weniger Menschen die Form ist und sein wird, in der Menschen christlich „glauben“?

### „Walten Gottes in der Geschichte“ (DBW 8, S. 30)?

Was aber meinte Bonhoeffer mit einer „religiösen Reaktion“? Man müsste zunächst seinen Begriff von „Religion“ genau definieren können, um dann – davon abzuleiten – „religiöse Reaktion“ näher zu verstehen. Wir haben allerdings – trotz vielfältiger Äußerungen insbesondere in den Tegeler Briefen – von Bonhoeffer keine in einem systematischen Sinn konsistente Definition von „Religion“, die wir auf alle seine Äußerungen zum ganzen Themenfeld Religion („Religionslosigkeit“, „Christentum“, Kirche, Glaube, Jesus Christus ...) sozusagen anwenden könnten. Bonhoeffer schwankt in seinem Sprachge-

brauch in Bezug auf „Religion“ zwischen der Beschreibung eines kulturellen und soziologisch beschreibbaren Phänomens im Sinne der frühen Religionssoziologie und Religionswissenschaft von u. a. Ernst Troeltsch, verknüpft mit der historischen und geschichtsphilosophischen Sicht auf Religion bei Wilhelm Dilthey, und der von ihm noch einmal zugespitzten Religionskritik Karl Barths, wonach „Religion“ zunächst nur als Ausdruck von des Menschen Unglaube und Sünde zu stehen kommt.

Man kann diese begriffliche Unschärfe unter logisch-systematischen Gesichtspunkten bedauern, kann auch Bonhoeffer in Bezug auf seinen (nicht konzise vorhandenen) Religionsbegriff und seine Prognose sowie zugleich Analyse, wir gingen einer völlig „religionslosen“ Zeit entgegen (ab April 1944, aber auch schon vorher in „Erbe und Verfall“ in der Ethik), mangelnde systematische Präzision und Irrtum vorwerfen. Das aber führt uns an dem, was Bonhoeffer je und je hat sagen wollen, vorbei; denn es ist gerade der Reiz und das Geheimnis seines Denkens, dass es das scheinbar Unvereinbare in Beziehung setzt und dass sich Bonhoeffer immer wieder getraut hat, auf die Gefahr hin, allzu derb zu erscheinen, weitreichende Gedanken zu denken und Maximalforderungen in den Raum zu stellen.

Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als möglichst umfassend und präzise in den Kontext einer jeweiligen Aussage einzutreten, um zu konstruieren, was er genau hier hat sagen wollen: In Bezug auf die fehlende „religiöse Reaktion“ zum „Krieg“ ist die Antwort dem Sinn nach zu suchen in etwa folgender Denkbewegung:

Das Ausbleiben einer „religiösen Reaktion“ meint im Wesentlichen die Sprachlosigkeit gesellschaftlich relevanter „religiöser“ Größen zum „Krieg“. Pointiert gesagt: Niemand, den man hätte wahrnehmen können oder sollen in der Zeitung, im Radio, in einem Essay, in einem Aufruf – keine Kirchenleitung, kein Philosoph, kein Theologe, kein Publizist, aber auch: keine Kirchengemeinde, keine Universität ... hat den „Krieg“ mit dem „Religiösen“, hier im Sinne von der Rede von ‚Gott‘ und vom „Walten Gottes in der Geschichte“ (DBW 8, S. 30!) derart verknüpft, dass es ihnen selbst oder ihren Adressatinnen und Adressaten sozusagen ansichtig und auch zu Herzen gegangen wäre. Kürzer gesagt: Niemand hat den Krieg mit Gott in Verbindung gebracht. Theologische Reflexion dazu fiel weitgehend aus<sup>4</sup>, mehr noch:

Der Krieg und seine Schrecken wurden vielleicht hier und da mit der Gottesfrage gedanklich verknüpft, aber nicht „religiös“ gefühlt. Bonhoeffer hat mit dem Begriff der „religiösen Reaktion“ nicht allein eine einprägsa-

me Deutung oder ein öffentliches „Wort“ gemeint, eine Denkschrift, ein öffentliches Bekenntnis, einen Aufruf zum militärischen Widerstand wie der von Karl Barth 1938. All das hat es ja immerhin gegeben, wenn auch nicht in der von Bonhoeffer gewünschten Form und Anzahl, aber immerhin! Er meinte tatsächlich auch das, was ‚das Religiöse‘ ausmacht in der Tradition Schleiermachers, Diltheys, Troeltschs: eine seelische Ergriffenheit, eine psychische Erfahrung, eine gefühlsmäßige Erschütterung des ganzen Menschen in Bezug auf den Krieg als eine die eigene Religiosität erschütternde Erfahrung. Eine Mehrzahl der Menschen – das ist Bonhoeffers Erfahrung sogar an sich selbst! – deutet die menschliche Geschichte und das politische Geschehen der Gegenwart nicht theologisch, mehr noch: lässt sich von dem, was da geschieht vor den eigenen Augen und mit eigener Beteiligung, nicht mehr „religiös“, d. h. hier auch: gefühlsmäßig und ganzheitlich in Bezug auf das Metaphysische, Absolute, Heilige, Göttliche ergreifen. Der Krieg wird als ein blindes „Fatum“ erlitten und weder „religiös“ erlebt noch von hier aus theologisch verantwortet (vgl. DBW 8, S. 30).

Das, was auf der Weltbühne vor unseren Augen geschieht, die Katastrophe des Krieges ... Bonhoeffer dachte auch mit: die Katastrophe der Shoah ... werden als Fakten geschaffen und als Fatum erlitten<sup>5</sup>, aber – Ausnahmen bestätigten die Regel – nicht mehr „religiös“ erlebt, z. B. im Sinne einer an das eigene Herz gehenden theologischen Anfechtung. Die Welt-Wirklichkeit, so schien es Bonhoeffer im Sommer 1944 zu sein, war zerfallen in voneinander getrennte Bereiche. „Religion“, wenn und wo es sie noch gab, war „partikular“ geworden, bestenfalls eine Sache des Gewissens, in Bonhoeffers von Luther und Holl her geprägtem Begriff: eine Sache der „Innerlichkeit“. An diesem Glauben hing man also anscheinend nicht mit seinem Leben dran. Dieser Glaube ohne „religiöse Reaktion“ auf den Krieg war anscheinend degeneriert zu einer privaten Belanglosigkeit. Nicht zufällig machte sich Bonhoeffer im gleichen Zusammenhang lustig über die eilfertigen modernen Seelsorger, die in ihrer theologischen Orientierungslosigkeit und im Gefühl der eigenen Bedeutungslosigkeit nichts Besseres zu tun hatten, als die privaten „Kammerdienergeheimnisse“ (DBW 8, S. 509) auszuspionieren und religiös auszubeuten!

Bonhoeffer fragte weiter: Hängt diese Verkleinerung und damit Machtlosigkeit der christlichen „Religion“ in der Öffentlichkeit (Krieg) zumindest auch damit zusammen, dass die „gesamte 1900jährige Verkündigung und Theologie“ vielleicht nur irrtümlich auf einer Art religiöser Veranlagung (dem „religiösen Apriori“) aufruhete? War es ein Irrweg, dass sich das „Christentum“, in Konkurrenz zu den anderen religiösen Anbietern, würden

manche heute formulieren, als die „wahre“ Religion definiert hatte, mit welchem Terminus „wahre Religion“ Bonhoeffer Barths entsprechende Wendung in seiner Kirchlichen Dogmatik mit kaum verhohlener Kritik zitiert? Hatte Jesus, Jesus Christus, Christus in Bonhoeffers Denkweise vom theologisch qualifizierten „Anfang“ an mit „Religion“ gar nichts zu tun?

Sind der Glaube „an“ (Jesus) Christus bzw. der Glaube im Sinne des (Jesus) „Christus“ und ist die Kirche als der „Christus prolongatus“ (der in die Welt verlängerte Christus – so zitiert Bonhoeffer Luther schon 1932) an und für sich etwas völlig anderes als „Religion“, nicht einmal „wahre Religion“, sondern tatsächlich der neue Mensch und die erneuerte Menschheit, mit welchen gemeinhin für „religiös“ gehaltenen Ausdrucksformen auch immer Kirche und Glaube sich in der Welt „Raum“ verschaffen? Ist das Gericht Gottes nun im Volk wie in der Kirche einfach anzunehmen; und ist die Schuld, die nun von der Kirche „stellvertretend“ zu „bekennen“ war, der Durchgang zu einem echten Neuanfang des Glaubens, der Kirche, der Menschheit?

Ist die während der Nazi-Diktatur offenbar gewordene Schwäche des religiösen „Christentums“ samt seiner Theologie zumindest teilweise einer fundamentalen Fehleinschätzung des „Jesus Christus“ geschuldet, einer ungenügenden Christologie, womit es Theologie und Kirche eben nicht gelingen konnte, Jesus Christus als Mitte und Grenze menschlicher Geschichte darzustellen, wie Bonhoeffer es bereits 1933 in seiner Vorlesung zur Christologie ausgeführt hatte, praktisch zu Beginn der Herrschaft der Nationalsozialisten?

### Corona und Bonhoeffer

Woran liegt es, dass diese Pandemie keine ‚religiöse‘ Reaktion hervorruft? Aus fundamentalistisch-evangelikalen Freikirchen hierzulande und prominent in den USA kam der erwartbare Mix aus der Formel von der Seuche als Probe unerschrockenen Glaubens und als „Strafe Gottes“, für was auch immer. Verschwörungstheoretikerinnen bzw. Verschwörungstheoretiker und Rechtspopulistinnen und -populisten feiern ihre Ängste und Absichten auf den Straßen. Religiöses wie quasi-religiöses Denken, welches auch ganz ohne die Vokabel „Gott“ auskommt, maßen sich einen eigenen Standpunkt außerhalb, ja oberhalb jeder vernünftigen Debatte an, agieren damit von einer Position aus, welche die philosophisch geschulte englischsprachige Welt „God’s eye view“ nennt. Der demokratische Diskurs wird damit, vorgetragen mit dem Pathos „Man wird ja noch seine Meinung sagen dürfen“, unterlaufen. Erst langsam setzt zu all dem eine theologische Aufarbeitung ein. Noch sind es wenige Stimmen, die Substanzielles zu sagen

haben und wahrgenommen werden. Dabei steht jeder einzelne Glaubensartikel zur Debatte. Gerade im Sinne der Theologie Bonhoeffers gehört es zur „Verantwortung“ des Menschen, eine solche Pandemie nicht unbeachtet und wortlos über sich hinwegzulaufen zu lassen, sie zu negieren oder rein pragmatisch zu managen. Mindestens scheint theologisch gefordert, in einer Haltung des Karsamstags aktiv auf Gottes Zeit und das Wort zu warten, darunter sich die Welt verändert (Dietrich Bonhoeffer im Mai 1944).

Für Bonhoeffer hatten sich die vielfältigen Koordinaten für die christliche Rede von Gott schon vor 1944 derart verschoben, dass eine „religiöse“ Reaktion im Sinne eines theologisch gedachten Zusammenhangs von Faktum (damals: Krieg / heute: Pandemie) und Glaube an Gott gar nicht mehr in das seelisch-geistige Blickfeld der meisten „religionslosen“ Menschen und daher auch nicht mehr in ihren Sinn und zu Wort kommen konnte. Da er der Bekennenden Kirche (BK) attestierte, zu sehr um ihren Selbsterhalt bemüht, statt „Kirche für andere“ zu sein<sup>6</sup>, greift hier eines ins andere: Die religionslose, Bonhoeffer kann auch sagen: die „gottlose“ Welt (DBW 8, S. 535ff.) erwartet von der Kirche gar nicht mehr, dass diese ein veritables Wort zur Sache und Lage sagt. Bonhoeffer erlebte an seinen Gefährten im Gefängnis, aber in gewisser Weise auch an sich selber, dass „religiöse“ Rede, der „God-talk“, wie die Engländer es nennen, zum Verstummen gekommen war, dies im Unterschied zur Zeit des ersten Weltkrieges. War damals mindestens das „Gott mit uns!“ auf den Koppelschlössern der deutschen Soldaten eine gesellschaftliche und kulturell gestützte politisch-religiöse Ideologie in den Köpfen und Herzen vieler Deutscher, so war diese Art der „Rede“ von „Gott“ mit dem Nazismus, den Deutschen Christen, dem Weltkrieg, der Shoah endgültig desavouiert und unmöglich. Was aber nun? War die Rede von Gott und Geschichte, war gar die Rede von Jesus Christus als dem Inbegriff der Wirklichkeit verschwunden aus der geistigen Agenda Deutschlands und Europas? Hatten die zwölf Jahre des 1000-jährigen Reiches ausgereicht, um nicht nur die Kirche, sondern auch das darüber hinausreichende „Christentum“ an sein Ende zu bringen? Das ist der geistige Kontext für Bonhoeffers sogenannte Gefängnistheologie.

An den Spätfolgen von 1933-1945 laborieren „wir“ nicht nur in Gesellschaft und Politik, sondern besonders in Kirche und Theologie bis heute. „Corona“ bringt auch in dieser Hinsicht die längst offensichtlichen Fragen und Leerstellen ins grelle Licht der Gegenwart. Mit Bonhoeffers Frage, was wir *wirklich* glauben, so, dass wir mit *unserem Leben daran* hängen ..., kommen wir heute – in veränderter Weise als 1944 – in den theologisch tabuisierten Bereich eines unverschämten redlichen und an den

persönlichen Kern gehenden Fragens, wobei von vornherein völlig offen ist und vielleicht offen bleiben wird und muss, was mit „wirklich“ „glauben“ in einer fluiden und pluralen Gesellschaft, in der überhaupt und je alles in Verschiedenheit gemeint sein könnte. In der Übernahme von Bonhoeffers Frage werden manche von „uns“ fundamentale Glaubensgehalte, das, was die Reformation unter dem Begriff der „fides quae“ (das, was nach einem hypothetisch angenommenen Konsens *inhaltlich* geglaubt wird) fasste, in Frage stellen. Schon lange diskutieren wir im Dietrich-Bonhoeffer-Verein an der Frage herum, ob oder ob nicht der Glaube an einen „persönlichen“ Gott „noch“ oder / und im Sinne Bonhoeffers möglich oder unmöglich oder gar geboten wäre, jedenfalls mit Blick auf Bonhoeffer selbst. Es wird sich aber darüber hinaus bei konsequenter Anwendung der Bonhoeffer-Frage auch Gehalt und Qualität dessen ändern, was die evangelische Theologie die „fides qua“ nannte: Die Art des Vertrauens, die Beziehung zu „Gott“, der „wirkliche Glaube“ (nach Bonhoeffer), „so, daß wir mit unserem Leben daran hängen“. Ja, woran hängen „wir“ denn wirklich mit unserem Leben? Am „Glauben“? Tatsächlich?

#### **„Was glauben wir wirklich? d. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen?“**

Wer sich auf ein wirkliches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer einlässt, wird in ein „Gespräch“ gezogen, das ihn oder sie über den Status quo des Geglauten und des Glaubens unweigerlich hinausführt. Die bekannteste Art der Selbstimmunisierung gegen die Zumutung, dieses Wagnis des Nicht-mehr-genau-Wissens einzugehen, ist es seit Jahrzehnten, seine Texte vor das Tribunal der systematischen Logik oder auch einer bestimmten ideologisch festgelegten Ethik zu führen. Das Lebendige, Flexible, Zugespitzte, Fragmentarische und Aspektive aber gehört zum Wesen der schlussendlich poetisch werdenden Theologie Bonhoeffers. Redlich zu sein als Mensch und redlich zu „glauben“, bedeutet den Verzicht auf systematische Eindeutigkeit und auf Wahrheit als Besitz, bedeutet vielmehr das je neue und aktuelle Ringen im Diskurs um „Wahrheit“ und die Erkenntnis des „konkreten Gebotes“.

Ab August 1944 schrieb Dietrich Bonhoeffer an einem theologischen Manifest<sup>7</sup>. Er hoffte, den Krieg zu überleben und dann in die öffentliche theologische Diskussion jedenfalls innerhalb der Kirche mit einem deutlichen Wort einsteigen zu können. Für den Fall seines gewaltsamen Todes setzte er auf Eberhard Bethges Übermittlerdienste. Darum schrieb er an dieser Arbeit, die in ihren größeren Teilen aus Angst vor Entdeckung von Bethge bzw. in bewusster Missachtung von den SS-Soldaten vernichtet wurde. Wir haben nur das Exposé. Vier hand-

schriftliche Seiten, die Eberhard Bethge etwas ratlos „Entwurf für eine Arbeit“ nannte (DBW 8, S. 556-561).

Wer in diesen Seiten nur die Bestätigung für irgendeine systematisch erhobene Quintessenz von Bonhoeffers letztem theologischen Ansatz (ab 30.4.1944, sog. Gefängnistheologie) sucht und findet, verpasst die eigentümliche Bewegung, Dynamik und in die Zukunft weisende prophetische Tendenz dieses in Prosa verfassten, aber in seiner Systematik eigentlich poetischen Stücks Theologie.

Als Leserin oder Leser wird man in logisch unauflösbare semantische Spannungsfelder geführt, die einen frustrieren können, weil man es gern klarer und genauer gesagt bekäme; oder aber man gibt sich in die Dynamik dieses Textes hinein wie in das Hören eines Gedichtes oder einer von Beethovens Sonaten und erfährt jedenfalls von ferne etwas davon, was den Autor umgetrieben haben könnte und was das vielleicht mit einem selbst zu tun haben möchte, worauf es hinauswollte, wie Bonhoeffer sich ausdrücken konnte, worauf es heute anders hinauswill.

Ziemlich in der Mitte des knapp vierseitigen Manuskriptes heißt es:

„e.) Was glauben wir wirklich? d. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen? Problem des Apostolikum? Was muß ich glauben? falsche Frage. Überholte Kontroversfragen, speziell interkonfessionell; die lutherisch-reformierten – (teils auch katholischen) Gegensätze sind nicht mehr echt. Natürlich kann man sie jederzeit mit Pathos repristinieren, aber sie verfangen doch nicht mehr. Dafür gibt es keinen Beweis, davon muß man einfach auszugehen wagen. Beweisen kann man nur, daß der christlich-biblische Glaube nicht von diesen Gegensätzen lebt und abhängt. Barth und die BK. führen dazu, daß man sich immer wieder hinter den ‚Glauben der Kirche‘ verschanzt und nicht ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt. Darum weht auch in der BK. nicht ganz freie Luft. Die Auskunft, es komme nicht auf mich, sondern auf die Kirche an, kann eine pfäffische Ausrede sein, und wird draußen immer so empfunden. Ähnlich steht [es] mit dem dialektischen Verweis darauf, daß ich nicht über meinen Glauben verfüge und daher auch nicht einfach sagen kann, was ich glaube. Alle diese Gedanken, so gerechtfertigt sie an ihrem Ort sein mögen, entbinden uns nicht von der Redlichkeit uns selbst gegenüber. Wir können uns nicht einfach, wie die Katholiken, mit der Kirche identifizieren ...“ (DBW 8, S. 559f.).

Was glauben wir wirklich? d. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen? Wir müssen diese in sich doppelte Frage Wort für Wort lesen, auseinandernehmen und

wieder rekonstruieren, wenn wir Bonhoeffer gerecht werden wollten.

### „Was?“

Bonhoeffer fragt hier nach der „fides quae“ (was geglaubt wird), nach dem „Inhalt“, dem „Objekt“ des Glaubens. Und zugleich muss sofort gesagt werden: All das wird durch das Nachfolgende im selben Satz infrage gestellt, zumindest nuanciert, näher bestimmt, hinterfragt, auf die Probe gestellt.

Wer sagen wollte: Bonhoeffer ging es um ein neues Credo, vielleicht gar einer Bultmann nahen Frage wie „Was können wir ‚noch‘ glauben?“ hat die nachfolgende Frage „Problem des Apostolikum?“ an seiner Seite. Allerdings ging es Bonhoeffer nicht um eine Reduktion eines Glaubenskanons auf ein dem „mündigen“ und „religionslosen“ Menschen noch zumutbares Maß. Wenn Bonhoeffer am Beispiel der Jungfrauengeburt Barths Theologie „offenbarungspositivistisch“ nannte, meinte er eher die Art des theologischen Denkens, im Grunde die Haltung des Theologen (bzw. der Theologin), der de facto – und vielleicht völlig unbeabsichtigt! – gegenüber allen Menschen, die nicht das „Ganze“ „schlucken“ könnten, ein „Glaubensgesetz“ statuierte (vgl. DBW 8, S. 415). Die „Frage des Apostolikum?“ hat Bonhoeffer mit einem „?“ versehen, d. h., er begibt sich in Gedankenprozesse,

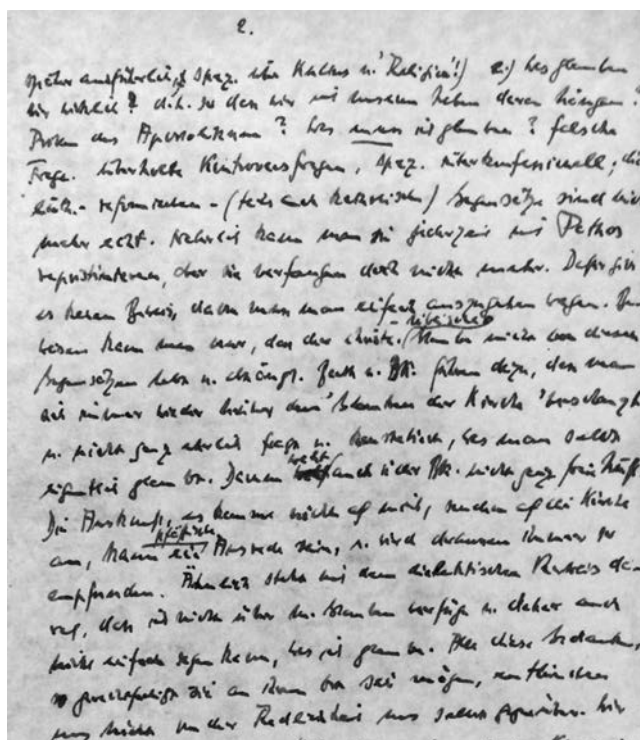


Foto: Bernd Vogel (mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin)

ohne schon im Vorhinein bestimmte theologische Themen wie „Trinität“, „Jungfrauengeburt“ oder auch „persönlicher Gott“ infrage gestellt zu haben.

Die „Revision“ der „Bekenntnisfrage (Apostolikum)“, wie es später im selben Text heißt (DBW 8, S. 561) bedeutete für ihn – noch einmal – keine Reduktion der Glaubensinhalte (weder quantitativ noch qualitativ), sondern unter Beachtung der „Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit“ und im Zusammenhang seiner Forderung nach Wiederherstellung einer „Arkandisziplin“ die theologische wie praktische Unterscheidung von Wort und Situation, welche er als „nicht-religiöse“ bzw. als „weltliche“ „Interpretation“ der biblischen und theologischen Begriffe verstand. Im Gegenteil suchte Bonhoeffer bis zuletzt die redlichste Form der Konfrontation von mündiger Welt und Jesus Christus (DBW 8, S. 504).

Auch die „Jungfrauengeburt“ war ihm kein dogmatischer Topos, den „wir“ (Theologinnen und Theologen, Kirchenverantwortliche, Christen und Christinnen) nun einfach mal aus dem „Apostolikum“ streichen sollten, um es etwa der „Welt“ einfacher zu machen. Etwas völlig anderes ist die Frage, wo und wann und mit wem in welchem Zusammenhang über was und wie gesprochen wird. Wahrscheinlicher, als dass Bonhoeffer die „Jungfrauengeburt“ hätte streichen wollen aus einem Kanon eines Zu-Glaubenden, ist es vielmehr, dass er auch dieses theologische Sujet in die „Arkandisziplin“ hineingenommen hätte, „durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden“ (DBW 8, S. 415). Die Spannung von einerseits dem Versuch einer „nicht-religiösen“ bzw. „weltlichen“ Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe und andererseits Bonhoeffers Gedankenfigur der „Arkandisziplin“ hat die Bonhoeffer-Auslegerinnen und -Ausleger von Erscheinung der Tegeler Briefe an beschäftigt. Deren Richtung, Wahrheit und Schönheit liegt nicht in einer schematischen Systematik, gar einer Art missionarischen Doppelstrategie: für das „Volk“, für die religionslosen Menschen im allgemeinen, die nicht-religiöse Rede, die Übersetzung, das noch Fassbare, sozusagen die „Milch“-Form der Erkenntnis, um eine frühe Aufnahme eines Pauluswortes in Bezug auf die Predigt im Kindergottesdienst zu zitieren<sup>8</sup>, für die Eingeweihten die Arkandisziplin mit dem vollen Programm und der ganzen Komplexität der Nachfolge. Vielmehr müssen diese beiden Denkrichtungen als zueinander in Spannung stehende Aspekte eines Ganzen in der Schwebe gehalten werden, will man Bonhoeffer gerecht werden.

In Bezug auf die „Arkandisziplin“ mag man darüber spekulieren, ob Dietrich Bonhoeffers durchaus vorhandener Hang zum Aristokratischen und Elitären nicht

auch bedeutet hatte, dass er – zumindest für einen gewissen Zeitraum nach dem Krieg und zumindest für solche, die mit Ernst Christin bzw. Christ sein wollten – an eine Art den Alltag begleitendes Laien-Kloster gedacht haben mag, ohne Präsenzpflcht, in dem die, die mit Ernst Christin / Christ sein wollten sich dem intensiven Studium der Bibel und dem ungeschmälernten „Kultus“ widmen könnten, ohne permanent das Heilige „profanieren“ zu müssen! Nach dem 2. Weltkrieg gab es – wie nach dem 1. Weltkrieg – entsprechende Initiativen. Die ökumenische Gemeinschaft von Iona in Schottland kann als ein Beispiel dafür gelten.

### „glauben wir“

Bonhoeffer fragt nach der „fides qua“ (die Art und Weise des Glaubens), nach der „subjektiven“ Seite des „Glaubens“. Und zugleich muss gesagt werden: Eine rein „subjektive“ „Seite“ des Glaubens gibt es für Bonhoeffer gar nicht; denn das, was er „glauben“ nennt, ist eine Beziehung, in dem das Du und das Ich wohl zu unterscheiden sind, aber das „Du“ doch immer für das „Ich“ wesentlich die „Grenze“ ist, über die ich nicht komme, deren ich mich nicht bemächtige, die mich aber anspricht und herausfordert, an die ich gebunden bleibe wie auch umgekehrt. Bonhoeffer hat diesen Gedanken in „Sanctorum Communio“ entwickelt und in der Grundsubstanz nie aufgegeben: Jesus Christus ist demnach die theologisch-soziologische Matrix der Beziehung der Glaubenden in Bezug auf ihn, den Christus, dies als „Gemeinde existierend“. Dabei kam es Bonhoeffer darauf an, die potenziell größte Intimität der Glaubenden mit der größtmöglichen Verhüllung existenziell zu kombinieren. Wer glaubt und liebt, achtet das Geheimnis des Anderen, auch das Geheimnis, das ich selbst bin<sup>9</sup>. So kennt und erkennt „mich“ zuletzt nur Gott: „Einsames Fragen treibt mit mir Spott. Wer ich auch bin, Du kennst mich; Dein bin ich, o Gott!“ (DBW 8, S. 514).

Es wäre darum für Bonhoeffer verfälschend, die „subjektive“ Seite des Glaubens – etwa das eigene Weltempfinden, das eigene Gefühl usw. – zu isolieren von der „objektiven“ Seite des Glaubens „der Kirche“. Ob „ich“ „an“ „die Jungfrauengeburt“ „glaube“ oder nicht oder wie ich sie glaube, sagt bei allem Respekt an und für sich noch nichts aus über die Validität dieses theologischen Topos und auch nichts über „mich“, wie ich nun einmal bin, sondern zeigt an, ob und inwiefern „ich“ gerade hier und heute einen Zugang habe zu dem mythologischen Komplex, den „wir“ in der Gemeinschaft der Kirche „Jungfrauengeburt“ nennen, und sagt insofern etwas darüber aus, welcher Art „meine“ Beziehung zu diesem Gott-Menschen ist, von dem da in mythologisch aufgeladener theologischer Sprache geredet wird. Damit aus dem „Ich“ ein „Wir“ und aus der Momentaufnahme

me etwas auch nur zeitweilig Stabiles wird, etwa das „Bekenntnis“ einer „Gemeinde“ in einer bestimmten weltpolitischen Situation, muss in ein verbindliches, ein ernstes „Gespräch“ gegangen werden, in dem „Neues“ geschehen „kann“ (DBW 8, S. 507).

### „wirklich?“ („Was muß ich glauben? falsche Frage“)

Bonhoeffer nötigt vor allem sich selbst und alle Adressatinnen und Adressaten, die sich zum „wir“ rechnen mögen, als ersten den Briefpartner, sekundär die „Kirche“, für deren „Zukunft“ er einen „Dienst“ leisten möchte (DBW 8, S. 561) sowie uns Lesende heute, darüber nachzudenken, wie die eigene Beziehung zu diesem Mysterium Gott im Menschen Jesus Christus („Apostolikum?“) zu verstehen sei.

Bonhoeffer drängt hier primär auf intellektuelle Redlichkeit, eher denn auf psychologischen Seelen-Striptease. Auch die wöchentlichen Beichten in Finkenwalde waren nicht unmittelbare Begegnung von Zweien, sondern vermittelt im „Mittler“ Jesus Christus, gegenwärtig geglaubt als Geist Gottes, eine allerdings verbindliche und durchaus verordnete Praxis der Freiheit.

Die Frage nach dem „wirklichen“ Glauben gehört, obwohl im zweiten von drei geplanten Kapiteln positioniert, inhaltlich noch zur „Bestandsaufnahme“ (Kapitel 1), bildet den Übergang von dem, was soziologisch zu beobachten ist, zu dem hin, wie es sein sollte (Kapitel 3).

Mit einem „wirklichen“ Glauben ist bei Bonhoeffer mehr gemeint als das, was in einer Liste von theologischen Aussagen einen grünen Haken bekäme. Gemeint ist bei ihm ein Glauben, der mit der „Existenz“ zu tun hat, in der eine bestimmte „Erkenntnis“ ihren Ursprung und ihren Ort hat (DBW 4, S. 38), woran das Leben hängt. In erster Linie und letzter Konsequenz ist das nichts und niemand Anderes als der lebendige und für Bonhoeffer bis in das Gefängnis und Sterben hinein wirkliche Gott.

„Was muß ich glauben?“ ist darum für Bonhoeffer eine „falsche Frage“. Das, „was“ ich „wirklich“ glaube, ist weder das Diktat einer Tradition – und käme sie im Gewand einer „Offenbarung“ daher (Barth) – noch eine existenzielle „Entscheidung“ im Glaubenswagnis (Kierkegaard, Bultmann). So sehr beides im menschlichen Leben seine Rolle spielt, ist der erste und in Bonhoeffers Sinn „letzte“ Grund des wirklichen Glaubens die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt, mehr noch: Gottes Wirklichkeit nicht nur als gestaltende Kraft, sondern als – wenn auch verborgen und nur dem Glauben erkennbar – Struktur der Wirklichkeit. Hier war Bonhoeffer ganz unerschrocken bereit, alltägliche Lebenserfahrung, auch Selbsterfahrung, der Art „christologisch“

begründet zu sehen, dass auch ganz Außer-Christliches dabei seine Rolle spielen durfte. Im Gefängnis las er begeistert von Walter F. Otto „Die Götter Griechenlands“:

*„Der Grieche empfindet auch das, was er mit klarem Bewußtsein wählt und tut, als etwas ihm Gegebenes, und sein Lebensgefühl rührt an die Gottheit, wenn wir nichts anderes im Sinn haben als die wohlbekannteste Regelmäßigkeit des Geschehens oder unser eigenes Überlegen und Können. Und doch ist der Mensch kein bloßes Werkzeug der Götter, sein Dasein nicht nur der Spielplatz ihres Tuns. Er ist selbst etwas, und sein eigenes Tun wird gefordert.“<sup>10</sup>*

Ein solches Zitat wird Bonhoeffer im Kopf gehabt haben, als er an Bethge schrieb: „Ich lese z. Zt. das ganz ausgezeichnete Buch des Altphilologen W.F. Otto (Königsberg) über die ‚Götter Griechenlands‘, über ‚diese Glaubenswelt, die dem Reichtum und der Tiefe des Daseins, nicht seinen Sorgen und Sehnsüchten entstieg ist‘, wie es am Schluß heißt. Verstehst Du, daß diese Formulierung und die entsprechende Darstellung für mich etwas sehr Reizvolles hat und daß ich – horribile dictu! – an den so dargestellten Göttern weniger Anstoß nehme als an bestimmten Formen des Christentums“ (DBW 8, S. 492).

Im selben Sinn „nicht-religiös“, d. h. auf die gesamte Wirklichkeit des Himmels und der Erde bezogen, ist Bonhoeffers für manche so „religiös“ anmutendes letztes Gedicht „Von guten Mächten“. Es umfasst den ganzen geistigen Horizont Bonhoeffers von Erinnerungen an Kindheits-Weihnachten über den Leidenskelch bis zum himmlischen Lobgesang der in Christus Erlösten.

### „... mit unserem Leben daran hängen?“

Für die meisten von „uns“, vermute ich, ist „glauben“ zu einer nur bedingt wichtigen Angelegenheit geworden, eben zu dem, was Bonhoeffer die Reste von „Religion“ nannte. Oder? Hängen „wir“ mit unserem „Leben“ am „Glauben“? Wirklich? Bonhoeffer meinte tatsächlich noch mehr als das, was „uns“ „unbedingt“ angeht (Tillich). Er glaubte tatsächlich einen und einem Gott, der schon und noch handelt an uns und in der Geschichte, wo wir „subjektiv“ meinen, in unserer Person, in unserer Erkenntnis, in unserer Aktivität isoliert und auf uns gestellt und also letztlich allein zu sein. Darum hing er mit seinem Leben am Glauben und nicht umgekehrt! Wir sollten nicht zuerst den Glaubenshelden und auch nicht den „Menschen für andere“ in ihm sehen, sondern den in Gott gegründeten, von guten Mächten geborgenen Menschen.

Von „Gott“ können wir, Bonhoeffer nach, gültig nur in Bezug auf den Menschen Jesus, den Menschen für andere, sprechen. Bonhoeffer verknüpfte die Begegnung mit diesem Gott im Menschen Jesus mit der Begegnung

von Mensch und Mitmensch und verstand dieses in sich spannungsvolle, nicht einfach an sich identische Geschehen als transformierende Erfahrung. Diese Wirklichkeit der Transformation ist der bis heute oft weder wahrgenommene noch verstandene Schlüssel zu Bonhoeffers Spätwerk. *Nicht* der neue Gottes-Gedanke *als Gedanke* ist es, der ihn zuvorderst interessierte, aber *auch nicht* die Ethik, etwa als *der Appell*, für andere da sein zu sollen. Aus Bonhoeffer sollten wir weder einen systematischen Theologen der Kategorie Barth oder Ebeling oder Panenberg machen, aber auch nicht einen frommen, guten Menschen, der sich immer für andere opfern wollte oder dazu aufrief. Mit seinem Leben hängt Bonhoeffer „wirklich“ an der Erfahrung einer ständigen Transformation in der je neuen Begegnung mit dem Menschen Jesus, welcher für ihn zwar zum Teil anders als früher ganz Mensch, der Mensch „schlechthin“ ist, aber doch zugleich wie in all seiner früheren Theologie gerade darin der ganze Gott, soweit sich Gott überhaupt nur zum Menschen und ja: in die Hände des Menschen begeben kann und begibt.

**„Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an“**  
(DBW 8, S. 557).

„ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus – im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer – Mensch war“ (21.7.1944, DBW 8, S. 541). Bonhoeffer war sich mit dem Gebrauch des Wortes „schlechthin“ (vgl. DBW 8, S. 541) darüber im Klaren, dass er sich zu seiner eigenen Überraschung am Ende der Anthropologie und der Kirchenlehre Schleiermachers angenähert hatte, ohne doch aber einfach ein Lager zu wechseln: von Barth zu Schleiermacher. Er fand, wie fast immer, seine Position in einem beweglichen Dazwischen oder auch Darüber-Hinaus. Der Mensch Jesus blieb für ihn der Gottessohn, die 2. Person der Trinität. Die Agonie des Gottessohnes in Gethsemane und auf Golgatha bewies umgekehrt keine unverbrüchliche Gottesgewissheit, sondern verwies Bonhoeffer auf Gottes Wirklichkeit „in“ dem geschichtlichen Geschehen „jenseits“. So verstand er auch seinen eigenen Weg. Bonhoeffers Bemühen, vor den geliebten Angehörigen tapfer sein zu müssen, einen Glauben zu zeigen, an dem er mit seinem Leben hing, wurde aufgefangen von dem noch tieferen Glauben, nicht für sich selbst einstehen müssen. Das würde der Mann aus Nazareth tun.

„Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an“ (DBW 8, S. 557).

**Bonhoeffer liegt nicht hinter, sondern vor uns.**

Ist die offenkundig gewordene Lebensferne, die Sprach-, ja, fast in jeder Hinsicht Hilflosigkeit von Christentum<sup>11</sup>, Kirche und Theologie wesentlich eine Folge eines funda-

mentalens Selbst-Missverständnisses der christlichen Kirche als einer institutionalisierten Erlösungsreligion im Dienst der mehr oder weniger „religiösen“ Erwartungen der Menschen (um nicht „Kundinnen“ und „Kunden“ zu sagen) mit all den dazugehörigen Ausdrucksweisen und Formen? Ist die Bedeutungslosigkeit der Theologie, sowohl innerhalb der Kirche wie öffentlich, eine Folge von Christusvergessenheit? Was hätte das für Konsequenzen, wenn dem so wäre?<sup>12</sup>

Es scheint, als ließe uns sein an dieser Stelle nun doch schmerzlich fragmentarisches Werk bei dieser entscheidenden Frage ohne eine entsprechend sichere Antwort. Ich will aber den Weg andeuten, den wir werden gehen müssen, wenn wir sein Erbe denn wirklich wollen und nicht nur seinen großen Namen an unserer Seite: Wir brauchen seine Ernsthaftigkeit und Unerschrockenheit, die „Wirklichkeit“ unseres Lebens und der Welt insgesamt dezidiert *christologisch* zu denken. Besseres werden wir von Bonhoeffer auch und gerade im 21. Jahrhundert nicht lernen können.

Die Frage muss mitlaufen, ob und was „wir“ diesbezüglich eigentlich selbst „glauben“ – nicht im Sinn eines Seelen-Striptease, aber doch ehrlich und dezidiert: Welche Bedeutung hat der Mann aus Nazareth, der Sohn Gottes, der Inkarnierte, Gekreuzigte und Auferstandene tatsächlich für uns. Diese Frage muss gestellt werden dürfen und beantwortet werden, wenn nicht Theologie als Reflexion des Glaubens in Bezug auf das Zentrum christlicher Theologie in der Luft hängen und nur heiße Luft von sich geben, „religiöse“ Nebelschwaden auswerfen soll. Wer nicht aus Glauben, d. h. aus der gedeuteten Erfahrung des eigenen Lebens heraus, den zuweilen mühsamen Versuch unternimmt, Wirklichkeit „in Christus“ zu denken; wer es dabei nicht unternimmt, Bonhoeffers Gedanken über Jesus Christus als Mitte zwischen Gott und Mensch, Mitte der Geschichte, Mitte unserer menschlichen Beziehungen, nimmt zumindest de facto nicht teil an der Arbeit am Erbe Dietrich Bonhoeffers für uns heute. Natürlich kann man Theologie anders machen als mit Bonhoeffer. Jede und jeder kann darüber hinaus denken und glauben, was er oder sie möchte oder wie es ihm oder ihr passt: non-theistisch, panentheistisch, pantheistisch, in Begriffen von Energien und Atmosphären, mit eventuell Jesus als gutem Menschen oder als 2. Person der Trinität, mit Jesus als moralischem Vorbild oder als Trost im Sterben („Wenn ich einmal soll scheiden, so scheidet nicht von mir“) usw.: Sobald wir aber Bonhoeffer dabei nur als Zitate-Geber missbrauchen für das, was je mir zu passen scheint oder was gerade nun ein gutes Argument zu sein scheint oder was mein schwaches Argument mit seinem Namen stärkt, werden wir das Beste von ihm verloren haben und sind wir jedenfalls nicht mehr an ihm dran.

Die Geschichte von Theologie und Kirche ist für uns Nachgeborene heute einigermaßen klar überschaubar. Auf den Punkt gebracht, können wir feststellen, dass mit allen Experimenten, die gewagt wurden: von der Neugründung von Gemeinschaften über Langes Ländchen (beides von Bonhoeffer inspiriert!) bis hin zu großen Kirchentagen und ökumenischen Bemühungen, die großen Volkskirchen beider Konfession den Weg der Restauration und Konsolidierung, am Ende der Öffnung für den „religiösen“ Markt gegangen sind (dies nun nicht inspiriert von Bonhoeffer) und damit nun allmählich und rapide zugleich an ihre ökonomischen und „spirituellen“ Grenzen stoßen. Und die Theologie? Nach einer ersten Phase nach dem Krieg, in der die Kontroverse noch sehr bestimmt war vom hermeneutischen Streit der Barth- mit der Bultmann-Schule, hat es eine Zeit diverser theologischer Neuanfänge gegeben, nicht zuletzt die feministischen und die politischen Theologien. Dann schien die Zeit der Detailfragen gekommen, der präzisen Arbeit an seltsam zugespitzten kleinteiligen Themen, die die Welt getrost überhören kann. Heute scheint es ein neues Interesse zu geben an experimentellen Gedankenformen in Verknüpfung mit selbst erlebter oder sonstig vorfindlicher Lebenswirklichkeit.

Ob Jesus Christus tatsächlich wieder in vielleicht ganz neuen Formen geglaubt und bedacht wird als die zentrale Mitte christlichen Glaubens und christlicher Theologie, ist eine offene Frage. Bonhoeffers Theologie jedenfalls hat immer inspirierende Bedeutung gehabt, bis man meinte, ihn nun verstanden und überwunden zu haben. Ich meine: Wir haben ihn schlecht genug verstanden, oft nur im Interesse der eigenen Sache. Wir haben ihn nicht hinter, sondern vor uns.

*Dr. Bernd Vogel, Pastor*

## Anmerkungen

- 1 Ingolf U. Dalferth: Gott der Gegenwart. Was Christen heute zu sagen haben. Publik Forum Nr. 17, 11.9.2020, S. 28-31, ebd. S. 30f.
- 2 Bonhoeffer hatte diesbezüglich bereits als Schüler Schleiermachers Reden über die Religion gelesen, im Studium und für seine Dissertation Reinhold Seebergs Dogmengeschichte und natürlich auch die wesentlichen Schriften von Ernst Troeltsch (1865-1923). Dieser hatte nicht von einer „Absolutheit“ des „Christentums“ (1902), wohl aber aufgrund bestimmter in der Geschichte des Christentums manifest gewordener „religiöser“ Ideen von seiner relativen „Höchstgeltung“ des Christentums „als Ergebnis des religionsgeschichtlichen Vergleichs“ sprechen können. Demgemäß kann es keine absolute, aber doch eine relative, lebensmäßig ausreichende „Glaubensgewißheit angesichts der historischen Bedingtheit des Christentums“ geben. Die anthropologische Grundlage für einen solchen soziologisch als „Religion“ beschreibbaren Glauben sah Troeltsch

in einem Vermögen der menschlichen Vernunft, sich aufgrund bestimmter seelisch wirksam gewordener Erfahrungen religiöse bzw. Glaubensgewißheit zu konstruieren. Troeltsch nannte diese spezielle geradezu psychologische Kompetenz der Vernunft in Anlehnung an Kants erkenntnistheoretische Apriori das „religiöse Apriori“: „Religion“ als „ein Apriori der Vernunft“, „ist“ „an sich mit der Vernunft überhaupt gesetzt und alle Vernunft ist in dem Maße, als sie überhaupt verwirklicht ist, überall und immerdar auch religiös, auch wenn sie selbst es sich nicht zu Bewußtsein brächte.“ Allerdings muss, nach Troeltsch, ein „persönliches Gegenwartsverhältnis zum Übersinnlichen“ allererst und immer neu hergestellt werden – Troeltsch nennt diesen Vorgang die „Aktualisierung des religiösen Apriori“ – damit aus einer „blasse(n)“ Religiosität des dunklen Gefühls übersinnlicher Ordnungen“ „charakteristische(n) Religiosität“ erwächst, zugleich „eine Tat der Freiheit und ein Geschenk der Gnade“, ein „komplexes Ineinander von Menschlichem und Göttlichem“ (Ernst Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft [Vortrag St. Louis], Tübingen 1922 [S. 46, 41, 54]) – Bonhoeffer wird mit seinem summarischen Verweis auf das „religiöse Apriori“ die gesamte, apologetisch ausgerichtete, Denkfigur der religiös veranlagten Vernunft gemeint haben, wie sie in der theologischen Tradition nach Schleiermacher und vor Karl Barth dominant war. Er kommt allerdings in seinem Brief an Bethge vom 8.6.1944 auf „Troeltsch!“ zu sprechen, als er über Stärken und Schwächen der „liberalen Theologie“ nachdachte. Er hält also offensichtlich vor allem Troeltsch zugute, dass dieser „die Auseinandersetzung“ mit der „Mündigkeit der Welt“ „wirklich aufnahm“, „wenn diese auch mit ihrer Niederlage endete“ (DBW 8, S. 479). Bonhoeffer erkannte bei ihm den Versuch, den „Streit“ der „Kirche“ mit der „mündig“, d. h. auch autonom und säkular gewordenen „Welt“ zu einem „Frieden“ zu bringen, der für die Kirche aber nach Ansicht Bonhoeffers eine „Niederlage“ bedeutete hatte. Bonhoeffer versucht dann, unter Aufnahme der Fragestellungen der liberalen Theologie und auch der religionsgeschichtlichen Schule eine andere, aus seiner Sicht bessere Lösung des notwendigen Konflikts zu finden. Die Lösung lag für ihn am Ende nicht in einem philosophischen Friedensschluss, einem irgendwie Gemeinsamen von „mündiger Welt“ und „Glaube“ (Troeltsch’ „komplexes Ineinander“), sondern in einer bewusst offen gehaltenen Spannung, ja, in Konfrontation von möglichst unvoreingenommener Weltwahrnehmung (das wäre das Erbe der liberalen Theologie) und der Insistenz auf der unbedingten Bedeutung des Menschen Jesus auch für die mündige Welt und den religionslosen Menschen (das wäre das Erbe der Offenbarungstheologie).

- 3 In seltener Tiefe und Klarheit hatte André Dumas: Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer, Genf 1968 (englisch: Dietrich Bonhoeffer. Theologian of Reality, London 1971) Bonhoeffers Religionsverständnis schon 1968 nachgezeichnet. Es ist mir völlig unverständlich, warum dieses Meisterwerk nicht auch auf Deutsch übersetzt wurde und von deutschen Theologinnen und Theologen kaum zur Kenntnis genommen wurde. Das Ganze der Theologie Bonhoeffers wird auf dem biografischen Hintergrund in seiner eher Kontinuität als Diskontinuität dargestellt, ohne die Akzentverschiebungen zu verleugnen, im Gegenteil. In der englischen Ausgabe vgl. zum Thema Kapitel VII: „Christianity without ‚Religion‘?“ (Dumas, S. 163-214).
- 4 Das wäre zumindest für Karl Barth unzutreffend. Der hatte 1938 in einem Aufsehen erregenden Brief an den tschechischen Theologen Hromádka die Tschechen und Slowaken praktisch zum Widerstand gegen Hitler-Deutschland aufgerufen und dabei die Gedankenlinie gezogen, es sei nun der Widerstand

- gegen den Nazismus zugleich eine Verteidigung der Kirche und damit tatsächlich auch des Wortes Gottes, das durch die Kirche in der Welt bezeugt werden soll. Bonhoeffer meinte mit der fehlenden „religiösen“ Reaktion auf den Krieg also im Wesentlichen etwas anderes als explizite theologische Rede.
- 5 Vgl. Bonhoeffers kleinen, wirkmächtig gewordenen Text „Einige Glaubenssätze über das Walten Gottes in der Geschichte“ (DBW 8, S. 30f.): „Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Fatum ist.“
  - 6 Vgl. DBW 8, S. 559f. (Betonung: Existenz der Kirche) mit S. 481f. (Betonung: Theologische Erkenntnis).
  - 7 Näheres dazu s. Vogel 2020, S. 99ff.
  - 8 In einem Brief Bonhoeffers an Helmut Rössler 7. August 1928: „Ich habe gemerkt, daß die Predigten die wirkungskräftigsten waren, in denen ich verlockend, wie Kindern ein Märchen vom fremden Land, vom Evangelium erzählt habe. Die prinzipielle Schwierigkeit bleibt: man soll Milch geben, und weiß doch nicht, was das heißt, und ob man nicht aus Versehen Zuckerwasser gibt. Wenn mir einer eine Exegese von 1. Kor. 3,2 gäbe, wäre viel geholfen; auch für das ‚Problem des Kindes in der Theologie‘ ...“ (DBW 10, S. 91f.).
  - 9 „Das Geheimnis bleibt Geheimnis. Es entzieht sich unserem Zugriff. Geheimnis heißt aber nicht einfach, etwas nicht wissen. Nicht der fernste Stern ist das größte Geheimnis, sondern im Gegenteil, je näher uns etwas kommt, je besser wir etwas wissen, desto geheimnisvoller wird es uns. Nicht der fernste Mensch ist uns das größte Geheimnis, sondern gerade der Nächste. Und sein Geheimnis wird uns dadurch nicht geringer, daß wir immer mehr von ihm wissen; sondern in seiner Nähe wird er uns immer geheimnisvoller. Es ist die letzte Tiefe alles Geheimnisvollen, wenn zwei Menschen einander so nahe kommen, daß sie einander lieben. Nirgends in der Welt spürt der Mensch die Macht des Geheimnisses und seine Herrlichkeit so stark wie hier. Wo zwei Menschen alles voneinander wissen, wird das Geheimnis ihrer Liebe zwischen ihnen unendlich groß. Und erst in dieser Liebe verstehen sie einander, wissen sie ganz voneinander, erkennen sie einander ganz, und doch, je mehr sie einander lieben und in der Liebe voneinander wissen, je tiefer erkennen sie das Geheimnis ihrer Liebe. Also das Wissen hebt das Geheimnis nicht auf, sondern vertieft es. Daß der andere mir so nahe ist, das ist das größte Geheimnis“ (DBW 13, S. 360f.).
  - 10 Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes* (1934), 10. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, S. 223.
  - 11 Eine eigene Untersuchung wäre es wert, Bonhoeffers Sprachgebrauch von „Christentum“ und „Kirche“ in den Tegeler Briefen genau zu untersuchen. Er changiert ohne präzise Abgrenzungen. Tendenziell spricht er von „Christentum“, wenn er die geschichtlich gewordene Gestalt der Kirche meint, und von „Kirche“, wenn er programmatisch reden möchte. Allerdings kann er in seiner die theologischen Briefe eröffnenden Grundfrage ja gerade „Christentum“ und „Christus“ (hier ohne „Jesus“, gar „Mensch Jesus“, wie drei Monate später akzentuiert!), den er in seiner Dissertation „als Gemeinde existierend“ ausgelegt hatte, in einen einzigen Zusammenhang bringen, als interpretiere die Näherbestimmung „Christus“ den vorherlaufenden Begriff des „Christentums“ – und eben nicht primär den Begriff der Kirche! Mein vorläufiges Fazit: Angeregt durch die Dilthey-Lektüre, nicht unbeeinflusst von der auch bei Dilthey maßgeblichen geistesgeschichtlichen Denkungsart, damit de facto Ernst Troeltsch sachlich nahe, tendierte Bonhoeffer immer mehr dahin, den christlichen Glauben in Bezug auf den einzelnen Menschen hin zu verstehen, der sich in der Begegnung mit „Christus“ bzw. dann (ab Juli 1944) eigentlich mit „Jesus“ transformieren lässt zu einem neuen „Sein“, einem „Dasein für andere“. Von hier aus wird die Differenz von Christentum und Kirche sekundär. Während die Kirche – im Unterschied zu
- Bonhoeffers theologischer Frühzeit – dann eher als die soziologisch fassbare Gemeinschaft derer zu verstehen sein dürfte, die mit Ernst Christ(in) sein wollen (nach Luther), wäre das Christentum darüber hinaus die eher kulturell wirksame gesellschaftliche Kraft aller Christen und Christinnen sowie aller als zumindest historisch-genetisch christlich identifizierbaren geistigen Ideen.
- 12 Klar sah das genau so 1968 André Dumas (s. o., Anm. 2). In Deutschland aber hat die sogenannte Wiederkehr der Religion ab den 90-ern des letzten Jahrhunderts auch die Bonhoeffer-Interpretation an dieser entscheidenden Stelle verwirrt. Wolfgang Huber u. a. plädieren z. B. dafür, Bonhoeffers Tegeler Ausführungen zu „Religion“ und „Religionslosigkeit“ in den Tegeler Briefen eher für einen nicht wirklich konsequent und gut gedachten Neben-Weg seiner für sie eigentlich wichtigen Argumentation rund um die Begrifflichkeiten der „mündigen“ bzw. „mündig gewordenen“ Welt zu halten. Auf der Spur von „Mündigkeit“ und „mündiger Welt“ lässt sich Bonhoeffers Tegeler Theologie zumindest im ethischen Sinn und auf der Spur der Ethik-Fragmente weiterentwickeln. In Bezug auf eine kommende oder gar schon manifeste Religionslosigkeit aber habe sich Bonhoeffer schlicht getäuscht; und seine fragmentarisch gebliebene Argumentation in den Briefen zeitige mehr unbeantwortbare Fragen als dass sie gedanklich weiterführe ... Da ich Person und Lebenswerk Dietrich Bonhoeffers grundsätzlich anders zu verstehen versuche, bin ich auch bei dieser speziellen Diskussion um Bonhoeffers Verständnis von „Religion“ der Auffassung, dass man Bonhoeffers Intentionen zunächst scheinbar nur knapp, aber je konsequenter man seine eigene Gedanken fortführt, am Ende umso deutlicher verfehlt. Bonhoeffer konnte wohl auf hohem Niveau systematisch-theologisch denken, wie nicht nur seine akademischen Arbeiten zur Genüge beweisen; aber es war dies nicht sein eigentliches Interesse, wie sich in Bonhoeffers eigenen Äußerungen und am Gesamtwerk nachweisen lässt. Er drängte vielmehr immer auf existenzielle Redlichkeit. Lieber experimentierte er mit unbeweisbaren, dabei geradezu apodiktisch klingenden „ist“-Sätzen, allerdings meistens aufgehoben in eine Kaskade von oft offen bleibenden Fragen, als ein System vorzugaukeln, das der lebendigen Wirklichkeit des „Christus“ „mitten im Leben“ (DBW 8, S. 455 u. ö.) nicht entsprechen kann und das den Menschen in einer scheinbaren und fatalen Sicherheit wiegt, er oder sie wisse nun von „Gott“, von „Christus“, von „gut und böse“ usw. Bonhoeffers Denken zielt insgesamt in eine existenzielle Bewegung von Leben und Denken. Es war ein Zirkel von Tat und Reflexion, „Nachfolge“, in der sich nicht nur „Glaube“ und „Gehorsam“ zirkulär gegenseitig bedingen, sondern eben auch Tat und Gedanke – und immer kann in diesem „Gespräch“ „Neues“ „geschehen“ (DBW 8, S. 507). Auf dieses „Neue“ kam es Bonhoeffer an, nicht auf die Sicherung oder auch nur Vermittlung des bereits Gedachten. Weder der Systematik noch der Didaktik galt seine Leidenschaft, sondern dem nie zu fixierenden Dialog zwischen Himmel und Erde (vgl. Bernd Vogel: „Alle Angst vor der Zukunft überwunden ...“. Mit Dietrich Bonhoeffer im Gespräch, Stuttgart 2020, S. 36ff.). In diesem Sinne sind gerade seine in systematischem Sinn unfertigen Gedanken zu „Religion“ und „Religionslosigkeit“ ein starker Hinweis auf das hin, was ihm gedanklich vorschwebte.



FRIEDERIKE BARTH

## Bonhoeffers Ethik, die Verantwortung des Einzelnen und das politische Mandat der Kirche

### 1. Bonhoeffers Ethik

„Wir wissen nicht, was wir tun sollen, sondern unsere Augen sehen nach dir“ (2. Chr 20,12). Dieses Bibelwort ist ein Leitwort für Dietrich Bonhoeffers Ethik, unter das ich das Folgende gerne stellen möchte. Er selbst ist schon früh von dieser Grundfrage – *Was sollen wir tun?* – bewegt worden, einer Grundfrage nicht nur für den ethischen Theologen, sondern für das menschliche Leben insgesamt. Es ist darum eine Verengung, Bonhoeffers Konzentration auf die Ethik, also die theologische Disziplin, in Gestalt seines unabgeschlossenen Werkes ETHIK, als bloßes Produkt der zeitgeschichtlichen Umstände zu betrachten, die einen verantwortlichen Zeitgenossen zu Reflexionen genötigt haben, die andernfalls entbehrlich gewesen wären – auch wenn zweifellos die Zeitumstände eine außergewöhnliche Dringlichkeit mitbrachten und zu inhaltlich sehr weitgehenden Reflexionen genötigt haben, dazu komme ich später noch einmal.

„Ich [...] habe ein Seminar über: Gibt es eine christliche Ethik [...] Mir spitzt sich das Problem immer schärfer und unerträglicher zu. Neulich habe ich über 2. Chron 20,12 gepredigt. Da habe ich meine ganze Verzweiflung mal abgeladen.“, schreibt der junge Dozent an der Berliner Theologischen Fakultät im Mai 1932 (!) an seinen Freund Erwin Sutz<sup>1</sup>. Schon zu diesem frühen Zeitpunkt kristallisieren sich Grundzüge der später ausgearbeiteten Ethik heraus, die für diese bestimmend sind und sie bis heute zu einer äußerst anregenden, aber auch herausfordernden Theorie machen – herausfordernd nicht nur intellektuell (das freilich auch), sondern, wenn oder falls man Bonhoeffers Ausführungen hier zustimmt, auch persönlich bzw. *existentiell*.

Das liegt darin begründet, dass Bonhoeffers Ethik in bestimmter Hinsicht zutreffend als *existentielle Ethik* beschrieben werden kann, als eine ethische Theorie also, in welcher die theologisch gedeutete Existenz von zentraler Bedeutung ist – bei aller gebotenen Vorsicht im Umgang mit Etikettierungen, die gerade im Falle Bonhoeffers schwierig sind, weil er einen umfassenden Anspruch erhebt, nämlich eine theologische Wirklichkeitsdeutung vorzunehmen, die die konkrete Existenz, und das heißt eben auch und vor allem das **Handeln**, in allen Wirklichkeitsdimensionen einschließt.

Programmatisch ist darum auch das geplante erste Kapitel – nach einem grundlegenden erkenntnistheoretischen Einleitungskapitel („Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“) – überschrieben mit „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“; in diesem Titel ist die Konzeption der ETHIK in konzentriertester Form ausgesagt, denn Bonhoeffer will mit ihr nichts weniger als eine alle üblichen Aufgliederungen ethischer Theorie und dogmatischer Grundlegung überwindende Konzeption vorlegen. *Akt* und *Sein*, mit der von ihm früher gewählten Begrifflichkeit, sollen demnach ebenso miteinander „versöhnt“ werden wie unter der Leitperspektive einer Güterethik, einer Ethik des Guten, tugendethische Elemente, Rechts- und Pflichtbegriff sowie der aus der politischen Theorie neu eingebrachte Ansatz einer Verantwortungsethik miteinander vermittelt werden.

Dieses integrative, man kann auch sagen, synthetisierende Denken ist, das nur nebenbei, ein Charakteristikum von Bonhoeffers Theologie – und vielleicht auch seiner Persönlichkeit: er geht aufs Ganze, um es einmal salopp auszudrücken. Freilich ist es weniger entscheidend, inwieweit es eine Charakterfrage ist – die es wohl auch ist –, wenn er mit seiner ETHIK zugleich den Anspruch verfolgt, das Leben in der Welt christologisch zu deuten und zu begründen. Vielmehr stehen dahinter auch von Bonhoeffer reflektierte Erfahrungen eines Scheiterns bisheriger ethischer Konzeptionen bis zum 1. Welt-

krieg (oder seinem Ende) unter dem Paradigma der sogenannten Liberalen Theologie seiner theologischen Vätergeneration.

Deren als Versagen wahrgenommene Konzentration auf eine bürgerliche Sittlichkeit samt eines daraus resultierenden Rückzugs in die Innerlichkeit des religiösen Subjektes sowie die einer Missdeutung der lutherischen Regimentenlehre geschuldeten Überhöhung vermeintlich gottgegebener Volksordnungen („Volksnomos“) hat seinerzeit nicht nur Dietrich Bonhoeffers Theologie entscheidend geprägt, sondern zuvor und teils in Parallele die Dialektische Theologie Karl Barths und seiner Mitstreiter. Dass also die theologische Ethik aus ihrem theoretischen und praktischen Winkel geholt werden müsse und sich das Christsein statt zu 5-10% in seinem Leben zu 100% verwirklichen könne – gegen ein Friedrich Naumann zugeschriebenes Diktum, das Bonhoeffer sehr kritisch aufgenommen hat<sup>2</sup> – ist das erste, das zentrale Grundanliegen seines ethischen Entwurfes.

„Karl [Barth] hat ja nun den Versuch gemacht, aufgrund der streng reformatorischen These [der alleinigen Gotteserkenntnis aus der Offenbarung] dennoch die Relativierung des Geschichtlichen zu vermeiden. Das ist sehr bestechend. Er bezieht (gut biblisch) alle Ordnungen der geschaffenen Welt streng auf Christus und sagt, dass sie nur von ihm her recht zu verstehen seien und an ihm ihre Ausrichtung finden müssten. Das muss man lesen.“<sup>3</sup> Das ist das Programm seiner ETHIK, die er nur kurz nach diesen brieflichen Zeilen an Sabine und Gerhard Leibholz in London im März 1940 schreibt.

Dazu entwickelt er ein Weltverständnis – man kann auch sagen: eine theologische Ontologie –, nach dem die Wirklichkeit der Welt, d. h. ihr eigentliches Wesen und ihre eigentliche Bedeutung, in der Versöhnung mit Gott im Christusgeschehen besteht. ‚Welt‘ kann daher nur wahrhaft erfasst werden, wenn zugleich ihre wesentliche innere Bezogenheit auf Jesus Christus erfasst wird, der (1) als Schöpfungsmittler (Kol 1,16) *Ursprung* der Welt ist, (2) als inkarnierter *Gottmensch*<sup>4</sup> – so Bonhoeffers häufig verwendeter christologischer Ausdruck –, der die gefallene Welt mit Gott versöhnt hat und so ihren derzeitigen Bestand sichert, ihr ihr *Wesen* gibt, und der (3) als wiederkommender Herr erwartet wird und so ihr eschatologisches *Ziel* ist.

Die Implikationen dieser christologischen Ontologie, die mit der etliche Male verwendeten Formel von Christus als „Ursprung, Wesen und Ziel“ der Weltwirklichkeit<sup>5</sup> in äußerster Kürze zusammengefasst ist, sind freilich diffizil und komplex; grundlegend für sie sind eine latent geführte Diskussion Bonhoeffers mit maßgeblichen philosophischen und theologischen Strömungen

seiner Zeit, bei der sich insbesondere die Abgrenzung von idealistischen Systemen oder genauer: von Hegel, die Rezeption des Neuthomismus eines Josef Pieper, die Integration kierkegaardscher Existenztheologie sowie die konzeptionellen Bezüge auf Luther und Barth ausgewirkt haben.

So folgt zunächst, dass jede wahrhafte Wirklichkeitskenntnis nichts anderes als Glaubenserkenntnis sein kann, eine existentielle Erkenntnis also, die in der Beziehung des Menschen zu Christus gründet, nicht aber in dem Potential einer allgemeinen Vernunft, wie es etwa der Idealismus postuliert. Erkennt nun der Glaubende, dass die Wirklichkeit der Welt in ihrer wesenhaften Bezogenheit auf Christus besteht, so folgt daraus, dass das Gute – die Gestalt der Welt, wie sie sein soll – nicht in der Übereinstimmung des Handelns mit Vernunftprinzipien, Naturgesetzen oder anderen Handlungsnormen besteht. Es können also keine abstrakten, d. h. allgemeinen Maßstäbe einer davon verschiedenen Weltwirklichkeit gegenübergestellt werden, an denen sie gemessen und von denen her das richtige Handeln bestimmt würde.

Ein oft genanntes Beispiel ist hier Bonhoeffers Verhältnis zur Lüge bzw. zu Kants Auffassung<sup>6</sup>, wonach der Kategorische Imperativ der praktischen Vernunft Wahrhaftigkeit gebietet, die Wahrheit zu sagen also eine indispensable Handlungsmaxime sein muss, weshalb ein Mensch den Verfolgen seines Freundes verraten müsse, dass dieser sich in seinem Haus versteckt habe. Für Bonhoeffer ist dies eine rigoristische, wirklichkeitsfremde Pflichtethik<sup>7</sup> – und zwar wirklichkeitsfremd in einem tiefen Sinne, weil sie nicht nur den Erfahrungswerten widerspricht (es bleibt spekulativ bis unwahrscheinlich, dass der Freund sich bereits längst wieder durch die Hintertür auf und davon gemacht hat), sondern weil sie verkennt, dass die von Christus versöhnte Wirklichkeit bereits gut ist, es also keinen Hiatus, keinen Graben, zwischen guten Prinzipien und einer schlechten oder bestenfalls moralisch indifferenten Wirklichkeit geben kann. Das Gute ist vielmehr schon ein *Sein*, nämlich die wirkliche Ausrichtung der Welt auf Christus (das „Letzte“). Als verborgene, eschatologische Größe bedarf freilich diese seinshafte Wirklichkeit des Guten (das „Vorletzte“) stets des Wirklichwerdens im Glauben (Erkennen) und Leben (Handeln) des Menschen, der Aktualisierung also, die im existentiellen *Akt* bzw. im Glaubensakt besteht, für den die ETHIK nun Begründung und Orientierung liefern will.

Daraus folgt natürlich, dass nicht der Mensch die Quelle des Guten ist; diese ist Jesus Christus selbst. Das ist keine triviale Feststellung, auch wenn das zunächst so scheinen mag. Denn eben darum muss Bonhoeffer Hegel

so sehr ablehnen und kann sich so eng an Kierkegaard anschließen, wie er das in der ETHIK, aber auch zuvor schon in der NACHFOLGE tut: denn hier verläuft tatsächlich auch die geistesgeschichtliche Trenn- oder Bruchlinie (Löwith!). Für den Idealisten ist Erkenntnis, gerade auch die sittliche Erkenntnis ein Akt der Autonomie, der Selbstgesetzgebung. Weil der Mensch im Grunde nichts anderes als vernünftiger, allgemeiner Geist ist, gibt er sich auch selbst das Gesetz des Handelns, und zwar – so nahmen das auch Liberale Theologen häufig auf – in Form allgemeiner Prinzipien – die dann freilich, damit wären wir wieder bei Naumann, in der vielfältigen, geschichtlichen und oft zweideutigen Wirklichkeit nicht realisierbar sind.

Die christliche Existenzphilosophie Kierkegaards demgegenüber, deren Einfluss auf Bonhoeffer hier erheblich ist, weiß nichts von allgemeingültigen Prinzipien, sondern nur von Augenblicken der Entscheidung, in denen sich das Wahre und Gute je und je verwirklicht, und zwar für das je eigene Sein. Richtige, d. h. wahre, freie und gute Entscheidungen (alles Tautologien) können aber nur aufgrund der persönlichen Begegnung mit dem Ewigen im Zeitlichen, d. h. mit Jesus Christus geschehen und sind zugleich als existentieller Akt der Person zu verstehen. Wahrheit, auch die ethisch bedeutsame Wahrheit, ohne die es kein richtiges Handeln gibt, besteht nicht unabhängig vom Subjekt und wird folglich auch nicht aufgefunden; vielmehr ist es der Glaubensakt, in dem Wahrheit „wirklich wird“: was wahr und gut und richtig ist, ist in der „Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus“<sup>8</sup> begründet – diese aber kann nur je in der Person „existenzbetreffend“ erfahren werden, so dass sich der Mensch unmittelbar zur Nachfolge – und das ist ja das ethische Handeln des Christen – gerufen weiß<sup>9</sup>.

Obwohl Bonhoeffer damit auch alle traditionelle Ethiken, die ihr Fundament in einer prinzipiellen Erkenntnis von Gut und Böse haben, abweist, ist seine Konzeption von evangelischer Ethik nun aber weder einfach subjektivistisch-situationsethisch zu nennen noch als bloße heteronome Zumutung eines jeweils neu zu erfassenden Gotteswillens zu verstehen. Einer solchen Auffassung stand er in jungen Jahren noch deutlich näher. In den 40er Jahren, nach der Zeit der NACHFOLGE, ist für Bonhoeffer als Folge seiner stärkeren Hinwendung zu einer Versöhnungstheologie und einem damit verbundenen dialektisch-positiven Weltbegriff auch die Frage des *Seins* des Christen, dogmatisch formuliert: die Frage der *Heiligung* oder des *Lebens in der Nachfolge*, bedeutsam geworden. Weil Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat, weil Glauben den ganzen Menschen in seiner leiblich-geistigen Existenz betrifft, weil in Christus also das neue Sein begründet und auch schon

(eschatologische) Wirklichkeit ist, können und müssen über dieses neue Sein auch Aussagen getätigt werden, die Orientierungen in der Nachfolge bieten. Das ethische Handeln fordert daher den ganzen Menschen mit all seinen Fähigkeiten und Gaben, gerade auch mit seiner Urteilsfähigkeit, die nun aber nicht mehr idealistisch missverstanden werden darf, sondern von der gegebenen Situation und der in ihr aufscheinenden Christuswirklichkeit ausgeht und so im strengen Sinne wirklichkeitsbezogen ist. Das ist auch mit dem früher von Bonhoeffer verwendeten Ausdruck gemeint, die „Wirklichkeit sei das Sakrament des Gebotes“ oder das „ethische Sakrament“<sup>10</sup>.

Nur deshalb, das sei am Rande bemerkt, macht es ja auch Sinn, eine Ethik zu verfassen; wenn das richtige Handeln nämlich nur ein situativer, vereinzelter, streng subjektiver Akt ohne Verankerung im neuen Sein von Welt und Mensch wäre, dann würde es sich erübrigen, noch über Inhalt und Ziel einer christlichen Ethik nachzudenken.

Ethisches Handeln entsteht also aus der neuen Wirklichkeit und richtet sich auf die neue Wirklichkeit. Damit vollzieht es sich nicht losgelöst von der geschichtlichen Situation und dem natürlichen Leben, sondern ist im Gegenteil davon inhaltlich bestimmt. Denn die in Christus versöhnte Welt ist eine zeitlich-geschichtliche, in der das Leben sich in vielgestaltiger, sich stets verändernder Weise zeigt. Was wirklichkeitsgemäß ist, kann folglich nicht abstrakt bestimmt werden: „Die das ethische Denken noch weithin beherrschende Abstraktion eines isolierten einzelnen Menschen, der nach einem absoluten Maßstab eines an und für sich Guten [...] zwischen diesem klar erkannten Guten und dem ebenso klar erkannten Bösen zu entscheiden hat, haben wir [...] hinter uns gelassen. Weder gibt es diesen isolierten Einzelnen noch steht uns jener absolute Maßstab eines an und für sich Guten zur Verfügung noch zeigt sich das Gute und Böse in der Geschichte in seiner reinen Gestalt.“<sup>11</sup>

Anstelle eindeutiger, zeitunabhängiger Normen kann in einer so bestimmten christlichen Ethik daher allenfalls von Orientierungen geredet werden, die sich aus der inneren Ausrichtung der Welt auf Christus ergeben. Zu diesen Orientierungen gehören auf der Seite des Seins, des menschlich-geschichtlichen Lebens als leibgeistige Existenz die natürlichen Rechte, Tugenden, das Gesetz (Dekalog), innerhalb dessen allein gemeinschaftliches Leben möglich ist, und natürlich die Mandate.

Auf die Seite des Aktes, des Glaubensgehorsams bzw. der konkreten Nachfolge – die anders auch nicht zu haben ist, weil sie entweder ein Existenzakt ist oder eben nicht wirklich ist – gehört die Gestalt des richtigen Tuns, die Bonhoeffer damals ausgesprochen innovativ konkre-

tisiert hat. Das ethische bzw. existentielle Handeln als Antwort auf den „Ruf Christi“ (Kierkegaard) wird von Bonhoeffer nämlich mit dem in der evangelischen Ethik ganz neuen Begriff Verantwortung charakterisiert.

## 2. Die Verantwortung des Einzelnen

Der Verantwortungsbegriff wird damit von Bonhoeffer erstmals – in bewusster Abgrenzung von den durch ihre Kant-Rezeption bestimmten gesinnungsethischen Entwürfen der Liberalen Theologie – als christlich-ethischer Zentralbegriff eingeführt.

Insbesondere die Dimension der Wirklichkeitsgemäßheit des ethischen Handelns im Hören auf das konkrete Gebot ist dabei eine Anverwandlung der von Max Weber proklamierten Folgenverantwortung als des wesentlichen Aspekts ethisch-politischen Handelns, von dem er sich bei der Einführung dieses Begriffs maßgeblich hat beeinflussen lassen<sup>12</sup>. Darüber hinaus gewinnt der Verantwortungsbegriff bei Bonhoeffer freilich eine Mehrdimensionalität und Tiefe, die weit über die bloße Reflexion möglicher Handlungsfolgen hinaus reicht; Verantwortung ist hier zum Leitbegriff des sich handelnd vollziehenden, wirklichen Lebens des neuen, erlösten Menschen geworden. Denn in seinem anderen wesentlichen Aspekt ist Bonhoeffers Konzept der personalistischen Deutung von Verantwortung bei Eberhard Grisebach entlehnt<sup>13</sup>, welcher diese als existentielle Haltung des vom Du in Anspruch genommenen Ich deutet. Von diesem zweiten Aspekt her kann Bonhoeffer darum Verantwortung als die Antwort des Menschen auf den Ruf Christi bestimmen und diese, da es sich immer um eine konkrete Antwort am gegebenen Lebensort handelt, auch als den *Beruf* des Christen bezeichnen.

Mit seiner Anknüpfung an den lutherischen Berufs-begriff, den auch Max Weber in seiner berühmten Darstellung POLITIK ALS BERUF behandelt, bekräftigt Bonhoeffer noch einmal ausdrücklich den Anspruch, dass sich ethisches Handeln, Nachfolge Christi, in der Welt vollzieht, dass sie also nicht privatim im engsten persönlichen Bereich oder gar nur in einer abgesonderten, ekklesiastischen Ecke stattfindet. Sie umfasst den gesamten Wirklichkeitsbereich, so wie mit dem Verantwortungsbegriff nun auch das ethische Handeln umfassend beschrieben werden soll, als ein Handeln nämlich, das alle Dimensionen der christlichen Existenz in der Welt integriert.

Dazu differenziert Bonhoeffer den Verantwortungsbegriff in vierfacher Weise aus: Unter der Voraussetzung, dass die verantwortliche Tat Antwort des ganzen Menschen auf die Anrede Gottes ist, also ein Glaubens-

akt – mit der Betonung auf -akt –, eignen ihr nämlich vier Strukturmomente: das personale Verhältnis von Christus und Mensch im Glauben begründet *erstens* die *Freiheit* des zur Tat geforderten Menschen; er ist kein willenloser Befehlsempfänger, sondern selbständiges Handlungssubjekt, das aufgrund seiner intellektuellen, emotionalen und faktischen Möglichkeiten entscheidet. Bonhoeffers Ethik ist eine *Freiheitsethik*, bei der alles auf die eigene Entscheidung, das Wagnis der Tat, ankommt, welches unvertretbar ist, weil es die je einzelne Person in ihrer konkreten Existenz ist, die dazu berufen ist. Darin ist Bonhoeffer Erbe der neuzeitlichen Philosophie ebenso wie der Existenztheologie Kierkegaards: von der Freiheit, die eigene Existenz handelnd zu bestimmen und darin das Gute zu verwirklichen, kann der Mensch nicht dispensiert werden.

Die Einschränkungen, die sich daraus für den Geltungsbereich von Institutionen, besonders für den Staat, ergeben, liegen auf der Hand. Schon der Verantwortungsbegriff an sich macht es deutlich, vor allem aber die Bestimmung der verantwortlichen Tat als ein Handeln aus Freiheit impliziert eine klare Begrenzung aller von außen an den Menschen gerichteten Forderungen. Oder einfacher ausgedrückt: Bonhoeffers Ethik ist im Kern *antitotalitär* – was freilich auch bedeutet, dass es keinen Rückzug auf einen vermeintlich unhintergehbaren Befehlsnotstand oder sogenannte unaufhebbare Sachzwänge gibt. Bonhoeffers Ethik der Verantwortung ist im strengen Sinne anspruchsvoll.

Entscheidend ist dabei aber, dass dieser Freiheitsbegriff nicht leer ist, dass es sich also nicht um schrankenlose Beliebigkeit handeln kann, etwa im Sinne eines strikt durchgeführten Dezisionismus, bei dem alles auf die Entscheidung zur Tat ankommt und eine Bindung an ein qualitatives Gutes weder möglich noch notwendig ist. Denn die Voraussetzung ethischen Handelns ist die Gebundenheit an Christus im Glaubensverhältnis. Im Glauben aber ergeht *zweitens* das jeweils *konkrete Gebot* an den Menschen, das bisher noch nicht thematisiert worden ist. Dieses konkrete Gebot ist nicht deckungsgleich mit biblisch formulierten Geboten, z. B. der Bergpredigt. Das muss nun überraschen, hat Bonhoeffer doch schon einmal ein halbes Buch der Bergpredigt gewidmet und 1932 retrospektiv eine „Wende zur Bibel“ als Wende zur Wirklichkeit und zum echten Glauben in seinem Leben ausgemacht, für die insbesondere die intensive Auseinandersetzung mit der Bergpredigt grundlegend gewesen ist<sup>14</sup>.

Und dennoch ist das folgerichtig. Das Manuskript, in dem der Verantwortungsbegriff ausgeführt ist, „Die Geschichte und das Gute. Zweite Fassung“ hat ja eine Vorläuferfassung. Auffällig ist hier, dass die Bergpre-

digt in der ersten Fassung thematisiert wird, in der zweiten aber nicht mehr. Das hat m. E. seinen Grund darin, dass Bonhoeffer unbedingt vermeiden will, dass entgegen seiner Ethik-Konzeption die Bergpredigt – oder andere biblische Gebote – gesetzlich missverstanden werden<sup>15</sup>.

Was das konkrete Gebot ist, kann ja gerade nicht prinzipiell, also in Absehung von der gegebenen Situation eines bestimmten Adressaten für das Gebot bestimmt werden, denn dann ergäbe sich letzten Endes wieder nur eine christliche Sonderethik die weder in der lebendig-geschichtlichen Wirklichkeit begründet wäre, noch diese gestalten könnte<sup>16</sup>. Um der Einheitlichkeit und der Christusbezogenheit der ganzen Wirklichkeit willen muss aber auch das Gebot der Bergpredigt je und je situativ und verantwortlich verwirklicht werden. Welche konkrete Gestalt also die *Liebe* hat, als die Bonhoeffer Gottes Willen auch zusammenfassen kann, lässt sich gerade nicht direkt beispielsweise den Evangelien entnehmen. Auch jeder Biblizismus ist eine Form der Gesetzlichkeit, damit aber auch freiheitswidrig. Die Bindung an das konkrete Gebot bezeichnet damit viel eher als einen wörtlichen Gebotsgehorsam die innere Ausgerichtetheit auf den Willen Gottes, eine Haltung, die Bonhoeffer durchaus mutig und für heutige Ohren auch provokant als Gehorsam bezeichnen kann<sup>17</sup>. Freilich vollzieht sich dieser Gehorsam durch das eigene Urteil hindurch, insofern das Gebot nicht im Sinne eines eindeutigen Befehls ergeht, sondern als Inanspruchnahme aller Fähigkeiten des Menschen zu Überlegung und Entscheidung. Das konkrete Gebot enthält dabei immer schon inhaltliche Implikationen, die aus der Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie in Christus begründet ist, und natürlich aus den biblisch niedergelegten Erfahrungen von Menschen mit Jesus Christus und seiner Verkündigung, folgen. Wenn auch diese Implikationen keine abstrakt-allgemeinen Prinzipien sind, so handelt es sich doch um Orientierungen, welche die jeweils konkret geforderte Entscheidung leiten. Bonhoeffer gelingt es so, zugleich an der existentiellen Freiheit des handelnden Menschen und an der Gültigkeit des göttlichen Gesetzes (i. e. Dekalog, Bergpredigt, apostolische Paränese und das „Lebensgesetz“ einschließlich der ‚Wesensgesetze‘ der Dinge und Sachverhalte<sup>18</sup>) festzuhalten: im Akt der Entscheidung werden beide je konkret und aktuell miteinander vermittelt.

Das verantwortliche Handeln aus Freiheit und in der Bindung an Gottes konkretes Gebot vollzieht sich oft nahezu unbewusst, insofern der Schritt in die Nachfolge für Bonhoeffer trotz allem Festhalten am *simul iustus et peccator* den entscheidenden Unterschied macht. Hier nähert er sich reformierten Überzeugungen an, für die das Leben als gerechtfertigter Sünder weniger als Duali-

tät innerhalb einer Person begriffen wird, sondern stärker vom neuen Sein her als geheiligtes und dennoch auf eschatologische Vollendung angelegtes. Anders gesagt: ein Stück weit wird das ethische Tun für den Christen habituell. Erforderlich ist die Ethik, die Theorie dieses richtigen Tuns und Lebens, freilich für die problematischen, die herausfordernden Situationen, die in jedem Leben immer wieder statthaben, denen sich Bonhoeffer aber ganz besonders gegenüber gesehen hat. Sehr eindrücklich führt eine Episode aus seinem eigenen Leben vor, was hier gemeint ist. Dies ist die Amerika-Episode 1939 im Sommer<sup>19</sup>, als – auch auf Anregung und Wunsch von Reinhold Niebuhr und anderen amerikanischen Weggefährten – Bonhoeffer wieder nach New York kam, um zu bleiben, also dort ins Exil zu gehen.

In den Wochen am Union Theological Seminary hat bei ihm ein intensiver innerer Prozess stattgefunden, ein Ringen um die Frage, was für ihn das gebotene Tun sei. Der Zimmernachfolger dort hat Unmengen unleserlich beschriebener Notizzettel und Zigarettenkippen vorgefunden, äußere Zeichen eines komplizierten, im tiefsten Sinne existentiellen und als solchen auch bewussten Entscheidungsprozesses, der am Ende zu der frei gewollten und zugleich als Gottes konkrete Weisung gedeuteten, auch im Gefängnis später nicht bereuten Rückkehr nach Deutschland führte.

Maßgeblich für diese Entscheidung war auch seine Bindung an die Menschen, die zu ihm gehörten, und an die ihm kirchlich verbundenen Menschen, also die der Bekennenden Kirche zugehörigen Personen, darunter aber vor allem seine ehemaligen Seminaristen. So lässt sich an dieser Entscheidung auch das *dritte* Strukturelement des Verantwortungsbegriffs ablesen, das Bonhoeffer als *Stellvertretung* bezeichnet. Auf die theologischen Subtilitäten, die sich aus der Verwendung dieses Begriffs und vor allem der von Bonhoeffer entwickelten Begründungsfigur ergeben, will ich an dieser Stelle nicht ausführlicher eingehen. Aus seiner Christologie leitet er die personale Verfasstheit und entsprechend auch die interpersonale Gebundenheit, man kann auch sagen: die Sozialität, des Menschen ab, für die er den Begriff Stellvertretung gewählt hat, der allerdings aus einem Analogieschluss auf die christologische Stellvertretung abgeleitet wird. So wie Christus der Mensch für andere resp. für alle Menschen ist, indem er stellvertretend für alle Menschen gelebt hat und gestorben ist, so ist auch für das ethische Handeln die soziale Dimension konstitutiv. Der Mensch lebt und handelt immer stellvertretend für den Anderen, den ‚konkret Nächsten‘, der ihm in bestimmter Weise anvertraut ist durch die vielfältigen Lebensbezüge, Beziehungen, aber auch die persönlichen Möglichkeiten, wie sie etwa bei Bonhoeffer bestanden haben, der sich dem militärischen Widerstand angeschlossen hat um

der Deutschen willen, weil es ihm möglich war und er es für geboten erachtet hat. Das ethische Subjekt ist damit, kurz gesagt, prinzipiell als Subjekt in einem inter-personalen Beziehungsraum zu denken, so dass jedes Handeln notwendig bezogen ist auf andere Personen. (Freilich ist zu bedenken, dass Bonhoeffer mit dieser Argumentation soteriologische und ethische resp. soziale Stellvertretung in einer leicht missverständlichen Weise kurzschließt<sup>20</sup>.)

Dieses Strukturelement kann man auch aus dem Begriff der Verantwortung selbst ableiten, als *Verantwortung für*, bei der sich das Ziel auf einen je konkreten Personenbereich bezieht (im Unterschied also zur Verantwortung für, die sich auf Sachbereiche bezieht und hier eher unter dem Stichwort der Wirklichkeitsgemäßheit ihren Platz hat).

Zugleich ist Verantwortung aber auch immer *Verantwortung vor* einem Forum oder einer Urteilsinstanz. Gerade dieser Bezug ist jedoch für den neuzeitlichen Verantwortungsbegriff konstitutiv, es ist also schon darum konsequent, dass er auch in dem *vierten* Strukturelement von Bonhoeffers Verantwortungsbegriff enthalten ist. Gleichzeitig ergibt sich dies auch aus seiner Konzeption, bei der zwar der richtende Gott eher im Hintergrund thematisiert wird, demgegenüber aber die Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme vor der Urteilsinstanz Gottes im vorausgesetzten Wirklichkeitsbegriff impliziert ist. Denn die Wirklichkeit der Welt stellt eine eschatologische Größe dar; sie ist damit zugleich gefallene und im Kreuz Christi gerichtete *und* versöhnte, in der Menschwerdung Christi und seiner Auferstehung gründende, so dass ihr eine unhintergehbare Ambivalenz eignet, analog zu der Existenz des Glaubenden, der auch in der Nachfolge noch Sünder bleibt und doch von der Tatsache der Versöhnung lebt. Bonhoeffer präzisiert dies durch eine Terminologie, die besonders gut diese nur eschatologisch aufhebbare Ambivalenz zum Ausdruck bringt, ohne dass zugleich die Realität der Versöhnung von Welt und Mensch in Christus wieder unzulässig relativiert oder die Welt in einen geistlichen und einen im engeren Sinne weltlichen Bereich eingeteilt würden. Dieses Missverständnis der lutherischen Lehre von den zwei Regimenten, das eine unheilvolle Rolle in der Zeit zwischen den Weltkriegen gespielt hat, soll umgekehrt in Bonhoeffers ETHIK überwunden, die Gefahr einer verkehrten Glorifizierung der Wirklichkeit aber dennoch vermieden werden. Das heißt: So wenig, wie Bonhoeffer ein Auseinanderfallen beider Sphären in zwei faktisch getrennte Räume sanktioniert, wie es die national gesinnten Lutheraner taten, als sie Volksordnungen für *eigengesetzlich* erklärten, so wenig lehrt er das Gegenteil, eine Identifikation von Welt und Gottesreich, von weltlichem Zustand des Friedens und der Gerechtigkeit

einerseits und von Gottes Heil und Frieden andererseits. Die Welt und ihre vorläufige, gefährdete Ordnung, ist weder losgelöst von noch in eins gesetzt mit der Christuswirklichkeit. Sie ist das *Vorletzte*, als Ganze der Raum für das menschliche Leben und Tun und Scheitern und Neubeginnen, dessen innerer Sinn und wahres Ziel seine Ausrichtung auf Jesus Christus ist; dessen Wort und Wirken aber ist das Letzte (das *ultimum* oder *eschaton*), von dem her überhaupt erst rechtes Tun ermöglicht wird. Nachfolge geschieht hier. „Das Revier der Kirche Christi ist die ganze Welt“<sup>21</sup> als Vorletztes, im Hören und Tun des Gebotes, und zugleich in dem „Zwielicht“ und der Zweideutigkeit, die diesen „Bereich der Relativitäten“<sup>22</sup> auszeichnen und jede letzte Gewissheit über das eigene Gute oder Böse verdecken.

Notwendig ist darum hier immer auch die Schuldverstrickung, das bewusste Aufsichnehmen *unvermeidlicher Schuld*, weil letzte Eindeutigkeiten im Vorletzten nicht zu haben sind – und weil sie eine Perspektive erforderten, die dem Menschen als Teil des Vorletzten eben nicht zueigen ist. Aus diesem Grund ist Selbstrechtfertigung vor einem inneren Forum der Vernunft oder der Sittlichkeit nicht möglich; an ihre Stelle tritt das Vertrauen auf Gottes Gnade, die „Auslieferung der notwendig gewordenen Tat an Gott, der das Herz ansieht, der die Taten wiegt und die Geschichte lenkt.“<sup>23</sup>

Ohne Zweifel weist diese Konzeption auf Bonhoeffers Entscheidung zur Teilnahme am militärischen Widerstand gegen Hitler hin. Entgegen manchen Filmbotschaften gilt hier in Übereinstimmung mit seinem Verantwortungsbegriff, dass Bonhoeffer keine schweren Zweifel gehabt hat über die Frage, ob es konkret geboten sein könne, Hitler zu töten.

Wesentlich ist in diesem Zusammenhang etwas anderes, was zuletzt noch erwähnt werden soll: dass nämlich zu dieser Konzeption einer Verantwortung aus Freiheit, Wirklichkeitsgemäßheit im Gebotsgehorsam, Stellvertretung und Schuldübernahme auch die *Grenze* gehört, innerhalb welcher sich dies alles vollziehen kann und muss.

So wenig nämlich vorweggenommen werden kann, welches die konkrete Tat der Verantwortung je ist, so eindeutig ist dieser Bereich der ethischen Entscheidung im Vorletzten abgesteckt durch ein unbedingt gültiges Gesetz, das hier offenbar den Dekalog meint und darin zur allgemeinen ethischen Pflicht für jeden Menschen wird<sup>24</sup>. Die Übertretung des Tötungsverbotes in der alttestamentlichen Form – womit also nicht Tötungen im Krieg oder die rechtskonform vollstreckte Todesstrafe sowie Notwehr und dergleichen zählen –, der geplante Mord an Hitler also, muss auch in Bonhoeffers Ethik als ein

außerordentlicher Grenzfall gewertet werden, bei dem folglich diese letzte Grenze übertreten werden muss: eine *ultima ratio*, für die es gleichwohl keine allgemeinen Kriterien geben kann. Deshalb ist für ihn die Bereitschaft zur Schuldübernahme, zum Einstehen für eine schuldhaftige Tat, unbedingt erforderlich, auch wenn schon im Kleinen jede ethische Tat ein Schuldigwerden mit sich bringt, sofern menschliches Handeln unvollkommen bleibt, Vorletztes und geschöpflig begrenztes ist.

Hieran vor allem wird erkennbar, dass ethisches Handeln, die verantwortliche Tat nur unvertretbares Wagnis der Entscheidung des Einzelnen sein kann, aus Freiheit, in der Bindung an Gottes konkretes Gebot und seine Wirklichkeit, zuletzt aber auch allein im Vertrauen auf Gottes Gnade. Der gewaltsame politische Widerstand ist die singuläre Tat, die weder ein Anderer noch eine Institution einem Menschen gebieten kann denn Gott allein.

### 3. Das politische Mandat der Kirche

Wolfgang Huber formuliert in seinem Bonhoeffer-Buch vom vergangenen Jahr, dass das „Vorzeichen vor der Klammer“ um Bonhoeffers Theologie die Kirche sei<sup>25</sup>. *Cum grano salis*, wie Bonhoeffer vielleicht selbst sagen würde, ist das richtig. Dies mag mit Blick auf die bisherigen Ausführungen zur ETHIK erstaunen, gerade weil der zentrale, neue und vieldimensionale Verantwortungsbegriff sich auf den Einzelnen bezieht – notwendigerweise, da nur Personen verantwortlich handeln und verantwortlich gemacht werden können.

Reflexionen zu Bedeutung und Funktion der Kirche in dieser ethischen Theorie nehmen auch quantitativ tatsächlich eher wenig Raum in der ETHIK ein. Und dennoch ist richtig, dass Bonhoeffer von der Kirche her denkt und bis zuletzt allen Enttäuschungen auch mit der Bekennenden Kirche zum Trotz in der Kirche, der Gemeinde Jesu Christi, den „Ziel- und Mittelpunkt alles Handelns Gottes mit der Welt“<sup>26</sup> erblickt. Der Kirche kommt so eine besondere Funktion zu, denn auch wenn sie zunächst nur als eines der vier so genannten Mandate – Kirche, Staat bzw. Obrigkeit, Ehe und Familie sowie Arbeit bzw. Kultur – bestimmt wird, ist sie es, in deren Raum Christus verkündigt wird; von dort aus aber wird die Versöhnung Gottes mit der ganzen Welt wirklich, denn in ihr ist Christus präsent. Letztlich gründen darum auch die übrigen drei Mandate, genauso wie die gleichsam quer zu ihnen verlaufenden natürlichen Rechte, Tugenden etc. im Christusgeschehen.

Die Bestimmung der Kirche als „Kirche für Andere“, die Bonhoeffer sehr prägnant in den Gefängnisbriefen vornimmt<sup>27</sup>, gewinnt darin ihren tieferen Sinn. Denn dies bezieht sich keineswegs nur auf das sozialetische

Handeln der Kirche – auch wenn dies unbedingt dazu gehört –, sondern auf diese ihre zentrale Funktion, die anders als in der katholischen Ekklesiologie keine sichtbare Heilsanstalt meint, sondern den Ort, an dem Christus in Verkündigung, Gemeinschaft und Sakrament Gestalt gewinnt und als Ursprung, Wesen und Ziel der ganzen Welt geglaubt wird.

Aus dieser Funktionsbestimmung – es handelt sich beim späten Bonhoeffer ja um einen weitgehend funktionalen Kirchenbegriff – ergibt sich freilich auch sofort die Beschränkung der Kirche: es ist gerade nicht ihre Aufgabe, über das eigene Mandat hinauszugreifen und eine Theokratie über die Welt aufzurichten. Teil der kirchlichen Verkündigung ist vielmehr die *Mündigkeit* der Welt, mit der späteren Terminologie Bonhoeffers. Gerade weil die ganze Welt der Herrschaftsbereich Christi ist, kann und muss die Kirche diese nicht beherrschen, sondern ist auf ihr ganz eigenes Amt, d. h. *Mandat* verwiesen, wie umgekehrt die drei übrigen Mandate wieder eigene Funktionen für das verantwortliche, christusgemäße oder einfach: gute Leben haben.

Auch für die drei anderen Mandate gilt vice versa diese Beschränkung: keines von ihnen kann auf eines der anderen oder gar alle anderen ausgreifen, ohne sein Wesen zu verlieren. Auch hier wieder zeigt sich deutlich, dass Bonhoeffers Ethik in jeder Hinsicht antitotalitär konzipiert ist: Die vier Wirklichkeitsstrukturen, als die man die Mandate auch bezeichnen kann, sind irreduzibel aufeinander und begrenzen einander gegenseitig. Zugleich sind sie als Teil der vorletzten, in Christus begründeten und auf Christus hingeorordneten Wirklichkeit zwar keine willkürlich oder aufgrund bloßer historischer Faktizität ethisch bedeutsamen Ordnungsstrukturen; andererseits eignet ihnen gerade als solchen die gleiche Geschichtlichkeit und Unvollkommenheit, wie allen anderen menschlichen Lebensäußerungen und weltlichen Gegebenheiten.

Die zur Zeit der ETHIK neue Bezeichnung dieser früher Schöpfungs-, dann Erhaltungsordnungen genannten Wirklichkeitsstrukturen als *Mandate* bringt dies gut zum Ausdruck: es sind den Menschen zur Gestaltung anvertraute Lebensbereiche, in denen sie sich grundsätzlich und immer befinden und die sie immer wieder neu auszugestalten haben. Daraus folgt dann auch, dass es kein abschließendes Urteil über die bestmögliche oder einzig wahre Gestalt der jeweiligen Mandate geben kann (hier ist die Klammerbemerkung erforderlich, dass, soweit die fragmentarischen Ausführungen Bonhoeffers hier überhaupt etwas erkennen lassen, sein Insistieren auf einer autoritativen, man muss aber wohl richtiger sagen: autoritären, ja patriarchalen Gestalt von Kirche und Staat – mehr ist ja nicht mehr ausgeführt – ganz offen-

kundig beliebig ist und sich eben nicht theologisch begründen lässt). Umgekehrt ist freilich das Verwerfungsurteil nicht nur möglich, sondern geboten, wenn – was Bonhoeffer ja erleben musste – die Ausgestaltung eines Mandates systematisch und fundamental der Christuswirklichkeit widerspricht, so dass es lebensfeindlich, totalitär und zerstörerisch wird und darin auch seine eigenen Funktion für das Leben im Vorletzten, für die „Wegbereitung“<sup>28</sup> verliert.

Dies ist ein ausgesprochen wichtiger Aspekt für die Beurteilung dessen, was hier das politische Mandat der Kirche genannt worden ist. Genau genommen kann es ein solches ja nicht geben, nach Bonhoeffers Mandatenlehre, weil die Kirche nicht ausgreifen kann auf die drei anderen Mandate<sup>29</sup>. Dies allein ist jedoch noch keine zureichende Bewertung, denn in zweierlei Hinsicht wirkt die Kirche eben doch auf das politische Mandat, das Mandat der Obrigkeit, ein und soll resp. darf das auch.

Bonhoeffer hat an diesem Punkt eine erkennbare Entwicklung vollzogen, sofern er die Legitimität politischer Wirksamkeit der Kirche zur Zeit der ETHIK im Vergleich zu seinen früheren Äußerungen deutlich eingeschränkt hat. Weder fordert er nun von der Kirche als Institution, dass sie „dem Rad in die Speichen zu greifen habe“<sup>30</sup> in der Form eines aktiven politischen Widerstandes, wie er selbst ihn für sich übernommen hat. Noch gesteht der Bonhoeffer der 40er Jahre der Kirche zu, dass sie durch positive inhaltliche Weisung den Staat beeinflussen dürfe, könne oder gar müsse. Seine ethische Konzeption spiegelt diese Entwicklung, wenn darin die Verantwortung des Einzelnen zum zentralen Element wird, was letztlich auch folgerichtig ist, weil der Einzelne, auch wenn das im Raum der Kirche geschieht, Adressat des Rufes Christi und der Verkündigung der Versöhnung ist. *Er* ist darum auch das konkrete ethische Subjekt, nicht aber die Kirche als Institution. Insofern jeder Mensch unter allen vier Mandaten lebt, ist er auch an seinem konkreten Lebensort in die Verantwortung gerufen, die im Grenzfall den Widerstand gegen eine innere Verkehrung der Mandate einschließt. Wolfgang Huber<sup>31</sup> beurteilt Bonhoeffers späte Auffassung anders, also auf der Linie des Aufsatzes von 1933. Ich will darauf kurz eingehen, weil dieser Punkt sehr bedeutsam ist und oft nur die frühen Äußerungen Bonhoeffers zitiert werden, die nicht sein letztes Wort sind. Huber stützt sich freilich auf ein aus dem Gefängnis überliefertes Zitat von Bonhoeffer, das diese Einschätzung aber m. E. gerade nicht belegen kann. Dort heißt es, dass Bonhoeffer gesagt habe: „Wenn ein Wahnsinniger auf dem Kurfürstendamm sein Auto über den Gehweg steuert, so kann ich als Pastor nicht nur die Toten beerdigen und die Angehörigen trösten; ich muss hinzuspringen und den

Fahrer vom Steuer reißen, wenn ich eben an dieser Stelle stehe“<sup>32</sup>. Auch wenn darin die drei Aufgaben der Kirche anklingen, die Bonhoeffer 1933 formuliert und mit dem berühmten Zitat vom „dem Rad in die Speichen fallen“ verbunden hatte, so wird doch die Verschiebung innerhalb der 10 Jahre gerade hieran deutlich. Denn gemeint ist hier der, der an der bestimmten Stelle steht und sich darin gerufen – wir können auch sagen: berufen – fühlt, einzugreifen. Den inneren Kompass, die Orientierung an Gottes Geboten, die stellvertretende Verantwortung, den Mut zur Entscheidung etc. erhält eine Person freilich aufgrund der Verkündigung der Kirche. Insofern ist das Mandat der Kirche unhintergebar. Aber dass, weil Bonhoeffer hier vom „Pastor“ gesprochen haben soll, dies den Rückschluss zulässt, dass der Pfarrer dabei primär die Institution Kirche „als ordnierter Amtsträger“ (ebd.) repräsentiere, das scheint mir sehr weit hergeholt zu sein und den Sinn der Äußerung eben nicht zu treffen. Vielmehr ist hier offenbar die Aussage intendiert, dass gerade der einzelne (!) Pfarrer sich je und je von Gottes Gebot getroffen wissen muss, weil und sofern es auch an ihm ist, von Gott und seinem Willen zu reden und die Wirklichkeit der Versöhnung in Christus zu verkündigen. Im Hintergrund des Zitats steht die für Bonhoeffer schon während der ETHIK virulente Frage, wie Verantwortung und Bergpredigt zusammen gedacht werden können. Gaetano Latmiral nämlich hatte wissen wollen, wie Bonhoeffer seine Verbindung zum militärischen Widerstand begründen könne, bei der das – nur durch Zufälle verfehlt – Ziel ja die Tötung Hitlers gewesen war.

Aufgabe der Kirche hätte es freilich sein müssen, den Einzelnen zu richtigem widerständigen Handeln zu stärken dadurch, dass sie ihre ureigene Aufgabe versieht, welcher sie nach Bonhoeffers Urteil eben nicht nachgekommen ist: „Die Kirche [...] hat die Gerechtigkeit Gottes nicht so verkündigt, dass alles menschliche Recht in ihr die Quelle des eigenen Wesens sehen musste [...] Durch ihr eigenes Verstummen ist die Kirche schuldig geworden an dem Verlust an verantwortlichem Handeln, an Tapferkeit des Einstehens und Bereitschaft für das als recht Erkannte zu leiden. Sie ist schuldig geworden an dem Abfall der Obrigkeit von Christus.“<sup>33</sup>

Der Kirche kommt folglich sehr wohl ein außerordentliches, höchst bedeutsames Amt zu, nämlich ein Wächteramt: auch wenn sie, anders als Bonhoeffer das früher noch postuliert hatte, gerade nicht das konkrete Gebot an die politische Obrigkeit oder ein politisches Gebot an den Einzelnen formulieren kann, wenn sie also, um Bonhoeffers frühes Beispiel aufzugreifen, nicht gebieten kann: Geh in diesen Krieg!<sup>34</sup>, so kann und muss sie unter Umständen das Umgekehrte tun und vor der Überschreitung der letzten Grenze deutlich, öffentlich und

klar warnen, also etwa gebieten: Geh nicht in diesen Krieg! Sie hat laut und vernehmlich davor zu warnen, wenn durch systematisches Verhalten etwa von einer Obrigkeit das menschliche Wesen zerstört zu werden droht<sup>35</sup>: Die Kirche hätte also tatsächlich hinsichtlich der Drangsalierung und späteren Verfolgung der Juden und keineswegs nur bei der Gefahr der Einführung des Arierparagraphen innerhalb der Kirche den *status confessionis* ausrufen und vor der totalen Missachtung der in der Christuswirklichkeit begründeten natürlichen Rechte aller Menschen laut und deutlich warnen müssen – unabhängig davon, welche Folgen sie dadurch zu tragen gehabt hätte<sup>36</sup>. Und auch in Fragen kleinerer Größenordnung, z. B. wenn es um die wirtschaftliche Ordnung geht<sup>37</sup>, muss sie im Falle des Falles, also im oben benannten Grenzfall, ihr Wächteramt versehen. Was ihr allerdings nicht zusteht, ist das „unmittelbare politische Handeln“<sup>38</sup>, zu welchem auch der „Beitrag zu einer Neuordnung“<sup>39</sup>, also zur konkreten Ausgestaltung der wirtschaftlichen oder politischen Ordnung gehört. Denn das obliegt dem politischen Mandat. (Nebenbei: einen so genannten „Nachwächter-Staat“ wird man mit dieser Konzeption dennoch schwerlich begründen können, vielmehr ist hier der Staat als maßgeblicher ökonomischer Akteur im Blick, was natürlich keinen Staatssozialismus meint, sondern dessen Verantwortung für gerechtes und sozialverträgliches, also lebensförderliches Wirtschaften.)

Neben diesem Wächteramt hat Bonhoeffer gerade an diesem Punkt aber zur Zeit der ETHIK noch eine weitere, indirekte politische Funktion des Mandates der Kirche entworfen, die sehr zukunftsweisend war und gerade heute, in einer pluralen Gesellschaft von besonderer Bedeutung ist. Denn sie kann zwar nicht das konkrete Gebot verkündigen, aber sie kann eine beratende Funktion übernehmen. Das ist eine sehr interessante Neuerung bei Bonhoeffer. Die Kirche kann gemeinsam mit christlichen Fachleuten bestimmte Positionen in konkreten gesellschaftlichen oder politischen Fragen erarbeiten, die freilich nicht mehr als einen Rat erteilen, auf diese Weise aber indirekt Gesellschaft und Politik gestalten, freilich ohne Vollmacht und ohne Anspruch darauf, dass ihr Rat entgegengenommen wird. Das ist eben das, was heute gemacht wird mittels Denkschriften, kirchlichen Beauftragten bei der Bundesregierung, Ethik-Kommissionen etc. Zugleich ist dieser Gedanke absolut pluralismusfähig und damit eines der Elemente, die uns heute wichtig und wertvoll sind. Z. B. wenn es, wie derzeit wieder, um brisante Themen wie die Sterbehilfe, Transplantationsgesetz, Flüchtlingsfragen oder den Umgang mit extremistischen Strömungen geht. Die Kirche kann eine kirchliche Position entwickeln und diese auch der Regierung mitteilen, um das, was sie in der jeweiligen Situation und in der Besinnung auf die ethischen Orien-

tierungslinien, wie sie sich aus der Christuspredigt ergeben, für gut hält, zu kommunizieren und im besten Fall auch konsensfähig zu machen.

Vorausgesetzt ist darin schließlich noch Eines: dass sich die christusgemäße Wirklichkeitserkenntnis, das Hören des konkreten Gebotes und die verantwortliche Gestaltung der Mandate durchaus auch implizit, vollziehen kann, dass also richtiges Handeln auch außerhalb der Kirche und der Gemeinde Jesu Christi möglich ist, weil Christus auch dort der Herr ist und sich darum ein „unbewusstes Christentum“<sup>40</sup> in der Welt findet – das allerdings darauf angelegt ist, zu einem bewussten, expliziten Glauben zu werden. Meine persönliche Meinung dazu ist, dass Bonhoeffers interessantes Konzept hier an seine Grenzen stößt. Denn auch wenn damit die Offenbarungstheologie geöffnet wird in den säkularen, d. h. aber bei Bonhoeffer: vermeintlich säkularen Raum, ist sie auch in dieser Gestalt nicht in dem Maße pluralismusfähig, wie Theologie und Kirche es heute sein müssen, um auch eine breite Wirkung zu entfalten. Bonhoeffers Interpretation der Erfahrungen, die er mit den Mitverschwörern machte, war folgende: „Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit – alle diese Begriffe, die noch bis vor kurzem als Kampfparolen gegen die Kirche, gegen das Christentum, gegen Jesus Christus selbst gedient hatten, fanden sich auf einmal überraschend dem Bereich des Christlichen ganz nahe gerückt“, sie suchen die „Bundesgenossenschaft“ der Kirche und kehren damit zu ihrem Ursprung (!), ihrer „Mutter“ zurück<sup>41</sup>. Wir können das heute aus dem Rückblick nicht bestätigen und müssen umgekehrt Menschen zugestehen, dass sie ein aus christlicher Sicht richtiges Handeln auf andere Weise begründen – und es nicht nur unbewusst, d. h. ja aber letztlich auch unreflektiert und unbegründet vollziehen.

Die Funktion der Kirche wird gleichwohl bei Bonhoeffer in einer sehr zukunftsweisenden, theokratischen Ambitionen grundsätzlich zurückweisenden Art und Weise eingeschränkt, gerade dadurch aber auch präzisiert und auf ihr Eigentliches zurückgeführt – ebenso wie die Politik bzw. das politische Mandat und die übrigen beiden Mandate, die befreit werden von der Gefahr einer möglichen Vormundschaft der Kirche<sup>42</sup>. Gleichzeitig wird damit jeder und jede Einzelne von ihr zur Verantwortung gerufen am gegebenen Ort seiner (oder ihrer) Existenz und darin an den immer nur konkret erfahrbaren Willen Gottes verwiesen, ganz so, wie Bonhoeffer es in dem ihm so wichtig gewordenen Wort aus 2. Chr 20,12 ausgesprochen findet, das ich eingangs zitiert habe: *Wir wissen nicht, was wir tun sollen, sondern unsere Augen sehen nach dir*. Denn dieses enthält eben auch die Verheißung, welche die Kirche immer neu zu verkündigen hat: dass

der Anspruch des Evangeliums an jeden Einzelnen und jede Einzelne, durch verantwortliches Handeln je und je selbst im Hören auf Gottes Gebot aus Freiheit zu entscheiden, was hier und jetzt getan werden soll, gleichzeitig auch Beruf und Würde der Kinder Gottes ist, die keineswegs unmündig, sondern mündige Zeitgenossen in der mit Gott versöhnten Welt sind.

Dr. Friederike Barth, Pfarrerin

### Anmerkungen

- 1 DBW 11, 88f. (Alle Schriften Bonhoeffers werden zitiert nach: Dietrich Bonhoeffer, Werke, hrsg. von Eberhard Bethge u. a., Gütersloh 1986-1999 = DBW). Im selben Jahr greift Bonhoeffer noch mindestens zweimal diesen Vers auf: aaO. 335 (Vortrag in Ciernhojorské Kúpele, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit); aaO. 360 (Ansprache auf der internationalen Jugendtagung des Weltbundes in Gland, nicht erhalten, aber im Bericht erwähnt).
- 2 DBW 16, 551f. („PERSONAL“- UND „SACH“-ETHOS, evtl. 1942): „Die liberale Theologie (besonders Tröltsch, Naumann) hat das ursprüngliche Evangelium als eine ‚rein religiöse‘, den einzelnen Menschen und seine Gesinnung umwandelnde Macht, aber zugleich als den weltlichen Ordnungen und Zuständen indifferent, abgekehrt gegenüberstehend verstanden. Sie hat sich dabei auf die Betonung des ‚unendlichen Wertes der Menschenseele‘ [Harnack, Wesen des Christentums, 44] einerseits und auf die angebliche Indifferenz zum Beispiel der Sklaverei oder der politischen Ordnung andererseits berufen. Aus diesem Mangel des neutestamentlichen Evangeliums ergab sich für Naumann der Satz, er könne nur zu 5 oder 10 % in seinem Leben Christ sein, nämlich soweit er es nicht mit den weltlichen Ordnungen zu tun habe.“
- 3 DBW 15, 298 (Brief vom 07.03.1940 an Sabine und Gerhard Leibholz).
- 4 DBW 6 (= ETHIK), 69.146, vgl. Christologievorlesung (DBW 12, 279-348, bes. 325ff.). Die Bedeutung des Inkarnationsdogmas für Bonhoeffers Theologie kann schwer unterschätzt werden. Gleichzeitig zeigt sich hier bei aller Nähe zur Theologie Barths auch eine konfessionelle Differenz, sofern die lutherische Christologie, die von Bonhoeffer hier rezipiert wird, durch ihre Nähe zum alexandrinischen Monophysitismus (vgl. DBW 12, 330f.) zur Begründung einer christologischen Ontologie tauglicher ist. Die Verbindung menschlicher Natur, hier pars pro toto für die Welt, mit der Natur Gottes in Christus liefert die Begründungsfigur dafür, dass Bonhoeffer später die Wirklichkeitsgemäßheit des gebotenen Handelns fordern kann und sie als innere Ausrichtung allen Seins auf Jesus Christus, Wesen und Ziel der Welt, bestimmt. Siehe dazu Friederike Barth, Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers *Ethik* und ihr philosophischer Hintergrund, Tübingen 2011, 209-214.  
Auf das Problem, dass in einer solchen Konzeption ein verkappter Hegelismus steckt, sie also zu einem Theopanismus oder „Christomonismus“ (Andreas Pangritz, Dietrich Bonhoeffer – wissenschaftlich verharmlost. Anmerkungen zu Gerhard Krauses Bonhoeffer-Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie, 5<sup>18</sup>, in IBK [IBG-Rundbrief] 17 [1984], 2-17) wird, kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Diese Gefahr besteht, soweit ich das sehe, durchaus (wenn auch anders, als Pangritz hier im Blick hat), eine abschließende Bewertung bedarf m. E. aber noch weitergehender Untersuchungen dazu.
- 5 Vgl. z. B. DBW 6, 263.
- 6 ÜBER EIN VERMEINTES RECHT AUS MENSCHENLIEBE ZU LÜGEN, 1797.
- 7 DBW 6, 280: „groteske[] Folgerung“. Siehe auch den Tegeler Aufsatz „Was heißt die Wahrheit sagen?“ (DBW 16, 619-629).
- 8 DBW 6, 34.
- 9 Dahinter steht der Wahrheitsbegriff Kierkegaards, vgl. Barth, Wirklichkeit, 288, s. auch Sören Kierkegaard, DER BEGRIFF ANGST. EINE SCHLICHTE PSYCHOLOGISCH-ANDEUTENDE ÜBERLEGUNG IN RICHTUNG AUF DAS DOGMATISCHE PROBLEM DER ERBSÜNDE VON VIGILIUS HAUFNIENSIS, Gesammelte Werke und Tagebücher 7.11, hrsg. v. Emmanuel Hirsch, Simmerath 2003, 48: das abstrakte *liberum arbitrium* ist ein „Gedankenunding“.
- 10 DBW 11, 334 (Vortrag in Ciernhojorské Kúpele ZUR THEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG DER WELTBUNDARBEIT).
- 11 DBW 6, 246.
- 12 Hinweis von Bonhoeffer selbst auf Webers Vortrag bzw. Essay POLITIK ALS BERUF von 1919: DBW 6, 254.
- 13 Ausgeführt in DIE GRENZEN DES ERZIEHERS UND SEINE VERANTWORTUNG (1924) und GEGENWART. EINE KRITISCHE ETHIK (1928).
- 14 DBW 11, 63 (Brief Anfang 1936 an Elisabeth Zinn).
- 15 Höchstwahrscheinlich hat auch die Beschäftigung mit Max Webers berühmtem Essay hier eine Klärung veranlasst. Denn Weber behandelt dort im Rahmen seiner Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik auch die Frage nach der Geltung und Wirklichkeitsgemäßheit der – freilich nach Bonhoeffers ethischer Konzeption gesetzlich missverstandenen – Bergpredigt (zitiert bei: Barth, Wirklichkeit, 318f.<sup>12</sup>). Bonhoeffer hat für die erste Fassung von *Die Geschichte und das Gute* Weber offenbar noch nicht verwendet, der Verantwortungsbegriff ist auch noch deutlich weniger strukturiert. So dürfte der Verweis DBW 6, 219<sup>8</sup> der Herausgeber auf Weber an dieser Stelle eine Rückprojektion aus der zweiten Fassung sein, in der Bonhoeffer dann ja selbst (DBW 6, 254) seine Beschäftigung mit Max Weber erwähnt – was auch deshalb auffällig ist, weil es im Übrigen nur sehr wenige Verweise Bonhoeffers auf andere Autoren gibt. An der Stelle läge ein Hinweis auf Grisebach demgegenüber deutlich näher.  
Auch an der zweiten Stelle (DBW 6, 229<sup>47</sup>) ist der Hinweis nicht sachlich verkehrt, aber unnötig. Bonhoeffers Kritik bezieht sich explizit auf Friedrich Naumann, der zwar Max Weber sehr nahe steht, aber von Bonhoeffer nachweislich schon früher eigenständig rezipiert worden ist (dazu ausführlich: Barth, Wirklichkeit, 401ff.).
- 16 Historisch geht es dabei zum einen um die katholisch-monastischen *consilia evangelica*, die die an alle gerichteten weltförmigen *praecepta* überragen und den Schatz der Kirche (*thesaurus ecclesiae*) auffüllen. Hier setzte die reformatorische Kritik an. Zum anderen ist wieder an Friedrich Naumann zu denken, der realpolitische Anforderungen und Dilemma-Situationen einer in den privatesten Bereich und die reine Innerlichkeit verwiesenen christlichen Ethik der Bergpredigt entgegengesetzte.
- 17 Wolfgang Huber, Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit, München 2019, 98ff., kritisiert diese Begrifflichkeit, auch unter Verwendung der verbreiteten Argumentationsmuster, wonach Bonhoeffer hier vom orthodoxen Pfad lutherischer Rechtfertigungstheologie zeitweise ein wenig abgekommen sei. Dies halte ich für ein Missverständnis, das auch darin begründet ist, dass zu wenig auf Bonhoeffers gedanklichen Hintergrund, nämlich die Existenztheologie Kierkegaards geschaut wird. Dazu ausführlich: Friederike Barth, Dietrich Bonhoeffers *Nachfolge* in der Nachfolge Kierkegaards, in: Lebendige Ethik. Beiträge aus dem Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften. Hans-Richard Reuter zum 60. Geburtstag, hrsg. von Torsten Meireis, Münster 2007, 7-37. Die bei Huber (aaO. 100 u. ö.) mehrfach vorgebrachte Deutung von Christian

- Gremmels, dass Bonhoeffer eine Sprachform der „situativen Verschärfung“ pflege (ebd.), bewirkt letzten Endes, dass die Theologie Bonhoeffers in unangemessener Weise entschärft wird. Das „Entweder-Oder“ (Kierkegaard!) ist zentraler Kern, keine bloß den Umständen geschuldete Form, die ohne weiteres veränderlich wäre.
- 18 Vgl. DBW 6, 271ff.282.
- 19 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, Gütersloh 2003, 729ff., vgl. DBW 15, 217-240.
- 20 Ausführlich dazu Barth, Wirklichkeit, 244-257.
- 21 DBW 11, 331.
- 22 DBW 6, 284.
- 23 DBW 6, 285.
- 24 Inwieweit Bonhoeffer im Sinn hat, dass die Gebote des Dekalogs auch in einer anderen gesetzlichen Gestalt erscheinen können (Verfassung, Menschenrechte, Strafgesetzbuch o. ä.), ist den Fragmenten der ETHIK zwar nicht direkt zu entnehmen; insofern er aber zu der Zeit längst davon ausgeht, dass die philosophische Ethik durchaus imstande ist, vernünftigerweise diese letzten Grenzen für ein gemeinschaftliches Leben einzusehen – wenn ihr auch die wirkliche Begründung und der innere Sinn dessen verborgen bleiben muss – (vgl. *Das „Ethische“ und das „Christliche“ als Thema*, DBW 6, 365-391), dürfte dieses pflichtethische Element seiner ETHIK eben doch ein Äquivalent zum alten Naturrecht sein, das so freilich zwingenden Charakter erhält und nicht vergleichbar ist mit den guten, wegbereitenden Taten im Sinne des von ihm postulierten unbewussten Christentums (dazu ausführlich Barth, Wirklichkeit, 359-367). Die Grenze ist dabei nicht nur mit einem inhaltlichen Katalog elementarer Gebote oder Verbote gleichbedeutend, sondern zugleich mit einer bestimmten Form: es handelt sich um eine deontologische Ethik der Vernunft, die als solche nur den äußersten Rahmen abstecken kann. Ihr eignet also die imperativische Form des „Sollens“, die immer dann notwendig wird, wenn die Grenzen übertreten werden und ein fundamentaler moralischer Mangel die Gemeinschaft oder Gesellschaft bedroht (DBW 6, 368f.): „Das ethische Phänomen ist seiner inhaltlichen wie seiner erlebnismäßigen Seite nach ein Grenzergebnis. Das ‚Sollen‘ gehört seinem Gehalt und seinem Erlebnis nach dorthin, wo etwas *nicht* ist, sei es weil es nicht sein kann sei es weil es nicht gewollt wird [...] Erst wo die Gemeinschaft zerbricht oder die Ordnung bedroht ist, meldet sich das Sollen zum Wort [...]“.
- Der Nationalsozialismus hat in elementarster und umfassendster Weise diese Grenzen übertreten, nötigt so aber auch die Mitglieder des militärischen Widerstandes zur Übertretung dieser Grenzen, wobei diese Übertretung dann jedenfalls auch bei manchen aufgrund des Sollensbewusstseins erfolgt und als Ziel die „Wiederherstellung der Ordnung“ (ebd.) hat, so dass sie gerade keinen systematischen Charakter erhalten kann, sondern ihrerseits als Grenzfall (vgl. DBW 6, 272-274) zu betrachten ist.
- 25 Huber, Bonhoeffer, 61.
- 26 DBW 6, 408.
- 27 DBW 8 (WIDERSTAND UND ERGEBUNG), 560 („Entwurf für eine Arbeit“, August 1944): „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ Diese Bestimmung wird abgeleitet aus der christologischen Grundbestimmung, dass „Jesus ‚nur für andere da ist‘ [Anspielung auf Luther, WA 7, 64,15-17: *Tractatus de libertate christiana*, dort bezogen auf ‚den Menschen‘ (*homo*)]. Das ‚Für-andere-dasein‘ ist die Transzendenzerfahrung!“
- 28 DBW 6, 153ff. „Wegbereitung und Einzug“ hatte Bonhoeffer als Titel für seine ETHIK erwogen (DBW 16, 79).
- 29 Ob es Bonhoeffer gelungen wäre, diese Begrenzung auch der Funktion und Wirksamkeit der Kirche angesichts seiner inhaltlich sehr konservativen Vorstellungen durchzuhalten, mag dahingestellt bleiben. Sowohl im Bereich Ehe und Familie als auch im Bereich der staatlichen Ordnung – die er zu dieser späten Zeit zumeist als „Obrigkeit“ bezeichnete – wäre er möglicherweise nicht ohne religiöse Begründungsfiguren ausgekommen (Stichwort „Gottesgnadentum“, DBW 16, 534). Diese hätte er dann aus der Christuswirklichkeit ableiten müssen, was aber mit großer Wahrscheinlichkeit nicht stringent möglich gewesen wäre, zumal die Geschichtlichkeit und damit die Relativität der Gestalt des jeweiligen Mandates ein wichtiges Implikat seiner Konzeption darstellt, wie er selbst ja auch ausgeführt hat. Sofern aber maßgeblich allein die Funktion der Mandate ist, das Vorletzte in seiner Hinordnung auf das Letzte, Jesus Christus, zu bewahren, dürften Demokratien, moderne Formen von Ehe und Familie und einiges anderes mehr als legitime geschichtlich bedingte Erscheinungsformen dieser Mandate gelten können.
- 30 Zu diesem Ausdruck vgl. DBW 12, 353 (DIE KIRCHE VOR DER JUDENFRAGE).
- 31 Huber, Bonhoeffer, 176
- 32 Ebd.
- 33 DBW 6, 131f.
- 34 DBW 11, 333 (ZUR THEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG DER WELTBUNDARBEIT): „[...] die Kirche [...] soll konkret sagen können: geh in diesen Krieg oder geh nicht in diesen Krieg“. 10 Jahre später obliegt es ihr nur noch, im Grenzfall die zweite Alternative zu gebieten, d. h. die erste zu verbieten resp. vor ihr vollmächtig, also qua Kirchesein, zu warnen, sofern sie ja keine zwingende Macht im Sinne einer Exekutive hat.
- 35 DBW 6, 363f.
- 36 Vgl. DBW 12, 354.
- 37 DBW 6, 363.
- 38 So schon DBW 12, 352.
- 39 DBW 6, 364.
- 40 DBW 6, 162<sup>25</sup>. DBW 8, 545: „Die Frage, wie es eine ‚natürliche‘ Frömmigkeit geben kann, ist zugleich die Frage nach dem unbewussten Christentum, die mich mehr und mehr beschäftigt. Die lutherischen Dogmatiker unterschieden eine *fides directa* von einer *fides reflexa*. Sie bezogen das auf den sogenannten Kinderglauben bei der Taufe. Ich frage mich, ob hier nicht ein sehr weitreichendes Problem angeschnitten ist.“; vgl. aaO. 547 (Notiz) und 580 (Frage an Bethge); s. auch DWB 7 (FRAGMENTE AUS TEGEL), 110f.238<sup>134</sup>; DBW 2 (AKT UND SEIN), 157-161; DBW 4 (NACHFOLGE), 158; DBW 16, 575; zu dem ganzen Komplex: Barth, Wirklichkeit, 359ff.
- 41 DBW 6, 343f.
- 42 Damit lassen sich Bonhoeffers Überlegungen zur Mündigkeit der Welt, die einen historischen Religionsbegriff voraussetzen und so keineswegs das Ende aller Religion verkünden (wollen), verbinden. Gemeint ist nicht eine Welt, die sich von der Christusbotschaft ‚emanzipiert‘ hat dergestalt, dass sie auf eigenes säkulares Recht gründet, sondern eine Welt, die von Jesus Christus her als Vorletztes ihr eigenes gottgegebenes Recht hat und darin dem wiederkommenden Herrn den Weg bereitet. Vgl. dazu DBW 8, 477ff.511f.534ff.

### III. Rück-, Ein- und Ausblicke

ARNOLD SPITTA

## (Elisabeth) Isabel Reinke, deutsche Pazifistin und Mäzenin in Buenos Aires

#### Einleitung

Der folgende Beitrag will Elisabeth (ab Anfang 1942 Isabel) Reinke aus der Vergessenheit holen, eine Frau, die, ohne der politischen, literarischen, künstlerischen Welt oder den Wissenschaften anzugehören, in den dreißiger und vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts eine wichtige – wenn auch stets diskrete – Mäzenatenrolle im kulturellen und literarischen Bereich der deutschsprachigen Antinazi-Gemeinde in Buenos Aires ausgeübt hat; ein Mäzenatentum, das – unter anderem – dem deutschen antifaschistischen Schriftsteller Paul Zech das Überleben sicherte. Zech war Ende 1933 nach Argentinien ins Exil gegangen und wurde von Elisabeth Reinke von 1938 bis zu seinem Tod im September 1946 finanziell unterstützt. In einem Brief erwähnt Peter Bussemeyer, langjähriger Redakteur des Argentinischen Tageblatts und ein guter Bekannter des Schriftstellers, dass Paul Zech auf den Lesabenden, die im Hause Reinke im Bonaerenser Stadtteil

San Isidro stattfanden, gelegentlich aus seinen Gedichten vortrug (Bussemeyer an Brigitte Pohl, 24.7.1970, S. 3). Paul Zech selbst spielt auf die ihm gewährte finanzielle Unterstützung in seinem autobiographischen Roman *Michael M. irrt durch Buenos Aires* an (S. 358f.).

Der vorliegende Artikel wurde angeregt von Alfred Hübner, dessen Biografie von Paul Zech kurz vor der Vollendung steht. Ohne die Unterstützung dieses Forschers und Freundes, dem Impulsgeber für eine Reihe biographischer Skizzen von nach Argentinien emigrierten, zu Unrecht in Vergessenheit geratenen Persönlichkeiten, wäre dieser Beitrag nicht entstanden.

Wichtiger noch als ihre Rolle als Mäzenin war Elisabeth Reinkes Engagement in der christlich-pazifistischen Versöhnungsbewegung, international als *Fellowship of Reconciliation* (FOR) oder *International Fellowship of Reconciliation* (IFOR) bekannt; über Jahrzehnte hinweg war sie bemüht, ein argentinisches Kapitel der Versöhnungsbewegung zu gründen und zu festigen. Mit dem *Versöhnungsbund*, wie der deutsche Ableger der Bewegung heißt, war E. Reinke seit Mitte der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts bis zu ihrem Tode verbunden. Gegründet wurde die *Fellowship of Reconciliation* 1914 kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs in England und erlebte zwischen den beiden Weltkriegen einen starken Aufschwung.<sup>1</sup> Darüber hinaus war E. Reinke eng mit dem US-amerikanischen



Foto: privat



Gruppenbild der Mütter und Väter des Int. Versöhnungsbund, 1919 (©Versöhnungsbund e. V.)

Zweig der FOR verbunden, insbesondere durch ihre Freundschaft mit John Nevin Sayre<sup>2</sup>, der von 1921 bis 1967 zum Führungspersonal der Institution gehörte und jahrzehntelang der für internationale Angelegenheiten verantwortliche Sekretär war. Diese Freundschaft, die auf der Übereinstimmung pazifistischer Ideen und (protestantisch) christlicher Überzeugungen beruhte, war bereits in Deutschland entstanden. Elisabeth Reinke war nach den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs Anfang der zwanziger Jahre eine leidenschaftliche Pazifistin geworden und dem *Deutschen Versöhnungsbund* beigetreten. 1925 nahm sie an einem internationalen Kongress der *Fellowship of Reconciliation* in Süddeutschland teil.

1914 von dem protestantischen Pastor Friedrich Siegmund-Schultze und anderen gegründet, wurde der *Deutsche Versöhnungsbund* in der Nazizeit verboten, eine Reihe von Mitgliedern verfolgt. Es gab sogar Todesurteile, insbesondere für Pazifisten, die zugleich Kriegsdienstverweigerer waren und den Dienst in der Wehrmacht ablehnten<sup>3</sup>.

Im November 1926 wanderten Elisabeth Reinke und ihre Schwester Annemarie (in späteren Jahren Ana María) nach Argentinien aus. In Buenos Aires war Elisabeths Wohnsitz viele Jahre lang ein Treffpunkt christlich-pazifistischer Gruppen, die sich zu jener Zeit fast ausschließlich aus Pastoren und engagierten Mitgliedern evangelischer Kirchen in Argentinien zusammensetzten, von denen viele in enger Beziehung zu Partnerkirchen in den Vereinigten Staaten standen; an den Versuchen, in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein Kapitel der Versöhnungsbewegung in Argentinien zu gründen und aufzubauen, war Elisabeth Reinke maßgeblich beteiligt. Bemerkenswert ist, dass es damals praktisch keine Beteiligung von Gemeindemitgliedern und Geistlichen der katholischen Kirche in Argentinien gab.

### Biografischer Rückblick

Elisabeth Julia Reinke wurde am 5. Dezember 1877 in Göttingen geboren. Ihre Eltern waren Johannes Reinke, Professor für Botanik an der Universität Göttingen, später in Kiel, und seine Frau Anna, geb. Funke. Elisabeth hatte zwei Geschwister: Walther, der die Offizierslaufbahn einschlug, und Annemarie, zehn Jahre jünger, die Musik studierte. Ein Bruder der Mutter, Rodolfo (ursprünglich Rudolf) Funke, Diplom-Agronom aus München, ließ sich im Jahr 1877 in Argentinien nieder und begann eine Karriere als Viehzüchter und Geschäftsmann, gefördert von dem Bankier deutscher Herkunft Ernesto Tornquist. Im Laufe der Jahre gelangte er zu einem bedeutenden Vermögen als Eigentümer mehrerer Estancias (Latifundien) in der Region Sierra de la Ventana im Süden der Provinz Buenos Aires. Elisabeth und Annemarie Reinke

waren die Lieblingsnichten Funkes<sup>4</sup>; er lud sie ein, nach Argentinien überzusiedeln, was 1926 geschah. Am Ende seines Lebens – er starb im Juni 1938 – gründete er die Rodolfo Funke Stiftung, die bis heute existiert<sup>5</sup>.

Die Mutter war Hausfrau, der Vater Universitätsprofessor, Elisabeth stammte aus einem klassischen „Professorenhaushalt“. Gemeint ist damit, dass traditionell ein Universitätsprofessor einen prominenten Platz in der deutschen Gesellschaft einnahm, er genoss nicht nur lebenslange Arbeitsplatzsicherheit als Beamter, sondern auch Prestige und einen hohen sozialen Status. Johannes Reinke war zudem viele Jahre lang Vertreter der Universität Kiel im Preußischen Herrenhaus, dem preußischen Oberhaus, dessen Mitglieder gemäß dem ständestaatlichen Prinzip nicht gewählt, sondern ihren Sitz von Amts wegen inne hatten. Einige gehörten dem höheren Adel an – sie waren geborene Mitglieder –, andere wurden als Vertreter verschiedener Institutionen, darunter der Universitäten, ernannt.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war der internationale Tourismus – in der Regel innerhalb Europas – noch im Entstehen begriffen. Johannes Reinke unternahm zahlreiche Reisen in Europa (insbesondere nach Italien), entweder für seine wissenschaftlichen Forschungen oder als Urlauber. Seine Töchter begleiteten ihn bei vielen Gelegenheiten. Sie hatten offenbar eine privilegierte Jugend und gewannen eine für die damalige Zeit eher seltene internationale Erfahrung. Dies half Elisabeth mehrere Sprachen zu lernen, vor allem Italienisch und Englisch. Neben zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen über Botanik schrieb Johannes Reinke eine fast 500 Seiten umfassende Autobiografie, die er im Jahre 1925 unter dem Titel *Mein Tagwerk*<sup>6</sup> veröffentlichte. Dieses Werk verrät viel über seine Weltsicht, es enthält seine wissenschaftliche Kontroversen, wie auch seine philosophischen Ideen und politischen Ansichten, die ihn als treuen Vertreter des preußischen Konservatismus, indifferent bzw. feindlich gegenüber der Weimarer Republik und dem demokratischen System, der Monarchie und dem Kaiser hingegen nostalgisch nachtrauernd, ausweisen.

Selbst im Jahr 1925 war er noch fest davon überzeugt, dass das Deutsche Reich nicht für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges verantwortlich sei, sondern dass es, im Gegenteil, seit jeher eine friedliche Politik gegenüber den Nachbarländern verfolgt habe und dass der Krieg von den neidischen Nachbarländern, den wahren Kriegstreibern, entfesselt wurde. Das Deutsche Reich habe hingegen einen Verteidigungskrieg geführt.<sup>7</sup>

Elisabeth absolvierte eine Ausbildung als Bibliothekarin und arbeitete mehrere Jahre an der Universitätsbibliothek Kiel. Ihre Schwester wurde Musiklehrerin. 1914

übersiedelte Annemarie nach Marburg, um als Musiklehrerin und Cellistin zu arbeiten. Elisabeth gab ihre Arbeit in der Universitätsbibliothek in Kiel auf und begleitete sie. Fortan führte sie den Haushalt in dem Haus, das sich die beiden Schwestern in Marburg teilten<sup>8</sup>.

Als im Juli 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach, meldete sich Elisabeth, beseelt von der für die Zeit typischen patriotischen Begeisterung, als Freiwillige, um als Hilfs-Krankenschwester zu arbeiten. Aber nach kurzer Zeit wurde sie dank ihrer guten italienischen Sprachkenntnisse Teil eines Übersetzerteams, das in einer Dienststelle der deutschen Kriegspropaganda Artikel aus der italienischen und internationalen Presse übersetzte und analysierte (Italien blieb bis 1915 neutral und trat dann auf Seiten der Alliierten in den Krieg ein). In einem kurzen autobiografischen Artikel: „Wie ich Pazifistin wurde – als deutsche Patriotin in der Vaterlandspartei“ der im Jahr 1960 in *Versöhnung und Friede*, der Zeitschrift der *Deutschen Versöhnungsbunds*, erschien<sup>9</sup>, erzählt sie, wie sie an der deutschen Kriegspropaganda zu zweifeln begann als sie feststellte, dass in der alliierten Presse die gleiche patriotische Leidenschaft, der gleiche kriegerische Enthusiasmus und die gleiche feste Überzeugung vom bald bevorstehenden Sieg herrschten wie in Deutschland. Manchmal tauchten in den Übersetzungen die gleichen triumphalistischen Begriffe auf – beide Seiten verwendeten sie. Sie fing an sich zu fragen, wie solche Selbsttäuschungen oder Lügen möglich waren. Dennoch – so fährt sie in ihrer autobiografischen Darstellung fort – blieb sie ihrer anfänglichen patriotischen Überzeugung bis zum Kriegsende treu. Als das Ende der Kriegshandlungen näher rückte, trat sie zusammen mit ihrer Schwester sogar in die *Deutsche Vaterlandspartei* (DVLP) ein, eine kurzlebige ultrarechte Partei im Deutschen Reich, 1917 gegründet und während der letzten Phase des Ersten Weltkriegs aktiv. Sie spielte eine wichtige Rolle beim Entstehen der „Dolchstoß-Legende“ und der Diffamierung der demokratischen Politiker als „Novemberverbrechern“ (1918). In der Partei spiegelten sich diverse Ideologien wider: konservative, nationalistische, antisemitische und völkische. Finanziert wurde sie hauptsächlich durch die Oberste Heeresleitung (OHL) des Deutschen Reiches. Die Partei löste sich offiziell am 10. Dezember 1918 auf. Der größte Teil der Mitglieder schloss sich der Deutsch-Nationalen Volkspartei (DNVP) an. Eines der Mitglieder, Anton Drexler, gründete eine ähnliche Organisation, die Deutsche Arbeiter-Partei, die sich später in die NSDAP verwandelte, der Partei, mit der Adolf Hitler 1933 an die Macht kam.<sup>10</sup> Die *Vaterlandspartei* forderte einen „Siegfrieden“, der u. a. die Annexion von Belgien, Luxemburg und Teilen Frankreichs an das Deutsche Reich vorsah, sowie die Unterordnung (oder den Anschluss) der Niederlande; zudem ein Kolonialreich in Afrika unter Einschluss



Romain Rolland 1914 auf seinem Balkon in Paris (gemeinfreies Werk)

Belgisch-Kongos, von anderen Territorialzuwächsen in Zentral- und Osteuropa ganz abgesehen.

Es kann davon ausgegangen werden, dass die ideologische Affinität des Vaters zur Deutschen Vaterlandspartei die beiden Töchter zeitweilig beeinflusst hatte. In den Nachkriegsjahren jedoch vertieften sich E. Reinkes Reflexionen und Zweifel gegenüber Kriegspropaganda und Chauvinismus. Der Auslöser für ihre Wandlung zum Pazifismus waren zwei Werke des französischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers (1915) Romain Rolland: die Biographie von Mahatma Gandhi, in der Rolland das Prinzip des friedlichen Widerstands hervorhebt, mit dem Gandhi seinen Kampf um die Unabhängigkeit Indiens führte, und der Roman *Clérambault*. Dessen Protagonisten, ein konservativer militaristischer Professor und sein Sohn, der als Soldat den Krieg im Schützengraben erlebt, führen lange Diskussionen, bis der Sohn auf dem Schlachtfeld fällt. Durch die Parallele mit der eigenen Lebenssituation (patriotischer Eifer des chauvinistischen Vaters, Skepsis vonseiten ihres Bruders, eines Frontoffiziers) konnte Elisabeth sich mit den Charakteren des Romans identifizieren und ihre eigenen Überzeugungen überdenken.

„Da ich fühlte, daß ich der inneren Entscheidung auch nach außen hin irgendwie Ausdruck geben müsse, schrieb ich an

*Romain Rolland und bat ihn, mir eine Friedensorganisation zu nennen, der ich mich anschließen könne. Er antwortete mir umgehend, voller Verständnis, und empfahl mir die Internationale der Kriegsdienstverweigerer (War Resisters International) und den Versöhnungsbund (Fellowship of Reconciliation). Ich entschied mich für den auf religiösem Grund beruhenden Versöhnungsbund.“<sup>11</sup>*

Dies war im Jahr 1924. Es gibt keine Quellen darüber, aber es ist anzunehmen, dass der intellektuelle und emotionale Weg, den Elisabeth Reinke gehen musste, um sich von der nationalistischen, chauvinistischen und rassistischen Ideologie zu befreien, die in der Deutschen Vaterlandspartei vorherrschte, und sich den Idealen der Versöhnung, des Friedens und des Pazifismus zu nähern, nicht ohne Krisen und schwere Selbstzweifel geschah, ganz abgesehen von Auseinandersetzungen mit ihrem Vater, der seine reaktionären und undemokratischen Einstellungen fast zur gleichen Zeit in seiner Autobiografie bekräftigt hatte.

1925 nahm Elisabeth erstmals an einer internationalen Tagung der Versöhnungsbewegung in Süddeutschland teil. Aus einem Brief von John Nevin Sayre lässt sich schließen, dass der Tagungsort von Elisabeth vorgeschlagen worden war, da sie ein großes Anwesen in Bayern am idyllischen Tegernsee besaß. Sayre zitiert darin einen alten gemeinsamen Freund, Percy Bartlett, einem langjährigen Führungsmitglied der IFOR, der ihr einen Gruß übermittle und zugleich erwähnte, dass er „immer noch dankbar sei für alles, was sie für die Tagung der Fellowship am Tegernsee getan habe“ (Sayre an E. Reinke, 9.7.1948).

E. Reinkes Onkel Rodolfo Funke hatte den beiden Schwestern Elisabeth und Annemarie ein Haus mit großem Grundstück am Tegernsee, Bayern, 1920 als Schenkung überlassen. Die beiden kauften ihrerseits 1923 ein weiteres Haus am Tegernsee. Die beiden Schwestern verkauften beide Anwesen im Mai 1937 bzw. April 1938, mussten aber auf den Verkaufspreis eine Sondersteuer – die Reichsfluchtsteuer – zahlen, da sie im Ausland lebten. Es ist davon auszugehen, dass sie so gut wie nichts für den Verkauf erhielten.<sup>12</sup> Die Reichsfluchtsteuer war eine 1931 in der Weltwirtschaftskrise von der Weimarer Republik geschaffene Notsteuer, die im Dritten Reich verschärft wurde mit dem Ziel, das Vermögen der zur Auswanderung gezwungenen deutschen Juden fast zur Gänze zu konfiszieren.<sup>13</sup>

In dem erwähnten autobiografischen Artikel erzählt E. Reinke in euphorischen Worten von jener Tagung:

*„Das war ein Erlebnis! Menschen aus vielen Ländern, diesseits und jenseits der Meere, auch aus den kriegführenden Ländern, begegneten einander als Freunde, reichten sich die Hände, tauschten Erfahrungen aus, alles unter dem*

*Gesichtspunkt, daß das, was geschehen war, sich nie wiederholen dürfe! Der Himmel spendete seinen schönsten Sonnenschein über die gottbegnadete Landschaft, das Heu duftete. Wie im Traum kehrte ich in das gewohnte Alltagsleben zurück. Ich habe seitdem noch manche Versammlung mitgemacht, in England, Frankreich, Holland. Auch die letzte vor dem zweiten Weltkrieg, in Cambridge, die schon so sehr beschattet war, auch die erste nach dem furchtbaren Geschehen, 1950, in Woudschooten bei Utrecht.“<sup>14</sup>*

Im November 1926 fuhren die beiden Schwestern auf Einladung ihres Onkels Rodolfo Funke mit dem Dampfer Sierra Córdoba nach Argentinien<sup>15</sup>. An ihrem neuen Wohnsitz Buenos Aires lebten die beiden Schwestern in sehr guten wirtschaftlichen Verhältnissen, da der kinderlose Rodolfo Funke seinen beiden Nichten einen beträchtlichen Teil seines Vermögens schon zu Lebzeiten übertrug. In den frühen dreißiger Jahre wohnten sie in Barrio Norte, einem noblen, relativ zentral gelegenen Viertel der Hauptstadt, vorübergehend auch im Hause ihres Onkels Rodolfo. Später erwarb Elisabeth eine große Villa in San Isidro einem vornehmen Vorort im Norden von Groß-Buenos Aires. 1949 zog sie zur Miete in ein benachbartes Haus namens „El Roble“ ein (E. Reinke an John M. Swomley, jr., 25.5.1950) und vermietete ihre Villa an Diplomaten der US-Botschaft und sonstiges auswärtiges US-Personal. (ebd.)

Ihre Schwester Ana María, die im Gegensatz zu Isabel die argentinische Staatsangehörigkeit erworben hatte, kaufte im Jahre 1941 ein Haus mit großem Garten in der Ortschaft Cruz Chica, nahe der Stadt La Cumbre, einer idyllischen Landschaft in den Bergen der Provinz Córdoba. (E. Reinke an Sayre, 13.2.1942) Die beiden Reinke-Schwwestern pflegten im Schlafwagenzug nach Córdoba zu reisen, während der Chauffeur parallel dazu mit dem Wagen fuhr, damit sie auch in Córdoba über ein Fahrzeug verfügten.<sup>16</sup>

Beide Schwestern verbrachten die Sommer regelmäßig in Cruz Chica. Anfang der sechziger Jahre, in hohem Alter und aufgrund ihrer gebrechlichen Gesundheit, übersiedelte Isabel Reinke endgültig von Buenos Aires nach Cruz Chica und verkaufte ihre Residenz in San Isidro Ende des Jahres 1961 (das Anwesen wurde wenig später in ein Boutique-Hotel umgewandelt). Sie starb am 6. April 1963 in Cruz Chica, ihre Schwester Ana María starb einig Jahre später.

### **Elisabeth (Isabel) Reinke und die *Fellowship of Reconciliation***

Das Engagement von Elisabeth Reinke in der christlichen Friedensbewegung, vor allem in der IFOR (International Fellowship of Reconciliation) ist erst von April



Friedrich Siegmund-Schultze im Mai 1918 (© Versöhnungsbund e.V.)

1941 an bis kurz vor ihrem Tod im Jahr 1963 dank der intensiven Korrespondenz dokumentiert, die sie mit John Nevin Sayre, dem Internationalen Sekretär des amerikanischen FOR, führte. Elisabeth nahm an mehreren internationalen IFOR-Treffen teil. Aus der Art des brieflichen Dialogs zwischen ihr und Sayre wird sichtbar, dass die beiden eine langjährige Freundschaft verband, die bis Mitte der zwanziger Jahre zurückreichte, jedoch ist die Korrespondenz vor 1941 nicht auffindbar.

Der evangelische Pastor Friedrich Siegmund-Schulze, der Gründer des *Deutschen Versöhnungsbunds*, begann in den frühen dreißiger Jahren, eine Geschichte der Kirchen in verschiedenen Ländern herauszugeben, ein Werk in zehn Bänden unter dem gemeinsamen Titel „Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der Christlichen Kirchen“. Der erste veröffentlichte Band befasste sich mit der Kirche von England. Der Herausgeber trug darin bereits veröffentlichte Texte von George K. A. Bell und anderen Kirchenhistorikern zusammen, die er aus dem Englischen ins Deutsche übertragen ließ. Elisabeth Reinke wirkte – offenbar von Argentinien aus – an der Übersetzung mit, an der auch der protestantische Theologe Dietrich Bonhoeffer, der 1931 zum Jugendsekretär des *Deutschen Versöhnungsbunds* gewählt worden war, beteiligt war. Im „Dritten Reich“ wurde Pastor Bonhoeffer Mitglied der Bekennenden Kirche, die für die

Unabhängigkeit der evangelischen Kirche gegenüber dem NS-Regime eintrat und dessen Versuche, die Kirche zu unterjochen und in seinen Dienst zu stellen, abzuwehren suchte. 1943 verhaftet, wurde Bonhoeffer nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 gegen Hitler von einem Nazi-Gericht wegen Kontakten zu Persönlichkeiten des 20. Juli in einem Schnellverfahren zum Tod verurteilt. Kurz vor Kriegsende, am 9. April 1945, wurde er hingerichtet (zu Dietrich Bonhoeffer siehe den ausführlichen Artikel in Wikipedia, deutsche Ausgabe, mit umfangreichen Literaturangaben).

Mitte 1941 reiste Muriel Lester, *Travelling Secretary* der IFOR und international bekannte, mehrmals für den Friedensnobelpreis vorgeschlagene Pazifistin, durch mehrere Länder Lateinamerikas, darunter Argentinien. Sie hatte Mahatma Gandhi auf einer seiner Kampagnen durch Indien begleitet. Während des Spanischen Bürgerkriegs nahm sie an Friedenskongressen teil, die sich (vergeblich) um ein Ende der Kampfhandlungen bemühten.<sup>17</sup>

Ihr Anliegen war, christlich-pazifistisches Gedankengut zu stärken und die Schaffung von „Versöhnungs“-Arbeitskreisen im Lande zu fördern. Elisabeth Reinke unterstützte sie bei diesen Bemühungen und auf ihre Einladung hin wohnte Muriel Lester in ihrer Residenz in

San Isidro. Dort fanden mehrmals Versammlungen statt, zu denen Muriel Lester eingeladen hatte. (E. Reinke an Sayre, 26.7.1941).

In einem Brief an Sayre, den sie einige Wochen nach dem Besuch von Muriel Lester schrieb, teilte Elisabeth mit, dass die Botschaft der Pazifistin in Südamerika nicht auf taube Ohren gestoßen sei. Carlos Gattinoni habe gerade zu einer Zusammenkunft mit Gleichgesinnten aufgerufen, auf der die mögliche Gründung eines argentinischen Zweiges der Versöhnungsbewegung diskutiert werden solle. (E. Reinke an Sayre, 13.9.1941; siehe auch Sayre an E. Reinke 12.1.1942).

Carlos Tomás Gattinoni (Junín, 17. Juni 1907 – 2. April 1989) war der erste gewählte Bischof der Methodistenkirche Argentiniens, nachdem diese Kirche ihre Autonomie erklärt hatte. Er war eng liiert mit den Bewegungen zugunsten der Menschenrechte; 1975 war er Gründungsmitglied der Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) und im Jahr 1983, unmittelbar nach dem Ende der Militärdiktatur, wurde er in die Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) – der Nationalen Kommission zu den verschwundenen Personen – berufen. Sein Engagement für Frieden und Gerechtigkeit führte ihn dazu, sich aktiv an sozialen Bewegungen zu beteiligen wie der *Fraternidad y Reconciliación* (= Fellowship of Reconciliation) in den Vierziger und Fünfziger Jahren, und in den Siebzigerjahren an Organisationen, die mit Flüchtlingen und für die Menschenrechte arbeiteten.<sup>18</sup>

Die Korrespondenz späterer Jahre zeugt von vielen Zusammenkünften, deren Ziel es war, die Gründung eines Vereins der Freunde der Versöhnung voranzutreiben. Das allgemeine Ambiente in Buenos Aires war jedoch nicht allzu günstig dafür: Pazifistisches Ideengut war in Argentinien nicht sehr verbreitet, Menschen, die sich dafür engagierten oder interessierten, gehörten größtenteils evangelischen Kirchengemeinden an, meist verbunden mit Kirchen in den USA, die den Machtzentren des Landes und den großen Themen, die zu dieser Zeit die allgemeine argentinische öffentliche Meinung beherrschten, eher fern standen. Hinzu kam die starke Strömung nationalistischer und militaristischer Ideologien, die nicht nur die Streitkräfte, sondern auch wichtige Teile der Criollo-Eliten beeinflussten. Aus diesen Gründen waren die Ergebnisse dieser Bemühungen, pazifistische Versöhnungsbünde ins Leben zu rufen, nicht eben ermutigend, wie Elisabeth selbst in einigen ihrer Briefe an Sayre kommentierte. Im Rahmen dieser Versuche knüpfte sie Freundschafts- und Arbeitsbeziehungen zu Carlos Gattinoni, Daniel Lurá-Villanueva, Antonio Loureiro, Earl Smith und anderen führenden Vertretern der christlich-pazifistischen Bewegung in Argentinien

und Südamerika. Daniel Lurá-Villanueva war ein argentinischer Rechtsanwalt, der eng mit Organisationen der protestantischen Kirchen verbunden war. 1942 wurde er Mitglied der FOR. Ende der Fünfzigerjahre war er der „Chairman of the South American Committee“.<sup>19</sup>

Antonio Loureiro arbeitete zunächst mit dem protestantischen Pastor Earl Smith in Montevideo zusammen, der mit Unterstützung des amerikanischen FOR die Zeitschrift *Reconciliación* herausgab. Bei seinen häufigen Besuchen in Buenos Aires war auch Earl Smith an den Versuchen beteiligt, eine lokale FOR-Gruppe zu gründen. In den fünfziger Jahren zog er nach Brasilien, wo er in späterer Zeit enge Beziehungen u. a. zu Kardinal Dom Helder Camara, dem Befreiungstheologen und Erzbischof von Olinda und Recife, unterhielt.<sup>20</sup>

In einem Schreiben vom Februar 1942 erwähnte E. Reinke, dass sie der Erklärung des FOR zum Kriegseintritt der USA gegen Japan und Deutschland zustimme und gestand, dass sie in letzter Zeit an ihrer pazifistischen Haltung gezweifelt habe, jetzt aber glaube sie, allmählich ihren „alten pazifistischen Standpunkt“ wieder erlangt zu haben. Sie bedauerte erneut, dass es nicht möglich war, eine lokale FOR-Gruppe zu gründen. „Hier wurde noch keine echte FOR-Gruppe gegründet. Die engagiertesten Personen, wie Carlos Gattinoni und Jorgelina Lozada sind überlastet mit der kirchlichen und sozialen Arbeit. Es fehlt ein geistiger Führer, wie er in Montevideo in der Person von Earl Smith zu finden ist“ (E. Reinke an Sayre, 13.2.1942)<sup>21</sup>.

Im April des gleichen Jahres wiederholte sie, dass sie über einen längeren Zeitraum von inneren Zweifeln an der pazifistischen Haltung geplagt worden sei, erwähnte zugleich aber auch äußere Schwierigkeiten wie die Position der katholischen Kirche und den geltenden Ausnahmezustand in Argentinien. Im persönlichen Bereich koordinierte sie außerdem eine Studiengruppe am Y.W.C.A. (Young Women's Christian Association) von Buenos Aires mit dem Thema „Die christlichen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“ (E. Reinke an Sayre, 16.04.1942).

In einem früheren Brief hatte sie Sayre darüber informiert, dass Friedrich Siegmund-Schulze, im Schweizer Exil lebender Gründer und ehemaliger Leiter des *Deutschen Versöhnungsbunds*, sie angesichts der immer noch unvorhersehbaren Folgen des Kriegseintritts der USA gefragt habe, ob sie in der Lage sei, ein Konto in der Schweiz zu öffnen, durch das dann finanzielle Unterstützung für seine Aktivitäten kanalisiert werden könne. Sie habe dies jedoch nicht für eine gute Idee gehalten. „Ich habe über diese Frage mit unserem Freund in geschäftlichen Angelegenheiten gesprochen und er

sprach sich entschieden gegen diesen Plan aus. Zum jetzigen Augenblick würde ich persönlich keinerlei direkte Verbindung zwischen mir und Europa willkommen heißen“ (E. Reinke an Sayre, 16.3.1942). Nichtsdestotrotz würde sie Siegmund-Schulze auch weiterhin finanziell unterstützen. Hierzu habe sie ihm bereits 600 Pesos, das entspreche etwa 600 Schweizer Franken, geschickt. Eine Summe, die sie später auf 1000 Franken (dies entsprach etwa 230 US-Dollar) für das Jahr 1942 erhöhte. Im Folgejahr 1943 überwies sie erneut die gleiche Summe Geldes. (E. Reinke an Sayre, 20.9.1942).

Nach Unterzeichnung des getippten Briefes mit ihrem Namen Elisabeth Reinke fügte sie in einem handschriftlichen Nachsatz hinzu, dass „Isabel die spanische Form meines Namens ist, die ich jetzt in der Öffentlichkeit zu nutzen vorziehe“ (E. Reinke an Sayre, 16.3.1942). Und in der Tat, von diesem Zeitpunkt an signiert sie ihre Briefe mit Isabel Reinke. Kurz nach dem Kriegseintritt der USA entschied sie sich also, fortan die spanische Form ihres Vornamens zu gebrauchen. Im Hinblick auf die politische Unsicherheit in Argentinien vervielfachte sie außerdem ihre Vorsicht gegenüber direkten finanziellen und Bankbeziehungen mit Europa (wie etwa die Eröffnung eines Bankkontos in der Schweiz), aus denen ihr in der Zukunft Probleme erwachsen könnten.

Im Juni 1942 veröffentlichte *Fellowship*, die Zeitschrift der *Fellows of Reconciliation* in den USA, eine biographische Skizze Elisabeth Reinkes. Sie basierte auf einem biografischen Aufriss, mit dem sie ein Jahr zuvor auf einer der öffentlichen Veranstaltungen mit Muriel Lester in Buenos Aires vorgestellt worden war. Es ist einer von zwei kurzen autobiografischen Artikeln, die von ihr bekannt sind (der andere, aus dem bereits zitiert wurde, erschien Jahre später – 1960 – in der Zeitschrift *Versöhnung und Friede*). Isabel Reinke bevorzugte ein niedriges Profil in ihrer Arbeit für die christlich-pazifistische Sache – die nicht nur eine erhebliche institutionelle Förderung, sondern auch individuelle finanzielle Unterstützung (unter anderem des Pfarrers Siegmund-Schulze) beinhaltete. Hinzu kam ihr Mäzenatentum im Bereich der deutschsprachigen Anti-Nazi-Gemeinschaft in Argentinien. Sie unterstützte nicht nur den Schriftsteller Paul Zech, sondern auch das Freie Deutsche Theater, zumindest war sie – häufig begleitet von Freundinnen und Freunden – eine eifrige Besucherin der „Freie Deutsche Bühne“, deren Gründer und Direktor Paul Walter Jacob war<sup>22</sup>. Zudem war sie Leserin der *Deutschen Blätter*, einer deutschen Exil-Zeitschrift, die von 1943 bis 1947 in Chile veröffentlicht wurde<sup>23</sup>. Der Briefwechsel zwischen den Verlegern Udo Rukser, Albert Theile und Paul Zech, der als Vertreter der Zeitschrift in Buenos Aires fungierte, zeigt, dass es mehrfach Versuche gab, Isabel Reinke als Mäzenin der Zeitschrift zu gewinnen. Zu mehr als ein

paar kurzen lobenden Briefen, dem Kauf von einzelnen Exemplaren der Zeitschrift und einer kleineren Spende (50 Pesos) war sie jedoch nicht bereit. Den Herausgebern und Zech war die langjährige Verbindung von Isabel Reinke mit der IFOR unbekannt. Daher ahnten sie auch nichts von Isabels pazifistischem Engagement und ihrem Interesse an den Veröffentlichungen der IFOR (die zumeist in englischer Sprache erschienen), durch die sie die Werke einer großen Zahl von Intellektuellen, die meisten von ihnen Europäer und US-Amerikaner, kennenlernte.

In einem 1942 verfassten Brief kommentierte sie, dass sie vor einiger Zeit eine Unterstützungszusage („Patenchaft“) für ein jüdisches Kind in einem Internierungslager in Frankreich übernommen habe, dessen Eltern deportiert worden seien. Das Kind solle nun in ein Lager der Quäker verlegt werden (E. Reinke an Sayre, 14.9.1942). Sie berichtete auch, dass sie aktiv an der Schaffung eines neuen Zentrums für Flüchtlinge in Buenos Aires beteiligt sei, um Menschen zu unterstützen, die weder Juden noch Katholiken waren, denn für diese gebe es bereits entsprechende Einrichtungen. Es gehe insbesondere um Personen evangelischen Glaubens, zum Beispiel für Paare, bei denen einer der Ehepartner jüdischer Herkunft sei.

Die Bitten um Hilfe und Unterstützung vervielfachten sich, wie Isabel Reinke zu wiederholten Malen ausführte: „[...] Aber ich sollte mich nicht für mehr einsetzen, da meine Verantwortung von Tag zu Tag wächst. Gerade jetzt fangen wir an, den Flüchtlingen auf protestantischer Seite zu helfen“ (E. Reinke an Sayre, 15.6.1942); bei einer anderen Gelegenheit seufzte sie: „Ich bekomme Hilferufe von allen Seiten, weshalb ich mir manchmal die Ohren zuhalten möchte“ (E. Reinke an Sayre, 20.11.1942).

Ihre Teilnahme an Studiengruppen des YWCA – heute auch Asociación Cristiana Femenina (ACF) genannt – setzte sie in den folgenden Jahren fort (E. Reinke an Sayre, 16.4.1942), ebenso wie ihr Engagement und Mitwirkung an dem neuen Zentrum für (vorwiegend protestantische) Flüchtlinge in Buenos Aires (E. Reinke an Sayre, 11.6.1943 und 16.10.1943). In einem Brief vom 11. Juni 1943 beschrieb sie einen erneuten Versuch, eine lokale FOR-Gruppe zu gründen (E. Reinke an Sayre 11.6.1943) – ein denkbar ungünstiger Zeitpunkt, hatte doch das argentinische Militär nur eine Woche zuvor, am 4. Juni, geputscht und die konservative Regierung gestürzt, die sich unter formaldemokratischer Fassade vor allem durch Wahlschwindel an der Macht erhalten hatte. Nach einigen Tagen der Verwirrung stellte sich heraus, dass die Putschisten nationalistisch-autoritäres Gedankengut mit staatlich geförderten Sozialprogrammen verbanden – Pazifismus war hingegen nicht gefragt.

John Nevin Sayre dankte Isabel Reinke in all den Jahren wiederholt für ihre Beiträge und Spenden an Personen und Institutionen, die der IFOR nahe standen, vergaß dabei aber nicht, für das folgende Jahr die gleichen oder höhere Beiträge zu erbitten: er dankte für die großzügige Spende von 50 Dollar im vergangenen Jahr, und „hoffe, Sie fühlen sich motiviert, sie in diesem Jahr zu wiederholen. Angesichts unseres Plans für Südamerika hoffe ich, dass Sie gar in der Lage sein werden, den Betrag zu erhöhen. Aber was Sie fühlen tun zu müssen, wird immer willkommen sein“ (Sayre an E. Reinke, 23.11.1943). Er schlug vor, dass „die treue Fellowship-Gruppe von Buenos Aires sich weiterhin trifft [...]. Es wäre gut, wenn Sie und die Gruppen in Montevideo und Kolumbien eine gemeinsame Newsletter veröffentlichen könnten“ (Sayre an E. Reinke, 12.6.1944).

Anfang 1944 teilte Isabel Reinke Sayre mit, dass in Buenos Aires ein Treffen der örtlichen FOR-Gruppe stattgefunden habe, bei dem den Teilnehmern unterschiedliche Funktionen zugeordnet worden seien, sie sei jetzt die Schatzmeisterin. Es sei vereinbart worden, monatliche Sitzungen abzuhalten; bei der Beschreibung der Mitglieder der Gruppe fügte sie hinzu, dass „[Daniel] Lurá Villanueva der einzige 100 %ige Lateinamerikaner ist“ und fuhr fort mit der Erwähnung von großen Schwierigkeiten, die der Gruppe bei der Arbeit begegneten: „Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, dass die augenblickliche Atmosphäre hier für unsere Art der Arbeit mitnichten günstig ist und noch weiß niemand, was passieren wird“ (E. Reinke an Sayre, 10.1.1944). In einem anderen Brief, in dem sie zunächst berichtet, dass sich die Gruppe gut entwickelt habe, fügt sie hinzu: „ich fürchte, dass kein Katholik bereit und in der Lage ist, sich uns anzuschließen“ (E. Reinke an Sayre, 22.6.1944). Zehn Monate später, im März 1945, wies sie darauf hin, dass die beiden größten Schwierigkeiten für eine konstruktive Arbeit die allgemeine politische Situation und die Haltung der katholischen Kirche seien, wiewohl sie fühle, dass sich günstige Veränderungen anbahnten: „Wir spüren, dass ein neuer Wind weht“. Andererseits wirke einer Intensivierung der Aktivitäten entgegen, dass alle Beteiligten mit ihren jeweiligen Arbeiten (vor allem in protestantischen Gemeinden) völlig überlastet seien.

In einem Gedankenaustausch darüber, wie sich die Förderung und Finanzierung lokaler Verbände der Versöhnungsbewegung in Südamerika bewerkstelligen ließe, äußerte sie, dass sie nicht ganz so pessimistisch sei. Sie glaube, dass sich lokale Verbände hauptsächlich aus eigenen Mitteln finanzieren sollten. Sie sei zum Beispiel bereit, die Miete eines Büros und eines Versammlungsraumes zu finanzieren (E. Reinke an Sayre, 11.3.1945).

Im Mai 1944 hob Isabel Reinke ihre Sorge um das Schicksal der Kinder in Europa hervor und kommentierte, dass

die Organisation „*Save the Children International*“ hier eine sehr aktive Niederlassung“ habe, die Pakete mit Kleidung in die Schweiz schicke, jedoch leider keine Lebensmittel, und fragte sich, wie die alliierten Nationen davon träumten, die europäischen Jugendlichen neu zu erziehen (re-educate) und neu zu christianisieren, wenn sie sie nur mit Bomben und Hungersnot traktierten (E. Reinke an Sayre, 11.5.1944).

Nach Kriegsende berichtete Sayre in verschiedenen Briefen von den Mitgliedern des Versöhnungsbundes, den alten Freunden und Weggefährten, die in Europa überlebt und von jenen, die gestorben waren. Aus diesem brieflichen Austausch geht hervor, dass Isabel Reinke einen guten Teil der hervorragendsten europäischen FOR-Mitglieder persönlich kannte (Sayre an E. Reinke, 21.6.1945).

Parallel zu ihrem Engagement zugunsten der Fellowship of Reconciliation und ihren Bemühungen, auch in Argentinien eine Landesverband zu gründen, unterstützte Elisabeth Reinke weiterhin Paul Zech. Sie dankte ihm mehrfach für die Zusendung von ästhetisch ansprechend gebundenen Gedichten seiner Autorenschaft, mit denen er sich gegenüber seiner Wohltäterin erkenntlich zeigen wollte. Der letzte dieser Briefe stammt vom April 1946, einige Monate vor dem Tod des Schriftstellers. In einem früheren Brief, zehn Tage nach dem Sieg der Alliierten über das Dritte Reich geschrieben, hatte Reinke Zech mitgeteilt, dass sie interessiert sei zu erfahren, ob und wann man ihn aus Deutschland rufen werde, um heimzukehren und am Wiederaufbau teilzunehmen. Sie wünsche ihm dies von Herzen, denn sie wisse, dass es für ihn keine befriedigendere Aufgabe gebe als diese. (E. Reinke an Paul Zech, 24.4.1946 und 19.5.1945).

Im Februar 1946 teilte Isabel Reinke Sayre mit, dass sie ihren ursprünglichen Plan aufgegeben habe, an der Tagung des Rates der IFOR in Stockholm teilzunehmen, zum einen, weil nicht sichergestellt sei, dass sie per Schiff rechtzeitig ankommen würde (sie getraue sich nicht, mit dem Flugzeug zu reisen), zum anderen, weil ihr beträchtliche Kosten entstanden wären, und schließlich, weil sie vollständig in ihrer Arbeit bei *Save the Children's Union* aufgehe (E. Reinke an Sayre, 08.2.1946). Zugleich sende sie, sowohl auf eigene Initiative wie auch dank der ihr zugegangenen Adressen von Pazifisten, die in den vom Nazismus zerstörten Ländern überlebt hatten, „Care“-Pakete mit Lebensmitteln und Kleidung.

In dem Brief beschreibt sie im Folgenden ein bewegendes Beispiel aktiver Solidarität von einer Frau, die erst kurz zuvor nach Buenos Aires gelangt war. Diese hatte

ihren Sohn in Auschwitz verloren, weil er Albino war. Nichtsdestotrotz trug sie schon mit Handarbeiten dazu bei, die Not der Kinder in Europa zu lindern.

Ende 1946 fragte Sayre Isabel Reinke, ob sie (oder ihre Gruppe) die Kosten für eine Tausend Dollar teure Flugreise des südamerikanischen FOR-Sekretärs Antonio Loureiro übernehmen könne, der ihn, Sayre, auf einer Südamerikarundreise begleiten werde (Sayre an E. Reinke 04.12.1946). Darauf antwortete sie mit einer Einladung in ihr Haus während der Zeit seines Aufenthalts in Buenos Aires, jedoch: das „Höchste, was ich ihm geben kann und will, sind 250,- US-Dollar“, da sie von den Aktivitäten bei *Save the Children* völlig absorbiert sei. Sie war inzwischen die „Vorsitzende des deutschen Unterausschusses der argentinischen Sektion“ dieser Organisation. Aber es gebe ein Problem: Es sei ein Konflikt mit der argentinischen Regierung entstanden und „die Behörden haben uns gebeten, uns von der argentinischen Sektion zu trennen, was wir schließlich getan haben“ (E. Reinke an Sayre, 22.12.1946). Im späteren Briefwechsel finden sich keine weiteren Erklärungen zu dem Konflikt.

Der Besuch von John Nevin Sayre in Begleitung seiner Frau Kathleen fand schließlich im April 1947 statt, und in einem überschwänglichen Austausch von Briefen dankte Isabel Reinke für die Ehre und Freude, die sie ihr bereitet hätten indem sie ihrer Einladung gefolgt seien und in ihrem Hause logiert hätten; Sayre hingegen bedankte sich – wie auch seine Frau – für ihre großzügige Gastfreundschaft. (E. Reinke an Sayre, 19.5.1947; Sayre an E. Reinke, 03.6.1947).

In einem Brief an Sayres Ehefrau Kathleen über die schwierige Situation in Deutschland kommentierte Isabel Reinke, mit der Währungsreform in Westdeutschland hätten sich die Dinge ein wenig verbessert: „Vor der Reform fanden die Leute nichts zu kaufen, außer auf dem Schwarzmarkt. Nun scheint es, dass es in den Geschäften alle Arten von Lebensmitteln und Kleidung gibt – aber die Leute haben kein Geld, um sie zu kaufen!“ (E. Reinke an Kathleen Sayre, 10.9.1948) Im gleichen Schreiben geht Isabel auch auf die schwierige Situation in Argentinien ein:

*„Und sogar hier ... nehmen Inflation und Beschränkungen aller Art täglich zu. Viele Menschen kommen ins Land, aber nichts ist vorbereitet worden, sie zu empfangen. Sie können aufgrund der extrem hohen Preise nicht einmal angemessene Unterkünfte finden. Es scheint eine verzweigte Situation zu sein. Und man hat den Eindruck, dass die Wahl der Menschen, die in dieses Land kommen, auf ziemlich merkwürdige Weise zustande kam, um es irgendwie auszudrücken“ (ebd.).*

Isabel Reinke spielt hier auf die Politik einer dubiosen Öffnung der Einwanderung durch die Perón-Regierung an, die nicht nur den *Displaced Persons* insbesondere aus mehrheitlich katholischen Ländern, die unter das sowjetische Einflussgebiet geraten waren, die Einreise ins Land ermöglichte, sondern auch Kriegsverbrechern aus ganz Europa, unter ihnen die Deutschen Adolf Eichmann, Josef Mengele, Ludolf-Hermann von Alvensleben, Josef Schwamberger, Erich Priebke und andere mehr.

Im Juli 1949 reiste Reinke als eine von zwei Delegierten aus Südamerika nach Europa, um an der internationalen IFOR-Konferenz im niederländischen Woudschoten teilzunehmen (E. Reinke an John M. Swomley, einem Mitarbeiter von John N. Sayre in der American FOR, 25.5.1950). Dort kam es zu einer bewegenden Wiederbegegnung mit vielen ihrer ehemaligen Weggefährten aus Europa und den Vereinigten Staaten, die sie Jahre und Jahrzehnte nicht mehr gesehen hatte.

Drei Jahre später sagte sie mit Bedauern eine Reise nach Deutschland ab, deren Ziel die Teilnahme am Kongress des Deutschen Versöhnungsbunds gewesen wäre, der im August 1953 stattfand. Sie begründete ihre Absage mit der Befürchtung, der langen Reise gesundheitlich nicht gewachsen zu sein. Außerdem halte sie es gerade in diesem Augenblick nicht für opportun, ihr Haus zu verlassen – eine rätselhafte Bemerkung, aus der nicht hervorgeht, ob es private Dinge waren oder die allgemeine politische Lage Argentiniens, die ihr Anlass zur Sorge gaben. (E. Reinke an Sayre, 30.5.1953).

In den Briefen von Isabel Reinke an John Nevin Sayre finden sich immer wieder kritische Kommentare über die peronistische Regierung, insbesondere in den Fünfzigerjahren – zumeist in der zweiten Amtszeit Peróns. In einem Brief vom September 1952 beklagt sie: „Das ganze Klima hier ist bedrückend. Ich weiß nicht, ob Sie das gelesen haben, von jetzt an müssen alle Kinder im Alter von 16 bis 19 Jahren, die weiterführende Schulen oder Universitäten besuchen, schießen lernen“ (E. Reinke an Sayre 24.9.1952).

Wenige Wochen nach dem Militärputsch vom September 1955, der die Regierung Perón absetzte, schrieb Isabel Reinke einen langen Brief an Percy W. Bartlett, dem langjährigem früheren Generalsekretär der IFOR und einem der führenden Köpfe der Fellowship of Reconciliation. Darin rechnete sie in einem sehr persönlich gehaltenen Stil mit dem abgesetzten Regime ab, es habe das vollständig heruntergewirtschaftet. Am 9. November 1955 habe sich ein Teil des Fellowship of Reconciliation-Komitees in ihrem Hause getroffen und wie überall im heutigen Argentinien habe es heiße politische Debatten gegeben. Es ging um die Frage, ob wir als Pazifisten ei-

nen Regimewechsel gutheißen können, der durch militärische Macht herbeigeführt wurde. Reinke bejaht die Frage und verweist auf Peróns Rede vom 31. August, in der er das Volk direkt zum Mord aufgerufen habe, und auf die Brandschatzung und Entweihung von sechzehn Kirchen – die Polizei habe die Brandstifter geschützt und nicht die Kirchen –, man habe sich wie in der Mitte eines feindseligen Mobs gefühlt und sei den rebellierenden Truppen dankbar für die Befreiung gewesen. General Lonardi, der in den ersten Monaten der neue provisorische Staatspräsident war, wird von Reinke besonders positiv gezeichnet: „Wenn es je einen pazifistischen General gab, so ist es General Lonardi mit seiner Losung: es gibt weder Sieger noch Besiegte! Der andere hat das Volk korrumpiert, dem, als wir in das Land kamen, Hass zwischen den Klassen fremd war“. Der Widerstand der Peronisten sei viel stärker als erwartet, dies sei ohne Zweifel die Folge von zehn Jahren grenzenloser Propaganda und einigen tatsächlichen sozialen Errungenschaften, die niemand beseitigen wolle und könne. (E. Reinke an Percy W. Bartlett, 11.11.1955)

Bei der Einschätzung von Peróns Regierung und der Putschisten der sogenannten „Revolución Libertadora“ lässt Isabel Reinke die Schwierigkeiten erkennen, die damals (wie heute) viele Beobachter mit dem Peronismus hatten. Insbesondere ausländische Kritiker hielten sich überwiegend an das ihnen aus Europa vertraute Muster eines faschistischen Regimes. Die Unterschiede zum Peronismus wurden minimiert, die Gemeinsamkeiten (z. B. der Personenkult und die systematischen Angriffe auf die Pressefreiheit) wurden hervorgehoben, der unterschiedliche Kontext hingegen außer acht gelassen – in einem Wort, es kam sehr häufig zu eurozentrischen Fehlinterpretationen. Isabel Reinke war da keine Ausnahme. Man muss ihr allerdings zugutehalten, dass ihre Einschätzung zu Zeiten der kurzlebigen Präsidentschaft von General Lonardi geschah, der in der Tat den Versuch machte, die Gräben zwischen dem besiegten Peronismus und dem triumphierenden Antiperonismus zu mindern und die feindlichen Gruppen zu versöhnen. Lonardi wurde jedoch nach kurzer Zeit abgesetzt und es kamen Generäle und Admiräle an die Macht, die als Hardliner viele Jahre lang den Widerstand der peronistischen Bewegung – insbesondere in den Gewerkschaften – rigoros (und blutig) unterdrückten und auch nicht davor zurückscheuten, Wahlen, in denen vom Peronismus unterstützte Kandidaten gesiegt hatten, kurzerhand zu annullieren.<sup>24</sup> Der Briefwechsel Isabel Reinkes mit John N. Sayre aus späteren Jahren lässt vermuten, dass sie ihre kritische Haltung gegenüber dem Peronismus im Wesentlichen beibehielt. Sie befand sich damit durchaus im Einklang mit einem relativ breiten Segment der Ober- und Mittelschicht Argentiniens.

## Schlussbilanz

Eine Bilanz vom Leben und Wirken Isabel Reinkes muss als erstes den Weg würdigen, den sie von ihren nationalistisch-chauvinistischen Überzeugungen gegen Ende des Ersten Weltkriegs hin zu einem christlich-pazifistischen Standpunkt gegangen ist, einem Pazifismus, zu dem sie sich spätestens ab 1924 und bis zu ihrem Tode fast vierzig Jahre später leidenschaftlich bekannte. Dazu gehörte auch ihr unermüdliches Engagement für die Versöhnungsbewegung (Fellowship of Reconciliation), für die sie trotz ihrer zuweilen labilen Gesundheit nicht nur ihre Kräfte, sondern auch einen guten Teil ihres beträchtlichen Vermögens einsetzte. An zweiter Stelle kommt das von ihr diskret und großzügig ausgeübte Mäzenatentum, das mehr als nur einem Opfer des Nationalsozialismus das Überleben im Exil in Argentinien oder in anderen Ländern ermöglichte.

Im Rückblick auf die zwanzigjährigen Bemühungen – von Anfang der 1940er bis Anfang der 1960er Jahre –, in Argentinien ein Kapitel der auf christlich-pazifistischem Gedankengut basierenden Versöhnungsbewegung zu gründen, wird deutlich, dass Isabel Reinke an vielen dieser Versuche aktiv beteiligt war, die allerdings in jener Zeit keine sichtbaren Ergebnisse zeitigten. Aus einer längerfristigen historischen Perspektive betrachtet, gibt es jedoch starke Anzeichen dafür, dass die hartnäckigen Bemühungen Jahre später Früchte getragen haben.

In einem 2013 veröffentlichten Buch „*In an Inescapable Network of Mutuality. Martin Luther King, Jr. and the Globalization of an Ethical Ideal*“, werden die Vierzigerjahre und die Entwicklung der Fellowships of Reconciliation in den Jahren danach beschrieben: Seit der 1940er Dekade arbeitete die International Fellowship of Reconciliation und ihr US-amerikanisches Kapitel, dem Dr. Martin Luther King angehörte, daran, in Lateinamerika FOR-Kapitel zu gründen und aufzubauen, unter anderem in Uruguay, Argentinien und Brasilien. Die FOR förderte diese Initiativen in den 1960er Jahren, indem sie zwei bekannte katholische Friedens-Aktivistinnen, Jean Goss und Hildegard Goss-Mayr, in die Region entsandte. Deren Aufgabe war es, „in der römisch-katholischen Kirche in Lateinamerika die Idee der Gewaltfreiheit zu etablieren, angesichts der Tatsache, dass es eine solche Tradition nicht gab“. Der Kontakt und die wachsende Zusammenarbeit zwischen Dom Helder Camara, dem Erzbischof von Olinda und Recife, Brasilien, und Pastor Earl M. Smith, Montevideo, fanden in diesem Kontext statt. Earl M. Smith arbeitete ebenfalls eng mit dem Team von Goss-Mayr zusammen.<sup>25</sup> Diese ersten Kontakte und Kooperationen in Lateinamerika führten dann – so berichtet das zitierte Werk – im Jahr 1974 auf einer Konferenz in Medellín (Kolumbien) zur Gründung des *Dienstes*

für *Frieden und Gerechtigkeit* (Servicio de Paz y Justicia – SERPAJ). Eine Konferenz, die zwar von Earl Smith, Hildegard Goss-Mayr und Jean Goss organisiert worden war, jedoch eine klare lateinamerikanische Prägung hatte. Zum ersten Generalkoordinator der SERPAJ wurde Adolfo Pérez Esquivel ernannt, der für seinen Einsatz für die Menschenrechte in der Zeit der Militärdiktatur in Argentinien im Jahr 1980 den Friedensnobelpreis erhielt<sup>26</sup>.

In einem wenige Monate vor ihrem Tod geschriebenen Brief fasst Isabel Reinke noch einmal zusammen, was der Versöhnungsbund – der Fellowship of Reconciliation – für sie emotional und existenziell bedeutete: „Die wichtigste Veränderung in meinem Leben war mein Beitritt zu den FOR, da er mich wieder zu Christus gebracht hat“ (E. Reinke an Sayre, 6.11.1962).

Die Bemühungen um Frieden und Versöhnung von Isabel Reinke, die aus tiefen christlichen Wurzeln stammten, waren nicht umsonst, wie es das Wachstum von sozialen Bewegungen wie SERPAJ, die auf der Idee der Gewaltfreiheit beruhten, in späteren Jahrzehnten zeigt.

Dr. Arnold Spitta

### Anmerkungen

- 1 Vgl. die Homepage der IFOR: <http://www.ifor.org/>. Zur FOR vgl. Gijsbert Gerrit Jacob den Boggende, *The Fellowship of Reconciliation 1914-1945*, Hamilton & Ontario 1986 (Online abrufbar unter: <https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/14210/1/fulltext.pdf>; 22.11.2020). Ausführliche Übersichtsdarstellungen beider Institutionen in Wikipedia, englischsprachige Fassung.
- 2 Die umfangreiche Korrespondenz zwischen Elisabeth Reinke und John Nevin Sayre ist verfügbar im offiziellen Repositorium der American FOR: The Swarthmore College Peace Collection. The John Nevin Sayre Papers (DG 117). Im Folgenden werden die Zitate aus dem Briefwechsel abgekürzt mit: „E. Reinke an Sayre“ und „Sayre an E. Reinke“ und Datum des jeweiligen Briefs. Die gesamte Korrespondenz zwischen den beiden fand auf Englisch statt, die Übersetzung ins Deutsche stammt vom Autor dieses Beitrags.
- 3 Siehe ausführlichen Artikel zum *Versöhnungsbund* in Wikipedia, deutsche Fassung, mit weiterführender Literatur (Online abrufbar unter: [https://de.wikipedia.org/wiki/Internationaler\\_Vers%C3%B6hnungsbund#Deutscher\\_Zweig](https://de.wikipedia.org/wiki/Internationaler_Vers%C3%B6hnungsbund#Deutscher_Zweig); 19.10.2018).
- 4 Paul Buerger, *Rudolf Funke. Ein grosser Deutsch-Argentinier*, Drei Monatsschrift der Deutschsprechenden in Südamerika, XIII/4 (April/Mai/Juni 1963), S. 214.
- 5 Ebd.; vgl. auch Rodolfo Funke-Stiftung (Fundación Rodolfo Funke) (Online abrufbar unter: [www.fundacionfunke.org.ar](http://www.fundacionfunke.org.ar); 17.10.2018).
- 6 Johannes Reinke, *Mein Tagwerk*, Freiburg im Breisgau 1925.
- 7 Ebd., S. 294f.
- 8 Ebd., S. 214.
- 9 Elisabeth Reinke, „*Wie ich Pazifistin wurde*“. In: *Versöhnung und Friede. Zeitschrift des Deutschen Versöhnungsbundes*, 11/12 (April 1960), S. 25-29.
- 10 Vgl. Artikel zur *Deutschen Vaterlandspartei* in Wikipedia, deutsche Fassung, dort weiterführende Literaturangaben (Online abrufbar unter: [https://de.wikipedia.org/wiki/Deutsche\\_Vaterlandspartei](https://de.wikipedia.org/wiki/Deutsche_Vaterlandspartei); 19.10.2018).
- 11 Elisabeth Reinke, „*Wie ich Pazifistin wurde*“. In: *Versöhnung und Friede. Zeitschrift des Deutschen Versöhnungsbundes*, 11/12 (April 1960), S. 27.
- 12 Vgl. E-Mail von Christine Miller (Tegernsee) an Alfred Hübner vom 25.8.2014.
- 13 Vgl. Artikel zur *Reichsfluchtsteuer* in Wikipedia, deutsche Fassung (Online abrufbar unter: <https://de.wikipedia.org/wiki/Reichsfluchtsteuer>; 22.11.2020).
- 14 Elisabeth Reinke, „*Wie ich Pazifistin wurde*“. In: *Versöhnung und Friede. Zeitschrift des Deutschen Versöhnungsbundes*, 11/12 (April 1960), S. 27.
- 15 Angaben der Einwanderungsbehörde in Buenos Aires (recherchiert von Andrés Rodenstein/Vital Records und mit E-Mail vom 10.05.2015 Alfred Hübner mitgeteilt).
- 16 Hinweis von Herrn Ernesto Damerau während des 5. Colloquiums des Centro DIHA, April 2015 in Buenos Aires.
- 17 Zu Leben und Werk von Muriel Lester (8.12.1883 – 11.2.1968) siehe den Artikel zu *Muriel Lester* auf Wikipedia, englischer Fassung (Online abrufbar unter: [https://en.wikipedia.org/wiki/Muriel\\_Lester](https://en.wikipedia.org/wiki/Muriel_Lester); 19.10.2018).
- 18 Vgl. Artikel zu *Gattinoni* auf Wikipedia, spanische Fassung (Online abrufbar unter: [https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos\\_T.\\_Gattinoni](https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_T._Gattinoni); 18.10.2018).
- 19 Vgl. Vera Brittain, *The Rebel Passion. A short history of some pioneer peace-makers* (erste Ausgabe 1964), internet edition 2012, S. 70-72 (Online abrufbar unter: <http://ifor-mir.ch/wp-content/uploads/2012/10/The-Rebel-Passion.pdf>; 22.10.2020); vgl. Daniel Lurá-Villanueva, „*Der Versöhnungsbund in Argentinien*“ (La Fraternidad de Reconciliación en Argentina). In: *Versöhnung und Friede. Zeitschrift des Deutschen Versöhnungsbundes*, 11/12 (April 1960), S. 22-25.
- 20 Earl Smith (1895 Nebraska-Montevideo 1990), methodistischer Pastor in Montevideo, Führungsgestalt der FOR und „Visionär der Menschenrechte“ (vgl. Ademar Olivera, „Pastor Earl Smith, un visionario de los derechos humanos“. En: *Forjando caminos de liberación. La Iglesia Metodista en tiempo de la dictadura. Montevideo 2009*, S. 106-108).
- 21 Siehe auch Blanca Staude de Martínez & Ester Iglesias de Lugo, *Jorgelina Lozada (1906-1995)*. In: *Personalidades religiosas de Buenos Aires* (Online abrufbar unter: [http://d3n8a8pro7v-hmx.cloudfront.net/globalministries/legacy\\_url/11006/Lozada-27-03-12.pdf?1419973514](http://d3n8a8pro7v-hmx.cloudfront.net/globalministries/legacy_url/11006/Lozada-27-03-12.pdf?1419973514); 18.10.2018).
- 22 Handschriftlicher Brief von Isabel Reinke vom 16.5.1940 an Lieselotte Reger-Jacob (Schauspielerin und Ehefrau des Theaterdirektors und Gründers). Zur Freuen Deutschen Bühne vgl. unter anderem Paul Walter Jacob (Hrsg.), *Theater 1940-1950: Zehn Jahre Freie Deutsche Bühne in Buenos Aires*, Buenos Aires 1950; Robert Vincent Kelz, *Competing Germanies. The Freie Deutsche Bühne and the Deutsches Theater in Buenos Aires, Argentinia 1938-1965*, Vandembilt 2010.
- 23 Zu den *Deutschen Blättern* siehe unter anderem Horst Nitschack; „*Las Deutsche Blätter (Hojas Alemanas) en Chile (1943-1946): una revista alemana del exilio en los márgenes de la histórica literatura*“, Santiago de Chile 2010; siehe auch Irmtrud Wojak, *Exil in Chile. Die deutsch-jüdische und politische Emigration während des Nationalsozialismus 1933-1945*, Berlin 1994.
- 24 Die Literatur zu Juan Domingo Perón und der Peronistischen Bewegung füllt Bibliotheken. Eine originelle Perspektive und zugleich Einführung in den Peronismus ist die kürzlich erschienene Arbeit des Sozialanthropologen Alejandro Grimson, *Qué es el Peronismo?*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires 2019.
- 25 Lewis V. Balswin & Paul R. Dekar, „*In an Inescapable Network of Mutuality*“. *Martin Luther King, Jr. and the Globalization of an Ethical Ideal*, Eugene 2013.
- 26 A.a.O., S. 287.

AXEL DENECKE

## „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“ (Bonhoeffer)

Also: Abschied von ‚Gott‘ als Person?

„Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“ (DBW 2, 112). Das ist ein sehr wichtiger, immer wieder zustimmend oder auch kritisch zitierter Satz Bonhoeffers. Er ist jedoch in einer theologischen Expertensprache formuliert, die kaum einer versteht, ja für die der normale Mensch kein Sprachvermögen hat. Man muss ihn in unsere normale Sprache übersetzen. Dann taucht dabei auch die Frage auf, ob damit zusätzlich auch die Rede von einem „*persönlichen* Gott“, die Bonhoeffer bleibend sehr wichtig, ja ganz zentral war, in Frage gestellt wird. Denn Gott als „*Person*“ hat Bonhoeffer selbst nie in Frage gestellt. Im Gegenteil. Er hat stets mit einem persönlichen Gott gerechnet: „*Wer ich auch bin, DU kennst mich, DEIN bin ich, o Gott*“ (DBW 8, 514).

Ich versuche einige Annäherungsversuche zu Bonhoeffers Versuch, die „Rede von Gott“ neu „über-persönlich“ zu verstehen. Zunächst noch theoretisch-abstrakt, Bonhoeffer nicht direkt in den Blick nehmend (1. und 2.), dann eher persönlich-mitmenschlich (3. und 4.) und am Ende wieder direkt auf Bonhoeffer bezogen (5.).

1.

„*Nicht ich lege ‚Gott‘ aus (Ex-Egese), sondern Gott legt mich aus*“ (Eis-Egese).

Also: Wenn ich „Gott“ auslege, so ist das ein Versuch, in menschlicher Analogie von Gott zu reden und zu denken. Ich bleibe bei meinen endlich menschlichen Möglichkeiten, die mir (leider nur) zur Verfügung stehen und versuche sie zu übertragen auf den (unendlichen, darin eben nicht-menschlichen) Gott. Das kann per definitionem nicht gelingen, denn ‚Gott‘ ist nicht ein Ding (Bonhoeffer) – ein ‚Ding‘ wie jedes andere Ding auch, das ich in menschlicher Sprache einfangen kann. Wenn ich ‚Gott‘ auslege bzw. ihn zu bestimmen / definieren, auch nur zu umkreisen versuche, so versuche ich eben, mit meinen bedingt endlichen menschlichen Sprach-Mitteln ‚Gott‘ (den Unendlichen, den, den wir begrifflich nicht fassen können) doch sprachlich zu fassen und zu erfassen. So muss jeder menschliche Versuch, Gott zu erfassen und „auszulegen“, per definitionem scheitern.

Wenn ich hingegen davon ausgehe, dass „*Gott mich auslegt*“, so weiß ich zwar nicht, wie und wann und in welcher Weise das geschieht, aber ich vertraue in meinem Glauben darauf, dass es geschieht. Dass Gott also, wie

auch immer, mich, mein Leben, mein Reden und Tun, also alles, was ich bin, auf seine Weise bestimmt, mich also „auslegt“, mich im tiefsten Wesen meines Menschseins erfasst. Er versteht mich, er hilft mir, er ärgert mich, er klagt mich an, er richtet mich auf – in allem legt er mich aus, legt mein Leben und mein ganzes Sein aus.

Also kann ich endlicher und unvollkommener Mensch nur sagen: „Nein, ich werde niemals ‚Gott‘ auslegen können. Wenn ich das zu tun versuche, ist es bestenfalls (!) nur mein Bild, meine Vorstellung von Gott. Aber ich weiß und vertraue darauf, dass Gott mich und mein Leben auf seine Weise auslegt, und das ist gut so.“

2.

Einen Gott, den ‚es gibt‘, wie es andere Dinge in unserer Welt gibt, der also ein Teil unserer Weltwirklichkeit ist, den habe ich zu meiner Verfügung, den habe ich begrifflich geortet, eingeordnet, verstanden und weg rubriziert. Er ist eben ein Ding wie jedes andere Ding auch. Doch das ist nicht Gott. Deshalb gibt es diesen von mir festgestellten ‚Gott‘ zum Glück auch nicht. Der am Ende für uns Menschen (außer durch Jesus, doch das ist ein anderes Thema; siehe unter 5.) nicht begrifflich definierbare Gott, der sich all unseren „Gibt“-Feststellungen entzieht, muss von uns Menschen auf einer anderen Sprachebene – nicht-definierend, nicht-festlegend, nicht-analog zu menschlichen Vorstellungswelten – ausgedrückt, vielleicht eher poetisch umschrieben werden (zu erinnern ist hier an Bonhoeffers hoch theologische Gedichte am Ende seines Lebens, an seine „*Theopoesie*“). Vielleicht (ich sage bewusst vielleicht) kann man es nur mit negativen Umschreibungen (wie z. B. in Chalcedon: Gott und Mensch in Jesus vereint „*unvermischt, ungewandelt*“ – und zugleich auch getrennt „*ungeschieden, ungetrennt*“, ausdrücken; die positiv unaussprechlich bleibende Mitte nur eben viermal von allen Seiten negativ umkreisend).

Nebenbei und im Vorübergehen: *Bonhoeffer* hat in seiner Christologie-Vorlesung genau diese Aussage des Chalcedonense als die einzige mögliche und erlaubte sowie legitime dogmatische Aussage von uns Menschen über Christus bezeichnet. Wir können nur von allen Seiten umschreiben, was Gott bzw. die Gottmenschlichkeit Jesu *nicht* ist: wir können es nicht (und dürfen es auch nicht) positiv feststellen. Das bewusste Scheitern aller dogmatischen Bemühungen, die Gottmenschlichkeit Jesu zu erklären, ist ein positiver Beitrag der Theologie zum Reden von Gott).

3.

Vielleicht (ich sage wieder bewusst vielleicht) ist daher auch die positive Beschreibung Gottes als „*Person*“

schon falsch, weil hier wieder in menschlicher Analogie das Person-Bild des Menschen auf Gott (Gott als „Vater“, Gott als „König“, Gott als „Bettler“ usw., auch die femininen Formen davon) übertragen wird.

Vielleicht (!) ist es daher angemessener, im Neutrum vom „Göttlichen“ statt weiblich/männlich von „Gott/Göttin“ zu sprechen. Das ist ungewohnt und kann „Gott“ bzw. jetzt das „Göttliche“ zu einem bloß neutral „Unpersönlichen“ machen. Doch auch die Vorstellung des Unpersönlichen hält ja – wenn jetzt auch per negationem – an der „Person“ fest, wenn sie das „Person“-Sein einfach negiert.

Also das „Göttliche“ dürfte dann keine Negation des Person-Seins ‚Gottes‘ mehr sein, sondern müsste unabhängig davon, ob man Gott sich als Person vorstellen kann und darf – zunächst Neutrum, Maskulinum und Femininum in einem sein, also untrennbar Gott/Göttin/Göttliches. Wenn man so will, eine neue sprachliche trinitarische Drei-Einheit: Im Ganzen; nicht etwas „Persönliches“ oder „Un-Persönliches“, sondern etwas „Über-Persönliches“. Wichtig dabei nur: Wenn ich vom „Göttlichen“ rede, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass ich zugleich auch die personale Vorstellung von ‚Gott‘ bzw. ‚Göttin‘ haben darf, auch wenn ich es nicht immer direkt sage.

In diesem Sinne kann ich vielleicht (!) auch sagen: „Das Göttliche nimmt mich persönlich in die Arme“ und meine damit: „Gott/Göttin nimmt mich in die Arme“.

Der Vorteil dieser Redeweise besteht dann darin, dass ich konsequent darauf verzichte, in menschlicher Analogie vom Person-Sein des Menschen auf das Person-Sein Gottes zu schließen, dass ich also der Andersartigkeit und (vom Menschen her) Unvergleichbarkeit Gottes auch sprachlich Rechnung trage.

Das „Göttliche“, das mich unbedingt umgibt, ist mehr als jede stets nur bedingte Person es sein kann, auch mehr als ‚Gott‘ als Person vorgestellt. Das schließt aber die personale Vorstellung des „Göttlichen“ als Person nicht aus, sondern integriert sie in sich. Nur gilt eben: Das Göttliche in diesem Sinne ist mehr als (a.) nur ein Neutrum und (b.) nur eine stets partiell bleibende „Person“, es ist allumfassend und alles tragend: „Von allen Seiten [a-personal] umgibst Du [personal] mich und hältst Deine [personal] schützende Hand [personal] über [a-personal] mir“ (Ps 104).

Nochmals konkreter: Das Neutrum „Göttliches“ kann mich zwar nicht in die Arme nehmen, nur die Person „Gottes“ kann es. Auf diese Weise kann und darf ich aber metaphorisch durchaus von der Person „Gottes“ reden, auch wenn ich – um nicht menschliche Vorstellungen

auf Gott zu übertragen – das „Göttliche“ meine, das mich von allen Seiten umgibt.

#### 4.

Ich möchte bei diesen für mich durchaus neuen Einsichten (Zwischenfrage an mich selbst: warum so neu? Warum erst jetzt? „Wie ist doch der Mensch so langsam, wenn es um die entscheidenden Dinge des Lebens geht“ [K. Barth]) mein persönliches emotionales Unbehagen über die unter 3. geäußerten Gedanken nicht unerwähnt lassen.

Für mich war (und ist auch immer noch) der „persönliche“ Glaube und die Vorstellung von Gott als „Person“ bisher ein zentraler, ja *der* zentrale Bestandteil meines Glaubens. Vor allem auch deshalb, weil Jesus Christus eine reale „Person“ war und weil er (wie auch fast alle Theologen nach ihm; man denke an M. Luther) von einer zutiefst personalen Gottesvorstellung geprägt war. Nicht umsonst hat Jesus von Gott stets als von seinem „Vater“ gesprochen. Dabei stand er ganz in alttestamentlicher Tradition, die fast alle Theologen nach ihm (bis auf eine a-personale Mystik, s. u.) übernommen haben. Davon kann und will auch ich mich nicht frei machen; ich will mein personales Gottes-Bild nicht aufgeben. Denn das personale Gottesbild hat meinen Glauben geprägt und prägt ihn noch immer. Daher ist mir das alles erst so *spät* im Leben (siehe das Barth-Zitat oben) aufgegangen. Zu einem Neutrum „Göttliches“ kann ich z. B. auch nicht beten, sondern eben nur zu einem personalen „Gott“. Auch für *Bonhoeffer*, der den Grundgedanken ausgesprochen hat, dass es einen Gott, den es wie andere Weltwirklichkeiten ‚gibt‘, nicht geben kann, ist der Glaube an einen ganz persönlichen Gott, den ich auch als Person anreden kann, zentral (man denke z. B. an seine Gefängnisgedichte, vor allem auch an das Ende des Gedichtes „Wer bin ich?“).

Insofern kann und will ich nicht Abschied nehmen von einem persönlichen Gott. Ich erkenne aber – zumindest denkerisch – durchaus, dass die Übertragung der „Person“-Vorstellung des Menschen auch auf „Gott“, Gott in einer ganz bestimmten eingeschränkten Weise „festlegt“, ja fast einengt auf sein bloßes Person-Sein. Vielleicht kann und darf ich sagen: Gott ist „auch“ Person, aber viel mehr als nur dies, Gott ist ein personaler Gott und *zugleich* auch das uns alle umgebene, überpersönliche göttliche Geheimnis unseres Lebens, insofern eben „über-persönlich“. Und wenn wir eine innere Beziehung zur eingengten Person „Gott“ haben, so haben wir außerdem und vor allem noch eine innere Beziehung zu dem uns umgebenden über-persönlich (jedoch nicht un-persönlich) „Göttlichen“.

Die mittelalterlichen Mystiker haben das zumindest gehandelt, wenn sie – wie z. B. Meister Eckhart – sowohl in in-

nerer „Begegnungsmystik“ von der inneren Begegnung mit der Person Gottes sprachen als auch in inneren „Vereinigungsmystik“ von dem Aufgehen in dem allumgreifenden Göttlichen. Vielleicht ist es am Ende so, dass das personale Gott-Sein und das über-personale Göttlich-Sein, sich nicht ausschließen, sondern nur eine je andere Weise sind, von dem Geheimnis, das wir alle bloß als Geheimnis sprachlich unangemessen umkreisen können, zu sprechen.

Wenn es so ist, dann kann ich hier – wie bisher – an einen ganz persönlichen Gott (so wie Jesus) glauben und darf dennoch dabei zugleich auch wissen, dass das nur eine unvollkommene menschliche analoge Annäherung an Gott / das Göttliche ist, das uns von allen Seiten umgibt (Ps 139) und in dem wir leben und weben (Apg 17, vgl. auch 1. Kor 15: „Gott alles in allem“).

5.

Und nun am Ende wieder zurück zu Bonhoeffers prägnanten Satz. „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“. Wieso wird darin – unausgesprochen – die Rede von einem persönlichen Gott in Frage gestellt? Gerade auch, obwohl der persönliche Gott für Bonhoeffer in seiner Theologie und Frömmigkeit ganz zentral war?

Wenn es einen Gott nicht wie jedes andere innerweltliche Ding „gibt“, wenn Gott sich also allen menschlichen Festlegungen und auch Analogien – welchen auch immer – entzieht, weil er nicht [von der Person Jesu sehe ich hier einmal ab; siehe aber ganz unten] mit innerweltlichen Dingen vergleichbar ist, dann eben kann ich auch nicht im Analogieschluss den innerweltlichen „Person“-Begriff auf ihn anwenden. Ich muss dann konsequent sagen: Einen Gott, den es als ‚Person gibt‘, den gibt es nicht. Denn Gott ist keine Person wie wir alle eine Person sind.

Im Gebet z. B. reden wir ihn zwar quasi als „Person“ an, die neben mir oder mir gegenüber steht, aber das ist eine metaphorische Rede. Ich rede zu Gott, als sei er eine Person, oder auch: ich rede zu Gott wie zu einer Person, dabei jedoch wohl wissend, dass er keine ist. Ob das Bonhoeffer selbst so bewusst war, wage ich nach allen Äußerungen Bonhoeffers, die ich kenne, zu bezweifeln. Er hat Gott als reale Person verstanden. Nochmals das schöne Zitat: „Einsames Fragen treibt mit mir Spott. Wer ich auch bin, DU kennst mich, DEIN bin ich, o Gott“ (DBW 8, 514). Das ist von Bonhoeffer nicht metaphorisch gemeint, sondern ganz real. Im Gebet können wir auch nicht anders als so reden. Doch nach Bonhoeffer und mit Bonhoeffers Überlegungen zu Gott als innerweltliches „Ding“, dass es eben nicht ‚gibt‘ wie andere Welt Dinge, wissen wir jetzt: All unsere direkten Gebete

zu Gott dürfen nur metaphorisch verstanden werden, wenn sie theologisch wahrhaftig und glaubwürdig sein wollen.

Also: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“. Und folglich auch: „Einen Gott, den es als ‚reale Person gibt‘, gibt es nicht“. Das bedeutet im Positiven jedoch nicht, dass ich Gott nun „un-persönlich als neutral „Göttliches“ denken und glauben muss – ich muss und vor allem darf ich ihn aber „über-persönlich“ denken und glauben, weil er jeden „Person“-Begriff transzendiert.

Eine Ausnahme davon gibt es allerdings: In der realen Person Jesus ist diese Transzendierung innerweltlich in der Immanenz aufgehoben und innerweltlich transparent geworden. Bonhoeffer selbst spricht ganz am Ende seines Lebens im „Entwurf einer Arbeit“ ja davon, dass in Jesus „der jeweils gegebene erreichbare Nächste das Transzendente“ (DBW 8, 558) sei. Also ist die Transzendenz und Gott mit Jesus in der gegebenen Immanenz zu finden.

Dr. Axel Denecke, em. Professor für Praktische Theologie

## Freiheit als „Dasein für andere“. Dietrich Bonhoeffer, 3. August 1944 (DBW 8, 558)

„Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll.“ Dietrich Bonhoeffer (DBW 8, 25)

In den frühen Morgenstunden des 9. April 1945, vor 75 Jahren, wurde Dietrich Bonhoeffer (4.2.1906 – 9.4.1945) ermordet. Wir gedenken seiner und all derer, die ihr Leben riskierten und verloren im Namen der Freiheit und der Menschlichkeit. „Freiheit“ und „Menschlichkeit“ waren in NS-Deutschland und im faschistischen Italien sowie in der stalinistisch geführten Sowjetunion und, ins Äußerste gesteigert mit dem 2. Weltkrieg, in vielen militärisch besetzten Ländern im höchsten Maße bedroht. 1945 war mit der Niederlage und bedingungslosen Kapitulation des Deutschen Reichs das Ende des NS-Regimes gekommen.

Im August 1944 schrieb Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis an einer „Schrift“, mit der er hoffte, „für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können“ (DBW 8, 561). Entsprechend seiner lebenslangen theologischen Auffassung ging es Bonhoeffer nicht etwa um ein Wort zur Lage der Kirche nach dem erhofften Ende der NS-Diktatur und des Krieges und erst recht nicht um die Restauration der verfassten Kirche. Er wollte vielmehr ein neues Nachdenken über die Aufgabe und damit das Wesen der Kirche in der und für die Menschheit insgesamt. – Christen und Christinnen nehmen am „Sein Jesu“ teil.

Bonhoeffer sah die „Wirklichkeit“ der Welt und des menschlichen Lebens bestimmt von der Wirklichkeit Jesu Christi in der Weltwirklichkeit. Kirche war ihm darum „Christus als Gemeinde existierend“. „Stellvertretend“ treten Christen und Christinnen für einander und „für andere“ ein. Darin erweist sich ihre Menschlichkeit; und darin besteht ihre christlich bestimmte Freiheit. In Freiheit sind Christen und Christinnen „für andere da“.

Die innerdeutsche gesellschaftliche Diskussion der letzten Monate hat sich um einen anderen Freiheitsbegriff gedreht. Die Freiheit der eigenen Meinungsäußerung und die Freiheit der eigenen Lebensgestaltung sind hohe Güter unserer Kultur und verankert in unserer Verfassung, dem Grundgesetz. Sie stehen aktuell in Spannung zur Notwendigkeit von Gesundheits- und Lebensschutz.

So wird die Frage des „Maskentragens“ zum Kampfplatz und Symbol dessen, was in unserer Gesellschaft zählt.

In den ersten sechs Monaten der Corona-Pandemie in Deutschland sind andere gesellschaftliche Fragen wie der Klimaschutz oder die Lage für die Geflüchteten auf den griechischen Inseln in den Hintergrund getreten. Erst durch das Feuer und die Verwüstung des Lagers auf Lesbos sowie die verheerenden Waldbrände an der US-amerikanischen Pazifikküste sind beide Themen wieder in den Fokus gerückt.

Der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv) ermutigt dazu, Bonhoeffers geistiges Erbe in seiner ganzen Tiefe und Vielfalt ernst zu nehmen und weiterzutragen. Der dbv fordert Kirche und Gesellschaft auf, Bonhoeffers Einsichten als hilfreich und zukunftsweisend wahrzunehmen:

### **Bonhoeffer liegt nicht hinter, sondern vor uns!**

*Ein öffentliches Wort des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv), verabschiedet in seiner Mitgliederversammlung am 19.9.2020 in Eisenach. Für den Vorstand: gez. Petra Roedenbeck-Wachsmann / gez. Dr. Bernd Vogel*

## Offener Brief der Arbeitsgruppe „Frieden wagen“ des dbv mit Zustimmung des Vorstands

Wir, Mitglieder des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins, verfolgen mit großer Sorge die Bemühungen der Bundesregierung, bewaffnete Drohnen für den Einsatz der Bundeswehr im Ausland anzuschaffen.

Bewaffnete Drohnen sind Angriffswaffen. Würde die Bundeswehr mit derartigen Waffensystemen ausgestattet, würde sich der Charakter ihrer möglichen Einsätze im Ausland verändern. Bislang galt, ihre Aufträge sollen dem Frieden dienen. Auch unter den demokratischen Parteien des Bundestages bestand in dieser Hinsicht bislang Konsens. Es scheint, dass diese mehrheitliche Auffassung zu wanken beginnt. Die SPD sperrte sich bisher dagegen, erklärte sich aber jüngst bereit, unter „bestimmten Bedingungen“ eine mögliche Zustimmung zu prüfen. Wir erinnern daran, dass es eine Lehre aus der deutschen Militärgeschichte war, den politischen Grundsatz zu beherzigen, deutsches Militär im Ausland dürfe nur dem Frieden dienen.

Es gibt keine sicherheitspolitische Rechtfertigung für die Anschaffung und damit die Fähigkeit zum Einsatz bewaffneter Drohnen! Mit konventionellen oder atomaren Sprengsätzen bestückte Drohnen sind keine Waffen zur Verteidigung der Bundeswehr, sondern typische Angriffswaffen, die zu ächten sind. Vom Schreibtisch im sicheren Hinterland aus PC-gesteuert – wie Computer-Spiele – kann nicht unterschieden werden zwischen Terroristen, feindlichen Angreifern und friedlichen Zivilisten. Erinnerungen an die bagatellisierten Kollateralschäden im Irak-Krieg werden wach. Kriegerische Computer-Spiele töten virtuell, computer-gesteuerte bewaffnete Drohnen töten real!

Wir fordern alle politisch Verantwortlichen auf, die Entscheidung zur Beschaffung bewaffneter Drohnen aufzugeben und sich international für eine Ächtung bewaffneter Drohnen und atomarer Waffen einzusetzen. Die im Februar 2021 anstehenden Verhandlungen über die Neuausrichtung des „New-START-Vertrags“ (der bisher bilaterale Rüstungskontrollvertrag zwischen Russland und den USA) und seine Erweiterung auf möglichst alle Atomwaffen besitzenden Staaten wäre dazu ein willkommener Anlass. Wir fordern die Kirchenleitungen der EKD und der Landeskirchen sowie die Deutsche Bischofskonferenz und Bischöfe der Diözesen auf, aus ethischen Gründen und aus unserer Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen unser Anliegen tatkräftig zu unterstützen.

Dietrich-Bonhoeffer-Verein; Arbeitsgruppe „Frieden wagen“  
(gez. Herbert Pfeiffer – Schriftführer)



Der Band vereint Beiträge zu einer biblisch begründeten Friedensethik mit Analysen zur strukturellen Reformbedürftigkeit der evangelischen Militärseelsorge. Als hierarchische Organisation ohne synodale Basis hat sie eine Binnenkultur entwickelt, die sich oft zu sehr gegenüber der gesamtkirchlichen Kommunikation verselbständigt hat. Unser Anliegen ist: Die evangelische Militärseelsorge darf sich nicht weiter zu einer *ecclesiola in ecclesia* entwickeln mit der Gefahr, eine *ecclesiola extra ecclesiam* zu werden. Synodale Strukturen sind dringend zu schaffen. Unsere Hoffnung: Eine in die Gesamtkirche reintegrierte Militärseelsorge wird pazifistische Friedensarbeit als das deutliche Zeichen für den Frieden respektieren, während Pazifisten lernen können, den noch immer unverzichtbaren Einsatz von Soldaten anzuerkennen. Das entspricht der Tradition der „komplementären Friedensethik“ des Protestantismus, die sowohl pazifistisches Engagement für den Frieden als auch bis auf weiteres militärische Verteidigungsfähigkeit für notwendig hält. Diese Friedensethik ist als neuzeitliche Kombination alttestamentlicher Friedenssehnsucht und neutestamentlicher Gewaltüberwindung biblisch gut begründet.

Sylvie Thonak, Oberstudienrätin an einem Gymnasium in Baden-Württemberg. Promotion über Religion in der Jugendforschung.

Gerd Theißen, Prof. em. für Neues Testament. Schwerpunkte: Soziologie, Psychologie und Theorie des Urchristentums.

2020. 270 Seiten broschiert

€ 34,90

ISBN 978-3-643-14785-1

## IV. Leserbriefe

KLAUS-DIETER HÖFLICH

### Leserbrief zu Reinhard Müller, „Wer ist Gott?“ oder „Was ist Gott?“, in: Verantwortung Nr. 65.

Herzlichen Dank, dass Sie sich mit dieser wichtigen Frage beschäftigen, die für die Zukunft von Glauben, Gemeinden und Kirchen sehr wichtig ist (und die auch bei zwei dbv-Tagungen schon ausführlich angesprochen wurde)! Neben dem kirchentheologischen „Du“ als Ansprechpartner und Gegenüber, das Jesus aramäisch „Abba“ nennt (die persönliche Anrede des jüdischen JHWH, das aus gutem Grund nicht ausgesprochen wird, wie auch Bonhoeffer schon feststellte) gibt es wie im Artikel schon erwähnt, genauso die Vorstellung eines nichtpersonalen Gottes, der laut Johannesbrief „die Liebe ist“. Im Thomas-Evangelium findet sich auch die panentheistische Gottesvorstellung: „Spaltet ein Holz, ich bin dort, hebt einen Stein hoch, und ihr werdet mich dort finden“ (Logion 77). Kurz gesagt: eine „geistliche“ Kraft in allem, kein Gegenstand der Welt, oder wie Bonhoeffer schreibt: „einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“ Er bleibt ohne handelnde Menschen unsichtbar, die mit viel Herz und Verstand um das Gute und Gerechte ringen. Er tut nichts, doch manchmal fügt sich eines zum anderen, wenn wir geduldig und achtsam sind. Wenn wir hingegen zur falschen Zeit am falschen Ort sind, womöglich unachtsam waren oder auch gar nichts dafür können, dann bleibt nicht viel mehr als wie Dietrich Bonhoeffer zu hoffen, „daß aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen kann, wenn wir uns alle Dinge zum Besten dienen lassen“.

Ein „Integrales Christentum“ (nach Ken Wilber, Marion Küstenmacher) versucht all diese Vorstellungen zu integrieren und nennt nicht nur diese zwei, sondern sogar drei „Gesichter“ Gottes. Denn ein wichtiger Aspekt wurde noch nicht erwähnt: Die eigene Seele als „Tempel Gottes“ (1. Kor 6,19) und „wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1. Joh 4, 16).

In der heutigen Zeit, in der viel von Achtsamkeit die Rede ist und Meditation und Yoga sogar schon in manchen Kirchen praktiziert werden, verdient dieses „Gesicht“ Gottes in einer Kirche der Zukunft viel mehr Beachtung: Mit „Namaste“ begrüßt man sich beim Yoga, was so etwa „das Göttliche in mir grüßt das Göttliche in dir“ heißt. Man muß gar nicht so weit reisen, denn in Süddeutschland hört man auch ein „Grüß Gott“.

Das passt erstaunlicherweise wunderbar zusammen, denn schon Angelus Silesius (1624–1677) schreibt:

„Halt an, wo läufst du hin? Der Himmel ist in dir. Suchst du ihn (Gott) anderswo, du fehlst ihn für und für ... Und wäre Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir: Du bliebest doch in alle Ewigkeit verloren“. Eine Erinnerung an die Erwachsenen, dass in der Weihnachtszeit kein einmaliges Ereignis vor 2000 Jahren gefeiert wird, sondern: Wir sind alle „Kinder Gottes“, die ohne vorher eine Leistung vollbracht zu haben, geliebt und gewürdigt werden (vgl. schon Mt 18: „wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr das Himmelreich nicht erreichen.“)

Christus ist „Mensch für andere“, schrieb Bonhoeffer. Füreinander da sein, das heißt heute: Sich Zeit für andere nehmen, präsent und nicht ständig abgelenkt sein, nicht ständig an Vergangenes oder Zukünftiges denken. „Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?“

*Etty Hillesum, Tagebücher 1941–1943: „In mir gibt es einen ganz tiefen Brunnen. Und darin ist Gott. Manchmal ist er für mich erreichbar. Aber oft liegen Steine und Geröll auf dem Brunnen und dann ist Gott begraben. Dann muss er wieder ausgegraben werden.“ „Wenn ich bete, dann führe ich einen Dialog mit dem, was in mir das allertiefste ist und was ich der Einfachheit halber Gott nenne.“*

Das „Patent“ der Kirchen auf den „allmächtigen, großen Gott“ ist ausgelaufen. Warum machen sie aus dem, was Menschen fühlen können, was sie ihr Leben lang im Innern begleitet, wenn sie auf ihr Herz hören, eine Religion? „Jesus hat nicht zu einer neuen Religion aufgerufen, sondern zum Leben“.

Für Teresa von Avila (1515-1582), ist das „innere Beten“ nichts anderes als „das Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt.“ „Er ist bei uns am Abend und am Morgen und ganz gewiss an jedem neuen Tag.“

Ob wir uns nun einen Gott vorstellen oder nicht, den Namen meiden, weil es oft missverstanden wird oder bewußt verwenden, wie schön wenn wir uns einfach von guten Mächten treu und still umgeben und wunderbar geborgen fühlen können.

Ein Freund schrieb mir folgendes: „Hier sitze ich neben dir“, sagte Gott zu einem seiner eifrigen Anhänger, und du zerbrichst dir den Kopf über mich, bemüht deine Zunge, um weiter über mich zu reden, und Bücher über mich zu lesen. „Wann wirst du endlich still und spürst mich?“ Liebe Grüße, Dein JHWH

*Klaus-Dieter Höfllich, Dipl. Ing.; Kirchengemeinderat Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde Stuttgart*

## V. Rezensionen

FRIEDRICH JOHANNSEN

### Bernd Vogel: „Alle Angst vor der Zukunft überwunden“ Mit Dietrich Bonhoeffer im Gespräch

Stuttgart 2020. 162 S. 19,-€  
ISBN 978-3-17-038671-6

Der Titel des noch vor der Corona-Krise abgeschlossenen Bandes gewinnt in der Krise eine besondere Zuspitzung. Die Worte stammen aus einer Meditation über das Walten Gottes in der Geschichte. Sie beginnt mit den Worten „Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will.“ Es folgt, der Hinweis, dass er dazu Menschen braucht, „die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen“ und Gott in jeder Notlage die notwendige Widerstandskraft gibt, aber nicht auf Vorrat, damit wir uns allein auf ihn verlassen. „In solchem Glauben müsste alle Angst vor der Zukunft überwunden sein.“ Dreimal wird dieser Text unter verschiedenen Aspekten thematisiert (26, 72, 86). Dieses wiederholte Zugehen auf Kerntexte Bonhoeffers charakterisiert das „Strickmuster“ dieses Buches, mit dem Bernd Vogel intendiert, Bonhoeffer (neu) ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise kommt Vogels These, dass Bonhoeffer in seinen zuweilen widersprüchlichen Gedanken Aspekte des Ganzen (86) zur Sprache bringen will, auch in der Anlage des Bandes zur Geltung, wenn einzelne Gedanken wiederholt und unter jeweils anderen Gesichtspunkten erschlossen werden.

Die erste Ausgabe von Bonhoeffers Gefängnisbriefen unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ erschien zwar schon 1951, größere Beachtung bekamen seine theologischen Schriften aber erst ca. 15 Jahre nach seiner Ermordung kurz vor Kriegsende. Diese Beachtung hatte einen Höhepunkt mit dem Erscheinen seiner 17 Bände umfassenden Gesammelten Werke (1986-1999). Neben einer Fülle von Monographien sticht besonders die 1967 erschienene Biographie von Eberhard Bethge heraus, die inzwischen in 9. Auflage vorliegt. Die Faszination, die von Bonhoeffers un abgeschlossenen Werk ausgeht, gründet in der Korrespondenz von Biographie und Theologie, bzw. im theologischen Lernen im Kontext der Zeitgeschichte.



Gibt es noch Neues zu sagen? Bernd Vogel geht es genau darum: einen neuen Zugang zu Bonhoeffers Lebenswerk für das 21. Jahrhundert zu erschließen. Dazu muss Bonhoeffer ins Gespräch gebracht werden, seinem Statement folgend, dass im Gespräch Neues entstehen kann.

Bernd Vogel holt die Leserinnen und Leser bei im Museum lagernden schwer entzifferbaren handschriftlichen Notizen Bonhoeffers ab. Von dort aus nimmt er sie mit durch die knapp skizzierten theologischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts von und mit Karl Barth, Rudolf Bultmann u. a. und erschließt dann Bonhoeffers Gedanken für die Gegenwart, 75 Jahre nach Kriegsende.

Dass die Einbindung seiner Gedanken in die Erzählung seines Lebens unabdingbar für das Verstehen ist, hat bereits die große Biographie von Bethge gezeigt. Bernd

Vogel folgt diesem Grundsatz, konzentriert sich dabei aber auf „anstößige“ Aspekte, oft illustriert durch Fotos von Personen und Texten. Anhand ausgewählter und prägnant interpretierter Originaltexte werden relevante theologische Gedanken Bonhoeffers erinnert und im Blick auf die Gegenwart ins Gespräch gebracht.

Knapp und gerade dadurch eindrucksvoll wird der Beginn der Erinnerung und Trauer um Bonhoeffer anhand des durch den anglikanischen Bischof Bell 1945 gehaltenen Trauergottesdienstes aufgezeigt. Während seines Auslandspfarramtes in London ab Herbst 1933 hatte sich der Kontakt zu dem Bischof intensiviert. Die am 3. Advent 1933 in London gehaltene Predigt Bonhoeffers über das Loblied Marias (Lk 1, 46-55) bezeichnet Bernd Vogel als zugleich poetisch und prophetisch und interpretiert diese mit ihren starken Sprachbildern zugleich als Musterbeispiel von Bonhoeffers Bibelauslegung und theologischer Herrschaftskritik.

Bonhoeffers Plädoyer für ein religionsloses Christentum wird als unabgeholtenes Vermächtnis neu ins Spiel gebracht und unter verschiedenen Aspekten beleuchtet.

Die Kritik am Festhalten der Religionspädagogik am Religionsbegriff (S. 49) ist mir allerdings etwas zu global. Die Konzepte der Nachkriegszeit von der Evangelischen Unterweisung bis hin zum Hermeneutischen Unterricht und zum Problemorientierten Unterricht hatten durchaus ein kritisches Verhältnis zum Religionsbegriff, der dann allerdings nach und nach wieder rehabilitiert wurde, ohne die religionskritische Perspektive völlig auszublenden.

Zum nur zum Teil abgeholtenen Vermächtnis gehört die Kritik am „Denken in zwei Räumen“. Bernd Vogel erschließt es als Bonhoeffers Grundanliegen, die Trennung von heilig und profan und die Aufspaltung der einen Wirklichkeit zu überwinden. Für Bonhoeffer war diese Spaltung eine theologische Fehlentwicklung mit weitreichenden negativen Konsequenzen.

S. 51f wird die in der lutherischen Tradition nicht beachtete rechte Verhältnisbestimmung von Letzten und Vorletzten prägnant verdeutlicht.

Das Letzte ist das Wort Gottes, das den von Gott entfremdeten Menschen, den Sünder, gerecht spricht. Aus dieser Perspektive erhält das alltägliche Leben den Charakter des „Vorletzten“. Wenn es theologisch aber nur noch um das Letzte (das „Seelenheil“) geht, wird die Wirklichkeit der Welt sich selbst überlassen. Werden Letztes und Vorletztes voneinander getrennt, hat die Perspektive des Letzten für die Wirklichkeit der Welt keine Relevanz. Für Bonhoeffer gibt die „Rechtfertigung“ als das letzte Wort

dem Leben im Vorletzten Ausrichtung und zugleich relative Autonomie ohne klerikale Bevormundung.

Erinnert wird auch an Bonhoeffers Entwurf für eine neue Gestalt der Kirche als Freikirche, die im Zuge der Restauration der Nachkriegszeit weitgehend unbeachtet blieb.

Bernd Vogel zeigt auf, dass die christologische Zuspitzung von Bonhoeffers theologischem Denken mit einer Relativierung klassischer Dogmen einhergeht und gerade deshalb auch über den kirchlichen Raum hinaus ebenso anregend wie anstößig ist. Klar wird zum Ausdruck gebracht: „Bonhoeffers Denken ist nicht wegen des gewaltsamen Abbruch seines Lebens, sondern prinzipiell fragmentarisch und kreativ.“ (27)

Die komprimierte Fassung und Konzentration auf Wesentliches sind eine besondere Stärke dieses anregenden Buches. Es ist zu wünschen, dass es viele Leserinnen und Leser findet, die sich von den vielfältigen Gedanken Bonhoeffers inspirieren lassen und sie im Blick auf die Gegenwart neu ins Gespräch bringen. Das „Neue“, das im Gespräch geschehen kann, ist nach Bonhoeffer wesentlich ein Beitrag zur Menschwerdung, das Lebenskluge, das Dummheit überwindet, die schlimmer ist als Bosheit.

*Dr. Friedrich Johannsen, em. Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Leibniz Universität Hannover*

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](http://www.dietrich-bonhoeffer-verein.de)). Mit Namen oder Signum gekennzeichnete Artikel geben nicht unbedingt die Meinung des Redaktionsteams bzw. der Herausgeberin und des Herausgebers wieder. Leserbriefe, Artikel und Anzeigen werden an die Redaktionsadressen erbeten. Schicken Sie uns Ihre Beiträge bitte in digitaler Form im Word-Format per E-Mail oder auf Datenträger an die Redaktionsadresse.

#### Herausgeberin und Herausgeber

Petra Roedenbeck-Wachsmann  
Dr. Bernd Vogel

#### Redaktion

Tobias Mook  
Ochtmisser Kirchsteig 41  
21339 Lüneburg  
[tobias.mook@stud.leuphana.de](mailto:tobias.mook@stud.leuphana.de)

Prof. (em.) Dr. Andreas Pangritz  
Schumannstr. 51  
53113 Bonn  
[pangritz@uni-bonn.de](mailto:pangritz@uni-bonn.de)

#### Redaktionsmitglieder

Reinhard Herrenbrück,  
Darmstadt  
Herbert Pfeiffer, Stuttgart

#### Autorinnen und Autoren

Dr. Friederike BARTH  
Auf der Woort 12 | 48163 Münster  
[friederike.barth@gmx.de](mailto:friederike.barth@gmx.de)

Prof. Dr. Axel DENECKE  
Lilienweg 16 | 30916 Isernhagen  
[axdene@web.de](mailto:axdene@web.de)

Klaus-Dieter HÖFLICH  
Landauer Str. 74 | 70499 Stuttgart  
[klaus.hoeflich@gmx.de](mailto:klaus.hoeflich@gmx.de)

Prof. Dr. Friedrich JOHANNSEN  
Tiergartenstr. 166  
30556 Hannover  
[friedrich.johannsen@theo.uni-hannover.de](mailto:friedrich.johannsen@theo.uni-hannover.de)

Kurt KREIBOHM  
Machnower Str. 69  
14165 Berlin  
[kurt.kreibohm@gmx.de](mailto:kurt.kreibohm@gmx.de)

Dr. Beate SCHUTTE  
Schussgasse 47  
53332 Bornheim  
[beateschutte@online.de](mailto:beateschutte@online.de)

Dr. Arnold SPITTA  
[arnoldspitta@gmx.de](mailto:arnoldspitta@gmx.de)

Dr. Bernd VOGEL  
Sudermühler Weg 1  
21272 Egestorf  
[bernd.vogel@dietrich-bonhoeffer-verein.de](mailto:bernd.vogel@dietrich-bonhoeffer-verein.de)

#### Redaktionsschluss

Für Heft 67: 30. April 2021

#### Verlag

Fenestra-Verlag  
Wiesbaden-Berlin  
[info@fenestra-verlag.de](mailto:info@fenestra-verlag.de)  
[www.fenestra-verlag.de](http://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](mailto:kontakt@goldensection.de)  
[www.goldensection.de](http://www.goldensection.de)

#### Druck

Gemeindebriefdruckerei  
Martin-Luther-Weg 1  
29393 Groß Oesingen  
Tel. (05838) 990899  
[info@gemeindebriefdruckerei.de](mailto:info@gemeindebriefdruckerei.de)  
[www.gemeindebriefdruckerei.de](http://www.gemeindebriefdruckerei.de)

#### Bestellung

Die „Verantwortung“ kann bestellt werden über das Büro des dbv, die Webseite des dbv oder über jede Buchhandlung mit Angabe der ISBN 978-3-944631-29-5. Verkaufspreis: 8,00 € (digitale Ausgabe: 4,00 €) (inkl. MwSt, zzgl. Versandkosten).

#### Bankverbindung

Evangelische Bank e. G. – IBAN:  
DE37 5206 0410 0004 0044 69  
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

##### Vorsitzende

Petra Roedenbeck-Wachsmann  
c/o KG Eirene  
Willerweg 31 | 22415 Hamburg  
[petra.roedenbeck@dietrich-bonhoeffer-verein.de](mailto:petra.roedenbeck@dietrich-bonhoeffer-verein.de)

Dr. Bernd Vogel  
Sudermühler Weg 1  
21272 Egestorf  
[bernd.vogel@dietrich-bonhoeffer-verein.de](mailto:bernd.vogel@dietrich-bonhoeffer-verein.de)

##### Stellvertretende Vorsitzende

Tobias Mook  
Ochtmisser Kirchsteig 41  
21339 Lüneburg  
[tobias.mook@stud.leuphana.de](mailto:tobias.mook@stud.leuphana.de)

Prof. Dr. Andreas Pangritz  
Schumannstr. 51  
53113 Bonn  
[pangritz@uni-bonn.de](mailto:pangritz@uni-bonn.de)

##### Kassenwart

Dieter Kimhofer  
Rühlkath 29 | 46562 Voerde  
Tel. (02855) 98031  
[dieter.kimhofer@outlook.de](mailto:dieter.kimhofer@outlook.de)

##### Schriftführer und WEB-Redaktion

Herbert Pfeiffer  
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart  
Tel. (0711) 7802854  
[he-pfeiffer@gmx.de](mailto:he-pfeiffer@gmx.de)  
[www.dietrich-bonhoeffer-verein.de](http://www.dietrich-bonhoeffer-verein.de)

##### Büro des dbv

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

##### Beisitzer

Dr. Detlef Bald, München  
Mariarosa Frigerio-Pfeiffer,  
Stuttgart  
Klaus-Dieter Höflich, Stuttgart  
Friedrich Mieke, Torgau  
Hans-Ulrich Oberländer, Jena  
Tania Plate, Hamburg

#### Kontaktadressen Arbeitsgruppen (AG)

**AG „Frieden wagen“**  
N. N.

**AG „Israel-Palästina“**  
N. N.

**AG „Kirche gestalten –  
Ordnung und Finanzierung  
von Kirche“**

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

**AG „Bonhoeffer bewegt“**

Dieter Kimhofer  
Rühlkath 29 | 46562 Voerde  
Tel. (02855) 98031  
[dieter.kimhofer@outlook.de](mailto:dieter.kimhofer@outlook.de)

#### Kontaktadressen Regionalgruppen (RG)

**RG „Berlin-Brandenburg“**

Konrad Knolle  
Kurhausstr. 36a | 13467 Berlin  
Tel. (030) 3726074  
[Pastor-konrad-knolle@gmx.de](mailto:Pastor-konrad-knolle@gmx.de)

**RG „Nord“**

Petra Roedenbeck-Wachsmann  
c/o KG Eirene  
Willerweg 31 | 22415 Hamburg  
[petra.roedenbeck@dietrich-bonhoeffer-verein.de](mailto:petra.roedenbeck@dietrich-bonhoeffer-verein.de)

Dr. Bernd Vogel  
Sudermühler Weg 1  
21272 Egestorf  
[bernd.vogel@evlka.de](mailto:bernd.vogel@evlka.de)

**RG „Rhein-Main“**

Johannes Herrmann  
Günderrodestr. 16  
60327 Frankfurt (Main)  
Tel. (069) 237748  
[joh.herrmann@t-online.de](mailto:joh.herrmann@t-online.de)

**RG „Rheinland / Westfalen“**  
N. N.

**RG „Stuttgart“**

Klaus-Dieter Höflich  
Landauer Str. 74 | 70499 Stuttgart  
Tel. (0711) 864382  
[klaus.hoeflich@gmx.de](mailto:klaus.hoeflich@gmx.de)

**RG „Südwest“**

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



Dietrich Bonhoeffer im Juli 1939

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

Dietrich Bonhoeffer an der Wende zum Jahr 1943

**Der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv), gegründet 1983, fördert die Wahrnehmung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft. Er sieht in dem Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers eine unverändert gültige, in die Zukunft weisende Herausforderung zu kritischem Glauben, Denken und Handeln.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**1935** Eröffnung des Predigerseminars in Finckenwalde. 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.