

Widerstand und Ergebung

Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich Bonhoeffer

„Widerstand und Ergebung“ lautet der Titel der Gefängnisbriefe Dietrich Bonhoeffers, die der Freund und bevorzugte Adressat Eberhard Bethge herausgegeben hat¹. Doch stammt dieser Titel nicht von Bethge, sondern aus einem der Briefe, die Bonhoeffer an seinen Freund gerichtet hat. Als die Hoffnung auf eine absehbare Befreiung geschwunden ist und es gilt, sich auf eine lange und ungewisse Haftzeit einzurichten, schreibt Bonhoeffer, er denke oft über die „Grenzen zwischen dem notwendigen Widerstand gegen das ‚Schicksal‘ und der ebenso notwendigen Ergebung“ nach (21. 2. 1944, WEN 244); sowohl Don Quichote als auch Michael Kohlhaas seien keine geeigneten Beispiele, gehe es dem einen doch um Widerstand „bis zum Widersinn“, dem anderen aber in einem solchen Maß um das Recht, daß der „über der Forderung nach seinem Recht zum Schuldigen wird“ mit dem Ergebnis, daß der Widerstand „bei beiden letztlich seinen realen Sinn“ verliert und sich „ins Theoretisch-Phantastische“ verflüchtigt. Demgegenüber plädiert Bonhoeffer dafür, dem Schicksal ebenso entschlossen entgegenzutreten wie sich ihm zu gegebener Zeit zu unterwerfen; denn: „Gott begegnet uns nicht nur als ‚Du‘, sondern auch ‚vermummt‘ im ‚Es‘.“ Beides, Widerstand und Ergebung, muß jeweils mit „Entschlossenheit“ ergriffen werden; sie bedeuten für Bonhoeffer ein bewegliches, lebendiges Handeln.

Aus dieser Aussage ergibt sich als Konsequenz: Von „Widerstand und Ergebung“ kann gleichfalls in verschiedener Hinsicht die Rede sein, je nachdem, in welcher Hinsicht und in welchem Kontext, in welcher Situation von ihnen gesprochen wird. Bonhoeffer benutzt beide Begriffe im Hinblick auf das Schicksal, das er als ein „Es“ charakterisiert, in dem es das „Du“ zu finden gilt. Sehr bezeichnend für Bonhoeffer ist, daß er den Gedanken dann fortführt: „Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen.“

Es wird uns noch beschäftigen, was in diesem Zusammenhang die Ablehnung eines „prinzipiellen“ Bestimmens bedeutet. Indem jedenfalls „Widerstand und Ergebung“ so zusammen genannt sind, erscheinen sie mindestens in dem Sinn miteinander verbunden, als sie sich gegenseitig ebenso begrenzen wie ergänzen: *Widerstand* erscheint als Begrenzung und Ergänzung der Ergebung, um diese nicht quietistisch universal werden zu lassen; eine vom Widerstehen isolierte und somit

universal gewordene Ergebung könnte durch die eigene Passivität eben keine Abstinenz vom Bösen erreichen, sondern vielmehr an ihm durch tatenloses Zulassen mitschuldig werden. Aber auch *Ergebung* ist als Begrenzung und Ergänzung des Widerstands unerlässlich, um diesen nicht total werden zu lassen, so daß er der Wirklichkeit nicht mehr gerecht zu werden vermag; es ist ein schwerwiegender Irrtum zu meinen, durch universalen Widerstand würde sich – wie ein Phönix aus der Asche – nach der Totalvernichtung des Negativen aus diesem das Gute von selbst erheben.

Beides, Widerstand und Ergebung, hat Bonhoeffer in paradigmatischer Weise realisiert und reflektiert. Er eignet sich daher, uns bei unseren Überlegungen behilflich zu sein, nicht im Sinn eines simplen Transfers, sondern der Orientierung. In der Sprache Bonhoeffers: Auch und gerade „Widerstand und Ergebung“ dürfen nicht prinzipiell, das heißt als Prinzipien verstanden und somit mißverstanden werden, sie bezeichnen vielmehr konkrete Einstellungen in einer jeweils verschiedenen Situation.

Warnen möchte ich davor, Bonhoeffer in falscher Weise zu kanonisieren oder zu heroisieren: Er hat sein Martyrium nicht gesucht, er hat auch nach seiner Gefangennahme um sein und seiner Mitverschworenen Überleben gekämpft mit allen ihm erlaubten Mitteln, und das heißt auch mit dem Mittel, die Gestapo nach Kräften zu täuschen, zu ‚belügen‘. Er hat sich darüber Rechenschaft zu geben versucht in seinen Überlegungen zur Frage „Was heißt: Die Wahrheit sagen?“ (E 385–395).

Mit einer Passage zu Beginn dieses Textes möchte ich in jene miteinander zusammenhängenden Aspekte einführen, die uns im folgenden angehen: Bonhoeffer verweist nämlich darauf, daß die Wahrheit zu sagen von der jeweiligen Position und Situation abhängt und so etwas anderes bedeutet zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, Obrigkeit und Untertan oder Freund und Feind. Dem Einwand, man müsse doch in jedem Fall die Wahrheit sagen, weil wahrheitsgemäße Rede nicht diesem oder jenem, sondern Gott geschuldet werde, stimmt Bonhoeffer ausdrücklich zu, fügt jedoch hinzu:

Dieses sei richtig, „sofern nur dabei nicht außer acht gelassen wird, daß eben Gott kein allgemeines Prinzip ist, sondern der Lebendige, der mich in ein lebendiges Leben gestellt hat und in ihm meinen Dienst fordert. Wer Gott sagt, darf die gegebene Welt, in der er lebt, nicht einfach durchstreichen; er spräche sonst nicht von dem Gott, der in Jesus Christus in die Welt einging, sondern von irgendeinem metaphysischen Götzen. Darum geht es ja gerade, wie ich die wahrheitsgemäße Rede, die ich Gott schulde, in meinem konkreten Leben mit seinen mannigfaltigen Verhältnissen, zur Geltung bringe. Die Gott geschuldete Wahrhaftigkeitgemäßheit unserer Worte muß in der Welt konkrete Gestalt annehmen. Unser Wort soll nicht prinzipiell, sondern konkret wahrheitsgemäß sein“ (E 386).

In dieser kurzen Passage darf eine aufs äußerste konzentrierte Zusammenfassung der Reflexion christlichen Glaubens und Lebens in der Welt bei Bonhoeffer gesehen werden. Sie näher zu erläutern, soll im folgenden Bonhoeffers Annahme Gottes als des konkreten, die Konkretion Gottes im Ruf in die Nachfolge,

Bonhoeffers Einstellung zum Thema Frieden als Beispiel für die Nachfolge und seine grundlegende Überlegung zum ethischen Handeln des Christen erörtert werden. Abschließend möchte ich die Konsequenzen für unsere Situation verdeutlichen, heute von Widerstand zu sprechen.

Gott, der hier und heute Gott ist

Gott nicht als allgemeines abstraktes Prinzip, als metaphysischen Götzen, das heißt in der Sprache der Gefängnisbriefe, Gott nicht als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer, wo menschliche Fähigkeit zu Ende ist, oder an den Grenzen unserer Erkenntnis und unseres Lebens, sondern als konkreten zu erkennen und anzunehmen, ist für Bonhoeffer wie für uns nicht mit Worten getan. Es geht um den nicht nur gesprochenen, sondern gelebten konkreten Glauben an den wirklichen, in unserem Leben wirksamen Gott. Doch wie kommen wir zu diesem Glauben?

Bonhoeffer ist hier wiederum nicht allein mit Worten, sondern durch seine Erfahrungen beispielhaft: Er war ein Christ, dem dieser konkrete Glaube geschenkt worden ist. Bonhoeffer hatte sich 1921 als 15jähriger zu Beginn der 12. Klasse zum Theologiestudium entschlossen und diesen Entschluß auch durchgeführt. In einer sehr persönlichen Notiz schaut er auf diesen Entschluß und seine Mitteilung an die Klasse zurück:

„... jetzt mußte sich ihm innerlich das Rätsel seines (Bonhoeffers) Lebens lösen, jetzt stand er feierlich vor seinem Gott, vor seiner Klasse, jetzt war er der Mittelpunkt ... da stand er selbst in der Mitte der Welt als der Verkünder und Lehrer seiner Erkenntnis und seiner Ideale ... und das Wohlgefallen des Ewigen ruhte auf seinen Worten und auf seinem gescheiterten dunkelblonden Haupt. Und er schämte sich wiederum. Denn er wußte um seine erbärmliche Eitelkeit. ... Gott, sage selbst, ob ich Dich ernstlich meine, vernichte mich in diesem Augenblick, wenn ich lüge, oder strafe sie alle, sie sind meine, deine Feinde, sie glauben mir nicht. ... (... ich brauche die anderen nicht ...), ... ich, ich ... ich will siegen ... ich mit Dir, ... ich bin stark ... Gott, ich bin mit dir ...“ (etwa 1932, GS VI 230ff.).

Hier erscheint ein Vexierbild jenes Glaubens, der wahrhaft christlich ist; es zeigt den Menschen vor Gott, wie er von sich aus ist, nämlich einerseits der, der sich schämt wegen seiner Überheblichkeit und Eitelkeit, der sich aber gleichwohl nicht von ihr trennen, sie nicht überwinden kann. Es geht diesem Menschen um Gott, aber mindestens nicht weniger um sich selbst. Und als ein solcher ist Bonhoeffer angetreten. Aus späterer Rückschau, 1936, sieht Bonhoeffer diesen Anfang so, wie er ihn einer Bekannten mitteilte:

„Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und gepredigt – und ich war noch kein Christ geworden ... Ich weiß, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst ... gemacht“ (ebd. 368).

Dabei war diese Phase keineswegs eine Zeit glücklichen Glaubens, sondern letztlich eine Zeit tiefer Ratlosigkeit und Hilflosigkeit. 1931 heißt es in einem Brief an Helmut Rößler:

„Ich bin jetzt Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule, wie soll man diesen Menschen solche Dinge predigen? Wer glaubt denn das noch? Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt. Wenn wir's nicht in unserem persönlichen Leben sehen können, daß Christus da war, dann wollen wir's wenigstens in Indien sehen, aber dies wahnwitzige dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten“ (GS I 61).

Bonhoeffer hat also diese Unsichtbarkeit Gottes, die Unwirksamkeit seiner Botschaft und der Predigt, die diesen Gott verkünden will, am eigenen Leib erfahren. Und er hat dies alles zu überwinden versucht. Am Ende seines Lebens, einen Tag nach dem Attentat auf Hitler, als er von dessen Mißlingen schon wußte, faßt Bonhoeffer diesen seinen Weg – gleichsam in einer Summe seines Lebens – wie folgt zusammen:

„Ich erinnere mich eines Gesprächs, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (– und ich halte für möglich, daß er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen ... Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich“ (21. 7. 1944, WEN 401).

Auch dieses Zitat weist auf die Zeit von 1931, als er sich in Amerika aufhielt. Bonhoeffer deutet an, daß er zwar nicht ein Heiliger werden, wohl aber glauben lernen will. Damit dürfte er in der Situation stehen, die für alle und immer wieder gilt. Bonhoeffer versuchte es dadurch, ein heiliges Leben zu führen. Dies aus der Rückschau kritisch zu sehen, bedeutet kein Votum gegen den Versuch, Gott zu dienen, auf ihn zu hören, wohl aber eine Distanzierung von dem Versuch, dies aus eigener Kraft zu können. Denn um 1932 ist ihm etwas geschenkt worden, was ihn aus seiner Situation freigemacht hat; in dem schon einmal erwähnten Schreiben an eine Bekannte heißt es:

„Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum. Das war eine große Befreiung. Da wurde es mir klar, daß das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muß, und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit das so sein muß“ (GS VI 368).

1936 konnte Bonhoeffer noch nicht ahnen, wie weit dieser Weg sein würde. Denn zu dieser Zeit der Nachfolge, als er Pfarrer der Bekennenden Kirche im Predigerseminar ausbildete und mit ihnen ein intensives gemeinschaftliches Leben des Gebets, der Meditation, des Gottesdienstes, aber auch der Erholung führte, konnte sich noch niemand vorstellen, daß eines Tages die Frage gestellt würde, ob ein Pfarrer zum Widerstand gegen Hitler beitragen möchte, zu einem Widerstand, der die Tötung Hitlers intendierte. Der Weg war also viel länger, und Bonhoeffer konnte sich nicht darauf beschränken, „daß das Leben eines Dieners Jesu Christi“ nur „der Kirche gehören muß“. Im Gefängnis formulierte Bonhoeffer, daß darüber hinaus ein wesentlicher zweiter Schritt zu tun sei, besser, nur geschenkt werden kann; im Anschluß an den zuvor genannten Text über die Nachfolge schreibt er:

„Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt“ (WEN 401).

Konkretion Gottes im Ruf in die Nachfolge

Wenn Bonhoeffer um 1932 ein Realisieren dessen erlebt hat, daß es im Glauben nicht auf uns und unsere Vorstellung von Gott, sondern auf sein Wort und das Tun seines Willens ankommt, so zeigt sich hier die Konkretion Gottes: Es geht nicht um Gott als „allgemeines Prinzip“, sondern um den „lebendigen“, der „hier und heute“ Gott ist.

Bonhoeffer hat in den letzten Briefen nachhaltig vom Ende der Religion und einer kommenden *religionslosen Zeit* gesprochen. Damit meinte er, daß wir nicht mehr bei einer Gottesvorstellung vom allmächtigen, die Welt beherrschenden und über seine Feinde triumphierenden Gott ansetzen können. Vielmehr – wie der eingangs zitierte Text über Gott als konkreten sagt – geht es darum, von dem Gott zu sprechen, der in Jesus Christus in die Welt einging. Die Unsichtbarkeit Gottes in unserer Welt vermögen wir nicht zu überwinden. Wir können auch keinen Zugang zu ihm gewinnen, indem wir uns direkt an ihn als das absolute Wesen wenden. Zu Gott finden wir vielmehr nur durch Jesus von Nazaret, durch sein Wort in der Schrift und durch sein Leben, das freilich am Kreuz endete. Was ist das eigentlich für ein Glaube, der davon überzeugt ist, daß Gott selbst Mensch geworden ist, aber nicht sichtbar herrscht und – endlich und endgültig – das Böse ein für allemal beseitigt hat, sondern sich dem Bösen ausliefert und es dadurch überwindet, daß er nur in der extremen Ohnmacht des Todes mächtig ist?

„Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! ... So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott ... Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns“ (16. 7. 1944, WEN 394).

Dies ist also mit einer religionslosen, konkreten Vorstellung von Gott gegeben, daß wir an Gott in Jesus Christus glauben, daß wir uns an diesen am Kreuz gestorbenen Sohn Gottes halten, der uns „nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens“ (ebd.). Sich an den konkreten Gott halten bedeutet also, sich an diesen Jesus Christus halten. Dieses führt nach Bonhoeffer zur Gemeinschaft der Glaubenden. Während die Sünde die Menschen trennt, verbindet allein die Nachfolge. Nur in ihr gibt es echte Gemeinschaft. Man kann allenfalls umgekehrt sagen: Wo immer es echte Gemeinschaft gibt, da ist Gemeinschaft derer, die durch Jesus Christus geeint sind.

Diese Gemeinschaft, die für Bonhoeffer die Kirche ist, hat er bei aller kirchenkritischen Betrachtung für wesentlich gehalten. Seine Kritik an der konkreten Kirche

rührt daher, daß die Kirche jener Gemeinschaft, wie sie vom Glauben her intendiert ist, nicht hinreichend entspricht. Bonhoeffer hat aber nie eine neue Kirche, sondern die eine, wahre, konkrete Kirche auch in ihrer Schwachheit bejaht. Wenn er der Bekennenden Kirche angehörte, so nicht, weil er sich von der Reichskirche abspalten wollte, sondern weil er der festen und richtigen Überzeugung war, daß eine Kirche, die die Rassengesetze des Dritten Reiches anerkennt, nicht mehr nur schwache oder sündige Kirche, sondern häretische und somit nicht mehr wahre Kirche ist, weil sie sich fundamental dem Wort Gottes entgegenstellt.

Diese Gemeinschaft des Glaubens war für Bonhoeffer höchst konkret, nicht nur während der extremen Isolierung im Gefängnis. Ein bewegendes Zeugnis für diese Gemeinschaft ist sein Tagebuch vom Amerika-Aufenthalt 1939, als es um die äußerst bedrängende Frage ging, ob er in Amerika in Sicherheit bleiben oder nach Deutschland zurückkehren sollte. Hier denkt er unablässig an die Brüder, hier notiert er: „Gott, schenke mir in der nächsten Woche Klarheit über meine Zukunft und erhalte mich in der Gemeinschaft des Gebetes der Brüder“ (GS I 302).

In dieser konkreten, Gemeinschaft begründenden Nachfolge vermag Bonhoeffer nicht nur Gott als einem konkreten zu begegnen, sondern auch Klarheit über sein Leben und Entscheiden hier und heute zu finden. Eben darin erweist sich Gott als der konkrete, daß im Glauben an ihn in der Nachfolge Jesu dieses Leben gelebt und die Lebensentscheidungen getroffen werden können.

Bonhoeffers Einstellung zum Thema Frieden

Nach dem bisher Gesagten ist deutlich, daß „konkret“ keine Floskel ist oder eine lediglich bekräftigende Bezeichnung, sondern einen Gegensatz darstellt zu einer „prinzipiellen“ Verantwortung. Wie es Bonhoeffer darum geht, daß Gott eben kein Prinzip, sondern der konkrete, der in einer bestimmten Situation gegenwärtig und in dieser Situation um seinen Willen befragte Gott ist, so geht es auch darum, daß unsere Verantwortung eine konkrete, in einer bestimmten Situation zu treffende Verantwortung ist. Konkret die Wahrheit zu sagen hängt ab von dem, der spricht, von dem, demgegenüber er spricht, von der Situation, in der er spricht. Nicht anders verhält es sich auch hinsichtlich unseres Themas.

Bonhoeffer hat sich permanent dagegen verwahrt, etwas zu tun, was immer und überall richtig ist; es ging ihm vielmehr darum, zu tun, was hier und heute richtig ist. Dazu hat er eine grundsätzliche Bemerkung gemacht in einem frühen Brief aus dem Gefängnis an seine Eltern.

Durch Luthers Tat mußten „Folgen entstehen ...“, die genau das Gegenteil von dem waren, was er wollte, und die ihm selbst seine letzten Lebensjahre verdüstert haben und ihm manchmal sogar sein Lebenswerk fraglich werden ließen. Er wollte die echte Einheit der Kirche und des Abendlandes, d. h. der christlichen Völker, und die Folge war der Zerfall der Kirche und Europas“ (31. 10. 1943, WEN 141).

Bonhoeffer beschäftigen die Folgen menschlichen Tuns, das in ehrlicher Absicht aus christlichem Glauben heraus erfolgt ist und doch zu Folgen führt, die seinen Intentionen entgegengesetzt sind. Die Folgen unseres Tuns sind nicht eindeutig prognostizierbar, und gleichwohl müssen wir uns zu unserem Tun entscheiden. Bonhoeffer fragt sich, ob „die großen geistesgeschichtlichen Bewegungen sich durch ihre primären oder ihre sekundären Motive durchsetzten“ (ebd.). Und er fügt eine Bemerkung an, die hier sehr wichtig erscheint: „Kierkegaard hat schon vor 100 Jahren gesagt, daß Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat. Ich glaube, das ist richtig – cum grano salis.“

Eben dieses Wort möchte ich den folgenden Überlegungen vorausschicken, weil es jeglichem menschlichen Wort und damit auch Bonhoeffers Wort gegenüber warnt vor einem verbalistischen Verständnis bzw. Mißverständnis; denn nach Bonhoeffer hängt die Wahrheit einer Aussage nicht daran, daß diese immer und überall zutreffend ist, daß sie ihrem Wortlaut nach zu verstehen ist ohne den Kontext der jeweiligen Situation, in der und für die sie gemacht ist. Ich möchte Bonhoeffer gerade nicht entschärfen und doch vor einem in diesem Sinn abstrakten Verständnis und Gebrauch einer seiner Aussagen warnen, daß man sie aus ihrem Kontext reißt und auf eine andere Situation anwendet.

Für Bonhoeffer muß dieses deutlich hervorgehoben werden, weil er zweifellos 1932 bis 1934 im ökumenischen Kontext so nachhaltig für den Frieden gesprochen hat wie kaum jemand sonst. Achten wir auf den jeweiligen biographischen Kontext, das heißt auf die Situation, in der Bonhoeffer gesprochen hat, so werden die Unterschiede seiner Aussagen verständlich. Ich will mich zunächst auf die beiden Phasen kurz vor und nach der Machtergreifung beschränken, um dann auf die dritte Phase, den Widerstand, einzugehen.

Unmittelbar vor Ausbruch des Dritten Reiches (Juli und August 1932) geht es Bonhoeffer in seiner Ansprache in Gland nicht primär um Krieg und Frieden, sondern um das Fundament der Weltbundarbeit. Dabei dient das Thema Krieg und Frieden zunächst zweimal als Beispiel, ehe er dieses Beispiel dann weiter ausführt:

„Und nun stellt das Kreuz hinein in die aus den Fugen geratene Welt ... Und dieses Kreuz Christi ruft nun über die Welt des Hasses den Zorn und das Gericht und verkündigt den Frieden. Es soll heute kein Krieg mehr sein – das Kreuz will es nicht ... Der Krieg in der heutigen Gestalt vernichtet die Schöpfung Gottes und verdunkelt den Blick auf die Offenbarung ... Die Kirche Christi steht gegen den Krieg für den Frieden unter den Menschen zwischen Völkern, Klassen und Rassen. Aber die Kirche weiß auch, daß es keinen Frieden gibt, es sei denn, daß Gerechtigkeit und Wahrheit gewahrt sind. Ein Friede, der Gerechtigkeit und Wahrheit verletzt, ist kein Friede und die Kirche Christi muß gegen solchen Frieden protestieren. Es kann einen Frieden geben, der *schlimmer ist als Kampf*“ (GS I 168f.).

Bonhoeffer erkennt also „die Ordnung des *internationalen Friedens*“ als „heute Gottes Gebot für uns“ (Cernohorske Cupele 1932, ebd. 152). Dieser Friede ist nach Bonhoeffer nicht schon die Wirklichkeit des Evangeliums, nicht schon ein Stück des Reiches Gottes, sondern eine Ordnung der Erhaltung der Welt auf Christus hin (ebd. 152f.).

Es kann hier nicht näher verfolgt werden, in welchem Sinn von Krieg und Kampf die Rede ist. Bonhoeffer stellt jedenfalls den Frieden als die vordringlichste Aufgabe des Weltbunds heraus, eine tatsächlich kühne These. Er warnt freilich vor einem falschen Frieden, nämlich einem Frieden ohne Wahrheit und Gerechtigkeit, und fügt hinzu, daß, um diesen falschen Frieden zu beseitigen, tatsächlich Kampf vonnöten sei; denn es gibt einen Frieden, „der *schlimmer ist als Kampf*“ (ebd. 169). Ist dies nicht ein Widerspruch zu dem grundsätzlichen Plädoyer für den Frieden?

Die zweite Phase kurz nach der Machtergreifung sieht anders aus; denn nun fallen die Aussagen eindeutig für den Frieden aus. Wohl am ehesten in diese Zeit ist eine Aussage zu datieren, die in dem wichtigen Brief Bonhoeffers an seine Bekannte steht; nach der Mitteilung seiner Erfahrung ernsthaften Christseins und seiner Bemühungen um die Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes nach 1933 fährt Bonhoeffer fort: „Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf“ (1936, GS VI 368).

Bonhoeffers Überlegungen zum Frieden setzen 1934 bei der Kirche an, nämlich bei der Alternative, ob der Weltbund Zweckverband oder Kirche ist (GS I 212). Nur als Kirche ist der Weltbund in der Lage, ein verbindliches Wort zu verkünden. Und als solche hat er die Aufgabe, den Frieden als das konkrete Gebot Gottes zu fordern:

„Friede soll sein, weil Christus in der Welt ist, d. h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt, um deretwillen allein die ganze Welt noch lebt ... Wie wird Friede? Durch ein System von politischen Verträgen? Durch Investierung internationalen Kapitals ...? Oder gar durch eine allseitige friedliche Aufrüstung zum Zweck der Sicherstellung des Friedens? Nein, durch dieses alles aus dem einen Grunde nicht, weil hier überall *Friede* und *Sicherheit* verwechselt wird. Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden ... Friede ist das Gegenteil von Sicherung“ (ebd. 217f.).

Bonhoeffer mahnt hier also uneingeschränkt zum Frieden und lehnt das Junktim von Frieden und Sicherheit strikt ab. Diesen Frieden soll die Kirche bezeugen, und dazu bedarf es – eine für einen evangelischen Theologen zumal im Jahr 1934 aufsehenerregende Forderung – einer besonderen Instanz: Bonhoeffer fordert das „große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt“ (ebd. 219). Dieses Konzil ist seiner Meinung nach jene Instanz, durch die allein eine Verkündigung tatsächlich als Gottes Wort qualifiziert werden kann.

Widersprechen sich nun die genannten Texte? Achten wir auf die Situationen, so ist inzwischen ein gravierender Unterschied eingetreten: Hitler hat die Macht übernommen und tendiert, wie Bonhoeffer auf Grund der Familieninformationen weiß, von allem Anfang an auf Krieg. Ich gehe davon aus, daß dieser Kontext die Aussagen eindeutig gemacht hat. Gleichwohl ist Heinz Eduard Tödt, der diesen Überlegungen Bonhoeffers zum Frieden eine instruktive Studie gewidmet hat, recht zu geben, daß Bonhoeffer die konkreten Bedingungen des Friedens im Grund noch nicht berücksichtigt hat². Situationsanalyse und das heißt Rückgriff auf die

politischen Konstellationen und Bemühungen zum Frieden sind für Bonhoeffer später unverzichtbar geworden.

Grundlegend anders sind Situation und Handeln nach 1938. Für diese dritte Phase ist festzuhalten, was Eberhard Bethge nachdrücklich herausgestellt hat:

„In den späteren dreißiger Jahren hatte sich jedoch in Deutschland der Brennpunkt der Problematik verschoben: Im Zentrum stand jetzt der mörderische Antisemitismus im Namen aller Deutschen. Militarismus und Nationalismus richteten nach wie vor, ja schlimmer als früher, Unheil an. Aber jetzt war für Christen in Deutschland eine andere Verantwortung vordringlich. Sie konnte nicht mit einem *pacem facere*, wie Bonhoeffer es sich 1932 für die Erhaltungsordnung eines internationalen Friedens überlegt hatte, wahrgenommen werden. Die pazifistische Maxime der Gewalt- und Wehrlosigkeit griff hier nicht.“³

Dieses Wort Bethges wiegt schwer. War Bonhoeffer zweifellos kein Militarist geworden, so war er eben doch kein Pazifist im Sinn eines prinzipiellen, radikalen Pazifismus. Hier kehrt wieder, was Bonhoeffer stets auch von Gott gesagt hat: Wie Gott nicht prinzipiell, sondern hier und heute, nämlich konkret Gott ist, so kann der Mensch nicht angemessen handeln aus einem Prinzip heraus, das er einfach an die Wirklichkeit anlegen könnte, sondern nur aus dem konkreten Auftrag jenes Gottes heraus, der in Jesus Christus selbst in diese Welt gekommen und so für uns konkret geworden ist. Von hierher vertritt Bonhoeffer keinen prinzipiellen, sondern einen situativen, das heißt einen von der Situation abhängigen Pazifismus. Es gibt aber Situationen, wo – gegebenenfalls bei äußerer Ruhe – jeder wirkliche Friede so zerstört ist, daß er durch direktes politisches Handeln der Kirche und möglicherweise durch gewaltsames Handeln von Christen wiederhergestellt werden muß.

Das ethische Handeln des Christen

Diesen Tatbestand, genauer gesagt, diesen äußersten Grenzfall in höchster Not, hatte Bonhoeffer schon früh, nämlich um 1932/33, bedacht. Vor Beginn des Dritten Reiches bereits formulierte er, daß der Christ Gott nicht auf dem Weg der Weltflucht erreichen kann. Daß der Christ dies nicht durch einen problemlosen Kompromiß mit dieser Welt, die doch auch immer unter der Macht des Bösen steht, vermochte, bedurfte für ihn keiner weiteren Erläuterung.

Es kann also nicht darum gehen, sich um des Glaubens willen von der Welt fernzuhalten, denn wer solches tut, findet „nie Gottes Welt, die in dieser Welt anbricht“ (1932, GS III 273). Der unkritisch weltbehahende Kulturprotestant wie der weltverneinende Mönch verfehlen Gott *und* Welt, weil sie sich nicht an Jesus Christus, dem Sohn Gottes in der Welt, orientieren. Allein durch ihn gibt es den Zugang zur Konkretion Gottes wie der Welt. Von Jesus Christus her weist Bonhoeffer daher ebenso jeden „Radikalismus“ wie jeden „Kompromiß“, das heißt ebenso jede totale Opposition zur Welt wie jeden faulen Frieden mit der Welt

zurück, da beide Male die Relation von „letztem“ und „vorletztem“ verfälscht ist (vgl. E 135 ff.). Aus der Orientierung an Jesus Christus resultiert auch die jeweils konkrete Gestalt der politischen Verantwortung des einzelnen Christen wie der Kirche überhaupt. Gegen ein kulturprotestantisches wie gegen ein weltflüchtiges Verhalten plädiert Bonhoeffer dafür, daß diese Verantwortung nicht auf den caritativen Bereich beschränkt bleiben kann. In der „Ethik“ stellt er die in diese Richtung weisende Frage: „... hat die Kirche nur die Opfer aufzulesen oder muß sie dem Rad selbst in die Speichen greifen?“ (E 342).

Diese Frage von etwa 1940 weist auf einen frühen Zusammenhang zurück. 1933 hatte Bonhoeffer in einer sorgfältigen Unterscheidung drei verschiedene Möglichkeiten politischen Handelns formuliert, die nicht nur für die Christen, sondern für die Kirche selbst gelten. Als erste Möglichkeit (des Normalfalls) gilt es für die Kirche, den Staat „nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns“ zu fragen, womit Bonhoeffer „die Verantwortlichmachung des Staates“ meint; als zweite Möglichkeit hat die Kirche den „Dienst an den Opfern des Staatshandelns“ wahrzunehmen, nämlich dann, wenn der Staat in beträchtlichem Maß gegen seine legitime Aufgabe verstößt, so daß die Kirche „den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet ist“; die dritte Möglichkeit kirchlichen Handelns besteht darin,

„nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Solches Handeln wäre unmittelbar politisches Handeln der Kirche und ist nur dann möglich und gefordert, wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht, d. h. wenn sie den Staat hemmungslos ein Zuviel oder ein Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklichen sieht“ (1933, GS II 48).

Diese Aussagen macht Bonhoeffer im Zusammenhang mit der Judenfrage. Er versteht im Fall eines gravierenden Unrechts ein solches „unmittelbar politisches Handeln“⁴ nicht als originäres, sondern als stellvertretendes Handeln der Kirche. Denn sie hat im Fall eben dieses radikalen Versagens nicht als Kirche, sondern als Ersatz für einen sich selbst zerstörenden Staat einzutreten; dieses Handeln der Kirche ist somit „nur der paradoxe Ausdruck ihrer letzten Anerkennung des Staates, ... den Staat als Staat vor sich selbst zu schützen und zu erhalten“ (ebd. 49).

Um dieses „Dem Rad selbst in die Speichen greifen“ ging es dann für ihn selbst, als er nach seiner eigenen Beteiligung am deutschen Widerstand gefragt wurde. Daß die Kirche sich einem solchen unmittelbar politischen Handeln entzogen hatte, und daß kein Konzil zustande gekommen war, dieses zu beschließen, gehörte dann schon der Vergangenheit an. Nun ist er, der Pfarrer der illegalen Bekennenden Kirche, gefragt. Im Gefängnis sagt er von sich:

„Anfangs beunruhigte mich auch die Frage, ob es wirklich die Sache Christi sei, um derentwillen ich Euch allen solchen Kummer zufüge; aber bald schlug ich mir diese Frage als Anfechtung aus dem Kopf und wurde gewiß, daß gerade das Durchstehen eines solchen Grenzfalles mit aller seiner Problematik mein Auftrag sei und wurde darüber ganz froh und bin es bis heute geblieben“ (18. 11. 1943, WEN 147).

Bonhoeffer konnte im Gefängnis sagen, er habe diese Beteiligung am Widerstand guten Gewissens übernehmen können (22. 12. 1943, WEN 195). Doch gehört für ihn zu diesem guten Gewissen, daß der Christ letztlich darauf verzichten muß, von sich aus für ein gutes Gewissen zu sorgen. Bonhoeffer hat verschiedentlich während der Zeit des Widerstands darüber reflektiert:

„Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist“ (Nach zehn Jahren, 1943, WEN 14).

Also eben nicht das Prinzip, das gute Gewissen ist oberster Maßstab, sondern gegebenenfalls das Opfer auch des Gewissens, um „in alleiniger Bindung an Gott“ zu handeln.

Bonhoeffer hat dies unter dem Thema „Schuldübernahme“ dargelegt. „Schuldübernahme“ bedeutet dabei nicht nur, wie Jesus von Nazaret stellvertretend die Schuld anderer zu übernehmen und zu sühnen, sondern zu einem Tun bereit zu sein, das zugleich im Glauben geboten und doch nicht ohne Schuld zu leisten war (vgl. E 255f. und 260f.). Dies meint Bonhoeffers Aussage, nicht mit einem „Prinzip“ menschliches Handeln legitimieren zu können. Denn er selbst sah sich zu einem Handeln angesichts widersprüchlicher „Prinzipien“ veranlaßt. Und auch das „reine Gewissen“ kann ein solches „Prinzip“ sein. Demgegenüber sagt er in seinen Gefängnisbriefen, daß „die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens“ vorüber sei (30. 4. 1944, WEN 305). Damit redet Bonhoeffer nicht einer Gewissenlosigkeit das Wort, sondern der Verantwortung für den Nächsten und besonders für die kommende Generation (WEN 16, 25), der sich der Verantwortliche nicht entziehen kann. Dies gilt im Extremfall, als den Bonhoeffer zu Recht seine Situation ansah, auch unter Verlust eben jenes „guten Gewissens“, das zu einem „salvierten Gewissen“ verkommen kann (WEN 13, E 70).

Diese Überlegungen zeigen zur Genüge, daß Bonhoeffer zu verschiedenen Zeiten nicht „prinzipiell“ entschieden hat und entscheiden konnte, sondern in den verschiedenen Situationen verschieden entschied und dabei doch seiner Sache, dem Auftrag, treu blieb, wie er ihn im Glauben erkennen konnte. Dazu gehörte freilich eine präzise Situationsanalyse. Über diese verfügte Bonhoeffer in besonderem Maß. Durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen wußte er bereits sehr früh, welchen Weg das Hitler-Regime nehmen wollte, daß nämlich ein Krieg geplant war. Ebenfalls war er schon früh und viel detaillierter als fast alle anderen über das Ausmaß des Unrechts informiert, das das nationalsozialistische Regime beging. Aus solcher Kenntnis des weltlichen Bereichs konnte Bonhoeffer nach 1933 entschieden und ohne irgendeine Einschränkung für den Frieden plädieren; er konnte hier einen Frieden in einer Antithese zur Sicherheit sehen. Später sah er sich gezwungen, am Attentat auf Hitler mitzuwirken, weil er anders keine Möglichkeit mehr sah, dem Unrecht Abhilfe zu schaffen. Dabei machte er es sich nicht so leicht,

aus dieser Notwendigkeit heraus sein Tun zu rechtfertigen. Auch Hitler zu töten, blieb für ihn ein Mord, der gegen das fünfte Gebot verstieß. Das Dilemma ließ sich nicht aufheben, entweder zu töten und damit eben nicht unschuldig zu bleiben, oder aber auf ein solches Tun zu verzichten und schuldig zu werden durch mangelnden Widerstand gegen das Böse. „Dem Schicksal in die Räder zu greifen“, wovon Bonhoeffer auch 1943 noch einmal gesprochen hat (WEN 23), bedeutete, sich die Hände schmutzig zu machen.

Bonhoeffer hat somit in exzeptioneller Weise christlichen Glauben an Gott und menschliches Leben in dieser Welt zusammen gesehen. Die Ablehnung eines „Denkens in zwei Räumen“, die Zurückweisung einer Weltflucht hat Bonhoeffer verschiedentlich mit einem besonders plastischen Bild aus dem antiken Mythos verdeutlicht: Der Riese Antäus besaß seine Kraft nur so lange, als er mit beiden Beinen auf der Erde stand (vgl. 1928, GS V 467; 1943, GS III 494). Denn wer nur mit einem Bein auf der Erde stehe, so Bonhoeffer, könne auch nur mit einem Bein im Himmel stehen. Der feste Boden, auf dem wir mit beiden Beinen stehen können und müssen, ist, daß Gott in Jesus Ja und Amen zur Welt gesagt hat (21. 8. 1944, WEN, 426).

Widerstand heute?

Die Konsequenzen aus Denken und Handeln Bonhoeffers können nicht prinzipiell gezogen werden. Weder Bonhoeffers Worte noch die Bergpredigt können, wie zuvor an Bonhoeffer gezeigt worden ist, unmittelbare Handlungsanweisungen in dem Sinn sein, daß man sie nur auf unsere Situation anzuwenden brauchte, um sie wirklichkeitsgerecht zu bestehen. Vielmehr muß die Situation konstitutiv miteinbezogen werden, und diese Situation ist niemals dieselbe. Sie zu beurteilen, ist freilich ein höchst kompliziertes, hohe Nüchternheit und schließlich großen Mut erforderndes Unternehmen.

Wie aber ist unsere Situation zu beurteilen? Davon hängt die weitere Frage ab: Kann heute in unserem Land von berechtigtem Widerstand gesprochen werden? Als Antwort auf diese Frage ist auf kritische Thesen hinzuweisen, die Eberhard Bethge als Referent auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Berlin mit dem Thema „Widerstand damals – Widerstand heute“ formuliert hat⁵; diese beleuchten schlaglichtartig das eben angedeutete Problem. Die erste These lautet:

„Das Thema ‚Widerstand damals – Widerstand heute‘ gebraucht die gleiche Vokabel für unterschiedliche Tatbestände ... Sie erweckt die Vorstellung, es handle sich um parallele und ebenengleiche Vorgänge – also um motivationszusammengehörige, zielähnliche, methodenverwandte, einsatzeebnbürtige Aktionen.“

Sieht man jedoch, so fährt Bethge in den folgenden Thesen fort, genau auf „Motivation, Ziel, Methode, Einsatz“ damals und heute, so zeigt sich, daß beide in

einer grundlegenden Distanz und Differenz zueinander stehen. Der wichtigste Unterschied ist, daß nach 1933 eine „rassistisch-terroristische Diktatur“ und eben nicht mehr die – wenn auch fehlerhafte und schwache – Demokratie von 1932 bestand, daß somit die konkrete Situation fundamental unterschieden ist. Im Gegensatz zu jenen, die heute hierzulande „Widerstand“ leisten, befanden sich die Beteiligten am Attentat auf Hitler in tiefster Isolation und Anonymität, ohne jede Öffentlichkeit, ohne jede Unterstützung und damit ohne jeden Schutz. Demgegenüber wendet sich „Widerstand heute“ hierzulande nicht gegen eine Diktatur wie die der Nationalsozialisten, er geschieht nicht unter Gefahr des Lebens, nicht unter höchster Vermeidung jeder Öffentlichkeit, er geschieht vielmehr, wie Eberhard Bethge sagt, häufig „aus ungebrochener Ideologie, welche für Rechtfertigung sorgt und ermöglicht, Mitverantwortung für die Vergangenheit abzuweisen“.

Ist es also schwierig, wie Bethge im folgenden sagt, „saubere Definitionen durchzusetzen, weil die Namensgebung selbst ein wesentliches Stück des Kampfes um Durchsetzung der eigenen Sache ist“, so gilt es um so mehr, eine Analyse der Situation vorzunehmen, die Menschenrechte zu fördern, Machtakkumulationen, Rechtsdefizite, Lebensbeschränkungen zu bekämpfen. Es geht darum, den 20. Juli von einseitiger Überhöhung freizuhalten, gleichwohl aber zu erkennen, daß er „Widerstand gegen Verbrechen an Menschenrechten“ gewesen ist, der damals lebensgefährlich war, während heute der Kampf für diese Rechte „grundsätzlich legalisiert“ und so „Pflicht und damit nicht Widerstand im Sinne des 20. Juli“ ist.

Im Hinblick auf diese Ausführungen Bethges ist also noch einmal zu unterstreichen, daß Bonhoeffers Gedanken und Handeln nicht direkt auf die heutige Zeit angewandt werden können. Eine solche Beziehung seiner Worte auf unsere Situation ohne den Nachweis gleicher Extremität wäre ein rein verbales, damit aber prinzipielles und ideologisches Übernehmen seiner Reflexionen, wobei die legitimatorische Absicht offenkundig ist. Bonhoeffer kann unser Handeln und Entscheiden nicht legitimieren und salvieren. Er kann nicht mehr, freilich auch nicht weniger als ein besonders eindringliches Beispiel christlichen Handelns in unserer Welt sein, an dem wir uns zweifellos orientieren können, um unsere Situation zu erkennen und uns in ihr vor Gott zu entscheiden.

Also liegt Identität christlichen Handelns eben nicht darin, immer dasselbe zu tun, sondern gegebenenfalls, nämlich im Extremfall wie bei Bonhoeffer, einmal für Frieden zu plädieren und ein andermal sich an Gewalt zu beteiligen. Es geht also vor allem um die Entscheidung, ob der „Status confessionis“ gegeben ist, in dem Kirche unmittelbar politisch handeln muß⁶. Es ist gegenwärtig manchen hierzulande nicht erwünscht zu sagen, daß dieser Status confessionis für uns nicht gegeben ist, der in anderen Ländern entweder viel nähergekommen oder gar gegeben sein kann. Sollte dieser Status confessionis auch für uns nähergekommen oder gar eintreten, wäre die Konsequenz für Kirchen und Christen zu ziehen. Es wäre dann aber darauf zu verzichten, sein Tun unter Berufung auf eine Aussage etwa der

Bergpredigt zu legitimieren. Bonhoeffer wußte darum, was es heißt, diese eindeutige Sicherheit für sich nicht mehr in Anspruch nehmen zu können. Das eingangs als Leitmotiv zitierte Thema „Was heißt die Wahrheit sagen?“ hat Bonhoeffer in einem Rechenschaftsbericht um die Jahreswende 1942/43 „Nach zehn Jahren“ mit der Frage aufgenommen: „Sind wir noch brauchbar?“ Auf diese Frage sagt er:

„Wir sind stumme Zeugen böser Taten gewesen, wir sind mit vielen Wassern gewaschen, wir haben die Künste der Verstellung und der mehrdeutigen Rede gelernt, wir sind durch Erfahrung mißtrauisch gegen die Menschen geworden und mußten ihnen die Wahrheit und das freie Wort oft schuldig bleiben, wir sind durch unerträgliche Konflikte müde oder vielleicht sogar zynisch geworden – sind wir noch brauchbar? Nicht Genies, nicht Zyniker, nicht Menschenverächter, nicht raffinierte Taktiker, sondern schlichte, einfache, gerade Menschen werden wir brauchen. Wird unsere innere Widerstandskraft gegen das uns Aufgezwungene stark genug und unsere Aufrichtigkeit gegen uns selbst schonungslos genug geblieben sein, daß wir den Weg zur Schlichtheit und Geradheit wiederfinden?“ (WEN 27)

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag im Rahmen der Vorlesungsreihe „Christlicher Glaube – Einspruch und Widerstand damals und heute“ aus Anlaß des 40. Todestags Dietrich Bonhoeffers (9. 4. 1945) an der Universität Frankfurt am 7. 2. 1985. – Im folgenden werden Bonhoeffers Werke mit den üblichen Sigeln zitiert; vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse (zit. DB) (München ⁵1983) 8: WEN = Widerstand und Ergebung. Neuausgabe; E = Ethik; GS = Gesammelte Schriften.

² H. E. Tödt, Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, in: Frieden – das unumgängliche Wagnis, hrsg. v. H. Pfeiffer (München 1982) 85–117, 109.

³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffers Weg vom „Pazifismus“ zur Verschwörung, ebd. 118–136, 126.

⁴ Hier steht im Text ein schwerwiegender Druckfehler: „mittelbar politisches Handeln“.

⁵ E. Bethge, Widerstand – damals und heute (1981), in: ders., Bekennen und Widerstehen. Aufsätze – Reden – Gespräche (München 1984) 110–112.

⁶ E. Bethge, Status confessionis – Was ist das? Anmerkungen aus dem eigenen Erfahrungsbereich (1982), ebd. 50–86.