

Von der „Nachfolge“ zur „Ethik der Verantwortung“:

Die Entwicklung des ethischen Denkens

bei Dietrich Bonhoeffer

Inauguraldissertation

Zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie

der Evangelisch-Theologischen Fakultät

der Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von AN IL KANG

aus Junnam in Südkorea

Referent: Professor Dr. Traugott Jähnichen

Korreferent: Professor Dr.Dr.h.c. Michael Weinrich

Dekan: Prof. Dr. Traugott Jähnichen

Referent: Professor Dr. Traugott Jähnichen

Korreferent: Professor Dr. Michael Weinrich

Der Tag der mündlichen Prüfung: den 28 Mai 2008

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
1. Explikation des Themas	1
2. Stand der Forschung und Fragestellung	2
3. Methoden	5
4. Der Aufbau der Untersuchung	6
Kapital 1. Die „Nachfolge“: Ein ethischer Entwurf in Auseinandersetzung mit der Bergpredigt	9
Einführung	9
1.1. Historischer Kontext	9
1.1.1 Historisch-politischer Kontext	9
1.1.1.1 Amerika und Ökumenische Arbeit (1930-1932)	9
1.1.1.2 Das Jahr 1933 als Hintergrund für „Nachfolge“	13
1.1.1.3 London(1933-1935)	20
1.1.1.4 Finkenwalde(1935-1937)	25
1.1.2 Kirchlich-theologischer Kontext	28
1.1.2.1 Missbrauch der reformatorischen Entdeckung des sola gratia Exkurs: Neuluthertum	28
1.1.2.2 Die Verweltlichung der Kirche	30
1.2. Theologisch-systematische Struktur	32
1.2.1 Die teure Gnade-Glaube und Gehorsam	32
1.2.1.1 Nur der Glaubende ist gehorsam	33
1.2.1.2 Nur der Gehorsame glaubt	33
1.2.2 Das Außerordentliche - die Dialektik von περισσόν und το αὐτό	37
1.2.2.1 Das Außerordentliche	38
1.2.2.2. Das Natürliche	42
1.2.3 Die dialektische Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Nachfolge	44

1.2.4 Die Grenze zwischen den Jüngern und Ungläubigen	48
Exkurs: das Verhältnis von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche	53
1.2.5 Die Dialektik zwischen der Kirche als Gemeinde der Nachfolge und der Welt als der Raum der Nachfolge	57
1.2.6 Das Bild Jesu als das Vorbild und das Leben des Jüngers	63
1.3. Zusammenfassung	66
Kapital 2. Die „Ethik“: Ein ethischer Entwurf aus der Zeit der Konspiration	69
Einführung	69
2.1 Historischer Kontext	69
2.1.1 Die Situation der Jahre 1938/39 und die zweite Amerikareise (1939)	69
2.1.2. Konspirative Reisen(1939-1943)	81
2.1.2.1 Die erste Schweizer Reise	82
2.1.2.2 Die zweite Schweizer Reise	85
2.1.2.3 Die Reise nach Norwegen	92
2.1.2.4 Die dritte Schweizer Reise	95
2.1.2.5 Die Schwedenreise	97
2.1.2.6 Die italienische Reise	100
2.1.3 Die Attentatsversuche	104
2.1.4 Verhaftung und Gefängnis	106
2.2 Theologisch-systematische Strukturen	110
2.2.1 Die theologische Grundlage der Ethik der Verantwortung: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“	110
2.2.2 Christus als Zentrum der Ethik der Verantwortung und Kirche : Ethik als Gestaltung	119
2.2.3 Rechtfertigung und Wegbereitung: Die letzten und vorletzten Dinge	127
2.2.4 Die Orientierung der Lebensethik Bonhoeffers	133
2.2.4.1 Im Bereich des natürlichen Lebens	134
2.2.4.2 Im Bereich des Rechts und der Freiheit des leiblichen Lebens	139
2.2.5 Bonhoeffers Verantwortungsethik	143
Exkurs: Eine Skizze des Begriffs der Verantwortung in philosophischer und theologischer Perspektive	143

2.2.5.1 Der Begriff der Verantwortung bei Bonhoeffer	147
2.2.5.2 Die Struktur des verantwortlichen Lebens	150
2.2.5.3 Der „Beruf“ als Ort der Verantwortung	162
2.2.5.4 Die Verantwortung in den Mandaten	165
2.2.5.5 Die Bedeutung des „heute und hier“ der Verantwortung	171
2.2.6 Zusammenfassung: Bonhoeffers Verantwortungsethik im Widerstand	173
Kapital 3. Vergleich und systematische Würdigung.	173
Einführung	174
3.1 Die Logik der Entwicklung der Ethik Bonhoeffers	174
3.2 Das Anliegen der Ethik Bonhoeffers	187
3.3 Die Rolle der Ethik im Denken Bonhoeffers	190
3.4 Die Bedeutung des ethischen Denkens Bonhoeffers für die Situation in Korea: Die Verantwortungsethik und der Begriff des „Berufes“	193
3.4.1 Die koreanische Minjung-Theologie	194
3.4.2 Friedensethik in Südkorea	196
3.4.3 Die Bedeutung der Verantwortungsethik Bonhoeffers in Südkorea	199
3.5 Zusammenfassung	203
Kapital 4. Ausblick und Resümee	205
Einführung	205
4.1. Resümee	205
4.2 Ausblick: Zur möglichen weiteren Forschung zu Dietrich Bonhoeffer in Südkorea	211
Abkürzungsverzeichnis	214
Literaturverzeichnis	215
Lebenslauf	231

Einleitung

1. Explikation des Themas

Dietrich Bonhoeffer ist vermutlich der evangelische Theologe des 20. Jahrhunderts mit der größten Breitenwirkung. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Leistungen, seiner hohen Bedeutung für den deutschen Widerstand und schließlich seiner Rolle als christlicher Märtyrer¹ im nationalsozialistischen Staat wird er weit über die Grenzen der evangelischen Christenheit hinaus als Vorbild gewürdigt. Ungeachtet dieser hohen Würdigung Bonhoeffers werden verschiedene Aspekte seiner Theologie nach wie vor kontrovers bewertet. Dies gilt insbesondere für das zentrale Thema der Theologie Bonhoeffers, die Charakterisierung seiner Entwicklung als Ethiker.

Die Ethik war nach Selbstauskunft Bonhoeffers das zentrale Thema seiner Arbeiten und mit dem jeweiligen Stand der Ethik sind untrennbar seine Vorstellungen der christlichen Lehre, des allgemeinen Weltverständnisses und auch der Rolle der Kirche verknüpft. Hierzu hebt Heinz Eduard Tödt hervor, dass „Kirchenverständnis und Ethikkonzept für Bonhoeffer also unlösbar miteinander verwoben sind“.² In Bezug auf das Verhältnis zwischen Ethik und Christologie betont auch M. Honecker, dass Bonhoeffer tatsächlich „Christologie als Ethik und Ethik als Christologie“³ verstand. Die Ethik als zentrale Herausforderung des Christentums, die mit dem Christusglauben und der Kirche verbunden ist, zeigt sich in allen seinen Büchern: Zwar ist das zentrale Thema von „Sanctorum Communio“ die Kirche, aber auch hier finden sich ethische Implikationen. 1929 hielt Bonhoeffer als Vikar der deutschen Gemeinde in Barcelona einen Vortrag mit dem Titel „Grundfragen einer christlichen Ethik“⁴.

¹ Dazu. *Michael Klein*, „Märtyrer im vollen Sinne Wortes“. Das Bild Dietrich Bonhoeffers im frühen Gedenken der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit, in: *EvTh*. 67. Jg., Heft 6, S. 432: „Bonhoeffer war jetzt ein Patriot und zugleich ein ‚Märtyrer im vollen Sinne Wortes‘“; *Christof Vetter*, Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: *Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet*, 2006: „in den evangelischen Gemeinden ist so die Erinnerung an die Geschwister Scholl, Dietrich Bonhoeffer und Paul Schneider lebendig. Die Zahl der deutschsprachigen evangelischen Märtyrer ist aber viel größer“; W. Huber, Dietrich Bonhoeffer - ein evangelischer Heiliger, in: *Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet*, 2006: „Er war eben ein guter Mensch und hatte etwas von einem Heiligen. Wenn man schon zu Bonhoeffers Lebzeiten merken konnte, haben wir keinen Grund, es zu verschweigen. Allen Grund haben wir stattdessen, für das Leben und Wirken dieses evangelischen Heiligen zu danken, der vor einhundert Jahren in Breslau geboren wurde“.

² Heinz Eduard Tödt, *Judendiskriminierung 1933-Ernstfall für Bonhoeffers Ethik*, in: Eberhard Bethge, Christian Gremmels, u.a., *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, München 1982(Internationales Bonhoeffer Forum 4) S. 154

³ M. Honecker, *Christologie und Ethik. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik*, hg. v. Manfred Oemig u. Axel Graupner, *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Stuttgart u. a. 1987, S. 148

⁴ DBW 10: S. 323-345

Bonhoeffer sprach in diesem Vortrag von grundsätzlichen Elementen „präfaschistischer Ideologie“, eines „völkisch irrationalen Dezisionismus“ und einer „titanischen Augenblicksethik“⁵. In einem Vortrag von 1932 mit dem Titel „zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ skizzierte Bonhoeffer Grundzüge einer ökumenischen Friedensethik. Er unterstrich, dass er „keine ethischen Prinzipien verkündigen kann, sondern ‚in konkretester Weise‘ reden muss“⁶. Daraus ist ersichtlich, dass für Bonhoeffer die Konkretion in den Vordergrund trat. Auffällig ist darüber hinaus, dass er hier mehr dem Begriff der Erhaltungsordnung Rechnung trägt als dem der Schöpfungsordnung.⁷ Ethik spielt ferner auch in dem im April 1933 gehaltenen Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ eine gewichtige Rolle. Anschließend verfasste Bonhoeffer die „Nachfolge“ als seine erste ethische Schrift. In der „Ethik“ konkretisierte sich sein ethischer Entwurf, auch wenn sie lediglich aus Fragmenten besteht. Vor dem Hintergrund dieser zentralen Bedeutung der Ethik bei Bonhoeffer werde ich mich im Rahmen meiner Arbeit insbesondere mit der Entwicklung der Ethik in „Von der Nachfolge zur Ethik der Verantwortung“ beschäftigen. Der wesentliche Grund für die Beschränkung auf „Nachfolge“ und „Ethik“ besteht darin, dass hier die Ethik anders als in seinen anderen Werken im Vordergrund steht. Deshalb sind beide Bücher Pflichtlektüre zum richtigen Verständnis der Überlegungen Bonhoeffers zur Ethik.⁸ Sie wurden außerdem in entscheidenden biographischen Kontexten verfasst.

2. Stand der Forschung und Fragestellung

⁵ T. R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht (Systematische Beiträge 18), München 1976, S. 33-36

⁶ C. Tietz-Steiding, „Gott ist uns immer gerade heute Gott“, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 70/2003, S. 16

⁷ Über die Neuartigkeit der Überlegungen im Vergleich zum Vortrag in Barcelona schreibt H.E Tödt: „zunächst hat Bonhoeffer jetzt durchschaut, wie wenig biblisch das damals verbreitete theologische Verständnis des Volkes als Schöpfungsordnung Gottes ist...Stattdessen sucht er nach einem theologischen Kriterium, welches den Christen erlaubt, sich kritisch gegenüber den gegebenen politischen Gestaltungen zu orientieren. In der Schöpfungsordnung kann dieses nicht liegen, weil diese Bezeichnung verdeckt, wie sehr das im Staat organisierte Handeln des Volkes zugleich Folge menschlicher Sünde ist. Eben das berücksichtigt der Begriff der Erhaltungsordnung“. Ders., Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, München 1988, S. 86-87

⁸ Wolfgang Huber, Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ im Kontext seiner und unserer biographischen Erfahrung, 1982, S. 208-209: „Richtig ist gewiß: wenn man die ‚Ethik‘ liest, muß man die ‚Nachfolge‘ mitlesen. Man muß also mitdenken, daß auch die Ethikfragmente eine Nachfolgeethik zu entwickeln versuchen. Sie entwickeln, um eine Alternative zu nennen, nicht eine Zweireiche-Ethik...das verstärkt sich, wenn wir dem Hinweis folgen, auch die ‚Nachfolge‘ von der ‚Ethik‘ her zu lesen; wenn wir dieses für viele heutige Leser so eigentümlich isoliert fromme Buch einmal aus der Perspektive dessen lesen, der um des politischen Bonhoeffer willen an der Frage jesuanischer Praxis interessiert ist. Die Lesehypothese würde heißen: Wer den politischen Bonhoeffer verstehen will, der muß die ‚Nachfolge‘ kennen.“

Seitdem **Hanfried Müller** in seinem Werk „Von der Kirche zur Welt“ eine erste Gesamtdarstellung der Theologie Bonhoeffers konzipiert hat, ist insbesondere die kritische Auseinandersetzung mit der ethischen Entwicklung Bonhoeffers in den Focus der kontroversen Diskussion getreten. Nach Auffassung Müllers ist die ethische Entwicklung Bonhoeffers von der Nachfolge über die Ethik zu seinen Aufzeichnungen aus der Haft durch „qualitative Sprünge“⁹ gekennzeichnet. Zuerst nennt er den Ansatz der „Nachfolge“ „kirchliche Ethik“. Sodann unterscheidet Müller die „Ethik“ von der „Nachfolge“ darin, dass sie nicht mehr allein eine nur kirchliche Ethik sein, sondern sich als allgemeinverbindliche Ethik über die Kirche hinaus verstehen will. Insofern kann man sagen, dass Müller die Entwicklung der Ethik als den Weg von der kirchlichen Ethik zur christlichen Ethik ansieht.¹⁰ Aber es gibt einige Probleme der Interpretation Müllers über das Denken Bonhoeffers: Als Müller die Entwicklung der Ethik bei Bonhoeffer untersucht hat, hat er sie sowohl im Blick auf eine mögliche Affinität des christlichen Glaubens zum Marxismus-Leninismus untersucht als auch von Bonhoeffers Entwicklung von ihrem Ende her, nämlich von den Gefängnisbriefen, bewertet. Demgegenüber behauptet **John D. Godsey**, dass es keine Trennung in der theologischen Entwicklung Bonhoeffers gibt, sondern eine mutige Ausarbeitung der gleichen Theologie.¹¹ Er sieht die Christologie als einheitliches Element der Theologie Bonhoeffers an. In ähnlicher Weise konstatieren auch **J. Moltmann**, **J. Weissbach** und **E. Bethge** keine Wende, sondern eine kontinuierliche Entwicklung.¹² **Ernst Feil** beschreibt in seinem grundlegenden Werk „Die Theologie Dietrich Bonhoeffers“ den Werdegang als „eine kontinuierliche Entwicklung“.¹³ Er versucht auf Basis der Untersuchungen zur Christologie und zum Weltverständnis Bonhoeffers, eine Einheitlichkeit der Theologie Bonhoeffers im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung zu bestätigen. Allerdings erscheint mir an Feils Darstellung problematisch, dass er Bonhoeffers Theologie und seine biographischen Situation nicht ausreichend zusammenbringt hat.

Ähnlich wie Feil hat sich **Carl Friedrich von Weizsäcker** in einem Artikel mit der theologischen Entwicklung Bonhoeffers beschäftigt. Er hat diese als „eine Reise zur

⁹ Vgl. Jörg Dinger, Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren, Neukirchener 1998, S. 168

¹⁰ H. Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1966, S. 45

¹¹ John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia 1960, S. 27, S. 264: “the writer must now disclose his own conviction that the last development in Bonhoeffer’s theology, while indeed unexpected, does in no sense represent an break with the theology of the former periods, but rather a bold consummation of the same”.

¹² **J. Moltmann**, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* (Theologische Existenz Heute), München 1959, S. 5, 32; **Jürgen Weissbach**, *Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer* (Theologische Existenz Heute), München 1966, S. 7; **E. Bethge**, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München 9. Auflage 2005(DB), S. 246-250, 760-862, 958-968

¹³ Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 2. Auflage. München 1971, S. 214

Wirklichkeit“¹⁴ empfunden. Die Theologie der „Nachfolge“ spricht eine biblizistische Sprache. Weizsäcker meint aber, dass „Bonhoeffer einem inneren Kompass für Wirklichkeit folgte“. ¹⁵ Bezüglich der „Ethik“ hebt er hervor, dass sie „eine neue Dimension der Wirklichkeit“ erschließt.¹⁶ Dies bedeutet, dass sich der Gedankengang in Bonhoeffers Ethik von den letzten auf die „vorletzten Dingen“ umverlagert. **T.-R. Peters** ist ebenfalls der Überzeugung, dass es eine kontinuierliche Entfaltung in der Theologie Bonhoeffers gibt.¹⁷ Und **G. L. Müller** behauptet, dass sich „die prinzipielle Kontinuität in Bonhoeffers Leben und Werk als solide Ausgangsbasis“¹⁸ verstehen lassen kann.

Trotz dieser Untersuchungen, welche sich der ethischen Entwicklung Bonhoeffers widmen, ist die Entwicklung der Ethik Bonhoeffers im Übergang von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ nicht genügend ausgeleuchtet. Der größte Teil dieser Bonhoeffer-Interpreten hat die ethische Entwicklung von „Ethik“ zu „Widerstand und Ergebung“ thematisiert. Seit kontroverse Bonhoeffer-Interpreten wie etwa H. Müller, E. Feil und Weizsäcker die Frage des Übergangs von „Nachfolge“ zu „Ethik“ bearbeitet und zu dem Thema kontroverse Thesen aufgestellt haben, sind wissenschaftliche Untersuchungen nicht mehr erschienen.

Deshalb stelle ich mir in meiner Arbeit die Aufgabe, diese Entwicklung, die grundlegend für das Verständnis der Ethik Bonhoeffers ist, zu analysieren. Meine Untersuchung orientiert sich dabei an folgenden Leitfragen:

- Welche Gemeinsamkeiten und welche Weiterentwicklungen lassen sich im Vergleich von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ darstellen?
- Wie ist der Charakter dieser Entwicklung einzuschätzen? (Qualitative Sprünge, homogene Entfaltung oder Anderes)
- Welche Rolle hat die Ethik unter den gegebenen historischen Umständen gespielt?
- In welcher Form kann diese Untersuchung zu einer Fortentwicklung der theologisch-ethischen Diskussion meines Heimatlandes, Südkorea, beitragen?

Dabei ist es mir wichtig zu fragen, inwieweit meine Untersuchung zu einer Profilierung des theologisch-ethischen Denkens in Südkorea beitragen kann. Bisher sind die Arbeiten Bonhoeffers zur Ethik nur für die Friedensethik und als Vergleich zur Minjung-Theologie

¹⁴ Carl Friedrich von Weizsäcker, Gedanken eines Nichttheologen zur theologische Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: Pfeifer, Hans(ed.): Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposion, München 1976(Internationales Bonhoeffer Forum 1) S. 37-44

¹⁵ Ebd., S. 40

¹⁶ Ebd., S. 42

¹⁷ T. R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht(Systematische Beiträge 18), München 1976, S. 18, 84-90

¹⁸ G.L. Müller, Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn 1980, S. 23-33

fruchtbar gemacht worden. Im Kreis der Minjung-Theologie in Südkorea findet Dietrich Bonhoeffer Abbild und ist zur Eingebung für viele Theologen geworden. Ahn Byung-Mu (1922- 1996), der die Minjung-Theologie begründete, aktualisierte und radikalisierte Bonhoeffers theologische Richtungspunkt „in Beziehung zu den Armen und Marginalisierten im koreanischen Kontext. Bonhoeffer hinterließ unauslöschliche Spuren in der Entwicklung der Minjung-Theologie, indem er sich mit der Mündigkeit der Gottlosen und der Entzifferung der dunklen Seiten der Geschichte aus dem Blickwinkel derer, die leiden, beschäftigte“¹⁹. Dabei ist das Da-Sein Jesu Christi als Sein für „die anderen“ maßgebend. Abgesehen von diesem Einfluss auf die Minjung-Theologie hat es bislang keine Erörterung über das Erbe der Bonhoefferschen Theologie in einem Dialog mit der koreanischen Theologie gegeben.

Somit ist es die Aufgabe dieser Arbeit, Bonhoeffers Ethik in Beziehung zu dem koreanischen Kontext zu setzen. Die Wandlung vom stark biblisch bestimmten Ansatz der „Nachfolge“ zur allgemeinen Ethik bei Bonhoeffer könnte der Entwicklung der christlichen Ethik in Korea entsprechen, die gegenwärtig eher biblizistisch geprägt ist und einer entsprechenden Weiterentwicklung bedarf. Dabei ist zu zeigen, wie der von Bonhoeffer entwickelte Begriff der Verantwortung als ethische Leitkategorie in einer demokratischen Gesellschaft angemessen ist, obwohl es die Differenz der historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen zwischen Bonhoeffer und uns gibt.²⁰

3. Methoden

1) Für meine Arbeit wird im Rahmen der Durchführung dieses Programms der Bezug auf den Zusammenhang von Theologie und Biographie²¹ ebenso wie die Beachtung und Herausarbeitung des systematisch-theologischen Ansatzes Bonhoeffers von zentraler

¹⁹ Paul Chung, Dietrich Bonhoeffer und die asiatische kontextuelle Theologie in ihrem Verhältnis zum Minjung(dem leidenden Volk, den Armen) und der Prajna(Weisheit) des Inter-being(Inter-esse, Zusammen-Sein), in: Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet(Mitteilungen 12), S. 1

²⁰ Reinhold Mokrosch/ Friedrich Johannsen/ Christian Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, S. 59

²¹ Christian Gremmels/Hans Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983, S.11; vgl. Traugott Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer-Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u.a., Münster 2005, S. 89-109; Christoph. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gehard Leibholz in den Widerstand, München 1989; H.E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, München 1988, S. 77-111; Michael Weinrich, Christliche Religion in einer „mündig gewordenen Welt“. Theologische Überlegungen zu einer Anfrage Dietrich Bonhoeffers in weiterführender Absicht(Religionspädagogik heute Band 11), Aachen 1982, S. 7

Bedeutung sein.²² Beide Interpretationsansätze schließen einander nicht aus, sondern bedingen und ergänzen einander.²³ Wenn ich im Folgenden nach der Entwicklung des ethischen Denkens Bonhoeffer von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ frage, so setze ich jene Fragerichtung gerade voraus, die den engen Zusammenhang von Theologie und Biographie bei Bonhoeffers aufnimmt. Bonhoeffer selbst meinte, „dass eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist.“²⁴ Bonhoeffers Freund und Biograph Eberhard Bethge bezeichnet den Zusammenhang von Erkenntnissen und Existenz als Schlüssel der theologischen Werke Bonhoeffers. Auch Friedrich Johannsen behauptet, dass dessen Lebenspraxis zum Kommentar bestimmter ethischer Sätze werde.²⁵ Und G. Ebeling ist der Überzeugung: „Von Bonhoeffers Theologie aber kann man nicht reden, ohne deren Verquickung mit seinem Leben zu gedenken“.²⁶ Aus diesem Grund ist die historisch-biographische Verortung der ethischen Entwicklung Bonhoeffers zentral, um sodann die innere Systematik aufzeigen zu können.

2) In dieser Arbeit soll dabei nicht vorrangig ein kritischer Ansatz verfolgt werden. Vielmehr geht es darum, weitgehend deskriptiv aufzuzeigen, wie die Entwicklungslinien sowohl in „Nachfolge“ als auch in „Ethik“ verlaufen. Im Falle von „Ethik“ etwa orientiert sich diese Dissertationsschrift in ihrer Struktur an der Anordnung der Fragmente, wie sie in der Ausgabe von Ilse Tödt und Heinz Eduard Tödt (DBW 6) vorgenommen worden ist.

4. Der Aufbau der Untersuchung

Nach einer Einleitung mit einer der Beschreibung des Forschungsstandes werde ich **im ersten Kapitel** zuerst die historisch-politische Situation von 1930 bis 1937, den Jahren der Entstehung der Nachfolge Bonhoeffers, darstellen. Insbesondere ist das Jahr 1933 für die „Nachfolge“ wichtig, weil sie als eine der stärksten Antworten auf die Ereignisse jenes Jahres bezeichnet werden kann.²⁷ Außerdem ist es nötig, Bonhoeffers Tätigkeit in den Jahren 1930-

²² Tiemo Rainer Peters hat historisch-soziologische und systematische Methode „zu lebensgeschichtlicher Interpretation“, verbanden (Gerhard Krause, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), in: TRE Bd. 7 1. Aufl. 1981, S. 57

²³ H.-J. Abromeit ist der Überzeugung: „Nur die gleichzeitige historische und systematische, biographische und gesellschaftlich-politische Verwurzelungen und Konsequenzen beachtende Interpretation ist sachgemäß“. Ders., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 33

²⁴ DBW 4. S. 38

²⁵ Friedrich Johannsen, *Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit. Zu Bonhoeffers Ethikentwurf*, in: Ulrich Becker (Hg.), Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute, Hannover 1986, S. 18

²⁶ G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1967, (S. 294-299) S. 294

²⁷ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse. Eine Biographie, München 1967, S. 525

1931, in denen er in den USA als Stipendiat studiert hat, zu betrachten. Denn bei seinem Aufenthalt in den USA hat er den Gedanken an der „Bergpredigt“ anders entwickelt als in Barcelona. Deshalb muss in meiner Untersuchung dieser Wandel behandelt werden. Sodann werde ich die systematisch-theologische Struktur jenes Werkes analysieren. Die Nachfolge wird zwar in vielen wissenschaftlichen Abhandlungen thematisiert, doch eine ausführliche, eingehende Beschäftigung ist bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht erarbeitet worden. Deshalb werde ich versuchen, die Nachfolge sehr genau vor dem Hintergrund seiner Theologie und seiner Biographie darzustellen und sie im Rahmen des Kirchenkampfes²⁸ zu verstehen. In besonderer Weise stellt sich in Bezug auf die Ethik in der Nachfolge die Frage nach der Rolle der Bergpredigt. Es ist meine Meinung, dass bei Bonhoeffer die Bergpredigt eine Lösung der Frage nach dem konkreten Gebot unter den Umständen, in denen die Kirche das konkrete Gebot nicht sagt, ist.

Das **zweite Kapitel** wendet sich der historischen Situation und der theologischen Struktur der Ethik zu. Zum einen soll das Verhältnis zwischen der Rückkehr von der zweiten Amerikareise und der Abfassung der Ethik deutlich gemacht werden. Denn Bonhoeffer hat mit der Rückkehr nach Deutschland die Entscheidung, aktiv gegen Hitler und den Nationalsozialismus Widerstand zu leisten, vollzogen. Fast zeitgleich beginnt er mit den Arbeiten an der „Ethik“. Es soll hier eingehend berücksichtigt werden, dass die Ethik in den Zusammenhang des biographischen Kontextes aktiver Konspiration und theologisch-ethischer Reflexion zu stellen ist.²⁹ Zum anderen soll Bonhoeffers Tätigkeit während der konspirativen Reisen vorgestellt werden. Auf dieser Grundlage gehe ich auf den Begriff der Verantwortung ein, welcher in der Ethik in den Vordergrund tritt. Insofern versuche ich, die Ethik unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung zu betrachten. Denn Bonhoeffers Ethik wird als Verantwortungsethik charakterisiert, wie H.E. Tödt mit Recht dargestellt hat. Allerdings liegt eine Schwierigkeit bei der Untersuchung der „Ethik“ mit dem Umstand vor, dass die Manuskripte der „Ethik“ aus Fragmenten bestehen, die in den Jahren 1939 bis 1943 entstanden sind. Deshalb ist in der Forschung die Frage nach der Schreibreihenfolge sowie der Gliederung aufgeworfen worden. 1949 wurden sie erstmals von E. Bethge im Chr. Kaiser Verlag als Monographie publiziert. In der sechsten Auflage von 1963 ordnete er sie zu vier Neuansätzen in ihrer vermuteten zeitlichen Abfolge zusammen; in dieser Anordnung „ist Bonhoeffers „Ethik“ seither verbreitet worden. Und nach H. Müllers Versuch³⁰, die Ordnung

²⁸ E. Bethge, a.a.O., S. 523-527

²⁹ T. Jähnichen, a.a.O., S. 101

³⁰ Vgl. H. Müller, Von der Kirche zur Welt, 2. Auflage Leipzig 1966, S. 263-353. Das folgende Schema Müllers: „§18. Einführungen: 18.1 Gestalt-„Ethik als Gestaltung“, „Erbe und Verfall“, „Schuld, Rechtfertigung,

der „Ethik“ wiederzugeben, wird seit 1991 die neue Ausgabe mit der Gliederung der „Ethik“ von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green herausgegeben. Damit sind die Schwierigkeiten jedoch nicht beseitigt. Dennoch werde ich versuchen, die „Ethik“ im Rahmen der Verantwortungsethik zu begreifen. Entlang der Fragmente werde ich Betrachtungen aus Blickrichtung der Verantwortungsethik anstellen.

Im **dritten Kapitel** würdige ich durch einen Vergleich der beiden Werke Nachfolge und Ethik eingehend die Entwicklung des ethischen Denkens bei Bonhoeffer. Durch diese Vorgehensweise wird deutlich, worin das besondere Anliegen der Ethik Bonhoeffers liegt. Daraus ergibt sich eine Antwort auf die Frage nach der Rolle der Ethik unter den vorherrschenden Umständen, so dass ich die Möglichkeiten, das ethische Denken Bonhoeffers³¹ für die Situation in Korea zu berücksichtigen, aufzeigen möchte. Zur Anwendung des ethischen Denkens Bonhoeffers auf die Situation in Korea ist insbesondere der „Berufsbegriff“ als Ort der Verantwortung zu betrachten.

Im **Schlusskapitel** fasse ich die Ergebnisse der Untersuchung im Hinblick auf die in der Einleitung formulierten Leitfragen zusammen, wobei insbesondere die ethische Entwicklung zwischen Nachfolge und Ethik von Interesse ist. Außerdem soll zur Abrundung ein knapper Vergleich mit anderen Theologen erfolgen sowie ein kurzer Ausblick auf zukünftige Forschungsmöglichkeiten in Korea geboten werden.

Erneuerung“. 18.2 Gebot-„Das Ethische und das Christliche als Thema“ §19 Überleitung: 19.1 Das Problem aller theologischen Begründung der Ethik- „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“, Ethikbegründungen: §19.2a Menschwerdung-„Christus, die Wirklichkeit und das Gute“. §19.2b Auferstehung- „Das Gute und das Leben“. §19.2c Rechtfertigung-„Die letzten und die vorletzten Dinge“. Ansätze materialer Ethik: §20.1 Mandate. §20.2 Verantwortung-„Struktur des verantwortlichen Lebens“. §20.3 Das Natürliche.“

³¹ Vor allem im Rahmen der Verantwortungsethik.

Kapitel 1. Die Nachfolge: Ein ethischer Entwurf in Auseinandersetzung mit der Bergpredigt

Einführung

Vor der Erörterung über die „Nachfolge“ scheint es nützlich, davon zu sprechen, wie sich Bonhoeffer in der Periode des Kirchenkampfes und der NS-Herrschaft verhalten hat. Besonders auffallend ist, dass Bonhoeffer „Nachfolge“ in einer den biblischen Text und seine eigene Erfahrung zusammenfügende Weise interpretiert. Bonhoeffer selbst behauptet in der „Nachfolge“, „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“.³² E. Bethge hat auch darauf hingewiesen, dass Bonhoeffer in der „Nachfolge“ sich theologisch mit der „These von einer verengten Periode in Bonhoeffers Leben“ befasst hat.³³ Ähnlich wie Bethge unterstreicht G. Huntemann für Bonhoeffers „Nachfolge“ „eine Gegenwelt gegen jene Zeitereignisse“³⁴, wie sie in den Jahren 1935-1937 in Deutschland herrschten. Die Einbeziehung der Ereignisse in der Zeitspanne von 1930 bis 1937 kann somit kaum übergangen werden, weil in dieser Zeit eine wichtige Veränderung geschah, die sich auf die Kirche theologisch, politisch und kirchenpolitisch auswirkte. Vor diesem zeitgenössischen Hintergrund hat Bonhoeffer seinen Gedanken der Nachfolge erweitert und konkretisiert, indem er fragte, was Jesus heute von uns wolle³⁵, „was der Ruf in die Nachfolge Jesu heute für den Arbeiter, für den Geschäftsmann, für den Landwirt, für den Soldaten bedeuten könne“³⁶. Im Hinblick darauf werden im Folgenden nur die historisch wichtigen Aspekte für die Nachfolge Bonhoeffers behandelt.

1.1 Historischer Kontext

1.1.1 Historisch-politischer Kontext

1.1.1.1 Amerika und Ökumenische Arbeit (1930-1932)

³² DBW 4: S. 38

³³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 9. Auflage 2005, (DB) S. 523: Für Zitate und Nachweise aus der „Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse“ wird die Abkürzung „DB“ verwendet.

³⁴ G. Huntemann, Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal/Zürich 1989, S. 168

³⁵ DBW 4: S. 21(Vorwort)

³⁶ DBW 4: S. 23(Vorwort)

Nachdem Bonhoeffer von 2.1928 bis 2.1929 als Vikar in Barcelona tätig gewesen war, war er bis Anfang September 1930 Assistent bei Wilhelm Lütgert in Berlin und habilitierte mit der Schrift „Akt und Sein“. In der Zeit von 1930 bis 1932 ergab sich eine von Bonhoeffer im Jahr 1936 in einem Brief skizzierte entscheidende Veränderung, die eine Hinwendung zur Bibel beinhaltete: „Ich stürzte mich in die Arbeit in sehr unchristlicher und undemütiger Weise. Ein(...) Ehrgeiz, den manche an mir gemerkt haben, macht mir das Leben schwer(...). Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel(...) ich war (vorher)noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr...Ich war bei aller Verlassenheit ganz froh an mir selbst. Daraus hat mich die Bibel befreit, insbesondere die Bergpredigt(...)Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher...leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf. Und so ging es weiter, Schritt für schritt. Ich sah und dachte gar nichts anders mehr...“³⁷

Bonhoeffer war 1930/31 Stipendiat am Union Theological Seminary in New York. Dort gewann er vier Freunde, die in seinem Leben eine entscheidende Rolle spielten, zwei Amerikaner und zwei Europäer.³⁸ Vor allem übte Jean Lasserre, der französische Pazifist und Theologe war, großen Einfluss auf die theologisch-ethische Wende Bonhoeffers aus. Zuerst konfrontierte er Bonhoeffer mit der Stellung eines unmissverständlichen Gehorsams gegenüber der Bergpredigt und dem Friedensgebot Jesu, wie sie E. Bethge in seinem Buch „Dietrich Bonhoeffer-eine Biographie“ dargestellt hat.³⁹ Darüber hinaus konzentrierte sich Bonhoeffer seit der Begegnung mit Lasserre auf die Frage nach der Konkretisierung des Wortes Gottes, wie es ein konkretes Verhalten in der Welt zeitigen oder konkret verkündigt werden kann. Dieser Gedanke gab ihm eine andere perspektivische Möglichkeit, die Bergpredigt⁴⁰ zu betrachten, als es in Barcelona der Fall gewesen war.⁴¹ H.E.Tödt's Erklärungen hierzu sind sehr bemerkenswert: „Jetzt versteht Bonhoeffer die biblischen Texte viel konkreter und verbindlicher, zum Beispiel die Bergpredigt nicht mehr nur allgemein als den Ausdruck des Liebeswillens Gottes....Jetzt interessierte Bonhoeffer sich für Gandhis

³⁷ DBW 14: S.112-113; Und Bonhoeffer sieht in ‚Widerstand und Ergebung‘: „Damals ist eine Abkehr von Phraseologischem zum Wirklichen erfolgt.“(WE 397)

³⁸ E. Bethge, DB. S.189-93

³⁹ E.Bethge, DB, S.190.

⁴⁰ Vgl. Timo Rainer Peters behauptet, dass in dieser Zeit Mahatma Gandhis Einfluss auf Bonhoeffer nicht übersehen werden kann. Und Larry Rasmussen schreibt in seinem Aufsatz, den er 1970 in „Die Zeichen der Zeit“ unter dem Titel „Gandhis Einfluss auf Bonhoeffer“ publizierte, auf Bonhoeffer habe Gandhi für eine „angemessene politische Artikulation des Evangeliums“ Einfluss gehabt, obwohl er und Gandhi sich niemals begegnet sind.

⁴¹ Vgl. H.E. Tödt. Theologische Perspektive nach Dietrich Bonhoeffer, München 1993, S.149; Vgl. DBW 10, S. 323-345: In Barcelona betont Bonhoeffer, dass die Bergpredigt kein Gesetz im inhaltlichen Sinn und zugleich auch eine buchstäblich-wörtliche Fixierung an der Bergpredigt weder gefordert noch möglich seien.

gewaltlosen Kampf, jetzt befreundete er sich mit dem französischen Pazifisten Jean Lasserre, jetzt hatte das Reich Gottes für ihn nicht mehr eine bloß jenseitige, sondern irdisch reale Bedeutung.⁴²

Für Bonhoeffer war es jedoch auch wichtig, dass er während seiner Zeit an „The Union Theological Seminary“ viele Menschen, die als Ökumeniker tätig waren, z.B. W.A. Brown, kennen lernte. Dies gab ihm einen wachen Geist für die ökumenische Tätigkeit.

H.E. Tödt machte eine Ursache für den inneren Antrieb Bonhoeffers zu ökumenischer Aktivität in dessen Studienjahr in den USA aus: „Er erkannte - nicht zuletzt im Zuge eines Studienaufenthaltes in den USA-, dass die Kirche Jesu Christi wegen ihrer tiefen Bindung an den einen, gemeinsamen Versöhner niemals Nationalkirche sein kann, sondern der ökumenischen Verbundenheit aller Teilkirchen in der einen Weltchristenheit immer den Vorzug geben muss.“⁴³ Bonhoeffer engagierte sich sogar gesellschaftlich in Harlem. Seinen Eindruck von der Kirche der Schwarzen drückt er folgendermaßen aus: „Mehr als sechs Monate bin ich fast jeden Sonntag mittags um 1/23 in einer der großen Negro Baptist Churches in Harlem gewesen und habe mit meinem Freund zusammen und oft in seiner Vertretung eine Gruppe junger Neger in der Sonntagsschule gehabt...Dieser persönliche Umgang mit den Negern war für mich eines der entscheidendsten und erfreulichsten Ergebnisse in meinen amerikanischen Aufenthalt...ich habe in den Neger das Evangelium predigen gehört.“⁴⁴ Dadurch lernte er etwas „über die Sünde des Rassismus“. Dies übte also eine starke Wirkung auf „seine Sorge für die jüdischen Opfer der nationalsozialistischen Zeit“ aus, wie Josiah U. Young in seinem Aufsatz „An African-American Perspective on an Experience of Incomparable Value“ behauptet hat.⁴⁵ Auch ist es bemerkenswert, dass er in den USA das Reich Gottes als ein Reich auf der Erde im Hinblick auf „social gospel“ ernst genommen hat.⁴⁶ Bonhoeffer selbst sagte: „Der Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern

⁴² H.E. Tödt, a.a.O., S.86.

⁴³ H.E. Tödt, Theologische Perspektiv nach Dietrich Bonhoeffer, S.175.

⁴⁴ DBW 10: S. 274

⁴⁵ Josiah U. Young, An African-American Perspective on an Experience of Incomparable Value, in: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2(2005/2006), Gütersloh, 2006, S.195; Vgl. C. Gremmels /H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983, S. 38: Pfeifer würdigt diesen Einfluss in den USA: „Die Tatsache, daß der junge Bonhoeffer nicht in der eigenen Kirche, sondern in der Kirche der Schwarzen die Erfahrungen machte, die ihn theologisch und emotional unmittelbar ansprachen, kann man als Abbild seiner psychischen Verfassung deuten. Aber er kehrte auch um einige entscheidende Erfahrungen und Erkenntnisse bereichert zurück: Das Verständnis für die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche und die Erfahrung der Möglichkeit einer elementar und überzeugend gelebten Christlichkeit bei den Negern, die ihm die Eigenart aber auch die Grenzen der volkscirchlichen Situation in Deutschland bewusst gemacht hatte. Er wusste nun genauer, was er suchte, weniger, wie es sich verwirklichen ließ.“

⁴⁶ Christoph Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989, S.103

des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein.“⁴⁷ Allerdings ist auch nicht zu übersehen, dass Bonhoeffer in zwei Punkten Kritik an der amerikanischen Kirche geäußert hat: Zum einen hat er das Nachlassen der Anstrengungen in den amerikanischen Kirchen, sich mit dem Problem der Wahrheit und dem richtigen Bekenntnis auseinanderzusetzen, kritisiert. Zum anderen hat er Kritik daran erhoben, dass die amerikanische Kirche ein oberflächlich-untheologisches Verständnis der Kirche pflege und die wissenschaftliche Vorbereitung der Pfarrer auf ihr Amt unangemessen sei.⁴⁸

Nach seiner Rückkehr aus Amerika beginnt Bonhoeffer, ökumenische Tätigkeiten auszuüben, indem er das Amt eines Jugendsekretärs des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ antrat. Und dadurch, dass Bonhoeffer Paul Althaus (Erlangen) und Emanuel Hirsch (Göttingen) widersprach, die sich am 2. Juni 1931 mit einem Artikel über „Evangelische Kirche und Völkerverständigung“ gegen die in Hamburg die Septemberkonferenz des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ vorbereitenden deutschen Ökumeniker wandten, versuchte er in fundamentaler ökumenischer Perspektive Spannung zwischen verfeindeten Völkern aufzulösen. Zu dieser seiner Zeit als Berliner Privatdozent entwickelte Bonhoeffer seine ethischen Gedanken. In einem Vortrag, den er 1932 in Cernohorske hielt, führte er eine konkrete Ethik vor Augen, die sich dadurch auszeichnet, dass sie nicht Prinzipienethik ist, sondern Konkretisierung der in Jesu Christus geschehenden Offenbarung.⁴⁹ Und er betonte auch, dass Gottes Wortes „hier und jetzt“ konkret den Gläubigen verkündigt und verständlich gemacht wird. Diese konkrete Verkündigung von Geboten ist nach Bonhoeffer eine Wirklichkeit des Sakramentes des Gebotes.⁵⁰ In einem Vortrag zum Wintersemester 1932/33 in Berlin mit dem Titel „Christus und Friede“ kam ein anderer Gedanke als in Barcelona zum Vorschein. Hier betonte Bonhoeffer, dass die Bergpredigt Appell zur Nachfolge als christliche Praxis oder ‚als Ruf in der Nachfolge Christi‘ verstanden werden sollte,⁵¹ während er in Barcelona Nachfolge nicht als gesetzlich, sondern

⁴⁷ DBW 10: S. 279

⁴⁸ *John D. Godsey*, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia 1960, S. 27; Auch Ralf K. Wüstenberg behauptet: „Der Zusammenhang von Religion und Individualismus begegnet im ‚Studienbericht‘ über den ersten Amerikaufenthalt 1931; hier wird der Begriff ‚religiöser Individualismus‘ zu einem Schlüsselbegriff für das Verständnis und die Kritik der amerikanischen Theologie und Kirche“. *Ralf K. Wüstenberg*, *Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation“ biblischer Begriffe*, Leipzig 2006, S. 101; DBW 10: S. 270

⁴⁹ DBW 11: S.327-366

⁵⁰ DBW 11: S.332-334, diesen Gedanken hat Bonhoeffer dem am Juli 1932 gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Gibt es eine christlich Ethik“ erneut entnommen. Vgl. DBW 11: 303-312

⁵¹ DBW 12: S.232-235: „Die Nachfolge steht ganz auf einfältigem Glauben, und es ist auch der Glaube nur in der Nachfolge wahr. Die Gläubigen sind angeredet, die Welt aber durch das Friedenszeugnis Christi gerichtet...Es gibt keinen gesicherten Frieden. Der Christ kann nur den Frieden wagen aus Glauben...’Du sollst nicht töten‘ ‚Liebet eure Feinde‘ ist Gebot, gegeben zum einfältigen Gehorsam. Dem Christen ist jeglicher

als Frage von Gut und Böse im Ganzen dargestellt hatte.⁵² Das in Berlin zum Vorschein kommende Verständnis prägte auch die fünf Jahre später verfasste Nachfolge.⁵³

Am Vorabend der Machtergreifung Hitlers sträubte sich Bonhoeffer gegen die ehemalige in der deutsche Theologie herrschende Tendenz,⁵⁴ die das Reich Gottes „ins Jenseits oder in eine endgültige, endzeitliche Zukunft oder in die Innerlichkeit“⁵⁵ verlegen wollte, und hielt Ende 1932 einen Vortrag mit dem Titel „Dein Reich komme“. In seinem Artikel betonte er, dass das Reich Gottes weder ‚Säkularismus‘ noch ‚hinterweltlerisch‘, sondern „in unserer Welt nicht anders als in der Zweiheit von Kirche und Staat“ sei.⁵⁶ Damit konkretisierte Bonhoeffer „die sich von Christus her ergebende dynamische Bezogenheit der Kirche auf die Welt“⁵⁷. Dies führte zu seiner berühmten Entscheidung von 1933.

1.1.1.2 Das Jahr 1933 - als Hintergrund für „Nachfolge“

Damit wir Bonhoeffers „Nachfolge“ genau verstehen können, müssen wir auf den konkreten zeitgeschichtlichen Hintergrund von 1933⁵⁸ aufmerksam machen, wie E. Bethge bekräftigt hat. Er hat hervorgehoben, Thema und Grundthese der „Nachfolge“ seien 1933 bereits voll entwickelt gewesen⁵⁹, „so dass dieses Buch als eine der stärksten Antworten auf die Ereignisse von 1933 erscheinen konnte“⁶⁰

Kriegsdienst, jede Vorbereitung zum Krieg verboten...Die Liebe kann unmöglich das Schwert gegen einen Christen richten, weil sie es mit ihm auf Christus richtet.“

⁵² DBW 10: S.323-345; vgl. Bertold Klappert, Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage, in: Ethik im Ernstfall: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu d. Juden u. ihre Aktualität, hg. v. W. Huber u. Ilse Tödt, München 1982(IBF 4), S.100-105

⁵³ Z. B. „Diese Nachfolge Christi kommt aus und steht ganz auf einfältigem Glauben und es ist umgekehrt auch der Glaube nur in der Nachfolge wahr....Das Gebot...das Wort...ist uns gegeben zum einfältigen Gehorsam...Der einfältige Gehorsam weiß nicht von Gut und Böse, er lebt in der Nachfolge Christi und tut die Werke als etwas, das sich von selber versteht.“(DBW 12: S.233-234); Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befrei zur Verantwortung, Gütersloh, 2004, S.200

⁵⁴ C. Gremmels /H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, S. 45: Pfeifer spricht davon, die evangelische Kirche habe sich damals in Anlehnung an Luther in der von Naumann gelobten Kunst der Unterscheidung des weltlichen und des geistlichen Regiments mit dem Ergebnis geübt, daß sie unfähig geworden sei, zu den brennenden Problemen der Wirtschaftskrise und Friedensfrage ernsthaft Stellung zu nehmen.

⁵⁵ Heinz Eduard Tödt, Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, S.99

⁵⁶ DBW 12: S.273

⁵⁷ DBW 12: S. 264-278; Strohm würdigte auch, dass Bonhoeffer anhand des Begriffes ‚Reich Gottes‘ zum Verhältnis von Kirche und Staat als „ein gleichberechtigtes Nebeneinander in gegenseitiger Bezogenheit“ komme. Christoph Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus, S. 49

⁵⁸ Renate Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh, 2004, S. 24: R. Bethge sieht 1933 als eine einschneidende Veränderungen in Bonhoeffers Leben.

⁵⁹ E. Bethge, DB, S.523.

⁶⁰ A.a.O., S.525

Darum werden im Folgenden die zeitgebundenen Umstände, die für den Entwurf von Bonhoeffers Nachfolge wichtig waren, im Einzelnen behandelt.

Nachdem Hitler die Macht ergriffen hatte, versuchte er von Anfang an „auf dem Weg der Gründung und Förderung einer kirchenpolitischen Gruppierung Einfluß im kirchlichen Bereich zu gewinnen“⁶¹. Dafür forderte Dr. Friedrich Werner, ein junger Berliner Rechtsanwalt, die Gleichschaltung von Staat und Kirche, da diese „die unerhörte Kraftsteigerung hervorbringen könne, deren die Nation zur Erreichung ihrer Ziele bedarf“.⁶² Dieses Ködern und diese Absicht stellten die Kirche vor eine riesige Herausforderung. Sie konnte entweder verweigern oder das Angebot wahrnehmen. Nach Hitlers Machtergreifung⁶³ musste daher die christliche Kirche die Frage nach ihrer Haltung zu eben dieser Machtergreifung stellen.

Schon zu Beginn der zwanziger Jahre hatten der in seinem Publikationsorgan „Deutsches Volkstum“ ausgiebig völkische Ideen vertretende Wilhelm Stapel sowie der auf dem Königsberger Kirchentag von 1927 die Klammer zwischen „Volkstum“ und „Volkskirche“ programmatisch schließende Paul Althaus die Kirche dazu aufgefordert, „wahrhaft Volkskirche“ zu sein.⁶⁴ Aber es gab natürlich auch kritische Stimmen gegen den Faschismus.⁶⁵

Trotzdem wurde die Neigung, die Kirche völkisch auszurichten, bis zum Januar 1933 weiter verstärkt. Zu der Zeit gab es einen Mann, der Kirche und Nationalsozialismus eng miteinander in Verbindung brachte: Wilhelm Kube. Er verlangte in dem 1932 veröffentlichten Artikel „Völkischer Beobachter“ nach der Einheit einer Volks- oder Reichskirche. Diese Forderung übte einen großen Einfluss auf Deutschland aus. Joachim Hossenfelder als ein weiterer Mann wurde „zum Gründer der Organisation und Ideologien der Deutschen Christen wurde“. „Deutsche Christen“ war eine Glaubensbewegung, die von Kube unter Leitung von Pfr. Joachim Hossenfelder am 6. Juni 1932 offiziell begründet wurde. Und DC trug von vornherein einen parteipolitischen Charakter. Vor allem war ein vorrangiges Ziel Kubes als Geburtshelfer für die Glaubensbewegung DC, „die Kirchenwahlen in Preußen, die für den Herbst 1932 fällig wurden, zu gewinnen. Dazu galt es, möglichst viele Nationalsozialisten, die als evangelischen Christen stimmberechtigt waren, an die Wahlurnen zu bringen und

⁶¹ C. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989, S. 155

⁶² K. Scholder, Die Kirche und das Dritte Reich, Bd. 1, 1977, S. 368

⁶³ Bethge schrieb, „Hitler bedeutet Krieg“. Ders., DB, S.446.

⁶⁴ Strunk, Reiner, Im Kampf um die Kirche, S.192-93.

⁶⁵ Bonhoeffer verwendet Theologie und Kirche als ‚Kampfmittel‘. H. E. Tödt, a.a.O., S.101; *Tiemo Rainer Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, S.46.

gleichzeitig eine kirchliche Gruppierung zu bilden, die die Interessen Kubes und der Nationalsozialisten einhellig zu vertreten bereit war.“⁶⁶ In diesem Zusammenhang darf ebenfalls nicht unerwähnt bleiben⁶⁷, dass Joachim Hossenfelder eine Anweisung für „eine Neuordnung der Kirche“ verlangte. Die Frage der Deutschen Christen wurde in der vom 3.-5. April 1933 in Berlin stattfindenden ersten Reichstagung behandelt. In dieser Tagung ging es um drei bedeutsamen Punkte: 1) Die evangelische Kirche sollte dem Staat praktisch gleichgeschaltet werden. 2) Diese Gleichschaltung bedeutete die Proklamierung der Gültigkeit des Führerprinzips für die protestantische Reichskirche. 3) In der Kirche wurde die Frage gestellt, „wer rein deutschen Blutes ist“. Dies war der Arierparagraph. Durch ihn wurden die Kirchen zur geistigen, politischen und wirtschaftlichen Ächtung der Juden bewegt, die sich etwa im Boykott jüdischer Geschäfte niederschlug.

Angesichts dieser Umstände bezog Bonhoeffer sowohl gegen Hitler als auch gegen die Deutschen Christen Stellung,⁶⁸ indem er nach der Übergabe des Regierungsauftrages durch Hindenburg an Hitler am 1. Februar 1933 in einem Rundfunkvortrag über das Thema „Wandlung des Führerbegriffs in der jungen Generation“⁶⁹ sprach. Da stellte er die Frage nach dem Führerbegriff⁷⁰: Hat der Führerbegriff überhaupt „geschichtliche und psychologische“ Notwendigkeit? Welche Grenzen sind seiner Bedeutung gezogen? Wo wird er krankhaft und maßlos? Er lehnte das Führerprinzip des Nationalsozialismus ab und forderte zugleich den Rücktritt des Führers:

„Der Führer wird sich dieser klaren Begrenzung seiner Autorität verantwortlich bewusst sein müssen. Versteht er seine Funktion anders, als sie so in der Sache begründet ist, gibt er nicht dem Geführten immer wieder klar Auskunft über die Begrenztheit seiner Aufgabe...läßt er sich von dem Geführten dazu hinreißen, dessen Idol darstellen zu wollen – und der Geführte wird das immer von ihm erhoffen – dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers. Der echten Führer...muß die Geführten von der Autorität seiner Person weg zur Anerkennung der echten Autorität der Ordnungen und des Amtes führen...Er muß sich dem Reize, der Abgott, d. h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen...Der Führer nimmt dem einzelnen

⁶⁶ Strunk, Reiner, Im Kampf um die Kirche, S.194

⁶⁷ A.a.O., S.194.

⁶⁸ *Christoph Strohm* schreibt in seinem Artikel, dass Bonhoeffer die Nationalsozialisten ablehnte, weil sein familiärer Hintergrund ihn von Anfang an in klare Distanz zum nationalen Aufbruch des Jahres 1933 brachte. S.325; Auch *Heinz Eduard Tödt* meint, dass diese negative Neigung sich nicht nur der Einwirkung seiner ganzen Familie verdankte, sondern auch zugleich „die Konsequenz seines theologischen Denkens war.“ Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes, Gütersloh, 1997, S.51-58(vor allem S.56); *Röhm, Eberhard*, Juden, Christen, Deutsch: 1933-1945, Stuttgart, 1990; zu Bonhoeffers persönlichen Motiven für seine Einschätzung der Judenfrage spielten sicher seine „freundlichen und verwandtschaftlichen Beziehung zu Menschen jüdischer Herkunft eine Rolle. S. 176-177

⁶⁹ DBW 12: S. 240-242

⁷⁰ C. Gremmels /H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, S. 48: hier sieht Pfeifer bei Bonhoeffer „das Führerprinzip als Ausdruck jenes hemmungslosen Individualismus“ an.

vorübergehend die Entscheidung ab, muß aber diesen Zustand immer wieder als einen notwendig vorübergehenden verstehen und muß den Geführten immer wieder darauf hinweisen.⁷¹

Durch den im April 1933 gehaltenen Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ leistete er weitere Kritik am Nationalsozialismus. In seinem Vortrag stellte er die beiden Fragen, „wie beurteilt die Kirche diese staatliche Handlung“ und „Was ergibt sich für die Stellung der Kirche zu den getauften Juden in den Gemeinden?“ und betonte dabei auch, dass diese Fragen in der Beantwortung der Frage nach einem rechten Kirchenbegriff mündeten.⁷² Tatsächlich hinterlässt Bonhoeffer den Eindruck, dass es weniger um allgemein ethische Perspektiven geht, sondern vielmehr deutlich kirchliche Aspekte behandelt werden. Zuerst erklärt er die Grenzen der staatlichen Handlung in doppelter Weise:

„Sowohl ein Zuwenig an Ordnung und Recht als auch ein Zuviel an Ordnung und Recht zwingt die Kirche zum Reden...Ein Zuwenig ist jedes Mal dort vorhanden, wo eine Gruppe von Menschen rechtlos wird.⁷³ (...)“ein Zuviel läge dort vor, wo vom Staate her in das Wesen der Kirche und ihre Verkündigung eingegriffen werden sollte d. h. etwa in dem zwangsmäßigen Ausschluss der getauften Juden aus unseren christlichen Gemeinden.“⁷⁴

Weiterhin behandelt Bonhoeffer die dreifache Möglichkeit christlichen Handelns gegenüber dem Staat. Insbesondere kann man hier sehen, dass Bonhoeffer die Zwei-Reiche-Lehre im Luthertum, das eine von Luther losgelöste Gestalt angenommen habe, rezensiert. Nach Bonhoeffer wurde die Zwei-Reiche-Lehre im zeitgenössischen Luthertum, das die „Reiche“ nicht mehr aufeinander bezog, sondern nur noch trennte, missbraucht, obwohl bei Luther eine dynamische Verhältnisbestimmung der Reiche im Zusammenhang einer polemischen Beziehung stattfindet.⁷⁵ Nach Luther hat Gott zwei Regimenter eingesetzt, um das Reich des Teufels einzuschränken und zu überwinden. Gott regiert das weltliche Reich mit Gesetz, Vernunft, Belohnung sowie Bestrafung. Er herrscht über den geistlichen Bereich durch die im Glauben ergriffene rechtfertigende Gnade. Bonhoeffer hat versucht, gegen diese Trennung die dynamische Dialektik Luthers neu und positiv wirken zu lassen:

⁷¹ DBW 12: S. 257-258

⁷² DBW 12 : S. 350 : Zwar existieret die Kirche nicht für das Ziel, Politik zu machen, sondern um „Zeugnis von der Durchbrechung der Geschichte durch Gott in Christus“ abzulegen, aber „das bedeutet nicht, dass sie teilnahmslos das politische Handeln an sich vorüberziehen lässt; sondern sie kann und soll, gerade weil sie nicht im einzelnen Fall moralisiert, den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als legitim staatliches Handeln verantwortet werden könne, d. h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung, geschaffen werden.“(DBW 12: S. 351)

⁷³ DBW 12: S. 352, Darüber sagt Strunk Reiner zu Recht, dass dies konkret mit Blick auf die allgemeine Situation der Juden im Dritten Reich formuliert sei.

⁷⁴ DBW 12: S. 352

⁷⁵ R. Mokrosch / F. Johannsen/C.Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, S. 64

"Der Staat, der die christliche Verkündigung gefährdet verneint sich selbst. Das bedeutet eine dreifache Möglichkeit kirchlichen Handelns dem Staat gegenüber: erstens ... die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören. »Tut Gutes an jedermann.« In beiden Verhaltensweisen dient die Kirche dem freien Staat in ihrer freien Weise und in Zeiten der Rechtswandlung darf die Kirche sich diesen beiden Aufgaben keinesfalls entziehen. Die dritte Möglichkeit besteht darin nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. In der Judenfrage werden für die Kirche heute die beiden ersten Möglichkeiten verpflichtende Forderungen der Stunde. Die Notwendigkeit des unmittelbar politischen Handelns der Kirche hingegen ist jeweils von einem 'evangelischen Konzil' zu entscheiden und kann mithin nie vorher kasuistisch konstruiert werden." ⁷⁶

Bonhoeffer war der Meinung, dass sich die Judenfrage für die Kirche anders als für den Staat stelle. ⁷⁷ Denn Judentum sei kein rassischer, sondern ein religiöser Begriff. Weil auch Judenchristen im Sinne der Kirche zum Volk Gottes, zur Kirche Christi gehörten, betonte er, dass ein Ausschluss aus kirchlichen Gemeinden keine Option sei. ⁷⁸ Deshalb gebe es dort, „wo Juden und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen“, wahrhaftige Kirche. ⁷⁹

Die Art und Weise, wie Bonhoeffer als einer der Ersten und Entschiedensten gegen den Antisemitismus des Hitler-Staates Stellung ⁸⁰ nahm, könnte man als Vorarbeit für die Nachfolge ansehen. ⁸¹ Und was noch wichtiger ist: Die Judenfrage bezieht sich auf die politische Ethik von Bonhoeffer im Kontext von 1933. ⁸² Darüber hinaus hat nach Bonhoeffer die Kirche die Pflicht, „sich für die Durchsetzung des Rechts im Sinne einer ‚Ethik für Andere‘ stark zu machen“. ⁸³

⁷⁶ DBW 12: S. 352-354

⁷⁷ DBW 12: S.355

⁷⁸ DBW 12: S.357

⁷⁹DBW 12: S. 358; Smid, Marikje hat in drei Kernaussagen zusammengefasst, S.464-467, ders., Deutscher Protestantismus und Judentum 1932, 33“, München 1990

⁸⁰ Christine-Ruth Müller war der Meinung, dass „es gerade die Judenfrage war, an der Bonhoeffer mit den Nazi-Machthabern in einen ersten konkreten Konflikt geriet“. Ders., Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 2

⁸¹ Vgl. Strunk, Reiner, Im Kampf um die Kirche, S.197ff

⁸² In diesem Satz „Die dritte Möglichkeit besteht darin nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ kann man zum ersten Mal bei Bonhoeffer heraushören, dass „die Kirche zu einem aktiven Widerstand gegen den Staat genötigt sein könnte.“ C. Gremmels /H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, S. 52;

⁸³ Peter Noss, Theologische „Leuchttürme“ im Protestantismus und die Schicksale der Christen jüdischer Herkunft 1933-1945, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, hg. v. Manfred Gailus und Hartmut Lehmann, Göttingen, S. 331

Sodann erschien der Wehrkreispfarrer, Königsberg, Ludwig Müller auf der Bildfläche. Er gab sich Mühe, „alle Arbeiten zur Schaffung einer evangelischen deutschen Reichskirche zu fördern“⁸⁴, nachdem ihn Hitler zu seinem „Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der evangelischen Kirche“ ernannt hatte. Neben diesem Bestreben Müllers gab es eine wichtige Bewegung, die von Hossenfelder, dem Führer der Deutschen Christen, angeführt wurde. Hossenfelder versuchte am 4. Mai, „die evangelische Reichskirche nach den Grundsätzen der ‚Deutschen‘ Christen“⁸⁵ zu entwerfen. Die wichtigsten Grundsätze lauteten in Stichworten: 1) eine deutsche Reichskirche aus „Christen arischer Rasse zu sein“, 2) diese Reichskirche lutherisch zu prägen und 3) eine die Hoheit des Nationalsozialistischen Staates aus Glauben anerkennende Kirche sein zu müssen, 4) „Gliederung in nicht mehr als 10 Kirchenländer“, an deren Spitze je ein Landesbischof zu stehen hatte.⁸⁶ Nach der Erstellung dieser Richtlinien durch Hossenfelder, die einen genauen Katalog an Forderungen beinhalteten, fand eine Versammlung zum „Neubau der evangelischen Kirche“⁸⁷ im Mai 1933 in Berlin statt, an der einige Theologen, z. B. W. Künneth, H. Lilje, F. Gogarten oder auch M. Niemöller⁸⁸, teilnahmen, die theologisch keine einheitlichen Vorstellungen vertraten, und die „Jungreformatrische Bewegung“⁸⁹ genannt wird. Diese Teilnehmer vertraten die Ansicht, dass Kirchenfragen weder parteilich noch politisch zu behandeln seien. Sie sollten nur unter „kirchlich – theologischen Gesichtspunkten“ betrachtet werden. Zudem wurde „grundsätzlich die Ausschließung von Nichtariern aus der Kirche abgelehnt.“⁹⁰ Bonhoeffer nahm an dieser Versammlung allerdings nicht teil, weil er sich im Unklaren darüber war, „ob sich darin die Forderung unabhängiger Kirchlichkeit und die Ablehnung des Arierparagraphen oder die gefährlichen Elemente der Kirche deutscher Nation durchsetzen würden“⁹¹. Bonhoeffer erkannte die Bewegung aber als Opposition gegen die NS-Regierung bzw. gegen die Deutschen Christen an.

Nach dieser Versammlung trat jedoch eine Gegenbewegung zur Jungreformatrischen Bewegung auf. Der Führer der Bewegung war Müller. Er sah die Kirchenfrage ganz und gar nicht wie die Jungreformatrische Bewegung, sondern im Rahmen staatspolitischer

⁸⁴ Ferdinand Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer, S.148

⁸⁵ K.Scholder, Die Kirche und das Dritte Reich, Bd. 1, 1977, S. 391

⁸⁶ A.a.O., S. 400

⁸⁷ DBW 12: S. 64-66

⁸⁸ E. Bethge zeigte alle Liste von Teilnehmern an dieser Versammlung , DB, S.331-32; Auch DBW 12: S. 66

⁸⁹ Diese Bewegung kann sich als „Protestbewegung gegen die erstarrten Fronten der alten kirchenpolitischen Parteien“ verstehen. Vgl. Traugott Jähnichen, Vom Industrieunertan zum Industriebürger, S.304

⁹⁰ K. Scholder, S. 407-08

⁹¹ A.a.O., S. 332

Perspektiven. Müllers Sehnsucht bestand darin, eine Reichskirche „mit staatliche Hilfe“ zu gründen.⁹²

Am 11. Juli trat eine Reichskirchenverfassung in Kraft, die Müller ausgearbeitet hatte, um die Kirchen gleichzuschalten. In der Folge wurden Neuwahlen in der ganzen evangelischen Kirche des Reichs durchgeführt, durch welche sich neue Machtverhältnisse ergeben sollten.

Gegen diese Maßnahme wandten sich die Jungreformatorische Bewegung, Bonhoeffer u.A. Sie erstellten „einen gemeinsamen Wahlvorschlag, für den man den Titel ‚Evangelische Kirche‘ fand“⁹³ und positionierten sich gegen die „Deutschen Christen“. Vor allem bekräftigten sie, dass Kirche als Kirche bestehen bleiben müsse. In einer Predigt Bonhoeffers vom 23 Juli heißt es dazu:

„...es wird uns nicht abgenommen – es heißt Entscheidung, es heißt Scheidung der Geister...kommt. Ihr ...allein Gelassen, die ihr die Kirche verloren habt, wir wollen wieder zurück zur Heiligen Schrift, wir wollen zusammen die Kirche suchen gehen...Es mag sein, dass die Zeiten, die nach menschlichem Ermessen Zeiten des Einsturzes sind, für ihn die großen Zeiten des Bauens sind...Kirche, bleibe Kirche!...bekenne, bekenne, bekenne!“⁹⁴

Trotzdem konnten die Vorkehrungen vor der Kirchenwahl aufgrund des Einsatzes der geheimen Staatspolizei ein schlechtes Ergebnis nicht abwenden.⁹⁵ Die „Deutschen Christen“ gewannen innerhalb der „Evangelischen Kirche“ erheblich an Macht. Durch die Wahl „kamen die meisten Gemeindevertretungen, die Provinzialsynoden und auch die Generalsynode in ihre Hände“.⁹⁶ Die innerkirchliche Widerstandsbewegung gegen die „Deutschen Christen“ lebte vor allem durch das Betheler Bekenntnis fort,⁹⁷ das im August

⁹² Strunk, Reiner, Im Kampf um die Kirche, S. 199

⁹³ A.a.O., S. 199

⁹⁴ DBW 12: S. 465-470; E, Bethge, DB, S. 348

⁹⁵ E, Bethge schrieb, „das Wahlergebnis sei überwältigend und niederschmetternd zugleich.“ DB, S.348

⁹⁶ Hier ist deutlich zu entscheiden: „Wer nicht arischer Abstammung oder mit einer Person nichtarischer Abstammung verheiratet ist, darf nicht als Geistlicher und Beamter der allgemeinen kirchlichen Verwaltung berufen werden. Geistliche und Beamte arischer Abstammung, die mit einer Person nichtarischer Abstammung die Ehe eingehen, sind zu entlassen. Wer als Person nichtarischer Abstammung zu gelten hat, bestimmt sich nach den Vorschriften der Reichsgesetze.“ Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933-1940, hg. v. Joachim Beckmann, 2. Auflage 1976, Güterloh, S. 33

⁹⁷ DBW 12: zur Schrift des Betheler Bekenntnisses, S.362-407: „Alle Lehre der Kirche muß an der Heiligen Schrift gemessen werden und sich an ihr allein als reine Lehre ausweisen...Die Heiligen Schrift ist ein Ganzes. Ihre Einheit ist Jesu Christus...wir verwerfen...die Irrlehre, die aus der Gottgegebenheit des mosaischen Gesetzes auf die Gottgegebenheit aller völkischen Gesetz überhaupt schließt...Die Gemeinschaft der zur Kirche Gehörigen wird nicht durch das Blut und also auch nicht durch die Rasse, sondern durch den Heiligen Geist und die Taufe bestimmt...wir wenden uns gegen das Unternehmen, die deutsche evangelische Kirche durch den Versuch, sie umzuwandeln in eine Reichskirche der Christen arischer Rasse ihrer Verheißung zu berauben.“; Zur Entstehungsgeschichte des Betheler Bekenntnisses, S.503-507; dazu. Vgl. *Christine-Ruth Müller*, Bekenntnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel (1933) Ein lutherischer Versuch, München 1989; *Christine-Ruth Müller*, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen

erschien und dessen Entwurf Bonhoeffer mit formulierte, sowie durch den Pfarrernotbund⁹⁸, für dessen Einrichtung Bonhoeffer die theologische Grundlage schuf und dessen Leitung später Martin Niemöller übernahm. In dieser Zeit machte Bonhoeffer auf dem Flugblatt „Der Arierparagraph in der Kirche“⁹⁹ auf die Problematik des Arierparagraphen aufmerksam, den Bonhoeffer bereits im April behandelt hatte. Diese Auseinandersetzung bewegte ihn in der Folge dazu, sich mit den D.C. auseinanderzusetzen.

Sodann fand am 27. September die Tagung der Nationalsynode in die Lutherstadt (Wittenberg) statt, auf der Martin Müllers Ernennung „zum Reichsbischof noch mit öffentlichen Protesten des Pfarrernotbundes begleitet“ wurde. Anschließend reiste Bonhoeffer nach London aus,¹⁰⁰ weil er in dieser Situation nicht mehr Pfarrer der Reichskirche sein wollte.¹⁰¹

1.1.1.3 London(1933-1935)

des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 64-71

⁹⁸ „Der Pfarrernotbund ist eine Gründung Martin Niemöllers, der diesem Zusammenschluß auch den Namen gegeben hat. Er entstand im September 1933, als der Kirchenkampf zwischen den Deutschen Christen, die die Prinzipien des NS in der evangelischen Kirche durchsetzen wollten, und den an ihr Ordinationsgelübde gebundenen Pfarrern die Öffentlichkeit erregte. Dem Notbund ging es um Rettung und Erneuerung der evangelischen Kirche. Ein Aufruf von Martin Niemöller in jenem September fand ein überraschend starkes Echo. Mitte Januar 1934 zählte der Notbund 7036 Mitglieder, doch sank noch im gleichen Jahr durch die Sezession der bayerischen, hannoverschen und württembergischen Pfarrer, deren Landeskirchen als ‚intakt‘ galten, die Mitgliederzahl auf rund 4000, also auf ein knappes Fünftel der gesamten Pfarrerschaft Deutschlands. Trotzdem blieb der wichtigste organisatorische Zusammenschluß des Kirchenkampfes. Er hielt auch nach der Inhaftierung Martin Niemöllers 1937 und trotz zahlreicher Verfolgungen fest zusammen, war die Stütze der bekennnistreuen Kirchenleitungen, sorgte sich um die Ausbildung der Vikare und Hilfsprediger und schuf ein Hilfswerk für die verfolgten Brüder.“ *Wilhelm Niemöller*, *Der Pfarrernotbund. Geschichte einer kämpfenden Bruderschaft*, Hamburg 1973; vgl. DBW 12: S.136, 142, 144; *E*, *Bethge* schreibt zum Pfarrernotbund, dass er „zum wichtigsten Bindeglied auf dem Weg zu einer Bekennenden Kirche wurde,“ DB, S.357 , 363-365; *F*, *Schlingensiepen*, a.a.O., S. 153-158

⁹⁹ DBW 12: S. 408-415, dieses Flugblatt war in Form und Methode eine Antwort darauf, dass die Deutschen Christen gefordert hatten, alle Nichtarier aus der „deutschen Reichskirche“ auszuschließen: „Kirche ist die Gemeinde der Berufenen, in der das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden, die kein Gesetz für die Zugehörigkeit zu ihr aufrichtet. Darum ist der Arierparagraph eine Irrlehre von der Kirche und zerstört ihre Substanz. Darum gibt es einer Kirche gegenüber, die den Arierparagraphen in dieser radikalen Form durchführt, nur noch einen Dienst der Wahrheit, nämlich den Austritt. Dies ist der letzte Akt der Solidarität mit meiner Kirche, der ich nie anders als allein mit der ganzen Wahrheit und mit allen ihren Konsequenzen dienen kann.“; vgl. *E*, *Bethge*, DB, S.357-360

¹⁰⁰ Strunk, Reiner, a.a.O., 201, Reiner sieht dies als eine selbstgewählte Isolation an. Auch Hanfried Müller behauptete, dass „Jener Ausbruch nach London also ganz gewiss keine Flucht vor dem Nationalsozialismus sei, sondern eine Flucht vor den Wirrnissen der entstehenden Bekennenden Kirche mit all ihren ihr von der Geburtsstunde an anhaftenden Unklarheiten.“, *Von der Kirche zur Welt*, Leipzig, 1966, S.19

¹⁰¹ C. Gremmels /H. Pfeifer, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, S. 58: Pfeifer würdigt für diesen Zeitraum 1933/34 zwei Ergebnisse: „Es kam zu einer Scheidung der Geist“ „Das zweite wichtige Ergebnis...daß die Kirche nie nur um sich selbst kämpfen kann und darf.“

Bonhoeffer übernahm am 17. Oktober 1933 das alte Pfarrhaus der deutschen Gemeinde in Südlondon, die sich überwiegend aus wohlhabenden Kaufleuten und deutschen Diplomaten zusammensetzte. Sein Aufenthalt in London war eine neue Erfahrung für ihn, obwohl Bonhoeffer bereits beträchtliche Auslandserfahrungen hatte. Zwar war „Bonhoeffer nur eineinhalb Jahre in London [...], jedoch war es die einzige Zeit seines Lebens, in der Bonhoeffer als Gemeindepfarrer tätig war und eine volle pfarramtliche Gemeindepraxis ausübte.“¹⁰²

Als Bonhoeffer sich dazu entschloss, als Pfarrer in London tätig zu sein, stellte er sich am Anfang noch die Frage, „ob sein Umzug nach London nicht doch eine Flucht gewesen sei“¹⁰³. Schon bald aber lag auf der Hand, dass „es hier um eine Fortsetzung des Kampfes mit anderen Mitteln ging.“¹⁰⁴ In der Zeit, die Bonhoeffer in London war, geschah ein von den Deutschen Christen ausgelöster neuer Skandal während der Sportpalast-Kundgebung in Berlin, von welcher Bonhoeffer in der Times las. In der Hauptaussage wurde zur Loslösung der Kirche vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral und zur Anwendung des Arierparagraphen aufgefordert. Hitler ließ wissen, dass er „die leitenden Männer der evangelischen Kirchen empfängt“¹⁰⁵ und er sah es als „sein schönstes Weihnachtsgeschenk“ an, dass sich die evangelische Jugend in die Hitlerjugend eingliederte.¹⁰⁶ Es zeichnete sich deutlich ab, dass Kirche und Jugend in der Kirche allmählich abdrifteten und in das politische System eingegliedert wurden. Aus diesem Grund hat Bonhoeffer alles daran gesetzt, durch gründliche Informierung seiner Pfarrerkollegen und der deutschen Gemeinden in Großbritannien die Opposition zu unterstützen.¹⁰⁷

In London traf Bonhoeffer auf George Bell,¹⁰⁸ Bischof von Chichester und ein überzeugter Pazifist, der großen Einfluss in der Ökumene hatte. Es ist sicher, dass Bonhoeffer tief von ihm beeindruckt war und sich auch für ihn interessierte, weil Bell ebenso wie Bonhoeffer versuchte, die evangelische Kirche gegen die Nationalsozialisten zu mobilisieren. So schrieb er am 14. März 1934 vor der Bekenntnissynode von Barmen:

„My Lord Bishop,...Wir hoffen, zu einer Freien Nationalen Synode bis zum 18. April in Barmen bereit zu sein...Eins der wichtigsten Dinge ist, dass die christlichen Kirchen der anderen Länder nicht ihr Interesse an

¹⁰² Julius Rieger, „Kontakte mit London“, in: Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer (hg. Wolf-Dieter Zimmermann), Kaiser, 1964, S. 88-96

¹⁰³ F. Schlingensiepen, a.a.O., S.164

¹⁰⁴ A.a.O., S.164

¹⁰⁵ A.a.O., S.166

¹⁰⁶ K. Scholder, a.a.O., S.737

¹⁰⁷ F. Schlingensiepen, a.a.O., S.170

¹⁰⁸ R. Bethge schreibt, „Bonhoeffer habe ein offenes Ohr für die kirchenpolitischen Probleme in Deutschland bei George Bell gefunden.“ A.a.O., S. 29

diesem Konflikt durch die Länge der Zeit verlieren...Und es hängt von Ihnen ab, My Lord Bishop, ob dieser Moment genutzt wird. Die Frage, um die es in der deutschen Kirche geht, ist keine interne Angelegenheit mehr, sondern die Frage der Existenz des Christentums in Europa...“¹⁰⁹

Vor dem Hintergrund dessen, dass der Reichsbischof Müller das Ziel verfolgte, die „Kirche der Partei zu unterwerfen“ und mit der „Gleichschaltung“ fortzufahren, fand vom 29. bis 31. Mai 1934 in Wuppertal die Bekenntnissynode von Barmen¹¹⁰ statt, die als das wichtigste Ergebnis des Kirchenkampfes angesehen wird. Karl Barth verfasste vorher die bedeutsame „Barmer Theologische Erklärung“, die aus sechs Thesen besteht und begründet, warum die Bekennende Kirche¹¹¹ (BK) sich der falschen Lehre der Deutschen Christen verweigert.¹¹² Die Auswirkungen waren zum Einen, dass die Bekenntnissynode sicherlich „zu den wichtigsten Ereignissen Bonhoeffers Lebens“ gehörte, weil sie ihm einen Grund dafür gab, dass „er nach Deutschland zurückkehren konnte“,¹¹³ und zum Anderen, dass „die Scheidung zwischen wahrer und falscher Kirche“¹¹⁴ vorgenommen wurde. Bedauerlich am Bekenntnis von Barmen ist dagegen die Tatsache, dass „die von Bonhoeffer bei der Bethler Bekenntnis als so wichtig betonte Stellungnahme zur Judenfrage“¹¹⁵ darin nicht vorhanden war. Dennoch sah Bonhoeffer die Barmer Bekenntnissynode als Bestätigung dafür, dass die ‚Deutschen Christen‘

¹⁰⁹ A.a.O., S. 29-30

¹¹⁰ Vgl. *Eberhard Busch*, Die Barmer Thesen 1934-2004, Göttingen 2004; Auch vgl. *W. Huber*, Folgen christlicher Freiheit, Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchener 2. Auflage 1985; vgl. *Klaus Scholder*, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und Kirche, EvTh. 27. 1967, S. 435-461; Auch *T. Jähnichen* beschreibt den Hintergrund der Entstehung der Bekenntnissynode von Barmen wie folgt: „...in den Jahren 1933/34 erfahren, als in Deutschland unter dem Eindruck der von den Nationalsozialisten ästhetisch wirkungsvoll inszenierten Machtübertragung an Adolf Hitler viele Theologen, speziell die sog. Glaubensbewegung Deutscher Christen (GDC), in den Ereignissen des Jahres 1933 und speziell in dem Auftreten der stark religiös verkörperten Gestalt Adolf Hitlers ein unmittelbares göttliches Wirken oder sogar eine neue Offenbarung Gottes sahen. Die sich gegen diese Idolatrie sowie gegen gewaltsame kirchenpolitische Methode der GDC sammelnde ‚Bekennende Kirche‘ gab im Rahmen ihrer ersten reichsweiten Bekenntnissynode Ende Mai 1934 die wesentlich von Karl Barth verfasste ‚Barmer Theologische Erklärung ab...“. *T. Jähnichen* und *Andre Witte-Karp*, Religion und Offenbarung. Ein Studienbuch zur Einführung in die Systematische Theologie, Waltrop 2005, S. 333-334

¹¹¹ Traugott Jähnichen, Vom Industrieuntern zum Industriebürger, 305-309: Jähnichen erklärte, dass die Barmer Synode die Entstehung der Bekennende Kirche nach sich gezogen habe; als besonders wichtig hat er die sozialetische Bedeutung der Barmer Erklärung herausgestellt.

¹¹² T. Jähnichen hat dargestellt, dass „die Barmer Theologische Erklärung eine streng theologisch argumentierende Auseinandersetzung mit den Anliegen und Zielen der Deutschen Christen ist“ („Selbstbehauptung – Protest – Widerstand“, in: *Zeitansage Bd. 1 –Der 20. Juli 1944 und das Erbe des deutschen Widerstands*, hg. v. Günter Brakelmann und Manfred Keller, Münster 2005, S.42

¹¹³ F. Schlingensiefen, a.a.O., S.179-181

¹¹⁴ Rainer Mayer, Was wollte Dietrich Bonhoeffer in Fanö?, (Theologische Beiträge 19.1988), S.79

¹¹⁵ A.a.O., S. 181; vgl. *C. R. Müller*, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 97-98

und die ‚DEK‘ keine Kirche mehr waren.¹¹⁶ Auch galt ihm der Beschluss von Barmen als Bekenntnis zu einer kirchenrechtlich bindenden Verpflichtung.¹¹⁷ Darum kann man sagen, dass die Synodalen sich gegen die Nationalsozialisten auf eine Art stellten, die T. Jähnichen als „ein rein innerkirchliches Geschehen“ oder „innerkirchlichen Widerstand“ bezeichnet hat.¹¹⁸

Während Bonhoeffers Londoner Zeit geschah in Deutschland ein politisches Ereignis, das von Hitler ausgelöst wurde. Damals ließ Hitler am 30. Juni 1934 mehr als 100 politische Gegner töten. Vor allem die „Röhm-Affäre“ bewog ihn, die komplette Führungsriege der paramilitärischen Sturmabteilung (SA), die mit der NSDAP im Konflikt stand, auszulöschen – und mit ihnen viele weitere politische Gegner.¹¹⁹ Nach Hindenburgs Tod hatte Hitler auf die beiden Titel „Reichspräsident“ und „Reichskanzler“ verzichtet und gleichzeitig aber auf seine Person vereinigt und die Wehrmacht vereidigt.

In dieser Situation fand die ökumenische Konferenz auf der dänischen Insel Fanö im August 1934 statt. Bonhoeffer war damals ein Hauptreferent und leitete die internationale Jugendkonferenz. Von größtem Belang war für ihn die Frage, „wie sich die Ökumene¹²⁰ zu den kirchlichen Kämpfen in Deutschland stellen würde.“¹²¹ Er konzentrierte sich auch auf das Problem der Kriegsgefahr und wandte sich in seinem Vortrag „Die Kirche und die Welt der Nationen“¹²² gegen die damals vorherrschende Meinung über den Krieg. Nach den verbreiteten Ansichten der Zeitgenossen galt Krieg: „1) als sittliche Willenstat zur Erhaltung des Staates und Gewinnung von Frieden, 2) als unaufhaltsames Geschehen, 3) als Hinweis auf eine heroische Welt des Opfers.“¹²³ Bonhoeffer argumentierte gegen diese Sichtweise, indem er die Aufmerksamkeit ganz auf das Gebot, hier vor allem „Du sollst nicht töten“, lenkte. Er äußerte den Standpunkt, Krieg sei nicht Frieden, sondern schaffe Vernichtung.¹²⁴ In diesem Kontext ist seine bis heute sehr bekannte Friedenspredigt¹²⁵ von Fanö bemerkenswert, in der

¹¹⁶ Rainer Mayer, a.a.O., S.79; vgl. Bonhoeffer behauptet, dass die Barmer Bekenntnissynode die Lehre der Deutschen Christen in ihren entscheidenden Punkten als Irrlehre verworfen habe. Diese Verwerfung bedeute, dass diese Irrlehre in der Kirche Jesu Christi keinen Raum habe.(DBW 14: S. 131)

¹¹⁷ A.a.O., S.78

¹¹⁸ Vgl. T. Jähnichen, Selbstbehauptung – Protest – Widerstand, S.43, 61; vor allem zum „innerkirchlichen Widerstand“, Vgl. Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd.3: Im Zeichen des Weltkriegs, Göttingen 1984, S. 612

¹¹⁹ E. Bethge, DB, S. 431; Heinz Eduard Tödt, Dietrich Bonhoeffer ökumenische Friedensethik, in: Frieden-das unumgängliche Wagnis, IBF 5, Chr. Kaiser, 1982, S.103; F. Schlingensiepen, a.a.O., S.182

¹²⁰ Rainer Mayer vertritt den Standpunkt, die Ökumene sei für Bonhoeffer ein Forum um der Überwindung von Nationalismen in der Friedensfrage willen. A.a.O., S.81

¹²¹ F. Schlingensiepen, a.a.O., S.185

¹²² DBW 13: S.295-297

¹²³ H. E. Tödt, Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, a.a.O., S. 104

¹²⁴ DBW 13: S. 296

¹²⁵ DBW 13: S. 298-301, Die Titel lautet „Kirche und Völkerwelt“.

bereits Überlegungen aus dem Buch der Nachfolge, das er 1937 in Finkenwalde schreiben sollte, eine große Rolle spielten, z. B. „Wer Gottes Gebot in Frage zieht, bevor er gehorcht, der hat ihn schon verleugnet“¹²⁶

Es schien aus Bonhoeffers Sicht auf der ökumenischen Konferenz in Fanö höchste Zeit, wie H.E. Tödt mit Recht auswertete, dass „die Ökumene – Weltbund sowie Life and Work tagten gemeinsam auf Fanö – für die Völker das Friedensgebot Christi verbindlich verkünde.“¹²⁷ Ein Jahr später maß Bonhoeffer selbst der Konferenz in Fanö große Bedeutung bei: „Mit der Konferenz in Fanö ist die Ökumene in eine neue Epoche eingetreten.“¹²⁸ Außerdem erklärt E. Bethge zu der Bedeutung der Konferenz in Fanö: „Tatsächlich ist die Ökumene in ihrer Stellungnahme zur Bekennenden Kirche nie mehr über Fanö hinausgegangen. Bonhoeffer hielt diese Parteinahme damals für den Anfang eines Weges...Erst später musste Bonhoeffer einsehen, dass Fanö in Wahrheit nicht erste Stufe, sondern schon der kurze Höhepunkt gewesen war.“¹²⁹

In Fanö traf Bonhoeffer auf Jean Lasserre, der damals ebenfalls Konferenzteilnehmer war und den Bonhoeffer schon in den USA getroffen hatte. Lasserre redete mit ihm darüber, wie man ein Leben nach der Bergpredigt führen konnte. Dies hinterließ einen tiefen Eindruck bei Bonhoeffer und war wichtig für die Formulierung seiner Gedanken.

In dieser Zeit wollte Bonhoeffer „eine Art evangelisches Kloster mit Exerzitien, Beichte“¹³⁰ neu schaffen und dafür vom Vorbild Gandhis¹³¹ lernen, insbesondere zum Thema der Art des Kampfes. Zu diesem Zweck erwog er, nach Indien zu fahren, was er aber nicht tat. Die Sehnsucht nach der Neuschaffung eines Klosters ist in einem Brief dokumentiert, den Bonhoeffer am 14. Januar 1935 an Karl-Friedrich schrieb:

„Die Restauration der Kirche kommt gewiss aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln.“¹³²

¹²⁶ DBW 13: S. 299

¹²⁷ A.a.O., S.104

¹²⁸ DBW 14: S.388

¹²⁹ E. Bethge, DB, S.445

¹³⁰ F. Schlingensiefen, a.a.O., S.192

¹³¹ Zum Verhältnis zwischen Bonhoeffer und Gandhi: vgl. Ulrike, Stölting, Zwischen Tradition und Moderne, S. 278. „Bonhoeffer bezieht sich erstmals in einem Vortrag aus dem Jahr 1932 mit dem Titel „Das Recht auf Selbstbehauptung“ (DBW 11, S.215-226) auf den friedensethischen Ansatz Mahatma Gandhis. Der hinduistische Theologe und Verfechter des gewaltlosen Widerstandes repräsentiere den östlichen Typus der Menschheitsantwort auf die Frage nach dem Recht auf Selbstbehauptung. Und auch Bonhoeffer sieht in Gandhi aus in einem Brief vom Mai 1934 und einer Predigt vom Juli 1934 mehr ein Vorbild für westliche Befreiungsbewegungen als den östlichen Theologen. In beiden Fällen nimmt Bonhoeffer das hinduistische Ideal der Gewaltlosigkeit ansatzweise für das Christentum in Anspruch.“

¹³² DBW 13: S.273

Dafür besuchte Bonhoeffer sogar verschiedene klösterliche Gemeinden in England, die man die „Society of St. John the Evangelist“, die „Society of the Resurrection“ nannte. Diese Besuche, wie F. Schlingensiepen dargestellt hat, bereitete ihn „auf seine Arbeit als Leiter eines Predigerseminars der Bekennenden Kirche“ vor.

1.1.1.4 Finkenwalde (1935-1937)

Noch während des Aufenthalts Bonhoeffers in London kam der Altpreußische Bruderrat der Bekennenden Kirche am 4. Juli 1934 zusammen und beschloss, ein Predigerseminar zur Ausbildung des theologischen Nachwuchses der BK einzurichten. Es gab zwar bereits ein kirchliches Predigerseminar seit der Weimar Republik, aber die Bekennende Kirche erkannte es nicht an, da es von Deutschen Christen geleitet wurde. So beauftragte sie Bonhoeffer mit der Leitung eines neuen Seminars, wo er für die Ausbildung angehender Pastoren verantwortlich war. Daher kehrte er ins Vaterland zurück¹³³, um sich dort der neuen Aufgabe zu stellen. Zunächst wurde das Seminar in Zingst gegründet, zog aber wenige Monate später in neue Gebäude in Finkenwalde um. Damals gab es viele Seminarkurse. Eindrücke von der Umgebung und dem Tagesverlauf in Finkenwalde hielt Wolf-Dieter Zimmermann fest, der dort Teilnehmer gewesen war. Plastisch schilderte er den äußeren und inneren Schock: „unsere Ankunft in dieser Umgebung wirkte wie ein Schock. Wir kommen meist aus „intakten Familien“. Dort war alles vorhanden. Nun wurden wir in eine Vorläufigkeit geworfen, in der nur allzu vieles fehlte, woran wir gewöhnt waren.“ Zum inneren Schock schrieb er: „morgens eine halbe Stunde schweigende Meditation, eine Woche lang über denselben Text im Lutherdeutsch. Mittags zwei Stunden Ruhezeit. Abends schweigendes Zubettgehen“.¹³⁴

Obwohl Bonhoeffer demzufolge die Tage vor allem mit Gebet und Meditation füllte, konnte dies nicht als ‚Weltflucht‘ gelten, sondern es handelte sich vielmehr um ‚die Vorbereitung für den kirchlichen Dienst‘.¹³⁵ Dabei war für ihn die Antwort auf die Frage wichtig, wie man

¹³³ Von dem Motiv seiner Rückkehr nach Deutschland sagt Pfeifer: „Die Rückkehr war ein Abtun der Entfremdung, eine Art Heimkehr, der erste Schritt zu einer wirklich erfüllten eigenen Existenz.“ C. Gremmels /H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, S. 61; vgl. Bethge schreibt ähnlich wie Pfeifer: „Endlich begann er eine Arbeit, bei der es für ihn keinen Vorbehalt mehr gab. In den vergangenen Jahren hatte ihn der Gedanke nicht losgelassen, die eigentliche Aufgabe seines Lebens habe er noch nicht gefunden. Nun bot ihm der neue Beruf die Gelegenheit, zu tun, was er ersehnte.“ E. Bethge, DB, S.481

¹³⁴ Wolf-Dieter Zimmermann, Finkenwalde, S.98; vgl. E. Bethge, DB, S. 491; GS IV, S. 290, 293

¹³⁵ Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befrei zur Verantwortung, Gütersloh, 2004, S.50(S.46-53:Hinzuführung zur Theologie Dietrich Bonhoeffers)

Frömmigkeit mit dem politisch-ethischen Handeln in Verbindung bringen konnte.¹³⁶ Dieses ethische Anliegen fasste er dann in der Nachfolge mit der Behandlung der Bergpredigt zusammen.

Nach E. Bethges Schilderung der damaligen politischen Situation brachten Maßnahmen von Hitler und der Deutschen Christen, die drei Gesetze¹³⁷ beinhalteten, die BK in eine Gefahr, die zur Spaltung der BK führte. Diejenigen, die zu der BK gehörten, sollten sich entscheiden, entweder ‚Lutheraner zu sein‘ oder ‚Dahlemit‘¹³⁸. Bonhoeffer gehörte zweifellos zu den Dahlemiten insofern, als er diejenigen, die den anfänglichen Gedanken der ‚Zwei-Reich-Lehre‘ „mit ihrer Anpassungsbereitschaft an den Staat“¹³⁹ verändert hatten, kritisierte. Infolge eines Erlasses¹⁴⁰ der Reichsregierung vom März 1937 zur „Sicherung der deutschen Evangelischen Kirche“ wurde das Finkenwaldseminar der BK schließlich als illegal angesehen. Trotzdem hielt Bonhoeffer an seiner Tätigkeit fest, die aber bald durch das Ergreifen polizeilicher Maßnahmen durch die Gestapo im September 1937 abgebrochen wurde.

Zu jener Zeit setzte Bonhoeffer auch die ökumenische Tätigkeit in Finkenwalde fort. Im Jahr 1936 nahm er an einer in Chamby stattfindenden ökumenischen Konferenz teil, und zuvor hatte er bereits 1935 einen Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“¹⁴¹ zu schreiben begonnen.

Außerdem wurde 1936 eine sich klar gegen die Politik des Dritten Reiches stellende Denkschrift der BK geschrieben, die in Deutschland „einen Riss zwischen den ‚Dahlemiten‘ den Mitgliedern des ‚Lutherischen Rates‘“¹⁴² bewirkte. 1937 erschien in Finkenwalde¹⁴³ die „Nachfolge“, die im Rahmen seiner Lehrtätigkeit entstanden war. Es ist deutlich erkennbar,

¹³⁶ A.a.O., S.50

¹³⁷ E. Bethge, DB, S.483-484: Bethge hat drei Gesetze dargestellt: „1) Im März 1935 errichtete der preußische Staat als ‚Rechtshilfe‘ die Finanzabteilung bei den altpreußischen Landeskirchen. 2) Im Juni 1935 schuf die Reichsregierung die Beschlussstelle in Rechtsangelegenheiten der Deutschen Evangelischen Kirche. 3) Im Juli 1935 richtete Hitler das Kirchenministerium unter der Leitung von Hanns Kerrl ein“

¹³⁸ Diese Synode fand am 19. und 20. Oktober 1934 in Berlin-Dahlem statt. K. Scholder, A.a.O., S.344; der entscheidende Beschluss lautet nach F. Schlingensiepen, a.a.O., S.183: „1) Die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche ist zerschlagen. Ihre rechtmäßigen Organe bestehen nicht mehr. Die Männer, die sich der Kirchenleitung im Reich und in den Ländern bemächtigen, haben sich durch ihr Handeln von der christlichen Kirche geschieden. 2) Auf Grund des kirchlichen Notrechtes der an Schrift und Bekenntnis gebundenen Kirchen, Gemeinden und Träger des geistlichen Amtes schafft die Bekenntnis-Synode der Deutschen Evangelischen Kirche neue Organe der Leitung“.

¹³⁹ F. Schlingensiepen, a.a.O., S.204

¹⁴⁰ „Das Untersagen jeder Ausübung kirchenregimentler und kirchenbehördlicher Funktion durch Gruppen außerhalb der offiziellen Reichskirchenleitung „

¹⁴¹ DBW 14: S.378-399

¹⁴² F. Schlingensiepen, a.a.O., S.217; vgl. DBW 14: S.200

¹⁴³ Für die Nachfolge ist Finkenwalde sehr wichtig, da es mit der Nachfolge innig verwoben ist. E. Bethge, DB, S.527; Auch er sieht Finkenwalde als einen Kontext der Nachfolge an.

dass die Nachfolge als „für die evangelische Kirche neue Auslegung der Bergpredigt“¹⁴⁴ großes Aufsehen erregt hat, wie F. Schlingensiepen zu Recht behauptet. In diesem Sinn kann gesagt werden, dass die „Nachfolge“ den Versuch darstelle, die Bergpredigt als konkrete Richtschnur für das Handeln der BK auszulegen.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Zur Bedeutung der Auslegung der Bergpredigt Bonhoeffers. Vgl. *Rainer Mayer*, Christuswirklichkeit, S. 113-116: Er betont, dass bei Bonhoeffer die Bergpredigt eine Lösung in der Frage nach dem konkreten Gebot unter Umständen, in denen die Kirche das konkrete Gebot nicht sagt, sei; Auch vgl. *Christan Löhr*, Das Verständnis des Friedens in Dietrich Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt, in: *Bonhoeffer-Studien* hrsg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 98-112. Hier wird die Meinung geäußert, dass „am Beginn und am Ende seines theologischen Werdeganges Bonhoeffer die Bedeutung der Bergpredigt als Ganzes im Horizont der Frage nach einer christlicher Ethik bedenkt“ und dass „Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt uns zuerst vor die Notwendigkeit des einfältigen Gehorsams gegenüber Gottes Gebot stellt“.

¹⁴⁵ Peter Zimmerling, *Bonhoeffer als Praktischer Theologie*, Göttingen 2006, S. 68

1.1.2 Kirchlich-theologischer Kontext

1.1.2.1 Missbrauch der reformatorischen Entdeckung des *sola gratia*

Während sich Bonhoeffer mit seiner Nachfolge, die in Finkenwalde entstand, beschäftigte, sah er einer kirchlichen Gefahr ins Auge, die darin bestand, dass die von Luther betonte Rechtfertigungslehre durch Postlutheraner missbraucht wurde.

Exkurs: Neuluthertum

Das Neuluthertum zu definieren, ist schwierig, weil es eine sehr „vielgestaltige und eigenartige Größe“¹⁴⁶ ist. Die Hintergründe der Entstehung des Luthertums hat Siegfried Grundmann beschrieben wie folgt: „Die Bewegung zur Einigung des deutschen Luthertums im 19. Jahrhundert steht mit der Entstehung der Unionskirche und den gemeinevangelischen Zusammenschlußbewegungen in einem engen inneren Zusammenhang und in steten Wechselwirkungen. Bereits die 95 Thesen, die der Kieler Pfarrer und spätere Propst Claus Harms zum Reformationsjubiläum 1817 veröffentlichte, sind nicht nur ein Zeugnis für die erwachende Besinnung auf das Bekenntnis in deutschen Luthertum als Gegenbewegung zum Rationalismus, sondern auch eine Ablehnung des Unionsgedankens. Die Harmesschen Thesen waren freilich nur ein erste Anzeichen der sich anbahnenden Wende zum Neuluthertum des 19. Jahrhunderts. Er dauerte noch etwa zwei Jahrzehnte, bis die Generation von Vertretern eines bekenntnisbestimmten Luthertums auf den Plan trat, die der Geschichte der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts ihr Gepräge gegeben hat. Aber dann gewann das Neuluthertum überall an Boden.“¹⁴⁷

Vor diesem Hintergrund hebt C. Frey mit Blick auf das Verhältnis zwischen „Gesetz und Evangelium“ folgende Eigenart des Neuluthertums hervor: „Im Neuluthertum des endenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird der reformatorische Hintergrund zum Verständnis des Theologumenos „Gesetz und Evangelium“ vernachlässigt. Dabei gerät z.B. seine Funktion als differenzierende Ausgestaltung der Vorstellung vom Wort Gottes aus dem Blick, seine Rückbindung an die Rechtfertigungslehre und sein didaktischer Skopus der Mittelstellung zwischen Werkgerechtigkeit und Antinomismus. Statt dessen wird diese theologisch Abbeviatur auf verschiedene Weise hochstilisiert“.¹⁴⁸ Dann lässt sich nach Frey der Gedanke von lutherischen Theologen, z.B. M. Schnackenburg, Th. Harnack, W. Elert und P. Althaus behandeln, aber es wird nur P. Althaus hier beschrieben: „P. Althaus konnte Gesetz und Evangelium mit den Regimenten Gottes in Verbindung bringen. Diese eigenwillige Zuordnung der beiden Theologumena zueinander hatte zur Folge, daß der bis dahin unbestrittene Zusammenhang von ‚usus theologicus‘ und ‚usus politicus‘, unter der einen Kategorie des Gesetzes verlorenging und so politischen Ideologien keine theologische Kritik erfuhren. Daß mit dieser nur scheinbar unpolitischen Gesinnung sehr wohl Politik betrieben wurde, zeigt sich in den kirchlichen Irrungen zu Beginn des Nationalsozialismus.“¹⁴⁹

¹⁴⁶ Wolf-Dieter Hauschild(Hg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 1

¹⁴⁷ Siegfried Grundmann, Der Lutherische Weltbund. Grundlagen. Herkunft. Aufbau, Köln 1957, S. 133

¹⁴⁸ Christofer Frey; Peter Dabrock, Stephanie Knauf, Repetitorium der Ethik, 3.Aufl. Waltrop 1997, S. 220

¹⁴⁹ Christofer Frey; Peter Dabrock, Stephanie Knauf, a.a.O., S. 221; Zur ausführlichen Darstellung. Vgl. Wolf-Dieter Hauschild(Hg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998.

Im Gegensatz zu Luthers Ansicht, die Sündenvergebung sei das Resultat eines Glaubens, der mit einem Leben in der Nachfolge verbunden sei, - „wenn Luther von der Gnade sprach, so meinte er sein eigenes Leben immer mit, das durch die Gnade erst in den vollen Gehorsam Christi gestellt worden war“¹⁵⁰ - pervertierten seine Schüler die Gnade als Voraussetzung.¹⁵¹ Sie waren der Meinung, dass „Luther mit der Entdeckung des Evangeliums der reinen Gnade einen Dispens für den Gehorsam gegen das Gebot Jesu in der Welt proklamiert habe.“¹⁵² Dass Luther mit dem Glauben die Nachfolge immer eng mitgedacht hatte, vergaßen sie.¹⁵³ Dies führte dazu, dass die Gnade billig wurde. Und so wurde „die billige Gnade der bitterste Feind der Nachfolge“¹⁵⁴ und „aus der Rechtfertigung des Sünders in der Welt die Rechtfertigung der Sünde und der Welt“¹⁵⁵. Eine solche Rechtfertigung konnte „als Funktion des gottfeindlichen Kosmos“ gelten.¹⁵⁶ Denn dieses Verständnis konnte im zeitgeschichtlichen Zusammenhang des Kirchenkampfes¹⁵⁷ nicht nur der NS-Herrschaft indirekt helfen¹⁵⁸. Sondern es „führt der falsche Gebrauch dieses Satzes zur vollkommenen Zerstörung seines Wesen.“¹⁵⁹ In der falschen Sichtweise ist die Gnade als Voraussetzung, wie Bonhoeffer zeigt, sowohl „billige Gnade“¹⁶⁰ als auch „der Todfeind unserer Kirche.“¹⁶¹ Und er definiert sie als „Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus.“¹⁶² Deswegen versuchte Bonhoeffer in seiner Nachfolge anhand der Bergpredigt unter dem Einfluss Kierkegaards¹⁶³ die missverständliche Rechtfertigungslehre zu überwinden.¹⁶⁴ Hanfried Müller beschrieb Bonhoeffers Absicht wie folgt: „Kämpfte die

¹⁵⁰DBW 4: S.36

¹⁵¹DBW 4: S.37; Petra, Gosda, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir: Gott und die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, S.141

¹⁵² DBW 4: S.35

¹⁵³ Zum Unterschied zwischen Luther und seinen Schülern vgl. Christian Gremmels, Rechtfertigung und Nachfolge, in: Dietrich Bonhoeffer heute, hg. v. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Gießen 1992, S.90-91

¹⁵⁴ DBW 4: S.37

¹⁵⁵ DBW 4: S. 37

¹⁵⁶ Petra. Gosda, a.a.O. S.141

¹⁵⁷ Gremmels hält fest, dass die Kritik vor dem Hintergrund seiner Erfahrung im Kirchenkampf auf das Verständnis der Neolutheraner abzielte. Rechtfertigung und Nachfolge, in: Dietrich Bonhoeffer heute, hg. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Giessen 1992, S.94

¹⁵⁸Der Grund für diesen Gedanken liegt darin, dass es wegen der missverständlichen Rechtfertigungslehren zur Aufhebung des Konflikts zwischen christlichem und bürgerlich-weltlichem Berufsleben kam. (N, S.37) Dies hat „erstaunlichere Allianzen“ 1930 beschleunigt. (Reiner. Strunk, a.a.O., S.202)

¹⁵⁹ DBW 4: S.37-38ff

¹⁶⁰ DBW 4: S.37

¹⁶¹ DBW 4: S.29

¹⁶² DBW 4: S.30

¹⁶³ DBW 4: S.38; Zu Kierkegaards Einfluss vgl. W. Lohff, Rechtfertigung und Ethik, in: LuthMo 2 1963, S.317: „In unserer Zeit sind sie vermittelt durch die Nachwirkung Sören Kierkegaards, dessen Denken auf verschiedenen Wegen, besonders durch die theologische Arbeit des frühen Bonhoeffer wirksam geworden ist.“; auch vgl. E. Feil, Die Theologie, S. 277

¹⁶⁴ Timo Rainer Peters, a.a.O., S. 57

Reformation gegen die Selbstrechtfertigung im Werk, so Bonhoeffer gegen die Selbstrechtfertigung im Glauben.“¹⁶⁵

Ein Schlüsselbegriff für den bedeutenden Entwurf der Nachfolge scheint ‚die teure Gnade‘ im ersten Kapitel des Buches zu sein.¹⁶⁶

In Gegensatz zur ‚billigen Gnade‘ entwickelte Bonhoeffer den Gedanken der ‚teuren Gnade‘: „Teure Gnade ist der verborgene Schatz im Acker, um dessentwillen der Mensch hingeht und mit Freuden alles verkauft, was er hatte,...Gnade ist sie vor allem darum, weil Gott sein Sohn nicht zu teuer war für unser Leben, sondern ihn für uns hingab. Teure Gnade ist Menschwerdung Gottes...Teuer ist die Gnade, weil sie den Menschen unter das Joch der Nachfolge Jesu Christi zwingt, Gnade ist es, dass Jesus sagt, Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“¹⁶⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Bonhoeffer im Laufe des Kirchenkampfes die Kirche durch die Entdeckung wieder erwecken möchte, dass „man das Ergebnis der Nachfolge als die Neuentdeckung der Bedeutung der Rechtfertigung des Sünders für die kirchliche Ethik bestimmen kann.“¹⁶⁸

1.1.2.2 Die Verweltlichung der Kirche

Neben der missverständlichen Rechtfertigung gab es zu der Zeit noch ein anderes Problem, gegen das Bonhoeffer in „Nachfolge“ kämpfte. Ab 1933 bemühten sich die nationalsozialistischen Führer darum, die evangelische Kirche politisch mit dem Volksstaat der nationalen Revolution gleichzuschalten. Durch diese Gleichschaltung von Staat und Kirche beabsichtigten sie, die Kirche „dem Führerprinzip entsprechend von oben nach unten zu bauen und somit dem Totalitätsanspruch des NS leicht unterzuordnen.“¹⁶⁹. Auf diese Gleichschaltung und Maßregelung reagierte die evangelische Kirche grundsätzlich auf zwei verschiedene Arten: Zum einen mit Zurückhaltung, zum anderen durch eine entgegengesetzte Stellungnahme. Allmählich bildete sich aber ein immer engeres Bündnis zwischen der nationalsozialistischen Bewegung und der evangelischen Kirche in Form der Parteien¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Hanfried Müller, a.a.O., S.200

¹⁶⁶ Reiner. Strunk, a.a.O., S.203

¹⁶⁷ DBW 4: S.30-31

¹⁶⁸ Hanfried Müller, a.a.O., S.201

¹⁶⁹ G. Denzler/V. Fabrizio, Die Kirchen in Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?, Band 1: Darstellung, Frankfurt am Main 1984, S.35

¹⁷⁰ Christoph. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus, München 1989, S.153

Denn die Deutschen Christen dominierten die Kirche nach und nach auf drastische Weise. Unter den Umständen war es unerlässlich, dass sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche stellte. Dabei wurde die Frage aufgeworfen, wie man das Wesen der Kirche und die Identität des Christenseins neu entdecken könne.¹⁷¹

Einer von denen, die sich mit diesem Verhältnis und diesem Wesen beschäftigten, war Bonhoeffer, der diese Situation, in der die Kirche überraschende Allianzen mit dem nationalsozialistischen Staat bildete, als eine Verweltlichung der Kirche ansah. Und diese „Ausbreitung des Christentum“, so zeigt Bonhoeffer in der Nachfolge, hat nach wie vor teure Gnade billig herbeigeführt. Außerdem heißt es weiter: „Die Welt christianisiert, die Gnade war Allgemeingut einer christlichen Welt geworden.“¹⁷²

Es ist nötig zu berücksichtigen, an welche Bedeutung von Welt Bonhoeffer dachte, wenn er von der Verweltlichung der Kirche sprach. Für ihn ist Welt sehr konkret und zugleich ein „polemischer Begriff“¹⁷³. Luthers Leben kennzeichnete er als „Angriff auf das Wesen der Welt“¹⁷⁴ und als „Nahkampf“¹⁷⁵. Insofern bedeutet Verweltlichung der Kirche, wie R. Strunk mit Recht dargestellt hat, „nicht irgendeinen Prozess von Säkularisierung, sondern viel genauer und viel aktueller die innere und äußere Kapitulation der Kirche vor diesem Totalitätsanspruch der Welt.“¹⁷⁶

¹⁷¹ Reiner. Strunk, a.a.O., S.202

¹⁷² DBW 4: S.32; *M. Weinrich* würdigt kritisch die Verweltlichung der Kirche, indem er sich gegen die Auffassung von Gogarten wendet: „Hier wird ganz deutlich, daß die Pointe dieses Vorschlags nicht auf eine Bewegung des Glaubens in die Welt zielt, sondern es geht schlicht um die Rettung eines minimierten bzw. angepassten Glaubens gegenüber einer ihn bedrängenden und verdrängenden Welt“. Michael Weinrich, *Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie*, Wuppertal 1998, S. 54

¹⁷³ Reiner. Strunk, a.a.O., S.204

¹⁷⁴ DBW 4: S.261

¹⁷⁵ DBW 4: S.35

¹⁷⁶ Reiner. Strunk, a.a.O., S.206

1.2. Theologisch-systematische Struktur

1.2.1 Die teure Gnade-Glaube und Gehorsam

In der Nachfolge geht Bonhoeffer von der Unterscheidung zwischen teurer Gnade und billiger Gnade aus. Nach Bonhoeffer ist billige Gnade Evangelium ohne Gesetz. Dieses Evangelium ist weder Gottes Evangelium noch das uns gegebene Evangelium, sondern „unsere Selbstrechtfertigung mittels der Rechtfertigungslehre“¹⁷⁷: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf geht um die teure Gnade.“¹⁷⁸

Im Unterschied dazu bezieht sich teure Gnade auf einen Zusammenschluss zwischen Evangelium und Gesetz.¹⁷⁹ Teure Gnade ist eine Gnade, die Nachfolge enthält, und in diesem Zusammenhang kann das Evangelium ohne Gesetz keinesfalls gedacht werden. In diesem Sinn kann Nachfolge in dem damaligen Kirchenkampf als Versuch gelten, Gesetz und Evangelium oder Glaube und Gehorsam umzusetzen. Von nun an betont Bonhoeffer die Verbindung von Evangelium und Gesetz, Glaube und Gehorsam als grundsätzliches Element der evangelischen Ethik.¹⁸⁰ Um dieses Verhältnis eindeutig zu machen, verwendet Bonhoeffer eine berühmte Formel: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.“¹⁸¹ Es ist evident, dass dieser Satz für das Verständnis der Nachfolge eine wichtige Rolle spielt. Hier wird die Einheit von Glaube und Gehorsam augenscheinlich. „Die unauflösliche Einheit“¹⁸²-in Anlehnung an Kierkegaards¹⁸³ Begriff des Glaubens als Entscheidung und in

¹⁷⁷ H. Müller, von der Kirche zur Welt, S. 202

¹⁷⁸ DBW 4: S. 29

¹⁷⁹ H. Müller, von der Kirche zur Welt, S. 488 (siehe Anm. 569). Hier wird dargestellt, dass sich das Verhältnis zwischen Evangelium und Gesetz in der Nachfolge nicht auf „das Problem Gesetz und Evangelium“ bezieht, sondern auf „das Problem Selbstgerechtigkeit oder Gerechtigkeit Gottes in Gesetz und Evangelium.“ Bei Bonhoeffer ist es nicht wichtig, dass die Formulierung von „Gesetz und Evangelium“ wie bei Althaus und Elert fixiert wird. Dass K. Barth dieses Verhältnis als „Evangelium und Gesetz“ zum Ausdruck bringt, ist ihm ebenfalls gleichgültig. Ihm ist nicht an der Reichenfolge gelegen, sondern er redet „vom Geheimnis der Menschwerdung her um das lebendige und doch unterscheidende Ineinander von Gesetz und Evangelium im gnädigen Gebot.“ (A. Schödl, *Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, Leipzig 2006, S. 122); *Thomas Schlegel* sieht das Verständnis von Gesetz und Evangelium als „dieses inklusive Verständnis von Gebot und Gnade“ an. Ders., „Gesetz und Evangelium“ – „Evangelium und Gesetz“? Das *discrimen legis et evangeli* als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, in: Ders./ A. Schwarze, *Der Kampf um die teure Gnade. Studien zu Dietrich Bonhoeffer*, Osnabrück 2002, S. 48

¹⁸⁰ Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen 1932, S. 68

¹⁸¹ DBW 4: S.52

¹⁸² DBW 4: S.53

¹⁸³ Siehe oben Anm. 163; Tiemo Rainer Peters, a.a.O., S. 57: „Die durch Kierkegaards Antinomismus-Kritik stark bestimmte ‚Nachfolge‘ sucht die abstrakte Gnadenlehre der lutherisch-konservativen Orthodoxie (‚billige Gnade‘) aus der Bergpredigt(‚teure Gnade‘) zu überwinden“.

Anschluss an Emil Brunner¹⁸⁴ - bezeichnet Christian Tietz in seinem Artikel¹⁸⁵ charakteristisch als „existentiellen Zirkel von Glauben und Gehorsam“,¹⁸⁶ aus dem sich kein Zirkelschluss ergibt, sondern die „gleichzeitige Erfüllung beider Bedingungen im Existieren“. Auch Anders R. Mayer betrachtet das Verhältnis der beiden Sätze als „Zirkel zwischen Glaubensakt und Gehorsamsakt“.¹⁸⁷ Im Folgenden wird daher das Verhältnis beider Sätze behandelt.

1.2.1.1 Nur der Glaubende ist gehorsam

Mit dem ersten Satz will Bonhoeffer die Aussage der reformatorischen Rechtfertigungslehre der lutherischen Tradition deutlich machen. Er äußert die Bezeugung der reformatorischen Rechtfertigungslehren, dass „allein der Glaube rechtfertigt und nicht das Tun des Gehorsams“.¹⁸⁸ Deswegen ist man geneigt, den Glauben zeitlich früher einzuordnen als den Gehorsam. Diese Aufeinanderfolge ist es zwar für die Rechtfertigungslehre erforderlich, aber diese Sichtweise kann, wie Bonhoeffer behauptet, zum Auseinanderreißen von Glaube und Gehorsam führen.¹⁸⁹ Denn die Frage nach dem Anfang des Gehorsams wird so zeitlich erst nach dem Glauben aufgeworfen. Diese Trennung ist also in der Tat nach Bonhoeffer „eine schwere Einbuße an biblischer Treue“,¹⁹⁰ die man mit der billigen Gnade gleichsetzen kann. Um diesen Verlust zu vermeiden, versucht er, beide zu einer Einheit zu verschmelzen, in der „Glaube nur im Gehorsam existiert, niemals ohne Gehorsam ist, dass Glaube nur in der Tat des Gehorsams Glaube ist.“¹⁹¹ Mit anderen Worten kann man diese gemeinsame Existenz von Glaube und Gehorsam dort konstatieren, wo sowohl der Glaube die Voraussetzung des Gehorsams als auch Gehorsam die Voraussetzung des Glaubens ist.¹⁹²

1.2.1.2 Nur der Gehorsame glaubt

¹⁸⁴ Vgl. E. Brunner, a.a.O., S.68

¹⁸⁵ Christiane Tietz, Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt. Beobachtungen zu einem existentiellen Zirkel in Dietrich Bonhoeffers Nachfolge, in: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2 2005/2006 hg. v. Victoria J. Barnett, u.a., 2006, S. 170-181

¹⁸⁶ A.a.O., S.173

¹⁸⁷ Anders. R. Mayer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bnhoeffers, 2. Aufl. Stuttgart 1980, S. 156

¹⁸⁸ DBW 4: S.52

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ DBW 4: S.52

¹⁹² DBW 4: S.53

Mit dem zweiten Satz versucht Bonhoeffer, das Wesen der Nachfolge deutlich zu machen und gleichzeitig auch eine Situation, in der geglaubt werden und in der beide Sätze umgeschrieben werden können,¹⁹³ zu beschreiben. Zuerst beginnt Bonhoeffer damit, was das Wesen der Nachfolge ist. Dafür geht er von der dreifachen Exegese¹⁹⁴ in dem Kapitel „Der Ruf in die Nachfolge“ aus. Er hat im Zusammenhang mit der Berufung des Levi (Mk.2, 14) „die unbedingte, unvermittelte und unbegründbare Autorität Jesu“¹⁹⁵ erwähnt. Hier zeigt sich, dass der Weg, durch den man zum Glauben gelangen kann, nur im Gehorsam gegen den Ruf Jesu möglich wird. Dabei geht es darum, nach dem Inhalt der Nachfolge zu fragen. Dieser Inhalt ist weder ein Lebensprogramm oder ein Ziel oder ein Ideal, sondern nur Jesus selbst, außerhalb dessen es keine Inhalte mehr gibt.¹⁹⁶ Aus diesem Grund sieht Bonhoeffer die Nachfolge als „Bindung an die Person Jesu Christi“¹⁹⁷ an. Dies besagt, dass „ein Christentum ohne Nachfolge immer ein Christentum ohne Jesus Christus“¹⁹⁸ ist. Deshalb lässt sich sagen, dass die Nachfolge unmissverständlich im Zeichen Jesu Christi stehen muss und dass zugleich nur Jesus den Menschen in die Nachfolge rufen kann. Diese Überlegung lässt sich anhand der Situation Bonhoeffers verdeutlichen. Während des Nationalsozialismus versuchten Schutzstaffel(SS) und die Hitlerjugend(HJ), ihren Mitgliedern „blinden Gehorsam“ gegenüber dem „Führer“ aufzuzwingen.¹⁹⁹ Vor diesem Hintergrund betont Bonhoeffer, dass er sowohl von „einfältigem Gehorsam“ als auch von der „unbedingten, unvermittelten und unbegründbaren Autorität Jesu“ im Gegensatz zu dem „damaligen Führerbegriff“²⁰⁰ spricht. In diesem Sinn kann man sagen, dass die „Nachfolge“ durch Beleuchtung der Umstände Bonhoeffers besser begreiflich werden kann.

¹⁹³ N. S. 52 Bonhoeffer sieht es so, dass „der Begriff einer Situation, in der geglaubt werden kann, nur die Umschreibung des Sachverhalts ist, in dem die folgenden zwei Sätze gelten, die in gleicher Weise wahr ist.“

¹⁹⁴ Mk.2, 14; Lk.9,57-62; Mt.19,16-22 Vgl. Clifford J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität, übersetzt von Ilse Tödt, Gütersloher 2005, S. 170-172, hier will er im Blick auf seiner damaligen Erfahrung und zeitgenössischen Situation die Exegese über die Text zu beachten versuchen. „er hat den Text ganz direkt auf sich angewendet und hat ihn aus seiner eigenen Erfahrung heraus interpretiert.“

¹⁹⁵ DBW 4: S.45

¹⁹⁶ DBW 4: S.47

¹⁹⁷ DBW 4: S.47; Nach Thomas Schlegel sei „die Bindung an Jesus, dem Mittler zum Vater“ bei Bonhoeffer „die Summe der Gebote“. Thomas Schlegel, „Gesetz und Evangelium“ – „Evangelium und Gesetz“? Das *discrimen legis et evangeli* als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, S. 30; vgl. DBW 4: S. 64

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Onnasch, M., Zeitgemäße Theologie? Beobachtungen zu zeitgeschichtlichen Bedingungen der theologischen Sprache Bonhoeffers, in: S. 153-177. bes. S. 156; Thomas Schlegel, „Gesetz und Evangelium“ – „Evangelium und Gesetz“? Das *discrimen legis et evangeli* als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, S. 23(Anm. 41): „Suchten die Deutschen Christen gerade von der Bergpredigt Jesu her ihre Loyalität zum ‚Führer Adolf Hitler‘ zu begründen...“. Vgl. Ursula Berner, Die Bergpredigt. Auslegung und Rezeption im 20. Jahrhundert, Göttingen 1979.

²⁰⁰ Sieht oben Anm. 70. 71

Dann beschäftigt sich Bonhoeffer um einer weiteren Argumentation über die Nachfolge willen mit der zweiten Exegese (Lk 9, 57-62), die sich auf drei Jünger bezieht. Der erste Mann bietet Jesus die Nachfolge selbst an, und Jesus antwortet, dass jener nicht wisse, was er tue.²⁰¹ Den zweiten ruft Jesus, aber dieser will im Bereich des ihn bindenden Gesetzes Jesus nachfolgen, obwohl es zwischen Jesus und dem Gerufenen kein Etwas mehr gibt. Der Dritte will Jesus nachfolgen, aber mit dem Satz „erlaube mir zuvor“ möchte er, wie Bonhoeffer erwähnt, „selbst die Bedingungen für die Nachfolge“²⁰² schaffen. Diese menschlichen Bedingungen, die ein eigenes Recht und eine eigene Zeit haben, stehen der Nachfolge entgegen. Denn es gibt keine Bedingungen zwischen Jesus und den Gerufenen, denn solche sind für das Reich Gottes nicht angemessen. Daher sagt Bonhoeffer über den dritten Mann: „Dieser dritte gerät also nicht nur mit Jesus, sondern schon mit sich selbst in Widerspruch.“²⁰³ Für das Verstehen von Bonhoeffers Ausarbeitung ist die Aussage Greens hilfreich, dass Bonhoeffer „den Text ganz direkt auf sich selbst angewandt hat und ihn aus seiner eigenen Erfahrung heraus interpretiert.“²⁰⁴ Bonhoeffer versuchte, die dergestalt widerspruchsvolle politische Situation der damaligen Kirche im Gehorsam zu überwinden.

Zum Zweiten geht Bonhoeffer vom Begriff der Situation aus, die hier eine wichtige Rolle spielt. Er nennt Nachfolge den ersten Schritt²⁰⁵, mit dem der Nachfolgende in die Situation treten kann²⁰⁶, in der es eine Möglichkeit zum Glauben gibt. In diesem Sinn könnte man sagen, dass der Menschen nur in der Nachfolge oder durch den ersten Schritt in die aus Glauben und Gehorsam bestehende dynamisch-dialektische Koexistenz eintreten kann. Dieses Eintreten zeigt dabei deutlich, dass die durch den ersten Schritt geschaffene Situation nicht vom Menschen, sondern nur durch den von Jesus Christus ausgehenden Ruf in die Nachfolge geschaffen werden kann.²⁰⁷ Und die Bedeutung der ersten Antwort auf den Ruf in die Nachfolge ist davon geprägt, dass der Mensch noch nicht mit Glauben antwortet, sondern vielmehr ist der Ruf Christi eine Berufung in die Situation, in der geglaubt werden kann.²⁰⁸ Als Beispiel führt Bonhoeffer an, dass auf den Ruf Jesu hin Petrus sein Netz verlässt. Dieses Tun von Petrus ist ein deutlicher erster Schritt im Gehorsam, der den Eintritt in die

²⁰¹ DBW 4: S.48

²⁰² DBW 4: S.49

²⁰³ DBW 4: S.50

²⁰⁴ C. J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität(1972), Gütersloh 2004, S.170

²⁰⁵ E. Bethge, DB, S. 522: „Interessant ist die Stelle, wo Bonhoeffer vom ‚ersten Schritt‘ vor dem Glauben oder auf den Glauben hin spricht. Hier deutet sich eine Vorform der späteren Unterscheidung von ‚Letztem und Vorletztem‘ in der Ethik an.“

²⁰⁶ Christiane Tietz, a.a.O., S. 174: er sieht, diese Situation sei eine Möglichkeit zum Eintritt in den existentiellen Zirkel aus Glauben und Gehorsam für den Menschen.

²⁰⁷ DBW 4: S. 51-52

²⁰⁸ DBW 4: S. 72

dynamisch-dialektische Koexistenz aus Glauben und Gehorsam ermöglichen kann. Aber es geht für Petrus hier nicht darum, sich zu bekehren, sondern um das Eintreten in die Situation, in der inhaltlich geglaubt werden kann. In diesem Kontext stellt Bonhoeffer klar: „Es muß Gehorsam geleistet werden gegen einen konkreten Befehl, damit geglaubt werden kann. Es muß ein erster Schritt des Gehorsams gegangen werden, (...) Nur in dieser neuen, durch den Gehorsam geschaffenen Existenz kann geglaubt werden.“²⁰⁹

In der Folge behandelt Bonhoeffer ein Problem, das bei der Behandlung des ersten Schrittes auftaucht, um weiter zu verdeutlichen, worum es sich beim ersten Schritt im Gehorsam handelt. Er betrachtet zunächst den ersten Schritt als „das äußerliche Werk“. Bei ihm ist er „der Schritt zur Kirche, in der das Wort des Heils gepredigt wird.“²¹⁰ So stellt sich die Frage, ob der erste Schritt ein menschlich-verdienstvolles Werk ist. Bonhoeffer wendet sich gegen diese Auffassung. Um des richtigen Verständnisses willen weist er darauf hin, dass der erste Schritt nicht im Rahmen des menschlichen Werkes entstehen kann, sondern vielmehr nur „im Blick auf das Wort Jesu Christi“.²¹¹ Als Jesus Petrus gerufen hat, mag dieser den ersten Schritt getan haben, der jedoch „niemals die eigenmächtige Tat des Menschen“²¹² ist, aber er bleibt noch „im Unglauben“²¹³, weil die Situation, in der geglaubt werden kann, im Leben, das innerhalb einer alten Existenz bleibt, existiert.

Demnach gilt, dass auf der einen Seite der Schritt nur auf das Wort hin möglich ist, und zwar insofern, als „der erste Schritt des Gehorsams in der Tat schon selbst ein Tun des Glauben an das Wort Christi ist“²¹⁴, und auf der anderen Seite der Ruf „eine Gnade“, „eine Neuschöpfung der Existenz“²¹⁵ ist, weil es ein Ruf aus dem Tod in das neue Leben des Gehorsams ist.²¹⁶ Deshalb kann man sagen, dass die Situation, in der geglaubt werden kann, schon „selbst immer nur im Glauben ermöglicht“ ist.²¹⁷ Deshalb ist der erste Schritt notwendig. Ähnliche Gedanken sind in der 1935/36 gehaltenen Vorlesung über die „Sichtbare Kirche im Neuen Testament“ erkennbar: „Es liegt im Willen des Menschen, sich zu Wort und Sakrament zu

²⁰⁹ DBW 4: S. 53

²¹⁰ DBW 4: S. 54

²¹¹ DBW 4: S. 55

²¹² DBW 4: S. 75: „Gehorsam gegen den Ruf Jesu ist niemals die eigenmächtige Tat des Menschen“.

²¹³ DBW 4: S. 55; Vgl. A. Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, S. 131: ‚Komm zur Kirche‘ als ein äußerliches Werk bleibt nach Schödl „für sich genommen ein totes Werk.“

²¹⁴ DBW 4: S. 55

²¹⁵ DBW 4: S. 50

²¹⁶ DBW 4: S. 55

²¹⁷ DBW 4: S. 52

halten, und dort sei die Verheißung des Heiligen Geistes von Gott gewiß, wenn auch gewiß der Mensch nichts zu seinem Heil tun könne.“²¹⁸

Es gibt ein weiteres Problem, mit dem es sich zu beschäftigen gilt. Wenn der erste Schritt ein Tun des Glaubens wäre, könnte man sagen, dass es nicht unerlässlich ist, den Schritt zu tun, weil der Glaube bereits darin besteht. Bonhoeffer spricht davon, dass der erste Schritt das Zwischenglied zwischen dem bisherigen Weg des Jünglings und der Nachfolge sei. Dies legt den Schluss nahe, dass es eine Unterscheidung zwischen dem ersten Schritt im Gehorsam gegen den Ruf in die Nachfolge und dem Leben in der Nachfolge geben muss.²¹⁹ Der Unterschied besteht darin, dass der erste Schritt noch nicht die Nachfolge ist, aber trotzdem „in die freie Luft der Entscheidung“ gehört.²²⁰ Richtiger gesagt ist er eine ernste oder aktive Entscheidung für die Nachfolge.

Man kann zusammenfassend sagen, dass Bonhoeffers Versuch, sich Glaube und Gehorsam zu nähern, ein Versuch ist, nur in der Nachfolge – nur im Ruf in die Nachfolge²²¹ - eine Einheit von Gesetz und Evangelium zu bilden. Dies gilt auch, wie E. Bethge mit Recht darstellt, für einen Versuch, „die reformatorische Artikel ‚Glaube‘ neu unter dem Begriff ‚Nachfolge‘ zu fassen.“²²² Dafür verwendet er biblische Texte, die für Bonhoeffers Theologie in dem Kirchenkampf eine wichtige Rolle spielen. Und es ist für ihn sicher, dass die Situation, in der geglaubt werden kann, nur durch das Wort Jesu geschaffen werden kann, weshalb der Ruf in die Situation eine Gnade ist, die dem Menschen eine Möglichkeit geben kann. Mit dieser Möglichkeit kann man durch den ersten Schritt in die aus Glauben und Gehorsam bestehende dynamisch-dialektische Koexistenz hineinkommen und dort existieren.

1.2.2 Das „Außerordentliche“- die Dialektik von *περισσον* und *το αυτο*

²¹⁸ DBW 14: S. 426

²¹⁹ C. Tietz, a.a.O., S.179:“...also zwischen einem glaubenden Hören auf den ersten Ruf Christi und dem Glauben in der Nachfolge zu differenzieren“.

²²⁰ DBW 4: S. 59

²²¹ „Durch Jesus ergehe, damals wie heute, der uneingeschränkte Ruf in die Nachfolge und darin, weil dies Bindung an ihn bedeutet, erweise sich seine Gnade. So vereine Jesus Christus Gesetz und Evangelium in sich. Diese Einheit lässt sich im bonhoefferschen Sinne nicht nur als eine Integration verstehen, sondern als Inklusion. Jesus fasst Gnade und Gebot nicht nur zusammen, er versöhnt sie miteinander“. T. Schlegel, „Gesetz und Evangelium“ – „Evangelium und Gesetz“? Das *discrimen legis et evangeli* als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, in: Ders./ A. Schwarze, Der Kampf um die teure Gnade. Studien zu Dietrich Bonhoeffer, S. 53

²²² E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologie – Christ – Zeitgenosse, S. 520

Nach der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Glauben und Gehorsam beschäftigt sich Bonhoeffer anhand einer Auslegung der Bergpredigt²²³ mit dem „Außerordentlichen“ und auch mit dem Verhältnis zwischen περισσόν und το αὐτό. Mit diesem Verhältnis konkretisiert er das ethische Denken von „Nachfolge“. Was das Verhältnis zwischen περισσόν und το αὐτό anbelangt, so ist diese Frage noch umstritten. E. Feil ist der Ansicht, dass diese Beziehung „dualistisch“ sei.²²⁴ Demgegenüber sieht Tiemo Rainer Peters sie als „dialektisch“ an. Er behauptet, dass Bonhoeffer zum Verstehen des Verhältnisses zwischen περισσόν und το αὐτό Kierkegaards Dialektik ins Politische wende. Vor dem Hintergrund dieser beiden Auffassungen wird die Frage aufgeworfen, was Bonhoeffer mit diesem Verhältnis denn eigentlich denken will. Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst das „Außerordentliche“ behandelt werden. Denn dieser Begriff ist für die Ethik der Nachfolge wichtig. Weiterhin ist entscheidend, was „das Natürliche“ ist. Es kommt darauf an, Bonhoeffers Verständnis des „Natürlichen“ auf das der Welt zu beziehen. Im Anschluss wird die Beziehung zwischen dem „Außerordentlichen“ und dem „Natürlichen“ zusammenzufassen sein.

1.2.2.1 Das Außerordentliche

Bei Bonhoeffer fällt das „Außerordentliche“ mit dem Wesen des Christlichen in eins. Das Wesen des Christlichen nach Bonhoeffer entspricht der „Existenz der Seliggepriesenen“²²⁵. Die Charakterisierung der Seliggepriesenen bewerkstelligt Bonhoeffer durch die Exegese von Mt. 5. Auffällig ist, dass Bonhoeffer die Bergpredigt ausführlich mit Blick auf das Kreuz²²⁶ auslegt. Bemerkenswert ist auch, dass diese Konzentration auf das Kreuz zu der Unterscheidung von Jüngerschar und Volkskirche²²⁷ führt.

Zunächst sind Jünger um des am Kreuz hängenden Jesus willen arm. Diese Armut zu leben beinhaltet, dass Jünger um Jesu willen eindeutig „in Verzicht und Mangel“ auf der Erde leben.

²²³ Siehe oben. Anm. 179: vgl. A. Schödl, *Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, Leipzig 2006. S.121: Nach Schödl's Meinung ist die Schriftauslegung für Bonhoeffer in dem Kirchenkampf „Kampfmittel“.

²²⁴ E. Feil, a.a.O., S.300: „Damit aber ist die Auffassung von ‚Nachfolge‘ eher dualistisch, als daß sie in eine Korrelation von Vorletztem und Letztem gebracht wäre.“; Auch das dualistische Verhältnis zwischen περισσόν und το αὐτό bedeutet, dass περισσόν und το αὐτό gegeneinander auseinanderreißt.

²²⁵ DBW 4: S.148

²²⁶ Zur Konzentration auf das Kreuz. Vgl. H. Müller, *Von der Kirche zur Welt*, S. 216: „Es wird deutlich werden, dass gerade das Wesentliche für Bonhoeffers theologische Entwicklung in der ‚Nachfolge‘ darin besteht, dass hier die theologia crucis wie bei Luther nicht einfach eine bestimmte Lehre, ein Lehrinhalt der Theologie, ist, sondern methodische Bedeutung für die ganze Theologie gewinnt.“

²²⁷ Bonhoeffer hat bereits in seiner Dissertation dieses Verhältnis behandelt. Vgl. DBW 1. S.147-149

Aber für das, auf was sie verzichten, empfangen sie die Verheißung, da ihnen das Himmelreich gehört. Die Verheißung für die Nachfolgenden zeichnet sich dadurch aus, dass „sie ihren Schatz tief in der Verborgenheit haben, sie haben ihn am Kreuz.“²²⁸

Bonhoeffer beschäftigt sich auch mit der Seligkeit der Leidtragenden. Durch die Fokussierung auf diese Seligpreisung verschärft er die Vertiefung der Kluft zwischen den Jüngern und dem Volk.²²⁹ Die Jünger verzichten auf „Glück und Frieden der Welt. Dieser Verzicht bedeutet, dass die Jünger in der Welt Fremdling sind. In dieser Fremdlingschaft tragen sie vielmehr „Leid über die Welt, ihre Schuld, ihr Schicksal und ihr Glück“²³⁰ Aber die Jünger können nicht aus eigener Kraft Leidtragende sein, sondern sie können nur durch die am Kreuz alles Leid tragenden Kraft das ihnen Auferlegte tragen.²³¹ Und so schlussfolgert Bonhoeffer, dass das Kreuz ihr Trost sei,²³² denn allein im Kreuz können die Jünger „den Tröster Israels“ sowie „ihre wahre Heimat“ finden.²³³

„Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen.“ Die Sanftmütigen sind nach Bonhoeffer die um Jesu willen in Verzicht auf jedes eigene Recht lebenden Jünger.²³⁴ Über sie sagt Jesus, dass sie das Erdreich besitzen. Was aber bedeutet der Besitz des Erdreiches? Nach Bonhoeffer ist es das Kreuz, das ein Stück Erde ist.²³⁵

Selig sind auch die Nachfolgenden, denen nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet. Den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit können die Jünger am Kreuz Jesu sehen. Sie folgen ihm nach, ohne über dem Meister zu sein.

Bonhoeffer führt die Exegese über den Charakter von Nachfolgenden weiter: Selig sind die Barmherzigen. Denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Die Barmherzigen sind die Jünger, die gemäß der Barmherzigkeit Jesu, der die Schmach ihrer Gemeinschaft bis zum Tod am Kreuz getragen hat, „im Verzicht auf die eigene Würde“²³⁶ Nachfolger Jesu zu sein versuchen. Auch geht es um die Seligpreisung der reinen Herzen, die Gott anschauen können. Das reine Herz ist nicht das von Gut und Böse geteilte, sondern allein das „in diesem Leben auf Jesus Christus“ sehende sowie von „Jesu Willen“ beherrschte Herz.²³⁷

„Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen“. Nach Bonhoeffer ist Jesu Ruf ein Ruf zum Frieden, da „Jesus ihr Friede ist.“²³⁸ Jesus hat am Kreuz den Frieden

²²⁸ DBW 4: S. 102

²²⁹ DBW 4: S. 102

²³⁰ DBW 4: S. 103

²³¹ DBW 4: S. 103

²³² DBW 4: S. 104

²³³ DBW 4: S. 104

²³⁴ DBW 4: S. 104

²³⁵ DBW 4: S. 105

²³⁶ DBW 4: S. 106

²³⁷ DBW 4: S. 107

hergestellt „im Verzicht auf Gewalt und Aufruhr“²³⁹. Über die Friedfertigen heißt es, dass sie „mit ihrem Herrn das Kreuz tragen.“²⁴⁰

„Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihrer.“ Die hier erwähnte Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf „die Rede von der Gerechtigkeit Gottes, sondern auf die vom Leiden um einer gerechten Sache willen.“²⁴¹

Nach der Exegese über die Seliggepriesenen kommt Bonhoeffer zu dem Ergebnis, dass „die Gemeinde der Seliggepriesenen die Gemeinde des Gekreuzigten ist.“²⁴² Insofern kann man sagen, dass das Kreuz bei Bonhoeffer für das Verständnis der Bergpredigt eine wichtige Rolle spielt.²⁴³

Eine solche Konzentration auf das Kreuz lässt sich auch in der Exegese Bonhoeffers über „das Salz der Erde“ bzw. „das Licht der Welt“ feststellen. Entlang dieser beiden Sätze versucht Bonhoeffer, die Frage zu beantworten, welche Bedeutung die sichtbare Gemeinde für die Nachfolgenden hat. Was die sichtbare Gemeinde anbelangt, so kann gesagt werden, dass der Jünger „wahre Wirksamkeit auf Erden liegen“ soll in der Kraft des Rufes.²⁴⁴ Deshalb ist eindeutig, dass „wer vom Ruf Jesu getroffen in seiner Nachfolge steht, durch diesen Ruf in seiner ganzen Existenz Salz der Erde ist.“ In diesem Sinn ist die Gemeinde „keine nachfolgende Gemeinde mehr“, die „unsichtbare Gemeinde sein“ will.²⁴⁵ Was aber wird an der Gemeinde denn sichtbar? Bonhoeffer behauptet, dass die Sichtbarkeit der Gemeinde nur das Kreuz ist.²⁴⁶ Allein unter dem Kreuz kann die Gemeinde zum Licht der Welt werden.

Daraufhin geht Bonhoeffer auf zwei Missverständnisse ein: zum einen die Sünde Israels, die „Vergottung des Gesetzes und Vergesetzlichung Gottes“ war, und zum anderen das sündige Missverständnis der Jünger, nämlich „die Entgottung des Gesetzes und Trennung Gottes von seinem Gesetz“.²⁴⁷ Bonhoeffer versucht beide Missverständnisse zu überwinden, indem er Jesus zwischen die Jünger und das Gesetz stellt. Es ist keineswegs so, dass Jünger nun das Gesetz nicht mehr zu erfüllen brauchen, sondern sie geben „um seiner Forderung der Gesetzeserfüllung Kraft. Jedoch ist es nur in der Gemeinschaft Jesu möglich,²⁴⁸ denn nur Jesus

²³⁸ DBW 4: S. 107

²³⁹ DBW 4: S. 108

²⁴⁰ DBW 4: S. 108

²⁴¹ DBW 4: S. 108

²⁴² DBW 4: S. 109

²⁴³ H. Müller betont, Bonhoeffers Auslegung der Seligpreisungen laufe scheinbar auf den Zirkel hinaus: Selig sind, die das Kreuz tragen, denn sie sollen das Kreuz empfangen.

²⁴⁴ DBW 4: S. 111

²⁴⁵ DBW 4: S. 111

²⁴⁶ Vgl. DBW 4: S. 114: „Sichtbar wird das Kreuz und sichtbar werden die Werke des Kreuzes, sichtbar wird der Mangel und Verzicht der Seliggepriesenen.“

²⁴⁷ DBW 4: S. 118

²⁴⁸ DBW 4: S. 119

Christus erfüllt das Gesetz sowie er steht in der Gemeinschaft Gottes. Bonhoeffer nennt die Gesetzeserfüllung der Jünger in der Gemeinschaft die „bessere Gerechtigkeit“, „Außerordentliches“ und „Sonderliches.“²⁴⁹ Und er beschäftigt sich mit einem Vergleich zwischen der Gerechtigkeit des Pharisäers und der des Jüngers, um die bessere Gerechtigkeit deutlich zum Ausdruck zu bringen. Bei Bonhoeffer besteht die Gerechtigkeit des Pharisäers darin, dass zwar seine Gerechtigkeit sein Tun war. Doch dabei hat er das Gesetz nur gelehrt, nicht getan. Demgegenüber besteht die Gerechtigkeit des Jüngers darin, dass sowohl „es in der Tat vollkommene Gerechtigkeit gegenüber der unvollkommenen des Pharisäers ist“ als auch Jesus, der das Gesetz erfüllt hat, „zwischen dem Jüngern und dem Gesetz“ steht.²⁵⁰ So wird deutlich, dass die Gerechtigkeit der Jünger Christi Gerechtigkeit ist.²⁵¹ Anders ausgedrückt: Die Gerechtigkeit der Jünger ist die Gerechtigkeit unter dem Kreuz.²⁵² Und durch die Frage, wie sich der Nachfolger Jesu dem Bruder gegenüber verhält, konkretisiert Bonhoeffer die Bedeutung der besseren Gerechtigkeit weiter: So sei das Leben des Bruders dem Nachfolger Jesu zur Grenze gesetzt, die nicht durchbrochen werden dürfe.²⁵³ Bonhoeffer hat den Begriff des Bruders dabei nicht auf den „Bruder in der Gemeinde“ beschränkt; vielmehr leitet sich das Verständnis dieses Begriffs von der Menschwerdung des Sohnes Gottes her, der unser aller Bruder wurde.²⁵⁴ Weiterhin betont Bonhoeffer, dass „Gott sich von unserem Bruder nicht trennen lassen will“²⁵⁵. Daher sind Gottesdienst und Bruderdienst nicht mehr untrennbar: „So bleibt dem, der wahren Gottesdienst in der Nachfolge Jesu tun will, nur ein Weg, der Weg zur Versöhnung mit dem Bruder“.²⁵⁶ So kann der Dienst am Bruder der Weg ans Kreuz sein, denn „es ist ja der Weg zu ihm, dem gekreuzigten Bruder“.²⁵⁷

In der bis hierhin behandelten Auslegung der Bergpredigt bedeutet Nachfolge Konzentration auf das Kreuz, wobei das Kreuz das „Außerordentliche“ ist. Auch das „Außerordentliche“ ist

²⁴⁹ DBW 4: S. 120

²⁵⁰ DBW 4: S. 120

²⁵¹ DBW 4: S. 121

²⁵² DBW 4: S. 121

²⁵³ DBW 4: S. 123

²⁵⁴ Hier sieht *C. R. Müller* Brüder als die Juden, das Volk Israel an. Ders., *Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes*, S. 226: „In seiner ‚Nachfolge‘ nahm Bonhoeffer mit ganz anderem Akzent die Frage nach den Juden auf, und zwar in der Frage nach der Verantwortung für den Bruder. Wie bereits zuvor betonte Bonhoeffer auch hier im Hinblick auf die nichtchristlichen Juden“.; Auch Bertold Klappert ist hier der Meinung: „Den Dienst am Bruder – gemeint ist primär der jüdische Bruder außerhalb der Gemeinde“. *Bertold Klappert*, *Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage*, in: *Ethik im Ernstfall: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu d. Juden u. ihre Aktualität*, hg. v. W. Huber u. Ilse Tödt, München 1982, S. 98 (IBF 4)

²⁵⁵ DBW 4: S. 125

²⁵⁶ DBW 4: S. 125; vgl. DBW 14: S. 463-464

²⁵⁷ Ebd.

„ein Tun der Nachfolgenden“ unter dem Kreuz.²⁵⁸ Insofern liegt der Schwerpunkt in der „Nachfolge“ auf diesem „Außerordentlichen“. „Das Christliche hängt am Außerordentlichen.“²⁵⁹

1.2.2.2 Das Natürliche

Wenn von dem „Natürlichen“ die Rede ist, zeigt sich deutlich, dass es sich auf das Verständnis der Welt in der „Nachfolge“ bezieht. Es ergibt sich folglich die Frage, welche Bedeutung das „Natürliche“ bei Bonhoeffer hat und in welches Verhältnis es zu dem „Außerordentlichen“ steht. Im Folgenden werden beide Fragen ausführlich behandelt.

E. Feil behauptet hierzu, dass das Weltverständnis in der „Nachfolge“ negativ bleibe, weil das Leben der Nachfolgenden in der Welt als Abbruch der Beziehung zur Welt, als Protest und Nahkampf gegen die Welt begriffen werden kann.²⁶⁰ So versteht es sich anscheinend von selbst, dass das Weltverständnis in der „Nachfolge“ ein negatives sein muss.²⁶¹ Denn die Nachfolgenden sind Fremdlinge in der Welt und auch der Abstand zwischen dem Volk und ihnen vergrößert sich, wenn der Ruf Jesu erklingt. Es besteht allerdings die Gefahr, das Verhältnis von dem „Natürlichen“ und dem „Außerordentlichen“, an das Bonhoeffer in der „Nachfolge“ denkt, falsch als eine Trennung zu betrachten, wenn das Weltverständnis wie bei Feil verstanden wird. Schließlich wird klar, dass es in der „Nachfolge“ eine solche Trennung des „Natürlichen“ vom „Außerordentlichen“ kaum gibt. Vielmehr besteht die Nachfolge Jesu darin, dass „die sichtbare Gemeinde“ konkret in der Welt aufgestellt sein soll. Beispielhaft dafür ist, dass Jesus gesagt hat: „Ihr seid das Salz der Welt“, „Ihr seid das Licht der Welt“. Diese Sätze zeigen, dass die Jünger das Salz und das Licht nicht außerhalb der Welt, sondern nur innerhalb der Welt sind. Dies gilt auch für die Nachfolgenden in der Welt. Aber dies bedeutet nicht, dass das „Natürliche“ mit dem „Außerordentlichen“ gleichgesetzt werden kann.

Dieses komplizierte Problem versucht T. R. Peters dadurch zu lösen, dass er anders als E. Feil das Weltverständnis Bonhoeffers in der „Nachfolge“ mit der schwierigen Situation der BK in Deutschland in Korrespondenz bringt: „wie diese Betrachtung zu Mt5,33-37 ist die

²⁵⁸ DBW 4: S. 148; vgl. H. Müller konstatiert, die Ethik der Nachfolge sei Kirchliche Ethik. Diese kirchliche Ethik sei das Mittragen des Kreuzes Jesu Christi in der Welt.(a.a.O., S. 228)

²⁵⁹ DBW 4: S.123

²⁶⁰ E. Feil, a.a.O., S. 286

²⁶¹ Vgl. Christofer Frey, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989, S.211-226: Frey hebt in seinem Buch hervor, dass in „Ethik“ die Beziehung zur Welt positiver gedacht sei als in der „Nachfolge“. „Dort war die Welt nur der Ort für den ersten Schritt des Glaubens, während sie in „Ethik“ der dem verantwortlichen Denken und Handeln aufgegebene Raum wird“.

gesamte „Nachfolge“, mit ihrer negativen Weltsicht und ihrem Ruf zur Absonderung, als Moment einer nicht primär asketisch-privatistischen („Passio activa“), sondern einer zeit- und gesellschaftskritischen Verweigerung zu verstehen und entsprechend zu interpretieren.²⁶²

Diese Interpretation zeigt, dass das Verhältnis des „Natürlichen“ und „Außerordentlichen“ nicht „dualistisch“²⁶³, sondern „dialektisch“ ist.²⁶⁴

Bei Bonhoeffer ist „das Natürliche το αὐτο (ein und dasselbe) für Heiden und Christen.“²⁶⁵

Was das richtige Verstehen des Natürlichen angeht, so muss das Christliche zuerst mit dem περισσόν beginnen, so dass das Natürliche davon ausgehend richtig interpretiert werden kann.²⁶⁶ Es hat jedoch den Anschein, als seien sowohl das Weltverständnis in der „Nachfolge“ negativ als auch das Verhältnis zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Außerordentlichen“ nicht dialektisch. Wie oben erwähnt gibt es jedoch keine Trennung zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Außerordentlichen“ in der „Nachfolge“. Wie aber hat Bonhoeffer das Verhältnis zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Außerordentlichen“ verstanden? Bonhoeffer versucht diese Verhältnis im Kirchenkampf²⁶⁷ zu verstehen: „Heiligung durch das Siegel des Heiligen Geistes stellt die Kirche immer in den Kampf. Es ist im Grunde der Kampf um dieses Siegel, dass es nicht gebrochen werde, weder von außen noch von innen, dass nicht die Welt Kirche noch die Kirche Welt sein wolle. Der Kampf der Kirche um den Raum, der dem Leib Christi auf Erden gegeben ist, ist ihre Heiligung. Absonderung der Welt von der Kirche und der Kirche von der Welt ist der heilige Kampf der Kirche um das Heiligtum Gottes auf Erden. Heiligtum gibt es nur in der sichtbaren Gemeinde.“²⁶⁸ Hier wird klar, dass sich bei Bonhoeffer das Außerordentliche im Natürlichen

²⁶² T. R. Peters, a.a.O., S. 58

²⁶³ Rainer Mayer, a.a.O., S. 141

²⁶⁴ T. R. Peters, a.a.O., S. 59: Peters sieht, dass das Verhältnis von dem „Natürlichen“ und dem „Außerordentlichen“ „in jener eschatologischen Spannung von „Letztem“ und „Vorletztem“ steht, die in der „Ethik“ fundamentale Bedeutung bekommen wird“

²⁶⁵ DBW 4: S. 147

²⁶⁶ DBW 4: S. 147

²⁶⁷ Vgl. siehe oben 1.1.2.2 Die Verweltlichung der Kirche; vgl. E. Bethge, Biographie, S. 526: „Die Welt bei diesem Bonhoeffer nur noch ein bedrohlicher Dschungel, den es zu durchqueren gilt. Sie ist nicht etwa verschwunden, sie herrscht sehr sichtbar. Doch es wäre gewiß ein Missverständnis, Bonhoeffer damit auf Weltflucht hin zu interpretieren. Das Getto der „Nachfolge“ ist nicht das friedvolle Abseits der Pietisten und nicht das Jenseits der Schwärmer, welche beide der Erde nicht treu bleiben. Sondern es ist Ruf zum Kampf, es ist Konzentration und so auch Verengung, damit die unbegrenzte Botschaft die weite Erde wieder gewinnt.“; Auch R. Strunk begründet eine Behauptung auf dieser Linie: „W Bonhoeffer in seiner ‚Nachfolge‘ von der ‚Welt‘ redet, vertritt er nicht einfach den Standpunkt einer asketisch-frommen Weltentsagung...Nachfolge beinhaltet für Bonhoeffer eben nicht die Rettung der eigenen Seele aus dem Zustand dieser Welt heraus, sondern wesentlich ‚Protest‘, Widerspruch gegen diesen Zustand der Welt, ‚Nachkampf‘, bei welchem ‚der Welt auf den Leib gerückt‘ wird, freilich ohne die Anwendung der Mittel, deren die Welt sich, ihrem Wesen entsprechend, zu bedienen pflegte“. R. Strunk, Nachfolge Christi, S. 205

²⁶⁸ DBW 4: S. 278; T.R. Peters hat diesen Satz gewürdigt, indem er die Welt des „Natürlichen“ für „ein notwendiges Durchgangsstadium für die Heiligen“ gehalten. T. R. Peters, a.a.O., S. 60

von dem Natürlichen unterscheidet.²⁶⁹ Diese Unterscheidung kann man nur als die Dialektik²⁷⁰ im Kirchenkampf verstehen. Dies bedeutet, dass die Welt ein Raum der Nachfolge ist, was vorweg nimmt, dass in der „Ethik“ das Vorletzte den Raum der Verantwortung bildet.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Dialektik von περισσόν und το αὐτό bei Bonhoeffer das „Außerordentliche“ und das „Natürliche“ weder gleichsetzen noch trennen kann, sondern dass die beiden Aspekte „in dynamischem Zueinander aufeinander“²⁷¹ bezogen sind.

1.2.3 Die dialektische Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Nachfolge

Nachdem Bonhoeffer mit der Auslegung von Mt.5 zum Ausdruck gebracht hat, dass in der Gemeinde der Nachfolgenden die Gerechtigkeit Christi sichtbar wird, hebt er in der Auslegung zu Mt. 6 hervor, dass von der Verborgenheit des christlichen Lebens gesprochen werden muss. Bonhoeffer sieht hier ein Missverständnis der Jünger, wenn nur von dem Außerordentlichen die Rede ist: Dies könnte die Konsequenz haben, dass sich das Außerordentliche verselbstständigt. Vor dieser Verselbstständigung hat Jesus die Jünger gewarnt: „Habt acht auf eure Gerechtigkeit, dass ihr sie nicht tut vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden.“ Zwar gibt es die Notwendigkeit, das Außerordentliche der Nachfolgenden sichtbar zu machen, was etwa deutlich wird, wenn davon die Rede ist, dass sie das Licht der Welt seien und es nicht unter den Scheffel setzen sollten, sondern auf den Leuchter.²⁷² Außerdem gilt: „Die Nachfolgenden sind die sichtbare Gemeinde, ihre Nachfolge ist ein sichtbare Tun... Flucht in die Unsichtbarkeit ist Verleugnung des Rufes. Gemeinde Jesu, die unsichtbare Gemeinde sein will, ist keine nachfolgende Gemeinde mehr.“²⁷³ Aber

²⁶⁹ Zur Dialektik des „Natürlichen“ und „Außerordentlichen“ vgl. Kornelis Heiko, Miskotte Biblisches A B C, Neukirchen-Vluyn 1976, S. 38, 128 „die darin besteht, dass Gott selbst sich in der Welt von der Welt unterscheidet“ „Er(Gott) wird erkannt als eine Wirklichkeit, die sich in der Welt von der Welt unterscheidet“.

²⁷⁰ Vgl. Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, Leipzig 2006, S. 176: Schödl betont, dass „Dialektisches Weltverhältnis und geistliches Leben eng ineinander greifen und aber zugleich voneinander unterschieden werden müssen“. „Die positive Entfaltung eines dialektisch vermittelnden Weltbegriffs in der „Nachfolge“ deutlich angelegt.“

²⁷¹ Gunter M. Prüller-Jagenteufel, a.a.O., S. 215: Jagenteufel betont, die Dialektik Bonhoeffers stehe, die Christologische Konzentration auf die Welt, die die Welt nicht ablehne, aber zugleich sich weigere, in der Welt aufzugehen: Gott und Welt/Mensch unvermischt und ungetrennt.

²⁷² DBW 4: S. 113

²⁷³ Ebd.

die Sichtbarkeit der Nachfolge ist „paradox“ und „enthüllt in der Zweideutigkeit der Welt“. Wie passen das Außerordentliche der Nachfolge und die Unsichtbarkeit der Nachfolge zusammen?²⁷⁴

Jesus gibt dem Außerordentlichen einen Stachel, denn: „Das Außerordentliche soll nämlich nicht geschehen, damit es gesehen werde, also das Außerordentliche soll nicht um des Außerordentlichen willen getan werden, das Sichtbarwerden soll nicht um des Sichtbarwerdens willen geschehen. Diese bessere Gerechtigkeit der Jünger soll nicht Selbstzweck sein. Zwar muß es sichtbar werden, muß das Außerordentliche geschehen, aber hart achtet, dass es nicht geschieht, damit es sichtbar werde.“²⁷⁵

Durch diese Auffassung des Wortes Jesu ist die Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Nachfolge zu begreifen, wenn sie als „dialektisch“ verstanden wird. Denn „Jesus ruft zur Reflexion“.²⁷⁶ Dieser Ruf zur Reflexion der dialektischen Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Nachfolge bedeutet, dass auf der einen Seite die Sichtbarkeit der Nachfolge in dem Ruf Jesu einen notwendigen Grund hat und auf der anderen Seite in der sichtbaren Nachfolge die Gefahr besteht, das Außerordentliche als ein Ziel zu betrachten.

Für die dialektische Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Nachfolge gibt Bonhoeffer anhand von drei Fragen die Begründungen: Erstens stellt Bonhoeffer die Frage „Wem soll das Sichtbare der Nachfolge verborgen sein?“²⁷⁷ Er beantwortet sie damit, dass der Nachfolgende selbst verborgen in seiner Gerechtigkeit sei,²⁷⁸ obwohl er in der Nachfolge bleiben soll. „Natürlich sieht er (der Nachfolgende) das Außerordentliche auch, aber er bleibt sich selbst darin verborgen; er sieht es nur, indem er auf Jesus sieht, und hier eben sieht er es nicht mehr als das Außerordentliche, sondern als das Selbstverständliche, Reguläre.“²⁷⁹ Insofern ist das Sichtbare in der Tat „im Gehorsam gegen das Wort Jesu“²⁸⁰ verborgen.

²⁷⁴ Bonhoeffer hat schon in seiner Dissertation das Verhältnis von „unsichtbarer und sichtbarer Kirche“ behandelt. Er betont, dass sich die neuere Dogmatik darum bemühen soll, „beide Begriffe zur Beseitigung von Missverständnissen zu meiden“: „Die Gefahr des Begriffs der Unsichtbarkeit der Kirche liegt besonders darin, dass die sichtbare, d. h. empirische Kirche nicht für Kirche gehalten wird, während unsichtbar hier gar nicht im Gegensatz zum optisch Sichtbaren gebraucht ist, vielmehr als Bezeichnung des Wesens eines Gegenstandes, sei es des Denkens oder der optischen Anschaulichkeit. Die ‚wesentliche‘ Kirche wird optisch in der empirischen sichtbar, man sieht sie nur der Glaube. Es hat keinen Sinn, von einer Versichtbarung der unsichtbaren Kirche zu reden, wie es des öfteren geschieht. Die unsichtbare Kirche ist von vornherein sichtbar... Unsichtbare und sichtbare Kirche sind Eine Kirche.“ DBW 1: S. 150. Anm. 92.

²⁷⁵ DBW 4: S. 153

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ DBW 4: S. 154

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ DBW 4: S. 154

Deshalb kann man sagen, das Außerordentliche sei das Reguläre, Verborgene.²⁸¹ Zweitens wirft Bonhoeffer die Frage nach dem Wesen der Einheit von Sichtbarem und Verborgenen im Inhalt in der Nachfolge auf. Dafür greift er erneut auf seine Auffassung vom Kreuz Christi zurück, die bei seinen Überlegungen zu Mt.5 aufgetaucht sind: „Das Außerordentliche, das Sichtbare ist das Kreuz Christi, unter dem die Jünger stehen. Das Kreuz ist zugleich das Notwendige, Verborgene und das Sichtbare, Außerordentliche.“²⁸² Schließlich stellt Bonhoeffer die Frage nach der Lösung der Paradoxie zwischen dem 5. und dem 6. Kapitel. Er versucht diese Frage mit dem Begriff der Nachfolge zu lösen. Die Nachfolge ist nach Bonhoeffer die Bindung an Jesus Christus.²⁸³ Insofern sieht der Nachfolgende immer auf Jesus und folgt ihm. Aus diesem Grund kann man nicht sagen, dass der Nachfolgende in der Nachfolge bleibt, wenn er als Ziel nur das Außerordentliche im Blick behält.

Bonhoeffer beschäftigt sich weiter mit der Auslegung dieser Spannung in Mt. 6,3: „Wenn du aber Almosen gibst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut.“ Hier soll der Nachfolgende unwissentlich handeln. Genauer gesagt soll er von seinem eigenen Almosen nicht wissen, wenn er es gibt. Denn laut Bonhoeffer soll nur „das Gute Christi“ in der Nachfolge, im Gehorsam und in der Liebe wirklich sein.²⁸⁴ „Das Gute Christi, das Gute in der Nachfolge geschieht ohne Wissen. Das echte Werk der Liebe ist immer das mir verborgene Werk.“²⁸⁵ Wonach orientiert sich Bonhoeffer bei seinen Überlegungen zu Mt.6, 3? Wie Albrecht Schödl bezüglich des Bonhoefferschen Denkens ganz richtig geschildert hat,²⁸⁶ hebt er bei der Behandlung dieses Verses hervor, dass die Bedeutung des unwissentlichen Tuns der linken Hand in der Verkündigung des Sterbens des alten Menschen durch den gekreuzigten Christus liegt.²⁸⁷ Somit kann man sagen, dass „Liebe als Tat des schlichten Gehorsams das Sterben am alten Menschen ist, der sich wiedergefunden hat in der Gerechtigkeit Christi und im Bruder.“²⁸⁸

Bonhoeffer unterfüttert diese Gesichtspunkte der dialektischen Spannung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Nachfolge in den weiteren Abschnitten zu Mt.6 unter den

²⁸¹ Ebd.

²⁸² DBW 4: S. 155; Müller hebt in seinem Buch auch hervor, „dass das Kreuz in der Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit steht, in der Dialektik von res und spes: Als passio ist es sichtbar, als actio unsichtbar, als Niederlage steht es sichtbar in re, als Sieg unsichtbar in spe. Diese Dialektik des Kreuzes teilt das ‚Außerordentliche‘ des christlichen Lebens.“ Müller, H., Von der Kirche zur Welt, a.a.O., S. 229.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ DBW 4: S. 155

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, Leipzig 2006, S. 147: „Das Nichtwissen der linken Hand deutet Bonhoeffer auf das Sterben des alten Menschen in der Kreuzesgemeinschaft mit Christus.“

²⁸⁷ DBW 4: S. 156

²⁸⁸ DBW 4: S. 157

Überschriften „Die Verborgenheit des Gebets“, „Die Verborgenheit der frommen Übung“ und „Die Einfalt des sorglosen Lebens“ mit vielen Details. Zunächst versucht sich Bonhoeffer durch die Auslegung von Mt. 6, 5-8 zu vergewissern, wie die Jünger beten. Gemäß Bonhoeffer können die Jünger nur in der Gemeinschaft Jesu, in seiner Nachfolge beten, weil sie nicht das selbstverständliche Recht besitzen, direkt auf Gott hin zu beten, sondern nur durch Jesus für den Vater im Gebet zugänglich sein können.²⁸⁹ Daher ist ein rechtes Gebet bei Bonhoeffer ein durch Christus vermitteltes Gebet. Insofern ist das Gebet etwas Verborgenes:²⁹⁰ „Das rechte Gebet ist nicht ein Werk, eine Übung, eine fromme Haltung, sondern es ist die Bitte des Kindes zum Herzen des Vaters. Darum ist das Gebet niemals demonstrativ, weder vor Gott, noch vor uns selbst, noch vor anderen.“²⁹¹

Die Notwendigkeit für die Nachfolgenden, die fromme Übung des Fastens abzuhalten, behandelt Bonhoeffer durch die Interpretation von Mt. 6, 16-18. Mit seiner Analyse des Fastens stellt Bonhoeffer überzeugend dar, dass die Nachfolgenden diese Übung der Enthaltensamkeit brauchen. Denn nach Bonhoeffer können sie den Weg, den Jesus ihnen anbefohlen hat, und das Werk, das er ihnen geboten hat, ausführen, und zugleich wird „in der Übung der Enthaltensamkeit die Entfremdung meines christlichen Lebens von der Welt deutlich spürbar.“²⁹² Aber trotz dieser Selbstverständlichkeit gibt es eine Gefahr, von der Bonhoeffer gesprochen hat. Diese Gefahr besteht darin, dass diese Übung zu „dem gottlosen frommen Wunsch, sich selbst Jesus Christus durch Leiden gleich zu machen, führen kann.“²⁹³ Denn diese Frömmigkeit der Askese ist freiwilliges, selbstzugefügtes Leid.²⁹⁴ „Das freiwillige Leiden, das nur auf Grund des Leidens Christi zu besserem Dienst, zu tieferer Demütigung dienen sollte, wird hier zur grauenvollen Verzerrung des Leidens des Herrn selbst.“²⁹⁵ Demgegenüber besagen Bonhoeffers positive Aussagen zur Frömmigkeit, dass sie nicht die Selbstrechtfertigung des gottlosen frommen Fleisches sei, sondern „die rechte Verborgenheit des christlichen Tuns, die Demut, die sich selbst nicht weiß, wie das Auge sich nicht selbst

²⁸⁹ DBW 4: S. 157; vgl. Im Kapitel „Die Nachfolge und der Einzelne“ betont Bonhoeffer, dass der Bindung an ihn der Bruch der bisherigen Unmittelbarkeiten vorausgeht, da Christus der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen sowie aller natürlichen Ordnungen der gefallenen Schöpfung ist. S.87-95

²⁹⁰ DBW 4: S. 158

²⁹¹ Ebd.

²⁹² DBW 4: S. 164

²⁹³ DBW 4: S. 166; vgl. Albrecht Schödl, a.a.O., S. 150: „Diese Gefahr der Verselbständigung von Frömmigkeit ist für Bonhoeffer nicht auf die neutestamentliche Zeit beschränkt, sondern ein typisch menschlicher Drang, den er in den Frömmigkeitsbewegungen seiner Zeit immer wieder brandmarkt. In einem späteren Ethikentwurf beschäftigt er sich noch ausführlicher mit der Frömmigkeit der Pharisäer.“

²⁹⁴ DBW 4: S. 165

²⁹⁵ Ebd.

sehe, sondern nur den Anderen. Solche Verborgenheit wird einstmals offenbar werden, aber allein durch Gott, niemals durch sich selbst.²⁹⁶

Schließlich macht Bonhoeffer in der Auslegung von Mt. 6, 19-34 die einfältige Sorglosigkeit, die er schon im Abschnitt des „einfältigen Gehorsams“²⁹⁷ zur Sprache gebracht hat, im Umgang mit den Gütern dieser Erde zum Thema. Hier wiederum hält Bonhoeffer fest, dass alles Leben der Nachfolgenden ein christologisch vermitteltes Verhältnis ist. „Der Nachfolgende sieht immer nur Christus. Er sieht nicht Christus und das Gesetz, Christus und die Frömmigkeit, Christus und die Welt. Er tritt in diese Reflexion gar nicht ein, sondern er folgt in allem allein Christus. So ist sein Auge einfältig.“²⁹⁸

Die Überlegung zielt darauf ab, dass unser Auge ungeteilt auf Christus sehen soll, dass es nicht zweifach orientiert sein darf, indem es nicht Christus allein, sondern ‚Christus und...‘ in den Blick nehmen will. Auch ist es wichtig, sich klar zu machen, dass die Nachfolgenden sich im Gegensatz zu den Heiden nicht um das Leben, Essen und Kleidung sorgen, sondern dass sie „vor den Sorgen um unser Leben, um Essen und Kleidung, um Beruf und Familie nach der Gerechtigkeit Christi“ trachten sollen.²⁹⁹ Dieses einfältige Sehen und das Trachten nach der Gerechtigkeit Christi verdeutlicht, wer der rechte Nachfolgende ist, welchen Charakter der Nachfolgende hat. In diesem Sinn kann man hier vom „Schlüsselwort für das gesamte Kapitel“³⁰⁰ sprechen.

1.2.4 Die Grenze zwischen den Jüngern und Ungläubigen

Wie oben erwähnt, hat sich Bonhoeffer in der Auslegung von Mt. 5 mit der Herausstellung des Außerordentlichen der Nachfolge Jesu beschäftigt, während er in der Interpretation von Mt. 6 die verborgene einfältige Gerechtigkeit der Nachfolgenden behandelt hat. Diese dialektische Spannung von Sichtbarkeit (dem Außerordentlichen) und Unsichtbarkeit der Nachfolge untersucht Bonhoeffer mit Hilfe der Auslegung von Mt. 7 nun weiter in Bezug auf eine Grenze zwischen den Jüngern, die dem Ruf Jesu gehorsam waren, und denjenigen, die diesen außerordentlichen Gehorsam ausführten. Dafür stellt Bonhoeffer die Frage, wie das

²⁹⁶ DBW 4: S. 166

²⁹⁷ DBW 4: S. 69-76

²⁹⁸ DBW 4: S. 167

²⁹⁹ DBW 4: S. 174

³⁰⁰ Albrecht Schödl, a.a.O., S. 153; „Diese gebotene Einfalt von Auge und Herz, die den Nachfolgenden prägen soll, sieht Bonhoeffer als Schlüsselwort für das gesamte Kapitel. Es ist an dieser Stelle als Einfalt des sorglosen Lebens konkretisiert und mündet in der Aufforderung, die irdischen Güter zu gebrauchen, aber nicht zu sammeln, vielmehr das Augenmerk auf die himmlischen Schätze zu legen.“

Verhältnis von den Nachfolgenden zu denjenigen, die nicht nachfolgen, sei. Die Antwort liegt nahe, dass sich die Nachfolgenden zu denen, die nicht nachfolgen, wie das Außerordentliche zum Natürlichen verhalten. Insofern könnte man sagen, dass Bonhoeffer durch die Auslegung von Mt. 7 das Weltverständnis bestärkt, das er schon bei Untersuchung über die Dialektik περισσόν und το αὐτό konkretisiert hat.

Dafür befasst sich Bonhoeffer in Mt. 7 mit dem Kapitel „Die Aussonderung der Jüngergemeinde“. Er wirft mit Blick auf die Jünger die Frage auf: „Ist ihnen durch die Aussonderung, die ihnen zuteil wurde, ein besonderes, eigenes Recht mitgeteilt worden, sind sie in de Besitz von Kräften, Maßstäben, Begabungen gelangt, die es ihnen ermöglichten, diesen anderen gegenüber eine besondere Autorität für sich in Anspruch zu nehmen?“³⁰¹

Mit der Auslegung von Mt. 7, 1-12 geht Bonhoeffer recht ausführlich auf das Missverständnis ein, das die Nachfolge gefährden könnte. Jesus warnt davor, in der Nachfolge zu richten. Wenn die Nachfolge den Bruder richtet, trennt sie selbst von Jesus. Warum kommt es zu dieser Trennung, wenn sie ihn richtet? Dazu führt Bonhoeffer folgende Gründe an: „Der Nachfolgende lebt ganz und gar aus der Verbundenheit mit Jesus Christus. Er hat seine Gerechtigkeit nur in dieser Verbundenheit und niemals außerhalb derselben...Was ihn zum Jünger macht, ist nicht ein neuer Maßstab seines Lebens, sondern ist ganz allein Jesus Christus, der Mittler³⁰² und Sohn Gottes selbst. Seine eigene Gerechtigkeit ist ihm daher verborgen in der Gemeinschaft mit Jesus. Er kann sich selbst nicht mehr sehen, beobachten, beurteilen, er sieht allein Jesus, er ist allein von Jesus gesehen, beurteilt und begnadigt. So steht auch zwischen dem Jünger und den Anderen nicht ein Maßstab gerechten Lebens, sondern abermals allein Jesus Christus selbst.“³⁰³

In dieser Überlegung zeigt sich, dass die Nachfolge den Bruder nicht richten soll, weil sie keinen Maßstab hat, Andere zu richten, sondern weil es nur Jesus Christus gibt, durch den die Nachfolge dem Anderen begegnen kann. Deshalb kann die Nachfolge keine den Anderen angreifende Position einnehmen, insofern sie „in der Wahrhaftigkeit der Liebe Jesu zu dem Anderen mit dem bedingungslosen Angebot der Gemeinschaft tritt.“³⁰⁴ Die Liebe hat aber weder einen Raum noch eine Zeit, wenn die Nachfolgenden ein Urteil über den Anderen fällen. Auch Richten kann die einfältige Liebe der Nachfolge unterminieren, indem es die Sichtweise unterdrückt, die den anderen unter dem Kreuz sieht. „Die Liebe sieht den Anderen

³⁰¹ DBW 4: S. 177

³⁰² „Er ist der Mittler, nicht nur zwischen Mensch Gott und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Wirklichkeit. Weil alle Welt durch ihn und zu ihm geschaffen ist, darum ist er der einzige Mittler in der Welt“. DBW 4: S. 88-89

³⁰³ DBW 4: S. 177

³⁰⁴ DBW 4: S. 178

unter dem Kreuz, und eben darin ist sie in Wahrheit sehend.“³⁰⁵ Demgegenüber eignet das Richten einem Blinden, der „gegen eignes Böses und gegen die Gnade kaum bewusst ist. „Suche ich aber das Böse beim Andern, so wird gerade darin offenbar, daß ich auch in solchem Richten mein eigenes Recht suche, daß ich in meinem Bösen ungestraft bleiben will, indem ich den Anderen richte.“³⁰⁶ Auch geht es darum, die Vergebung anderen nicht aufzunötigen, weil die Nachfolge Jesu kein Recht bekommt. Somit ist das Richten „als die Anmaßung eines falschen Rechtes über den Nächsten dem Jünger ganz und gar“ verweigert.³⁰⁷ Dies bedeutet, dass sowohl das richtende Wort als auch das Wort, das zum Glauben ruft, für die Nachfolgenden ihre Grenze haben.³⁰⁸ Bonhoeffer warnt vor der Verschleuderung der Gnade, indem er die Idee und das Wort Gottes vergleicht. Nach Bonhoeffer ist derjenige, der das Wort oder die Botschaft aufzwingen will, ein Fanatiker, denn: „Die treibende Unruhe der Jüngerschar, die keine Grenze ihrer Wirksamkeit kennen will, der Eifer, der den Widerstand nicht achtet, verwechselt das Wort des Evangeliums mit einer siegreichen Idee.“³⁰⁹

So kann der Zugang zum Anderen für die Jünger nur über das Gebet führen, da Gott Gericht und Verheißung wirkt. Deshalb liegt die größte Macht und Verheißung an die Nachfolgenden nur im Gebet, in dem Sorge und Unruhe um die Anderen geäußert werden kann.

Bonhoeffer legt Mt. 7, 13-23 unter der Überschrift „Die große Scheidung“ weiter aus. Der Ruf Jesu kann zu „einer Scheidung sowohl zwischen Gemeinde und Welt“³¹⁰ als auch „zwischen Scheinchristen und wahren Christen“³¹¹ veranlassen. Doch diese Scheidung führt die Gemeinde nicht selbst aus, vielmehr soll sie sich allein in der Nachfolge vollziehen. Das Recht, die Scheidung in die Tat umzusetzen, haben weder die Nachfolgenden noch die Gemeinde, sondern nur Jesus Christus selbst.³¹² Denn die Jünger wissen nicht, ob jemand ein

³⁰⁵ DBW 4: S. 179

³⁰⁶ DBW 4: S. 180

³⁰⁷ DBW 4: S. 180

³⁰⁸ Albrecht Schödl, a.a.O., S. 155

³⁰⁹ DBW 4: S. 180

³¹⁰ DBW 4: S. 185

³¹¹ DBW 4: S. 187

³¹² In „Akt und Sein“ hat Bonhoeffer darauf hingewiesen, dass es eine Grenze nur für den konkreten Menschen als Ganzheit gibt, und diese Grenze heißt Christus. (DBW 2: S.38) Auch „Existenz ist wirklich betroffen oder wirklich nicht betroffen, und zwar als konkrete geist-leibliche Ganzheit an der ‚Grenze‘, die nicht mehr durch den Menschen hindurchgeht oder von ihm selbst gezogen werden kann, sondern die Christus selbst ist.“(DBW 2: S. 75-76) Deshalb ist die Grenze Christus; „durch ihn allein ist echte Transzendenz eröffnet; denn er stellt in die Wahrheit, durch die ich ist echte Existenz gegeben.“(E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 149)

In „Schöpfung und Fall“ versucht Bonhoeffer „Mitte“ und „Grenze“ zu verbinden: „Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze, die in der Mitte ist, ist die Grenze seiner Wirklichkeit, seines Daseins schlechthin. In der Erkenntnis der Grenze am Rand ist die

wahrer Christ ist oder nicht, sondern nur Jesus befreit sie von diesem Misstrauen. In das Problem dieser Scheidung dringt Bonhoeffer weiter vor, indem er eine Aussage Paulus' zitiert: Niemand kann Jesum einen Herrn nennen, es sei denn durch den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Die Bedeutung dieser Aussage lässt sich daran ablesen, dass sie denjenigen, die weder den heiligen Geist haben noch durch Jesus berufen sind, die Möglichkeit gibt, Jesus ihren Herrn zu nennen. Nach Bonhoeffer ist das Herr-Herr-Sagen das Bekenntnis der Gemeinde.³¹³ Aber die Bedeutung des Herr-Herr-Sagens besteht darin, dass es „kein Anspruch vor Gott“ ist, d. h., dass die Jünger die ewige Seligkeit nicht aufgrund dieses Bekenntnisses erlangen werden, sondern nur durch die Gnade des Berufers. Deshalb sind „die Grenzen der Kirche nicht die Grenzen eines Privilegs, sondern die der gnädigen Wahl und Berufung Gottes.“³¹⁴ Diese Aussage hat Müller bemerkenswert interpretiert: „Die schon immer im Wort Gottes begründete Kirche erkennt lediglich im Bekenntnis aktuell an, daß ihr durch die Ablehnung des Wortes Gottes eine Grenze gesetzt wird. So begründet das Bekenntnis nicht einmal die Grenzen der Kirche, sondern im Bekenntnis der Kirche werden die ihr von der Welt gesetzten Grenzen von Gott bestätigt.“³¹⁵ Auch diese Überlegung lässt sich mit Hilfe der zeitgenössischen Situation Bonhoeffers illustrieren. Für Bonhoeffer sind im Kirchenkampf die Fragen wichtig, was die Kirche ist, wer zur Kirche gehört und wo die Grenze der Kirche liegt.³¹⁶ Diese Fragen wurden im Kirchenkampf akut, aber es fällt schwer, in diesem komplizierten Fall eine Grenze festzusetzen. Bonhoeffer hat die Grenzen in dem Kampf-Referat „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“³¹⁷ eindeutig festgelegt: „Die Frage nach dem Umfang der Kirche ist die Frage nach der Kirchengemeinschaft. Wer gehört zur Kirche?

Möglichkeit innerer Grenzenlosigkeit stets mitgegeben, in der Erkenntnis der Grenze in der Mitte ist das gesamte Dasein, das Menschsein in jeder möglichen Haltung begrenzt...Er ist Grenze und Mitte unseres Daseins zugleich.“(DBW 3: S. 80-81)

In seiner Christologievorlesung sind nach Bonhoeffer drei Aspekte entscheidend miteinander verbunden: die Aspekte der Geschichte, der Sozialität und der Grenze, die zugleich Mitte ist.

³¹³ DBW 4: S. 187

³¹⁴ DBW 4: S. 188; vgl. Bonhoeffer hat in einer Predigt über Apk14, 6-14 am 24.11.1935 festgehalten: „Gott wird uns im Gericht nur nach seinem ewigen Evangelium fragen: Habt ihr dem Evangelium geglaubt und gehorcht? Er wird nicht fragen, ob wir Deutsche waren oder Juden, ob wir Nationalsozialisten waren oder nicht, auch nicht ob wir zur Bekennenden Kirche gehört haben oder nicht.“

³¹⁵ H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 189

³¹⁶ Vgl. J. Beckmann(Hg.), Kirchliches Jahrbuch. Jg. 60-71, 1933-1944, Gütersloh 1948, S. 174: Hier kann man deutlich merken, dass die Kirche selbst keine Grenzen setzt, sondern die Welt, der Staat: „1937 sind der staatlichen Rechtsetzung in kirchlichen Angelegenheiten Grenzen gesetzt.“; vgl. H. Faulenbach, Aus „Tagen der Drangsal und Verfolgung“ (Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940), in: Verkündigung und Forschung 46. Jahrgang 2001, Gütersloh 2001, S. 51: „Damit war, nachdem das Führerprinzip mit dem deutschchristlichen Reichsbischof Müller an der Spitze am Widerstand der BK gescheitert war, nun mit einem staatsergebenen Juristen eine Ein-Mann- Führung der Kirche oktroyiert und mit der gleichen Verordnung die Einschränkung aller kirchlichen Geschäfte in den Landeskirchen auf die laufenden Vorgänge angeordnet worden. Auf Kritik an diesen Maßnahmen reagierte Kerrl mit der Feststellung, dass für alle kirchlichen Angelegenheiten Grenzen durch die staatliche Rechtsetzung gezogen seien.“

³¹⁷ DBW 14: S. 655-700

Wer gehört nicht mehr zu ihr? Das ist die Frage. Die Kirche besinnt sich auf ihren Grenzen. Warum? Weil ihr Heilruf nicht gehört und geglaubt wird, sondern auf Grenzen stößt... Da es nun aber nicht die Kirche ist, die die Grenzen setzt, die ausschließt, sondern da die Welt diese Grenzen willkürlich setzt, sich aus der Kirche ausschließt, indem sie nicht hört und glaubt, kann die Kirche nicht a priori darüber bestimmen, wo ihre Grenzen verlaufen müssen, sondern sie wird immer nur die jeweils bereits vorhandene Grenze, die von außen gegen sie aufgerichtet ist, zur Kenntnis nehmen und bestätigen können... Die Kirche verfügt nicht über Grenzen und ihren Umfang. Darum wird die Konstatierung der Grenze jeweils eine verschiedene sein. Weil das Wissen um den Umfang nicht theoretisch zur Verfügung steht, sondern jeweils gewonnen werden muß, darum gibt es keine theoretische Maßstäbe, nach denen sie Zugehörigkeit zur Kirche bestimmen könnte... Wo die Grenzen der Kirche liegen, entscheidet sich immer nur in der Begegnung zwischen Kirche und Unglaube, ist also ein Akt der Entscheidung der Kirche.“³¹⁸ Allerdings verweigert sich Bonhoeffer nicht der Anerkennung eindeutiger Kriterien. Den eindeutigen Kriterien für die Entscheidung legt er zuerst „die Taufe als eine Bestimmung ihrer Grenzen“³¹⁹ vor. Dennoch gestaltet es sich schwierig, den Umfang der Kirche zu bestimmen da es Irrlehrer und tote Glieder unter den Getauften gibt. Während nach Bonhoeffer die Taufe eine relative äußere Grenze ist, ist die Lehre und das Bekenntnis eine innere Grenze.³²⁰ Bei ihm ist das Bekenntnis konstitutiv für die Kirchengemeinschaft. Welches Bekenntnis meint Bonhoeffer? Bonhoeffer meint, dass das Bekenntnis die auf Grund der Theologie von der Kirche vollzogene Entscheidung über ihre Grenzen sei.³²¹ Entscheidungen als geschichtliche Tatsachen der Kirche sind nach Bonhoeffer Barmen und Dahlem. Er ist der Ansicht, dass die Barmer Bekenntnissynode die Lehre der Deutschen Christen in ihren entscheidenden Punkten als Irrlehre verworfen habe. Diese Verwerfung zeige, dass diese Irrlehre in der Kirche Jesu Christi keinen Raum habe. Ferner habe die Dahlemer Bekenntnissynode die Verantwortung dafür übernommen zu erklären, daß sich die Reichskirchenregierung durch Lehre und Tat selbst von der christlichen Kirche geschieden habe.³²² Deshalb wagt Bonhoeffer es, die Bekennende Kirche als die wahre Kirche Jesu Christi in Deutschland anzusehen. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft verknüpft Bonhoeffer mit der Frage nach der Heilsgemeinschaft. Die Grenzen der Kirche sind hierbei die Grenzen des Heils.³²³ An dieser Stelle macht er eine umstrittene Aussage: „Wer

³¹⁸ DBW 14: S. 125-126

³¹⁹ DBW 14: S. 126

³²⁰ DBW 14: S. 127

³²¹ DBW 14: S. 129

³²² DBW 14: S. 131

³²³ DBW 14: S. 136

sich wesentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“³²⁴ Diese Aussage hat viel Widerspruch erfahren, nicht nur von den Feinden der Bekennenden Kirche.³²⁵ Trotzdem besteht für Bonhoeffer die Bedeutung der Frage nach den Grenzen der Kirche darin, dass „die Kirche sich von der Welt nicht isoliert, sondern die Welt sich aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließt, weil sie die Realität der Christuswirklichkeit nicht anerkennen will. Durch den Widerstand der Welt stößt die Kirche auf ihre Grenzen, die sie nachträglich in aktueller Entscheidung bestätigt.“³²⁶ Insofern kann die Kirche sich selbst kaum Grenzen setzen. Vielmehr steht sie jedem offen.

Exkurs: das Verhältnis von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche

Für Bonhoeffer ist der theologische Ausgangspunkt Jesus Christus, der in der Kirche als Gemeinde existierend sei. Deshalb geht seine Theologie von dem dynamischen Verhältnis von Ekklesiologie und Christologie aus. Im Kirchenkampf 1933 bis 1938 wird „das Theologumenon der sichtbaren Kirche der Nachfolgenden zum Schlüsselbegriff der Theologie Bonhoeffers.“³²⁷ Insofern ist es wichtig, im Blick auf den obigen Abschnitt das Verhältnis von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche zu handeln.

Um der angemessenen Interpretation über das Verhältnis von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche willen kann ein kurzer diesbezüglicher Überblick auf Bonhoeffers Gesamtwerk hilfreich sein.

Bonhoeffer hält in seiner Dissertation „Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“ fest: „Dieses Reich Christi oder die Kirche ist uns nun aber in konkreter geschichtlicher Gestalt gegenwärtig, und zwar in einer Weise, daß mit Mitläufern gerechnet werden muß, m. a. W. als Volkskirche, nicht als Freiwilligkeitskirche.“³²⁸

Zur Begründung einer positiven Darstellung der Volkskirche schlägt Bonhoeffer nach Mayer sowohl unter sozialem Gesichtspunkt als auch unter dem der kosmologischen Christologie vor: „Die soziale Kategorie wehrt eine Spiritualisierung des Kirchenverständnisses ab. Die eigentliche Kirche, mag sie auch „unsichtbar“ sein, ist nicht anders zu haben und nirgends anders zu finden als in der Institution der empirischen, sichtbaren Kirche mit all ihren Schwächen, in ihrer Geschichtlichkeit. Die

³²⁴ DBW 14: S. 676: „Extra ecclesiam nulla salus“ Diesen Satz versteht Bonhoeffer als „eine Glaubensaussage“ im strengen Sinn. Und „das ist Erkenntnis, die sich der wahren Kirche von jeher aufgezwungen. Das ist ihr demütiges Bekenntnis. Wer die Frage nach der Bekenntniskirche von der Frage nach seinem Seelenheil trennt, begreift nicht, daß der Kampf der Bekennenden Kirche der Kampf um sein Seelenheil ist.“

³²⁵ E. Bethge, DB, S. 587-602; Der Grund dafür ist, dass das dem jahrhundertealten Satz extra ecclesia nulla salus – außerhalb der Kirche gibt es kein Heil – nachgesprochen sei. auch dies führte „die verballhornte Fassung“ herbei: „Wer keine rote Karte hat, kommt nicht in den Himmel.“ F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer, S. 207

³²⁶ DBW 14: S. 664: Den Aufsatz „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“ hat Bonhoeffer als Vortrag in Finkenwalde auf der Freizeit 20. -25. 4 1936 für die Teilnehmer des ersten Kurses gehalten. S. 655-700

³²⁷ Christoph Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus, S. 337-338

³²⁸ DBW 1: S. 149

kosmologische Christologie zeigt, daß der „Christus als Gemeinde existierend“ indessen nicht nur Herr der Kirche, sondern Herr der ganzen Welt ist. Die Kirche bleibt nicht auf ihren begrenzten Raum fixiert. Die Weite des Herrschaftsbereichs Christi begründet die Weite der Kirche. Welche Gestalt der Kirche vermöchte die Universalität der Herrschaft Christi besser darzustellen als die der Volkskirche? Darum gibt Bonhoeffer der Volkskirche seine volle Zustimmung.³²⁹

Aber Bonhoeffer hat die Würde der Freiwilligkeitskirche nicht übersehen, weil die Kirche, die als menschliche Gemeinschaft Willensgemeinschaft sei, durch Glauben aus Gabe des Heiligen Geistes aktualisiert werde.³³⁰ Die Freiwilligkeitskirche wird vom Heiligen Geist zu Pfingsten geschaffen. Das ist nach Bonhoeffer die aktualisierte Kirche.³³¹ Diese aktualisierte Kirche als Freiwilligkeitskirche aber besteht im Rahmen der Volkskirche als die empirische Kirche weiter. Insofern kann man sagen, dass die Volkskirche nicht Volkskirche wäre, wenn sie mit der aktualisierten Kirche als Freiwilligkeitskirche nichts zu tun hätte. Dafür ist es wichtig, das theologisch den doppelten Mittelpunkt der Argumentation Bonhoeffers bildende Kriterium unter Einbeziehung der Predigt des Wortes zu beachten: Zum einen greift die *Sanctorum Communio* „mit der Predigt des Wortes, das sie trägt, - in beiderlei Sinn -, über sich selbst hinaus und wendet sich an alle, die auch nur der Möglichkeit nach zu ihr gehören könnten.“³³² Nach Bonhoeffer entspricht das dem Wesen der Volkskirche. Zum anderen „drängt dieses Übersichhinausgehen der *sanctorum communio* zurück auf die ‚wirkliche‘ Gemeinde, auf das Wirklichwerden des Möglichen; d. h. die *sanctorum communio*, die sich ihrem Wesen nach als Volkskirche darstellt, fordert ebenso die Freiwilligkeitskirche und setzt sich selbst immer wieder als solche, d. h. die *sanctorum communio* trägt gleichsam die andern, in denen die Möglichkeit, ‚wirkliches‘ Glied der Kirche zu werden, schlummert in Kraft des Wortes, das sie konstituiert und das sie predigt.“³³³ Es gibt somit gar keinen Zweifel, dass es bei Bonhoeffer die dialektische Einheit³³⁴ des Verhältnisses von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche gibt: „Die logische und soziologische Einheit zwischen Volkskirche und Freiwilligkeitskirche, wesentlicher die empirischer Kirche, ‚unsichtbarer‘ und ‚sichtbarer‘ Kirche ist mithin durch das Wort gestiftet.“³³⁵

Hier wird aber auch deutlich, dass die Volkskirche kein Selbstzweck sein kann: „Es gibt nun für die Kirche einen Zeitpunkt, in dem sie nicht mehr Volkskirche sein darf, und dieser Zeitpunkt ist dann

³²⁹ Rainer Mayer, *Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche? Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer*, in: *Zeitenwende* 41. Jahrgang, Gütersloh 1971, S. 378-388 und insbes. 380; Vgl. *J. v. Soosten*, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“*, München 1992, S. 236: „Da die Kirche zum einen ihre Grenzen nicht selbst setzt und setzen kann, zum anderen aber auch nicht über eine Erkenntnis der wahren Gliedschaft am Leib Christi verfügt, kann sie, die Kirche, nach Bonhoeffer in ihrer konkret geschichtlichen Gestalt folglich nicht anders existieren denn als Volkskirche: als Kirche der offenen Grenzen.“

³³⁰ DBW 1: S. 149

³³¹ DBW 1: S. 96: „Der Gründungstag der aktualisierten Kirche Christi bleibt darum Pfingsten.“

³³² DBW 1: S. 149; Dies kann eine klare Grenze für die Legitimität der Volkskirche bestimmen.

³³³ Ebd.

³³⁴ Mayer sieht sie als „dialektische Einheit“ an: Rainer Mayer, *Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche? Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer*, S. 382

³³⁵ DBW 1: S. 150

gekommen, wenn die Kirche in ihrer volksgemeinschaftlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen.³³⁶

Bonhoeffer sagt aber schon in „Sanctorum Communio“, dass „die kommende Kirche nicht bürgerlich sein wird“³³⁷ und dass die Zukunft der Kirche „nicht zum wenigsten davon abhängt, daß wir Prediger aus proletarischen Kreisen bekommen.“³³⁸

Vor diesen Aussagen lässt sich sein Urteil über die Volkskirche nach Huber folgendermaßen wiedergeben: „Sein Urteil verschärfte sich ohne Zweifel mit dem Beginn des Kirchenkampfes; ein deutliches Indiz dafür ist der Tatbestand, daß das Wort „Volkskirche“ in Bonhoeffers späteren Schriften nahezu vollständig verschwindet. Grundlegend ist für Bonhoeffer die Erfahrung der „nationalen“, der „völkischen“ Revolution von 1933.“³³⁹ Dieser Urteilsgang Bonhoeffers spielt sich in den Predigten von November 1932 bis Juli 1933 besonders observabel ab. Es geht hier sowohl um das Motiv der Kirche ohne Privilegien als auch „um die Verzichtung auf Macht und Ehre, alle Berechnung fahren zu lassen und allein Gott sein Werk tun zu lassen.“³⁴⁰ Nachdem die „Deutschen Christen“ das Amt des Reichsbischofs für Ludwig Müller gefordert und die Landeskirchenführer Bodelschwingh für dieses Amt angestellt hatten, predigte Bonhoeffer am 28. Mai 1933 in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche über die Geschichte vom Goldenen Kalb (2. Mose 32). Hier dreht es sich darum, dass Aaron-Kirche und Moses-Kirche, Welt-Kirche und Wort-Kirche deutlich gegenübergestellt werden. Nach Bonhoeffer sind die Welt-Kirche und die Priesterkirche eine ihren Götzen selbst stellende Kirche. Die Kirche des Wortes ist diejenige Kirche, „deren Götze zerschlagen und zertrümmert am Boden liegt“, und auch die Kirche, „die von neuem hören muß: Ich bin der Herr, dein Gott.“³⁴¹ Aus den in wenigen Monaten gehaltenen Predigten ergibt sich, dass die Kirche des Wortes zur Eindeutigkeit des Bekenntnisses, das Ausdruck der Buße ist, nötig ist und dass sie auch an Ihrer Kreuzesgestalt, ihrem Verzicht auf Macht und Einfluss erkennbar ist. Auffällig ist, dass dieses Motiv insbesondere in Predigten zu finden ist. Der Grund dafür liegt laut Huber wie folgt: „Sie sind nicht Ausdruck einer Theorie der Kirche, sondern im Glauben verarbeitete Erfahrung.“³⁴²

In dieser Situation ist die Volkskirche bei Bonhoeffer nach wie vor nicht wichtig, weil die Vorstellung von „Deutschen Christen“ mit dem Gedanken der völkischen Kirche eng verbunden ist. Deshalb bezeichnet er in einem Brief des Jahres 1936 die Volkskirche als „Quasikirche“.³⁴³

³³⁶ DBW 1: S. 150; vgl. C. H. von Hase, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Evangelische Theologie 15 (1955), S. 32 „Dieser Satz wird für Bonhoeffer bald im Kirchenkampf bedeutsam werden.“

³³⁷ DBW 1: S. 277

³³⁸ Ebd.

³³⁹ W. Huber, Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in: Konsequenzen: Dietrich Bonhoeffer Kirchenverständnis heute, hg. v. Ernst Feil u. Ilse Tödt, München 1980 (Internationales Bonhoeffer Forum 3), S. 102

³⁴⁰ DBW 12: S. 454

³⁴¹ DBW 12: S. 463

³⁴² W. Huber, Wahrheit und Existenzform, S. 103

³⁴³ DBW 14: S. 192

In „Widerstand und Ergebung“ legt Bonhoeffer anders als in „Sanctorum Communio“ den Akzent mehr auf die Freiwilligkeitskirche als auf die Volkskirche: „Die Kirche soll alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“³⁴⁴ Hier legt Bonhoeffer deutlich Wert auf die Freiwilligkeitskirche.

Bonhoeffer unterscheidet weiter zwischen Herr-Herr-Sager und Täter. Der Herr-Herr-Sager ist derjenige, der sich selbst durch sein Bekenntnis rechtfertigt und Jesus ohne den heiligen Geist ruft, während der Täter auf Gottes Gnade baut, gehorcht und folgt. Dieser Täter lässt sich für Bonhoeffer nur mit Hilfe von 1. Kor. 13 denken. Das Tun in der Nachfolge kann nur in der Liebe geschehen. Und der Täter versteht „seinen Ruf nicht als Recht, sondern als Gericht und Begnadigung, als den Willen Gottes, dem allein er gehorchen will. Die Gnade Jesu fordert den Täter, das Tun wird so die rechte Demut, der rechte Glaube, das rechte Bekenntnis zur Gnade des Berufers.“³⁴⁵ In diesem Sinn werden die Jünger noch einmal auf Christus und seinen Ruf hingewiesen. Letztendlich ist also das ganze menschliche Bekennen und Gehorchen keine akzeptable Grundlage für die Rechtfertigung. Der ewige Grund ist sein Wort: „ich habe dich erkannt“. Dies ist sein ewiges Wort, sein ewiger Ruf.³⁴⁶ Auch scheidet dieses Wort Gemeinde und Welt in der Gemeinde bis zum Jüngsten Tag. In der Scheidung durch den Ruf Jesu „ich habe dich erkannt“ schließt sich das Ende der Bergpredigt zusammen. „Sein Wort am jüngsten Gericht – es ergeht an uns in seinem Ruf in die Nachfolge.“³⁴⁷

Bonhoeffer fasst schließlich den bisherigen Gedankengang wiederum durch die Auslegung von Mt. 7, 24-29 zusammen: „Menschlich gesehen gibt es unzählige Möglichkeiten, die Bergpredigt zu verstehen und zu deuten. Jesus kennt nur eine einzige Möglichkeit: einfach hingehen und gehorchen. Nicht deuten, anwenden, sondern tun, gehorchen. So allein ist Jesu Wort gehört. Aber auch wieder nicht vom Tun als von einer idealen Möglichkeit reden, sondern wirklich mit dem Tun anfangen.“³⁴⁸

Bonhoeffer drückt in dieser typischen Formulierung seine feste Meinung aus, dass „das schlichte Tun“³⁴⁹ lediglich dem Ruf Jesu entsprechend ist. Somit hat für Bonhoeffer die Nachfolge Jesu den Sinn, im Tun zur gottgewollten Bestimmung zu finden.

³⁴⁴ DBW 8: S. 358

³⁴⁵ DBW 4: S. 188

³⁴⁶ DBW 4: S. 190

³⁴⁷ DBW 4: S. 190

³⁴⁸ DBW 4: S. 191

³⁴⁹ Ebd.

1.2.5 Die Dialektik zwischen der Kirche als Gemeinde der Nachfolge und der Welt als Raum der Nachfolge

Normalerweise ist „Nachfolge“ in zwei Teile zu teilen. Im ersten Teil der „Nachfolge“ ist von dem Leben der Jünger mit Christus vor der Kreuzigung die Rede, während es im zweiten Teil um das Leben des Christen mit Christus nach der Auferstehung geht. Für die Argumentationen im ersten Teil von „Nachfolge“ entfaltet Bonhoeffer eine Auslegung der gesamten Bergpredigt. Demgegenüber sucht er für die Argumentationen im zweiten Teil von „Nachfolge“ im „corpus Paulinum“ nach. Über das Verhältnis der beiden Teile sagt Müller mit Blick auf Bonhoeffers Ekklesiologie: „Ging es im ersten Teil um den Ruf Jesu in der realisierten Kirche, so geht es im zweiten Teil um denselben Ruf in der aktualisierten und empirischen Kirche.“³⁵⁰ Weiter konkretisiert Müller das Verhältnis der beiden Teile: „Im zweiten Teil handelt es sich um den Ruf des Christus praesens, d. h. des Christus als Gemeinde existierend.“³⁵¹ Im ersten Teil aber handelte es sich bereits um den Ruf des Christus praedicatus.“³⁵² Dies zeigt sich laut Müller schließlich darin, dass der zweite Teil sowohl „reflektierende Wiederholung“ als auch „erweiternde und fortführende Ergänzung des ersten Teils“ sei.

Im zweiten Teil beginnt Bonhoeffer zuerst mit der Erörterung der Frage, wo man heute den Ruf Jesu in die Nachfolge hören kann. Diese Frage ist wichtig, weil Nachfolge wegen des Sterbens und der Auferstehung Jesu nicht mehr in indirekter Gleichzeitigkeit mit den

³⁵⁰ H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 231

³⁵¹ Die Formel „Christus als Gemeinde existierend“ wird in seiner Dissertation „Sanctorum Communio“ (Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930), hg. J. v. Soosten, München 1986.DBW1) von Bonhoeffer entwickelt. Mit der Formel „Christus als Gemeinde existierend“ variiert Bonhoeffer einen Ausdruck Hegels. Hegel spricht in seiner Religionsphilosophie von „Gott als Gemeinde existierend“. Aber das bedeutet nicht, dass die Formel von Hegel aus interpretiert werden muss. Schließlich übt Bonhoeffer Kritik an Hegels immanentem Gottesbegriff (Vgl. DBW 1: S. 130 Anm. 68)- Allerdings behauptet Bayer, dass Hegel für die Argumentation von Bonhoeffer wichtig ist(Oswald Bayer, Christus als Mitte. Bonhoeffer Ethik im Banne der Religionsphilosophie Hegels, in: Berliner Theologische Zeitschrift, 2/185, S.259-276)- und entfaltet zum anderen diese Formel vor dem Hintergrund sowohl seiner christologisch bestimmten Stellvertretungstheologie als auch des Verhältnisses von Christus und Gemeinde. (J. v. Soosten, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio“, München 1992, S. 74-75) Mit dieser berühmten Formulierung meint Bonhoeffer: „die Einheit der christlichen Kirche gründet nicht auf menschlicher Geisteinigkeit, sondern auf göttlicher Geisteinheit, und beides ist zunächst nicht identisch...die personale Einheit der Kirche ist ‚Christus als Gemeinde existierend‘(DBW 1: S. 133) Die Einheit der Kirche ist in der Tat in Christus gegeben. In diesem Sinn behauptet Beckmann, dass diese Formel tatsächlich für die Ökumene gelten muss. (K.-M. Beckmann, Christus als Gemeinde existierend, in: Evangelische Theologie 21, München 1961, S. 327-338. insb. S. 334) Diesbezüglich sind die Debatten und Einwände allerdings vielstimmig. (zur Debatte. Vgl. K.-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991. S. 123-124)

³⁵²H. Müller, a.a.O., S. 231

damaligen Jüngern erkannt werden kann. „Jesus geht nicht mehr leiblich an mir vorüber, wie am Zöllner Levi, um mir zuzurufen: folge mir nach.“³⁵³ Deswegen stellt sich fast zwangsläufig die Frage danach, wo wir in der heutigen Zeit den Ruf Jesu in die Nachfolge hören können.³⁵⁴

Bonhoeffer beantwortet die Frage dahingehend, dass der Ruf heute nur ekklesiologisch *im Leib Christi* zu hören ist. Denn der Ruf Jesu Christi ergeht in der Kirche durch sein Wort und Sakrament. Insofern kann man sagen, dass Predigt und Sakrament der Kirche der Ort der Gegenwart Jesu Christi ist.³⁵⁵ „Der Leib Christi ist Gemeinde. Jesus Christus ist Er selbst und seine Gemeinde zugleich (1. Kor.12.12). Jesus Christus lebt seit Pfingsten auf Erden in der Gestalt seines Leibes, der Gemeinde. Hier ist sein Leib, der gekreuzigte und auferstandene, hier ist die angenommene Menschheit. In Christus sein heißt darum in der Gemeinde sein. Sind wir aber in der Gemeinde, so sind wir auch wahrhaftig und leibhaftig in Jesus Christus.“³⁵⁶ Die Identität zwischen Christus und Gemeinde kann folgendermaßen zum Ausdruck kommen:³⁵⁷ Bonhoeffer spricht von der Teilhaftigkeit der Gemeinschaft des Leibes Christi durch die beiden Sakramente³⁵⁸ des Leibes Christi, durch Taufe und Abendmahl. Dabei ist Taufe Eingliederung in die Einheit des Leibes Christi und Abendmahl Erhaltung der Gemeinschaft am Leib.³⁵⁹ Insofern ist der Leib Jesu Christi „für uns, am Kreuz, im Wort, in Taufe, in Abendmahl“. Anteil an diesem Leib erhält zuerst der Einzelne durch die Taufe, durch die in die Nachfolge gerufen und eingetreten und zugleich der neue Mensch wie ein Kleidungsstück angezogen wird. In der Taufe erfahren die Menschen den Bruch mit der alten Welt, weil sie in der Taufe „an Christus, durch Christus, mit Christus“ um der Gemeinschaft mit Christus willen sterben. So empfängt der Mensch mit der Christusgemeinschaft in der Taufe seinen Tod, welcher die vom Menschen niemals selbst geschaffene Gnade ist.³⁶⁰ Aus dieser Überlegung ist zu folgern: Nachfolger können Jesus nun allein in der Kirche begegnen.

³⁵³ DBW 4: S. 215

³⁵⁴ DBW 4: S. 218

³⁵⁵ DBW 4: S. 215

³⁵⁶ DBW 4: S. 232

³⁵⁷ Müller schreibt zur Identität zwischen Christus und Gemeinde Folgendes: 1. „Christus ist für uns in seinem leibhaftigen Leben.“ 2. „Der Leib Jesu Christi ist im eigentlichsten Sinne für uns am Kreuz, im Wort, in Taufe, in Abendmahl.“ - soweit ist der Satz vom Leibe soteriologisch verstanden - 3. „Der Leib Jesu Christi ist die von ihm angenommene neue Menschheit selbst.“ Hier schillert der Begriff zwischen soteriologischem und christologischem Verständnis. 4. „Der Leib Jesu Christi ist seine Gemeinde.“ – Damit ist vom christologischen zum ekklesiologischen Verständnis übergelenkt. 5. „Die Kirche ist der gegenwärtige Christus selbst.“ – Damit ist nun die Kirche in die Christologie hineingenommen, aus der Christumystik des Paulus ist eine christologisch-ekklesiologische Aussage geworden, und so kann der sicher nicht mehr paulinische Identitätssatz folgen: 6. „Christus ist die Kirche.“ (H. Müller, von der Kirche zur Welt, S. 235)

³⁵⁸ Laut Bonhoeffer ist Ziel des Sakramentes der Leib Christi. Denn der Leib Christi ist da, deswegen nur gibt es Sakramente. DBW 4: S. 230

³⁵⁹ DBW 4: S. 230

³⁶⁰ DBW 4: S. 222

Taufe ist Aufnahme in den Leib Christi, und so entspricht der Ruf in die Nachfolge dem Angebot der Taufe, die Nachfolge selbst dem Vollzug der Taufe.

Müller gewichtet hier Bonhoeffers Gedanken über die Ähnlichkeit von Taufe und Nachfolge zusammenfassend in drei Punkten: „ 1. im gemeinsamen Bezug auf den Tod, auf das Kreuz: ‚In der Taufe stirbt der Mensch mit seiner alten Welt...Christus ist sein Tod.‘ 2. in der beiden gemeinsamen Öffentlichkeit: ‚Jesus nachfolgen war eine öffentliche Sache. Ganz ebenso ist Taufe ein öffentliches Geschehen...‘ 3. in der beiden gemeinsamen Unwiederholbarkeit, der Einmaligkeit: ‚Die Taufe bleibt unwiederholbar. Ebenso war der Ruf Jesu von einmaliger und unwiederholbarer Bedeutung für den Gerufenen.“³⁶¹

Die durch die Taufe geschaffene Gemeinschaft haben die Nachfolger am Leibe Jesu Christi. Denn „der menschengewordene Sohn Gottes, der in das menschliche Fleisch gekommen ist, braucht eine Nachfolgergemeinde.“³⁶² Also leben die Nachfolger in der leiblichen Gemeinschaft Jesu Christi, und zugleich leiden sie. „Die Gemeinschaft des Leibes Jesu legt ihnen das Kreuz auf“,³⁶³ weil sie es tragen und annehmen soll. Es wird deutlich, dass das Leiden der Nachfolger in der Kraft des Leibes Christi stellvertretend ist, dass sie für die Gemeinde, für den Leib Jesu leiden. „Solches stellvertretendes Tun und Leiden der Glieder am Leibe Christi ist selbst das Leben des Christus, der in seinen Gliedern Gestalt gewinnen will.“³⁶⁴ Wie auch Christus für die Welt das stellvertretende Leiden aufnimmt, so steht die Stellvertretung der Gemeinde als Leib Christi „für die Welt vor Gott“, indem die Gemeinde nachfolgt unter dem Kreuz.³⁶⁵

Bonhoeffer knüpft mit der Fleischwerdung Jesu explizit sowohl an die Leiblichkeit als auch an den „Christusraum“³⁶⁶ an. „Der Leib Jesu Christi nimmt Raum ein auf Erden.“³⁶⁷ Die Begründung besteht bei Bonhoeffer darin, dass er die Menschwerdung Christi als Anspruch, einen eigenen Raum auf Erden zu haben, betrachtet. Es ist ersichtlich, dass sich die Menschwerdung Christi in den Gliedern seines Leibes auf Erden sichtbar vollzieht.³⁶⁸ Sichtbarkeit während dieses Vorgangs bedeutet, dass die Gemeinde in der Welt Raum

³⁶¹ Vgl. H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 238

³⁶² DBW 4: S. 229

³⁶³ DBW 4: S. 229

³⁶⁴ DBW 4: S. 236-237

³⁶⁵ DBW 4: S. 84; vgl. DBW 1: S. 99: „Die Idee der Stellvertretung ist also nur solange möglich, als sie auf einem Angebot Gottes beruht, d.h. sie ist in Geltung nur in Christus und seiner Gemeinde. Sie ist keine ethische Möglichkeit oder Norm, sondern allein die Realität der göttlichen Liebe zur Gemeinde, sie ist kein ethischer, sondern eine theologischen Begriff. Durch das christliche Prinzip der Stellvertretung ist die neue Menschheit zusammengefasst und gehalten“.

³⁶⁶ DBW 4: S. 241: „Mit der Menschwerdung fordert Christus Raum unter den Menschen.“ Auch vgl. Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, S. 159

³⁶⁷ DBW 4: S. 241

³⁶⁸ Vgl. Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, S. 159

beansprucht. Aber dass die Gemeinde sichtbar ist, bedeutet nicht, dass sie sich selbst in der Welt zur Erscheinung bringt, sondern „sichtbar ist der Mensch Jesus, geglaubt wird er als der Sohn Gottes. Sichtbar ist der Leib Jesu, geglaubt wird er als der Leib des menschengewordenen Gottes. Sichtbar ist, dass Jesus im Fleisch war, geglaubt wird, dass er unser Fleisch trug.“³⁶⁹

In diesem Sinn sollte sich die Gemeinde von Nachfolgenden vor der Welt offenbaren.

Diese Argumentation legt nahe, dass es eine Spannung zwischen der Kirche als Gemeinde der Nachfolge und der Welt als Raum der Nachfolge gibt. Denn hier ist der Ruf in der Gemeinde Christi keine Weltflucht, sondern Christus selbst fordert mit der Menschwerdung Raum in der Welt. Insofern ist die Behauptung von Huber richtig, dass der Entwurf der „Nachfolge“ ein Versuch sei, auf die Frage nach dem Verhältnis der von der Kirche vertretenen Wahrheit zu der von ihr gelebten Existenzform zu antworten.³⁷⁰

Die Sichtbarkeit der Kirche des Christusraums lässt sich nach Bonhoeffer deutlich in drei Aspekten beschreiben. Als Erstes veranschaulicht sie sich „in der Predigt des Wortes.“³⁷¹ Das Wort ist in diesem Zusammenhang der Offenbarung ‚Lehre der Apostel‘, die in Jesu leiblicher Gemeinschaft gelebt haben und die den Menschengewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen gesehen und seinen Leib mit ihren Händen betastet haben. (1.Joh. 1,1) Deshalb ist das apostolische Wort im Menschenwort wahrhaftig Gottes Wort und führt zugleich zur Herstellung der Einheit zwischen uns und der ersten Gemeinde.³⁷² Das Wort der apostolischen Predigt schafft sich ferner eine Gemeinde, die in ‚Taufe‘ und ‚Abendmahl‘³⁷³ sichtbar ist. In beidem lässt sich nach Bonhoeffer die Gemeinde Jesu Christi in der Welt als „Raum der Verkündigung“ begründen. „Der Leib Christi ist sichtbar in der um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde.“³⁷⁴

Zweitens liegt sowohl die Sichtbarkeit des Leibes Christi mit dem Raum der Verkündigung vor als auch der Anspruch auf „den Raum der Gemeindeordnung.“ Dass die Ordnung der Gemeinde, die göttlichen Ursprungs und Wesens ist, sichtbar ist, bedeutet nicht, dass sie

³⁶⁹ DBW 4: S. 24

³⁷⁰ W. Huber, Wahrheit und Existenzform, S. 104

³⁷¹ DBW 4: S. 242

³⁷² DBW 4: S. 243

³⁷³ „Beide kommen hier aus der wahrhaftigen Menschheit unseres Herren Jesu Christi. In beiden begegnet er uns leibhaftig und macht uns der Gemeinschaft seines Leibes teilhaftig. Zu beiden Handlungen gehört die Verkündigung. In der Taufe wie beim Abendmahl ist es die Verkündigung des Todes Christi für uns. Bei beiden ist die Gabe der Leib Christi. In der Taufe wird uns die Gliedschaft am Leibe geschenkt, im Abendmahl die leibliche Gemeinschaft mit dem Leib des Herren, den wir empfangen, und eben darin die leibliche Gemeinschaft mit den Gliedern dieses Leibes.“ DBW 4: S. 244

³⁷⁴ DBW 4: S. 245

selbst sichtbar wird, sondern sie ist ursprünglich nur im Dienst ‚im dreieinigen Gott‘ sichtbar. „Sie sind von Gott, von Christus, vom Heiligen Geist in der Gemeinde gesetzt.“³⁷⁵

Drittens geht es für Bonhoeffer bei der Sichtbarkeit der Kirche des Christusraums auch um das tägliche Leben auf Erden. Bonhoeffer spricht vom „Lebensraum der sichtbaren Gemeinde.“³⁷⁶ Die Bedeutung des Lebensraums der sichtbaren Gemeinde knüpft nach Bonhoeffer an die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern an: „Die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern war volle Lebensgemeinschaft in sämtlichen Lebensbeziehungen. In der Jüngergemeinde spielte sich das ganze Leben des Einzelnen ab. Diese Gemeinschaft ist ein lebendiges Zeugnis für die leibhaftige Menschheit des Sohnes Gottes. Die leibliche Gegenwart des Sohnes Gottes fordert den leiblichen Einsatz für ihn und mit ihm im täglichen Leben.“³⁷⁷ Daraus resultiert, dass die Nachfolgenden mit dem Leib Jesu unlösbar zusammengehören und auch die leibliche Gemeinschaft Jesu mit den Nachfolgenden durch die Gemeinschaft des Gottesdienstes, die gemeindliche Ordnung und die neue Gemeinschaft des brüderlichen Lebens der Welt sichtbar werden muss.

Diese Überlegungen legen den Schluss nahe, dass der Charakter der leiblichen Gemeinschaft Jesu paradox ist: Die Leiblichkeit, die in der Taufe neu geschenkt wird, befreit zwar die Christe aus alten Bedingungen, löst sie aber nicht ab.³⁷⁸ Hierüber sagt Bonhoeffer: „Ist hier nicht alles anders geworden als damals beim ersten Rufen Jesu in die Nachfolge? Dort mussten die Jünger alles verlassen, um mit Jesus zu gehen. Hier heißt es: Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist.“³⁷⁹ Diesen Widerspruch versucht Bonhoeffer zu lösen: „Die ersten Jünger mussten mit Jesus gehen, um in seiner leiblichen Gemeinschaft zu stehen. Jetzt aber ist der Leib Christi durch Wort und Sakrament nicht mehr an einen einzigen Ort der Erde gebunden. Der auferstandene und erhöhte Christus ist der Welt näher gerückt, der Leib Christi ist mitten in die Welt - in der Gestalt der Gemeinde – eingedrungen.“³⁸⁰ Somit sollen

³⁷⁵ DBW 4: S. 246

³⁷⁶ DBW 4: S. 248; vgl. DBW 14: 460: „Der Raum der Gemeinde umfaßt den ganzen Menschen in allen seinen Lebensgebieten und Beziehungen. Die Begründung hierfür liegt in der Menschwerdung Jesu Christi. Er ist ganz Mensch geworden in allen Lebensbeziehungen und hat daher auf den ganzen Menschen Anspruch. Wen er in die Nachfolge ruft, den ruft er ganz. Wer zu seiner Gemeinde gehören will, der muß ihm ganz gehören. Dieser Raum, der begründet ist in der Gegenwart des Menschen gewordenen Christus, wird abgesteckt und begrenzt durch die Gebote. Der Raum zwischen der Verkündigung des ganzen menschengewordenen Christus und den Geboten ist der Lebensraum der Christen.“

³⁷⁷ DBW 4: S. 248

³⁷⁸ Vgl. Albrecht Schödl, *Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, S. 160

³⁷⁹ DBW 4: S. 253

³⁸⁰ DBW 4: S. 254; Vgl. Mit einem Zitat aus „Ethik“ stellt Müller folgende Verbindung her: „Es ist sicher ein großer Fortschritt, wenn Bonhoeffer wenig später in der „Ethik“ polemisch das „Denken in zwei Räumen“ aufgreift und ausführt, daß damit „die Sache Christi zu einer partiellen, provinziellen Angelegenheit“ wird, was „dem biblischen wie dem reformatorischen Denken zutiefst widerspricht“, und erklärt, daß es „das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nicht anders als im Natürliche, das

die Jünger Jesus nach ihren Berufungen an die jeweiligen Orte nachfolgen und zugleich in der Welt bleiben.³⁸¹ Aber der Zweck, in der Welt zu bleiben, ist „nicht um der gottgegebenen Güte der Welt willen, nicht einmal um seiner Verantwortung für den Lauf der Welt willen, sondern um des Leibes Christi des menschengewordenen, um der Gemeinde willen. Er bleibe in der Welt um des frontalen Angriffes gegen die Welt willen, er lebe sein „innerweltliches Berufsleben“, um seine „Weltfremdheit“ erst ganz sichtbar werden zu lassen.“³⁸² Dafür legt Bonhoeffer erneut eine Ausführung zu Luthers Weg aus dem Kloster vor. Nach Bonhoeffer ist Luthers Ruf in die Welt immer ein Ruf zur sichtbaren Gemeinde des menschengewordenen Herrn gewesen.³⁸³

Damit ist sicher, dass Grenzen entstehen können, wenn die Jünger im weltlichen Beruf leben, denn die Grenzen sind durch die Zugehörigkeit der sichtbaren Gemeinde Christi selbst gegeben.³⁸⁴ Die Grenzen werden nach Bonhoeffer dort erreicht, „wo der vom Leib Christi in der Welt beanspruchte und eingenommene Raum des Gottesdienstes, der kirchlichen Ämter und des bürgerlichen Lebens mit dem Raumanspruch der Welt kollidiert.“³⁸⁵

Aus diesem Argument folgt zwar, dass die Gemeinde Christi in der Welt leben muss. Aber sie muss eine andere Gestalt als die Welt haben. Bonhoeffer zeigt der sichtbaren Gemeinde in der Welt dafür die Gestalt des leidenden Herrn.³⁸⁶ „Es ist die Gestalt Christi selbst, der in die Welt kam und die Menschen in unendlicher Barmherzigkeit trug und annahm und sich doch der Welt nicht gleichstellte, sondern von ihr verworfen und ausgestoßen wurde. Er war nicht von dieser Welt.“³⁸⁷ Was diese Gestalt Christi ist, wird Bonhoeffer im abschließenden Kapitel ‚Das Bild Christi‘ eingehend behandeln.

1.2.6 Das Bild Jesu als Vorbild und das Leben des Jüngers

Heilige nicht anders als im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur in Vernünftige“ gäbe.“ H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 240

³⁸¹ Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, S. 160. Anm. 135: Hier betont Schödl, dass es eine Vermutung hinter Bonhoeffers Ausführungen zum Beruf auch autobiographische Reflexionen gibt, vor allem sein Bemühen zwischen 1933-1935, ob London der richtige Platz für ihn sei und nicht vielmehr Flucht vor dem Kirchenkampf in Deutschland.

³⁸² DBW 4: S. 260

³⁸³ DBW 4: S. 261

³⁸⁴ DBW 4: S. 261

³⁸⁵ DBW 4: S. 261

³⁸⁶ DBW 4: S. 263; Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, S. 161: Schödl behauptet, dass dieses Hineingezogenwerden in die exklusiven Christusleiden Konformität mit Christus bewirke.

³⁸⁷ DBW 4: S. 263

Im abschließenden Kapitel ist von dem Bild Jesu die Rede. Mit dem Bild Jesu versucht Bonhoeffer konkret die Frage zu beantworten, welche Beziehung es hier zum Nachfolgenden gibt. In diesem Kontext weist er vor allem auf R.8, 29 hin: „Das Bild Jesu Christi prägt in der täglichen Gemeinschaft das Bild des Jüngers... Wer sich Jesus Christus ganz ergibt, der wird und muß sein Bild tragen. Er wird zum Sohne Gottes, er steht neben Christus als dem unsichtbaren Bruder in gleicher Gestalt, als das Ebenbild Gottes.“³⁸⁸ Es wird auch deutlich, dass denjenigen, die durch den Ruf Jesu in der Nachfolge stehen sollen, die große Verheißung gegeben ist, die sich darauf bezieht, dass „sie Christus gleich werden sollen.“³⁸⁹ Bevor Bonhoeffer den diesbezüglichen Gedanke weiter behandelt, beschäftigt er sich – ausgehend von Adam – vor allem mit dem Bildbegriff³⁹⁰. Im Alten Testament wurde Adam zwar als Ebenbild Gottes geschaffen, aber das Tragen des Bildes des ungeschaffenen Gottes zeugt von seinem Missverstehen, nämlich „aus eigener Tat und Entscheidung.“³⁹¹ Daraus ergibt sich, dass Adam sowohl keinen Gott mehr hat als auch das Bild Gottes verloren hat, was zum Widerspruch zu Gott geführt hat. „Der Mensch hat sein eigenes, gottgleiches Wesen, das er von Gott hatte, verloren. Er lebt nun ohne seine wesentliche Bestimmung, Gottes Ebenbild zu sein. Der Mensch lebt, ohne Mensch zu sein... Das ist der Widerspruch unseres Daseins und die Quelle aller unserer Not... Ihre Missgestalt, die sie an dem Bild ihres selbsterdachten Gottes prägen, trägt ohne ihr Wissen mehr und mehr das Bild Satans. Das Ebenbild Gottes als die Gnade des Schöpfer bleibt auf dieser Erde verloren.“³⁹² Doch obwohl der Mensch das Bild Gottes dermaßen missversteht, gibt Gott ihm eine neue Möglichkeit, diesem Bilde gleich zu sein. Da der Mensch sich selbst nicht geben kann, was er verloren hat, muss Gott dem Menschenbild gleich werden. Bei dem im Menschen wiederhergestellten Gottesbild geht es nach Bonhoeffer nicht um den Teilaspekt „daß der Mensch wieder rechte Gedanken über Gott habe, nicht daß er seine einzelnen Taten wieder unter Gottes Wort stelle,“³⁹³ sondern um ein Ganzes, das sich sowohl auf die ganze Gestalt des Menschen als auch das vollendete Ebenbild seines vollendeten Ebenbildes bezieht. Für

³⁸⁸ DBW 4: S. 297

³⁸⁹ DBW 4: S. 297

³⁹⁰ Zum Bildbegriff Bonhoeffers, vgl. Albrecht Schödl, Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie, S. 171: Schödl ist der Meinung, dass Bonhoeffer in seiner Habilitationsschrift behauptet hat, das Bild Christi stehe für seine Person und die unmittelbare Beziehung der Glaubenden zu ihm. Und nach Schödl „treten seit seiner Wende zur Bibel verstärkt ethische Fragestellungen hinzu, die im Ringen um konkret Gebot kulminieren.“ „Schöpfung und Fall“ wird „zur christologisch-relationalen Deutung der Gottebenbildlichkeit (*analogie relationis*), das Kapitel zu Gen. 1,26 f. trägt die Überschrift ‚Das Bild Gottes auf Erden‘“ (DBW 3: 57-63).

Zum allgemeinen Bildbegriff, vgl. Jervell. J. u. a., Art. Bild Gottes I-IV, in: TRE. Bd. 6, 1980, S. 491-515.

³⁹¹ DBW 4: S. 298

³⁹² DBW 4: S. 298

³⁹³ DBW 4: S. 298

Gottes Bild als Ganzheit sendet Gott seinen in göttlicher Gestalt beim Vater lebenden Sohn nicht in einer neuen Idee oder in Form einer besseren Religion, sondern „in der Gestalt des Knechtes zu den Menschen“ und „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde.“³⁹⁴ Es ist also zu beachten, dass Gottes Ebenbild mit Jesus Christus in der Gestalt unseres verlorenen menschlichen Lebens unter uns getreten ist, in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde. Auch in ihm habe Gott sein Ebenbild auf Erden neu geschaffen.³⁹⁵ „Menschwerdung, Wort und Tat Jesu und sein Tod am Kreuz gehören unveräußerlich zu diesem Bild. Es ist das Bild dessen, der sich mitten in die Welt der Sünde und des Todes hineinstellt... der sich dem Zorn und Gericht Gottes über die Sünder demütig unterwirft, der Gottes Willen gehorsam bleibt im Tode und im Leiden; der in Armut Geborene, der Zöllner und Sünder Freund und Tischgenosse, der am Kreuz von Gott und Menschen Verworfenen und Verlassenen- das ist Gott in Menschengestalt, das ist der Mensch als das neue Ebenbild Gottes.“³⁹⁶

Der Nachfolgende muss der Gestalt Jesu Christi gleichgestaltet sein, aber nicht dadurch, dass „wir uns zur Christusähnlichkeit machen“,³⁹⁷ sondern dadurch, dass „es das Ebenbild Gottes selbst ist, es die Gestalt Christi selbst ist, die in uns Gestalt gewinnen will. Es ist seine eigene Gestalt, die sich in uns zur Erscheinung bringen will“³⁹⁸ Insofern kann man deutlich sagen, dass Christus mit seiner Arbeit an uns nicht eher ruht, bis er uns zur Christusgestalt gebracht hat.³⁹⁹

Zum Verhältnis zwischen der Christusgestalt und der Nachfolge schlägt Bonhoeffer hier eine dreifache Gestalt vor, der wir gleich werden sollen: Erstens geht es um die Annahme der Menschengestalt Christi. Dies besagt, dass die ganze Menschheit in der Menschwerdung Christi die Würde der Gottebenbildlichkeit zurück empfängt.⁴⁰⁰ Jesu Menschheit wird zum Grund, zu Brüdern aller Menschen zu werden und zugleich die Not und die Schuld der Anderen zu tragen. „Es ist die Gestalt des Menschgewordenen, die die Gemeinde zu dem Leibe Christi werden läßt, auf den Sünde und die Not der ganzen Menschheit fällt und durch den allein sie getragen wird.“⁴⁰¹ Zweitens ist die Gestalt des Christus auf Erden die Todesgestalt des Gekreuzigten. Für Bonhoeffer ist das Ebenbild Gottes das Bild Jesu Christi am Kreuz.⁴⁰² Und er ist der Ansicht, dass nach diesem Bild für den Nachfolgenden die Pflicht

³⁹⁴ DBW 4: S. 299

³⁹⁵ DBW 4: S. 300

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ DBW 4: S. 301

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² DBW 4: S. 301

darin liegt, das Leben so umzustalten, dass es ein Leben in der Gleichgestalt des Todes Christi und ein gekreuzigtes Leben ist.⁴⁰³ Hier lässt sich auffälliger Weise die Todesgestalt nach Bonhoeffer mit der Taufe in Verbindung bringen: „wer aus seiner Taufe lebt, lebt aus seinem Tode.“⁴⁰⁴ Dies impliziert, dass das Leben des Jüngers die tiefste Gleichheit mit der Todesgestalt Jesu Christi erweist. Nach Bonhoeffer ist die Todesgestalt Jesu die Neuschöpfung des Ebenbildes Gottes durch den Gekreuzigten.⁴⁰⁵ Drittens geht es um die Gestalt des Verklärten und Auferstandenen. Hierbei handelt es sich um einen eschatologischen Ausblick auf den die Nachfolgenden verändernden Verklärten.⁴⁰⁶ Hier ergibt sich eine Verheißung: „Wir werden das Bild des himmlischen Menschen tragen. Wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn schauen, wie er ist.“⁴⁰⁷ Das Schauen ist dort möglich, wo diejenigen, die Christus schauen wollen, in sein Bild hineingezogen und seiner Gestalt gleichgemacht werden.⁴⁰⁸ Bonhoeffer führt weiter aus, dass aus der Todesgestalt des Gekreuzigten die Klarheit und das Leben des Auferstandenen hervorscheint.⁴⁰⁹ Damit behandelt Bonhoeffer „die Einwohnung Jesu Christi in unseren Herzen.“⁴¹⁰ Dies bedeutet, dass das Leben Jesu Christus auf dieser Erde noch nicht zu Ende gebracht ist, sondern dass Christus es weiter im Leben seiner Nachfolger lebt. Der Menschgewordene, der Gekreuzigte, der Verklärte ist demnach in mich eingegangen und lebt mein Leben.⁴¹¹ Gerade in diesem Punkt lassen sich nach Bonhoeffer die Kirche und die Gestalt Christi, wie sie oben dargestellt ist: die Menschengestalt, die Todesgestalt, die Auferstehungsgestalt, miteinander verknüpfen: Die Kirche trägt die Menschengestalt, die Todesgestalt und die Auferstehungsgestalt Jesu Christi. Sie ist zuerst sein Ebenbild, und durch sie sind es alle ihre Glieder. Im Leibe Christi sind wir ‚wie Christus‘ geworden.“⁴¹² In diesem Sinn lässt sich sagen, dass Christus das ‚Vorbild‘ sein kann, dem wir folgen, da wir bereits Christi Bild tragen. Mit anderen Worten: Wir können nach seinem Vorbild leben, weil wir zum Bilde Christi gemacht sind,⁴¹³ „weil er

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ DBW 4: S. 302

⁴⁰⁵ DBW 4: S. 302

⁴⁰⁶ Albrecht Schödl, *Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, S. 172

⁴⁰⁷ DBW 4: S. 302

⁴⁰⁸ DBW 4: S. 302

⁴⁰⁹ DBW 4: S. 302

⁴¹⁰ DBW 4: S. 303

⁴¹¹ DBW 4: S. 303

⁴¹² DBW 4: S. 303

⁴¹³ DBW 4: S. 304; vgl. W. C. Zimmermann, *Ein anderes Verständnis von ‚Vorbild‘. Dietrich Bonhoeffers Gedanken über die Bedeutung des ‚vorgelebten‘ Glaubens*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40(1993), S. 146-160. insbes. S. 154: „Sein Begriff von Vorbild ist zu verstehen im Kontext der Inkarnation. Dem entspricht es, daß der zweite wichtige Zusammenhang, wo Bonhoeffer von ‚Vorbild‘ redet, seine Gedanken über das Gestaltgewinnen Christi bei den Menschen sind.“ Nach Zimmermanns Einschätzung ist

selbst sein wahrhaftiges Leben in uns führt, darum können wir ‚wandeln gleichwie er gewandelt ist, ‚tun wie er getan‘ hat, ‚lieben wie er geliebt hat‘.⁴¹⁴

Diesen Begriff des Vorbilds schätzt Pangritz folgendermaßen ein: „In der ‚Nachfolge‘ bereits ist die ‚teure Gnade‘ geradezu Bedingung der Möglichkeit, ‚Nachahmer Gottes‘ zu werden...Dieses neue Verständnis des Vorbildes Jesu ist theologisch dadurch möglich geworden, daß ‚Vorbild‘ jetzt nicht mehr so sehr ethisch, als vielmehr biblisch-theologisch als vorbildliches ‚Sein in der Tat‘ verstanden wird.“⁴¹⁵

Vor diesem Hintergrund leitet Bonhoeffer aus der Betrachtung der für das Neue Testament einmaligen Spitzenaussage aus Eph. 5,1 in den letzten drei Sätzen die Verknüpfung des Nachfolgenden mit dem Nachahmer Gottes ab: „Der Nachfolgende sieht allein auf den, dem er folgt. Von ihm aber, der in der Nachfolge das Bild des menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus trägt, von ihm, der zum Ebenbild Gottes geworden ist, darf es nun zuletzt heißen, daß er berufen ist, „Gottes Nachahmer“ zu sein. Der Nachfolger Jesu ist der Nachahmer Gottes.“⁴¹⁶

1.3 Zusammenfassung

1. Nach der bisherigen Untersuchung ist zusammenfassend zu sagen: Bonhoeffer schrieb das Buch „Nachfolge“ in den Jahren 1935 und 1936 während des Kirchenkampfs am Predigerseminar der Bekennenden Kirche(BK) in Finkenwalde.

2. Im Zuge seiner Erfahrungen in die USA 1930/1931 trat bei Bonhoeffer die Konkretisierung von Gottes Wort in den Vordergrund. Dies führte zu seiner berühmten Entscheidung von 1933. Im Hinblick auf die seit der Machtergreifung Hitlers bedrohte Kirche in Deutschland befürchtete er das Schlimmste. In dieser Situation erwartete Bonhoeffer *eine Erneuerung der Kirche* „aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat“. Er fügt hinzu: „Ich glaube, es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln.“ Bonhoeffer gehörte zu den

es so, dass die „Aufforderung, Christi Vorbild nachzufolgen, sich neu verstehen läßt: Sie will uns anweisen, die je eigene Form des Menschseins vor Gott und gerade darin die Gottebenbildlichkeit zu leben.“ (S. 156)

⁴¹⁴ DBW 4: S. 303

⁴¹⁵ A. Pangritz, Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin- eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie (Pahl- Rugenstein- Hochschulschriften Gesellschafts- und Naturwissenschaften 259), Köln 1988, S. 166

⁴¹⁶ DBW 4: S. 304

entschiedenen Anhängern der BK, die sich mit der „Barmer Theologischen Erklärung“ 1934 von den „Deutschen Christen“ (DC) getrennt hatten. Weil der Bruch mit der „Reichskirche“ des „Reichsbischofs“ auch organisatorisch vollzogen war, musste die BK eigene Ausbildungsstätten für ihre Vikare einrichten. 1935 wurde Bonhoeffer Direktor des „illegalen“, d.h. von der „Reichskirche“ nicht anerkannten, Predigerseminars von Finkenwalde, wo Bonhoeffer in gemeinschaftlicher Existenz ein Leben in der Nachfolge entsprechend den Geboten der Bergpredigt zu führen versuchte. Deswegen kann gesagt werden, dass die „Nachfolge“ als „innerste Konzentration für den Dienst nach außen“⁴¹⁷ zu charakterisieren ist.

3. Vor diesem Hintergrund sollte zum besseren Verständnis von „Nachfolge“ der Zusammenhang zwischen seiner Theologie und seiner Biographie betrachtet werden.

4. In der aus zwei Teilen bestehenden Nachfolge versuchte Bonhoeffer, für den Kirchenkampf anhand einer berühmten Formel -„Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“- ***Evangelium und Gesetz, Glaube und Gehorsam als grundsätzliche Elemente der evangelischen Ethik neu zu entdecken und zu verbinden***, indem er eine falsche Bezugnahme auf das Luthertum radikal kritisierte.

5. Der Beziehung des für die Ethik der Nachfolge wichtigen „Außerordentlichen“ und des „Natürlichen“ ist nachzugehen. Es ergibt sich, dass bei Bonhoeffer das „Außerordentliche“ und das „Natürliche“ nicht getrennt werden können, sondern dass das Verhältnis der beiden Aspekte als ***dynamisch-dialektisches Zueinander*** angesehen werden muss. Hier ist also zu betonen, dass eine dialektische Sicht besser geeignet ist als die dualistische Denkweise.

6. In seiner Auslegung von Mt 6 geht Bonhoeffer dem Außerordentlichen der Nachfolge Jesu in der Dialektik von Sichtbarkeit und geforderter Verborgenheit des christlichen Lebens nach. In diesem Sinne werden die Jünger vor der Verselbstständigung eines Missverständnisses gewarnt.

⁴¹⁷ Shozo Suzuki, Verantwortung für den anderen, Lukas 10,25-37 bei Bultmann, Barth, Bonhoeffer und Tagawa, in: Die Zeichen der Zeit 9/1976, S. 333

7. Der Begriff der Grenzen zwischen den Jüngern und den Ungläubigen mit Blick auf Mt. 7 ist hier von Bedeutung. Die Grenzen kann die Kirche kaum selbst setzen, weil das Ausschließen der Welt von der gläubigen Gemeinschaft zu beschließen ist.

8. In den zwei Teilen der Nachfolge wird die Frage, wo man den Ruf Jesu in die Nachfolge hören kann, thematisiert. Bei der Antwort auf die Frage ist dem Begriff des Leibes Christi Rechnung zu tragen. Unter Berücksichtigung des Leibes Christi werden Gemeinde und Welt als Raum der Nachfolge dialektisch gesehen: Zwar muss die Gemeinde des Leibes Christi in der Welt leben, aber sie muss eine andere Gestalt als die Welt annehmen.

9. Schließlich ist das Bild Jesu zu präzisieren. Für die Jünger ist dieses als Vorbild anzusehen. Somit müssen sie zwar der Gestalt Jesu Christi gleichgestaltet sein, aber dies wird nicht dadurch erreicht, dass sie ähnlich wie Christus sein sollen, sondern dadurch, dass es die Gestalt Christi selbst ist, die in der Menschwerdung, in der Todesgestalt des Gekreuzigten und in der Gestalt des Auferstandenen, in uns Form annimmt.

Kapitel 2. Die Ethik: Ein ethischer Entwurf aus der Zeit der Konspiration

Einführung

Bonhoeffer schrieb die „Ethik“ im Zeitraum von 1939/1940 bis zu seiner Verhaftung im April 1943 ab. Diese Phase ist für Bonhoeffer als die Zeit der Konspiration zu charakterisieren. Während seiner Konspirationsaktivitäten hat er seinen Entwurf zur „Ethik“ ausgearbeitet. Wie bei der „Nachfolge“ sollte also auch hier der Zusammenhang zwischen Theologie und Biographie beachtet werden. In diesem Sinn wird zuerst der historische Hintergrund, vor dem die „Ethik“ verfasst wurde, behandelt, aufbauend darauf wird die theologische Struktur der „Ethik“ darzustellen sein.

2.1 Historischer Kontext

2.1.1 Die Situation der Jahre 1938/39 und die zweite Amerikareise (1939)

Wie bei der Entscheidung Bonhoeffers vom Herbst 1933, Deutschland zu verlassen und ein Auslandspfarramt in England zu übernehmen, so spitzte sich die Situation zur Jahreswende 1938/39 ähnlich kritisch zu. Diese schwierige Lage wurde durch die Verordnung, die Präsident Werner am 20. April 1938 erließ, hervorgerufen. Dieser Verordnung gemäß sollten alle evangelischen Pfarrer anlässlich des Geburtstages Hitlers „den Eid der Treue und des Gehorsams auf den Führer und Reichskanzler“ schwören. „Wer in ein geistliches Amt der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union oder als Beamter der Landeskirche, einer Kirchengemeinde oder eines kirchlichen Verbandes der Landeskirche berufen wird, hat seine Treupflicht gegenüber Führer, Volk und Reich durch folgenden Eid zu bekräftigen: Ich schwöre: ich werde dem Führer des Deutschen Reichs und Volkes, Adolf Hitler, treu und gehorsam sein, die Gesetz beachten und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe“⁴¹⁸. Diesen Treueid versuchte schon die Nationalsynode von 1934 durchzusetzen, was allerdings bekanntlich zum Scheitern verurteilt war. Anders als 1934 übte diese Verordnung aber Einfluss auf die Bekennenden Kirche (BK) und Bonhoeffer aus. Die BK nahm zu der Vorstellung, einen Eid auf Hitler leisten zu müssen, keine bestimmte Stellung ein.⁴¹⁹ Vielmehr hatten viele der Pfarrer der BK den Eid bereits geleistet, bevor eine

⁴¹⁸ J. Beckmann, Kirchliches Jahrbuch 1933-1945, 2. Auflage, Gütersloh 1948, S. 238

⁴¹⁹ A. Gerlach-Praetorius hält fest, dass es eine Entzweiung der BK in der Frage, ob der Folge zu leisten sei, gebe. Die Kirche vor der Eidesfrage. Die Diskussion um den Pfarrereid im „Dritten Reich“ (AGK, Bd. 18), Göttingen 1967; Vgl. C. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich

Synode die Frage auch nur diskutieren konnte.⁴²⁰ Schließlich gab die Altpreußische Bekenntnissynode am 31. Juli 1938 den Eid frei. Jede Kirche sollte selbst entscheiden. „Die Kirchen haben diese Anordnung von sich aus erlassen, ohne vorher die Entscheidung des Führers herbeizuführen. Dem Eid auf den Führer kommt deshalb lediglich eine innerkirchliche Bedeutung zu.“⁴²¹

Nach Meiers Analyse musste sich die BK durch den Beschluss zur Eidesfrage „verunsichert und düpiert fühlen.“ „Man hatte sich schließlich zur Bejahung des Treueides durchgerungen und sogar versucht, die Bedenklichen zu gewinnen.“⁴²² Deshalb sieht Bethge das Jahr 1938 für die BK als das Jahr ihrer größten Schwäche an.⁴²³

Auch die Isolierung von Bonhoeffer innerhalb der BK schritt dadurch weiter fort, dass die Situation im Herbst 1938 dramatischer wurde: „Nach den äußerst polemischen Reaktionen in der NS-Öffentlichkeit auf die Gebetsliturgie angesichts der Sudetenkrise vom Oktober 1938⁴²⁴ sowie dem außenpolitischen Erfolg Hitlers durch das Münchener Abkommen befindet sich die BK in einer faktischen Handlungsunfähigkeit, die zu einem fast völligen Schweigen der BK angesichts der Pogromnacht des 9. November 1938 geführt hat.“⁴²⁵

Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989, S. 329

⁴²⁰ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, Göttingen 1984, S. 51; F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-19485. Eine Biographie, München 2005, S. 229

⁴²¹ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, S. 51

⁴²² Ebd.

⁴²³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 9. Auflage 2005(DB), S. 673

⁴²⁴ K. Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, S. 263

⁴²⁵ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer- Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005, S. 91; **Auch zur Situation der Pogromnacht des 9. November 1938.** vgl. C.R. Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen des deutschen Widerstandes(Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 155-159: Müller beschreibt die Situation der Pogromnacht des 9. November 1938 wie folgt: „Als äußerer Anlaß diente dafür die Ermordung des deutschen Legationsrat vom Rath in Paris durch den jungen Juden Herschel Grynszpan, der mit dieser Tat auf die verzweifelte Lage der Juden aufmerksam machen wollte. Die NS-Propaganda werte diesen Anschlag sogleich als antideutsches Komplott des internationalen Judentums und nahm ihm zum Anlaß einer Terroraktion bisher ungeahnten Ausmaßes gegen die Juden. Der Pogrom der ‚Reichskristallnacht‘ vom 9. 11. 1938 wurde von den Nazis zentral gesteuert und keineswegs durch verbreiteten ‚Volkszorn‘ verursacht, wie die Parteifunktionäre glaubhaft machen wollten.“(Müller, S. 158) Vor dieser Situation wendet sich Bonhoeffer gegen den Pogrom an den Juden, indem er in der theologischen Perspektive auf „die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen“(Müller, S. 159) hingewiesen hat. Diese ähnliche Gedanke, wie nach Hans-Walter Krumwiede (ders, Dietrich Bonhoeffer, in: Wolf-Dieter Hauschild(Hg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 85) „diese späten Thesen Bonhoeffers den sich von Jahr zu Jahr mehr aufhellenden Hintergrund seines Eintretens für die Juden im Hitler-Staat von Beginn an bilden“ können, kann später in der „Ethik“ konstatieren. In dem Abschnitt „Erbe und Verfall“ handelt es sich um die Gemeinschaft zwischen Juden und Christus: Dort sagt Bonhoeffer: Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung, Der Juden hält die Christusfrage offen...Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude.“(DBW 6: S. 95)

Diese schwierige Situation der BK verschärfte sich dadurch, dass Werner den Widerstand der jungen Bekenntnispfarrer brechen wollte, „indem er ihnen alle Arbeitsmöglichkeiten entzog.“⁴²⁶ Außerdem verschärfte sie sich nach wie vor durch die Bemühung der Konsistorien, junge BK-Theologen unter Aufgabe der kirchenrechtlichen Selbstständigkeit der BK zu legalisieren. Dadurch breiteten sich innerhalb der BK „Unsicherheit und Müdigkeit“⁴²⁷ aus. In dieser Situation wendete sich Bonhoeffer gegen die lähmende Diskussion über die Legalisierungen und das Schweigen nach der Pogromnacht, indem er diese Lage als „Vernebelung“ bezeichnete und indem er eine an der Dahlemer Synode orientierte Haltung einnahm.⁴²⁸ Wegen dieser Situation fühlte er sich innerhalb der BK nach wie vor isoliert.

Darüber hinaus ist die weitere politische Entwicklung zu betrachten, die Bonhoeffer durch Auskünfte seines Schwagers Hans von Dohnanyi sehr präzise mitverfolgen konnte. Trotz der Umsturzpläne von Militärs in Folge der Krise um die Entlassung von Generaloberst von Fritsch⁴²⁹ und des Münchner Abkommens intensivierte Hitler seine Bemühungen, um doch noch zu Kriegsvorbereitungen zu kommen. Auf Grund dieser Zuspitzung der Situation überlegte Bonhoeffer, der bisher nur Mitwisser von Verschwörungsplänen gegen Hitler gewesen war, ob er sich aktiv beteiligen sollte.

Im Zuge der politischen Entwicklungen des Jahres 1938 wurde für Bonhoeffer die unmittelbar persönliche Entscheidung hinsichtlich der Frage des Kriegsdienstes ins Zentrum gerückt, „die für Bonhoeffer 1934 und 1935 um der Nachfolge Christi willen ziemlich eindeutig beantwortet worden war.“⁴³⁰ Ohne Zweifel wollte Bonhoeffer nun zwar diesem Problem der beginnenden Einberufung seines Jahresgangs zur Einberufung in die Wehrmacht begegnen, indem er verweigerte, aber er befürchtete, sein Handeln würde in diesem Punkt „für den Kreis seiner Brüder exemplarischen Charakter“⁴³¹ haben. So soll er die Einbindung der BK und vor allem der jungen Bekenntnispastoren in seine Entscheidung in Erwägung gezogen haben. In diesem Fall konnte Bonhoeffer die Entscheidung, den Kriegsdienst zu verweigern, nicht ohne Zustimmung der verantwortlichen Kommission der BK treffen. Aber der

⁴²⁶ Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer 1906-19485. Eine Biographie, S. 233

⁴²⁷ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 688

⁴²⁸ DBW 15: S. 430, „Meinen wir doch nicht, drüben in den Reihen des Konsistoriums würden wir es tun können. Dort haben wir alle innere Vollmacht verloren, weil wir nicht in der Wahrheit geblieben sind.“

⁴²⁹ „Um Generaloberst von Fritsch mundtot zu machen und zu ächten, hatte die SS ihn als Homosexuellen verleumdet, indem sie ihm kurzerhand die homosexuelle Akte eines Rittmeisters von Fritsch unterschob.“ Vgl. F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer 1906-19485. Eine Biographie, S. 235; vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 705-708

⁴³⁰ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 713

⁴³¹ Peter Möser, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, Heidelberg 1983 (Theol. Dissertation(masch.)), S. 144

Ausschluss der BK nahm Stellung dafür, „gegenüber dem Hitler-Regime eine möglichst loyale Linie zu steuern, um weiter Sanktionen gegen die eigene Kirche zu vermeiden“.⁴³² In diesem Zusammenhang konnte Bonhoeffer ein öffentliches Bekenntnis gegen das Hitler-Regime nicht aussprechen, weil dies eine von vielen in der BK um fast jeden Preis vermiedene gefährliche Handlung darstellte und weil er überdies mit seiner Einsicht in der BK isoliert stand. Vor diesem politisch schwierigen Hintergrund hat er also im März 1939 an den Bischof von Chichester, George Bell geschrieben. Dort brachte er seine Befürchtung zum Ausdruck, durch seine persönliche Entscheidung „der BK einen ungeheuren Schaden zuzufügen“⁴³³: „the Confessional Church as such has not taken any definite attitude in this respect and probably cannot take it as things are. So I should cause a tremendous damage to my brethren if I would make a stand on this point which would be regarded by the regime as typical of the hostility of our church towards the state.“⁴³⁴ Diese Briefpassage zeigt, dass die BK Kriegsdienstverweigerung aus Furcht vor Rachemaßnahmen des NS-Regimes nicht wünschte. Gleichzeitig wird sein Wunsch ausgedrückt: „Ich denke daran, Deutschland eine Zeitlang zu verlassen. Der Hauptgrund ist die allgemeine Wehrpflicht, zu der Männer meines Alters (1906) dieses Jahr einberufen werden. Es scheint mir vom Gewissen her unmöglich, bei einem Krieg unter den gegenwärtigen Umständen mitzumachen.“⁴³⁵ Hier wird deutlich, dass Bonhoeffer es „aus christlichen Gründen schwer finde, unter den gegenwärtigen Bedingungen Militärdienst zu leisten.“⁴³⁶ Aber er wusste, dass „nur sehr wenige Freunde“ es akzeptiert hätten, wenn er als Pfarrer in Deutschland den Kriegsdienst verweigert hätte. So dachte Bonhoeffer über eine „Ausreise“ nach, die er dem Bischof gegenüber folgendermaßen erläuterte: „nicht als Flucht aus der Situation, sondern weil ich irgendwo dienen möchte, wo Dienst wirklich begehrt wird.“⁴³⁷

⁴³² Peter Möser, *Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 145

⁴³³ T. Jähnichen, *Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage*, S. 91

⁴³⁴ DBW 15: S. 160

⁴³⁵ DBW 15: S. 625

⁴³⁶ DBW 15: S. 625: „...I feel, it is really only on Christian grounds that I find it difficult to do military service under the present conditions...“. DBW 15: S. 160; *Zum Verständnis der „Christlichen Gründe“*. Peter Möser kommentiert die Christlichen Gründe folgendermaßen: „...grenzt er sich gegen das Missverständnis eines prinzipiellen Pazifismus ab, der nicht nach den Folgen des Handelns in einer bestimmten Situation fragt. Mit seiner Betonung der ‚christlichen Gründe‘ aber macht er deutlich, daß er seinen persönlichen Gewissenskonflikt nicht als Sonderfall begriffen wissen will, sondern als Konflikt zwischen den Forderungen des christlichen Glaubens und den Forderungen Hitlers“. Ders., *Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 151; *Karl Martin* würdigt Bonhoeffers USA-Reise folgendermaßen: „Er wollte sich vor dem letzten Schritt in die Konspiration noch einmal prüfen, ob er wirklich in Freiwilligkeit handelt. Das ist der tiefste Grund für seine USA-Reise gewesen: eine Situation realer Freiwilligkeit herzustellen, weil nur Entscheidungen, die in einer solchen Situation gefällt werden, Tragfähigkeit besitzen und behalten“. Karl Martin, *Warum kehrte Dietrich Bonhoeffer 1939 aus New York nach Deutschland zurück?* in: *Bonhoeffer-Rundbrief* 66/ 2001, S. 48

⁴³⁷ DBW 15: S. 625

Vor dem Hintergrund erwog Bonhoeffer, wie oben schon erwähnt, für eine begrenzte Zeit einen zweiten Auslandsaufenthalt und nahm noch einmal Kontakt zu Paul Lehmann in den USA auf, den er während seines ersten Aufenthalts in den USA kennengelernt hatte. Bonhoeffer war gewillt, sich für ein Semester in die USA einladen zu lassen. Zur Vorbereitung auf die Reise besuchte Bonhoeffer zuerst Großbritannien. Während des Besuchs in London sprach Bonhoeffer mit Bischof Bell über seinen persönlichen Sachverhalt⁴³⁸, um von Bell eine entscheidende Stellungnahme zum Problem der Kriegsdienstverweigerung von Christen in Deutschland zu hören, und er möchte zur praktischen Vorbereitung auf den Reisen in den USA Reinhold Niebuhr, der bei Gifford Lectures einen Vortrag hält und später sich um die Einladung Bonhoeffers in den USA mit Lehmann bemüht, zum jetzigen begegnen. Bonhoeffer rang dort auch darum, „eine permanente Vertretung der BK außerhalb Deutschlands“⁴³⁹ zu erreichen, aber seine Vorschläge werden nicht umgesetzt. Positive Folge ist allerdings, dass er einen engen persönlichen Kontakte zu Willem A. Visser't Hooft vom Arbeitszweig „Life and Work“ zu knüpfen imstande war.⁴⁴⁰

Als Bonhoeffer dann am 18. April aus London nach Berlin zurückkehrte,⁴⁴¹ wurde „eine dröhnende Geburtstagsparade vor der Technischen Hochschule in Charlottenburg von Hitler gefeiert. Mit Werners Unterschrift wurde im Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche geschrieben: „Mit dem gesamten deutschen Volke feiert die Evangelische Kirche am 20. April in jubelnder Freude den fünfzigsten Geburtstag unseres Führers. In ihm hat Gott dem deutschen Volke einen wahren Wundermann geschenkt,...in alledem ist das deutsche Volk ein anderes geworden, als es vor Adolf Hitler gewesen ist. Der entschlossene und unbeugsame Wille, unseren Führer und die große geschichtliche Stunde, die uns durch ihn von Gott geschenkt ist, nicht zu enttäuschen, das ist der Danke, den das deutsche Volk und in ihm die

⁴³⁸ DBW 15: S. 158-161

⁴³⁹ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 722

⁴⁴⁰ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 92; vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 728: „Nach seinen Besuchen bei Bell und dem Treffen mit Visser't Hooft war Bonhoeffer jedenfalls zuversichtlicher, daß auch die ausgeschlossene BK ihr Echo in der Ökumene behalten würde. Bei der zweiten Begegnung zwischen Bonhoeffer und Visser't Hooft – zwei Jahre danach in Genf – war es so, als wären sie seit alten Zeiten vertraute Freunde.“; Zur Erinnerung an Visser't Hoofts ersten Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer, W. D. Zimmermann(Hg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, München 1964, S.

⁴⁴¹ Rieger erinnerte an diese Fahrt folgendermaßen: „Am 18. April fuhren wir gemeinsam nach Deutschland. Bei Windstärke sechs überquerten wir den Kanal. Als wir bei Aachen die deutsche Grenze passierten und ich der Freude eines Auslandsdeutschen Ausdruck gab, trotz aller politischen Probleme und Spannungen doch nun wieder in der Heimat zu sein, die immer noch schön sei, gab Bonhoeffer zur Antwort: ‚Wir kommen jetzt in ein schönes Gefängnis‘. J. Rieger, Kontakte mit London, in: W. D. Zimmermann(Hg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, München 1969, S. 93

deutsche evangelische Christenheit dem Führer zu seinem fünfzigsten Geburtstag darbringt.⁴⁴²

In dieser Situation traf er Vorbereitungen für seine Reise in die USA zusammen mit seinem zu Vorträgen nach Chicago eingeladenen Bruder Karl-Friedrich. Dafür reichte er beim Schlauer Wehrmeldeamt einen Antrag „auf einjährige Beurlaubung vom Wehrdienst und auf ein Unbedenklichkeitszeugnis für die Ausreise in die USA“⁴⁴³ ein. Dieser Antrag wurde jedoch abgelehnt, vielmehr wurde Bonhoeffer zur Musterung aufgefordert.⁴⁴⁴ Trotz der Ablehnung dieses Antrags und der Aufforderung zur Musterung erhielt er eine Einladung aus New York zur summer school am Union Theological Seminary. So bemühte er sich, den Bruderrat davon zu überzeugen, dass seine Amerikareise zweckentsprechend sei. Der Preußische Bruderrat der BK billigte daraufhin die Reise Bonhoeffers, weil er „dessen theologische Studien in New York sowie die Aufnahme ökumenischer Kontakte als wichtig“⁴⁴⁵ betrachtete, obschon es noch keinen Nachfolger für die Leitung der „Sammelvikariate“ gab. Aber erst einige Wochen später war Hellmut Traub, ein Schüler Karl Barths, mit der Aufgabe, den Pendelunterricht zwischen Köslin und Sigurdshof aufzunehmen, betraut.

Am 2. Juni 1939 verließ Bonhoeffer das Deutschland Hitlers. Aber sein Aufenthalt in New York war von vornherein von Unruhe geprägt, da die heikle Lage der BK in Deutschland und die inneren Zweifel über seinen persönlichen Weg Bonhoeffer umtrieben. Sein amerikanisches Tagesbuch⁴⁴⁶ vermittelt einen guten Eindruck von seinem inneren Zwiespalt. Bethge zufolge gewährt es den erschütterndsten Einblick in Bonhoeffers innere Kämpfe um den gebotenen Weg⁴⁴⁷ und beurteilt in einer rückblickenden Auslegung die Reise nach New York als eine „Flucht“ Bonhoeffers. Diese inneren Zweifel wurden in New York intensiviert, als das Missverständnis aufkommt, Bonhoeffer hege den Wunsch, in die USA zu immigrieren. Er unterstreicht aber deutlich, dass er nicht die Absicht habe, aus Deutschland auszuwandern, sondern höchstens für ein Jahr in den USA bleiben wolle. Deswegen beschäftigte sich Bonhoeffer schon bei der Ankunft in den USA intensiv mit der Rückkehr nach Deutschland. Seine Entscheidung zur Rückkehr nach Deutschland fiel schließlich am 20. Juni 1939, was „über Dietrich Bonhoeffers Leben entschieden hat.“⁴⁴⁸ Am Vorabend war er lange Zeit in den

⁴⁴² J. Beckmann, Kirchliches Jahrbuch 1933-1945, S. 297

⁴⁴³ Peter Möser, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, S. 165; DBW 15: S. 169-170

⁴⁴⁴ DBW 15: S. 169

⁴⁴⁵ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 92

⁴⁴⁶ DBW 15: S. 217-240: Das Tagesbuch beginnt mit dem 8. Juni 1939.

⁴⁴⁷ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 731

⁴⁴⁸ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 734

Straßen Manhattans hin- und hergelaufen. Dann schrieb er in sein Tagesbuch: „19.6. Ohne Nachricht aus Deutschland den ganzen Tag, von Post zu Post, vergebliches Warten. Dabei hilft es nichts, zornig zu werden...Ich will wissen, was die Arbeit drüben macht, ob alles gut geht oder ob man mich braucht. Ich will für die morgige entscheidende Unterredung einen Wink von drüben haben. Vielleicht gut, daß er nicht gekommen ist.“⁴⁴⁹

Diese Entscheidung Bonhoeffers hat Bethge als die „schwerwiegendste Entscheidung in Bonhoeffers Leben“⁴⁵⁰ bezeichnet, denn mit der Rückkehr nach Deutschland war die grundlegende Weichenstellung für seinen zukünftigen Weg in die aktive Konspiration vorgenommen. Auf Grundlage des Tagesbuchs versucht Jähnichen⁴⁵¹, das Motiv für Bonhoeffers zukünftigen Weg sowie für die Rückkehr nach Deutschland möglichst klar zu rekonstruieren. Nach Jähnichen hat Bonhoeffer selbst in einem Brief, den er am 22. Dezember 1943 aus der Haft an Bethge schrieb, seine außergewöhnliche Situation im Gefängnis als „Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands“⁴⁵² angesehen.

Nach Jähnichens Analyse lassen sich einige Motive für die Entscheidung zur Rückkehr nach Deutschland benennen: Zunächst versteht er in Anlehnung an Christoph Strohm diesen Entschluss als „Ausdruck des Patriotismus Bonhoeffers.“⁴⁵³ Strohm sieht nach Jähnichen „Patriotismus als eine unauflöslich empfundene Bindung an das eigene Volk und Land und stellt die These auf, dass ein solcher Patriotismus das zentrale Motiv der Rückkehr nach Deutschland und der Teilnahme am Widerstand zum Ausdruck bringt.“⁴⁵⁴ Diesen Gedanken kann man aus dem Tagesbuch herauslesen: „13.Juni 1939: Bei allem fehlt nur Deutschland, die Brüder die ersten einsamen Stunden sind schwer. Ich begreife nicht, warum ich hier bin, ob es sinnvoll war, ob das Ergebnis sich lohnen wird...15.Juni 1939. Seit gestern abend kommen meine Gedanken von Deutschland nicht los. Ich hätte nicht für möglich gehalten, daß man in meinem Alter nach so vielen Jahren im Ausland so qualvolles Heimweh kriegen kann...19. Juni.1939. Ohne Nachricht aus Deutschland den ganzen Tag, von Post zu Post, vergebliches Warten.“⁴⁵⁵ Dass auch Bonhoeffers Bindung an das abendländisch-christliche Schicksal sowohl seine Rückkehr als auch seine Verpflichtung zur Teilnahme an den

⁴⁴⁹ DBW 15: S. 227

⁴⁵⁰ Dietrich Bonhoeffer mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Eberhard Bethge, Renbek 1976, S. 73

⁴⁵¹ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 93

⁴⁵² DBW 8: S. 253: „Du musst übrigens wissen, daß ich noch keinen Augenblick meine Rückkehr 1939 bereut habe, noch auch irgendetwas von dem, was dann folgt...rechne ich auch zu dem Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands, zu dem ich entschlossen war.“

⁴⁵³ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 93

⁴⁵⁴ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 94; Vgl. *Christoph Strohm*, Teilnehmen am Schicksal Deutschlands. Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Welt-Heuristik des Glaubens*, hrsg. v. Karl Homann u Ilona Riedel-Spangenberg, Gütersloh 1977, S. 161

⁴⁵⁵ DBW 15: S. 220-227

Umsturzvorbereitungen begründet, lässt sich in einem Brief, den Bonhoeffer im Juni 1939 an Reinhold Niebuhr schrieb, aufzeigen: „Ich bin jetzt überzeugt, daß mein Kommen nach Amerika ein Fehler war. Diese schwierige Epoche unserer nationalen Geschichte muß ich bei den Christenmenschen Deutschlands durchleben. 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. Meine Brüder in der Bekenntnissynode wünschten, daß ich ging. Vielleicht hatten sie Recht, mich dazu zu drängen; aber von mir war es falsch, fortzugehen. Eine derartige Entscheidung muß jeder Mensch für sich selbst treffen. Die Christen in Deutschland werden vor der furchtbaren Alternative stehen, entweder die Niederlage ihrer Nation zu wollen, damit die christliche Zivilisation überlebe, oder den Sieg ihrer Nation zu wollen und damit unsere Zivilisation zu zerstören. Ich weiß, welches von beidem ich wählen muß; aber ich kann diese Wahl nicht treffen, während ich in Sicherheit bin...“⁴⁵⁶

Zweitens beschreibt Jähnichen die Motivation Bonhoeffers folgendermaßen: Während des Aufenthalts in New York habe Bonhoeffer eine kulturelle, politische und insbesondere auch kirchliche Fremdheit erfahren. Er bezeichnete die amerikanische Kultur als „die moderne Massenkultur“. Die politische Konstellation in den USA charakterisierte er mit dem Begriff „eine unreife Nation“, da es eine strenge Rassentrennung sowie „ein Anwachsen des Antisemitismus gab. Insbesondere hat Bonhoeffer nach Jähnichen gegen die amerikanische Kirchlichkeit, die er kritisch als eine „Religionsvergötzung“⁴⁵⁷ beobachtet, argumentiert.⁴⁵⁸

Als weiteren ausschlaggebenden Punkt führt Jähnichen vor allem an, dass die Auseinandersetzung mit der Bibel für die Entscheidung zur Rückkehr nach Deutschland eine entscheidende Rolle gespielt hat,⁴⁵⁹ weil Bonhoeffer im Licht der Bibel sowohl die Entscheidung an sich getroffen⁴⁶⁰ als auch den Zeitpunkt der Rückkehr festgelegt habe.⁴⁶¹

Zusammenfassend spricht Jähnichen davon, Bonhoeffers Entscheidung zur Rückkehr nach Deutschland sei von einem Motivbündel bestimmt, in dem eine geistlich begründete Verpflichtung gegenüber den Brüdern der BK, eine patriotische Grundhaltung im Horizont der christlich-abendländischen Kulturtradition und die Selbstvergewisserung des eigenen

⁴⁵⁶ DBW 15: S. 644

⁴⁵⁷ Vgl. DBW 15: S. 225

⁴⁵⁸ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 96

⁴⁵⁹ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 97

⁴⁶⁰ DBW 15: S. 218: „Jes. 41, 9 ‚Du sollst mein Knecht sein; denn ich erwähle dich und verwerfe dich nicht - ...Ob Ihr drüben oder ich in Amerika arbeite, wir sind beide nur, wo Er ist. Er nimmt uns mit. Oder bin ich doch dem Ort ausgewichen, an dem Er ist? an dem Er *für mich* ist? Nein, Gott sagt: Du bist mein Knecht.“

⁴⁶¹ DBW 15: S. 234: „Heute las ich zufällig aus 2. Tim. 4,21-komme noch vor dem Winter - die Bitte des Paulus an Timotheus...“Komme noch vor dem Winter“ - Es ist nicht Missbrauch der Schrift, wenn ich das *mir* gesagt sein lasse. Wenn mir Gott Gnade dazu gibt.“

Ortes der Verantwortung im Hören auf das Wort Gottes eine zusammenhängende Einheit bilde.⁴⁶²

In der Nacht vom 7. auf den 8. Juli fuhren Dietrich und Karl-Friedrich Bonhoeffer mit dem Schiff aus dem New Yorker Hafen „nach Europa zurück, dem Krieg entgegen.“⁴⁶³ Zu seinen Empfindungen angesichts der Rückkehr nach Deutschland schrieb Bonhoeffer in sein Tagebuch: „7. Juli 1939. Die Reise ist zu Ende. Ich bin froh, daß ich drüben war, und froh, daß ich wieder auf dem Heimweg bin. Ich habe vielleicht mehr gelernt in diesem Monat als in dem ganzen Jahr vor neun Jahren; mindestens habe ich für alle künftigen persönlichen Entscheidungen Wichtiges eingesehen. Wahrscheinlich wird sich diese Reise sehr bei mir auswirken. 9. Juli. 1939. Seit ich auf dem Schiff bin, hat die innere Entzweiung über die Zukunft aufgehört. Ich kann ohne Vorwürfe an die abgekürzte Zeit in Amerika denken. – Losung: ‚Ich danke dir, daß du mich gedemütigt hast und lehrst mich deine Rechte‘ (Ps 119,71). Aus meinem liebsten Psalm eins der mir liebsten Worte.“⁴⁶⁴

Statt direkt nach Deutschland zurückzukommen, brachte Bonhoeffer die Zeit vom 13. bis zum 25. Juli bei seiner Zwillingschwester Sabine Leibholz in London zu. Auffällig ist, dass durch Sabines festgehaltene Erinnerungen an diese Zeit noch einmal Bonhoeffers übergreifendes Motiv für die Entscheidung zur Rückkehr erkennbar wird: „Am 13.7. traf Dietrich in London bei uns ein, und wir hatten ihn noch bis zum 25. Juli bei uns. Es war das letzte Mal. Er wußte, daß der Krieg vor der Tür stand, war voller Sorge um seine jungen Pfarrer und sagte, es sei für ihn plötzlich unmöglich gewesen, in den USA zu bleiben. Man habe zwar so freundlich von seiten seiner amerikanischen Freunde alles getan, ihn drüben zu halten, um ihn zu schützen. Man habe ihm eine Professur angeboten, auch eine Pfarrstelle bei den Emigranten, aber diese würden ihn entbehren können, und er nehme vielleicht sogar noch einem von ihnen diese Pfarrstelle fort. Es sei dort völlig ersetzbar, aber in Deutschland würde er gebraucht. Er könne seine jungen Theologen, seine Brüder in dieser schweren Gewissensnot, die der Krieg jetzt über sie bringen würde, nicht im Stich lassen. Er müsse zurück. Wir waren sehr erschrocken, wie sollte das weitergehen? War er wahnsinnig? Mußte das sein? Aber Dietrich war nun so felsenfest überzeugt, daß es sein musste, und war frei, sicher und unbelastet. Wir

⁴⁶² T. Jähnichen, *Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage*, S. 100; Auch Strohm fasste die entscheidende Motivation für die Teilnahme an Umsturzvorbereitungen mit Blick auf vier Aspekte nationalsozialistischer Herrschaft zusammen: „die hemmungslose Kriegstreiberei, die Verfolgung der jüdischen Mitbürger, die Zerstörung der Grundordnungen des Lebens durch eine Willkürherrschaft, in der elementare Rechtsnormen offen verletzt wurden, und schließlich die Unterdrückung von Lehre und Leben der Kirche.“ C. Strohm, *Teilnehmen am Schicksal Deutschlands*. Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Bonhoeffer-Rundbrief. Mitteilungen der internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft Sektion Bundesrepublik Deutschland*, Nr. 46-Februar 1995, S. 176

⁴⁶³ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, S. 743

⁴⁶⁴ DBW 15: S. 240

wagten kaum Zweifel vorzubringen gegenüber so starker Entschlossenheit. Ich konnte auch sein Gefühl gut verstehen, daß er nicht während des Krieges für Eltern, Geschwister und Freunde unerreichbar sein wollte, unfähig ihnen beizustehen. Das Miteinanderleben und –erlebenwollen war ein sehr starker Wunsch bei ihm. Was seine Rückkehr nach Deutschland für uns bedeutete, wussten wir alle drei und berührten das kaum im Gespräch“.⁴⁶⁵

Mit der Rückkehr nach Deutschland tritt Bonhoeffers Leben unwiederbringlich in die entscheidende Phase der politischen Konspiration ein. Dies ist, wie Eberhard Bethge formuliert hat, „die Wendung vom Christen zum Zeitgenossen“.⁴⁶⁶ Dieser Ausdruck besagt, dass Bonhoeffer sich entschied, aktiv gegen Hitler und den Nationalsozialismus Widerstand zu leisten⁴⁶⁷ sowie „das Gewicht der Mitverantwortung für diese Gegenwart“⁴⁶⁸ auf sich zu nehmen. Dadurch wurde Bonhoeffer „vom Mitwisser der Verschwörung zum Mittäter“,⁴⁶⁹ weil er der Überzeugung war, dass Hitlers Regierung verbrecherischen Charakter hatte.⁴⁷⁰ Karl-Reinhart Trauner würdigt die Entscheidung Bonhoeffers, am Widerstand teilzunehmen, und dessen theologische Einsicht, dass „das Dritte Reich aufgehört hatte, Obrigkeit im Sinne von Römer 13, 1 (,Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott’) zu sein“.⁴⁷¹ Schließlich ging Bonhoeffer durch die Kontakte zu seinem Schwager von Dohnanyi⁴⁷² die Dienstverpflichtung für die Abwehr des Admiral Canaris ein und verwendete hier vor allem seine ökumenischen

⁴⁶⁵ Sabine Leibholz-Bonhoeffer, *Vergangen – erlebt – überwinden*, s. Auf. 1979, S. 143; Peter Möser, *Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 193-194

⁴⁶⁶ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, S. 761

⁴⁶⁷ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, S. 760-62: „Mit der Wendung des Jahres 1939 trat der Theologe und Christ Bonhoeffer in die volle Gegenwart seiner Welt, seines Ortes und seiner Zeit ein...statt nur, wie es bisher auf der kirchlichen Ebene üblich war, ideologisch zu protestieren. So wurde der Theologe und Christ im Jahr 1939 zum Zeitgenossen.“

⁴⁶⁸ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, S. 761

⁴⁶⁹ C. Gremmels und H. W. Grosse, *Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand*, Gütersloh 1996, S. 39; Vgl. A. Pangritz, *Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand*, in: *Evangelische Theologie* 55. Jg., Heft 6. S. 491-520; Strohm spricht hier zwei Kontexte der Motivation an: „zum einen durch die Informationen und den weltanschaulich-politischen Horizont des Familie- und Freundeskreises; und zum anderen durch den christlichen Glauben, wie er sich ihm im Zuge seiner theologischen Bildung und seiner kirchlichen Verantwortung bzw. Erfahrungen erschlossen hatte.“ C. Strohm, *Teilnehmen am Schicksal Deutschlands“*. *Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 177

⁴⁷⁰ Heinz Eduard Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, München 1988, S. 18

⁴⁷¹ Karl-Reinhart Trauner, *Moderne Militäretik in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers*, in: „Bonhoeffer weiterdenken...“. *Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffer(1906-1945) für die Gegenwart*, hg. v. Andreas Klein, Matthias Geist, Münster 2007, S. 46

⁴⁷² Christoph Strohm bezeichnet Hans Von Dohnanyi als „die für Bonhoeffers Weg in den konspirativen entscheidende Person aus Familie- und Freundeskreis“. C. Strohm, *Teilnehmen am Schicksal Deutschlands“*. *Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 162: Nach Darstellung Strohms steht Dohnanyi zusammen mit Oberst Hans Oster „im Zentrum der frühen konspirativen Verschwörung gegen Hitler“. Und er erklärt weiter: „durch ihn wurde Bonhoeffer im Winter 1940/41 zum Mitarbeiter des militärischen Geheimdienstes und konnte so u.a. seine alten ökumenischen Kontakte nützen, um die notwendigen Verbindungen des Widerstandes mit den alliierten Regierungen aufzunehmen.“

Beziehungen, um „bei der Verständigung zwischen Kreisen des Widerstandes und der englischen Regierung“ zu helfen.⁴⁷³

Am 2. September 1939 äußerte sich der vom Leiter der Deutschen Evangelischen Kirche Dr. Friedrich Werner gegründete „Geistliche Vertrauensrat“ nach dem Überfall auf Polen in einer Bekanntmachung folgendermaßen: „Seit dem gestrigen Tage steht unser deutsches Volk im Kampf für das Land seiner Väter, damit deutsches Blut zu deutschem Blut heimkehren darf. Die Deutsche Evangelische Kirche stand immer in treuer Verbundenheit zum Schicksal des deutschen Volkes. Zu den Waffen aus Stahl hat sie unüberwindliche Kräfte aus dem Worte Gottes gereicht: die Zuversicht des Glaubens, dass unser Volk und jeder Einzelne in Gottes Hand steht, und die Kraft des Gebetes, die uns in guten und bösen Tagen stark macht. So vereinigen wir uns auch in dieser Stunde mit unserem Volk in der Fürbitte für Führer und Reich, für die gesamte Wehrmacht und alle, die in der Heimat ihren Dienst für das Vaterland tun. Gott helfe uns, dass wir treu erfunden werden, und schenke uns einen Frieden der Gerechtigkeit.“⁴⁷⁴ Diese Bekanntmachung hörte Bonhoeffer am 3. September in Berlin im Radio und sagte deutlich, dass er aufgrund seiner theologischen Meinung den Kriegsdienst verweigern müsse. Deshalb sann Bonhoeffer auf einen Ausweg, und bat den Heeresoberpfarrer in einem Brief darum, als Wehrmachts- oder Lazarettpfarrer eingesetzt zu werden. Noch arbeitete Bonhoeffer „als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Bruderrat der Altpreußischen Union“⁴⁷⁵. Diese Tätigkeit wurde am 18. März 1940 durch die Gestapo beendet. In dieser Zeit hatte Bonhoeffer Kontakt mit vielen Oppositionsgruppen und eröffnete mit Dohnanyi die Diskussion über den Widerstand. Deshalb begab sich Bonhoeffer im Oktober 1939 „in ein zunächst lockeres Verhältnis zur Abwehr.“⁴⁷⁶ Ab Ende 1939 akzeptierte er dann im Oster-Dohnanyi-Kreis die „Notwendigkeit der gewaltsamen Beseitigung Hitlers und seines Systems“.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Heinz Eduard Tödt, *Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer*, S. 18; vgl. *Dudzus*, O.(Hg), *Bonhoeffer-Auswahl*, Bd.1-4(Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern, Bd. 142-152), 2. Aufl. Gütersloh 1977, S. 9: „Bis zu seiner Verhaftung am 5. April 1943 reicht die Zeit der aktiven Mitarbeit innerhalb des militärischen Widerstands des ‚Amtes Ausland/Abwehr‘ im Oberkommando der Wehrmacht unter Admiral Canaris; sein ‚spezieller Auftrag‘, für den ihn sein Schwager Hans v. Dohnanyi gewonnen hatte, ‚bestand darin, über die ihm(sc. Bonhoeffer) zur Verfügung stehenden ökumenischen Verbindungen die Westmächte über Fortgang, Pläne und Möglichkeiten der Widerstandsbewegung zu informieren, sie vom Friedenswillen einer neuen Regierung nach Hitlers Sturz zu überzeugen und sie für diesen Augenblick zu akzeptablen(...) Waffenstillstandsbedingungen bereit zu machen.“

⁴⁷⁴ G. Brakelmann, *Kirche im Krieg*, hg. v. Günter Brakelmann, München 1979, S. 127

⁴⁷⁵ G. Brakelmann, *Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945*, in: *Dietrich Bonhoeffer-Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand*, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005, S. 112

⁴⁷⁶ G. Brakelmann, *Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945*, S. 112

⁴⁷⁷ Ebd.

Durch die Beteiligung an der Verschwörung gelang es Bonhoeffer am 30. Oktober 1940, ihm die Abwehrstelle in München unter Dr. Schmidhuber zu geben. Die Wahl Münchens hatte folgenden Hintergrund: Wegen einer besonderen polizeilichen Meldepflicht in Schlawa war Bonhoeffer nicht in der Lage, seine Tätigkeit in Berlin weiterzuführen. Deshalb kam es darauf an, eine andere solche Dienststelle zu finden.⁴⁷⁸ Die Wahl Münchens war für Bonhoeffer mit drei Vorteilen verbunden: zum einen war er dort in der Regel nicht von der Gestapo zu belangen, zum anderen konnte er „für seine Abwehr – Tätigkeit vom Wehrdienst freigestellt“⁴⁷⁹ werden. Außerdem hatte er die Möglichkeit, Reisen ins Ausland zu unternehmen. Zu jener Zeit begann Bonhoeffer die Arbeit an seiner „Ethik“⁴⁸⁰, die er bis zum Tag seiner Verhaftung weiterführen sollte. Damals verfasste er zuerst den Teil mit dem Titel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt“.⁴⁸¹ Ein wenig später schrieb Bonhoeffer „Ethik als Gestaltung“⁴⁸² - Die „Ethik“ war für Bonhoeffer Bethge zufolge eine Lebensaufgabe⁴⁸³ – „Manchmal denke ich, ich hätte nun eigentlich mein Leben mehr oder weniger hinter mir und müsste nur noch meine Ethik fertigmachen.“⁴⁸⁴ –, die mit seiner Tätigkeit im Kreise der Verschwörung zu tun hat.⁴⁸⁵ Deshalb ist es möglich, seine ethischen Reflexionen mit dem biografischen Tatbestand der Konspiration in Zusammenhang zu bringen.⁴⁸⁶

Danach hielt sich Bonhoeffer zur weiteren wissenschaftlichen Arbeit vom 17. November 1940 bis Februar im Kloster Ettal⁴⁸⁷ auf. Trotz kleinerer Unterbrechungen hörte er mit seiner

⁴⁷⁸ S. Dramm, V-Mann Gottes und der Abwehr. Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand, Gütersloh 2005, S. 69-70

⁴⁷⁹ Peter Möser, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, S. 209

⁴⁸⁰ Zur Aufgabe der „Ethik“ Bonhoeffers. Vgl. C. Gremmels / H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983, S. 77: „Im Jahr 1940 war die Arbeit mit den Kandidaten der BK endgültig durch die Polizei beendet worden. Bonhoeffer hatte zu dem bereits erteilten ‚Schreibverbot‘ auch noch ein ‚Reichsreideverbot‘ wegen volkszersetzender Tätigkeit erhalten. Da eröffnete sich ihm die Möglichkeit zu wissenschaftlicher Arbeit. Der Bruderrat der altpreußischen Union ermöglichte ihm, im Rahmen seiner Anstellung bei der BK an einer theologischen Ethik weiterzuarbeiten. Ethik, eine theologische und philosophische Disziplin, stellt die Frage nach der Qualifizierbarkeit menschlichen Handelns. Wer sich mit Ethik beschäftigt, unterstellt gerade dies, daß es möglich ist zu fragen, welches Handeln in einer gegebenen Situation das richtige, angemessene oder hilfreiche ist. was aber eine Handlung qualifiziert, ihr Ziel, ihre Übereinstimmung mit den Normen der menschlichen Gesellschaft oder das Motiv des Handelnden, gehört immer wieder zu den umstrittenen und ständig neu verhandelten Fragen. Bonhoeffer war überzeugt, daß die Ethik des christlichen Handelns eines über den Augenblick hinausführenden Neuanfangs bedurfte.“

⁴⁸¹ DBW 6: 31-61

⁴⁸² DBW 6: 62-92

⁴⁸³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 804

⁴⁸⁴ DBW 8: 237

⁴⁸⁵ R. Mokrosch / F. Johannsen/C.Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, S. 37

⁴⁸⁶ Vgl. T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 101; Vgl. R. Mokrosch / F. Johannsen/C.Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik, S. 37

⁴⁸⁷ Bonhoeffer hat in Ettal den Abschnitt über „Die letzten und vorletzten Dinge“ seiner „Ethik“ geschrieben. Die hier vorgenommene Unterscheidung lässt sich schon aus einer Predigt in Barcelona ersehen. Nun behandelte

Arbeit an der „Ethik“ nicht auf. Und sehr oft nahm Bonhoeffer in Ettal mit Dohnanyi, Dr. Robert Leiber, einem Privatsekretär von Pius XII, sowie Dr. Ivo Zeiger, Leiter des Collegium Germanicum im Rom⁴⁸⁸, vor allem mit Katholiken also, Kontakt auf und erörterte mit ihnen die Frage, wie man nach der Beendigung des Krieges und des NS-Systems eine europäische Neuordnung schaffen könne. Seit der Ettal-Münchener Zeit intensivierte Bonhoeffer seine Aktivitäten für die Konspiration. Nach langer Vorbereitung von München versuchte er schließlich, seine erste Reise als Verbindungsmann (V-Mann) der Abwehr in die Schweiz zu unternehmen.

2.1.2. Konspirative Reisen (1939-1943)

Bonhoeffer bezeichnete diese Reisen als „militärische Reisen“. Dazu schrieb er im Brief an Beckmann vom 4.2.1941: „Erst vor ein paar Tagen hat mich Ihre Bitte um die 2 Predigten erreicht. Nun bin ich z. Zt. Und in den nächsten Wochen durch militärischen Reisen so stark eingespannt, daß ich einen bestimmten Termin der Ablieferung nicht voraussagen kann. Ich mache mich sofort an die Arbeit und hoffe in 5 Wochen so weit zu sein.“⁴⁸⁹ Peter Möser schätzt die Bedeutsamkeit dieser konspirativen Reisen im Hinblick auf zwei Dimensionen ein: „Die Möglichkeit von Auslandsreisen war für ihn nicht nur unter dem Gesichtspunkt bedeutsam, daß er dort als Emissär der deutschen Opposition auftreten sollte, sondern auch unter kirchlichen Gesichtspunkten. Nachdem der Krieg fast alle Verbindungen abgeschnitten hatte, war es in Bonhoeffers Sicht sehr wichtig, daß die Ökumene von der Lage der Bekennenden Kirche in Deutschland erfuhre und daß die Christen im neutralen und feindlichen Ausland von der Friedenshoffnung und dem Widerstandswillen bekennender Christen in Deutschland Kenntnis erhielten.“⁴⁹⁰

2.1.2.1 Die erste Schweizer Reise

Bonhoeffer diese Unterscheidung auf Basis seiner eigenen Erfahrungen tiefergehender. Vgl. F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 267

⁴⁸⁸ F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 269-270

⁴⁸⁹ DBW 16: S. 127

⁴⁹⁰ Peter Möser, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, S. 219-210; Auch *Wolf Krötke* behauptet: „Die Auslandsreisen dienten jedoch in Wahrheit dazu, das Ausland auf den möglichen Umsturz in Deutschland vorzubereiten und die Reaktionen der Alliierten für einen solchen Fall zu erkunden“. Ders., Dietrich Bonhoeffer. Politischer Widerstand zwischen persönlichem Wagnis und theologischer Verantwortung, in: Die Zeichen der Zeit 2/1995, S. 43

Zur ersten militärischen Reise brach Bonhoeffer am 24. Februar 1941 von München aus in die Schweiz auf im Auftrag „des Amtes Ausland/Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht mit Unterstützung und Wissen von Oster und Dohnanyi unter ihrem Chef Admiral Canaris wie in Kenntnis von Beck, dem Kopf des militärisch-politischen Widerstandes.“⁴⁹¹ Der Grund für die Wahl der Schweiz als erstes Reiseziel lag darin, dass die Schweiz in der Vergangenheit einer der „wichtigsten diplomatischen Horchposten“ gewesen war.⁴⁹² Seine Absicht bestand darin, Verbindung mit seinen ausländischen Freunden aus der Ökumene herzustellen und vor allem mit dem englischen Bischof George Bell von Chichester Kontakt aufzunehmen, um durch ihn bei der Regierung die Möglichkeit zu erhalten, „über die Inhalte von Friedensverhandlung im Falle des Sturzes der Hitler-Regierung durch die deutsche Widerstandsbewegung zu sprechen.“⁴⁹³ Dieser Auftrag verdeutlichte, dass seine Aufgabe darin bestand, die Verbindung des Widerstandes in Deutschland mit Vertretern aus Kirche und Politik im Ausland zu gewährleisten.

Die ersten Tage verbrachte Bonhoeffer in Zürich, die zweite Woche hielt er sich in Genf auf. Unmittelbar nach seiner Ankunft in Zürich nutzte Bonhoeffer die große Gelegenheit, um am 25. Februar einen ausführlichen Brief an seine Zwillingsschwester Sabine Leibholz in England und einen kurzen an den Freund Bischof George Bell zu schreiben: „Nach einer langen Zeit des Schweigens soll Ihnen dies nur ein Lebenszeichen geben. Meine Gedanken waren fast täglich bei Ihnen und unseren Mitchristen in Ihrem Land. Es war wirklich sehr ermutigend für mich, Ihre Botschaft zu erhalten, in der Sie mich unserer unveränderten christlichen Verbundenheit vergewissern... Zu danken habe ich Ihnen für alles, was Sie für mich und für uns getan haben. Ich werde es nie vergessen. Wann werden wir uns wieder treffen? Gott weiß es und wir müssen abwarten. Aber ich kann nicht anders als zu hoffen und zu beten, daß es nicht zu lange währen wird. In tiefer Dankbarkeit und in der Gemeinschaft Jesu Christi bleibe ich immer Ihr Dietrich.“⁴⁹⁴ Danach besuchte Bonhoeffer seinen Freund Erwin Sutz in Rapperswils und seinen alten Mentor Friedrich Siegmund-Schultze, mit dem er „in seiner ökumenischen ‚Hoch-Zeit‘ zusammengearbeitet hatte.“⁴⁹⁵ Siegmund-Schultze hatte schon 1933 wegen seiner Amtsenthebung als Professor Berlin verlassen und war in die Schweiz emigriert. Mit ihm unterhielt sich Bonhoeffer über theologische Fragen, da Siegmund-Schultze Verbindungen zu Goerdeler hatte. Während der Regierungszeit Chamberlains hatte er mit London Kontakte aufgenommen und er versuchte, „diese Kontakte

⁴⁹¹ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 114

⁴⁹² S. Dramm, V-Mann Gottes und der Abwehr, S. 82

⁴⁹³ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 114

⁴⁹⁴ DBW 16: S. 746

⁴⁹⁵ S. Dramm, V-Mann Gottes und der Abwehr, S. 84

für Friedensfühler seitens Goerdelers auch unter Churchill aufrechtzuerhalten; im Sommer 1941 wird er eine Denkschrift Goerdelers bis in die Hände der britischen Regierung lancieren.⁴⁹⁶

In der zweiten Märzwoche erreichte Bonhoeffer sein eigentliches Reisenziel, Genf. Dort, wo sich die Zentrale des 1938 ins Leben gerufenen Ökumenischen Rates der Kirche (ÖRK) befand, traf er den von London nach Genf übergesiedelten Adolf Freudenberg, der als Judenchrist im ÖRK für den Aufbau einer Flüchtlingshilfe zuständig war und mit der Organisation einer ökumenischen Kriegsgefangenilfe beschäftigt war. Die vorsichtige Andeutung der Existenz eines politischen Widerstandes mit dem Ziel der Beseitigung des NS-Systems lässt sich nach Brakelmann belegen.⁴⁹⁷ Darüber schrieb Freudenberg, dass „Bonhoeffers Missionen in der Schweiz bei manchen Schweizern auf erhebliches Misstrauen stießen. Es war für diese kaum einsichtig, daß es in dem nationalsozialistischen Machtgefüge, sogar in hochpolitischen Stellen wie dem Abwehrdienst, Widersprüche und Widerstandszelle gab, die einem Mann wie Bonhoeffer intensive Auslandskontakte erlaubten. Es bedurfte der überzeugenden Persönlichkeit Bonhoeffers, um durch seine unbefangene, aufrichtige Art Reserve und Misstrauen bei seinen wichtigen Gesprächspartnern zu überwinden. Dies gelang ihm auch bei Karl Barth, der den merkwürdigen deutschen Sendboten sehr ernst nahm, weil er ihn und seine Mitteilungen als wesentlich erkannte.“⁴⁹⁸

Für Bonhoeffer war der wichtigste Kontaktmann Willem Visser't Hooft, der seit 1938 als Generalsekretär im ÖRK tätig war. Ihn versuchte Bonhoeffer, über die Existenz und die Probleme des deutschen Widerstandes unmittelbar aufzuklären. Willem Visser't Hooft teilte Bischof Bell daraufhin mit: „Dear Bischof, vielen Dank für ihr Telegramm, das Dietrich gerade noch vor seiner Heimreise erreichte. Diese Botschaft zu haben wird ihm sehr viel bedeuten. Er war eine Woche lang bei uns und verbrachte die meiste Zeit damit, ökumenische Informationen aus Personen und Dokumenten herauszuziehen. Es ist bewegend zu sehen, wie Leute wie er nach Nachrichten über ihre Brüder in anderen Ländern hungern, und es ist gut zu wissen, daß er so viel mit zurücknehmen kann, was seine Freunde zu Hause ermutigen wird. Andererseits haben wir von ihm eine Menge erfahren. Das Bild, das er vermittelte, ist recht schwarz hinsichtlich der äußeren Umstände für die Gemeinschaft, die er repräsentiert...und

⁴⁹⁶ Ebd.

⁴⁹⁷ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 116

⁴⁹⁸ A. Freudenberg, Besuch in Genf in: W.-D. Zimmermann(Hg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, München 1964, S. 132

das ist bemerkenswert nach solch einer langen Periode der Isolierung. Ich hoffe, durch Bill bald umfassendere Daten über alles durch ihn über die Situation Erfahrene zu schicken.“⁴⁹⁹

Nachdem Willem Visser't Hooft sich mit Bonhoeffer unterhalten hatte, verfasste er „Bemerkungen zur Lage der Kirche in Europa“,⁵⁰⁰ die Paton („Bill“) nach England mitnahm. Es geht um eine Bewertung, die sich auf die Situation der BK im Krieg bezieht. Beispielsweise heißt es: „Die Zahl der Pfarrer im Gefängnis und in Konzentrationslagern ist nicht groß (vielleicht 5 bis 10), aber nicht weniger als 40 bis 50 Pfarrern ist es verboten, zu predigen oder in der Öffentlichkeit zu reden, und viele dürfen auch ihren Wohnort nicht verlassen...“⁵⁰¹ Bezüglich der Strömungen innerhalb der BK erwähnte Willem Visser't Hooft zwei verschiedene Grundpositionen: Die Verfechter der einen Position waren davon überzeugt, dass die Kirche sich auf die „innere Linie“ sowie auf die „Erbauung ihres eigenen geistlichen Lebens“ konzentrieren sollte. Nach Willem Visser't Hooft hat dies mit „einem stark apokalyptischen Ton“ zu tun. Die Angehörigen der zweiten Strömung waren der Meinung, dass „die Kirche auch eine prophetische und ethische Funktion in Bezug auf die Welt hat“ und dass „sie sich auf den Augenblick vorbereiten muß, in dem sie diese Funktion wieder erfüllen kann.“⁵⁰² Weiterhin beschreibt Willem Visser't Hooft die Einstellung zum Krieg der BK-Leute, die den Eindruck haben, dass ein siegreicher Hitlers die schlimmsten Folgen für die Kirche habe. Abschließend gibt er einen allgemeinen Überblick über die Situation, und zwar „die weitergehende Euthanasie“ und den „zunehmende[n] Nihilismus der Jugend“.

Bonhoeffer kam auch mit Nils Ehrenström zusammen. In der Zeit vom 8. bis 15. März 1941 führten Ehrenström, Willem Visser't Hooft und Bonhoeffer Diskussionen über „die Gesichtspunkte für ein Memorandum über christliche Friedensziele“, „über die Verkündigung der Kirche im Krieg“, „über die soziale Funktion der Kirche“, „über die Kirche und Welt“, „über die römisch-katholisch-protestantischen Probleme“ sowie „über das ethische Verkündigen und Handeln der Kirche“.⁵⁰³

Über die Gespräche an jenen Märzabenden 1941 schrieb Willem Visser't Hooft später: „An einem anderen Abend, den wir mit Schweizer Freunden in der Wohnung von Adolf Freudentberg verbrachten, wurde Bonhoeffer gefragt: ‚Wie beten Sie in dieser Situation?‘ Er antwortete, ohne zu zögern: ‚Da Sie mich fragen, gestehe ich, daß ich für die Niederlage meines Vaterlandes bete. Nur durch eine Niederlage können wir Sühne leisten für die

⁴⁹⁹ DBW 16: S. 748-749

⁵⁰⁰ DBW 16: S. 749-752

⁵⁰¹ DBW 16: S. 749ff.

⁵⁰² DBW 16: S. 751

⁵⁰³ DBW 16: S. 746

fruchtbaren Verbrechen, die wir gegen Europa und die Welt begangen haben.’ Diese kompromisslose Antwort war kennzeichnend für den ganzen Mann. Er diente der Wahrheit, uneingeschränkt und ohne Frage nach dem Preis. Ich kannte ihn schon gut genug, daß diese Härte keine Verleugnung seiner Vaterlandsliebe war, sondern eine Bekräftigung.⁵⁰⁴

Am 24. März 1941 kam Bonhoeffer mit einer Vielfalt neuer Eindrücke nach Deutschland zurück. Die Einschätzung der ersten Reise nach Genf fällt allerdings unterschiedlich aus. Bethge schätzte den Gewinn der Reise, der darin bestanden habe, dass Bonhoeffer nur das frühere Vertrauensverhältnis hergestellt und die weiter bestehende Opposition zur Sprache gebracht habe, als eher gering ein.⁵⁰⁵ Im Gegensatz dazu plädiert Boyens aufgrund späterer Quellenfunde von kirchenhistorischer Seite dafür, den Ertrag dieser ersten Reise nicht zu unterschätzen: „Bonhoeffer hat sofort mit offenen Karten gespielt, die Zentralfrage des deutschen Widerstands expressis verbis gestellt- Wie würden die Friedensbedingung aussehen? - und damit wenn schon nicht der politischen Bühne im Ausland, so doch zumindest der Ökumene entscheidende Anstöße für zukünftige Friedensziele gegeben.“⁵⁰⁶

2.1.2.2 Die zweite Schweizer Reise

Nachdem Bonhoeffer zum Bericht, den er seinen Auftraggebern erstattete, nach Berlin in München gefahren war, lässt sich ihm zwei Schreiben der „Reichsschrifttumskammer“ mitteilen. Im ersten Brief hieß es, dass Bonhoeffer wegen der Veröffentlichung von Schriften ohne die Einwilligung eines Mitgliedes der Kammer eine Ordnungsstrafe zahlen müsse. Der zweite besagte, die Kammer lehne den Antrag, den Bonhoeffer im November 1940 gestellt hatte, ab; aufgrund „volkszersetzender Tätigkeit“ habe er bereits Redeverbot, und ab sofort sei ihm „jede Bestätigung als Schriftsteller untersagt“.⁵⁰⁷ Dagegen erhob Bonhoeffer Protest mit der Aussage, er könne „die Begründung des Verbotes

⁵⁰⁴ W. A. Visser’t Hooft, Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972, S. 186

⁵⁰⁵ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 820

⁵⁰⁶ A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene. Darstellung und Dokumentation, 2.Bd., München 1977, S. 202; Auch der amerikanischer Historiker Klemens von Klemperer unterschätzt nicht die Reise: Er nennt die Bemühungen von Bonhoeffers erster Reise in die Schweiz in seinem Buch „Die verlassenen Verschwörer“ „Krieg hinter dem Krieg“, da „sich nicht nur die Verschwörer in Deutschland, sondern auch eine Reihe einflussreicher Christen in den westlichen Ländern darum bemüht haben, ein Gefühl dafür zu wecken, daß es beim Zweiten Weltkrieg anders als beim Ersten nicht mehr ausschließlich um einen Krieg zwischen feindlichen Nationen ging, sondern daß hier zwei unvereinbare Weltanschauungen in einen Kampf auf Leben und Tod verwickelt waren“; Vgl. K. von Klemperer, Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938-1945, Berlin 1994, S. 262

⁵⁰⁷ DBW 16: S. 170-171

weiterer Veröffentlichungen nicht anerkennen“, und forderte eine Begründung des Strafmaßes.⁵⁰⁸ Auf diesen Protest hin setzte die Kammer die Strafe zwar aus, lehnte aber nach wie vor seinen Antrag auf Aufnahme ab: „Ihre Ausführungen sind aber nicht geeignet mich zu veranlassen, meine Entscheidung vom 19. März 1941 aufzuheben oder abzuändern. Es verbleibt damit bei der Ablehnung Ihrer Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer Gruppe Schriftsteller – bzw. Erteilung eines Befreiungsscheines. Diese Ablehnung hat die Wirkung einer behördlichen Berufsuntersagung für eine schriftstellerische Tätigkeit... Von der Mitgliedschaft in meiner Kammer – Gruppe Schriftsteller – sind hiernach also nur solche Theologen freigestellt, welche Inhaber von Lehrstühlen an staatlichen Hochschulen sind. Im Übrigen kann ich Geistliche wegen überwiegender dogmatischer Bindung nicht ohne weiteres als Wissenschaftler in diesem Sinne anerkennen.“⁵⁰⁹ Aber das Schreibverbot spielte für Bonhoeffer keine große Rolle, denn er brach seine Arbeit an der „Ethik“ nicht ab – inzwischen verfasste Bonhoeffer das dritte Fragment mit dem Titel „Erbe und Verfall“⁵¹⁰. Im Sommer/Winter 1941 schrieb er das 4. Fragment „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“⁵¹¹ und das 5. mit dem Titel „Die letzten und die vorletzten Dinge“⁵¹², obwohl es während Hitlers Regentschaft keine Möglichkeiten zur Veröffentlichung gab.

Nach der Reise in die Schweiz blieb Bonhoeffer in seinem Elternhaus. Zu jenem Zeitpunkt unterbreitete Hitler den Befehlshabern am 30. März 1941 seine Absicht, den Russlandfeldzug zu unternehmen, und bereitete den berüchtigten „Kommissarbefehl“ zum kommenden Überfall auf die Sowjetunion vor. Dies führte im Kreis des deutschen Widerstands zu Optimismus, weil einige Befehlshaber die Pläne Hitlers als verbrecherisch kritisierten. Dieselbe Hoffnung⁵¹³ hatte auch der Oster-Dohnanyi-Kreis, dem Bonhoeffer angehörte. Dieser schrieb am 12. Juni 1941 in einem Brief an Bell: „Unsere Hoffnung auf den Ausgang unserer Sache ist unverändert.“⁵¹⁴ Die Befehlshaber behaupteten jedoch, der Befehl Hitlers sei gerechtfertigt, weil „es sich um einen Kampf der Weltanschauungen handelt.“⁵¹⁵ Sowohl bei den Verschwörern als auch bei Bonhoeffer herrschte trotz der Anfangserfolge Skepsis.

In dieser Situation brach Bonhoeffer zu seiner zweiten Reise in die Schweiz auf, wo er vom 29. August bis 26. September 1941 bleiben sollte. Die Seelenlage Bonhoeffers zu der Zeit hat

⁵⁰⁸ DBW 16: S. 177-180

⁵⁰⁹ DBW 16: S. 181

⁵¹⁰ DBW 6: S. 93-124

⁵¹¹ DBW 6: S. 125-136

⁵¹² DBW 6: S. 137-162

⁵¹³ „Der Optimismus des Kreises, dem Bonhoeffer zugehörte, konzentrierte sich für Wochen auf die Möglichkeit, die Befehlshaber könnten und müssten sich der Gleichstellung mit den Mordkommandos der SS widersetzen.“ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 823

⁵¹⁴ DBW 16: S. 752

⁵¹⁵ F. Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 279

Visser't Hooft anhand folgender Episode geschildert: „Die deutsche Armee machte unglaubliche Fortschritte in Russland, und es war nicht einzusehen, warum sie nicht quer durch Asien marschieren sollte. Da trat er in mein Zimmer und sagte nur: ‚Nun ist es aus, nicht wahr?‘ Ich konnte meinen Ohren nicht glauben. Begrüßt Bonhoeffer mich mit einer Ankündigung des deutschen Sieger? Er sah meine Bestürzung. ‚Nein‘, sagte er, ‚ich meine, daß wir beim Anfang vom Ende stehen. Denn da kommt Hitler niemals mehr heraus.“⁵¹⁶ Zuerst besucht Bonhoeffer Barth und Alphons Koechlin in Basel, der ein Bekannter aus Fanö (1934) und „Präsident des Schweizer Kirchenbundes und Mitglied des Exekutiv-Komitees des ÖRK“⁵¹⁷.

Visser't Hooft berichtete von zwei längeren Diskussionsrunden um Ansätze Bonhoeffers, die sich auch in der „Ethik“ dargestellt finden: „In der Wohnung von Adolf Freudenberg wurde er gefragt: ‚Wie beten Sie in dieser Situation?‘ Er antwortete, ohne zu zögern: ‚Da Sie mich fragen, gestehe ich, dass ich für die Niederlage meines Vaterlandes bete. Nur durch eine Niederlage können wir Sühne leisten für die furchtbarer Verbrechen, die wir gegen Europa und die Welt begangen haben.‘ Diese kompromisslose Antwort war kennzeichnend für den ganzen Mann. Er diente der Wahrheit, uneingeschränkt und ohne Frage nach dem Preis. Ich kannte ihn schon gut genug, um zu wissen, dass diese Härte keine Verleugnung seiner Vaterlandsliebe war, sondern eine Bekräftigung.“⁵¹⁸

Bonhoeffer erhielt in Genf Bells Buch „Christianity and World Order“ von 1940. Dieses Buch war für Bonhoeffer insofern wichtig, als Bell dort bekräftigte: „Germany and National Socialism are not the same thing.“⁵¹⁹

Bonhoeffer erhielt auch das von William Paton, dem englischen Generalsekretär des ‚Vorläufigen Weltrates der Kirchen, geschriebene Buch mit dem Titel „The Church and the New Order“. In Anlehnung an dieses Buch schrieben Visser't Hooft und Bonhoeffer ein gemeinsames Memorandum über die europäische Nachkriegsordnung und schickten es nach London. In dem Memorandum⁵²⁰ geht es zunächst darum, dass die in jüngster Zeit von der

⁵¹⁶ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 825

⁵¹⁷ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 120

⁵¹⁸ W. A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972, S. 186

⁵¹⁹ Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 828: „Das wichtigste Kapitel des Buches war das achte über ‚Christianity and Peace Aims‘, in dem Deutschlands Beteiligung an einer neuen Ordnung unter der Bedingung der völligen Abkehr vom Nationalsozialismus als vernünftige, kluge und christliche Maßnahme behandelt wird. Hier steht schon des Bischofs ständig wiederholte Forderung auf Unterscheidung, die er dann später nach dem Sigtuna-Treffen 1942 mit Schmerz in jeder seiner Reden angedeutet hat: ‚Germany and National Socialism are not the same thing.‘ Unter Heranziehung von Äußerungen Visser't Hoofts wird das von Bell hier ausführlich begründet und die Unterscheidung in ihrer für die Zukunft lebensnotwendigen Funktion dringend gemacht.“; Auch. Vgl. G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 121

⁵²⁰ DBW 16: S. 536-541

englischen Radiopropaganda besonders stark betonte Forderung der einseitigen Entwaffnung Deutschlands sich auf die innenpolitische Situation ungünstig auswirke. Es sei „bei der Bekanntgabe der Friedensziele nach Deutschland zu beachten, dass das Militär kräftemäßig „zur Beseitigung des gegenwärtigen Regimes“ imstande sei.⁵²¹

Wichtiger als die Thematisierung politischer Absichten war für Bonhoeffer allerdings die deutliche Darstellung des ethischen Chaos in Deutschland: „Das Chaos der ethischen Begriffe in Deutschland ist nicht so sehr durch die offen erklärte Feindschaft gegen die christliche Ethik entstanden – diese ist vielmehr klärend und insofern zu begrüßen - ; der tiefste Grund der ethischen Verwirrung liegt vielmehr in der Tatsache, daß die höchste Ungerechtigkeit, wie sie im nationalsozialistischen Regime verkörpert ist, sich in das Gewand relativer historischer und sozialer Gerechtigkeit kleiden konnte. Der Wagen von Compiègne ist geradezu das Symbol dafür, wie sich das Böse von einer Scheingerechtigkeit nährt. Für den, der die Dämonie des Bösen, das in der Gestalt des Gerechten erscheint, nicht durchschaut, liegt hier die Giftquelle aller ethischen Zersetzung. Daß es Hitler möglich wurde, sich zum Vollstrecker einer relativen historischen Gerechtigkeit zu machen, liegt nicht zum Geringsten in der Bereitwilligkeit Englands, Hitler seit 1933 alle diejenigen Konzessionen zu machen, die es der Weimarer Republik verweigert hatte. Damit stand England – gewiß bestärkt durch die Loyalität weiter kirchlicher Kreise Deutschlands gegenüber Hitler – auf der Seite Hitlers gegen seine innenpolitische Opposition. Hitler empfing so von außen wie von innen die moralische Unterstützung für seinen Anspruch, der gottgesandte Vollstrecker historischer Gerechtigkeit zu sein, und es konnte nur noch eine kleine Schar sein, die gerade hier den Satan in der Gestalt des Engels des Lichtes erkannte.“⁵²²

Wie eine neue Ordnung der Welt begründet werden kann, beantwortet Bonhoeffer damit, dass die Welt lediglich „in Christus“ und „auf Christus hin“ gesucht werden könne. Zuerst geht es darum, dass der Dekalog als Annahme einen bestimmten Wert haben muss, dass die Ordnung für Christus, d.h. für die Verkündigung der Kirche und für das Leben nach seinem Wort offen werde. Aber die Ordnung werde in der Vergangenheit gefährdet durch eine liberale Anarchie auf allen Lebensgebieten, heute durch die Staatsomnipotenz (durch eine Wirtschaftsomnipotenz), die versuche, „im Namen einer rechten Ordnung, die sich dem Gebot Gottes unterwirft“, gebrochen zu werden. Nach Bonhoeffer ist Gottes Gebot mit dem Ziel verbunden, eine echte weltliche Ordnung innerhalb der Freiheit, die hier als Verantwortung für den Nächsten begriffen wird, wiederzuerstellen. Darüber hinaus nimmt

⁵²¹ DBW 16: S. 537

⁵²² DBW 16: S. 538

Bonhoeffer eine Unterscheidung zwischen der neuen Ordnung in Deutschland und der demokratischen Ordnung in England vor. Es komme darauf an, dass „in Deutschland eine staatliche Ordnung verwirklicht wird, die sich den Geboten Gottes verantwortlich weiß. Das wird sichtbar werden an der restlosen Beseitigung des NS-Systems einschließlich und speziell der Gestapo, an der Wiederherstellung der Hoheit des gleichen Rechtes für alle, an einer Presse, die der Wahrheit dient, an der Wiederherstellung der Freiheit der Kirche, das Wort Gottes in Gebot und Evangelium aller Welt zu predigen. Die ganze Frage ist, ob man in England und Amerika bereit sein wird, mit einer Regierung zu verhandeln, die auf dieser Grundlage steht, auch, wenn sie zunächst nicht im angelsächsischen Sinn des Wortes demokratisch aussieht. Eine solche Regierung könnte sich plötzlich bilden. Es käme viel darauf an, ob sie dann mit der sofortigen Unterstützung der Alliierten rechnen könnte.“⁵²³

Das Memorandum weist zum Schluss darauf hin, dass der Panlawismus die kommende Gefahr sei.

Visser't Hooft schickte diese Schrift am 12. September 1941 an Hugh Martin, Leiter der SCM-Verlages in London, und äußerte die Bitte, „diese Ausarbeitung zweier Theologen aus feindlichen Lagern (Bonhoeffer und Visser't Hooft) verantwortlichen Personen bekannt zu machen.“⁵²⁴ Tatsächlich erreichte das Memorandum zwar Dulles, Niebuhr, Henry Pitney van Dusen und John C. Bennett in Amerika sowie ökumenische und politische Kreise in London, doch waren William Paton und seine Freunde überzeugt, dass es zum Einfluss auf diese Mitteilungen nicht ausreichen sein konnten, obwohl es ohne Zweifel einen wirklichen deutschen Widerstand gab.

In jener Woche hielt Bonhoeffer Vorträge. Vom 5.-25. September war er im Ferienhaus von Freudenberg zu Gast sowie bei Otto Salomon in Zürich. Ansonsten besuchte er noch viele weitere Personen, Wilhelm Vischer, Karl Ludwig Schmidt und Sutz und insbesondere Karl Barth, mit dem er am 19. September über ein Buchprojekt mit dem Titel „Geschichte und Enderwartung“ sprach, das jedoch nicht verwirklicht wurde. Am 25. September 1941 schickte Bonhoeffer einen weiteren Brief an George K. A. Bell: „...Die Gewissheit unserer ökumenischen Gemeinschaft wächst und bietet großen Trost und Ermutigung. Ich habe die große Freude und Genugtuung gehabt, Ihr jüngstes Buch zu lesen, und ich teile Ihre Hoffnung auf eine starke Haltung der Kirche nach dem Krieg...Persönlich bin ich eher optimistisch in der Hoffnung auf nicht zu ferne bessere Tage, und ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass wir

⁵²³ DBW 16: S. 540-541

⁵²⁴ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 123

uns im kommenden Jahr wohl wieder sehen. Was für ein seltsamer Tag wird das sein!“⁵²⁵ Aus dem Brief geht hervor, dass Bonhoeffer, wie er in einem bereits an Bethge geschickten Brief erwähnte,⁵²⁶ eine optimistische Haltung hatte und „auf die große Wende in Deutschland durch den Umsturz der Verhältnisse durch das Militär, im engen Zusammengehen mit zivilen Widerstandsgruppen“⁵²⁷ hoffte.

Während des Schweizaufenthalts verordnete die Regierung Hitlers am 2. September 1941, dass alle Juden die Pflicht hatten, einen gelben Stern zu tragen. Diese Verordnung trat am 19. September 1941 in Kraft. Vom 5.-17. September begann die Versammlung von Berliner jüdischen Familien zum Abtransport.⁵²⁸ Bonhoeffer sammelte die Fakten, um sie zu oppositionellen Militärs zu bringen.⁵²⁹ Auch Perels half ihm dabei, Neuigkeiten aus anderen Gegenden des Reiches zu besorgen. Diese Nachrichten der beiden dürften erste „unmittelbare Zeugnisse über die Oktober-Vorgänge in Berlin“⁵³⁰ sein. Bonhoeffer und Perels versuchten in Solidarität mit den Juden, deren Deportation zu verhindern.

Eine der Maßnahmen, in die Bonhoeffer auf vielfältige Weise mit einbezogen war, trug die Bezeichnung „Unternehmen 7“⁵³¹. Es handelte sich um den Versuch, einige jüdische Freunde vor der Deportation zu retten und sie als Mitarbeiter des Widerstands in die Schweiz zu entsenden. Dohnanyi setzte sich für dieses Ziel ein, und auch Canaris traf die Entscheidung, für die Rettung von Juden von seinem Amt Gebrauch zu machen. Dadurch wurde der Versuch zu einem vollen Erfolg.

Einen weiteren Plan für die Bewahrung nichtarischer Christen vor der Deportation erarbeitete Wilhelm Rott, der ein Mitarbeiter der Vorläufigen Leitung der BK war, gemeinsam mit

⁵²⁵ DBW 16: S. 755-756

⁵²⁶ DBW 16: S. 198: „Ich werde an so viele gemeinsame Reisen denken...an gemeinsam gewonnene Horizonte, die mit diesen Reisen in Zusammenhang stehen, an europäischen Hoffnung und Aufgaben, an den Auftrag der Kirche in der Zukunft – und das alles in der Hoffnung, daß Du und ich und viele, viele andere, die eines Sinnes sind, daß wir alle einmal an dieser Zukunft mitarbeiten dürfen...Es ist nicht auszudenken, wie es übers Jahr sein wird. Aber ich bin sehr zuversichtlich“.

⁵²⁷ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 124

⁵²⁸ Bethge schilderte diese Konstellation: „Zwischen dem 5. und 12. Oktober erfolgten dann die ersten Benachrichtigungen an Berliner jüdische Familien, daß ihre Wohnung in ‚arischen Häusern‘ ‚zur Räumung vorgesehen sei‘. In der Nacht vom 16. auf den 17. Oktober holte man die davon Betroffenen aus ihren Wohnungen und versammelte sie in der Synagoge an der Levetzowstraße zum Abtransport“. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 836; Auch DBW 16: S. 212-214

⁵²⁹ Was von der Bedeutung von Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage die Rede ist, bedeutet nach Christine-Ruth Müller, dass „für Bonhoeffer die Eskalation der Judendiskriminierung der Anlass war, über seine oppositionelle Haltung zum NS-Staat hinaus zum Widerstand vorzudringen...Für Bonhoeffer war die zunehmende Rechtlosmachung der Juden ein wesentliches Motiv für die konspirative Tätigkeit“. Ders., Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen des deutschen Widerstandes(Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 326-328

⁵³⁰ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 124

⁵³¹ Zum Unternehmen 7: Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 838-841; Auch, E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, Göttingen 1989, S. 242-244

Bonhoeffer. Rott sorgte dafür, dass „einflußreiche Christen in der Schweiz sich für die Einreisegenehmigungen einsetzen“. ⁵³² Tatsächlich kam Charlotte Friedenthal Anfang September 1942 in der Schweiz an, die Frauen und Männer der „Aktion U7“ folgten Ende September 1942. ⁵³³

Zu jenem Zeitpunkt wuchs der Umfang von Aktivitäten der Widerstandskreis immer weiter an, neue Kontakte wurden aufgebaut ⁵³⁴, und vor allem Bonhoeffer und Dohnanyi brachten viele Gespräche auf bestimmte Fragen des Widerstands. Infolgedessen kam neue Hoffnung innerhalb der Opposition auf. Bonhoeffer aber hatte damit zu kämpfen, dass der Kreisauer Kreis ⁵³⁵ von Anfang an zu keiner Übereinstimmung kam, denn die Kreisauer wollten alles umgehen, was „ihren Zukunftsplanungen einen reaktionären Charakter gegeben hätte.“ ⁵³⁶ Infolgedessen wandte sich Moltke als Initiator gegen das Attentat.

Im Oktober 1941 entstand in Berlin eine weitere Kooperation zur Beendigung des Regimes auf Betreiben von Fabian von Schlabrendorff. Und Walther von Brauchitsch entschloss sich dazu, nach der Beseitigung Hitlers den Oberbefehl zu übernehmen. Bethge zufolge schlug dann jedoch am 19. Dezember 1941 „wie eine Bombe“ ⁵³⁷ die Neuigkeit ein, dass Hitler Brauchitsch entlassen und sich selbst zum Oberbefehlshaber des Heeres gemacht habe. ⁵³⁸ Angesichts dieser Wendung schrieb Ulrich von Hassell frustriert in sein Tagebuch: „Die

⁵³² F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 287

⁵³³ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 125

⁵³⁴ Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 842: „Bonhoeffer traf jetzt häufiger seinen Bruder Klaus, der zusammen mit seinem Mitarbeiter in der Lufthansa, Dr. Otto John, eigene Kontakte pflegte, so zu Joseph Wirmer und Jakob Kaiser, Wilhelm Leuschner und Ernst von Harnack.“

⁵³⁵ Der Kreisauer Kreis bildete Mitte des Jahres 1940 eine Gemeinschaft des Widerstands. Er wurde von Moltke und Yorck ins Leben gerufen, die bis Ende 1941 versuchten, systematisch eine Gruppe von Regimegegnern aufzubauen. Die Gruppe besteht aus verschiedensten Personen – Sozialisten, Gewerkschaftern sowie Vertretern der evangelischen und katholischen Kirche. Diese vielgestaltige Gruppe war auf unterschiedlichen Gebieten tätig. Wichtig zu erwähnen ist, dass Moltke an der Aktion ‚Unternehmen 7‘ teilnahm. Über die Einstellung des Kreisauer Kreises zur Bedeutung der Judenfrage schreibt Christine-Ruth Müller: „Im Unterschied zum gesamten Kreisauer Kreis, der die Judenverfolgung und -Vernichtung wegen der Zukunftsorientierung seiner Planungen nicht zum Gegenstand der Grundsatzklärungen machte, hat sich Moltke also wie York und andere einzelne Mitglieder intensiv mit der Judenfrage auseinandergesetzt und gegen die Verfolgung gewandt.“ *Christine-Ruth Müller*, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 284, insbesondere zum Kreisauer Kreis, S. 277-284; auch vgl. *G. Brakelmann*, Der Kreisauer Kreis. Chronologie, Kurzbiographie und Texte aus dem Widerstand, Bd. 3, Münster 2004 und ders., Protestanten im Widerstand. Kreisauer Kreis um Helmuth James von Moltke, in: 20. Juli 1944 und protestantischer Widerstand. Herausforderung für die kirchliche Bildungsarbeit, hg. v. Günter Boden und Manfred Keller, Bochum 1995, S. 45-55; vgl. *Traugott Jähnichen und Norbert Friedrich*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus-Katholische Soziallehre-Protestantische Sozialethik, hg. v. Helga Grebing, Essen 2000, S. 1030-1032

⁵³⁶ F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 289

⁵³⁷ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 843

⁵³⁸ F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 290

Arbeit von vielen Monaten ist zunichte gemacht.⁵³⁹ Der Schock war heftig, da nun der ganze Plan umgeworfen werden musste. Trotzdem führten die Verschwörer ihre Arbeit zur Vorbereitung eines Staatsstreiches und zur Ermordung des Diktators hektisch weiter.

Im Dezember 1941 verfasste Bonhoeffer einen Brief über Eingabe an die Wehrmacht,⁵⁴⁰ in dem er gegen „die Eingriffe in das kirchliche Leben während des Krieges“ protestierte. Der Protest bezog sich auf zwölf Punkte, u.a. auf die Vorschrift im Warthegau, das Verbot des Druckes kirchlicher Literatur, die Verhaftungen von evangelischen Laien durch die Staatspolizei, das Verbot der evangelischen Seelsorge, die grundlose Zwangsbeschlagnehmung von Häusern, das Verbot der Bestätigung von der Schulbehörde, die Verhängung von Ausweisungen und Redeverböten, die Behandlung von Pfarrern der BK in Haft, die groben Beschimpfungen in anonymen Zuschriften, die Tötung des sogenannten unwerten Leben. Schließlich formulierte Bonhoeffer unter der Voraussetzung, dass diese Fakten den Pfarrern und Gemeindegliedern nicht verborgen bleiben: „Im Blick auf die hier liegenden ersten Gefahren wünscht die evangelische Kirche, die Wehrmacht möge bewirken, dass

- für die Dauer des Krieges alle kirchenfeindlichen Maßnahmen eingestellt werden,
- Verhaftungen, Ausweisungen, Redeverbot, die aus kirchlichen bzw. kirchenpolitischen Gründen erfolgt sind, zurückgekommen werden,
- der Kirche für ihre verantwortliche Aufgabe während des Krieges in der Heimat und Schutz zuteil wird.“⁵⁴¹

In Bonhoeffers Erörterungen zu der Wehrmacht ist die Absicht erkennbar, die Kirche in Opposition zur Wehrmacht zu schützen. Im gegebenen geschichtlichen Kontext gab es nach Brakelmann keine Möglichkeit, einen solchen Schutz gegen das NS-Gesetz und die NS-Praxis innerhalb des NS-System zu gewährleisten.⁵⁴² Folglich kann man diese Schrift, wie Brakelmann mit Recht gesagt hat, einen „Aufruf zum Staatsstreich“⁵⁴³ nennen.

2.1.2.3 Die Reise nach Norwegen

Während die Reise in die Schweiz den Nutzen gehabt hatte, die frühen Verbindungen zur ökumenischen Bewegung wiederherzustellen und zudem die Kontakte nach England aufrecht

⁵³⁹ Ulrich von Hassell, Tagebücher 1938-1944, hg. v. Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen, Berlin 1988, S. 235

⁵⁴⁰ DBW 16: S. 228-233

⁵⁴¹ DBW 16: S. 233

⁵⁴² G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 126

⁵⁴³ A.a.O., S. 126

zu erhalten, hatte die Reise nach Norwegen und Schweden ein ganz anderes Gewicht. Vom 10.-18. April 1942 hielt sich Bonhoeffer in Norwegen auf. Zu jener Zeit herrschte einiger Tumult in Norwegen: Der „Marionettenpremier“ Quisling hatte am 20. Februar 1942 eine antikirchliche Politik begründet, indem er dem Dompropst von Trondheim den Gottesdienst untersagt hatte. Auf diese Maßnahme reagierten alle norwegischen Bischöfe und Pfarrer mit Amtsniederlegung. Am 8. April war Bischof Eivind Gerggrav unter Arrest gestellt worden. In dieser Situation entschied man sich, mit Helmuth Moltke als Mitarbeiter in der Völkerrechtsarbeit, ausgestattet mit einem Abwehrauftrag von Canaris, und Bonhoeffer als V-Mann zwei Emissäre auf die Reise zu schicken, damit zum Einen dieser Schritt rückgängig gemacht werden konnte und damit sie zum Anderen mit der norwegischen Kirche ausloten konnten, welche Folgen die schwierige Situation in Norwegen für das deutsche Militär begrüßenswerter Weise haben könnte.⁵⁴⁴ Moltke und Bonhoeffer verfolgten die geheime Absicht, die Norweger „zum weiteren konsequenten Widerstand“⁵⁴⁵ zu ermutigen. Die zwei Emissäre waren durch eine Zusammenkunft am 23. Januar 1942 miteinander bekannt. Über die damalige Begegnung schrieb Moltke an Freya: „Um 7 war ich bereits im Venetia, wo ich mit einer etwas anderen Zusammensetzung war: Guttenberg, Delbrück, 2x Bonhoeffer (einer Syndikus der Lufthansa und einer Pastor der bekennenden Kirche). Diese Unterhaltungen, ziemlich über das gleiche Thema dauerten bis ein Uhr nachts.“⁵⁴⁶ Bevor Bonhoeffer mit Moltke von Berlin aus nach Norwegen abgereist war, hatte er sich in Klein-Krössin mit der Arbeit an seiner „Ethik“ beschäftigt und sich auf eine weitere Schweizer Reise vorbereitet. Der Entschluss, nach Norwegen zu reisen, wurde kurzfristig auf Initiative Dohnanyis gefasst. Der Grund dafür, Bonhoeffer mit einzubeziehen, lag im norwegischen Kirchenkampf. Bonhoeffer wollte der norwegischen Kirche zu denselben Maßnahmen raten, zu denen er bereits vor einigen Jahren die BK in Deutschland hatte bewegen wollen: Kirchenstreik, Amtsniederlegung und Austritt. Moltke und Bonhoeffer trafen mit vielen Personen – u.a. mit Steltzer – zusammen, die führende kirchliche Positionen innehatten, obschon sie mit Berggrav nicht sprachen. Nach der Besprechung mit Steltzer resümierte Moltke: „Sachlich habe ich den Eindruck eines Erfolges, sowohl hinsichtlich des offenen wie des versteckten Teiles.“⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 846: Zur Absicht dieser Reise beschreibt Bethge: „Die offizielle Rechtfertigung der Reise bestand darin, den Kirchenkampf als eine die Sicherheit der deutschen Besatzungstruppen gefährdende Angelegenheit in Augenschein zu nehmen; die geheime Absicht war, den norwegischen Lutheranern zu raten, daß sie keinen Fußbreit von dem beschrittenen Weg weichen sollten.“

⁵⁴⁵ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 127

⁵⁴⁶ Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945, München 1991, S. 348

⁵⁴⁷ Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945, S. 365

Auf dem Heimweg durch Schweden schrieb Bonhoeffer auf der Fähre von Saßnitz – Trälleborg einen Brief an die Geschwister in Oxford⁵⁴⁸ und an Erzbischof Erling Eidem.⁵⁴⁹ In diesem Brief übermittelte Bonhoeffer Eidem eine Nachricht des engen Freundes Ehrenström, dem er häufig in Genf begegnet war, die sich auf die volle „Übereinstimmung in der Beurteilung der Lage und der Aufgaben“⁵⁵⁰ bezog. Außerdem schrieb er über seiner Freund Forell, dass dieser Berlin verlassen werde. Außerdem schrieb er vom Versuch Ehrenströms und Forells, für Bonhoeffer eine Reise nach Schweden vorzubereiten. Darüber hinaus brachte er seine Empfindungen folgendermaßen zum Ausdruck: „Aber je heillosere die Risse in der Welt werden, desto fester müssen die Christen das Band des Friedens halten, das sie in Jesus Christus vereint. Nur so können einmal die Völker wieder zueinander finden.“⁵⁵¹ Bonhoeffer schrieb zudem an Professor Anders Nygren über seine Gefühle: „ich möchte den kurzen Augenblick benutzen, Ihnen zu sagen, daß wir – trotz all dem Furchtbaren, was inzwischen geschehen ist – unverändert in derselben Sache und in demselben Kampf stehen, was Sie glauben müssen, wenn Sie auch wenig von uns hören, - und daß wir uns der Gemeinschaft mit den Christen aller Länder stärker bewußt sind als je zuvor. Es wird nur auf diesem Wege zu einer Überwindung dieser schrecklichen Zeiten kommen können.“⁵⁵² Diese Äußerungen führen uns, wie Brakelmann zu Recht bemerkt, vor Augen, dass „der enge Zusammenhang für Bonhoeffer zwischen Ökumene und Friedensarbeit für die Zukunft“⁵⁵³ zentrale Bedeutung hatte.

Nachdem Moltke und Bonhoeffer am 18. April 1942 aus Kopenhagen wieder zurück in Berlin waren, hatten sie die Aufgabe, der Amtsgruppe Abwehr von ihren Tätigkeiten zu berichten. Dieser Bericht wurde später bei Canaris abgegeben.

Bethge hielt Erinnerungen an Gespräche mit Bonhoeffer und Moltke fest: Ihm zufolge gingen die Meinungen teilweise auseinander.⁵⁵⁴ Zum Grund für gewisse Unstimmigkeiten⁵⁵⁵ schrieb Bethge: „Natürlich waren Moltke und Bonhoeffer eins in der Tiefe ihrer christlichen Überzeugungen, sie waren ebenso eins in der Beurteilung des verzweifelteten Zustandes der

⁵⁴⁸ DBW 16: S. 262-263

⁵⁴⁹ DBW 16: S. 259-261

⁵⁵⁰ DBW 16: S. 260

⁵⁵¹ DBW 16: S. 260

⁵⁵² DBW 16: S. 262

⁵⁵³ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 128

⁵⁵⁴ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 848

⁵⁵⁵ Über die Meinungsdivergenzen zwischen Moltke und Bonhoeffer schrieb auch Robertson: „Moltke wollte eine gerechtere Regierung in Deutschland, aber er war nicht bereit, Gewalt anzuwenden. Auch er sah, daß es gut wäre, wenn Hitler verschwände, und er war bereit, sich für den Sturz der nationalsozialistischen Regierung mit legitimen Mitteln einzusetzen. Ihre Taten verletzten sein christliches Gewissen. Bonhoeffer war zu diesem Zeitpunkt schon zu der Überzeugung gelangt, daß Hitler verschwinden müsse, ganz gleich welche Mittel dazu nötig waren, und zwar durchaus auch für ein Attentat.“ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, Göttingen 1989, S. 246

deutschen Angelegenheiten und sie waren sicher auch eins in der gemeinsamen Hoffnung auf eine Gestalt wie Ludwig Beck. Aber Moltke hat eben damals noch ‚für seine Person die gewaltsame Beseitigung Hitlers...abgelehnt.‘ Und Bonhoeffer, der auch etwas davon wusste, daß man dem Gericht Gottes nicht in den Arm fallen kann, plädiert bereits für die Notwendigkeit des Attentats.⁵⁵⁶

Die wesentlichen Eindrücke der Reise nach Norwegen bestanden nach Robertson darin zu sehen, „wie es in einem von Nazideutschland besetzten Land aussah und welcher wirkungsvollen Widerstand eine lutherische Kirche leisten konnte.“⁵⁵⁷

2.1.2.4 Die dritte Schweizer Reise

Nach seiner Rückkehr aus Norwegen besuchte Bonhoeffer, wie Bethge vermutete, am 11. Mai 1942 ein drittes Mal die Schweiz und war am 12. Mai in Zürich. Am 13. Mai schrieb Bonhoeffer an Barth und teilte ihm seine Reisepläne mit: „Dort möchte ich versuchen, wenigstens den 2. Teil Ihres Bandes durchzuarbeiten, außerdem etwas in Vischers 2. Band zu lesen. Auf dem Rückweg würde ich Sie dann sehr gern besuchen.“⁵⁵⁸ Am 13. Mai kam Bonhoeffer in Genf an. Und am 14. Mai musste er enttäuscht feststellen, dass Visser't Hooft bereits Ende April über Spanien nach England aufgebrochen war. Visser't Hooft unternahm diese Reise nach England, um ein Memorandum von Adam von Trott zu überbringen. Er schaffte es, sein Vorhaben, den englischen Minister Stafford Cripps zu sprechen und das Memorandum an Churchill weiterzuleiten, in die Tat umzusetzen.

Während Bonhoeffer zu dem Zeitpunkt in der Schweiz war, spürte er, dass seine Schweizer Reisen Zweifel verursacht hatten. In Zürich und Genf kam ihm Entsprechendes zu Ohren. Vor allem hegte Karl Barth einen Verdacht gegen Bonhoeffer. Deswegen nahm dieser am 17. Mai in einem Brief an Barth dazu Stellung: „...mein Aufenthalt hier sei Ihnen ‚wegen der Aufträge unheimlich‘, habe ich einfach gelacht...In einer Zeit, in der so vieles einfach auf persönlichem Vertrauen stehen muß, ist ja alles vorbei, wenn Misstrauen aufkommt. Ich kann ja verstehen, daß dieser Fluch des Misstrauens allmählich uns alle trifft, aber zu ertragen ist es schwer, wenn es einen zum ersten Mal persönlich trifft. Es muß nun aber für Sie furchtbar

⁵⁵⁶ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 848

⁵⁵⁷ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, Göttingen 1989, S. 246

⁵⁵⁸ DBW 16: S. 267; Bethge kommentierte diesen Brief: „Nur das Kapitel VII (‚Das Ethische und das Christliche als Thema‘) ist wohl erst nach diesem Brief bzw. nach dieser Lektüre verfasst worden.“ E. Bethge(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Schweizer Korrespondenz 1941/1942 im Gespräch mit Karl Barth, München 1982, S. 28

sein, - vielleicht schlimmer noch als für mich, - plötzlich misstrauisch werden zu müssen. Unsere Gespräche müssen Ihnen ja unerträglich gewesen sein. Und ich habe das nicht gespürt, kann es mir auch nachträglich gar nicht vorstellen.“⁵⁵⁹

Sofort antwortete Karl Barths Mitarbeiterin, Charlotte von Kirschbaum: „Nun habe ich die Bescherung! Lassen Sie sich vor allem sagen, daß auch wir lachen über die Sache, wenn auch mit einem weinenden Auge, denn daß solcher Tumult überhaupt entstehen konnte, ist Grund genug betrübt zu sein und will auch in seiner Weise ernst genommen sein als ‚Zeichen der Zeit‘.“⁵⁶⁰

Des Weiteren wurde Bonhoeffer in Genf darüber in Kenntnis gesetzt, dass Bischof Bell nach Stockholm geflogen war und dort für drei Wochen bleiben wollte, um den Bischof Eidem zu besuchen. Diese Auskunft bezog er aus einem Telegramm Bischof Bells an Visser't Hooft.: „Ab 11. Mai für drei Wochen in Schweden.“ Wahrscheinlich erfuhr er in Genf, dass sich Schönfeld, deutscher Volkswirtschaftler und Theologe sowie Leiter der Studienabteilung beim ÖRK, bereits auf den Weg nach Schweden gemacht hatte, um den Bischof zu besuchen. Bonhoeffer beschloss plötzlich, seine dritte Schweizer Reise zu beenden. Er schlug Dohnanyi auch vor, dass Bonhoeffer möglichst schnell nach Schweden reist, denn das gab ihm eine Möglichkeit zum Zusammentreffen. Der Erfolg eines Staatstrechs hing nach Bonhoeffers Auffassung davon ab, dass „sich in Deutschland genügend Unterstützung dafür fand; und diese Unterstützung ließ sich wohl gewinnen, wenn man nur ein Wort der Ermutigung von britischer Seite vorweisen konnte.“⁵⁶¹

Bevor Bonhoeffer nach Berlin zurückflog, fuhr er nach Zürich, wo er noch für das „Unternehmen 7“ zu tun hatte. Am 25. Mai besuchte er dann zum letzten Mal Barth. Gemeinsam hörten sie die Nachrichten der BBC aus London. So erfuhren sie vom britisch-sowjetischen Vertrag mit Molotow, der den Separatfrieden eines der beiden Vertragspartner mit Deutschland als Möglichkeit ausschloss. In dieser Situation rief Bonhoeffer: „Jetzt ist

⁵⁵⁹ DBW 16: S. 267-268.“ E. Bethge(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Schweizer Korrespondenz 1941/1942 im Gespräch mit Karl Barth,

⁵⁶⁰ DBW 16: S. 269-270; Zur Bemerkungen dieses Briefes Vgl. E. Bethge(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Schweizer Korrespondenz 1941/1942 im Gespräch mit Karl Barth, S. 31-32: „Die Antwort aus Basel fällt eindeutig aus. Sie belegt aber auch das Misstrauen gegenüber einem eventuellen ‚preußischen‘ Generalsputsch, zu dem Bonhoeffer etwa Handlangerdienste leisten könnte. Lebhaft verdeutlicht sie die Distanz zwischen der Gruppe Schweizer Sympathisanten für die BK und verdächtigen ‚Reichsdeutschen‘...Hier ist schließlich belegt, was wir schon früher hörten: Bonhoeffer hatte zur Einreise bei der Beantragung des Visums Karl Barth als Bürgen benannt, ohne diesen vorher fragen zu können, ob ihm das recht sei. So selbstverständlich setzte er sein Vertrauen auf die alte Beziehung und hielt ihre Sache für eine gemeinsame. In Barths Umkreis hielt man das offensichtlich nicht für ganz so selbstverständlich; ‚eine Frage‘ stieg auch bei Barth selbst auf, sie wurde ‚uns wieder und wieder gestellt‘, schreibt Charlotte von Kirschbaum.“

⁵⁶¹ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, S. 247

alles aus!“⁵⁶² Die Erkenntnis Bonhoeffers bei diesem Besuch fasst Brakelmann zusammen: „Bonhoeffer wurde natürlich blitzartig klar, dass der außenpolitische Spielraum des Widerstandes damit noch enger gezogen wurde, als er sowieso schon war.“⁵⁶³ Nach diesem Besuch bei Barth flog Bonhoeffer nach Berlin zurück.

2.1.2.5 Die Schwedenreise

Josef Ackermann schätzte die Schwedenreise folgendermaßen ein: Für Bonhoeffer sei diese Reise ein Höhepunkt im Dienste des Widerstandes gewesen, da sie ihm die Möglichkeit gegeben habe, Bischof Bell wiederzusehen.⁵⁶⁴ Dafür war Bonhoeffer vom 30. Mai bis zum 2. Juni 1942 in Stockholm und Sigtuna. Sein Anliegen sei vor allem gewesen, die Frage zu klären, unter welchen Bedingungen das von der Hitlerdiktatur gesäuberte Deutschland seitens der Alliierten Friedenswillen zu erwarten habe⁵⁶⁵ und welche Bedeutung ein gewaltsamer Machtputsch haben würde. Über diese Fragen wollte Bonhoeffer mit dem Bischof von Chichester sprechen und sich auf diesem Weg an die britische Regierung wenden. Um der britischen Regierung die Ernsthaftigkeit und Seriosität des Widerstandes zu demonstrieren, nennt Bonhoeffer dem Bischof die Namen der Mitverschwörer: „Beck, Kurt Freiherr von Hammerstein-Equord, Goerdeler, Leuschner und Kaiser, mit Vorbehalt Hjalmar Schacht. Von der Generalität nennt er Günther von Kluge, Fedor von Bock, Georg von Kuchler und Erwin von Witzleben.“⁵⁶⁶

Am 31. Mai 1942, einem Pfingstsonntag, trafen Bonhoeffer und George Bell im schwedischen Sigtuna zusammen. Auch Hans Schönfeld, ein deutscher Pastor, der als Vertreter eines dem Auswärtigen Amt und dem Kreisauer Kreis nahe stehenden Widerstandskreises arbeitete, war zugegen. In der Konferenz gab Bonhoeffer in Abgrenzung zu Schönfeld eine Stellungnahme ab: „Christliches Gewissen nicht ganz unbeschwert bei Schönfelds Vorstellungen. Strafe Gottes muß sein. Wir würden einer solchen Lösung nicht wert sein. Wir wollen der Buße nicht entkommen. Unser Handeln soll so sein, daß es verstanden wird als Akt der Buße und als solcher ausgesprochen...Christen wünschen nicht der Buße zu entkommen, oder dem Chaos, falls Gott es über uns bringen will. Wir müssen

⁵⁶² DBW 16: S. 277 Anm. 2

⁵⁶³ Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 130

⁵⁶⁴ J. Ackermann, Dietrich Bonhoeffer- Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie, Gütersloh 2005, S. 193

⁵⁶⁵ A.a.O., S. 193

⁵⁶⁶ Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 131; DBW 16: S. 765; vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 856

dieses Gericht als Christen annehmen.“⁵⁶⁷ Bonhoeffer legte den Widerstand theologisch sowohl als „Akt der Buße“ als auch als „Gericht“ aus, während es aus Schönfelds Sicht eine Möglichkeit gebe, dass „dem Putsch der Verschwörer einer der Schutzstaffeln vorausgehen werde, dem dann der eigentliche folgen müsse. Er sprach noch von der militärischen Stärke Deutschlands und sogar von der Frage der deutschen Kolonien und schien zu glauben, daß die Gegenseite ein Deutschland, das die Menschenrechte respektieren würde, sogleich als Partner akzeptieren werde.“⁵⁶⁸

Zudem ist bemerkenswert, dass eine Niederschrift von der Sitzung für den Bischof Bell geschrieben wurde. Hier wird eindeutig zum Ausdruck gebracht, dass es für deutsche und englische Theologen in der Lage sei, sich im Krieg miteinander zu befinden. Einen Tag bevor Bonhoeffer und Schönfeld am 2. Juni 1942 zusammen nach Berlin zurückkehrten,⁵⁶⁹ schrieb Bonhoeffer in einem Brief an Bell: „Ich glaube, diese Tage werden unter den größten meines Lebens in meiner Erinnerung bleiben. Dieser Geist der Gemeinschaft und christlicher Brüderlichkeit wird mich durch die dunkelsten Stunden tragen, und selbst wenn die Dinge schlimmer kommen, als wir hoffen und erwarten, wird das Licht dieser wenigen Tage in meinem Herzen nie verlöschen. Die Eindrücke dieser Tage waren so überwältigend, daß ich sie nicht in Worte fassen kann. Ich fühle mich beschämt, wenn ich an all Ihre Güte denke, und zugleich fühle ich mich voller Hoffnung für die Zukunft. Gott sei mit Ihnen auf Ihrem Heimweg, bei Ihrer Arbeit und immer.“⁵⁷⁰

Nach dem Treffen mit Bonhoeffer und Schönfeld unternahm Bell von Juni bis August Anstrengungen, beim britischen Außenministerium mit Hilfe der gesammelten Unterlagen „der Opposition in Deutschland in seinem Land Gehör und Unterstützung“⁵⁷¹ zu verschaffen. Vor Ablieferung eines Memorandums hatte Bell zunächst noch eine Unterredung mit dem britischen Außenminister Anthony Eden. Eden sei am Anfang an Bells Bericht interessiert gewesen, aber er habe sich dazu gezwungen gesehen, über Informationen des Memorandums

⁵⁶⁷ DBW 16: 765-766

⁵⁶⁸ F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 304; auch zum Unterschiede zwischen Bonhoeffers Auffassung und Schönfelds. Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 857

⁵⁶⁹ Nach der Rückkehr in Deutschland fuhr Bonhoeffer nach Klein-Krössin, um an der „Ethik“ zu arbeiten. Zum Zeitpunkt, in der ersten Hälfte des Jahres 1942 erarbeitete er „Die Geschichte und das Gut, 1. und 2. Fassung“. DBW 6: 218-299

⁵⁷⁰ DBW 16: S. 773-774; Ackermann sieht die Begegnung mit Bell für Bonhoeffer als „Zukunftshoffnung und Todesahnung“ zweischneidig. J. Ackermann, Dietrich Bonhoeffer- Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie, S. 195; ähnlich wie Ackermann schreibt *Schlingensiepen*: „Das Treffen mit Bell war Bonhoeffers wichtigster Beitrag zum Widerstand und zugleich der gefährlichste. Dass er als lutherischer Theologe für seine Freunde im Widerstand die Gewissensfrage geklärt hat, dürfte besonders für Oster und Dohnanyi nicht weniger wichtig gewesen sein. Niemand unter den Verschwörern hat leichtfertig gehandelt oder sich mit allzu einfachen Lösungen des ethischen Problems zufrieden geben wollen.“ F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945, S. 306

⁵⁷¹ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, S. 250

zu schweigen, weil er die öffentlichen Reaktionen⁵⁷² in England abzuschätzen wisse. Am 19. Juni 1942 fasste Bell in einem Memorandum⁵⁷³ seine Unterredung mit Bonhoeffer und Schönfeld zusammen. Es ging Bell dabei darum, die Widerstandsbewegung in Deutschland bekannt zu machen, über Charakter, Organisation und Handeln des Widerstands zu informieren. Er stellt in Kapitel V folgende zwei Fragen: „1. Würden die alliierten Regierungen willens sein, mit einer neuen vertrauenswürdigen deutschen Regierung...? 2. Könnten die Alliierten jetzt öffentlich der Welt mit den deutlichsten Worten bekannt geben, daß, wären Hitler und das ganze Regime erst einmal gestürzt, sie bereit sein würden zu Unterhandlungen mit einer neuen deutschen Regierung...?“⁵⁷⁴

Die dem britischen Außenministerium dergestalt übermittelten Auskünfte wurden vor allem von dem Unterstaatssekretär Geoffry Wedgwood Harrison einer zweifelnden Prüfung unterzogen. Als Reaktion schrieb Harrison eine Protokollnotiz: „Es gibt mindestens vier Gründe, warum wir gegenwärtig keinen ermutigenderen Kurs gegenüber dem Widerstand in Deutschland einschlagen können: (1) er ist allem Anschein nach unorganisiert, (2) er ist unwirksam, (3) er wird vielleicht von Himmler benutzt, (4) jede Ermutigung würde wahrscheinlich eine entsprechend entmutigende Wirkung auf unsere Verbündeten haben. Aber es scheint nicht nötig, ins Einzelne zu gehen, wenn dem Bischof geantwortet wird, der sich dadurch zum Widerspruch ermutigt fühlen könnte.“⁵⁷⁵

Weiterhin verfasste Eden am 17. Juli 1942 einen Brief an Bell. Er drückte darin seine Auffassung eindeutig aus: „diese interessanten Dokumente sind nun auf das sorgfältigste geprüft worden, und ohne daß irgendein Schatten auf die Gewissenhaftigkeit Ihrer Informanten fiel, bin ich überzeugt, es läge nicht im nationalen Interesse, ihnen irgendeine wie auch immer geartete Antwort zu schicken.“⁵⁷⁶

Am 25. Juli versuchte Bell dem Außenminister in einer Entgegnung noch einmal deutlich zu machen, dass „er zwischen den Nazis und anderen Deutschen unterscheiden müsse.“⁵⁷⁷ Dazu stellte er drei Fragen: „wenn es Menschen in Deutschland gibt, die ebenfalls bereit sind, gegen diese ungeheuerliche Tyrannei der Nazis von innen Krieg zu führen, ist es dann recht, sie zu ermutigen oder zu übersehen? Können wir es uns leisten, ihre Beihilfe zur Erlangung unseres Zieles zu verwerfen? Wenn wir durch unser Schweigen sie glauben lassen, es sei

⁵⁷² „Der alle Deutschen treffende Vorwurf der Engländer zielt auf die Untätigkeit der deutschen Bevölkerung den Nazis gegenüber.“ J. Ackermann, Dietrich Bonhoeffer- Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie, S. 195; Auch vgl. DBW 16: S. 783

⁵⁷³ DBW 16: S. 776-780

⁵⁷⁴ DBW 16: S. 779-780

⁵⁷⁵ DBW 16: S. 789

⁵⁷⁶ DBW 16: S. 792

⁵⁷⁷ Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 134

keine Hoffnung für irgendein Deutschland, ob hitlerisch oder anti-hitlerisch, dann tun wir das in der Tat.“⁵⁷⁸

Bells Mitteilungen machten bei Eden zwar durchaus Eindruck, jedoch nicht in ausreichendem Maß. Am 4. August 1942 schrieb Eden an Bell: „...dann müssten diese Menschen verstehen, daß niemand ihnen glauben würde, bis sie aktive Schritte unternommen hätten, sich ihres gegenwärtigen Regimes zu entledigen. Gegenwärtig wäre es, denke ich, nicht ratsam, daß ich in einer öffentlichen Erklärung irgendwie weiterginge. Mir sind die Gefahren und Schwierigkeiten bewusst, denen der Widerstand in Deutschland ausgesetzt ist, aber diese Menschen haben bislang wenig Beweise ihres Vorhandenseins geliefert, und bis sie zeigen, daß sie willens sind, dem Vorbild der unterdrückten Völker Europas zu folgen. Ich denke, diese Verlautbarungen haben es ganz deutlich gemacht, daß wir nicht die Absicht haben, Deutschland einen Platz im zukünftigen Europa zu verweigern, daß aber, je länger das deutsche Volk das Nazi-Regime duldet, seine Verantwortlichkeit für die Verbrechen, die das Regime im Namen des deutschen Volkes verübt, desto größer wird.“⁵⁷⁹

So erfuhren Schönfeld und Bonhoeffer, dass die englische Regierung nicht beabsichtigte, irgendwelche Maßnahmen zu ergreifen oder sie zum Widerstand zu ermutigen. Deswegen waren sie in ihrer Tätigkeit auf sich selbst angewiesen, und von diesem Zeitpunkt an nahm die Unterstützung für die Verschwörer deutlich ab.

2.1.2.6 Die italienische Reise

Unterdessen war Bonhoeffer zusammen mit Hans von Dohnanyi vom 26. Juni bis 10. Juli 1942 zum vierten Mal nach Italien gewesen. Sie nahmen dort mit den Leitern der italienischen Widerstandsgruppen Kontakt auf. In Rom erhofften sie sich, die italienischen Widerständler „durch ermutigende Nachrichten aus England in ihrem Widerstand bestärken zu können.“⁵⁸⁰

Bonhoeffer traf sich mit vielen Leuten aus dem Vatikan, Josef Müller, die Patres Leiber und Schönhöffer, den Prälat Kaas und Dr. Zeiger. Über den Vatikan schickte er einen Brief an seine Schwester in Oxford: „...möchte ich Euch unsere herzlichsten Grüße und Wünsche senden...und wir hoffen, daß sie eine ruhige und gesunde Zeit auf dem Lande erleben

⁵⁷⁸ DBW 16: S. 793-794

⁵⁷⁹ DBW 16: S. 794

⁵⁸⁰ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, S. 251

werden. Sie alle sehnen sich danach, Euch bald wiederzusehen...Ich bin immer noch optimistisch genug zu glauben, daß es nicht lange dauert, bis wir uns wiedertreffen.“⁵⁸¹

Allerdings erhielten Bonhoeffer und Dohnanyi vor ihrer Rückkehr nach Deutschland am 10. Juli keine Neuigkeiten aus London. Dies bezieht sich nach Robertson darauf, dass „die Unterstützung der Wehrmachtsoffiziere schwinden würde.“⁵⁸² Ende August reiste Dohnanyi ohne Bonhoeffer in die Schweiz, um Absprachen für das „Unternehmen 7“ vorzunehmen. Inzwischen hatte er „das enttäuschende Kabel von Bell“⁵⁸³ erhalten, das für ihn bedeutete, dass es „ein Argument weniger im Ringen um die Bereitschaft mancher Generäle“⁵⁸⁴ gab. Für die Verteidigung war im Sommer 1942 ein Vermittlungsdienst des Papstes Pius XII⁵⁸⁵ von großer Wichtigkeit. Über diesen Vermittlungsdienst sowie die Unterhaltung in Rom notierte Bonhoeffer auf dem Zettel Nr. 2, den man bei Verhaftung von Dohnanyi auf seinem Schreibtisch fand: „Die Friedensbotschaft von 1941 wurde allgemein in der Welt stärkstens beachtet, in England wurde sie der Feststellung der Friedensziele sämtlicher christlicher Kirchen zugrunde gelegt. Es liegen Anzeichen vor, daß die Friedensbotschaft von 1942 die gleiche Beachtung findet. Deshalb sind schon jetzt in Rom Arbeiten im Gange, welche die genaue inhaltliche Feststellung der Grundsätze der beiden Botschaften und ihre spätere praktische Anwendung im inneren und zwischenstaatlichen Leben vorbereiten sollen. Diese Arbeit liegt in der Hand der Rektors des Germanicum, Dr. Zeiger, eines Deutschen und Weltkriegsoffiziers, der die deutschen Verhältnisse auf das Genaueste übersieht und an dessen deutschfreundlicher Haltung kein Zweifel bestehen kann. Zeiger hat mir über den ganzen Problemkomplex gesprochen und dabei die Frage gestellt, ob es nicht möglich sei, entsprechende Arbeiten auf Seiten der protestantischen Kirchen in Deutschland in Gang zu bringen und diese mit den Arbeiten des Vatikans zu koordinieren. Das schein ihm um so bedeutungsvoller als die protestantischen Kirchen Englands und Amerikas sich mit diesen Fragen – und zwar in Anlehnung an die vom Papst aufgestellten Grundsätze – bereits befassen.“⁵⁸⁶

Durch diese Mitteilung lässt sich unmissverständlich bestätigen, dass es in Ettal und Rom zwei Perspektiven gab: Zum einen konnte man auf die Vermittlungsdienste des Vatikans

⁵⁸¹ DBW 16: S. 791

⁵⁸² E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, S. 251

⁵⁸³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 868

⁵⁸⁴ Ebd.

⁵⁸⁵ Zur Vorstellungen des Papstes. Siehe. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 137-138

⁵⁸⁶ DBW 16: S. 396

nach London bauen, zum anderen konnte man versuchen, über die Friedensbotschaft die Kirchen in allen Ländern zu einen. Beide Hoffnungen wurden jedoch enttäuscht.

Diese italienische Reise war nicht lang.⁵⁸⁷ Über ihren Zweck lässt sich sagen, dass er darin lag, wenn möglich eine Verbindung zwischen dem deutschen und dem italienischen Widerstand herzustellen.⁵⁸⁸

In der zweiten Hälfte des Jahres 1942 versuchten die Mitglieder der sogenannten „Studienkreise“⁵⁸⁹, die die Absicht hatten, das NS-Regime zu stürzen, konkrete Pläne bezüglich der Frage, welche Art von Regierung nach dem Ende des NS-Regimes entstehen solle, zu erarbeiten. Bonhoeffer wurde vom Beck-Kreis beauftragt, mit Perels zusammen einen Entwurf für eine Neuordnung der Kirche zu verfassen. Im Juli 1942 stellte er infolgedessen einen Artikel mit dem Titel „Entwurf für eine Neuordnung der Kirche nach ‚Beendigung des Kirchenkampfes‘“⁵⁹⁰ fertig. Aufbauend darauf, dass eine Neuordnung der evangelischen Kirche nach Beilegen des Kirchenkampfes erforderlich sei, behauptete Bonhoeffer im Folgenden: 1. Es gehe beim Kirchenkampf wesentlich nicht darum, sich gegen die Nazis zu richten, sondern „gegen jeden der staatlichen Eingriffe in das kirchliche Leben.“⁵⁹¹ 2. Der BK umfasse während des Kirchenkampfes etwa mit den Bruderräten und der Bekenntnissynode die einzigen kirchlichen Organe für die Kirchenleitung, deswegen sollte die Struktur des BKs für die Neuordnung der Kirche eine wichtige Rolle spielen. 3. Die offiziellen kirchlichen Organe seien mit der staatlichen Gewaltherrschaft eng verbunden, so dass sie ohne geistliche Kraft seien. 4. Jede Kirchenleitung solle sich lediglich passend zur BK-Struktur formen lassen. 5. „Ein Widerstand von der deutsch-christlichen Seite ist nur in ganz geringem Maße zu erwarten.“⁵⁹² 6. Die DC habe die Einheit der Kirche verhindert, so dass diese Einheit durch die BK-Leitung wieder geschaffen werden müsse. 7. „Bei der Neuordnung der Kirche muß unter allen Umständen vermieden werden, daß die reaktionären Kreise der einstigen Generalsuperintendenten und der kirchenbehördlichen Bürokratie wieder die Leitungen in die Hand bekommen. Das wäre staatlich und kirchlich eine rückschrittliche Lösung der Kirchenfrage. Eine Lösung, die das Verhältnis von Kirche und Staat wirklich auf

⁵⁸⁷ Die Geltung der Reise sieht Bethge als „in der vergeblichen Hoffnung“ an. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Monographie, Hamburg 2006, S. 94; Brakelmann bezeichnet diese Reise als „ein klares Vergeblich“ in politischer Hinsicht, aber in theologischer Perspektive bewertet er sie als Beitrag „zur Entlarvung und Zusammenbruch des NS-Systems.“ Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 140

⁵⁸⁸ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, S. 252

⁵⁸⁹ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 868

⁵⁹⁰ DBW 16: S. 589-595

⁵⁹¹ DBW 16: S. 590

⁵⁹² DBW 16: S. 592

einen neuen Boden stellen soll, muß auf die junge, im Kirchenkampf erprobte Generation von Pfarrern und Laien zurückgreifen.“⁵⁹³

Die Forderung äußernd, „im Auftrag der Vorläufigen Kirchenleitung(VKL) der BK die Freiburger um die Ausarbeitung einer auf christlichen Grundsätzen beruhenden Programmschrift, die als deutscher Beitrag für die von verschiedenen ausländischen Bischöfen, insbesondere von George Bell, angestrebte Weltkirchenkonferenz unmittelbar nach Kriegsende vorzubereiten“⁵⁹⁴, nahm Bonhoeffer am Freiburger Kreis⁵⁹⁵ teil, der sich als Teil der BK ansehen lässt. Die meisten Mitglieder waren zugleich Mitglieder der BK und der ethisch inspirierten sowie politisch und ökonomisch fundierten Ausschlagung der NS-Regierung. und sie pflegten enge persönliche Freundschaften untereinander.⁵⁹⁶ In diesem Kreis ging es darum, die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Ökonomie zu stellen und zu den Fragen zur Neuordnung des Staates, zur Rolle der Kirche sowie zu den Menschenrechten Stellung zu nehmen. Die Freiburger fertigten eine Denkschrift mit der Überschrift „Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbestimmung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit“ an. Diese Schrift stand nach Traugott Jähnichen in enger Beziehung zu der „Denkschrift und der Kanzelabkündigung der BK von 1936“.⁵⁹⁷ An dieser Stelle lässt sich die Intention der Freiburger Denkschrift nicht im Einzelnen beschreiben.⁵⁹⁸ Diese Denkschrift brachte die Mehrheit der Mitglieder zwar ins Gefängnis, aber sie konnte dennoch dadurch Wirkung entfalten, dass sie „als eine der Vorbereitungsarbeiten für die Amsterdamer Gründungskonferenz des Weltrates der Kirchen

⁵⁹³ DBW 16: S. 593

⁵⁹⁴ Traugott Jähnichen, *Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises*, in: 20. Juli 1944 und protestantischer Widerstand. Herausforderung für die kirchliche Bildungsarbeit, hg. v. Günter Boden und Manfred Keller, Bochum 1995, S. 59

⁵⁹⁵ Zu den Mitgliedern der Freiburger Gruppe. *Traugott Jähnichen*, *Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises*, in: 20. Juli 1944 und protestantischer Widerstand. Herausforderung für die kirchliche Bildungsarbeit, hg. v. Günter Boden und Manfred Keller, Bochum 1995, S. 58; „Gerhard Ritter, Franz Böhm, Constantin von Dietz, Walter Eucken, Adolf Lampe, Walter Bauer, Otto Dibelius, Helmut Thielicke, Erik Wolf“; *Traugott Jähnichen und Norbert Friedrich*, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus*, in: *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus-Katholische Soziallehre-Protestantische Sozialethik*, S. 1032-1034; Auch Vgl. *F. Schlingensiepen*, *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945*, S. 318: „Der Historiker Gerhard Ritter, die Betriebswirte Walter Bauer und Friedrich Karrenberg, die Theologen Otto Dibelius und Hans Asmussen sowie der Jurist Franz Böhm... Walter Eucken, Friedlich Justus Perels, Carl Goerdeler... usw.“; Auch zur ausführlichen Darstellung. *Traugott Roser*, *Nur eine kurze Epoche. Zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie im Freiburger Denkschriften-Kreis der Jahr 1941-1944*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45/2001, S. 216-229

⁵⁹⁶ Traugott Jähnichen, *Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises*, S. 58

⁵⁹⁷ Traugott Jähnichen, *Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises*, S. 57

⁵⁹⁸ **Zur ausführlichen Darstellung** .Vgl. Traugott Jähnichen, *Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises*, S. 60-64

1948 verwendet wurde.⁵⁹⁹ So trug dieser Kreis dazu bei, „eine bisher fehlende Sozialethik in der Traditionslinie des deutschen Luthertums zu entwickeln“.⁶⁰⁰

Im Sommer 1942 äußerte sich auch Bonhoeffer schriftlich zur Diskussion über Ordnungsfragen von Kirche und Welt und verfasste eine Studie zum Thema „Personal- und Sachethos“.⁶⁰¹ Hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Welt schrieb er: „Beide nämlich haben an dem Zentrum des Neuen Testaments vorbeigelesen: an der Person Jesu Christi als dem Heil der Welt. Die ethische Frage entscheidet sich an der Christusfrage und nur von der neutestamentlichen Antwort auf die Christusfrage aus läßt sich die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zu den weltlichen Ordnungen beantworten.“⁶⁰² Ferner stellte er die Frage nach der konkreten Verantwortung der Gemeinde für die Welt im Neuen Testament, und er behauptete, dass „es ein Interesse an den Zuständen der Welt nur im Zusammenhang mit der ganzen Christusverkündigung gibt.“ Anschließend behandelte er Aussagen christlicher Ethik über die weltliche Ordnung. Bonhoeffer bezeichnete Jesus Christus als den Ursprung aller Aussagen über die weltlichen Ordnungen, dann wies er auf die Bedeutung von „Christusherrschaft und Dekalog für die weltlichen Ordnungen“⁶⁰³ hin und erwähnte die Lehre von den 4 göttlichen Mandanten, Ehe und Familie, Arbeit, Obrigkeit, Kirche, „zur Erhaltung der Welt um Christi willen und auf Christus hin.“⁶⁰⁴

2.1.3 Die Attentatsversuche

Nun endete ein relativ langer Zeitraum mit Reisen Bonhoeffers. Zur Jahreswende 1942/1943 ergab sich eine Wende in der militärischen Situation für Hitler. Viele schienen davon nichts

⁵⁹⁹ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 874; Auch T. Roser drückt aus, dass die Kooperation im Freiburger Denkschriften-Kreis zwei Seiten hatte: „Sie konnte keinen bleibenden Impuls für eine Fortsetzung in besseren Zeiten geben. Aber sie war nicht folgenlos... die Kooperation im Freiburger Denkschriften-Kreis hatte Folgen. Für die Entstehung der Sozialen Marktwirtschaft, ja. Aber ebenso, und nicht weniger, als Modell einer selbstbewussten evangelischen Laienschaft. Dies in Erinnerung zu rufen, könnte in doppelter Hinsicht von Nutzen sein. Zum einen ist es ein Beleg für die Möglichkeiten eines anwendungsnahen Diskurses zwischen theologischer Ethik und Fachwissenschaftlern,...zum anderen ist es ein Hinweis darauf, dass die rahmenpolitischen Entscheidungen und Maßnahmen letztlich eine anthropologische und soziale Begründung haben.“ Traugott Roser, Nur eine kurze Epoche. Zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie im Freiburger Denkschriften-Kreis der Jahr 1941-1944, S. 226-227

⁶⁰⁰ Traugott Jähnichen, Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises, S. 57

⁶⁰¹ DBW 16: S. 550-562

⁶⁰² DBW 16: S. 552-553

⁶⁰³ DBW 16: S. 559: „Christusherrschaft und Dekalog bedeuten für die weltlichen Ordnungen nicht Dienstbarkeit gegenüber einem menschlichen Ideal ‚Naturgesetz‘, auch nicht gegenüber der Kirche – dies gegen die mittelalterlich-thomistische Lehre –, sondern die Befreiung zur echten Weltlichkeit.“

⁶⁰⁴ DBW 16: S. 561

mitzubekommen, da Hitler sich „der größten Ausweitung seiner Eroberungen“⁶⁰⁵ rühmen konnte. Aber wenige Menschen erkannten die Schattenseite. Die Armee Hitlers hatte einen Vorstoß bis Smolensk unternommen, was einen unverständlichen Schritt dargestellt hatte. Hitler befahl den Soldaten, weiter gegen Stalingrad zu marschieren. Diesen Schritt sahen die Verschwörer als „den Untergang Deutschlands“⁶⁰⁶ an. Und so waren sie entschlossen wie nie, Hitler umzubringen.

In dieser Situation verfasste Bonhoeffer zu Weihnachten 1942 einen kurzen Text mit dem Titel „Nach zehn Jahren“⁶⁰⁷ für die Mitverschwörer, Hans von Dohnanyi, Hans Oster und deren Familien. Im Teil mit der Überschrift „Wer hält stand?“ beschäftigte er sich vor allem mit den ethischen Herausforderungen angesichts des NS-Regimes. Bonhoeffer versuchte hier, die Frage danach zu beantworten, wie alle traditionell-ethischen Begriffe von Vernunft, Gewissen, Pflicht, Freiheit und Tugendhaftigkeit dem Bösen des NS erlegen seien. Sein Resümee lautete: „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, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf. Wo sind die Verantwortlichen?“⁶⁰⁸

Erst Mitte Februar kam es zu Protest gegen den Marsch auf Stalingrad auf, als Studenten vor dem Volksgerichtshof in München die Flugblätter der „Weißen Rose“ verbreiteten. Im Zuge dessen wurde durch das Volksgerichtshof das Todesurteil über die Protestierenden verhängt, und sie wurden hingerichtet. Dies bestärkte die Verschwörer in ihrem Willen, das Attentat alsbald durchzuführen. Bonhoeffer, der in engem Kontakt zu Dohnanyi stand, Friedrich Olbricht, Chef des Allgemeinen Heeresamtes, und Canaris beschlossen, Hitler bei einem Frontbesuch der Heeresgruppe Mitte in Smolensk umzubringen. Dafür machten sich Cararis

⁶⁰⁵ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 875

⁶⁰⁶ E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, S. 256

⁶⁰⁷ DBW 8: S. 19-39; **zur ausführlichen Darstellung** vgl. C. Gremmels(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand(KT 144), Gütersloh 1996, S. 41-45; auch vgl. *Marikje Smid*, Hans von Dohnanyi-Christine Bonhoeffer: eine Ehe im Widerstand gegen Hitler, Gütersloh 2002, S. 319-325; auch siehe. *Hannes Heer*, Die große Maskerade des Bösen. Dietrich Bonhoeffers Bild und Bewertung des Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49/ 2001, S. 1090-1096

⁶⁰⁸ DBW 16: S. 23; Über die im Gefängnishof Tegel von einem Mitgefangenen erhobene Frage, „wie er es als Christ und Theologe verantworten könne, am aktiven Widerstand gegen Hitler teilzunehmen“, antwortete Bonhoeffer nach Otto Dudzus Schilderung „mit einem Bild: wenn ein betrunkenen Autofahrer mit hoher Geschwindigkeit den Kurfürstendamm herunterlasse, könne es nicht seine, des Pfarrers einzige oder vornehmliche Aufgabe sein, die Opfer des Wahnsinnigen zu beerdigen und deren Angehörige zu trösten; wichtiger sei es, dem Betrunkenen das Steuerrad zu entreißen“. Otto Dudzus, Dem Rad in die Speichen fallen, in: Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Wolf-Dieter Zimmermann, München 1964, S. 66

und Dohnanyi auf den Weg nach Smolensk. Am 13. März geschah das erste Attentat, als Schlabrendorff vergeblich versuchte, Hitlers Flugzeug mit Sprengstoff zu zerstören. Darauf folgte der zweite Versuch: Major Rudolf Freiherr von Gersdorff hatte vor, Hitler am 21. März durch das Zünden von zwei Bomben in den eigenen Manteltaschen unter Aufopferung seines Lebens zu töten. Doch auch dieser (versuchte) Anschlag schlug fehl. Nach den gescheiterten Attentaten wurden Mitwirkende an den Umsturzversuchen verhaftet. Vor allem infolge von Aktivitäten des Reichssicherheitshauptamtes (RSHA) der Gestapo wurden Dr. Wilhelm Schmidhuber, Dr. Josef Müller, Bonhoeffer und die Ehepaare Dohnanyi ins Gefängnis festgenommen. Die Attentate hörten jedoch nicht auf, sondern sie wurden fortgesetzt. Bei Bethge heißt es: „Bonhoeffer schied mit diesem Einschnitt aus der aktiven Konspiration aus. Sein Kampf bestand fortan nur noch im Ablenken der Häscher von der richtigen Spur. Unentdeckt ging die Verschwörung weiter. In Stichworten blieb Bonhoeffer noch in der Zelle genügend unterrichtet und voller Hoffnung, bis der 20. Juli 1944 kam.“⁶⁰⁹

2.1.4 Verhaftung und Gefängnis

Am 5. April 1943 brachten die Gestapo Bonhoeffer und Dohnanyi ins Gefängnis. Dann wurde Bonhoeffer ins Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis für Mannschaftsgrade im Berliner Vorort Tegel verlegt. In der Folge wurden Bonhoeffer und Dohnanyi viele Male durch Dr. Manfred Roeder, der als Oberkriegsgerichtsrat am Reichskriegsgericht für den Fall der beiden zuständig war, ins Verhör genommen. Die zentralen Punkte bei der Vernehmung von Bonhoeffer waren laut Anklageverfügung⁶¹⁰ und Anklageschrift⁶¹¹ gegen Bonhoeffer, die Roeder am 21. September niederschrieb, darin „a) im Jahr 1939/40 es unternommen zu haben, durch ein auf Täuschung berechnetes Mittel sich der Erfüllung des Wehrdienstes zeitweise zu entziehen, b) im Jahre 1942 es unternommen zu haben, andere auf andere Art und Weise ganz, teilweise oder zeitweise der Erfüllung des Wehrdienstes zu entziehen.“⁶¹²

Roeder äußerte sich darüber ausführlich auch in der Anklageschrift. Da wurde eine Strafe „wegen zweier selbständiger Handlungen der Wehrkraftersetzung“⁶¹³ verlangt. In der

⁶⁰⁹ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 878

⁶¹⁰ DBW 16: S. 432-433

⁶¹¹ DBW 16: S. 433-443

⁶¹² DBW 16: S. 432

⁶¹³ DBW 16: S. 442 und 443: Zwei Handlungen heißt: „a) Durch die Vorspiegelung in seinen Schreiben vom 12. Oktober 1939 und 24. bzw. 27. Mai 1940 erweckt er bei dem Wehrbezirkskommando Schlawe den Eindruck, als wenn er Angehöriger einer militärischen Dienststelle sei... b) Das aus etwa März 1942 stammende Schreiben des

Anklageschrift ging es nicht darum, Bonhoeffer wegen seiner konspirativen Tätigkeit im Rahmen der Unternehmen 7-Aktionen zu beschuldigen, da Canaris sich für diese Aktion verantwortlich erklärte.⁶¹⁴

Die Anklage gegen Bonhoeffer wurde aber juristisch nicht aufgenommen. Stattdessen verzögerte sich die Vernehmung immer weiter. Dr. Helmuth Kutzner, der ab 1. Januar 1944 neuer Verhandlungsführer und Nachfolger von Roeder war, hatte keinerlei Eile. Zu jener Zeit schickte Bonhoeffer einen Brief, der die tägliche Lage in Gefängnis beschrieb, unter dem Titel „Haftbericht nach einem Jahr in Tegel“⁶¹⁵ an seinen Onkel General Paul von Hase: „Luftschutzbunker gibt es für die Gefangenen nicht. Es wäre bei den vorhandenen Arbeitskräften eine Kleinigkeit gewesen, hierfür rechtzeitig Sorge zu tragen. Nur für die Leitung des Hauses wurde ein Befehlsbunker angelegt. Im übrigen werden bei den Alarmen nur die Gefangenen des obersten Stockwerkes in die Erdgeschoßzellen mit eingeschlossen. Ein Sanitätsbunker existiert nicht. Als bei einem schweren Angriff das Revier gebrauchsunfähig wurde, konnte erst nach dem Beschuß mit dem Verbinden der Verletzten begonnen werden. Das Schreien und Toben der eingeschlossenen Gefangenen bei einem schweren Angriff, die zum Teil wegen geringfügigster Vergehen oder gar unschuldig hier sitzen, vergisst derjenige nie, der es erlebt hat. 700 Soldaten werden hier den Gefahren eines Bombenangriffs ausgesetzt.“⁶¹⁶

Für Bonhoeffer war während seiner Haft wichtig, dass er viele philosophische, geschichtliche und literarische Bücher las. Dadurch ergab sich eine Wende in seiner Erörterung theologischer Fragen. Zu diesen Veränderungen äußerte sich Bonhoeffer in der Korrespondenz mit den Eltern, Freunden und der Verlobten. Vieles aus dem Briefwechsel findet sich in dem von E. Bethge nach dem Krieg herausgegebenen Buch „Widerstand und Ergebung“ veröffentlicht. In Finkenwalde sah Bonhoeffer den Glauben der Christen mit Blick auf „den gegenwärtigen Christus“⁶¹⁷, und so lautete seine theologische Frage, „was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist.“⁶¹⁸ Die neuen Gedanken Bonhoeffers über die Kirche erscheinen besonders deutlich in einem Text mit dem Titel

Beschuldigten an seinen Schwager ist sowohl bezüglich der an v. Dohnanyi gestellten Forderungen auf die Person des Lic. Niesel, wie auf die Person des Sohnes des Pfarrer Jannesch der Versuch, durch ein und dieselbe Handlung ganz oder teilweise dem Wehrdienst zu entziehen.“

⁶¹⁴ G. Brakelmann, Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, S. 147; vgl. „Admiral Canaris hat bekundet, daß ihm von einer Beschäftigung Bonhoeffers auf innenkirchenpolitischem Gebiet nichts bekannt gewesen sei.“(DBW 16: S. 437)

⁶¹⁵ DBW 8: S. 380-386

⁶¹⁶ DBW 8: S. 385

⁶¹⁷ C. Gremmels(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand(KT 144), S. 60

⁶¹⁸ DBW 8: S. 402; zur Erklärung dieses Satzes vgl. Wolfgang Huber, ‚Was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist‘. Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit, in: Zeichen der Zeit 40/ 1986, S. 106-110

„Entwurf für eine Arbeit“⁶¹⁹, den er während der Gefangenschaft schrieb: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen. Nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‚für andere dazusein‘. Speziell wird unsere Kirche den Lastern der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln allen Übels entgetreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Bescheidenheit, Genügsamkeit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen ‚Vorbildes‘ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommen ihr Wort Nachdruck und Kraft. Das ist alles sehr roh und summarisch gesagt. Aber es liegt mir darin, einmal den Versuch zu machen, einfach und klar gewisse Dinge auszusprechen, um die wir uns sonst gern herumdrücken. Ob es gelingt, ist eine andere Frage, zumal ohne die Hilfe des Gespräches. Ich hoffe damit, für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können.“⁶²⁰

Ab dem 20. Juli 1944 wurden viele Männer und Gruppen⁶²¹, die in irgendeiner Weise am Widerstand teilnahmen, durch den Einsatz einer „Sonderkommission 20. Juli“ mit etwa 400 Gestapo-Beamten enttarnt und verfolgt. Im September 1944 wurden im ausgelagerten Hauptquartier in Zossen bei Berlin Unterlagen der Abwehr, als deren Mitglied auch Bonhoeffer an Verschwörungen gegen Hitler beteiligt war, gefunden. Hitler ordnete angesichts dessen neuer Vernehmungen an. Aus diesem Grund wurde Bonhoeffer am 8. Oktober 1944 vom Tegeler Militärgefängnis in das Keller-Gefängnis der Gestapo in der Berliner Prinz-Abrecht-Straße eingeliefert.

Am 7. Februar 1945 wurde Bonhoeffer dann nach Buchenwald, sechs Wochen später, am 8. April wurde weiter nach Flossenbürg verlegt. In der Nacht verurteilte ein SS-Standgericht Dietrich Bonhoeffer als politischen Hochverräter. Und am 9. April wurde im Morgengrauen das Todesurteil an Bonhoeffer vollstreckt. Der damalige Lagerarzt H. Fischer-Hüllstrung seine Eindrücke dazu fest: „Am Morgen des betreffenden Tages etwa zwischen 5 und 6 Uhr wurden die Gefangenen, darunter Admiral Canaris, General Oster, General Thomas und

⁶¹⁹ DBW 8: S. 556-561

⁶²⁰ DBW 8: S. 560-561

⁶²¹ Canaris, Oster und von Hase, Goerdeler, Hans John, Delbrück, Schlabrendorff, Constantin von Dietze, Adolf Lampe, Klaus Bonhoeffer, Rüdiger Schleicher, Perels.

Reichsgerichtsrat Sack aus den Zellen geführt und die kriegsgerichtlichen Urteile verlesen. Durch die halbgeöffnete Tür eines Zimmers im Barackenbau sah ich vor Ablegung der Häftlingskleidung Pastor Bonhoeffer in innigem Gebet mit seinem Herrgott knien. Die hingebungsvolle und erhörungsgewisse Art des Gebetes dieses außerordentlich sympathischen Mannes hat mich auf das Tiefste erschüttert. Auch an der Richtstätte selbst verrichtete er noch ein kurzes Gebet und bestieg dann mutig und gefasst die Treppe zum Galgen. Der Tod erfolgte nach wenigen Sekunden. Ich habe in meiner fast 50jährigen ärztlichen Tätigkeit kaum je einen Mann so gottergeben sterben sehen.⁶²²

⁶²² H. Fischer-Hüllstrung, Bericht aus Flossenbürg, in: W. Zimmermann,(Hg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, München 1964, S. 170-171

2.2 Theologisch-systematische Struktur

Vor dem gegebenen kirchlichen, theologischen und historischen Hintergrund versuchte Bonhoeffer „gewonnene Erkenntnisse und erlittene Erfahrungen in ein gegenwartsbezogenes theologisches Konzept münden zu lassen.“⁶²³ In diesem Sinn kann man die Ethik Bonhoeffers somit als „Verantwortungsethik“ ansehen. Im Folgenden soll die „Ethik“ dementsprechend im Rahmen der Verantwortungsethik gesehen werden.

2.2.1 Die theologische Grundlage der Ethik der Verantwortung: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“

Vor dem Horizont der christlichen Ethik bei Dietrich Bonhoeffer geht es um die Frage nach dem Guten. Diese Frage bezieht sich nach Bonhoeffer auf das Gutsein Gottes, weil es keine Bedeutung gibt, wenn ein Gutsein des Menschen und der Welt Gott als letzte Wirklichkeit außer Betracht lasse.⁶²⁴ Aus diesem Grund ist die Frage nach dem Guten lediglich in der Wirklichkeit Gottes, in Jesus Christus zu beantworten. Demnach kann es nur Abstraktionen geben, wenn sich Gott als letzte Wirklichkeit nicht glauben lässt. Deshalb ist der Ausgangspunkt der christlichen Ethik weder die weltliche Wirklichkeit noch die gesetzliche Wirklichkeit, sondern „die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus.“⁶²⁵ In dieser Betrachtungsweise sieht Bonhoeffer das Problem der christlichen Ethik als „das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen“⁶²⁶ an. Er erklärt ausführlich, dass das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Wirklichwerden mit der Beziehung von Jesus Christus und dem Heiligem Geist zu tun hat.⁶²⁷

⁶²³ DBW 6: S. 8(Vorwort der Herausgeber)

⁶²⁴Den Grund dafür, dass Bonhoeffer von Anfang an das Gute betont hat, kann man in seiner Situation suchen: Wegen des Chaos der ethischen Begriffe in Deutschland stellte sich die Frage, wie ich gut werde bzw. wie ich etwas Gutes tue. Reinhold Mokrosch behandelt den Begriff des Guten bei Bonhoeffer, indem er es als ein Synonym für Frieden ansieht: „Das Gute ist bei Bonhoeffer ein Synonym für Frieden...Das Gute ist bei Bonhoeffer tatsächlich Synonym für Gottes- und Weltfrieden.“ R. Mokrosch, Was heißt Frieden stiften? In: . R. Mokrosch/ F. Johannsen/ c. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, S. 137-138

⁶²⁵ DBW 6: S. 33

⁶²⁶ DBW 6: S. 34

⁶²⁷ Diesen Gedanken kann man bereits in der Dissertation Bonhoeffers sehen. Vgl. DBW 1: S. 89 und DBW 6: S. 34. Anm 13

Insofern zeigt sich, dass die Frage nach dem Guten zur Frage nach der Teilhabe an der in Christus offenbarten Gotteswirklichkeit wird.⁶²⁸ Hier definiert Bonhoeffer den Begriff des Guten: Es sei weder eine Bewertung des Seienden noch die eines Verhältnisses in der Welt, sondern das Gute sei das Wirkliche selbst,⁶²⁹ dieses Wirkliche besteht in der Wirklichkeit Gottes. Über die Beziehung zwischen Wirklichem und Gutem heißt es: „Das Gute ist nicht ohne dieses Wirkliche, und dieses Wirkliche ist nicht ohne das Gute.“⁶³⁰ In diesem Sinn lässt sich bestätigen, dass das Teilhaben an der Wirklichkeit gleichzeitig das Partizipieren am Guten ist.

Um dieses Verhältnis zwischen dem Wirklichen und dem Guten verständlich zu machen, verdeutlicht Bonhoeffer zunächst die Beziehung von Person und Werk. Beide können nicht voneinander getrennt werden, sondern sind als eine Einheit nur zusammen zu verstehen. Insofern kritisiert er den amerikanischen Religionsphilosoph Reinhold Niebuhr, weil bei ihm die Beziehung von Individuum und Gesellschaft nicht so konkret sei wie die von Person und Werk.

Als Zweites äußert Bonhoeffer Kritik an traditionellen Ethikentwürfen. Die Kritikpunkte nehmen Bezug darauf, dass sowohl Gesinnungsethik als auch Erfolgsethik zu abstrakt seien. Die Erfolgsethik leitet das Recht daraus ab, ob etwas am Ende Recht behält. Aber Bonhoeffer erhebt Vorwurf gegen die Erfolgsethik, „nicht weil der Erfolg an sich schlecht wäre, sondern wieder aus christologischen Gründen, weil er die eschatologische Dimension vermissen lässt.“⁶³¹ Die Gesinnungsethik dagegen beziehe sich nicht auf Tat, Handlung und Handlungserfolge. Man könne sie für „eine Theorie des Sittlichen, nach der das Gute bzw. Böse einer moralischen Entscheidung in der guten bzw. bösen moralischen Absicht, Einstellung, Haltung, Intention oder Willensmaxime liegt,“⁶³² halten. Bonhoeffer wendet sich gegen die Gesinnungsethik, weil sie ebenso an der Oberfläche bleibe wie die Erfolgsethik.⁶³³ Zweck seiner Kritik ist es, das Gute nach dem Ganzen, d.h. „nicht nur nach der ganzen Gesinnung, sondern auch nach dem ganzen Werk“⁶³⁴, zu verlangen. Bezüglich des ganzen Menschen stellt Bonhoeffer die These auf, dass der Mensch ein unteilbares Ganzes nicht nur

⁶²⁸ DBW 6: S. 34-35; Vgl. Hans Friedrich Daub, Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 467: Daub fasst den Gedanken der Teilhabe als Zentrum des Manuskriptes auf.

⁶²⁹ DBW 6: S. 35

⁶³⁰ DBW 6: S. 35

⁶³¹ Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung In der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2003, S. 261; Vgl. DBW 6: S. 77

⁶³² Vgl. R. Mokrosch/ F. Johannsen/ c. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, S. 110-111

⁶³³ DBW: 6. S. 37

⁶³⁴ Ebd.

als Einzelner in seiner Person und in seinem Werk, sondern auch als Glied der Gemeinschaft der Menschen und der Kreaturen sei.⁶³⁵ In der Weiterführung bedeutet dies, dass der Sinn der christlichen Frage nach dem Guten auf die Teilhabe an dem unteilbar Ganzen der Gotteswirklichkeit abzielt.⁶³⁶

Zur Ausräumung von Missverständnissen geht Bonhoeffer dann dazu über, den Wirklichkeitsbegriff zu erklären, indem er die Frage stellt, ob die positivistische Ethik und die empirische Ethik für einen bestimmten Ursprung des Guten geeignet sind. Er wendet sich gegen beide Formen der Ethik, weil sie sowohl die letzte Wirklichkeit nicht deutlich sehen als auch die Zerstörung bzw. die Preisgabe der Einheit des Guten verursachen können.

Im Gegensatz dazu sei die Wirklichkeit der christlichen Ethik nur durch die Wirklichkeit Gottes gegeben, die „sich selbst bezeugt und offenbart hat mitten in der wirklichen Welt.“⁶³⁷

Und so hält Bonhoeffer seine bisherigen Überlegungen fest: „In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen. Der Ort, an dem die Frage nach der Wirklichkeit Gottes wie die nach der Wirklichkeit der Welt zugleich Beantwortung erfährt, ist allein bezeichnet durch den Namen: Jesus Christus. In diesem Namen ist Gott und die Welt beschlossen. In ihm hat alles seinen Bestand (Kol 1, 16). Von nun an kann weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden, ohne von Jesus Christus zu reden. Alle Wirklichkeitsbegriffe, die von ihm absehen, sind Abstraktionen.“⁶³⁸

An diesem Punkt der Argumentation zeigt sich, was bei Bonhoeffer das Interpretationsprinzip in Bezug auf die Ethik ist. Zunächst hält das Eingehen der Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt für Offenbarung, dies ist nach Manfred Karnetzki „Maßstab der weltlichen Interpretation“.⁶³⁹ Auch Heinz Eduard Tödt vertritt die Ansicht, dass dieses Wirklichkeitsverständnis der christlichen Ethik der Verantwortungsethik entspricht, denn „Verantwortung entspricht nicht der subjektiven Spontaneität der Vernunft und nicht aus der Innerlichkeit, sondern aus der unlösbaren Verbundenheit der Menschen mit seiner Welt. In ihr erschließt sich die Wirklichkeit Gottes, und in dieser Wirklichkeit wiederum die Verantwortung in der Welt.“⁶⁴⁰ Allerdings hat Moltmann davor gewarnt, das Eingehen Gottes in die Welt bei Bonhoeffer als pantheistisch misszuverstehen und Gott mit der Welt identisch

⁶³⁵ DBW 6: S. 38

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ DBW 6: S. 39

⁶³⁸ Ebd.; Vgl. H. Otto, *Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Erster Band, Zürich 1966, S. 147. Otto ordnet dieser Passage eine „Schlüsselbedeutung“ zu und behauptet, dass die ganze „Ethik“ Bonhoeffers in dieser Aussage ihr Zentrum habe, aus dem alles anders verständlich werde.

⁶³⁹ Manfred Karnetzki, *Bonhoeffers Interpretation biblischer Begriffe*, in: Peter H. A. Neumann(Hg.), *Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer*, Darmstadt 1990, S. 116

⁶⁴⁰ Heinz Eduard Tödt, *Glauben in einer religionslosen Zeit*, in: Peter H. A. Neumann(Hg.), *Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer*, Darmstadt 1990, S. 406

zu setzen bzw. hier die Selbstauflösung Gottes in der Welt und die Auflösung der Welt in Gott vertreten zu sehen.⁶⁴¹

Zum Spannungsfeld der christlichen Ethik im Hinblick auf die Beziehung von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit nimmt Bonhoeffer folgendermaßen Stellung: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“⁶⁴² Die Lösung der Frage besteht darin, dass sie von keinem Prinzip, sondern von der gegenwärtig-lebendigen Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus herrührt.⁶⁴³ Darum ist Bonhoeffer überzeugt, dass „die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes“⁶⁴⁴ erfahrbar ist.

Dies versteht H.E. Tödt als „einen Zirkel im Leben und Erkennen“.⁶⁴⁵ Nach Tödt ist „die Zirkelbewegung nicht ohne Ergebnis: Wir finden uns tief verändert vor in unserer Stellung zur Weltwirklichkeit, zu Gott und zu uns selbst.“⁶⁴⁶ M. Prüller-Jagenteufel begreift diesen Gedanken Bonhoeffers auch mit Blick auf „das hermeneutische Zirkel von Gott zur Welt und wieder zurück zu Gott“⁶⁴⁷ und kommentiert: „Diese im Offenbarungsgeschehen gegebene Dynamik beginnt mit der Selbsterschließung Gottes in seiner freien Selbstoffenbarung, die ihrerseits eine Veränderung im Menschen bewirkt, nämlich die Befreiung aus der Selbstverkrümmung der Sünde, und damit implizit bereits den Ruf in die Weltverantwortung bedeutet. Offenbarung heißt somit eben nicht Entweltlichung, sondern vielmehr die praktische Erschließung der Wirklichkeit.“⁶⁴⁸

⁶⁴¹ J. Moltmann, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, in: *Mündige Welt*, Bd. 3, S. 47

⁶⁴² DBW 6: S. 40; Sowohl H.E. Tödt als auch Gunter M. Prüller-Jagenteufel halten diesen Satz für den Schlüsselsatz. Vgl. *Heinz Eduard Tödt*, Glauben in einer religionslosen Zeit, in: Peter H. A. Neumann(Hg.), *Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer*, Darmstadt 1990, S. 402 und *Gunter M. Prüller-Jagenteufel*, *Befreit zur Verantwortung*, S. 270; Auch vgl. *Friedrich Johannsen*, was heißt Leben schützen?, in: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, *Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium*, Gütersloh 2003, S. 105

⁶⁴³ DBW 6: S. 40-41; Bethge würdigt die Einheit der Christuswirklichkeit und der Weltwirklichkeit: „Die in Christus bestehende Einheit der Weltwirklichkeit ist nicht eine synthetische, wie es die römisch-katholische Kirche meint, und nicht in Dastase gehalten wie bei den Schwärmern. Sie ist nicht magisch-kosmisch real, sondern durch die Stellvertretung Christi dynamisch gültig und real“. E. Bethge, *DB*, S. 809

⁶⁴⁴ DBW 6: S. 41

⁶⁴⁵ Heinz Eduard Tödt, *Glauben in einer religionslosen Zeit*, S. 403: „Durchläuft man ihn gedanklich, muß man ausgehen von der Wirklichkeit Gottes, die sich uns öffnet und unsere Stellung in der Lebenswelt verändert. Gemeinhin sind wir der Wirklichkeit entfremdet; jetzt werden wir ganz in die Welt hineingestellt und erfahren sie selbsttätig neu. Aber das ist nun der Rückweg zum Ausgangspunkt: indem wir so in die Welt hineingestellt werden und sie tätig neu erfahren, erkennen wir sie gerade als von Gott getragene“.

⁶⁴⁶ Ebd.

⁶⁴⁷ Gunter M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, S. 272

⁶⁴⁸ Gunter M. Prüller-Jagenteufel, *Befreit zur Verantwortung*, S. 271

Mit dem Ziel, das tief-richtige Verständnis der Beziehung von der Wirklichkeit Gottes und der Weltwirklichkeit zu erschließen, beschäftigt sich Bonhoeffer mit dem Denken von zwei Räumen, das seinen Ursprung in der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre⁶⁴⁹ hatte, die die ethische Tradition vor allem des Luthertums entscheidend geprägt hat. Dieses Denken in zwei Räumen will er überwinden, denn dadurch ist „immer wieder in der Kirchengeschichte diese Sache Christi zu einer partiellen, provinziellen Angelegenheit innerhalb des Wirklichkeitsganzen“⁶⁵⁰ verkommen. Vor allem meint er hier das Pseudoluthertum⁶⁵¹ - *Angesichts der Tatsache, dass der falsche Gebrauch der Zwei-Reiche-Lehre im zeitgenössischen Luthertum „zu einem unkritischen Obrigkeitsverständnis“ geführt hat, „auf dessen Grundlage das obrigkeitsstaatliche Denken gefördert und der Tyrannei der NS-Herrschaft nicht entgegengesetzt werden konnte,“ betont F. Johannsen, dass dies Bonhoeffer dazu bringt, jene Form des Luthertums zu kritisieren, welche die Reiche nicht mehr aufeinander bezog, sondern nur noch trennte*⁶⁵² - mit seiner Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen⁶⁵³ in Trennung vom Gesetz Christi, während das Schwärmertum „die Gemeinde der Erwählten gegen die Feindschaft der Welt zum Kampf für die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden“⁶⁵⁴ angetreten wird. Beide Versionen einer Teilwirklichkeit neben anderen Wirklichkeiten werden auch im Mönchtum und im Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts vertreten. Bonhoeffer argumentiert also mit Bestimmtheit gegen beide Vorstellungen, indem er sagt: „Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus

⁶⁴⁹ Zur Zweireichlehre. Vgl. Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin; New York 1995, S. 14-31; Die Position Bonhoeffers zur Zweireichlehre ist nicht unumstritten. Während B.-E. Benktson behauptet, dass der Gedanke zur Zwei-Reich-Lehre lutherisch sei (Ders., Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich, Stuttgart 1967, S. 83), nimmt W. Maechler das Anspruch, was Bonhoeffers Position der Position zur Barthschen Zweikreise-Lehre nahe ist (ders., Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten, in: MW I, S. 91). H.Müller bezeichnet den Begriff der Zwei-Lehre als das dynamische Element, das Bonhoeffer immer wieder dazu bringt, sich in „wirklich progressiven Ansätzen“ zu bewegen.(ders., Von der Kirche zur Welt, S. 46)

⁶⁵⁰ DBW 6: S. 42; Friedrich Johannsen, Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit. Zu Bonhoeffers Ethikentwurf, in: Ulrich Becker(Hg.), Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute, Hannover 1986, S. 23

⁶⁵¹ Zum Pseudoluthertum, vgl. J. Wiebering, Zwei Räume – Zwei Reiche? Bonhoeffers „Ethik“ in ihrem Verhältnis zur Tradition der lutherischen Sozialethik, in: Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 77-79; Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, S. 290 siehe Anm 49: „Explizit setzte sich Bonhoeffer kritisch mit Emanuel Hirsch auseinander, der im gedanklichen Rahmen der ‚zwei Reiche‘ das wechselseitige Verhältnis von Staat und Kirche rein affirmativ in der wechselseitigen Bestärkung sah, sowie mit Paul Althaus, der dem Staat eine prinzipielle Unabhängigkeit von der Kirche zuerkannte und als wesentlichstes Kriterium für das staatliche Wirken die historische Notwendigkeit anführte, wodurch er den nationalsozialistischen Staat zumindest im Prinzip rechtfertigte.“

⁶⁵² Friedrich Johannsen, was heißt Leben schützen?, in: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 64-65

⁶⁵³ M. Honecker sieht die Schwäche der Unterscheidung der zwei Reiche als „eine problematische Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnungen und die Trennung von Welt und Heil.“ Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin; New York 1995, S. 29

⁶⁵⁴ DBW 6: S. 41-42

offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. An Christus teilhabend stehen wir zugleich in der Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit. Die Wirklichkeit Christi fasst die Wirklichkeit der Welt in sich... Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht ‚an und für sich‘, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit in Christus. Es gehört nun zum wirklichen Begriff des Weltlichen, daß es immer schon in der Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus gesehen wird. Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsgemäße nur im Vernünftigen“.⁶⁵⁵ Anhand dieser Überlegung lässt sich der Charakter des Wirklichkeitsbegriffs im Bonhoefferschen Gedanken der ‚Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus‘ deutlich machen: Die Vorstellung von dieser Bewegung lässt darauf schließen, dass „Bonhoeffers Wirklichkeitsbegriff nicht einen statischen Seinsordo, sondern die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte intendiert.“⁶⁵⁶

Es dürfe hier aber nicht übersehen werden, dass trotz dieses Verhältnisses zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Weltwirklichkeit das Christliche mit dem Weltlichen nicht identisch sei, sondern vielmehr bestehe zwischen beiden eine allein in der Christuswirklichkeit und das heißt im Glauben an diese letzte Wirklichkeit gegebene Einheit.⁶⁵⁷ Somit liegt es auf der Hand, dass Bonhoeffer gegen die Aufspaltung⁶⁵⁸ der Wirklichkeit in zwei Räumen kämpft. In diesem Zusammenhang weist er deutlich darauf hin, dass die Einheit, wie Luther sie eigentlich gemeint hat, als polemisch charakterisiert werden muss. Diese polemische Einheit⁶⁵⁹ als Angelpunkt des Weltverständnisses erklärt er wie folgt:

⁶⁵⁵ DBW 6: S. 43-44

⁶⁵⁶ J. Moltmann, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, S. 48; vgl. Hans-Jürgen Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 123: „Diese Zirkelbewegung von Gott über Leben zur Welt und schließlich wieder nennen Bonhoeffer ‚das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus“.

⁶⁵⁷ DBW 6: S. 45

⁶⁵⁸ Wenn es die Aufspaltung gibt, kann es nach Mokrosch aus der Perspektive der Friedensethik nicht möglich sein, christliche Friedensarbeit zu verrichten, denn dann wird Gottes Frieden für die Welt den sozialpolitischen Bedingungen der Welt angepasst und Krieg als Mittel zum Frieden gerechtfertigt. R. Mokrosch, Was heißt Frieden stiften? In: . R. Mokrosch/ F. Johannsen/ c. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 140

⁶⁵⁹ Zur Darstellung der polemischen Einheit. Vgl. T.R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht (Systematische Beiträge 18), München 1976, S. 96-103; E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 306: Dazu merkt Feil an: „Die polemische Einheit von Christlichem und Weltlichem war ein erster Hinweis für das Verständnis der Zentralaussage der ‚Ethik‘: ‚in Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen“.

„Wie Luther das Weltliche polemisch gegen die Sakralisierung der römischen Kirche ins Feld führte... wie aber Luther gegen das sich verselbständigende, sich von der Wirklichkeit in Christus lösende Christliche mit Hilfe des Weltlichen im Namen einer besseren Christlichkeit protestierte, so muß auch der polemische Gebrauch des Christlichen gegen das Weltliche im Namen einer besseren Weltlichkeit geschehen und darf gerade nicht wieder in eine selbstzweckliche statische Sakralität führen.“⁶⁶⁰

Zur Überwindung des statischen Raumdenkens beruft sich Bonhoeffer ferner auf die Tatsache, dass die Welt in Christus mit Gott versöhnt wird. Diese Versöhnung ermöglicht, dass sich derselbe „Atemzug zu der Wirklichkeit Gottes und zu der Wirklichkeit der Welt“⁶⁶¹ deutlich sagen lässt. Darum ist zu sagen, dass „es kein wirkliches Christsein außerhalb der Weltlichkeit der Welt und keine wirkliche Weltlichkeit außerhalb der Wirklichkeit Jesu Christi gibt.“⁶⁶² Dieser Satz führt zu dem Schluss, dass der Mensch ganz Christus angehöre und zugleich ganz in der Welt stehe.⁶⁶³ Bonhoeffers Grundgedanke lautet also, dass es nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christuswirklichkeit gibt, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.⁶⁶⁴

Um dem Raumdenken weiter nachzugehen, geht Bonhoeffer zunächst auf die Eigenheiten des Raumes der Kirche ein. Er versteht die Kirche als den Raum in der Welt, in dem die Herrschaft Jesu Christi über die ganze Welt bezeugt und verkündigt ist. Dieser Raum der Kirche existiert deshalb nicht für sich, sondern er soll vielmehr der Ort sein, „an dem von der Begründung aller Wirklichkeit in Jesus Christus Zeugnis gegeben wird.“⁶⁶⁵ Insofern wendet er sich gegen die Auffassung, der kirchliche Raum sei der eines Kultvereins und er sei Religionsgesellschaft, weil er von eigenem Bestand in der Welt ist.

Zweitens behandelt Bonhoeffer das Problem des Raums des Teufels, das den Aufspaltungsgedanken über die Welt heraufbeschwört. Zu dieser Frage nimmt Bonhoeffer deutlich Stellung: „Die Welt ist nicht zwischen Christus und dem Teufel aufgeteilt, sondern

⁶⁶⁰ DBW 6: S. 45

⁶⁶¹ DBW 6: S. 48

⁶⁶² DBW 6: S. 47

⁶⁶³ DBW 6: S. 48

⁶⁶⁴ A.a.O., S. 43-44: Sigurd Martin Daecke meint zur Ungeschichtlichkeit der „Christuswirklichkeit“ bei Bonhoeffer: „Was die ‚Christuswirklichkeit‘ eigentlich ist und wie die Einheit sich ihr vollzieht, bleibt in der ‚Ethik‘ in der Schwebe. Einerseits scheint Bonhoeffer die Weltwirklichkeit aufzuheben und aufzulösen in die ‚Christuswirklichkeit‘. Er scheint die Christuswirklichkeit mit der Gotteswirklichkeit sogar fast zu identifizieren, so daß sich die Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit überhaupt nicht mehr in der (geschichtlichen?) ‚Christuswirklichkeit‘, sondern genauso wie in der ungeschichtlichen idealistischen Tradition einfach durch Aufhebung der Weltwirklichkeit in ihr Gegenüber, in die Gotteswirklichkeit vollzieht...“ Sigurd Martin Daecke, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltwirklichkeit der Welt, Göttingen 1967, S. 133

⁶⁶⁵ DBW 6: S. 49

sie ist ganz und gar die Welt Christi, ob sie es erkennt oder nicht⁶⁶⁶, da Gott die ganze Welt in Christus mit sich versöhnt hat. In diesem Kontext weist er darauf hin, dass die Annahme der Welt ein Wunder der göttlichen Barmherzigkeit sei.⁶⁶⁷

Dieses Denken lässt sich mit der Situation Bonhoeffers in Verbindung bringen. Bei der Abfassung des ersten Fragments 1940 standen Bonhoeffer Krieg, Ausrottung und Vernichtung vor Augen. Dass Bonhoeffer im Angesicht dieser Umstände Wert auf die Beziehung zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Weltwirklichkeit gelegt hat, bedeutet, dass dies für ihn die „konkrete Antwort auf die Erfahrung des im Leben Jesu Christi begegnenden Ja und Nein über unser Leben“⁶⁶⁸ war.

Das Verständnis vom Verhältnis zwischen der Gemeinden und der Welt versucht Bonhoeffer nun, durch den Begriff des Leibes Christi, „des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen“,⁶⁶⁹ auszuweiten: „Im Leib Jesu Christi ist Gott versöhnt mit Gott. Im Leib Jesu Christi nahm Gott die Sünde aller Welt auf sich und trug sie. Es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre.“⁶⁷⁰

Diese Überlegung über den Leib Jesu Christi beinhaltet, dass bei der Übertragung des Begriffs des Leibes Christi auf die Gemeinde dieser Leib aufgrund der Fleischwerdung Gottes in Christus sowie des Kreuzestodes nicht nur in der Gemeinde realisiert wird; vielmehr ist mit dem Begriff ‚Leib Jesu Christi‘ die Gemeinschaft der Gemeinde mit der Welt inbegriffen.⁶⁷¹

Dennoch weisen die Gemeinde und die Welt Unterschiede auf: „diese in Christus begründete Zusammengehörigkeit von Gott und Welt, die eine statisch-räumliche Abgrenzung nicht zulässt, hebt nun doch die Unterschiedenheit von Gemeinde und Welt nicht auf.“⁶⁷² Zur Verdeutlichung dieser Unterschiedlichkeit beschreibt Bonhoeffer den Charakter der Welt

⁶⁶⁶ DBW 6: S. 51

⁶⁶⁷ DBW 6: S. 52

⁶⁶⁸ Friedrich Johannsen, Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit, S. 24

⁶⁶⁹ DBW 6: S. 53; H.-J. Abromeit versteht das Bild Christi unter Berücksichtigung der biographischen Situation Bonhoeffers folgendermaßen: „das Bild Christi gewinnt Konturen vor dem Hintergrund eines skizzierten Hitlerportraits“. Ders., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 254

⁶⁷⁰ Ebd.

⁶⁷¹ A.a.O., S. 54: Hier hebt *Hans Friedrich Daub* den gravierenden Unterschied zwischen „Nachfolge“ und „Ethik“ hinsichtlich der Behandlung des Leibes Christi hervor: „Der Unterschied zum Begriff ‚Leib Christi‘, wie er in ‚Nachfolge‘ verwendet wird, ist eklatant: dort gibt es die Begrenzung der Erlösung auf die Prädestinierten, der Ethikansatz hier ist geprägt von der Ausweitung auf die ganze Welt und betont von der Gemeinde die dienende Funktion.“. Hans Friedrich Daub, *Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer*, Berlin 2006, S. 469; vgl. *E. Bethge* hat ebenfalls zwischen dem Weltverständnis in „Nachfolge“ und dem in „Ethik“ differenziert: In der „Nachfolge“ war „die Welt eben der Ort für den ersten Schritt des Glaubens, während jetzt die Herrschaft Christi historische Verantwortlichkeiten schafft.“ *E. Bethge*, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München 9. Auflage 2005(DB), S.

807

⁶⁷² DBW 6: S. 54

folgendermaßen: „Die Welt ist, wie alles Geschaffene, durch Christus und auf Christus hin geschaffen und hat ihren Bestand allein in Christus.“⁶⁷³ Dieser Satz zeigt uns deutlich, dass sich von der Welt nur in der Beziehung auf Christus hin sprechen lässt. Dieses Verhältnis der Welt auf Christus konkretisiert Bonhoeffer im Rahmen der Mandate⁶⁷⁴ Gottes, „*die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche*“,⁶⁷⁵ in der Welt insofern, als Gott die Menschen unter alle diese Mandate gestellt habe. Auch dürfe nicht übersehen werden, dass es keinen Rückzug aus einem ‚weltlichen‘ in einen ‚geistlichen‘ Raum gebe, sondern nur ein Einüben des christlichen Lebens unter jenen 4 Mandaten Gottes. Bonhoeffer charakterisiert diese Mandate als „göttlich“,⁶⁷⁶ wenn sie nur auf Christus orientiert sind. Dies bedeutet, dass die Mandatenlehre durch die Menschwerdung Christi begründet ist – durch die Menschwerdung ist die ganze Welt die Welt Jesu Christi.⁶⁷⁷

Im Hinblick auf die Mandate legt Bonhoeffer die Bedeutung der Verantwortung, die er später in „Die Geschichte und das Gute“ im Einzelnen behandelt und die für ihn ein weiterer wichtiger Begriff der Ethik ist, fest: „Diese echte Verantwortung besteht in der Ausrichtung der konkreten Gestalt der göttlichen Mandate auf ihren Ursprung, ihren Bestand und ihr Ziel in Jesus Christus.“⁶⁷⁸ Dieser Satz zeigt, dass Bonhoeffers Ethik der Verantwortung das konkrete Handeln in den Blick nimmt und nur in Christus die Begründung der Einheit von Christlichem und Weltlichem sieht. An dieser Stelle spielt Bonhoeffers Mandatenlehre⁶⁷⁹ eine grundlegende Rolle. Bei Bonhoeffer wird diese Lehre zu zwei bestimmten Zwecken benutzt: zum Einen bewahrt sie davor, den Menschen und die Wirklichkeit gefährlicher Weise auseinander zu reißen; zum Anderen stellt sie den Menschen „vor die eine und ganze

⁶⁷³ Ebd.

⁶⁷⁴ Der Grund dafür, dass Bonhoeffer statt des Begriffs der göttlichen Ordnungen den der göttlichen Mandate verwendet hat, ist, dass „damit der Charakter des göttlichen Auftrages gegenüber dem einer Seinsbestimmung deutlicher heraustritt.“ DBW 6: S. 54-55; Nach Moltmanns Ansicht ist die Mandatenlehre der Versuch einer Antwort auf die Frage, wie die Weite der Wirklichkeit Christi zu gewinnen sei. J. Moltmann, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, S. 43-44

⁶⁷⁵ DBW 6: S. 54(kursiv von Bonhoeffer)

⁶⁷⁶ DBW 6: S. 55

⁶⁷⁷ H. Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Hamburg-Bergstedt 1961, S. 306

⁶⁷⁸ DBW 6: S. 57

⁶⁷⁹ J. Moltmann hat auf den Doppelcharakter der Mandatenlehren in der „Ethik“ aufmerksam gemacht: „Bonhoeffer setzt bekanntlich in der „Ethik“ zweimal an, um den Mandatsbegriff zu erfassen; einmal von dem Gedanken der christlichen Einheit der Wirklichkeit her, und dann noch einmal von der Frage nach der konkreten Ermächtigung zum ethischen Reden und Ausrichten des Gebotes her“. Ders., Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz Heute), München 1959, S. 45; Auch vgl. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, S. 344

Wirklichkeit“⁶⁸⁰, „wie sie uns in Jesus Christus offenbart wird. So mündet auch hier wieder alles in die Wirklichkeit des Leibes Jesu Christi, in dem Gott und Mensch eins wurden.“⁶⁸¹

Schließlich beschäftigt sich Bonhoeffer mit der Frage nach dem Wirklichwerden der Christuswirklichkeit in unserer Welt im Anschluss an den Willen Gottes als „der alleinige Ursprung des Guten“⁶⁸². Das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit und der Wille Gottes in der christlichen Ethik fallen zusammen, sowohl weil der Wille Gottes schon dadurch in Erfüllung gegangen ist, dass Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, als auch weil er, wie er in Jesus Christus offenbart wurde, das Ganze der Wirklichkeit umfasse.⁶⁸³ Die Möglichkeit, in dieses Ganze der Wirklichkeit hineinzugelangen, gibt es nach Bonhoeffer nur „im Glauben an Jesus Christus, ‚in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt‘ (Kol 2,9 1,19), ‚durch den alles versöhnt ist, es sei auf Erden oder im Himmel‘ (Kol 1,20), dessen Leib, nämlich die Gemeinde, die Fülle dessen ist, der alles in allen erfüllt (Eph 1,23).“⁶⁸⁴ In diesem Sinne lässt sich zusammenfassend sagen, dass der Glaube an diesen Jesus Christus der einzige Ursprung alles Guten ist.

2.2.2 Christus als Zentrum der Ethik der Verantwortung und Kirche: Ethik als Gestaltung

Im 1940 verfassten Fragment „Ethik als Gestaltung“ thematisiert Bonhoeffer kritisch die damaligen ethischen Auffassungen. In dieser Zeit der größten militärischen Erfolge Hitlers beschäftigte er sich mit Plänen zur Ermordung des Führers, und vor diesem Hintergrund ist sein Begriff der „Ethik als Gestaltung“ zu verstehen. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung sein Entwurf der „Ethik als Gestaltung“ in dieser Konstellation hat.

Nach Bonhoeffer kann die Ethik im Jahr 1940 auf die damalige ethische und geschichtliche Situation mit ihren Begriffen und Konzepten nicht in bestimmter Weise reagieren, weil sie mit ihren begrenzten Mitteln nicht erkennt, dass „das Böse in der Gestalt des Lichtes, der Wohltat, der Treue, der Erneuerung, daß es in der Gestalt des geschichtlich Notwendigkeit,

⁶⁸⁰ DBW 6: S. 60

⁶⁸¹ DBW 6: S. 60; Die ausführliche Argumentation über die Mandatenlehre wird in einem Abschnitt des Textes „2.2.5.4 Die Verantwortung in der Mandate“ dargestellt werden.

⁶⁸² DBW 6: S. 31. s. Anm 3.

⁶⁸³ DBW 6: S. 61

⁶⁸⁴ DBW 6: S. 61

des sozial Gerechten erscheint.“⁶⁸⁵ Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist davon auszugehen, dass mit diesem Bösen die Hitlerregierung identifiziert wird. Die NS-Herrschaft hat nach Bonhoeffer die zeitgenössischen Ethiker dazu gebracht, nicht dem Bösen zu widerstehen, sondern sich mit ihm zu verbinden, denn der Nationalsozialismus gebe sich, obwohl er das Böse sei, als Licht aus. Dies wird folgendermaßen in Worte gefasst: „Schlimmer als die böse Tat ist das Böse – sein. Schlimmer ist es, wenn ein Lügner die Wahrheit sagt als wenn ein Liebhaber der Wahrheit lügt, schlimmer wenn ein Menschenhasser Bruderliebe übt als wenn ein Liebhaber der Menschen einmal von Haß überwältigt wird.“⁶⁸⁶

Angesichts dieser Herausforderung versucht Bonhoeffer, eine neue Darstellung der ethischen Grundbegriffe vorzunehmen. Das Chaos der ethischen Begriffe in Deutschland sei nicht so sehr durch offen erklärte Feindschaft gegen die christliche Ethik,⁶⁸⁷ sondern vielmehr dadurch entstanden, dass es der nationalsozialistischen Weltanschauung zugute kam, „die ethischen Begriffe von ‚Vernunft‘, ‚Gewissen‘, ‚Pflicht‘, ‚Freiheit‘ und ‚Tugendhaftigkeit‘ in ihren Dienst zu stellen und sie dadurch in ihr Gegenteil zu verkehren“.⁶⁸⁸ Bonhoeffers Ansatz entspricht dem Entwurf der Verantwortungsethik. Unter Betrachtung dieses Ansatzes will R. Mokrosch die Frage nach dem Grund für die Umsturzpläne gegen Hitler beantworten.⁶⁸⁹ Wiederum ist deutlich zu erkennen, dass Bonhoeffers Ethikentwurf und seine Teilnahme an der Verschwörung miteinander verwoben sind.

Seine Ansichten zu diesem Thema führt er zwei Jahre später im bekannten Essay „Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahre 1943.“⁶⁹⁰ weiter aus.

Zuerst beleuchtet Bonhoeffer kritisch ‚das Versagen der Vernünftigen‘, „die in bester Absicht mit etwas Vernunft das aus den Fugen gehende Gebälk wieder zusammenbringen zu können glauben.“⁶⁹¹

Aufgrund seines fehlenden Zielbewusstseins und des nicht mehr vernünftigen und von Selbstrechtfertigung verdeckten Urteils kritisiert Bonhoeffer dann den ethischen Fanatismus: „Erschütternder noch ist das Scheitern alles ethischen Fanatismus. Mit der Reinheit seines Willens und seines Prinzips glaubt der Fanatiker der Macht des Bösen entgetreten zu können. Aber weil es zum Wesen des Fanatismus gehört, daß er das Ganze des Bösen aus

⁶⁸⁵ DBW 6: S. 63

⁶⁸⁶ DBW 6: S. 62

⁶⁸⁷ DBW 16: S. 536-541, Gedanken zu William Patons Schrift „The Church and the New Order“; vgl. DBW 6: S. 379 „das ethische Chaos“

⁶⁸⁸ C. Gremmels,(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand(KT 144), Gütersloh 1996, S. 41

⁶⁸⁹ Vgl. Mokrosch, Was heißt Frieden stiften? In: . R. Mokrosch/ F. Johannsen/ c. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 143-149

⁶⁹⁰ DBW 8: S. 11-27; Auch siehe oben Anm. 606

⁶⁹¹ DBW 6: S. 64

dem Auge verliert und wie der Stier auf das rote Tuch statt auf dessen Träger zustößt muß er schließlich ermüden und unterliegen.“⁶⁹²

Und aufgrund des täuschenden Eindrucks, dass die NS-Herrschaft trotz seines bösen Seins und Tuns dem Volk als Vertreter historisch-ethisch-sozialer Gerechtigkeit dient, kommt es nach Bonhoeffer zu einem Versagen des Mannes des Gewissens angesichts der Entscheidungen fordernden Zwangslagen und Gräuel: „Die unzähligen ehrbaren und verführerischen Verkleidungen und Masken, in denen das Böse sich ihm nähert, machen sein Gewissen ängstlich und unsicher, bis er sich schließlich damit begnügt statt eines guten Gewissens ein salviertes Gewissen zu haben, bis er also sein eigenes Gewissen belügt, um nicht zu verzweifeln; denn daß ein böses Gewissen heilsamer und stärker sein kann als ein betrogenes Gewissen, das vermag der Mann, dessen einziger Halt sein Gewissen ist, nie zu fassen.“⁶⁹³

Außerdem kritisiert Bonhoeffer die Pflichtethik, die in der preußischen und kantischen Tradition einen hohen Rang innehat. Seiner Meinung droht die Gefahr, dass der Mann der Pflicht dem Teufel gegenüber seine Pflicht erfüllt,⁶⁹⁴ im Dritten Reich also das Pflichtgemäße für das von oben Befohlene hält.

Daraufhin wendet sich die Kritik der privaten Tugendhaftigkeit zu. Bonhoeffer rechnet zu den Vertretern dieser Tugendhaftigkeit Männer wie „Carl Schmitt, Martin Heidegger, Emanuel Hirsch und manche berühmte Theologen und Kirchenmänner“⁶⁹⁵. Zwar lässt sich von ihnen sagen, dass sie nicht stahlen, nicht mordeten, nicht die Ehe brachen und dass sie nach Kräften Gutes taten, aber sie wurden dazu verleitet, ihre Augen und Ohren vor dem Unrecht zu verschließen, an dieser Unruhe zugrunde zu gehen und „zum heuchlerischsten aller Pharisäer“⁶⁹⁶ zu werden.

Nach der kritischen Illustration dieser ethischen Begriffe stellt Bonhoeffer die Frage, „wer in der Verkehrung, Verwirrung und Verdrehung aller Begriffe allein die schlichte Wahrheit Gottes im Auge behält.“⁶⁹⁷ Die Antwort lautet, dass es nicht der Mensch mit entzwei geteilter

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ DBW 6: S. 65

⁶⁹⁴ Ebd.; Vgl. H. E. Tödt meinte: „Genau das trifft etwa auf einen Mann wie Walther von Brauchitsch zu, der es nicht vermochte, sich gegen Hitlers offenkundig rechtswidrige und menschenvernichtende Befehle zu stellen. Dasselbe aber gilt für viele Generäle und Beamte, die den Unrechtscharakter des Regimes durchschauten, aber nicht wagten, aus dem Schema von Pflicht und Gehorsam hervorzutreten. Preußische Tradition war dieser Kadavergehorsam nach meinem damaligen Verständnis und dem vieler anderer gerade nicht“. Ders., Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“ Gütersloh 1997, S. 345

⁶⁹⁵ H.E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, München 1988, S. 151

⁶⁹⁶ DBW 6: S. 66

⁶⁹⁷ DBW 6: S. 67

Seele sei, sondern „der Mann des ungeteilten Herzens“⁶⁹⁸ in der Klugheit. Denn er bindet sich durch seine Erkenntnisse über Gott nicht an Prinzipien fest, sondern an die Liebe zu Gott. Dadurch ist er in der Lage, sich von den Problemen und Konflikten der ethischen Entscheidung frei zu machen.⁶⁹⁹ Diesen Ansatz kommentiert Mokrosch mit Blick auf die „Bereitschaft zum Mitwirken an der Ermordung des Führers“⁷⁰⁰: „Er sei nicht an Prinzipien, sondern an die Liebe gebunden. Er achte nicht auf die Unbeflecktheit seines Gewissens, sondern auf die Not des Nächsten. Er breche Gebot angesichts von Not. Die Konsequenz: seine Bereitschaft zum Mitwirken an der Ermordung des Führers – mit der Einfalt und Klugheit eines einfachen Kindes“⁷⁰¹ Den Grund kann man in der Beziehung von Einfalt und Klugheit sehen: Einfalt gehöre nur Gott und Gottes Willen, und klug sei, wer die Wirklichkeit sehe, wie sie sei, wer auf den Grund der Dinge sehe. Aber der Kluge kennt „die begrenzte Empfänglichkeit der Wirklichkeit für Prinzipien; denn er weiß, daß die Wirklichkeit nicht auf Prinzipien aufgebaut ist, sondern in dem lebendigen schaffenden Gott ruht...der befreite Blick auf Gott und auf die Wirklichkeit, wie sie in Gott allein Bestand hat, vereinigt Einfalt und Klugheit. Es gibt keine rechte Einfalt ohne Klugheit und keine Klugheit ohne Einfalt.“⁷⁰² Bezüglich der Einheit von Einfalt und Klugheit stellt sich die Frage, wie man in Anbetracht der Trennung zwischen Gott und Welt mit ungeteiltem Blick auf Gott und auf die Wirklichkeit der Welt blicken kann. Bonhoeffer beantwortet diese Frage mit dem Verweis auf einen Ort, der nicht „irgendwo jenseits der Wirklichkeit im Reich der Ideen“ liegt, sondern „mitten in der Geschichte als göttliches Wunder“ und „an dem Gott und Weltwirklichkeit miteinander versöhnt sind in Jesus Christus, dem Weltversöhner.“⁷⁰³ Ergo: Wer Jesus Christus ansehe, sehe in der Tat Gott und die Welt in Einem. „Er kann fortan Gott nicht mehr sehen ohne die Welt und die Welt nicht mehr ohne Gott.“⁷⁰⁴ Hier bezieht sich die Liebe auf die Versöhnung in Jesus Christus im „Ecce homo“.⁷⁰⁵ Diese Liebe Gottes in der Versöhnung ermögliche in dreifacher Hinsicht des Ecce homo, die Welt zu überwinden, indem Gott sich in unbegreiflicher Umkehrung alles gerechten und frommen Denkens selbst für schuldig an der Welt erkläre und damit die Schuld der Welt auslösche und indem Gott an sich selbst das

⁶⁹⁸ Ebd.

⁶⁹⁹ DBW 6: S. 67

⁷⁰⁰ Mokrosch, Was heißt Frieden stiften? In: . R. Mokrosch/ F. Johannsen/ c. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 145

⁷⁰¹ Ebd.

⁷⁰² DBW 6: S. 68

⁷⁰³ Ebd.

⁷⁰⁴ DBW 6: S. 69; E. Feil meint, dass die Realisierung der Gleichgestaltung mit der Gestalt Christi die Basis für ein positives Weltverständnis hinsichtlich dessen sei, dass in Christus Gott und die Welt mit demselben Blick ins Auge gefasst werde. E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis(Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München 2. Auflage1971, S. 295

⁷⁰⁵ DBW 6: S. 69

Gericht ausführt zugunsten des Friedens zwischen ihm und der Welt und zwischen Mensch und Mensch. Dies realisiert „Gott in seinem lieben Sohn Jesus Christus. Ecce homo,“⁷⁰⁶ und zwar in der Schuldübernahme der Gestalt des Gekreuzigten, des von „Gott gerichteten Menschen.“⁷⁰⁷ Ecce homo. Auch im Rahmen der Menschwerdung Gottes lässt sich die damalige Situation, „in der bei den Bösen wie bei den Guten die Menschenverachtung oder Menschenvergötzung letzter Schluß der Weisheit ist“, ⁷⁰⁸greifen. Durch die Menschwerdung Gottes wendet sich Bonhoeffer gegen den Gedanken, bei dem es darum geht, diejenige, die Gott geliebt hat, von dem Menschenverächter zu verachten.⁷⁰⁹ Bonhoeffer schreibt dazu: „Dem tyrannischen Menschenverächter gilt Popularität als Zeichen höchster Menschenliebe, sein heimliches, tiefes Misstrauen gegen alle Menschen versteckt er hinter den gestohlenen Worten wahrer Gemeinschaft. Während er sich vor der Menge als einer der ihren bekennt, rühmt er sich selbst in widerwärtigster Eitelkeit und verachtet das Recht jedes Einzelnen. Er hält die Menschen für dumm und sie werden dumm, er hält sie für schwach und sie werden schwach, er hält sie für verbrecherisch und sie werden verbrecherisch. Sein heiligster Ernst ist frivoles Spiel, seine biederemännisch beteuerte Fürsorglichkeit ist frechster Zynismus. Je mehr er aber in tiefer Menschenverachtung die Gunst der von ihm Verachteten sucht, desto gewisser erweckt er die Vergötterung seiner Person durch die Menge.“⁷¹⁰ Hinter dieser Beschreibung des tyrannischen Menschenverächters ist die Person Hitlers deutlich erkennbar und das Satanische des Führers findet sich dargestellt.⁷¹¹

Wie oben erwähnt hatte Hitler militärischen Erfolg vorzuweisen. Welche Bedeutung hatte der Erfolg Hitlers für Bonhoeffer bzw. die Ethiker? Aus Bonhoeffers Perspektive kam der Erfolg Hitlers zu der Einsicht, dass geschehenes Unrecht zu rechtfertigen ist und dass er auch bei der besonderen Sichtbarkeit der Gestalt eines Erfolgreichen zu der „Mehrzahl der Vergötzung des Erfolges“⁷¹² gekommen ist. Dazu äußert sich Hannes Heer in seinem Aufsatz wie folgt: „Als dann dazu noch die Erfolge seiner außenpolitischen Erpressungsmanöver – Anschluß Österreichs und Besetzung der Tschechei – kamen und diese Serie mit den Siegen über Polen

⁷⁰⁶ DBW 6: S. 70

⁷⁰⁷ DBW 6: S. 74

⁷⁰⁸ DBW 6: S. 72

⁷⁰⁹ „Jede Form der Menschenverachtung als Negation des wirklichen Menschen ist aber schon gerichtet durch die Bejahung des Menschen in der Menschenwerdung Gottes“. H.-J. Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 245

⁷¹⁰ DBW 6: S. 73

⁷¹¹ Vgl. Mokrosch, Was heißt Frieden stiften? In: . R. Mokrosch/ F. Johannsen/ c. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 146; 1941 beschreibt Bonhoeffer in einem Memorandum Hitler als „Satan in der Gestalt des Engels des Lichts“. Gedanken zu William Patons Schrift „The Church and the New Order in Europe“ (Anfang September 1941, Genf), DBW 16: S. 538

⁷¹² DBW 6: S. 76

und Frankreich 1939/40 anhielt, wurde Hitler endgültig zum ‚Gott‘, die Grenzen zwischen Gut und Böse waren verschwommen. Bonhoeffer hat auch diese Komponente gewürdigt. Nach dem Sieg im Westen, am 11. Juli 1940, war er unmittelbar Zeuge von der Macht des Erfolgs in der Geschichte geworden.⁷¹³ Aus diesem Grund erhebt Bonhoeffer nicht nur Anklage gegen den Erfolgreichen, sondern auch gegen die Kritiker, die vor dem Jammerruf gegen Hitlers Erfolg keine Stellungnahme abgegeben haben: „Daß aller Erfolg vom Bösen sei, ist dann das ewige Lamento der Ankläger der Geschichte. In unfruchtbarer und pharisäischer Kritik am Geschehen kommt man selbst nie zur Gegenwart, zum Handeln, zum Erfolg und sieht gerade darin wieder die Bestätigung der Schlechtigkeit des Erfolgreichen. Ohne es zu wollen macht man aber auch hier den Erfolg zum – wenn auch negativen – Maßstab aller Dinge und es ist kein wesentlicher Unterschied, ob der Erfolg der positive oder der negative Maßstab aller Dinge ist.“⁷¹⁴

An dieser Stelle bringt Bonhoeffer konkret die „Ethik als Gestaltung“ ins Spiel und stellt die These auf, dass die Gestalt des Gekreuzigten alles am Erfolg ausgerichtete Denken außer Kraft setze.⁷¹⁵ Denn durch die Aufstehung als Ja Gottes zum Kreuz wird sowohl der Gedanke des Erfolgreichen verändert als auch die Vergötzung des Todes, wie sie unter uns herrscht, aus den Angeln gehoben.⁷¹⁶ „Der neue Mensch ist geschaffen“. Er ist Jesus Christus. „In Jesus Christus, dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die Menschheit neu geworden.“ In diesem Sinn spielt der Entwurf der „Ethik als Gestaltung“ für Bonhoeffer eine entscheidende Rolle.

Gestaltung sind dabei weder christliche Programme noch ethische Planung, sondern „Gestaltung gibt es vielmehr allein als Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi, als Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen.“⁷¹⁷ Diese Gestaltung ereignet sich aber nicht durch unser Bemühen, „Jesus ähnlich zu werden“, sondern dadurch, dass „die Gestalt Jesu Christi von sich aus so auf uns einwirkt, daß sie unsere Gestalt nach ihrer eigenen prägt (Gal 4,9). Christus bleibt der einzige Gestalter.“⁷¹⁸ Hieran schließt Bonhoeffer Reflexionen über die Bedeutung der Gestaltung des Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen nach:⁷¹⁹ Dass der Mensch mit dem

⁷¹³ Hannes Heer, Die große Maskerade des Bösen. Dietrich Bonhoeffers Bild und Bewertung des Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49/ 2001, S. 1089

⁷¹⁴ DBW 6: S. 77

⁷¹⁵ Ebd.

⁷¹⁶ DBW 6: S. 78

⁷¹⁷ DBW 6: S. 80

⁷¹⁸ DBW 6: S. 81

⁷¹⁹ Zur ausführlichen Darstellung. Vgl. H.-J. Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, S. 227-255

Menschgewordenen gleichgestaltet ist, bedeutet, dass er „wirklicher Mensch“⁷²⁰ ist. Nach Bonhoeffer ist der wirkliche Mensch „weder ein Gegenstand der Verachtung noch der Vergötterung, sondern ein Gegenstand der Liebe Gottes.“⁷²¹

„Gleichgestaltet mit dem Gekreuzigten“ ist ein Schlagwort, durch das die Intention Bonhoeffers begreifbar wird. Es bezieht sich grundsätzlich darauf, dass der Mensch das Todesurteil Gottes trägt, „das Sterbenmüssen vor Gott um der Sünde willen täglich mit sich herum.“⁷²² Darüber hinaus besagt die Gleichgestaltung mit dem Gekreuzigten, dass sie dem Menschen dazu dient, „mit seinem eigenen Willen zu sterben und Gott über sich rechthaben zu lassen.“⁷²³

„Gleichgestaltet mit dem Auferstandenen“. Mit diesem Ausdruck beschreibt Bonhoeffer einen neuen Menschen vor Gott. Bonhoeffer weist nachdrücklich darauf hin, dass die neue Gestalt im Menschen trotz der verborgenen Herrlichkeit seines neuen Leben mit Christus in Gott „keine eigene, selbständige Gestalt, sondern immer nur die Gestalt Jesu Christi selbst.“⁷²⁴ ist. Deshalb ist sie „keine Nachäffung, keine Wiederholung seiner Gestalt, sondern seine eigene Gestalt, die im Menschen Gestalt gewinnt.“⁷²⁵

Es bleibt festzuhalten, dass Jesus Christus in der „Ethik als Gestaltung“ im Zentrum steht. Die Formel, in Christus sei die Gestalt des Menschen vor Gott neugeschaffen worden und die Gestalt Jesu Christi gewinne Gestalt im Menschen, fasst diese Sicht zusammen. Diese Gestaltung sei weder eine Sache des Ortes, der Zeit, des Klimas, der Rasse noch die des Einzelnen, der Gesellschaft oder der Religion, sondern „die Sache des Lebens der Menschheit schlechthin.“⁷²⁶ „Was an Christus geschah, war an der Menschheit geschehen.“⁷²⁷ Diese Sehnsucht des Menschgewordenen nach dem Gewinn einer Gestalt lässt sich zwar in allen Menschen finden, aber sie wird befriedigt nur darin, dass Jesus Christus allein „in einer kleinen Schar“⁷²⁸, d.h. seine Kirche, Gestalt gewinnt. Hier geht es Bonhoeffer wieder um das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Kirche. Insbesondere in der Kirche geschieht das „Gestaltgewinnen Jesu Christi.“⁷²⁹ Und diese Kirche lässt sich nach dem Neuen Testament als Leib Christi bezeichnen. Dieser Leib sei die Gestalt. Deswegen ist die Kirche nach Bonhoeffers Erklärung „nicht eine Religionsgemeinschaft von Christusverehrern, sondern der

⁷²⁰ Ebd.

⁷²¹ Ebd.

⁷²² DBW 6: S. 82

⁷²³ DBW 6: S. 82

⁷²⁴ DBW 6: S. 83

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Ebd.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ DBW 6: S. 84

⁷²⁹ Ebd.

unter Menschen gestaltgewordene Christus. Leib Christi aber darf die Kirche heißen, weil im Leibe Jesu Christi wirklich der Mensch und also alle Menschen angenommen sind. Die Kirche trägt nun die Gestalt, die in Wahrheit der ganzen Menschheit gilt.⁷³⁰ Bonhoeffer stellt im Einzelnen dar, dass die Kirche nichts als das Stück der Menschheit sei, in dem Christus wirklich Gestalt gewonnen habe und dass sie der menschengewordene, gerichtete, zu neuem Leben erweckte Mensch in Christus sei.⁷³¹ Und so lässt sich zusammenfassen: „Der Ausgangspunkt christlicher Ethik ist der Leib Christi, die Gestalt Christi in der Gestalt der Kirche, die Gestaltung der Kirche nach der Gestalt Christi.“⁷³² Diese Gestalt Christi ist nach Bonhoeffers Ansicht immer wieder „eine und dieselbe zu allen Zeiten und an allen Orten.“⁷³³ Aber dies besagt nicht, dass Christus ein Prinzip ist, nach dem alle Welt gestaltet wird, der Verkündiger eines Systems, ein Programmierer, Lehrer und Gesetzgeber, sondern er ist der wirkliche Mensch, weswegen seine Gestalt „eine und dieselbe“ bleibt.⁷³⁴ Allerdings kann er auch in ganz verschiedener Weise Gestalt gewinnen. Mit der Herausstellung dieses doppelten Wesens der Gestalt Christi weist Bonhoeffer darauf hin, dass „die Gestalt Christi ein und dieselbe bleibe, nicht als allgemeine Idee, sondern als die sie einmalig ist, der menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene Gott, und daß gerade um der Gestalt Christi willen die Gestalt des wirklichen Menschen gewahrt bleibe und daß so der wirkliche Mensch die Gestalt Christi empfangen.“⁷³⁵

Es geht Bonhoeffer folglich nicht um eine abstrakte, sondern um eine konkrete Ethik. Diese konkrete Ethik zeigt nicht, „was ein für allemal gut sei, kann und soll gesagt“. Stattdessen ist ausschlaggebend, „wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne.“⁷³⁶ Dieser Gedanke zeigt: „die konkrete christliche Ethik steht jenseits von Formalismus und Kasuistik; denn während Formalismus und Kasuistik von dem Streit des Guten mit dem Wirklichen ausgehen, kann die christliche Ethik ihren Ausgangspunkt nehmen in der geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott in dem Menschen Jesus Christus, in der Annahme des wirklichen Menschen durch Gott.“⁷³⁷ Um diese christliche Ethik zu konkretisieren, stellt Bonhoeffer die Frage: „was heißt ‚unter uns‘, ‚heute‘, ‚hier‘?“⁷³⁸ Durch diese Frage macht er deutlich, dass er sich

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ DBW 6: S. 84

⁷³² DBW 6: S. 85

⁷³³ Ebd.

⁷³⁴ DBW 6: S. 86

⁷³⁵ Ebd.

⁷³⁶ DBW 6: S. 87

⁷³⁷ Ebd.

⁷³⁸ DBW 6: S. 88

auf „den Bereich unserer Entscheidungen und Begegnungen“⁷³⁹ bezieht. Und dieser Bereich hat mit der Stellung von Aufgaben bzw. der Auferlegung von Verantwortung zu tun. Bonhoeffer verwehrt sich gegen die Auffassung, diese Bestimmungen bis zum kompletten Individualismus zu verflüchtigen, und verweist darauf, dass „wir durch unsere Geschichte objektiv in einen bestimmten Erfahrungs-, Verantwortungs-, und Entscheidungszusammenhang gestellt sind, dem wir uns ohne Abstraktion nicht mehr entziehen können.“⁷⁴⁰ Bonhoeffer betrachtet hier das Abendland als „die bisher durch die Gestalt Christi geeinte Welt der Völker Europas und Amerikas.“⁷⁴¹ Die Frage, wie die Gestalt Christi in dieser abendländischen Welt Gestalt gewinne, führt Bonhoeffer für die Ethik als Gestaltung schließlich zu der Schlussfolgerung: „Ethik als Gestaltung ist also Wagnis, weder abstrakt noch kasuistisch, weder programmatisch noch rein erwägend von dem Gestaltwerden der Gestalt Jesu Christi in unserer Welt zu sprechen. Hier werden konkrete Urteile und Entscheidungen gewagt werden müssen. Hier kann Entscheidung und Tat nicht mehr dem Einzelnen in sein persönliches Gewissen geschoben werden, sondern hier gibt es konkrete Gebote und Weisungen, für die Gehorsam gefordert wird.“⁷⁴² Zusammenfassend schreibt Bonhoeffer wiederum: „Ethik als Gestaltung ist nur möglich aufgrund der gegenwärtigen Gestalt Jesu Christi in seiner Kirche. Die Kirche ist der Ort, an dem das Gestaltwerden Jesu Christi verkündigt wird und geschieht. Im Dienst dieser Verkündigung und dieses Geschehens steht die christliche Ethik.“⁷⁴³

2.2.3 Rechtfertigung und Wegbereitung: Die letzten und vorletzten Dinge

In einer Situation, in der sich die Menschen der abendländischen Zivilisation mit Hitlers totalem Krieg und seiner angestrebten Endlösung konfrontiert sehen, versucht Bonhoeffer in diesem Manuskript theologisch Stellung zu beziehen. Vor allem diskutiert Bonhoeffer das Problem der Menschenrechte, obwohl er diesen Begriff nicht explizit verwendet.⁷⁴⁴ Dafür

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ DBW 6: S. 88

⁷⁴¹ DBW 6: S. 89

⁷⁴² Ebd. Siehe Anm 100: „Der gebietende Charakter ethischen Redens war angesichts des Entscheidungsdrucks, den das NS-Regime ausübte, selbstverständlicher als in einem durch Rechtsstaatlichkeit und Tradition geordneten und einen weiten Pluralismus zulassenden Gemeinwesen. Bonhoeffer sieht den Ausgangspunkt christlicher Ethik.“

⁷⁴³ DBW 6: S. 90

⁷⁴⁴ Joachim Wiebering, Der Anspruch der Menschenrechte und die Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem in Bonhoeffers „Ethik“, in: Dietrich Bonhoeffer und die Kirche in der modernen Welt. Texte einer Konferenz der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft in Oxford, Frankfurt am Main, 1981, S. 94-95

geht er zuerst von einer Rechtfertigung aus, die er als „ein Letztes“ voraussetzt, weil sie nach Bonhoeffer das Leben, das von Hitlerregierung verachtet wurde, gerecht erklären kann: „Ursprung und Wesen alles christlichen Lebens liegen beschlossen in dem einen Geschehen, das die Reformation Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein genannt hat. Nicht was der Mensch an sich ist, sondern was der Mensch in diesem Geschehnis ist, gibt uns Aufschluss über das christliche Leben.“⁷⁴⁵ Hier tritt eine dreifache Perspektive zu Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart hervor: Aus dem Herausbrechen von Gottes Wort ergibt sich für den Menschen ein Zusammensturz des Labyrinths seines bisherigen Lebens, wodurch seine Vergangenheit vergeben hat und die Zukunft ganz in der Treue Gottes aufgehoben sei; außerdem ist sein gegenwärtiges Leben für „ein gerechtfertigtes Leben“⁷⁴⁶ zu halten. Aber es ist zu beachten, dass die Rechtfertigung nicht nur aus Gnade, sondern auch Glauben geschieht, wie die Schrift und die Reformation gelehrt haben. Deshalb schließt sich Bonhoeffer dem Standpunkt an, dass der Glaube es ermöglicht, das Leben auf einen neuen Grund zu stellen, der gewährleistet, dass Menschen vor Gott leben können. Dieser Grund sei das Leben, Sterben und Auferstehen des Herrn Jesus Christus.⁷⁴⁷ In diesem Sinn sind Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi Rechtfertigung meines Lebens vor Gott.⁷⁴⁸ Deshalb ist der Glaube das Finden bzw. das Festhalten dieses Grundes und die Wendung des Blicks zu Jesus Christus. Außerdem hält Bonhoeffer fest, dass dieser Glaube mit der Liebe und der Hoffnung einhergehen muss, obwohl diese beiden dem Menschen keine Rechtfertigung geben können: „es wäre ein falscher Glaube, ein Scheinglaube, ein heuchlerischer selbsterfundener Glaube, der niemals rechtfertigt, wenn Liebe und Hoffnung nicht bei ihm wäre.“⁷⁴⁹

Das Letzte als „das Geschehen der Rechtfertigung eines Sünders“⁷⁵⁰ betrachtet Bonhoeffer in zwei Dimensionen: Zum einen hat das Letzte qualitativen Charakter. Diese qualitative Komponente beinhaltet, dass es sowohl „letztes Wort, letzte Wirklichkeit“ als auch „das Gericht über die vorletzten Wege und Dinge“ ist.⁷⁵¹ Zum anderen ist es zeitlich: In dieser Sicht geht das Vorletzte immer dem Letzten voraus und das Vorletzte besteht, obschon das Letzte gegen das Vorletzte vor Gericht eine Beschuldigung vorbringt bzw. außer Kraft setzt. So heißt es über das Vorletzte im Verhältnis zum Letzten: „Weil aber die Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben allein in jeder Hinsicht letztes Wort bleibt, darum muß nun auch von

⁷⁴⁵ DBW 6: S. 137

⁷⁴⁶ DBW 6: S. 138

⁷⁴⁷ Ebd.

⁷⁴⁸ Ebd.

⁷⁴⁹ DBW 6: S. 139

⁷⁵⁰ DBW 6: S. 140

⁷⁵¹ DBW 6: S. 140

den vorletzten Dingen gesprochen werden, nicht so als hätten sie irgendeinen eigenen Wert, aber so daß ihre Beziehung auf das Letzte sichtbar wird. Um des Letzten willen muß vom Vorletzten die Rede sein.“⁷⁵² Um die Rolle des Vorletzten deutlich zu machen, begründet Bonhoeffer das Verharren im Vorletzten: „Warum entscheide ich mich gerade in ganz ernsten Situationen, etwa angesichts eines durch einen Todesfall schwer Betroffenen, oftmals für ein ‚vorletztes‘ Verhalten, also etwa zu einer durch Schweigen bekundeten Gemeinschaft der Hilflosigkeit gegenüber so hartem Geschehen...Warum verschließt sich mir oftmals der Mund, der das Letzte zum Ausdruck bringen sollte und erschließe ich mich zu einer durchaus vorletzten menschlichen Solidarität?...ist das bewusste Bleiben im Vorletzten nicht hier und da vielleicht der echtere Hinweis auf das Letzte, das Gott zu seiner Zeit selbst (freilich auch nur durch Menschenmund) sagt? Wird also nicht gerade um des Letzten willen das Vorletzte immer wieder einmal geboten sein und nicht mit belastetem, sondern mit gutem Gewissen getan werden müssen?“⁷⁵³

Um vorletztes und letztes Verhalten ⁷⁵⁴ konkret darzustellen, stellt Bonhoeffer zwei Haltungen ⁷⁵⁵ vor. Die erste ist der Radikalismus. Diejenigen, die diese Haltung einnehmen, stellen dem Vorletzten das Letzte entgegen, so dass Christus als Zerstörer und Feind alles Vorletzten gilt und umgekehrt alles Vorletzte in Feindschaft zu Christus steht.⁷⁵⁶ Außerdem ergibt sich daraus, dass das letzte und begnadigende Wort Gottes „hier die eisige Härte des allen Widerstand zerbrechenden und verachtenden Gesetzes“⁷⁵⁷ wird. Die zweite Haltung ist die des Kompromisses. Von diesem Standpunkt aus geschieht die prinzipielle Trennung des letzten Worts von allem Vorletzten. Es wird Bezug genommen auf „Glaube und Vernunft in Form eines Stillhalteabkommens mit der bestehenden Wirklichkeit“⁷⁵⁸. Zudem bleibt das Letzte bei der Kompromiss-Haltung „jenseits des täglichen und dient schließlich als ewige

⁷⁵² DBW 6: S. 142

⁷⁵³ DBW 6: S. 143-144

⁷⁵⁴ H. Müller versteht die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem als „die Funktion der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wie auch die Funktion der Unterscheidung beider Reiche“. H. Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, S. 311-312; Jan Rohls sieht Bonhoeffers „Ethik als einen Versuch der Lösung des Verhältnisses von Vorletztem und Letztem an. Ders., Geschichte der Ethik, Tübingen 1991, S. 420-436 ; Auch **zur ausführlichen Darstellung**. E. Wolf, Das Letzte und das Vorletzte. Zum theologischen Denken von Dietrich Bonhoeffer, in: Die Mündige Welt IV, S. 17-31 und E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München 2. Auflage 1971, S. 297-300

⁷⁵⁵ Hans Friedrich Daub, Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 475: Er schreibt: „Beide Haltungen werden als ‚christuswidrig‘ charakterisiert.“; Darauf ist Bonhoeffer im Gefängnis wieder eingegangen. DBW 8: S. 226, 244, 406, 477, 503

⁷⁵⁶ DBW 6: S. 144

⁷⁵⁷ DBW 6: S. 145

⁷⁵⁸ Tiemo Rainer Peters, Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer, in: Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer u. d. dt. Nachkriegsprotestantismus hg. v. Ernst Feil, München 1979, S. 106

Rechtfertigung für alles Bestehende, als die metaphysische Reinigung von der Anklage, die auf allem Bestehenden lastet.“⁷⁵⁹

Aus diesen Gründen wendet sich Bonhoeffer gegen beide Haltungen und hält fest: „Die radikale Lösung denkt vom Ende aller Dinge, von Gott dem Richter und Erlöser her, die Kompromisslösung denkt absolut, die anderen das Bestehende. So gerät Schöpfung und Erlösung, Zeit und Ewigkeit in einen unlösbaren Widerstreit, und so wird die Einheit Gottes selbst aufgelöst, der Glaube an Gott zerbricht.“⁷⁶⁰ Bonhoeffer nimmt den Standpunkt ein, dass beide Haltungen „christuswidrig“ seien, „denn was sich hier gegeneinander in Feindschaft aufrichtet, ist in Jesus Christus eins.“⁷⁶¹ Bonhoeffer ist also der Überzeugung, dass das Verhältnis von Letztem und Vorletztem⁷⁶² weder im Radikalismus noch im Kompromiss richtig gesehen werden, sondern dass die Lösung allein auf Jesus Christus beruht. Der Konzentration auf Jesus geht Bonhoeffer bezüglich dreier Aspekte nach: der Menschwerdung, der Kreuzigung und der Auferstehung. Die Menschwerdung lässt ersichtlich werden, dass Gott in die geschaffene Wirklichkeit hineingeht. Dadurch werden die Menschen vor der Gefahr, das Menschsein zu verachten, bewahrt. Allerdings erhält die Welt, wie sie besteht, und die Menschheit durch das Menschsein Jesu Christi keinen Erlass des Schuldscheins, weil Jesus Mensch ohne Sünde ist. Aber trotz des doppelten Urteils über die Menschheit, das „die absolute Verurteilung der Sünde und die relative Verurteilung der bestehenden menschlichen Ordnungen“⁷⁶³ umfasst, ist die menschliche Wirklichkeit „als Vorletztes, das zur Hülle des Letzten geworden ist“⁷⁶⁴, „zum Außenraum der rechtfertigenden Christusherrschaft“, ⁷⁶⁵ zur Geltung zu bringen. Es müsste nicht übersehen, dass die Menschwerdung zu Lösung der Kompromiss führen könnte, wenn sich sie allein betonen lasse. Unter dem gekreuzigten Jesus Christus lässt sich über die gefallene Schöpfung tödlich urteilen, aber das Kreuz Jesu zerstört diese Schöpfung nicht, sondern die Menschheit ist unter dem tödlichen Urteil aufrecht zu erhalten. Insofern stellt Bonhoeffer fest, dass das Letzte

⁷⁵⁹ DBW 6: S. 145

⁷⁶⁰ DBW 6: S. 146

⁷⁶¹ DBW 6: S. 148

⁷⁶² Peters begründet die christliche und politische Verantwortung in der Spannung von Letztem und Vorletztem: „Wirkliche Verantwortung entsteht jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Sie weiß sich stimuliert durch die Spannung, die zwischen den realen Verhältnissen des ‚Vorletzten‘ und den Hoffnungsperspektiven des ‚Letzten‘ besteht.“ Timo Rainer Peters, *Jenseits von Radikalismus und Kompromiß*, S. 106; Diese von Peters Spannung bringt E. Wolf in dialektischer Perspektive zum Ausdruck. Auffällig ist, dass er die Beziehung von Letztem und Vorletztem im Rahmen der Dialektik von Verborgenheit und Sichtbarkeit der Nachfolge verortet. E. Wolf, *Das Letzte und das Vorletzte. Zum theologischen Denken von Dietrich Bonhoeffer*, in: *Die Mündige Welt IV*, S. 17-31.

⁷⁶³ DBW 6: S. 149

⁷⁶⁴ Ebd.

⁷⁶⁵ J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* (Theologische Existenz Heute), München 1959, S. 51-52

sowohl „das Gericht über alles Vorletzte“ im Kreuz als auch gleichzeitig „Gnade für das Vorletzte, das sich dem Gericht des Letzten beugt“⁷⁶⁶, bedeutet. Nach Bonhoeffer kann es zum Radikalismus kommen, wenn allein die Kreuzigung Jesu hervorgehoben wird. Mit der Auferstehung setzt Gott dem Tod ein Ende und gründet zugleich ein neues Leben. Dennoch: „bis zur Grenze seines Todes bleibt er, der mit Christus schon auferstanden ist, in der Welt des Vorletzten, in die Jesus einging und in der das Kreuz steht.“⁷⁶⁷ In den bis hierhin dargestellten Überlegungen definiert Bonhoeffer das christliche Leben in der Einheit und der Unterscheidung von Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung: „Christliches Leben heißt Menschsein in Kraft der Menschwerdung, heißt gerichtet und begnadigt sein in Kraft des Kreuzes, heißt ein neues Leben leben in der Kraft der Auferstehung.“⁷⁶⁸ Hieran lässt sich die Bedeutung des Vorletzten verdeutlichen: das Vorletzte wird nicht zerstört, sondern es befähigt nur in Christus dazu, der Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt zu begegnen. Diese Begegnung findet „jenseits jedes Radikalismus und jedes Kompromisses“ statt und ist „Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt“.⁷⁶⁹ Dies bedeutet, dass „vom Letzten her ein gewisser Raum für das Vorletzte“ aufgehalten wird.

Bevor sich Bonhoeffer konkret der Ethik als Wegbereitung widmet, stellt sich die Frage nach der Definition des Vorletzten⁷⁷⁰: Das Vorletzte ist „all das, was dem Letzten – also der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein – vorangeht und von dem gefundenen Letzten her als Vorletztes angesprochen wird...das Vorletzte ist also nicht Bedingung des Letzten, sondern das Letzte bedingt das Vorletzte.“⁷⁷¹ Weiterhin charakterisiert Bonhoeffer unter Einbeziehung der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden das Vorletzte in zwei Dimensionen als „das Menschsein und das Gutsein“. Bonhoeffer gibt die Rechtfertigung als die Begründung und die Bedingung für das Menschsein an, trotzdem geht das Menschsein der Rechtfertigung voraus. Somit folgert er: „Das Vorletzte muß um des Letzten willen gewahrt bleiben. Eine willkürliche Zerstörung des Vorletzten tut dem Letzten ernstlich Eintrag.“⁷⁷² Insofern ist es nötig, dem Vorletzten infolge der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein besondere Fürsorge angedeihen zu lassen.

⁷⁶⁶ DBW 6: S. 150

⁷⁶⁷ Ebd.

⁷⁶⁸ Ebd.

⁷⁶⁹ DBW 6: S. 151

⁷⁷⁰ G.M. Prüller-Jagenteufel beschreibt die Eigenarten des Vorletzten in beide Richtungen: „als Nachfolge, insofern die Gnade die je immer schon vorgängige göttliche Wirklichkeit ist; insofern aber das Reich Gottes wesentlich noch ausstehende Wirklichkeit ist, als Wegbereitung.“ Ders., Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung In der Ethik Dietrich Bonhoeffers, S. 304

⁷⁷¹ Ebd.

⁷⁷² DBW 6: S. 152

Bonhoeffer beschäftigt sich nun mit der Wegbereitung, die sich der Möglichkeit, dem Kommen Christi Hindernisse in den Weg zu legen, entgegenstellen soll, obwohl Jesus Christus sich bei seinem Kommen seinen Weg selbst ebnet: „Christus kommt zwar und bahnt sich seinen Weg, ob der Mensch dafür bereit ist oder nicht. Sein Kommen kann niemand hindern, aber seinem Kommen in Gnade können wir uns entgegenstellen.“⁷⁷³ In diesem Sinn ist die Wegbereitung „ein Auftrag von unermesslicher Verantwortung für alle, die vom Kommen Jesu Christi wissen“⁷⁷⁴. Diese Verantwortung im Vorletzten lässt sich im Bereich der Menschenrechte konkretisieren: „Der Hungernde braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, der Vereinsamte Gemeinschaft, der Zuchtlose Ordnung, der Sklave Freiheit.“ Es darf aber nicht übersehen werden, dass es bei der Wegbereitung nicht darum geht, eine „bestimmte, erwünschte und zweckmäßige“ Situation zu schaffen und ein „sociales Reformprogramm“ zu verwirklichen,⁷⁷⁵ sondern darum, gemäß einer geistlich-konkreten Wirklichkeit zu handeln. Diese Wirklichkeit lässt sich gemäß Bonhoeffer in „Taten der Demütigung bzw. der Buße vor dem kommenden Herrn“⁷⁷⁶ zum Ausdruck bringen. Diese Buße als ein konkretes Umkehren verlangt für die Wegbereitung allerdings die Tat, die sich so auf die gegebene Zustände richtet, dass sie das Menschsein und das Gutsein bestimmt. Peter Möser charakterisiert die Beteiligung an der Verschwörung gegen Hitler in biographischer Perspektive als „ersten Akt der Sünde und Buße“⁷⁷⁷.

Die Überlegungen Bonhoeffers zur Wegbereitung kommentiert Tiemo Rainer Peters im Hinblick auf die Verantwortungsethik: „Ihrer äußeren Struktur nach ist ‚Wegbereitung‘ politisch-gesellschaftliche Reform. Ihrer inneren Struktur nach ist sie Buße. Daß die politischen Reformen der Wegbereitung im tiefsten ‚Buße‘ sind, bedeutet, daß Bonhoeffer die politische Verantwortung nicht trennen wollte vom Gedanken der Verantwortung vor Gott; daß er die gesellschaftliche Reform nicht trennen wollte von der eigenen Umkehr. – Hier wird eine Verantwortungsethik sichtbar.“⁷⁷⁸

Zum Verständnis der Menschseins und des Gutseins lässt sich nach Bonhoeffer im Hinblick auf das Kommen Jesu Christi festhalten: In Jesus Christus ist das Menschsein und das Gutsein

⁷⁷³ DBW 6: S. 154

⁷⁷⁴ DBW 6: S. 155; Auch vgl. Tiemo Rainer Peters, *Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer*, S. 106

⁷⁷⁵ DBW 6: S. 156

⁷⁷⁶ DBW 6: S. 157

⁷⁷⁷ Peter Möser, *Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 227; Peter Möser erklärt weiter: „Bonhoeffer meinte damit nicht die Strafe Gottes im eschatologischen Sinn; denn im Letzten galt gerade dem, der in seinem Handeln geschichtliche Verantwortung und Schuld übernahm, die Hoffnung auf Gnade. Er meinte also die Strafe im ‚Vorletzten‘. Die Welt sollte die Buße und Sünde der Deutschen vor Augen bekommen“. Ders., a.a.O., S. 229

⁷⁷⁸ Tiemo Rainer Peters, *Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer*, S. 107

fundiert, denn Christus kommt nicht „in die Hölle“, sondern „in sein Eigentum“⁷⁷⁹. Deswegen soll man sowohl Mensch als auch gut sein. Daraus ergibt sich, dass „Christus zu ihnen kommt... Von Christus her wird die gefallene Welt verständlich als von Gott für das Kommen Christi aufbewahrte, erhaltene Welt, in der wir als Menschen in gegebenen Ordnungen ‚gut‘ leben können und sollen.“⁷⁸⁰

Zwar ist es nötig, den Weg für das Kommen Christi zu bereiten, aber die Wegbereitung ist nicht unser eigener Weg zu Jesus Christus. So geht die Wegbereitung von der Prämisse aus, im Gegensatz zum Ansatz, selbst „zum Letzten zu kommen“, „Christus selbst den Weg gehen“ zu müssen. In diesem Kontext hebt Bonhoeffer hervor, dass Wegbereitung nicht „vom Vorletzten zum Letzten“, sondern „vom Letzten zum Vorletzten“ erfolgen muss.⁷⁸¹

Wieder weist Bonhoeffer hier auf die enge, spannungsreiche und dialektische Beziehung von Letztem und Vorletztem hin. Er macht seine Überzeugung deutlich, dass es gilt, „durch betontere Verkündigung des Letzten das Vorletzte zu stärken wie auch durch Wahrung des Vorletzten das Letzte zu schützen“⁷⁸².

2.2.4 Die Orientierung der Lebensethik Bonhoeffers

Die NS-Regierung erließ 1933 das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“⁷⁸³. Dieses Gesetz ordnete Zwangssterilisation für Fälle an, in denen jemand „erbliche Erkrankungen“ aufwies. Dies war der erste Schritt dazu, dass das NS-Regime radikale Maßnahmen ergriff, „die schließlich zur Umsetzung des sog. Euthanasieprogramms führten, in deren Folge bis 1942 Tausende von Menschen mit geistigen Erkrankungen ermordet wurden.“⁷⁸⁴

⁷⁷⁹ DBW 6: S. 157

⁷⁸⁰ DBW 6: S. 158

⁷⁸¹ DBW 6: S. 159; Vgl. E. Bethge hat sich zu dieser Beziehung zusammenfassend folgendermaßen geäußert: „Das letzte Wort der Rechtfertigung umfaßt Anfang und Ende, es begrenzt das Vorletzte, setzt es aber auch in Kraft. Es bereitet dem Letzten den Weg und hat seinen Ort und seine Zeit vor ihm – und empfängt doch von ihm seine volle, ausgreifende Autonomie“. Ders., DB, S. 807

⁷⁸² DBW 6: S. 161

⁷⁸³ Dazu Siehe. R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 191-197

⁷⁸⁴ F. Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 66; und **zum ausführlichen Hintergrund des Euthanasieprogramms der NS**. LeRoy Walters, Der Widerstand Paul Braunes und des Bonhoefferkreises gegen „Euthanasie“ - Programm der Nationalsozialisten, in: Der Wert menschlichen Lebens. Medizinische Ethik bei Karl Bonhoeffer und Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 98-146

Hiermit wurde eine Weltsicht vertreten, innerhalb derer der Wert von Menschen sich aus Rasse, Volk und Blut ableitet und die das Recht des Stärkeren als natürlich und richtig erachtete. Nach Scholder wurde diese Auffassung auch unter den Deutschen Christen(DC) verbreitet.⁷⁸⁵

Dementsprechend behauptete Reichsminister Dr. Frank: „Recht ist, was dem Volke nutzt; Unrecht was ihm schadet.“⁷⁸⁶ Im Zuge dieser Annahme ergriff die NS-Herrschaft Maßnahmen zur Bekämpfung und Ausrottung des „Unnatürlichen“.

Zu diesen Maßnahmen der NS hatten in der Wahrnehmung Bonhoeffers der deutsche Protestantismus und die deutschen Ethiker keine angemessene Stellungnahme abgegeben und der Begriff des Natürlichen wurde vernachlässigt.

Dem Problem der Vernachlässigung dieses Begriffs begegnet Bonhoeffer, indem er ihn dezidiert unter Bezugnahme auf das Letzte und Vorletztem behandelt. Denn das diesbezügliche Versäumnis sei eine der grundsätzlichen Gründe für „die ‚Hilflosigkeit‘ der protestantischen Ethik in der Auseinandersetzung mit der NS-Ideologie“.⁷⁸⁷

2.2.4.1 Im Bereich des natürlichen Lebens

Den Versuch, den Begriff des Natürlichen wieder zu finden,⁷⁸⁸ unternahm Bonhoeffer 1940/1941 im Kloster Ettal. Die Argumentation setzt bei den beiden missbräuchlichen Verwendungen des Begriffs an: Nach Bonhoeffers Analyse lassen sie einen unlückenhaft „im Dunkel der allgemeinen Sündhaftigkeit“ sitzen und verleihen zum Zweiten gegenteilig „den Glanz der Urgeschöpflichkeit“.⁷⁸⁹ Der begriffliche Missbrauch geschieht dort, wo die religiöse Verkleidung des Natürlichen erfolgt und dem Natürlichen der Glanz einer vom Sündenfall unbetroffenen ‚Urgeschöpflichkeit‘ zugeordnet wird. Als Folge dieses

⁷⁸⁵ K. Scholder, Die Kirche und das Dritte Reich, Bd. 2, 1977, S. 531

⁷⁸⁶ R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 197

⁷⁸⁷ Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 69

⁷⁸⁸ E. Feil hat diesen Versuch hoch veranschlagt: „Den Begriff des Natürlichen für die evangelische Ethik zu reklamieren, scheint uns ein besonderes Verdienst Bonhoeffers.“ Ders., Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 301; Auch Heinz Eduard Tödt hat diesen Versuch im Hinblick auf das Konzept der Menschenrecht wertgeschätzt: „Soweit ich weiß, ist dies im protestantisch-deutschsprachigen Raum vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs die einzige ethische Ausarbeitung eines Theologen zu dieser Thematik, also das einzige systematisch in Angriff genommene evangelische Menschenrechtskonzept.“ Ders., Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, S. 139 ; DBW 6: S. 217 Anm: „das natürliche Leben hat erstmals ein deutscher protestantischer Theologie des 20. Jahrhunderts eine theologisch-ethische Lehre von Menschen- und Grundrechten entwickelt.“

⁷⁸⁹ DBW 6: S. 163, zur ausführlichen Darstellung siehe Anm 3.

Missbrauchs ist das Interesse am Natürlichen in der evangelischen Ethik zu verschwinden. Und daraus ergibt sich, dass es keine Unterscheidung von Menschlichem und Natürlichem gibt, weil beide Begriffe „ vor dem Licht der Gnade in der Nacht der Sünde versanken“.⁷⁹⁰ Dies besagt, dass das Natürliche und Unnatürliche dem Wort Gottes entgegenstanden hätten. Dadurch wird das Natürliche für das Evangelium sinnlos, was dazu führt, dass „dies evangelische Denken die rechte Beziehung des Letzten zum Vorletzten“ verliert und „das natürliche Leben in seinen konkreten Entscheidungen und Ordnungen nicht mehr in der Verantwortung vor Gott“ steht.⁷⁹¹

Also beginnt Bonhoeffer, die genaue Erklärung des Begriffs des Natürlichen nicht von der analogie entis, sondern vom Evangelium her⁷⁹² zu geben. Seiner Definition nach ist das Natürliche weder das Geschöpfliche vor dem Fall noch das Sündhafte, sondern „das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete“⁷⁹³. Im Unterschied dazu ist das Unnatürliche „das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi Sich Verschließende.“⁷⁹⁴ Hier wird deutlich, dass Bonhoeffer das Natürliche im Anschluss an das Vorletzte sieht. Das Unnatürliche lässt sich „als Zerstörung des Vorletzten“ charakterisieren. Die Unterscheidung von Natürlichem und Unnatürlichem enthält zwar nach dem Fall „die relative Freiheit des natürlichen Lebens“, aber diese muss von „der absoluten Freiheit für Gott und für den Nächsten“ unterschieden werden.⁷⁹⁵ Dieser Unterschied ist durch die Menschwerdung Christi befestigt, deshalb kann das Natürliche nicht „als Vorstufe für das Leben mit Christus“ angesehen werden, vielmehr wird es durch das Eingehen Jesu Christi „zu dem Vorletzten“ festgestellt,⁷⁹⁶ während das Unnatürliche sich vor dem Letzten verschließt.

Das Natürliche ist also „die von Gott der gefallenen Welt erhaltene Gestalt des Lebens, die auf die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung durch Christus ausgerichtet ist.“⁷⁹⁷ Bemerkenswert ist, dass das Natürliche mit Hilfe formaler und inhaltlicher Konzeption zu erklären ist: Formal lässt sich das Natürliche am „Erhaltungswillen Gottes“ und an der „Ausrichtung auf Christus“ festlegen.⁷⁹⁸ Inhaltlich ist die Einfassung der Gestalt des

⁷⁹⁰ DBW 6: S. 164

⁷⁹¹ Ebd.

⁷⁹² E. Bethge betont, dass bei Bonhoeffer das Natürliche nicht auf die „analogia entis“ in katholischer Weise zurückführt, sondern auf die „Rechtfertigungslehre und der Christologie“. Ders., Dietrich Bonhoeffer (DB). Theologe – Christ – Zeitgenosse, S. 807-808; Vgl. Matthias Neugebauer, Die theologische Lebensbegriff Dietrich Bonhoeffers, in: , in: Der Wert menschlichen Lebens. Medizinische Ethik bei Karl Bonhoeffer und Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 147-165

⁷⁹³ DBW 6: S. 165

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ DBW 6: S. 166

⁷⁹⁶ Ebd.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Ebd.

erhaltenen Lebens selbst wie das ganze Menschengeschlecht. Hier ist deutlich zu erkennen, dass zwar formal das Natürliche nur in der Beziehung zu Jesus Christus wahrzunehmen ist. Aber aus inhaltlicher Perspektive ist das Natürliche der „Vernunft“ erkennbar.⁷⁹⁹ Nach Bonhoeffers Definition ist die Vernunft, welche die katholische Tradition als ein übernatürliches Organ definiert hat,⁸⁰⁰ nicht „ein über das Natürliche erhabenes göttliches Erkenntnis- und Ordnungsprinzip im Menschen“.⁸⁰¹ Vielmehr sieht Bonhoeffer die Vernunft in das Natürliche eingebettet, sie vernimmt es so bewusst unter den gegebenen Umständen. In diesem Sinn stehen das Natürliche und die Vernunft in einem bestimmten Verhältnis zur „Seins- und Bewußtseinsgestalt des erhaltenen Lebens“.⁸⁰²

Bonhoeffer meint dazu: „Die Vernunft erkennt das Natürliche als allgemein Gesetztes, unabhängig von der Möglichkeit der empirischen Nachprüfung.“⁸⁰³ Daraus ergibt sich, dass das Natürliche stets schon bestimmt ist, und nicht dem Sichentscheiden der Einzelnen, einer Gemeinschaft bzw. einer Institution unterliegt. Denn das Natürliche ist bereits festgelegt und bestimmt. Hier spiegelt sich der Widerstand gegen den Anspruch der NS, der in dem Satz „Was lebenswert ist, bestimmen wir“ zu Tage tritt. Bonhoeffer hält dagegen: „Was natürlich ist, ist nicht durch willkürliche Setzung zu bestimmen“.⁸⁰⁴ Liegt eine solche willkürliche Setzung vor, dann wird dadurch das Natürliche zerstört und zerbrochen. Doch: „Eine Verletzung und Vergewaltigung des Natürlichen rächt sich am Vergewaltiger.“⁸⁰⁵ Bonhoeffer sieht im Natürlichen eine positive Einstellung durch den „Grundwillen“ des erhaltenen Lebens und glaubt, dass das Natürliche durch die „Vernunft“ zur Erkenntnis kommt.⁸⁰⁶ Deshalb wendet sich Bonhoeffer gegen die Handlungsweise des NS und schreibt: „Es ist letztlich das Leben selbst, das zum Natürlichen tendiert und sich immer wieder gegen das

⁷⁹⁹ Hans Friedrich Daub meint: „Die Differenzierung zwischen ‚formal‘ und ‚inhaltlich‘ erlaubt Bonhoeffer nun, Anregungen der ‚katholischen Ethik‘ zu übernehmen. Darauf weist auch ein Brief vom 10.12. 1940 hin, was denn auch erkennen läßt, daß das Manuskript ‚Das natürliche Leben‘ in der Ettaler Zeit, wo katholische Ethiken reichlich zur Verfügung gestanden haben, entstanden ist.“ ders., Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 477

⁸⁰⁰ Vgl. Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 74

⁸⁰¹ DBW 6: S. 167

⁸⁰² DBW 6: S. 167

⁸⁰³ Ebd.

⁸⁰⁴ DBW 6: S. 168

⁸⁰⁵ Ebd. Vgl. F. Johannsen kommentiert: „Bonhoeffer sieht hierin eine Selbstheilungsdynamik des Lebens gegen die Lebensfeindlichkeit des Unnatürlichen.“ Nach ihm erstreckt sich die Verletzung „vom Missbrauch von Kindern zur Denunziation ihrer Eltern über die Reglementierung der Ehe bis zur Rassenideologie.“ Ders., Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 75

⁸⁰⁶ DBW 6: S. 168; Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt mutmaßen: „Vielleicht nimmt Bonhoeffer mit dem Begriff ‚Grundwille‘ die Erkenntnis Albert Schweitzers auf: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will‘.“ Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt, Lesen in Bonhoeffers „Ethik“, in: Welt, Heuristik des Glaubens, hrsg. v. Karl Homann und Ilona Riedel-Spangenberg, Gütersloh 1997, 184

Unnatürliche wendet und es zum Scheitern bringt.“⁸⁰⁷ Das Natürliche hat weder in der Organisation noch in dem Unnatürlichen noch in der Instanz Bestand, es ist auch unkompliziert und trägt zum Erhalt des Lebens vor dem lebensfeindlichen Unnatürlichen bei. Außerdem liefert es Grund zum Optimismus, da der neue Weg zur Erhaltung des Lebens sich durchsetzt.

Zur weiteren Erarbeitung des Begriffs des natürlichen Lebens beschäftigt sich Bonhoeffer nun mit dem Vitalismus und der Mechanisierung. Bei Bonhoeffer ist das Natürliche „gestaltetes Leben“, da es „dem Leben selbst innewohnende und dienende Gestalt“ ist.⁸⁰⁸ Weder der von der Prämisse, das Leben als Selbstzweck zu setzen, ausgehende Vitalismus noch die das Leben auf die Rolle des Mittels zum Zweck reduzierende Mechanisierung eines Kollektivs,⁸⁰⁹ entsprechen dem Natürlichen. Vielmehr sei das Natürliche Leben als Selbstzweck und als Mittel zum Zweck zugleich. Bonhoeffer geht für sein ethisches Verständnis vom „Leben als Selbstzweck und als Mittel zum Zweck“ sowohl von Jesus Christus als auch vom natürlichen Leben aus. Präzisiert heißt das: „Während von Jesus Christus her die Selbstzwecklichkeit des Lebens als Geschöpflichkeit und das Leben als Mittel zum Zweck als Teilnahme am Gottesreich verstanden wird, findet im Rahmen des natürlichen Lebens die Selbstzwecklichkeit ihren Ausdruck in den Rechten und das Leben als Mittel zum Zweck seinen Ausdruck in den Pflichten, die dem Leben gegeben sind. So muß um Christi und seines Kommens willen das natürliche Leben in bestimmten Rechten und bestimmten Pflichten gelebt werden.“⁸¹⁰ Die Analyse, die F. Johannsen zum obigen Satz vornimmt, ist hilfreich für ein tieferes Verständnis der Ethik Bonhoeffers. Er schreibt: „Ist Bonhoeffers Ethik somit einerseits ganz aus der Perspektive des Glaubens entworfen, öffnet sie andererseits wegen ihres Bezugs zur konkreten Wirklichkeit mit ihren Konflikten die Möglichkeit einer diskursiven Verständigung mit ethischen Überlegungen auf humanistischer Grundlage.“⁸¹¹

Es wird deutlich, dass es innerhalb des Natürlichen zunächst Rechte gibt, dann Pflichten. Anders gefasst: Selbstzweck und Mittel zum Zweck.⁸¹² Im Zusammenhang der

⁸⁰⁷ DBW 6: S. 169

⁸⁰⁸ DBW 6: S. 171

⁸⁰⁹ DBW 6: S. 172: „Das Kollektiv ist der Gott, dem das einzelne und gemeinschaftliche Leben in einem totalen Mechanisierungsprozess geopfert wird.“

⁸¹⁰ DBW 6: S. 173; E. Bethge hat diesen Überlegung Bonhoeffers kommentiert: „Mitten in der Zeit der Tyranis des Unnatürlichen setzte Bonhoeffer aufgrund seiner Christologie das Natürliche und die Vernunft in ihr Recht ein, so daß jenseits irgendwelcher Moralisierung ‚Leben nicht nur Mittel zum Zweck, sondern auch Selbstzweck‘ sein darf“. Ders., DB, S. 808

⁸¹¹ F. Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 63

⁸¹² Hier lässt sich ein Bezug zu Immanuel Kants kategorischem Imperativ herstellen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66.

Rechtfertigung verhält es sich ebenfalls so, dass Gott zuerst gibt und dann fordert. In diesem Sinn entfaltet Bonhoeffer das Recht, das mit dem Natürlichen gegeben wird, indem er sich mit dem Wort des römischen Rechtes „Suum cuique“ beschäftigt. Durch diese Formulierung kommt Bonhoeffer zu der Einsicht, dass es ein im natürlich Gegebenen wurzelndes Recht gibt, das „mit uns geboren ist“,⁸¹³ das sich durch irgendein äußeres Recht kaum beseitigen lässt. Daraus ergibt sich der ethische Grundsatz, jedem das von Haus aus gegebenem Recht zu bewilligen. Aber dieses grundsätzlichen Recht und der Voraussetzung des suum cuique sieht sich durch den Sozialeudämonismus bedroht. Dieser behauptet, dass der Einzelne allein „Mittel zum Zweck im Dienst der Gemeinschaft“ ist und dass das Gemeinschaftsglück „über dem natürlichen Recht des Einzelnen“ steht.⁸¹⁴ Bonhoeffer wendet sich gegen diese Auffassung des Sozialeudämonismus, weil es zum Chaos führe, wenn das natürliche Recht des Einzelnen zerstört wird. Für Bonhoeffer ist die Vernichtung des individuellen Rechts und zugleich des gemeinschaftlichen Rechts durch Gewaltherrschaften immer wieder Folge des Sozialeudämonismus. Das Recht des Einzelnen sei dabei die tragende Kraft des Rechtes der Gemeinschaft, wie umgekehrt die Gemeinschaft das Recht des Einzelnen trage und schütze.⁸¹⁵ Der Sozialeudämonismus verbündet sich nach Bonhoeffer mit einem blinden Voluntarismus „in ‚unvernünftiger‘ unbegreiflicher Überschätzung der Macht des Willens gegenüber der Wirklichkeit des natürlichen Lebens“.⁸¹⁶ Durch die Vernunft, die die Wirklichkeit der gefallenen Welt wahrnimmt und ins Bewusstsein ruft, lässt sich dem Sozialeudämonismus Einhalt gebieten. So meint Bonhoeffer: „Das suum cuique ist die höchstmögliche Erkenntnis der Vernunft, die der Wirklichkeit gemäß ist und die innerhalb des natürlichen Lebens das dem Einzelnen von Gott gegebene Recht wahrnimmt.“⁸¹⁷

Das natürliche Recht des Einzelnen leitet sich hierbei von Gott ab. Dies bedeutet, dass Bonhoeffer im Gegensatz sowohl zu Kant als auch zum lutherischen Pflichtgedanken zum Verständnis des Natürlichen von biblischen Aspekten auszugehen beginnt.⁸¹⁸ „Daß es ein natürliches Recht des Einzelnen gibt, folgt aus dem Willen Gottes, den Einzelnen zu schaffen und ihm das ewige Leben zu schenken.“⁸¹⁹ Aber Gott bringt um der Überwindung des Bruchs mit dem Natürlichen willen immer wieder Suum cuique, jedem das Seine, zur Geltung. Dies

⁸¹³ DBW 6: S. 175

⁸¹⁴ DBW 6: S. 176

⁸¹⁵ DBW 6: S. 177

⁸¹⁶ Ebd.

⁸¹⁷ DBW 6: S. 178

⁸¹⁸ F. Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 88

⁸¹⁹ DBW 6: S. 177

bedeutet, dass das Leben selbst „sein stärkster Bundesgenosse“⁸²⁰ zur Wahrung seiner natürlichen Rechte ist.

Dergestalt versucht Bonhoeffer weiter das natürliche Recht auf Leben in doppelter Beziehung – der leiblichen und der geistigen – zu verdeutlichen. Zwar ist die erste Dimension ausführlicher zu behandeln, aber lässt sich die letzte Dimension plötzlich beenden, bevor das gewünschte Ziel erreicht ist.

2.2.4.2 Im Bereich des Rechts und der Freiheit des leiblichen Lebens

Das Recht auf das leibliche Leben

Bonhoeffers Argumentation über das natürliche Leben konzentriert sich insbesondere auf das Recht auf leibliches Leben. Die Begründung dieses Rechts ergibt sich nach Bonhoeffers Ansicht aus Selbstzwecklichkeit. Das Recht des leiblichen Lebens als Selbstzwecklichkeit meint das Recht auf seine Erhaltung an sich, es ist „im eigentlichen Sinn mit uns geborenes, empfangenes“ Recht.⁸²¹ Denn es gibt „nach Gottes Willen menschliches Leben auf Erden nur als leibliches Leben“⁸²², also haben alle Menschen das Recht auf Erhaltung des Leibes. Somit argumentiert Bonhoeffer, dass das erstmalige Recht des natürlichen Lebens davor schützt, dem Leib zu schaden, ihn zu vergewaltigen oder ihn gar willkürlich zu töten. Was die willkürliche Tötung betrifft, so ist damit gemeint, dass unschuldiges Leben absichtlich getötet wird. Hier sieht Bonhoeffer jedes Leben als „unschuldig“ an. Und er stellt die Bedeutung von „Willkürlichkeit“ dar: „willkürlich ist demnach nicht die Tötung des Feindes im Kriege... willkürlich ist selbstverständlich nicht die Tötung des Verbrechers, der fremdes Leben antastete... willkürlich ist die Tötung eines unschuldigen Menschen aus Leidenschaft oder um irgendeines Vorteils willen. Willkürlich ist jede bewusste Tötung unschuldigen Lebens.“⁸²³ Dieser letzte Satz verweist auf den Begriff der Euthanasie. Die Maßnahme der Euthanasie wurde Ende 1939 mit dem Erlass des NS, „planmäßig Geisteskranke und unheilbar Kranke aus Pflegeheimen zu deportieren und ermorden“,⁸²⁴ eingeführt. Hitler befahl, lebensunwertes Leben zu töten. Dieses als Euthanasieprogramm daherkommende Tötungsprogramm wurde „nach der für den Massenmord eingerichteten Organisationszentrale in der Berliner

⁸²⁰ DBW 6: S. 178

⁸²¹ DBW 6: S. 179

⁸²² Ebd.

⁸²³ DBW 6: S. 184

⁸²⁴ F. Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 90

Tiergartenstraße 4 ‚Aktion T 4‘ genannt. Im Rahmen dieses Programms wurden bis 1941 ca. 100 000 Menschen ermordet.

Indem sich Bonhoeffer in dieser Situation gegen diese als Euthanasie deklarierte Aktion wendete,⁸²⁵ rief er Reaktionen hervor: Der evangelische Landesbischof Wurm und der katholische Bischof Graf von Galen in Münster,- stellten Bonhoeffer zum Problem der Euthanasie die Frage: „Darf unschuldiges Leben, das nicht mehr lebenswert ist, auf schmerzlose Weise vernichtet werden?“⁸²⁶ Er versuchte, die Frage in zweierlei Hinsicht zu beantworten, und erwähnte „die Rücksicht auf den Kranken und die Rücksicht auf die Gesunden.“⁸²⁷ Als den Kranken versteht er hier den unheilbar Kranken. Und mit dieser Rücksicht auf den Kranken ist Euthanasie als vorsätzliche Beendigung des Lebens wegen der Schwere eines Leidens als humane Form des Todes zu verstehen. Verlangt aber der unheilbar Kranke zu leben, kann Rücksichtnahme auf den Kranken nicht bedeuten, ihn mutwillig sterben zu lassen oder zu töten. Deshalb lautet Bonhoeffers Grundsatz: Hat der Kranke noch Lebenswillen, hat der Arzt die Pflicht, dessen Leben wenn möglich zu bewahren, weil „das Recht auf Leben einen Vorrang vor dem Recht auf Tötung hat.“⁸²⁸ Als Umkehrschluss ergibt sich, dass die Rücksicht auf den Kranken nicht als „Grund für die Notwendigkeit der Tötung menschlichen Lebens“⁸²⁹ gelten kann.

Bei der Rücksicht auf die Gesunden geht es darum, wann diese Rücksicht die Tötung unschuldigen Lebens notwendig macht.⁸³⁰ Bonhoeffer beantwortet die Frage mit einer grundsätzlichen Ausführung, die sich in drei Aspekten präzisieren lässt: Erstens hat jedes Leben einen Nutzwert für die Gemeinschaft. Gegen die Auffassung, in der das Leben einzelner Menschen nur als Mittel zum Zweck verstanden wird und in der damit sich der Wert des Lebens allein aus dem Nutzwert für die Gemeinschaft ergibt, wendet Bonhoeffer ein, dass sich das Leben eben nicht „von dem sozialen Nutzwert“ oder Ähnlichem ableitet, sondern dass das Recht auf Leben auf das Seienden zurückzuführen ist, weil das Leben von Gott geschaffen und erhalten wird und es somit auch über „ein ihm innewohnendes

⁸²⁵ **Zur begrifflichen Erläuterung.** Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt, Lesen in Bonhoeffers „Ethik“, S. 186 „Nach griechisch eu(‚wohl‘, ‚gut‘, ‚recht‘) und thanatos,(Tod‘), beziehungsweise thanasimos (‚tödlich‘) bezeichnet das Wort ein auf gute Weise todbringendes Verhalten.“; **Zur Arbeit der Frage der Euthanasie** schrieb Bonhoeffer in einem Brief aus Kloster Ettal am 20. 01. 1941: „In meiner Arbeit bin ich jetzt bei der Frage der Euthanasie angekommen. Je mehr ich zum Schreiben komme, desto mehr reizt mich der Stoff. Ich finde die katholischen Ethiken in vieler Hinsicht sehr lehrreich und praktischer als die unseren. Bisher hat man ihnen das immer als ‚Kasustik‘ angekreidet, heute ist man dankbar für vieles; gerade auch zu meinem augenblicklichen Thema“. DBW 16: S. 111(An Eberhard Bethge)

⁸²⁶ DBW 6: S. 185

⁸²⁷ Ebd.

⁸²⁸ DBW 6: S. 186

⁸²⁹ DBW 6: S. 187

⁸³⁰ Ebd.

Recht“⁸³¹ verfügt. Bonhoeffer behandelt dieses Problem also aus theologischer Perspektive. Aus diesem Blickwinkel kann das Recht des Lebens weder von einer Gemeinschaft noch von einer Institution eingeschätzt werden. Füllen diese ein Urteil über den Wert eines Lebens, so wollen sie damit die Position von Gott einnehmen, der über Leben und Tod verfügt. Diese Denkweise führt dazu, dass Leben vernichtet wird: „Die Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben zerstört früher oder später das Leben selbst“.⁸³² Zweitens geht es um die Frage, wie mit dem sozialen Problem schwerer unheilbarer Erbkrankheiten umgegangen werden soll. Bonhoeffer antwortet: Zur Behandlung dieses Problems auch wirtschaftlicher Art darf nicht auf die Vernichtung von Leben zurückgegriffen werden. „Noch nie haben die Ausgaben eines Volkes für die Pflege derartiger Kranker auch nur im entferntesten die Ausgaben für Luxusartikel erreicht.“⁸³³ Deshalb geht Bonhoeffer davon aus, dass der Gesunde bereit ist, aus natürlichen Gründen „gewisse begrenzte Lasten für die Kranken zu übernehmen.“⁸³⁴ Schließlich handelt es sich um eine Sache der Dummheit. Nach Bonhoeffer ist die angeborene Idiotie ein menschliches Leben.

Bonhoeffer verdeutlicht: „Die These von der Zulässigkeit der Tötung unschuldigen kranken Lebens zugunsten der Gesunden, hat aber im Grunde weder sociale, noch wirtschaftliche, noch hygienische, sondern weltanschauliche Wurzeln.“⁸³⁵

Schließlich fasst Bonhoeffer unter Bezug auf ein Bibelzitat zusammen: Wenn „auch die Rücksicht auf die Gesunden kein Recht zur vorsätzlichen Tötung unschuldigen kranken Lebens gibt, so ist damit die Frage der Euthanasie negativ entschieden. Die heilige Schrift fasst dieses Urteil in dem Satz zusammen: ‚Den Unschuldigen... sollst du nicht erwürgen‘ (Ex 23,7).“⁸³⁶

Freiheit des leiblichen Lebens

Im letzten Abschnitt, den Bonhoeffer vor seiner Verhaftung am 5. April 1943 schrieb, geht es ihm darum, das leibliche Leben vor der willkürlichen Beeinträchtigung der Freiheit des

⁸³¹ DBW 6: S. 188

⁸³² DBW 6: S. 189; G. M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung In der Ethik Dietrich Bonhoeffers, S. 327: „Bonhoeffer vertritt hier keineswegs eine Mythologisierung des Lebens an sich, wie eine isolierte Betrachtung dieser Passagen nahe legen könnte; vielmehr ist es gerade die Einbettung dieses Gedankengangs in die grundlegende Unterscheidung von Letztem und Vorletztem und die darauf aufbauende differenzierende Betrachtung des Vorletzten, die ihn zu diesem Schluß führt.“

⁸³³ DBW 6: S. 190

⁸³⁴ DBW 6: S. 190

⁸³⁵ DBW 6: S. 191; vgl. Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt, Lesen in Bonhoeffers „Ethik“, S. 190: „Das Regime machte das Töten ‚unschuldigen kranken Lebens‘ tatsächlich zur weltanschaulich motivierten Pflicht. Bonhoeffer sah im Januar 1941 voraus, was geschehen würde. Weitere Kategorien von Menschen würden zu lebensunwertem Leben erklärt und der Vernichtung überantwortet werden. Im Januar 1942 koordiniert die Wannsee-Konferenz die ‚Endlösung der Judenfrage‘.“

⁸³⁶ DBW 6: S. 191

Leibes zu schützen. Ihm zufolge kann der Leib mit irgendwelchen Mitteln der Gewalt nicht erzwungen werden. Vielmehr ist der lebendige Leib des Menschen „immer der Mensch selbst.“⁸³⁷ So kritisiert Bonhoeffer die vielfältigen schweren Verstöße gegen das Recht, das dem Menschen mit der Schöpfung verliehen wird: „Vergewaltigung, Ausbeutung, Peinigung, willkürliche Beraubung.“⁸³⁸ Bei der Vergewaltigung übt ein fremder Leib unrechtmäßigerweise durch Gewalt Zwang aus. Eine solche Handlung verwundet die Freiheit des leiblichen Menschen, weil der Mensch das Recht hat, sein Leib bzw. seine Geschlechtlichkeit entweder in Freiheit zu geben oder nicht. Dabei insistiert Bonhoeffer darauf, dass die Freiheit des leiblichen Lebens „im natürlichen Schamgefühl“⁸³⁹ zum Ausdruck kommt.

Die Situation der Ausbeutung liegt dort vor, „wo die leiblichen Kräfte eines Menschen zum unbeschränkten Eigentum eines anderen Menschen oder einer Institution gemacht werden.“⁸⁴⁰ Hiermit ergibt sich die „Versklavung des Menschen“⁸⁴¹. Diese Versklavung des Menschen entspringt nach Bonhoeffer dem Denken, nach dem der Mensch Mittel zum Zweck wird, so dass ein Leib „zum Objekt der Ausbeutung des Stärkeren“⁸⁴² wird. Diese Gefahr droht dann, wenn der Mensch seinen Arbeitsplatz weder frei wählen noch sie wechseln kann.

Bei der Peinigung des Leibes geht es nicht darum, dass wie im Fall der Züchtigung der geistig unmündige Mensch durch die Erziehung „zur Selbständigkeit“⁸⁴³ reift, sondern Bonhoeffer hält die Peinigung des Leibes für „die willkürliche und rohe Zufügung leiblicher Schmerzen unter Ausnutzung gegebener Machtverhältnisse im allgemeinen und insbesondere zum Zwecke der Erpressung erwünschter Geständnisse oder Aussagen“.⁸⁴⁴ Als Folge ergibt sich, dass der Leib des Menschen seine Ehre verliert. Dabei bringt diese Entehrung dazu, „leibliche Vergeltung an dem ehrlosen Peiniger“ üben. Dadurch werden die Freiheit der leiblichen Menschen und die gemeinschaftlichen Grundlagen zunichte gemacht.

Die leibliche Freiheit des Menschen wird ferner verletzt durch die willkürliche Beraubung, die sich durch Gefangennahme ausführen lässt. Dadurch tritt bei dem leiblichen Menschen, der unschuldig ist, die unerwartete Trennung von seiner Wohnung, seiner Arbeit und seiner Familie einer Versklavung des Menschen. Hier spiegelt sich die Erfahrung Bonhoeffers mit der NS-Herrschaft, durch die das Leib immer wieder in Gefahr geraten ist, deutlich wider.

⁸³⁷ DBW 6: S. 212

⁸³⁸ Ebd.

⁸³⁹ DBW 6: S. 213

⁸⁴⁰ Ebd.

⁸⁴¹ Ebd.

⁸⁴² DBW 6: S. 214

⁸⁴³ DBW 6: S. 214

⁸⁴⁴ DBW 6: S. 214-215

In diesem Zusammenhang fordert Bonhoeffer, dass das Recht des natürlichen Lebens „früher oder später“⁸⁴⁵ unmittelbar wiederherzustellen ist.

Für diese Wiederherstellung leistet er mit dem Versuch, den Begriff des Natürlichen von der theologischen Perspektive her wieder zu gewinnen, seinen Beitrag. Dadurch eröffnet er, wie H.E. Tödt erwähnt hat, die Möglichkeit, „natürlich-vernünftigen Diskurs und theologische Aussagen durchsichtig und legitim aufeinander zu beziehen und so den Phänomenen der natürlichen Wirklichkeit ihre vernünftige wie auch ihre übergreifende theologische Bedeutung zu kommen zu lassen.“⁸⁴⁶

2.2.5 Bonhoeffers Verantwortungsethik

Bonhoeffer versucht 1941 „die Ethik“ als „Verantwortungsethik“⁸⁴⁷ zu entwerfen. Sein Entwurf verharnt dabei nicht im Abstrakten, sondern ist klar in der Geschichte bzw. in seiner biographischen historischen Situation verortet – eine Situation, die dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich an der Konspiration gegen Hitler beteiligte, durch den am 20. Januar 1941 der Programmabschluss gefasst wurde, die Juden zu vernichten. In dieser geschichtlichen Konstellation entwirft Bonhoeffer seine „Ethik“ der Verantwortung.

Exkurs: Eine Skizze des Begriffs der Verantwortung in philosophischer und theologischer Perspektive

Verantwortung ist ein Begriff der Relation. Er ist nach Honecker ein nicht weniger als fünfstelliger Verhältnisbegriff: „zu fragen ist: Wer ist für was gegenüber oder für wen vor welcher Instanz im Blick

⁸⁴⁵ DBW 6: S. 216

⁸⁴⁶ H.E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, S. 145

⁸⁴⁷ Dazu Siehe Anm 622; H.E. Tödt und T. Jähnichen hat Bonhoeffers Ethikentwurf als Verantwortungsethik charakterisiert, während H. Ott ihn als „modifizierte Situationsethik“ bezeichnet. H.E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, S. 139 und Traugott Jähnichen, Werte-Nomen-Gewissen. Was bestimmt unser Leben? Bad Oeynhausen 2001, S. 23-26; H. Ott, Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Erster Band, Zürich 1966; Friedrich Johannsen sieht Bonhoeffers Ethikentwurf sowohl als Verantwortungsethik als auch als modifizierte Situationsethik, an, indem er behauptet: „Als Verantwortungsethik versucht der Entwurf die Schwächen einer reinen Situationsethik und die einer Normethik zu überwinden. Wie eine Situationsethik stellen Bonhoeffers Überlegungen die ethische Entscheidung radikal in die konkrete Problemlage hinein und versuchen nicht, Entscheidungen durch die Orientierung an irgendeinem Normsystem zu gewinnen.“ Ders., Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit. Zu Bonhoeffers Ethikentwurf, in: Ulrich Becker(Hg.), Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute, Hannover 1986, S. 26

auf welches Standards, welches Normensystem verantwortlich?“. ⁸⁴⁸ Der Ursprung dieses Begriffes leitet sich im Christentum vom Apostel Paulus her. Bei Paulus lässt sich Verantwortung als Beziehungsbegriff in der Rechtssphäre, d.h. im Jüngsten Gericht, verwenden. Dieses Verständnis von Verantwortung unterliegt im 20. Jahrhundert jedoch einem Wandel.

Angesichts der von Pluralisierung, Säkularisierung und Traditionsabbruch geprägten Gesellschaft sowie der wachsenden technologischen Zivilisation ist die Orientierung an traditionellen Normen, Werten, Gesinnungen und Pflichten als Reaktion auf die Herausforderungen inadäquat. Mit Blick auf den grundlegenden Wandel der Situation versuchen Philosophien und Theologien, mit Hilfe des Begriffes der Verantwortung dieses Ethikproblem zu überwinden. In diesem Sinn ist die Verantwortung sowohl Teil einer „Krisenethik“ ⁸⁴⁹ als auch „Wandel des allgemeinen moralischen Bewusstseins“ ⁸⁵⁰. Und so ist „Verantwortung“ im 20. Jh. zu einem Leitbegriff entwickelt worden. Verantwortung ist in der Ethikgeschichte ein relativ junger Begriff. Max Weber (1864-1920) leitet diese Entwicklung dadurch ein, dass er in seinem Vortrag „Politik als Beruf“ ⁸⁵¹ insbesondere Gesinnungsethik und Verantwortungsethik voneinander unterscheidet. Diese Unterscheidung bedeutet, dass in Abänderung der Pflichtethik Kants die Verantwortung, die die Folgen des Handelns betont, als ethischer Kernpunkt zum Tragen kommt. Bei Weber heißt es: „Der Verantwortungsethiker ist dazu bereit, daß man für die Folgen seines Handels aufzukommen hat.“ ⁸⁵²

Im Angesicht der akuten Bedrohungen durch das NS-Regime 30 Jahre später versucht Bonhoeffer die Verantwortungsethik ⁸⁵³ theologisch darzustellen, indem er sie der „Tradition der Gesinnungsethik im Protestantismus, die sich im Dritten Reich mit einer ‚reservatio mentalis‘ begnügen konnte“ ⁸⁵⁴ entgegenstellt. 1948 wird dann in der in Amsterdam stattfindenden Vollversammlung des ÖRK der entscheidende Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“, welche die Ausrichtung an Freiheit und Gerechtigkeit vornimmt, öffentlich ausgesprochen. ⁸⁵⁵ Nach Honecker nimmt dieses Programm der „verantwortlichen Gesellschaft“ „die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als sozialetische Aufgabe“ zur Kenntnis: „eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind.“ ⁸⁵⁶

⁸⁴⁸ Martin Honecker, Wege evangelischer Ethik. Position und Kontexte, Freiburg 2002, S. 235; vgl. Zum Begriff der Verantwortung. K. Bayertz, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: ders. (Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995, S. 3-71

⁸⁴⁹ Hartmut Kreß, Art. „Verantwortung“, in: Evangelisches Soziallexikon, Hrsg. von M. Honecker/H. Dahlaus/J. Hübner/T. Jähnichen/H. Tempel, Stuttgart; Berlin; Köln 2001, S. 1660

⁸⁵⁰ Ulrich H. J. Körtner, Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999, S. 65

⁸⁵¹ M. Weber, Politik als Beruf, in: ders., Gesammelte Politische Schriften, hg. v. J. Winckelmann (UTB 1491), Tübingen 1958, S. 493-548

⁸⁵² Ebd.

⁸⁵³ DBW 6: S. 245-299

⁸⁵⁴ C. Frey, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989, S. 223

⁸⁵⁵ Hartmut Kreß, Art. „Verantwortung“, in: Evangelisches Soziallexikon, S. 1660

⁸⁵⁶ M. Honecker, Einführung in die theologische Ethik, Berlin u. a., 1990, S. 336

Auch Georg Picht sieht im Begriff der Verantwortung eine doppelten Weisung: „man ist verantwortlich für eine Sache oder für andere Menschen, und man ist verantwortlich vor einer Instanz, welche den Auftrag erteilt, der die Verantwortung begründet“.⁸⁵⁷ Und er sieht die Verantwortung nach Tödt als „eine Säkularisierung des theologisch-eschatologischen Begriffs der Verantwortung vor Gottes endgültigem Gericht“⁸⁵⁸ an. Dies zeigt, dass es für um die Aufgaben der Geschichte und Zeit geht. Picht „verlagert das Gewicht von der Verantwortung vor einer Instanz auf die Verantwortung für die gegenwärtigen und zukünftigen Folgen gegenwärtiger Gedanken, Handlungen und Unterlassungen.“⁸⁵⁹

Weitere 30 Jahre später wird die Verantwortungsethik von Hans Jonas neu unterstrichen. Sein Kernsatz lautet: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Leben auf Erden“.⁸⁶⁰ Diese Maxime zeigt, dass die Verantwortungsethik für Jonas eine Zukunftsethik ist, was bei ihm allerdings bedeutet, dass wir „nicht den zukünftigen Menschen verantwortlich (sind), sondern der Idee des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperungen in der Welt fordert“⁸⁶¹. Somit bezieht sie sich nicht auf das Prinzip Hoffnung eines Ernst Bloch und der marxistischen Auffassung, die besagt, dass es darum geht, utopisch zu verändern und neu zu gestalten, sondern darauf, sich für das Gegebene zu verantworten. Hier ist jedoch zu beachten, dass Jonas die Begründung seiner Verantwortungsethik nicht in einer religiösen Struktur sucht, sondern im teleologischen Aufbau der Natur: „Jedes Lebendige ist sein eigener, keiner weiteren Rechtfertigung bedürftiger Zweck und hierin hat der Mensch nichts vor anderen Lebewesen voraus - außer dass er allein auch für sie, d.h. für die Hütung ihres Selbstzwecks, Verantwortung haben kann...daß er sie für andere seinesgleichen – selber mögliche Verantwortungssubjekte - auch haben muß und im einen oder anderen Verhältnis immer schon hat: die Fähigkeit dazu ist die zureichende Bedingung ihrer Tatsächlichkeit“.⁸⁶² In diesem Zusammenhang „steht der Begriff der Verantwortung in enger Beziehung zum Problem der Zurechnung, da Verantwortung ein zurechnungsfähiges Handlungsobjekt und die Feststellung einer Zurechnung von Handlungsfolgen impliziert“.⁸⁶³

H.E. Tödt trägt hinsichtlich der Verantwortungsethik dazu bei, den Ursprung der Verantwortung im christlichen Denken in der Eschatologie zu suchen.⁸⁶⁴

Im Anschluss an Max Weber versucht Wolfgang Huber⁸⁶⁵ die christliche Verantwortungsethik zu konkretisieren, indem er eine „Entwicklungslogik ethischer Weltbilder“ entwirft: Die Menschen seien

⁸⁵⁷ G. Picht, Der Begriff der Verantwortung, in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1959, S. 318-342, vor allem S. 319

⁸⁵⁸ H. E. Tödt, Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, S. 51

⁸⁵⁹ M. Honecker, Einführung in die theologische Ethik, S. 332

⁸⁶⁰ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/Main 1979, S. 36

⁸⁶¹ A.a.O., S. 91

⁸⁶² Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. S. 184

⁸⁶³ Traugott Jähnichen, Werte-Nomen-Gewissen. Was bestimmt unser Leben? Bad Oeynhausen 2001, S. 19

⁸⁶⁴ H. E. Tödt, Perspektiven theologischer Ethik.

aus christlicher Perspektive in letzter Instanz verantwortlich vor Gott. Nach Etienne de Villiers Einschätzung stellt bei Huber „der Anspruch einen konstruktiven Beitrag zur Suche nach einem ‚planetarischen Ethos‘ zu leisten, das Minimalbedingungen für das Überleben der Menschheit und die Bewahrung der Natur bereitstellen kann, eine Herausforderung für eine christliche Verantwortungsethik dar.“⁸⁶⁶

Wie Huber ist Johannes Fischer zwar der Meinung, dass man die christliche Ethik für eine Verantwortungsethik halten kann, wendet sich aber gegen die Reduktion der christlichen Ethik auf eine zukunftsorientierte Verantwortungsethik.⁸⁶⁷ Bei ihm geht es nicht um die Frage, „ob und wofür wir verantwortlich sind“, sondern um die Frage, „wofür wir einander verantwortlich machen wollen bzw. machen müssen, um solchermaßen das Bewusstsein moralischer Verantwortlichkeit wechselseitig bei uns zu erzeugen. Es gilt nicht, moralische Verantwortung zu entdecken, sondern vielmehr, sie gemeinsam herzustellen. Verantwortung ist zu etwas geworden, das angesichts der Risiken der modernen Zivilisation ständig neu gesellschaftlich produziert werden muss.“⁸⁶⁸

Auch Körtner nimmt die Haltung ein, dass sich christliche Ethik als Verantwortungsethik denken und praktizieren lässt. Denn die Verantwortungsethik sei die Veränderung im wesentlichen Verstehen von Moral. Dies aber bedeutet nicht, dass es um den reinen Aufbau der christlichen Ethik auf dem Begriff der Verantwortung geht, sondern christliche Ethik beruht insbesondere auf einer Theorie von Gütern oder Werten, die in Ergänzung einer Theorie der Pflicht und einer Theorie der Tugenden angebracht werden muss; dann lassen sich diese Aspekte anhand des Begriffs der Verantwortung miteinander in Verbindung bringen.

Im Unterschied zu Hans Jonas geht William Schweiker davon aus, dass die christliche Religion Verantwortung angemessen begründet. Er formuliert einen Imperativ der Verantwortung: „Respektiere und fördere das Leben in allen Handlungen und Beziehungen“. Zur Verdeutlichung dieses Imperativs spricht er von der Integrität des Lebens: „Die Vorstellung von der Integrität des Lebens stellt eine pluralistische Konzeption des Guten dar, die das Gute als die Integration komplexer Wirklichkeiten nach dem Vorbild des Schöpfungssymbols definiert. Verantwortliches Leben besteht darin, diesem Gut zu dienen und sein Leben danach auszurichten“. So verbindet dieser Imperativ „die grundlegenden Aussagen über Schöpfung miteinander, die sich aus der hermeneutischen Untersuchung ergeben haben, und gibt der ethischen Bedeutung des christlichen Glaubens Ausdruck“.⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ W. Huber entwickelt seine Verantwortungsethik in zwei Vorträgen: Sozialethik als Verantwortung, in: Konflikt und Konsens: Studie zur Ethik der Verantwortung, München 1990, S. 135-157 und Gewalt gegen Mensch und Natur – Die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos, in: J. Rehm(Hg.), Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft: zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos“, Gütersloh 1994, S. 30-46

⁸⁶⁶ Etienne de Villiers, Perspektive einer christlichen Verantwortungsethik, in: ZEE 51, 2007, S. 14

⁸⁶⁷ Johannes Fischer, Christliche Ethik als Verantwortungsethik?, EvTh 52(2), 1992, S. 114-128

⁸⁶⁸ Johannes Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002, S. 306-307

⁸⁶⁹ William Schweiker, Verantwortungsethik in einer pluralistischen Welt: Schöpfung und die Integrität des Lebens, in: Evangelische Theologie 59. Jg., Heft 5, Gütersloh 1999, S. 321-335

Zusammenfassend ist festzuhalten: 1. Der Begriff der Verantwortung ist ein wichtiges Leitbild der christlichen Ethik. 2. Verantwortungsethik lässt sich als Zukunftsethik bezeichnen. 3. Die Vorstellungen sind jedoch sehr unterschiedlich: Theologen wie Philosophen haben die Entwicklung neuer Ethikkonzeptionen unter dem Leitbegriff der Verantwortung auf verschiedenste Art und Weise ausgeführt. 4. Trotzdem lässt sich der Begriff der Verantwortungsethik durch kommunikative Beziehungen zu anderen Begriffen von Moral nach wie vor entwickeln.

2.2.5.1 Der Begriff der Verantwortung bei Bonhoeffer

Bevor Bonhoeffer den Begriff der Verantwortung definiert, beschäftigt er sich zuerst mit der Frage nach dem Guten. Laut Bonhoeffer stellt sich die Frage nach dem Guten nicht abstrakt, sondern es geht darum, „was unter der Voraussetzung des gegebenen Lebens und für uns als Lebende gut ist“⁸⁷⁰. Deshalb wird die Frage nach dem Guten „mitten in der jeweils bestimmten und doch unabgeschlossenen, einmaligen und schon wieder dahinfliegenden Situation unseres Lebens, mitten in den lebendigen Bindungen an Menschen, Dinge, Einrichtungen, Mächte, das heißt mitten in unserem geschichtlichen Dasein“⁸⁷¹ gestellt, und entsprechende Entschlüsse werden in diesem Horizont gefasst. Insofern ist die Frage nach dem Guten identisch mit der Frage nach dem Leben und nach der Geschichte. Dies zeigt, dass sich der ethische Gedanke, der „nach einem absoluten Maßstab eines an und für sich Guten unaufhörlich und ausschließlich zwischen diesem klar erkannten Guten und dem ebenso klar erkannten Bösen zu entscheiden hat“⁸⁷², eindeutig vernichten lässt, da eine solche Ethik der Frage nach dem Guten für die Frage nach dem Leben nicht geeignet ist. Daraus ergibt sich, dass das Gute dem Leben entgegengesetzt ist. Um den Gegensatz zwischen dem Guten und dem Leben zu überwinden und das richtige Verstehen des Guten anzuleiten, muss die Frage nach dem Leben gestellt werden.⁸⁷³ Der Meinung Bonhoeffers nach ist Leben nicht zu definieren, weil es sich weder auf den Begriff noch auf die Abstraktion bezieht, sondern auf die Person, die das Ich Jesu ist. Deshalb kann man sagen, dass die Frage, was das Leben sei, zu der Antwort, wer das Leben sei, führt.⁸⁷⁴ Das Ich Jesu enthält unser Leben, wenn wir die Verkündigung Jesu hören. Zugleich erkennen wir in seiner Verkündigung das Nein über unser Leben: „Das Nein über unser abgefallenes Leben bedeutet, daß zwischen ihm und dem Leben,

⁸⁷⁰ DBW 6: S. 245

⁸⁷¹ DBW 6: S. 246

⁸⁷² Ebd.

⁸⁷³ DBW 6: S. 248

⁸⁷⁴ DBW 6: S. 249

das Jesus Christus ist, das Ende, die Vernichtung, der Tod steht. Das Nein, das wir hören, bringt uns selbst diesen Tod. Aber indem es uns den Tod gibt, wird aus dem Nein ein verborgenes Ja zu einem neuen Leben, zum Leben, das Jesus Christus ist“.⁸⁷⁵ Deshalb verweist Bonhoeffer darauf, dass unser Leben jetzt das Leben in der Spannung zwischen dem Nein und dem Ja ist. Dies führt er konkret weiter: „Es ist das Ja der Schöpfung, der Versöhnung, der Erlösung und das Nein des Gerichts und des Todes über das von seinem Ursprung, Wesen und Ziel abgefallene Leben. Aber niemand, der Christus kennt, kann das Ja ohne das Nein, das Nein ohne das Ja hören“.⁸⁷⁶

Das Gute definiert Bonhoeffers nun folgendermaßen: Es ist „nicht eine Qualität des Lebens, sondern das Leben selbst“⁸⁷⁷ unter der Voraussetzung, dass Christus mein Leben ist. Dieses Leben besteht in der widerspruchsvollen Einheit von Ja und Nein. Diese Einheit lässt sich nur in Jesus Christus außerhalb unser selbst finden. Jesus Christus jedoch ist Mensch und Gott in Einem, woraus die ursprüngliche und wesenhafte Begegnung mit dem Menschen und mit Gott erwächst.⁸⁷⁸

Das Leben in dieser Begegnung stellt Bonhoeffer ausführlich dar: „wir ‚leben‘, indem sich in unserer Begegnung mit den Menschen und mit Gott das Ja und das Nein zu widerspruchsvoller Einheit verbindet, zu selbstloser Selbstbehauptung, zur Selbstbehauptung in der Selbstpreisgabe an Gott und die Menschen. Wir leben, indem wir auf das in Jesus Christus an uns gerichtete Wort Gottes Antwort geben. Weil es ein auf unser ganzes Leben gerichtetes Wort ist, darum kann auch die Antwort nur eine ganze, mit dem ganzen Leben, wie es sich jeweils handelnd realisiert, gegebene sein.“⁸⁷⁹

Die Antwort des uns in Jesus Christus als Ja und Nein zu unserem Leben begegnenden Lebens lässt sich also durch das dieses Ja und Nein aufnehmende und einende Leben geben. In diesem Zusammenhang verwendet Bonhoeffer den Begriff der Verantwortung um der

⁸⁷⁵ DBW 6: S. 250

⁸⁷⁶ Ebd. Bonhoeffer macht diesen Grundgedanken weiter deutlich: „Es ist das Ja zum Geschaffenen, zum Werden, zum Wachsen, zur Blüte und zur Frucht, zur Gesundheit, zum Glück, zum Können, zur Leistung, zum Wert, zum Erfolg, zur Größe, zur Ehre, kurz das Ja zur Entfaltung der Kraft des Lebens. Es ist das Nein zu dem all diesem immer schon innewohnenden Abfall vom Ursprung, Wesen und Ziel des Lebens, das Nein, das Sterben, Leiden, Armut, Verzichten, Hingabe, Demut, Erniedrigung, Selbstverleugnung bedeutet und das darin schon wieder das Ja zum Leben enthält, einem Leben, das nicht zerfällt in ein Nebeneinander von Ja und Nein, so als stünde zum Beispiel eine uneingeschränkte Entfaltung der Vitalität unverbunden neben einer asketisch geistigen Lebenshaltung oder als stünde ein ‚Schöpfungsgemäßes‘ einfach neben dem ‚Christlichen‘ – hierdurch verlöre das Ja und das Nein seine Einheit in Jesus Christus -; vielmehr ist dieses neue Leben, das in Jesus Christus eins ist, so zwischen Ja und Nein eingespannt, daß in jedem Ja schon das Nein, in jedem Nein auch das Ja vernommen wird. Entfaltung der Lebenskraft und Selbstverleugnung, Wachstum und Sterben, Gesundheit und Leiden, Glück und Verzicht, Leistung und Demut, Ehre und Selbsterniedrigung gehören in lebendiger (un)auflöslich widerspruchsvoller Einheit zusammen“.(S. 250-251)

⁸⁷⁷ DBW 6: S. 252

⁸⁷⁸ DBW 6: S. 253

⁸⁷⁹ Ebd.

Konkretisierung der Beschaffenheit dieser Beantwortung willen. So sieht er die Verantwortung im Licht von „Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi“ sowie als Antwort der zusammengefassten „Ganzheit und Einheit“ „auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit“. ⁸⁸⁰ Ganzheit des Lebens bedeutet hier, dass das Handeln des Menschen eine Sache auf Leben und Tod ist. Hier ist zu erkennen, dass Bonhoeffers Verantwortungsbegriff im Gegensatz zu den Ansichten Max Webers steht. Während Bonhoeffer Verantwortung als „die zusammengefasste Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit“ definiert, fordert Weber eine reinliche Scheidung zwischen „Realität“ und „Werten“ ⁸⁸¹. Bonhoeffer hingegen lehnt es ab, das Gesollte gegen das Seiende oder das Seiende gegen das Gesollte auszuspielen. ⁸⁸² In dieser Hinsicht kann die Verantwortungsethik Bonhoeffers tatsächlich als synonym zu der Sozialethik gelten, weil „die Frage nach dem Guten im Horizont der Frage nach einem gemeinsamen Leben und im Horizont der Frage nach einer geschichtlich gewordenen gesellschaftlichen Wirklichkeit“ ⁸⁸³ gestellt wird.

Bonhoeffer greift bei der Darstellung des Begriffs der Verantwortung auf die biblische Perspektive zurück: Verantwortung in der biblischen Bedeutung bezeichnet vor allem die Antwort „auf die Frage der Menschen nach dem Christusereignis“, die „unter Einsatz des Lebens mit Worten“ gegeben wird. ⁸⁸⁴ Infolgedessen rechnet er der Verantwortung den Charakter der Handlung als Antwort zu: „ich stehe zugleich für Christus vor den Menschen und für die Menschen vor Christus...die Verantwortung für Jesus Christus vor den Menschen ist die Verantwortung für die Menschen vor Christus“ ⁸⁸⁵. C. Gremmels kommentiert diesen Satz im Rahmen der Begriffe der Verantwortungsinstanz und des Verantwortungsbereichs: „Übersetzt man diesen Satz in die Begriffe von ‚Verantwortungsinstanz‘ und ‚Verantwortungsbereich‘, so zeigt sich deutlich, dass diese wie jener zweifach bestimmt wird: Der zweifachen ‚Verantwortungsinstanz‘(‚Vor Gott‘, ‚vor den Menschen‘) entspricht ein zweifacher ‚Verantwortungsbereich‘(‚Für Gott‘, ‚für die Menschen‘).“ ⁸⁸⁶ Die Begründung

⁸⁸⁰ DBW 6: S. 254

⁸⁸¹ U. Gerrens, Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in der Auseinandersetzung um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus(Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Bd. 73), München 1996, S. 134

⁸⁸² DBW 6: S. 39

⁸⁸³ W. Huber, Konflikt und Konsens, Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990, S. 143

⁸⁸⁴ DBW 6: S. 255

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ C. Gremmels, Was heißt Verantwortung übernehmen?, in: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 38

dieser Verantwortung besteht nach Bonhoeffer jedoch nur in Jesus Christus, der „vor den Menschen für Gott und vor Gott für die Menschen eintrat“.⁸⁸⁷

2.2.5.2 Die Struktur des verantwortlichen Lebens

Nach der Definition des Begriffs der Verantwortung legt Bonhoeffer die wesentliche theologische Struktur des verantwortlichen Lebens dar. Diese weist im Grundsatz eine zweifache Orientierung auf. Zum Ersten geht es um die Bindung des Lebens an Mitmenschen und an Gott, die den Gedanken der Stellvertretung und der Wirklichkeitsgemäßheit einschließt. Zum Zweiten geht es um die Freiheit des eigenen Lebens, die „in der Selbstrechnung des Lebens und Handelns“ und im Wagnis der der unzweideutigen Entscheidung nachweisbar ist. Daher ist das dialektische Verhältnis von Bindung und Freiheit für die Verantwortungsethik Bonhoeffers von wesentlicher Bedeutung. Dieses Verhältnis kommentiert Christine Schließer folgendermaßen: „Freiheit kann es nur in der Bindung an Gott und den Anderen geben, während genau diese Bindung in der Freiheit konkrete Gestalt gewinnt“.⁸⁸⁸ Den Charakter der Verantwortung in diesem Kontext stellt auch H. Müller wie folgt dar: „Die Verantwortung beruht auf der Stellvertretung und führt in die Schuldübernahme“.⁸⁸⁹ Im Folgenden expliziert Bonhoeffer nun nacheinander die Begriffe „Stellvertretung“, „Wirklichkeitsgemäßheit“, „Schuldübernahme“, „Gewissen“, „Freiheit“.

Stellvertretung

Zunächst erläutert Bonhoeffer den Begriff der Bindung mit Hilfe des Gedankens der Stellvertretung⁸⁹⁰. Dazu stellt er die Bedeutung von Stellvertretung in mannigfaltigen Alltagslebensformen als den konkreten Ort, z.B. in den Beziehungen Eltern-Kinder oder Staatsmänner-Regierte,⁸⁹¹ dar. So hat ein Vater die Pflicht, für seine Kinder stellvertretend zu

⁸⁸⁷ Ebd.

⁸⁸⁸ Christine Schließer, Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 34

⁸⁸⁹ H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 327

⁸⁹⁰ Der Grund dafür, dass Bonhoeffer für die Struktur verantwortlichen Lebens von dem Gedanken der Stellvertretung ausgeht, besteht nach U. Gerrens darin, dass dem stellvertretenden Handeln Gottes als Grundlage der zwischenmenschlichen Stellvertretung in diesem ethischen Konzept eine grundlegende Bedeutung zukommt. U. Gerrens, Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in der Auseinandersetzung um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Bd. 73), München 1996, S. 166; Joachim von Soosten versteht den Stellvertretungsbegriff als das, was der ihm ermöglicht, „Christologie, Ekklesiologie und Ethik theologisch begründet zusammenzuhalten“. Auch Joachim von Soosten erblickt „im Gedanken der Stellvertretung auch die Mitte der Begründung der konspirativen Tätigkeit Bonhoeffers“. DBW 1: S. 321-323 (Nachwort)

⁸⁹¹ Helga Kuhlmann kommentiert die Struktur dieses Verhältnisses folgendermaßen: „An ihnen wird deutlich, daß die Stellvertretung in die Oben-unten-Struktur der Ethik eingebunden ist. Ihre Nicht-Reziprozität zeigt sich

handeln. Diese Pflicht ist für den Vater unvermeidlich, weil er nicht „ein isolierter Einzelner“ ist, sondern er lässt „in sich das Ich mehrerer Menschen“ zu einer Einheit werden.⁸⁹² Das Fundament der Stellvertretungsverhältnisse liegt laut Bonhoeffer in der Stellvertretung Jesu.⁸⁹³ Durch ihn lässt sich das Leben des Menschen grundlegend als Leben der Stellvertretung betrachten, weil „Jesus, - das Leben, unser Leben, - als der Menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat“.⁸⁹⁴ In diesem Gedanken man nach Gremmels eine „weil-darum-Verknüpfung“⁸⁹⁵ ausmachen: „weil Jesus, - das Leben, unser Leben, - als der Menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben.“⁸⁹⁶ Das „weil“ ist die Begründung, die zum „darum“ führt. Aber Bonhoeffer behandelt nicht im Einzelnen den Grund, warum aus dem „weil“ dieses „darum“ gefolgert werden kann. Dieser Grund liege im Menschgewordenen.⁸⁹⁷ Christine Schließer erklärt auch wie folgt: „Seine unmittelbare Beziehung zur Inkarnation-also zur Menschwerdung Gottes-, seine christologische Begründung und die anthropologische Konsequenz aus dieser Begründung“.⁸⁹⁸

doppelt: sowohl darin, daß allein ihre Subjekte Gegenstand ethischer Reflexion werden als auch darin, daß sie allein an hierarchischen Beziehungen demonstriert wird.“ H. Kuhlmann, Die Ethik Dietrich Bonhoeffers-Quelle oder Hemmschuh für feministisch-theologische Ethik?, in: ZEE., 37 Jg., Gütersloh 1993, S. 113; Auch Huber auf die „Einseitigkeiten“ dieser Verhältnisse hin und spricht von der Notwendigkeit, „dass wir auch Verantwortung wechselseitig denken müssen – als Verantwortung füreinander“. W. Huber, Ein Dienst für die Zukunft der Kirche, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 42/43(1993), S.35; Vgl. C. Gremmels, Was heißt Verantwortung übernehmen?, S. 40-41

⁸⁹² DBW 6: S. 257

⁸⁹³ Dorothee Sölle wendet sich gegen den Bonhoeffers Stellvertretungsgedanken, weil Bonhoeffer Stellvertretung nicht „antropologische zu fassen“ versucht, sondern „er sie von vornherein christologisch begründet: „Bonhoeffer denkt nicht mehr von unten nach oben, von der antropologischen Wirklichkeit aus zum christologischen Ereignis hin, er hat vielmehr solchers Denken als religiös disqualifiziert. Das ist nicht nur methodisch sonderbar, weil damit für die Theologie Vorleistungen einer bestimmten Gläubigkeit gefordert werden, es führt auch zu inhaltlichen Schwierigkeiten“. Ders., Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Gütersloh 2. Aufl. 1983, S. 121-129; Und auch Oswald Bayer kritisiert Bonhoeffers Stellvertretungsgedanken, indem er ihn als eine „nachchristliche natürliche Theologie“ ansieht: „Die zu kritisierende natürliche Theologie, die Bonhoeffer mit seinem Stellvertretungsgedanken vertritt, ist keine vorchristliche, sondern eine nachchristliche natürliche Theologie, mit der er im Banne der Religionsphilosophie Hegels steht“. Ders., Christus als Mitte. Bonhoeffers Ethik im Banne der Religionsphilosophie Hegels, in: BThZ 2(1985), S. 273; Gegen beide Vorwürfe bringt Hans-Hürgen Abromeit „ein christologischer und antropologischer Begriff“ miteinander in Zusammenhang: „Stellvertretung ist von vornherein ein zugleich christologischer und antropologischer Begriff...dann ist verständlich, daß der Terminus, mit dem er den Einsatz Gottes für den Menschen auf den Begriff zu bringen versucht, einen christologischen Anfang und eine antropologische Fortsetzung einschließt. Denn alles läuft bei Bonhoeffer darauf hinaus, daß die Bewegung, die in Gott angefangen hat, unter den Menschen weitergeht“. Ders., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 281-290

⁸⁹⁴ Ebd; „Sein gesamtes Leben, Handeln und Leiden ist Stellvertretung“. DBW 6: S. 230

⁸⁹⁵ C. Gremmels, Was heißt Verantwortung übernehmen?, S. 41-42

⁸⁹⁶ DBW 6: S. 257; „In der realen Stellvertretung Jesu Christi für die Menschen liegt die Wurzel aller menschlichen Verantwortlichkeit. Verantwortliches Handeln ist stellvertretendes Handeln“. DBW 6: S. 231

⁸⁹⁷ C. Gremmels, Was heißt Verantwortung übernehmen?, S. 42

⁸⁹⁸ Christine Schließer, Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer, S. 25

In diesem Zusammenhang thematisiert Bonhoeffer den falschen oder nicht erlaubten Gebrauch des Lebens der Stellvertretung in doppelter Hinsicht. Bei der ersten Art des Missbrauchs wird das eigene Ich absolut und die Beziehung der Verantwortung wird verfälscht zu einem Verhältnis der Vergewaltigung und Tyrannei. Bei der zweiten Art der wird der Mensch verabsolutiert. Dies zieht nach sich, dass in einer Willkür des Handelns Verstöße gegen alle anderen verantwortlichen Menschen geschehen. Beide Fälle führen zu der Leugnung von Ursprung, Wesen und Ziel des verantwortlichen Lebens in Jesus Christus und zugleich zu der Verehrung selbstgemachter abstrakter Götzen.⁸⁹⁹ Dieser Missbrauch kann nur an dem Ort vermieden werden, wo das eigene Leben fehlerlos für den anderen Menschen hingegeben wird und wo „das göttliche Ja und Nein im Menschen eins werden.“⁹⁰⁰ „Nur der Selbstlose lebt verantwortlich und das heißt nur der Selbstlose lebt.“⁹⁰¹ Hier ist deutlich zu machen, dass Verantwortung sich im Leben der Stellvertretung in der Beziehung von Menschen zu Menschen zeigt gemäß der Menschwerdung Christi, durch die er die stellvertretende Verantwortung für die Mitmenschen trug. Für Bonhoeffer besagt dies biographisch, dass er als Stellvertreter verantwortlich in besonderer Weise für die jüdische Mitmenschlichen handelt.⁹⁰²

Wirklichkeitsgemäßheit

Das verantwortliche Leben als Bindung ist gekennzeichnet durch Wirklichkeitsgemäßheit. Es geht demnach nicht von abstrakten Prinzipien aus, sondern ergibt sich aus „der gegebenen Situation“, in der der Verantwortliche erkennt, welches Tun geboten ist. Somit ist verantwortliches Handeln zutiefst „wirklichkeitsgemäß“.⁹⁰³

Bevor Bonhoeffer diesen Begriff des wirklichkeitsgemäßen Handeln konkret behandelt, kritisiert er zunächst „jene ‚servile Gesinnung vor (dem) Faktum‘“ und „das jeweils

⁸⁹⁹ DBW 6: S. 258

⁹⁰⁰ Ebd.

⁹⁰¹ DBW 6: S. 258; Vgl. K.-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991, S. 99-112: Kodalle sieht den Gedanken der Stellvertretung Bonhoeffers als „ein irreführendes Konzept“ und „einen Bann des Opferwahns“ an. Diese Kritik konkretisiert er im Folgenden: „Wenn Jesus die Erfüllung der Geschichte wäre, wenn sich in Christus allein die Verantwortung für den Menschen erfüllt hätte, dann müsste doch nicht zwangsläufig ‚alles Leben zur Stellvertretung bestimmt‘ sein, zur ‚vollkommenen Hingabe des eigenen Lebens an den anderen Menschen‘! Der Eindruck drängt sich auf, Christus werde dem Menschen nicht zu einer Macht der Versöhnung, sondern Jesus und der ihm glaubend Nachfolgende werden mit einem Bann des Opferwahns belegt, der den Namen ‚Stellvertretung‘ trägt. Dieser Bann ist offensichtlich das eiserne Gesetz der Geschichte, welches auch Christus übernimmt, anstatt es in der Erfüllung zu vollenden – und damit zu beenden“. (S. 103) Allerdings merkt er auch positiv an: „Da Bonhoeffer mit seiner herausragenden Lebensentscheidung gegen ein verbrecherisches Regime alle Mittelmäßigkeit auf Distanz gesetzt hat“.

⁹⁰² Christine Schließer, Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer, S. 27-28

⁹⁰³ DBW 6: S. 260

Opportune“.⁹⁰⁴ Es ist nach Bonhoeffer nicht verantwortlich, wenn eine dieser zwei Haltungen als das Wirklichkeitsgemäße gewählt wird. Denn: „Anerkennung des Faktischen und Widerspruch gegen das Faktische sind im echten wirklichkeitsgemäßen Handeln unlösbar miteinander verbunden“⁹⁰⁵. Die Grundlage dieser unlösbaren Verbindung besteht darin, dass „die Wirklichkeit zuerst und zuletzt nicht ein Neutrum, sondern der Wirkliche, nämlich der menschengewordene Gott ist. Alles Faktische erfährt von dem Wirklichen, dessen Name Jesus Christus heißt, seine letzte Begründung und seine letzte Aufhebung, seine Rechtfertigung und seinen letzten Widerspruch, sein letztes Ja und letztes Nein...Gott wurde Mensch, er nahm den Menschen leibhaftig an und versöhnte so die Welt des Menschen mit Gott...Von diesem Handeln Gottes her, von dem Wirklichen, von Jesus Christus her, empfängt nun die Wirklichkeit ihr Ja und ihr Nein, ihr Recht und ihre Schranke. Bejahung und Widerspruch verbinden sich nun im konkreten Handeln dessen, der den Wirklichen erkannt hat.“⁹⁰⁶ In diesem Gedanken wird deutlich, dass Bonhoeffer die Wirklichkeit sowohl personal versteht als auch dass für verantwortliches Handeln ein ethisches Verhalten nicht von vornherein festzulegen ist, sondern es aus der konkreten Situation erwächst. Auch diese Überlegungen fasst Bonhoeffer zusammen in einer „weil“-„darum“ Verknüpfung: „weil in Jesus Christus, dem Wirklichen, die ganze Wirklichkeit aufgenommen und zusammengefasst ist, weil sie ihn (zum) Ursprung, Wesen und Ziel hat, darum ist nur ich ihm und von ihm aus ein wirklichkeitsgemäßes Handeln möglich.“⁹⁰⁷

Daraus ergibt sich, dass „christusgemäßes Handeln wirklichkeitsgemäßes Handeln“⁹⁰⁸ ist. Denn es lässt die Welt Welt sein, indem es nicht vergisst, dass „die Welt in Jesus Christus von Gott geliebt, gerichtet und versöhnt ist“.⁹⁰⁹ Dadurch entfällt sowohl die Möglichkeit, einem „christlichen Prinzip“ ein „weltliches Prinzip“ gegenüberzustellen als auch eine prinzipielle Einheit des Christlichen und des Weltlichen zu bilden. Denn die Versöhnung von Gott und Welt, die in Christus geschaffen wurde, „besteht einzig und allein in der Person Jesu Christi, in ihm als dem in stellvertretender Verantwortung handelnden, aus Liebe zum Menschen menschengewordenen Gott. Von ihm her allein gibt es menschliches Handeln, das sich nicht an prinzipiellen Konflikten zerreibt, sondern aus der vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott herkommt, ein Handeln das in Nüchternheit und Einfalt das

⁹⁰⁴ DBW 6: S. 261

⁹⁰⁵ Ebd.

⁹⁰⁶ DBW 6: S. 261-262

⁹⁰⁷ DBW 6: S. 262

⁹⁰⁸ DBW 6: S. 263

⁹⁰⁹ Ebd.

Wirklichkeitsgemäße tut, ein Handeln in stellvertretender Verantwortung.“⁹¹⁰ Wirklichkeitsgemäßes Handeln betrachtet nun sowohl die Beziehung zwischen Weltlichem und Christlichem als auch die jeweilige „Besonderheit“⁹¹¹ von Weltlichem und Christlichem. Hier betrachtet Bonhoeffer die Welt als den Bereich der konkreten Verantwortung, der uns in und durch Jesus Christus gegeben wird. Dabei ist die menschliche Verantwortung in der Welt eine begrenzte Verantwortung, der neuen Aufschluss über das Wesen der Welt gibt. Diese begrenzte Verantwortung besteht darin, dass wir Geschöpflichkeit, die „mit der Verantwortlichkeit der anderen ihm begegnenden Menschen rechnet“.⁹¹² Dabei darf nicht übersehen werden, dass unser Nächster auch ein verantwortlicher Mensch ist. Darum betont Bonhoeffer: „Die Verantwortung des Vaters oder des Staatsmannes ist begrenzt durch die Verantwortlichkeit des Kindes oder Staatsbürgers...niemals also kann es eine absolute Verantwortung geben, die nicht an der Verantwortlichkeit des anderen Menschen ihre wesenhafte Grenze fände“.⁹¹³ In diesem Sinn ist die Kritik Hubers und Kuhlmanns⁹¹⁴ nicht zutreffend, weil der Gedanke Bonhoeffers entgegen ihrer Ansicht eben nicht einseitig ist. Vielmehr leitet die Begrenzung unseres Handelns bemerkenswerter Weise zu verantwortlichem Handeln an: „Gott und der Nächste, wie sie uns in Jesus Christus begegnen, sind ja nicht nur die Grenzen, sondern – wie wir schon erkannten – auch der Ursprung verantwortlichen Handelns. Unverantwortliches Handeln ist eben dadurch definiert, daß es diese Grenzen, Gott und den Nächsten, missachtet. Verantwortliches Handeln gewinnt seine Einheit und schließlich auch seine Gewissheit aus dieser seiner Begrenztheit durch Gott und den Nächsten. Gerade weil es seiner selbst nicht Herr ist, weil es nicht grenzenlos, übermütig, sondern geschöpfllich, demütig ist, kann es von einer letzten Freude und Zuversicht getragen sein, kann es sich in seinem Ursprung, Wesen und Ziel, in Christus, geborgen wissen.“⁹¹⁵ Nachdem Bonhoeffer die zwischenmenschliche Komponente der Verantwortung in dem Wirklichen, nämlich Jesus Christus als Ursprung, Wesen und Ziel aller Wirklichkeit, betrachtet hat, behandelt er die Verantwortung in ihrer Beziehung zu den Dingen. Bonhoeffer gibt diese Beziehung mit dem Terminus „*Sachgemäßheit*“ wieder. Sachgemäßheit geht wiederum in zwei Bedeutungsrichtungen: Zum einen bezieht sie sich auf „das Verhalten zu den Dingen, das ihre ursprüngliche, wesenhafte und zielhafte Beziehung auf Gott und den

⁹¹⁰ DBW 6: S. 266

⁹¹¹ Ebd.

⁹¹² DBW 6: S. 268

⁹¹³ DBW 6: S. 268-269

⁹¹⁴ Siehe Anm 890

⁹¹⁵ DBW 6: S. 269

Menschen im Auge behält“.⁹¹⁶ Dies bedeutet, dass das Verhältnis der Sache ohne Absicht auf Person nicht sieht. Dafür erklärt Bonhoeffer die Nützlichkeit des sachgemäßen Handelns anhand des Beispiels der Wissenschaft: „Je reiner, je freier von persönlichen Nebenzwecken einer Sache gedient wird, desto mehr gewinnt sie ihre ursprüngliche Beziehung zu Gott und zum Menschen zurück, desto mehr befreit sie den Menschen von sich selbst...wo zum Beispiel eine Wissenschaft aus demagogischen, pädagogischen, moralistischen Gründen in fälschlich direkter Weise dem Menschen nutzbar gemacht werden soll, dort wird nicht nur der Mensch, sondern auch die Wissenschaft verdorben“.⁹¹⁷ Zum anderen enthält jede Sache, sei sie „eine vorgefundene Naturgegebenheit“ oder „ein Erzeugnis des menschlichen Geistes“, von Haus aus ein „Wesensgesetz“.⁹¹⁸ Dies zeigt, dass das Verhältnis der Sache die „durch die Geschichte sanktionierten Formen“⁹¹⁹ beobachtet: „Es wird die durch die Erfahrung vieler Generationen errungene Weisheit solcher Formen anerkennen und sie sich zunutze machen“.⁹²⁰ Wenn aber das formale Gesetz in einer außerordentlichen Situation mit „den nackten Lebensnotwendigkeiten von Menschen“⁹²¹ zusammenprallt, fehlt nunmehr ein Gesetz zur Regelung: „Es gibt kein Gesetz, hinter dem der Verantwortliche hier Deckung suchen könnte. Es gibt daher auch kein Gesetz, das den Verantwortlichen angesichts solcher Notwendigkeit zu dieser oder jener Entscheidung zu zwingen vermöchte. Es gibt vielmehr angesichts dieser Situation nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz, verbunden mit dem Wissen darum, hier in freiem Wagnis entscheiden zu müssen“.⁹²² Diese Notwendigkeit verursacht nach Bonhoeffer eine „ultima ratio“⁹²³. Und diese Situation charakterisiert Bonhoeffer als „Grenzfall“⁹²⁴. E. Bethge knüpft diesen Grenzfall an Bonhoeffers Schritt „in das Zwielflicht der aktiven politischen Verschwörung“.⁹²⁵ Trotz der Ungültigkeit des Gesetzes ist jedoch die eigene getroffene Entscheidung und Tat an die göttliche Lenkung der Geschichte auszuliefern.⁹²⁶ In der Ausnahmesituation ist ein Appell an „die durch kein Gesetz gebundene freie Verantwortung des Handelnden“⁹²⁷ zu richten.

⁹¹⁶ DBW 6: S. 270

⁹¹⁷ Ebd.

⁹¹⁸ Ebd.

⁹¹⁹ DBW 6: S. 271

⁹²⁰ DBW 6: S. 272

⁹²¹ Ebd.

⁹²² DBW 6: S. 274

⁹²³ DBW 6: S. 273

⁹²⁴ Ebd.

⁹²⁵ E. Bethge, DB, S. 889-896, vor allem S. 894: „So führte der ‚Grenzfall‘ Bonhoeffer zur Preisgabe aller äußeren und inneren Sicherheit“.

⁹²⁶ DBW 6: S. 274

⁹²⁷ Ebd.

Schuldübernahme

In Anbetracht solcher Grenzfälle – ein konkreter Anhaltspunkt dafür, was gemeint ist, mag in den „von Bonhoeffer und Justus Perels erstellten Berichten über die in Berlin stattfindenden Massendeportationen jüdischer Mitbürger vom 18. Oktober und 20. Oktober 1941“⁹²⁸ zu finden sein – stellt Bonhoeffer die Frage, welche Bedeutung Schuldübernahme als freies verantwortliches Handeln hat. Er geht dieser Frage theologisch nach und findet den Ursprung in Jesus Christus, der alle Schuld übernimmt, obwohl er ohne Sünde ist: „weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig“⁹²⁹. Im Horizont der Schuldübernahme versteht H. J. Held die Bereitschaft der Christen bei Bonhoeffer als „Ausdruck der Christusnachfolge“: „im Rahmen seiner Ausführungen über die Struktur des verantwortlichen Lebens geht es ihm unter dem Stichwort ‚Schuldübernahme‘ im Wesentlichen um die Bereitschaft der Christen, in der Nachfolge Christi in verantwortlichem Handeln für andere schuldig werden zu können“⁹³⁰. Daraus ergibt sich: „Wer sich in der Verantwortung der Schuld entziehen will, löst sich aus der letzten Wirklichkeit des menschlichen Daseins, löst sich aber auch aus dem erlösenden Geheimnis des sündlosen Schuldtragens Jesu Christi und hat keinen Anteil an der göttlichen Rechtfertigung, die über diesem Ergebnis liegt“⁹³¹. In diesem Zusammenhang bedeutet der Schuld für Bonhoeffer seine Beteiligung am Umsturzplan, weil „gute Zwecke böse Mittel nicht rechtfertigen können“.⁹³² H. Müller bemerkt zur versuchten Tötung Hitlers als schuldiges Handeln: „Die Tötung Hitlers und die mit seiner Tötung möglicherweise verbundene Tötung unschuldiger Menschen wurde in den Verschwörerkreisen des 20. Juli eigentümlicherweise für Schuld gehalten. Eigentümlicherweise sagen wir, weil die gleichen Kreise z.B. Krieg und Todesstrafe nicht für verwerflich hielten. Auch die Störung der Ordnung, der ‚Aufruhr‘, galt als verwerflich, obgleich die Störung fremder Ordnung durch bewaffnete Intervention im Prinzip kaum verworfen wurde. Die Klassenbestimmtheit dieser ethischen Auffassungen ist eindeutig ersichtlich“.⁹³³

Freilich gibt es Kritik an Bonhoeffers Begriff der „Schuldübernahme“: M. Honecker weist darauf hin, dass dieser Begriff missverständlich sei, da „im Privatrecht Schuldübernahme die

⁹²⁸ C. Gremmels, Was heißt Verantwortung übernehmen?, S. 46

⁹²⁹ DBW 6: S. 276; Christine Schließer, Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer, S. 35; Christine Schließer sieht diesen Satz als „den Kern von Bonhoeffers Verständnis von Schuldübernahme“ an.

⁹³⁰ Dazu Vgl. Heinz Joachim Held, Schuldübernahme als Ausdruck der Christusnachfolge bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer, in: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, hg. v. Ernst Feil und Ilse Tödt, München 1980, S. 163

⁹³¹ DBW 6: S. 276

⁹³² H.E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, S. 155

⁹³³ H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 518-519, Anm. 939

Übernahme vertraglicher Verpflichtungen der Schulden durch einen Dritten meint, wodurch Schuldbefreiung des Schuldners eintritt. Schuldübernahme bei Bonhoeffer bezeichnet jedoch nicht die Übernahme fremder Schuld – ein Vorgang, der als solcher weder ethisch noch metaphysisch zu interpretieren wäre –, sondern ist Übernahme eigener Schuld, eigener Verpflichtung⁹³⁴. Überdies sei der Begriff missverständlich, da „theologische Berufung auf die Notwendigkeit von Schuldübernahme“ zur Unterlassung der erforderlichen Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Entscheidungen missbraucht werden könne.⁹³⁵ Honecker weist an dieser Stelle auf die Bedeutung der Schuldübernahme für das private Recht hin.

Gewissen

Schuldübernahme kann vor der Instanz des Gewissens allerdings problematisch sein. Verantwortung zwingt dazu, nicht wider das Gewissen zu handeln.⁹³⁶ Somit ist nicht daran zu denken, für die Anderen schuldig zu werden. Indem Bonhoeffer sagt, dass das Handeln, das etwas wider das Gewissen verrichtet, nicht gut sei, stellt er die Frage nach der Bedeutung des Gewissens in einen engen Zusammenhang mit der Schuldübernahme. Das Gewissen ist nach Bonhoeffer „Anklage gegen die verlorene Einheit“ und „Warnung vor dem sich selbst Verlieren“.⁹³⁷ Und weiter: „Es ist primär nicht auf ein bestimmtes Tun, sondern auf ein bestimmtes Sein gerichtet“.⁹³⁸ Es wendet sich gegen das Tun, das die Einheit des Seins gefährdet. Deswegen ist der Akt „der Richtung des selbstmörderischen Handelns gegen das eigene Leben“⁹³⁹ wider das Gewissen. Es stellt sich die Frage, was der Inhalt der Einheit des Seins ist. Der Gewissensruf zielt auf die ursprüngliche Autonomie des eigenen Ich ab. Dies verdeutlicht Bonhoeffer folgendermaßen: „Der Gewissensruf im natürlichen Menschen ist der Versuch des Ich, sich in seinem Wissen um Gut und Böse vor Gott, vor den Menschen und

⁹³⁴ M. Honecker, Mein Gewissen und das Recht der anderen, in : Gewissen im Dialog, Hg. v. Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, 1980, S. 61

⁹³⁵ Ebd.

⁹³⁶ Kodalle äußert Kritik an dem Gedanken der Schuldübernahme Bonhoeffers: „Man kann allerdings H. Müllers Beurteilung zustimmen, der Gedanke der Schuldübernahme sei ‚eine subjektiv ebenso notwendige wie objektiv fragwürdige Konstruktion, die aber doch die ganze Größe eines Mannes verrät, der bereit war, sein Gewissen zu belasten, um seinem Volk und der menschlichen Gerechtigkeit zu dienen; so hat der Gedanke der Schuldübernahme insofern seine Funktion erfüllt, als er auch dort zum Handeln befreite, wo die Berechtigung der eigenen Tat noch bezweifelt und die Tat dadurch behindert wurde“. Ders., Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, S. 111

⁹³⁷ DBW 6: S. 277: Nach der Carl J. Rasemussens Meinung ist seine Thematisierung des Gewissen „eine der wichtigsten im Text“ und Sondierung des Gesetz-Evangelium-Problem., C. J. Rasmussen, Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Verantwortung in Dietrich Bonhoeffers „Ethik“. Eine nordamerikanische Perspektive auf Bonhoeffers Autoritätsverständnis, S. 138

⁹³⁸ DBW 6: S. 277

⁹³⁹ Ebd.

vor sich selbst zu rechtfertigen und in dieser Selbstrechtfertigung bestehen zu können. Das Ich, das in seiner kontingenten Einzelheit keinen Halt findet, führt sich auf ein allgemeines Gesetz des Guten zurück und sucht in der Übereinstimmung mit ihm die Einheit mit sich selbst“.⁹⁴⁰ Aber in dem Grenzfall, in dem die Einheit des Ich nicht mehr in seiner Autonomie begründet wird, lässt sich die Einheit – jenseits des eigenen Ich und des eigenen Gesetz – in Jesus Christus finden. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass diese Einheit nicht mehr „in der Rückkehr zu meiner aus dem Gesetz lebenden Autonomie“ gesucht wird, sondern „in der Gemeinschaft mit Jesus Christus“⁹⁴¹, in der das Gewissen befreit ist und durch das befreiten Gewissen das natürliche Gewissen überwunden wird. Für Bonhoeffer ist Jesus Christus sein Gewissen geworden.⁹⁴² Er gelangt zu der Erkenntnis, dass „ich die Einheit mit mir selbst nur noch in der Hingabe meines Ich an Gott und die Menschen finden kann. Nicht ein Gesetz, sondern der lebendige Gott und der lebendige Mensch, wie er mir in Jesus Christus begegnet, ist Ursprung und Ziel meines Gewissens“.⁹⁴³ Ein Wandel unserer Beziehung zum Gesetz wird ersichtlich, wenn durch Jesus zur Heiligung des Gesetzes aus Liebe zu Gott und den Menschen das Gesetz, z.B. das Sabbathgesetz, zerfällt. So lässt sich sagen, dass Jesus Christus „der Befreier des Gewissens zum Dienst Gottes und des Nächsten“⁹⁴⁴ ist. Somit ist sich das befreite Gewissen über das Tragen von „fremder“ Schuld mit der Verantwortung, die in Christus begründet ist, um des Nächsten willen einig.⁹⁴⁵ Dieses verantwortliche Tragen fremder Schuld setzte Bonhoeffer zu der Zeit, als er diesen Abschnitt schrieb, für sich um, indem er den Umsturz mit plante.⁹⁴⁶ Sein Verständnis vom freien Gewissen führte Bonhoeffer in den politischen Widerstand. Er zeigte damit auch seinen

⁹⁴⁰ DBW 6: S. 277-278

⁹⁴¹ DBW 6: S. 279

⁹⁴² In Auseinandersetzung mit dem Slogan „mein Gewissen ist A. H.“ (Adolf Hitler) war für Bonhoeffer der NS „die prägnanteste säkulare Parallele und damit der prägnanteste Widerspruch zur christlichen Wahrheit“ (DBW 6: S. 27). Reinhold Mokroschs Analyse zufolge besteht der gravierendste Unterschied zwischen dem christlichen und dem Nazibekenntnis darin, dass „Hitler zu vergewaltigenden Gesetzen verpflichtet, während Christus vom Gesetz befreit“ ist. Reinhold Mokrosch, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers, in: Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983, S. 92 Anm 37

⁹⁴³ DBW 6: S. 279

⁹⁴⁴ Ebd.

⁹⁴⁵ H.E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, S. 156; Vgl. K.-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, S. 193-194: Kodalle kritisiert den Gedanken Bonhoeffers zur Übernahme fremder Schuld, indem er ihn sowohl als nicht logisch als auch als nicht christlich bezeichnet. Vgl. Reinhold Mokrosch, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers, S. 86 und ders., Was heißt Frieden stiften?, S. 171; der Gedanke, dass das freie Gewissen fremde Schuld trägt, taucht schon in „Sanctorum Communio“ auf: „Er nimmt dem anderen seine Schuld vom Gewissen und legt sie auf sich, kann das aber doch nur, indem er sie wieder auf Christus legt“. DBW 1: S. 126

⁹⁴⁶ Bonhoeffer meint: „Einsam wehrt sich der Mann des Gewissens der Übermacht der Entscheidung fördernden Zwangslagen. Aber das Ausmaß der Konflikte, in denen er zu wählen hat, – durch nichts getragen und beraten als durch sein eigenes Gewissen – zerreißt ihn“. Er spricht zudem von „der Notwendigkeit der freien verantwortlichen Tat auch gegen Beruf und Auftrag“. DBW 6: S. 21-24; Siehe Abschnitt 2.1.3 Die Attentatsversuche

Willen, die Schuld des NS zu übernehmen. Mokrosch zufolge ist Widerstand für ihn „das Wunder der Nachfolge Christi, das freilich Christus selbst durch die Befreiung vom (natürlichen) Gewissen ermöglicht hat“⁹⁴⁷. Diesen Weg Bonhoeffers hält Mokrosch für „eine vergrößerte und ungerechtfertigte Kritik an der aufgeklärten, vernünftigen Gewissensmoral Kants“⁹⁴⁸. Trotz der Einheit von Verantwortung und befreitem Gewissen liegt eine begrenzte Spannung vor, die Luthers Zweireichelehre entspricht⁹⁴⁹: Zum Einem orientiert sich das befreite Gewissen am Ruf zur Einheit mit mir selbst. So kann man sagen: „Das Maß der mit dem verantwortlichen Handeln verbundenen Schuldübernahme hat seine jeweilige konkrete Grenze an der Einheit des Menschen mit sich selbst, an seiner Tragkraft. Es gibt Verantwortung, die ich nicht zu tragen vermag, ohne daran zu zerbrechen...“⁹⁵⁰ Zum Anderen geht es darum, das befreite Gewissen vor das Gesetz, z.B. vor den Dekalog, vor die Bergpredigt und vor die apostolischen Ermahnungen, zu stellen. Dass das natürliche Gewissen „in den Inhalten seines Gesetzes mit denen des in Christus befreiten Gewissens eine auffallende Übereinstimmung aufweist, ist in der Tatsache begründet, daß es im Gewissen eben um den Bestand des Lebens selbst geht und daß es darum Grundzüge des Lebensgesetzes enthält...Das Gewissen bleibt auch als befreites, was es als natürliches war, nämlich der Warner vor der Übertretung des Lebensgesetzes“⁹⁵¹. Das Gewissen wird bei Bonhoeffer demnach mit dem Lebensgesetz verbunden.⁹⁵² Weil aber „das Gesetz nicht mehr das Letzte ist, sondern Jesus Christus, darum muß in der Auseinandersetzung zwischen Gewissen und konkreter Verantwortung die freie Entscheidung für Christus fallen“⁹⁵³. Eine Lösung des Zwiespalts dieser spannungsreichen Situation kann daher durch die freie Entscheidung für Christus als Herrn des Gewissens, der der „Grund, Wesen und Ziel der konkreten Verantwortung“⁹⁵⁴ ist, erreicht werden. Aus diesem Grund kann man sagen: „So wird die Verantwortung durch das Gewissen gebunden, aber das Gewissen durch die

⁹⁴⁷ Reinhold Mokrosch, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers, S. 87

⁹⁴⁸ Ebd.; T. R. Peters hat das „eine Umwertungsethik“ genannt. Ders., Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht (Systematische Beiträge 18), München 1976, S. 68

⁹⁴⁹ Reinhold Mokrosch, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers, S. 87

⁹⁵⁰ DBW 6: S. 282

⁹⁵¹ DBW 6: S. 282-283

⁹⁵² Peter Möser, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, Heidelberg 1983 (Theol. Dissertation (masch.)), S. 393: „diese Verbindung von ‚Lebensgesetz‘ und ‚Gewissen‘ ist in Bonhoeffers Werk neu“; Vgl. DBW 8: S. 30 (*Nach zehn Jahren*); Vgl. DBW 16: S. 658-672. vor allem S. 659 (*Ausarbeitung über die erste Tafel der Zehn Worte Gottes*)

⁹⁵³ DBW 6: S. 283

⁹⁵⁴ Ebd.

Verantwortung frei...der Verantwortliche wird sündlos schuldig, oder: allein der Mann des freien Gewissens kann Verantwortung tragen“.⁹⁵⁵

Freiheit

Die Freiheit als essentiellen Aspekt der Struktur des verantwortlichen Handelns analysiert Bonhoeffer zuletzt und schreibt dazu: „Verantwortung und Freiheit sind einander korrespondierende Begriffe. Verantwortung setzt sachlich – nicht zeitlich – Freiheit voraus, wie Freiheit nur in der Verantwortung bestehen kann. Verantwortung ist die in der Bindung an Gott und den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen“⁹⁵⁶. Verantwortlich handelnde Menschen müssen „in der Freiheit des eigenen Selbst“⁹⁵⁷ diese gegebene, allgemeine und prinzipielle Beziehung berücksichtigen. Demgemäß gibt es keine Alternative dazu, dass sie Entscheidungen treffen, um zu helfen, dazu, dass sie entscheiden, was zu tun ist. Wenn die Menschen nicht selbst entscheiden, werden sie nicht frei sein. Aber das „Handeln des Verantwortlichen geschieht in der allein und gänzlich befreienden Bindung an Gott und den Nächsten, wie sie mir in Jesus Christus begegnen, es geschieht dabei ganz im Bereich der Relativität, ganz in dem Zwielficht, das die geschichtliche Situation über Gut und Böse bereitet, es geschieht mitten in den unzähligen Perspektiven, in denen jedes Gegebene erscheint. Es hat nicht einfach zwischen Recht und Unrecht, Gutem und Bösem zu entscheiden, sondern zwischen Recht und Recht, Unrecht und Unrecht“.⁹⁵⁸ Hier nun eröffnet das Handeln in Verantwortung den Weg zu einem freien Wagnis. Dieser Weg ist nicht dadurch gekennzeichnet, dass das Handeln sich durch das Gesetz rechtfertigen lässt, sondern dadurch, dass der Handelnde sowohl auf jede Selbstrechtfertigung als auch „auf ein letztes gültiges Wissen um Gut und Böse“⁹⁵⁹ verzichtet. Denn verantwortliches Handeln orientiert sich an Gott, „der das Herz ansieht, der die Taten wiegt und die Geschichte lenkt“.⁹⁶⁰

Hierdurch werden schwierige Entscheidungssituation herbeiführt, in denen es gilt, zwischen Recht und Recht, zwischen Unrecht und Unrecht abzuwägen. So ist das Zwielficht nicht zufällig charakteristisch für das Handeln in Verantwortung, so „wie es Bonhoeffer angesichts seines eigenen Weges sehr bewusst gewesen ist, da es in letzter Konsequenz – um der Not der Nächsten willen – auch die Bereitschaft der Schuldnahme einschließen kann“⁹⁶¹. Diese

⁹⁵⁵ Ebd.

⁹⁵⁶ Ebd.

⁹⁵⁷ DBW 6: S. 284

⁹⁵⁸ DBW 6: S. 284

⁹⁵⁹ DBW 6: S. 285

⁹⁶⁰ Ebd.

⁹⁶¹ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer- Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005, S. 104

Auffassung von Freiheit bezieht Peter Möser auf Bonhoeffers biographische Situation: „Diese Freiheit gewann er jedoch in nichts anderem als in der Empfindung und Erkenntnis seiner Bindung an Deutschland, an die Menschen, Christen, Brüder in Deutschland. Mit ihnen zusammen wollte er den Weg der Buße gehen, einwilligend in die Niederlage des Vaterlandes, schweigen und handelnd die Güter des Christentums im Herzen bewahrend, hoffend auf den Tag der Befreiung“.⁹⁶²

Bevor Bonhoeffer den Gedanken, dass der freie verantwortlich Handelnde sein Handeln als Einmündung in Gottes Führung ansieht, weiter ausführt, behandelt er die Beziehung zwischen Verantwortung und Gehorsam, der er unter Berücksichtigung der von Verantwortung und Gehorsam geprägten Ethik kritisch nachgeht: Verantwortung steht in herkömmlicher Sicht für die Ethik der Großen, Starken und Herrschenden, während Gehorsam für die Ethik der Kleinen, Schwachen und Untergebenen steht. Gegen dieser Auffassung wendet sich Bonhoeffer, indem er sagt: „auch dort also, wo die freie Verantwortung aus dem beruflichen und öffentlichen Leben mehr oder weniger ausgeschlossen ist, bleibt das Verhältnis zum Menschen immer ein verantwortliches, von der Familie bis zum Arbeitskameraden und die Wahrnehmung echter Verantwortung an dieser Stelle ist die einzige gesunde Möglichkeiten den Bereich der Verantwortung auch wieder in das berufliche und öffentliche Leben hinein auszudehnen“.⁹⁶³ Hier wird deutlich, dass die Beziehung von Verantwortung und Gehorsam unlösbar miteinander verwoben sind. Bonhoeffer gibt hierfür das Beispiel von Lehrlingen und Schülern.⁹⁶⁴ Diese Verwobenheit sieht Bonhoeffer in Jesus Christus begründet, der „vor Gott als der Gehorsame und als der Freie“⁹⁶⁵ gilt, der als der Gehorsame den Willen des Vaters „in blinder Befolgung des ihm befehlenden Gesetzes“⁹⁶⁶ verrichtet und der als der Freie zum „Willen aus eigener Erkenntnis“⁹⁶⁷ eine positive Einstellung hat. Dies führt zu der Einsicht, dass sich die Beziehung von Verantwortung und Gehorsam in der Verantwortung verwirklichen lässt. Die Spannung zwischen den beiden resultiert daraus, dass es ein schlimmes Ende nimmt, wenn

⁹⁶² Peter Möser, *Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer*, S. 199

⁹⁶³ DBW 6: S. 287

⁹⁶⁴ Ebd. Zum Beispiel. „Der Lehrling, der zum Gehorsam gegen Meister verpflichtet ist, hat zugleich eine freie Verantwortung für seine Arbeit, seine Leistung und dadurch auch für den Meister, ebenso der Schüler, ...“

⁹⁶⁵ DBW 6: S. 288

⁹⁶⁶ Ebd.

⁹⁶⁷ Ebd.

sich eine von ihnen verselbständigt.⁹⁶⁸ Die Auslösung dieser Spannung besteht nach Bonhoeffer darin: „Der Verantwortliche liefert sich selbst und seine Tat Gott aus“⁹⁶⁹.

2.2.5.3 Der „Beruf“ als Ort der Verantwortung

Nachdem Bonhoeffer der Struktur des verantwortlichen Handelns nachgegangen ist, stellt er die Frage, wo man dieses konkret verwirklichen kann, was ihm wiederum zu der Frage führt, was oder wo die Grenzen unseres verantwortlichen Handelns sind. Diese Fragen erörtert Bonhoeffer mit Blick auf die Lehre vom „Beruf“. Zunächst thematisiert er die traditionelle Sicht auf den Berufsbegriff in der protestantischen Ethik und übt Kritik unter Bezugnahme auf die neutestamentliche Perspektive: 1.) „Beruf“ ist kein säkularisierter Begriff im Sinne Max Webers, der den Beruf als „abgegrenztes Gebiet von Leistungen“⁹⁷⁰ bezeichnet hat. 2.) Mit seinen Überlegungen sucht Bonhoeffer das Pseudoluthertum zu begrenzen, „das im Berufgedanken nur Rechtfertigung und Heiligsprechung der weltlichen Ordnungen an sich sieht“.⁹⁷¹ In Abgrenzung gegen diese Ansichten kommt Bonhoeffer ausgehend vom biblischen Befund zu der Einsicht: „In der Begegnung mit Jesus Christus erfährt der Mensch den Ruf Gottes und in ihm die Berufung zum Leben in der Gemeinschaft Jesu Christi“.⁹⁷² Dieser Ruf zum Leben ist die Menschen in Anspruch nehmende Gnade. Der Mensch ist jedoch nicht in der Lage, die Gnade an ihrem Ort aufzusuchen, sondern diese kann nur den Menschen an seinem Ort suchen und finden. Diese Suche ereignet sich Bonhoeffers Aussage zufolge in der Menschwerdung Jesus Christi und in seinem den Heiligen Geist bringenden Wort. In diesem Sinn kann der Mensch „allein durch den in Christus vernommenen Ruf der Gnade, die mich in Anspruch nimmt“⁹⁷³, diesen Ruf hören und vor Gott gerechtfertigt leben. So ist das Leben, das der Gnade, die Menschen in Anspruch nimmt, entspricht, „nun von Christus gesehen mein Beruf, von mir her gesehen meine Verantwortung“.⁹⁷⁴

Mit dieser Feststellung kritisiert Bonhoeffer „zwei verhängnisvolle Missverständnisse“, die oben bereits kurz behandelt worden sind; zum Ersten das kulturprotestantische

⁹⁶⁸ „Die Verselbständigung des Gehorsams würde zur Kantischen Pflichtethik führen, die Verselbständigung der Freiheit zur romantischen Genieethik“. DBW 6: S. 288

⁹⁶⁹ DBW 6: S. 289

⁹⁷⁰ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der Ersten Fassung von 1904/1905, hg. v. Klaus Lichtblau u. Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 37

⁹⁷¹ DBW 6: S. 290

⁹⁷² Ebd.

⁹⁷³ DBW 6: S. 291

⁹⁷⁴ Ebd.

Missverständnis, das den Beruf als treue Handlung in irdischer Pflicht erscheinen lässt. Hier wird die neutestamentliche Perspektive verkannt, nach der eine göttliche Anerkennung der Welt gleichzeitig das Nein gegen die Welt erschießt. Zweites Objekt der Kritik ist das mönchische Missverständnis, im Gegensatz zum Kulturprotestantismus den Ort finden zu wollen, der „nicht Welt ist und an dem daher diesem Ruf angemessener geantwortet werden könnte“.⁹⁷⁵ Auch hier bleibt das neutestamentliche Nein gegen die Welt in Verquickung mit dem Ja Gottes, das mit der Welt versöhnt, außer Acht. So versperren beide Ansätze nach Bonhoeffers Analyse den Zugang zu der Erkenntnis, dass Jesus den Menschen um der Vereinigung des Ja und des Nein willen in die Verantwortung ruft. Vor diesem Hintergrund schreibt Bonhoeffer über Luther: „Die Rückkehr Luthers aus dem Kloster in die Welt, in den ‚Beruf‘ ist – echt neutestamentlich – der heftigste Angriff und Stoß, der seit dem Urchristentum gegen die Welt geführt worden ist. Nun wird in der Welt gegen die Welt Stellung bezogen, der Beruf ist der Ort, an dem dem Ruf Christi beantwortet und verantwortlich gelebt wird“.⁹⁷⁶ Somit ist dieser Ruf in die individuelle Verpflichtung des Berufes zwar nicht ein unbegrenzter Beruf, dieser wird aber „durch diese Beziehung auf Christus“⁹⁷⁷ von jeder Isolation frei gemacht. Zu diesem Gedanken merkt T. Jähnichen an, dass „der Christ durch den Ruf Christi immer wieder neu herausgefordert wird und ggf. bereit sein muss, die Grenzen des eigenen Wirkungsfeldes zu überschreiten“.⁹⁷⁸ Dies macht Bonhoeffer mit Hilfe des Beispiels eines Arztes, wie sein Vater einer war,⁹⁷⁹ deutlich. Der Arzt steht in der Verantwortung und Pflicht, sowohl seinen Patienten zu pflegen als auch Erkenntnisse auf dem Gebiet der medizinischen Wissenschaft anzustreben. Wenn die wissenschaftliche Medizin durch ihr Handeln Menschen bedroht, so muss er öffentlichen Widerstand gegen sie leisten.

Insofern lässt sich dieser „Beruf“ als „ein potenzielles Durchbrechen der abgegrenzten Verantwortung“⁹⁸⁰, betrachten, da es um eine nicht begrenzte freie Verantwortung geht: „Gerade weil Beruf Verantwortung ist und weil Verantwortung eine ganze Antwort des

⁹⁷⁵ DBW 6: S. 292

⁹⁷⁶ DBW 6: S. 291-292

⁹⁷⁷ DBW 5: S. 293

⁹⁷⁸ T. Jähnichen, *Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage*, S. 101

⁹⁷⁹ DBW 6: S. 294 Anm. 154; „Im Hintergrund dieses Beispiels steht die Tätigkeit des Vaters (Karl Bonhoeffer: 1868-1948, Psychiater, Direktor der Universitätsnervenklinik in der Charite), der sich 1933 gegen rassenbiologisch begründete Zwangssterilisationen ausgesprochen hatte; ab 1940 stand K. Bonhoeffer in Kontakt mit Theophil Wurm (Landesbischof von Württemberg), Paul Braune (Leiter der Anstalt Lobethal bei Berlin) und Fritz von Bodelschwingh (Leiter der Bethler Anstalten), deren Initiativen gegen die Euthanasie-Maßnahmen er unterstützte“. C. Gremmenls, *Was heißt Verantwortung übernehmen?* S. 52; auch Vgl. U. Gerrens, *Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in der Auseinandersetzung um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus* (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Bd. 73), München 1996, S. 78-139

⁹⁸⁰ T. Jähnichen, *Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage*, S. 101

ganzen Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit ist, gibt es kein banausisches Sichbeschränken auf die engsten Berufspflichten; eine derartige Beschränkung wäre Verantwortungslosigkeit. Wenn und in welchem Umfang ein solches Durchbrechen des ‚abgegrenzten Gebietens von Leistungen‘ zum Beruf und zur Verantwortung des Menschen gehört, läßt sich um des Wesens der freien Verantwortung willen in keine gesetzlichen Bestimmungen fassen“.⁹⁸¹

Bonhoeffer entfaltet seine Überlegungen ausgehend von seinen Erfahrungen in den USA von 1939 als „hermeneutischen Schlüssel zu dem Verständnis von freier Verantwortung“⁹⁸². Zwar verließ er den Ort, an dem er seinem „Beruf“ nachgegangen war, entschied sich aber für die Rückkehr nach Deutschland, weil „er sich in den USA letztlich ohne eine besondere Aufgabe gesehen hat“.⁹⁸³ Und so übernahm er bei seiner Rückkehr wieder die Aufgabe der Ausbildung von Vikaren in Sigurdshof. Das verantwortliche Handeln im Sinne freier Verantwortung steht immer vor der Herausforderung, seinen Ort des Berufes zu überschreiten, was im Gegensatz zum „lutherischen“ Gedanken steht: „Auf die Frage eines von dieser Sache umgetriebenen Christen an einen führenden Kirchenmann in Deutschland, ob nicht auch er hier seine Stimme erheben wollte, weigerte sich dieser aus Gründen des ‚lutherischen‘ Berufsgedankens, also der Begrenzung seiner Verantwortlichkeit“.⁹⁸⁴ Der Grund für die Überschreitung des Berufsbereichs liegt im Ruf Christi. Hier spannt Bonhoeffer einen Bogen zum Gebot der Nächstenliebe: „Auch das Gebot der Nächstenliebe bedeutet also nicht eine gesetzliche Beschränkung der Verantwortung auf den räumlich, bürgerlich, beruflich, familiär Nächsten, der mir begegnet. Der Nächste kann gerade im Fernsten und der Fernste im Nächsten sein“. Schließlich verdeutlicht Bonhoeffer seine Vorstellungen vom Beruf als Ort der Verantwortung anhand des Beispiels der Pfarrer im Kirchenkampf: Der damalige Pfarrer sei nicht bereit, angesichts der Bedrängnis brüderlich verbundener Menschen in öffentlicher Verantwortung Stellung zu beziehen, weil „er hierin eine unerlaubte Überschreitung des ihm gegebenen Berufes sah, für seine Gemeinde in ihren konkreten Nöten und Anfechtungen einzustehen“.⁹⁸⁵ Diese Auffassung vom Pfarramt hält Bonhoeffer eindeutig für „falsche Begrenzung“.⁹⁸⁶ Im Anschluss kommt er wieder auf Grenzdurchbrechung sprechen, indem er die Frage stellt: „Würde jede Durchbrechung dieser Grenze nicht eine Verletzung des

⁹⁸¹ DBW 6: S. 294

⁹⁸² G.M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung In der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2003, S. 363

⁹⁸³ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 101

⁹⁸⁴ DBW 6: S. 296

⁹⁸⁵ DBW 6: S. 297

⁹⁸⁶ Ebd.

offenbaren Willens Gottes bedeuten?“ Die Antwort auf diese Frage lautet, dass das freie verantwortliche Handeln normaler Weise im Einklang mit dem Gesetz steht, in Einzelfällen das konkrete verantwortliche Handeln aber das Brechen des Gesetzes einschließen kann. Denn die Grenze, die durch Gottes Gesetz gegeben ist, kann nicht mehr als das Letzte gelten, sondern die letzte Wirklichkeit ist Jesus Christus. Durchbrechung ist also nicht mit Verachtung des göttlichen Willens gleichzusetzen, weil Jesus Christus als letzte Wirklichkeit zur verantwortlichen Tat vom Gesetz befreit. Und so heißt es: „um Gottes und des Nächsten willen und das heißt um Christi willen gibt es eine Freiheit von der Sabbathheiligung, von der Elternehrung, vom ganzen göttlichen Gesetz, eine Freiheit, die dieses Gesetz durchbricht, aber nur um es so neu in Kraft zu setzen. Die Suspension des Gesetzes kann nur seiner wahren Erfüllung dienen.“⁹⁸⁷ Somit ist „der Wille Gottes in der aus Freiheit kommenden Tat“⁹⁸⁸ zu heiligen.

Als Fazit lässt sich festhalten: In Bonhoeffers Wahrnehmung kann verantwortliches Handeln zur Erfüllung der Pflichten des Berufes zwar die Überschreitung der gesetzlichen Grenze erforderlich machen – mit dieser Auffassung ist Bonhoeffer innerhalb der Konspirationsbewegung „zu einem echten Seelsorger der Beteiligten geworden“⁹⁸⁹. Zu betonen ist, dass der verantwortlich Handelnde „sich dazu aber als Antwort auf den Ruf Christi im Sinn einer freien Tat der Verantwortung verpflichtet sieht“.⁹⁹⁰

2.2.5.4 Die Verantwortung in den Mandaten

Wie bereits erwähnt⁹⁹¹ behandelt Bonhoeffer die Mandatenlehre aus doppelter Perspektive: Zum einen ist der „Gedanke der christlichen Einheit der Wirklichkeit“ zentral⁹⁹², zum anderen nimmt er die Frage „der konkreten Ermächtigung zum ethischen Reden und Ausrichten des Gebotes“ in den Blick.⁹⁹³

⁹⁸⁷ DBW 6: S. 298

⁹⁸⁸ DBW 6: S. 299

⁹⁸⁹ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 105

⁹⁹⁰ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 103

⁹⁹¹ Oben siehe Anm. 678

⁹⁹² Siehe. Abschnitt „2.2.1 Die theologische Grundlage der Ethik der Verantwortung“: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“

⁹⁹³ J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz Heute), München 1959, S. 45; Vgl. Jürgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz Heute), München 1966, S. 38; Vgl. Gert Ulrich Brinkmann, Theologische Institutionenethik. Ernst Wolfs Beitrag zur Institutionendiskussion in der evangelischen Kirche nach 1945 (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 20), Neukirchen-Vlyn 1997, S. 94 (S. 93-104); anders als die oben erwähnten Theologen konstatiert Frits de Lange für vier verschiedene Stellen der „Ethik“, dass

Hier fragt er, wie man konkret Verantwortung für den Nächsten übernehmen kann, wie die echte Verantwortung gegenüber dem göttlichen Auftrag unter das göttliche Mandat gestellt werden kann. Die Mandate – *Kirche, Ehe und Familie, Kultur, Obrigkeit*⁹⁹⁴ – sieht er im Zusammenhang der Freigabe der Selbständigkeit der Verantwortungsträger und des Vollzugs wirklicher Geschichte.⁹⁹⁵ J. Moltmann sagt dazu: „Die konkrete Übernahme von Stellvertretung und Verantwortung für den Nächsten ist der Gehorsam unter den Mandaten Gottes“.⁹⁹⁶ Unter institutionellen Gesichtspunkten lässt sich das Mandat „als institutionelle Konkretisierung vom ‚Ort der Verantwortung‘“⁹⁹⁷ bezeichnen.

Zuerst definiert Bonhoeffer den Begriff „Mandat“: „Unter ‚Mandat‘ verstehen wir den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz. Unter Mandat ist zugleich die Inanspruchnahme, die Beschlagnahmung und Gestaltung eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Gebot zu verstehen“.⁹⁹⁸ Dieser Satz zeigt deutlich, dass sich das Mandat weder von faktischem Gegebensein noch von der Geschichte ableiten lässt, sondern dass es geboten und verliehen ist. Dergestalt ist es göttlich. Hierbei ist das Gebot Gottes hervorzuheben, das Bonhoeffer als „einzige Ermächtigung zur ethischen Rede“⁹⁹⁹ kennzeichnet. Darüber ist zu sagen: „Gottes Gebot ist entweder bestimmt, klar, konkret bis ins Letzte oder es ist nicht Gottes Gebot“¹⁰⁰⁰. Ordnung, Amt und Stand sind nicht dafür geeignet, den göttlichen Charakter bestimmend zu enthüllen. Somit ist das Mandat um

Bonhoeffer die Mandatenlehre behandelt: 1. Kirche und Staat (1941) 2. Christus, die Wirklichkeit und das Gute (1941) 3. Das konkrete Gebot Gottes und die göttlichen Mandate (1943) 4. Widerstand und Ergebung (31.1.44). Auf Basis dieser Beobachtung behauptet Lange, dass „die Bedeutung der Mandatenlehre sich während Bonhoeffers Beschäftigung mit ihr allmählich verschiebt und vertieft, abhängig von dem theologischen Kontext, in welchem sie entwickelt wird. Ist sie am Anfang vielleicht noch nur ein Kapitel unter anderen in der politischen Ethik, so bildet sie am Ende einen wichtigen Bestandteil einer pluralistischen Theologie des Lebens“.

Ders. ‚Miteinander, Füreinander, Gegeneinander‘. Bonhoeffers Mandantenlehre als Beitrag zum sozial-ethischen Pluralismus, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 54/1997, S. 17-18

⁹⁹⁴ Im Manuskript „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ ordnet Bonhoeffer die Reihenfolge von Mandaten so an: „Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche“. DBW 6: S. 54; DBW 6: S. 392(kursiv von mir); **zur ausführlichen Darstellung**. Vgl. Rainer Mayer, die theologische Begründung des Widerstandes bei Dietrich Bonhoeffer und ihre Aktualität, in: Dietrich Bonhoeffer aktuelle. Biografie. Theologie. Spiritualität, hg. v. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Gießen 2001, S. 157-173

⁹⁹⁵ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, S. 806

⁹⁹⁶ J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, S. 55

⁹⁹⁷ Frits de Lange ‚Miteinander, Füreinander, Gegeneinander‘. Bonhoeffers Mandantenlehre als Beitrag zum sozial-ethischen Pluralismus, S. 29

⁹⁹⁸ DBW 6: S. 392-393

⁹⁹⁹ DBW 6: S. 381; „Im dieser Zentralstellung des göttlichen Gebotes schließt Bonhoeffer eng an Karl Barth an, dessen Band II/2 der kirchliche Dogmatik er im Mai 1942 gelesen hatte. Bonhoeffer gibt aber dem Konzept des Gebotes eine ganz eigene Bestimmung als theozentrischem Fundament seiner Lebenstheologie“.

Frits de Lange, ‚Miteinander, Füreinander, Gegeneinander‘. Bonhoeffers Mandantenlehre als Beitrag zum sozial-ethischen Pluralismus, S. 26

¹⁰⁰⁰ DBW 6: S. 382

der Vermeidung des Eindrucks einer gegebenen Seinbestimmung und auch der deutlichen Hervorhebung des Auftragscharakters willen¹⁰⁰¹ diesen Begriffen zu bevorzugen, da aus ihnen „allzu leicht die göttliche Sanktionierung aller überhaupt existierenden Ordnungen und damit ein romantischer Konservatismus“¹⁰⁰² folgt.

Die göttliche Autorität, um die es hier geht, entfaltet Bonhoeffer wie folgt: „die göttlichen Mandate hängt allein an Gottes einem Gebot, wie es in Christus offenbart ist. Sie sind als „von oben her in die Welt hineingesenkt als Gliederungen, - ‚Ordnungen‘ -, der Christuswirklichkeit, das heißt der Wirklichkeit der Liebe Gottes zur Welt und zu den Menschen...Die Träger des Mandats sind nicht Beauftragte von unten, Vollstrecker und Exponenten menschlicher Willensbildungen, sondern im strengen unabdingbaren Sinne Beauftragte, Stellvertreter, Platzhalter Gottes“¹⁰⁰³. Hieraus wird klar, dass die Mandate aufgrund der Tatsache, dass sie sich von oben her, d.h. von Gott her, ableiten, nicht verändert werden können, dass die Träger des Mandats Stellvertreter Gottes sind und dass somit „kraft göttlicher Ermächtigung“ „ein unaufhebbares Oben und Unten“ gesetzt ist.¹⁰⁰⁴ Diese Verhältnisse entsprechen keiner irdischen Machtbeziehung, sondern die göttlichen Mandate der Kirche, der Ehe, der Kultur und der Obrigkeit sind dadurch begrenzt, dass Gottes Gebot, das in der Kirche, in der Familie, in der Arbeit und in der Obrigkeit an uns ergeht, in Jesus Christus offenbart ist.¹⁰⁰⁵ Diese Begrenzung konkretisiert Bonhoeffer folgendermaßen: „Die Mandate sind miteinander oder sie sind nicht göttliche Mandate. In ihrem Miteinander aber sind sie nicht isoliert, getrennt von einander, sondern auf einander hin ausgerichtet. Sie sind füreinander oder sie sind nicht Gottes Mandate. In diesem Mit- und Füreinander aber ist eins durch das andere begrenzt und diese Begrenzung wird innerhalb des Füreinander notwendig als Gegeneinander erfahren. Wo dieses Gegeneinander nicht mehr da ist, dort ist nicht mehr Gottes Mandat“.¹⁰⁰⁶

In der Folge geht Bonhoeffer dazu über, die Mandate einzeln zu erläutern. Die Kirche muss die Aufgabe annehmen, Jesus Christus, der der menschgewordene Gott, der gekreuzigte

¹⁰⁰¹ K.-M. Beckmann, Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer(1968), in: Neumann Peter H. A.(Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990(Wege der Forschung 304), S. 328

¹⁰⁰² DBW 6: S. 393

¹⁰⁰³ DBW 6: S. 394

¹⁰⁰⁴ Ebd.; **Zur Herkunft.** G. Kraus meint, dass die Abänderung des Mandatsbegriffs, der erstmals in Luthers Lehre von den ‚drey Ertzgewalten‘ geprägt wird, von A.F.C. Vilmar angeregt sei, von dem Bonhoeffer die unumkehrbare Autoritätsstruktur ‚von oben nach unten‘ in Form und Inhalt übernimmt...“. G. Krause, Art. Bonhoeffer, Dietrich, in: TRE Bd. 7, 1981, (S. 55-66), S. 62; **zur Kritik.** K.-M. Kodalle hat verworfen, dass bei Bonhoeffer die Tendenz von oben nach unten den vollmundigen „Autoritarismus“, „die antidemokratisch-konservativen Grundzüge“ sei. ders., Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, S. 43-51

¹⁰⁰⁵ DBW 6: S. 383; „Weil Gottes Gebot das in Jesus Christus geoffenbarte Gebot ist, darum kann keine einzelne der zur Verkündigung des Gebotes ermächtigten Autoritäten sich selbst absolutsetzen“. DBW 6: S. 384

¹⁰⁰⁶ DBW 6: S. 397

Versöhner und der auferstandene und erhöhte Herr ist, als „den Herrn und Erretter der Welt“¹⁰⁰⁷ zu verkündigen. Bei diesem Mandat der Kirche geht es um „den Auftrag, die Wirklichkeit Jesu Christi in Verkündigung, kirchlicher Ordnung und christlichem Leben wirklich werden zu lassen, es geht also um das Heil der ganzen Welt“.¹⁰⁰⁸ Die Kirche dient nicht, indem sie zwei Worte verkündigt, „ein allgemein-vernünftig-natürliches und ein christliches“¹⁰⁰⁹, sondern nur mit einem Wort für Ungläubige und Gläubige, weil die Gemeinde „Gottes Liebe zur Welt in Jesus Christus als Gesetz und als Evangelium“ erkennt und bezeugt. „Beides läßt sich niemals trennen, aber auch niemals identifizieren...Es ist also keinesfalls so, daß das Gesetz der Welt, das Evangelium aber der Gemeinde gelte, vielmehr gilt Gesetz und Evangelium in gleicher Weise der Welt und der Gemeinde. Was immer das Wort der Kirche an die Welt sei, es kann nur Gesetz und Evangelium sein...Das ganze Gesetz und das ganze Evangelium Gottes gehört in gleicher Weise allen Menschen“.¹⁰¹⁰ Die Herrschaft Christi über alle Mandate bedeutet nicht im Entferntesten die Herrschaft eines Mandats über das andere, sondern „die Befreiung der Familie, der Kultur, der Obrigkeit zu ihrem eigenen – in Christus begründeten – Wesen“.¹⁰¹¹ Bonhoeffer erklärt dazu: „Der Gegensatz von Heteronomie und Autonomie wird hier überwunden zu einer höheren Einheit, die wir als Christonomie bezeichnen können“¹⁰¹². Hier zeichnet sich ab, dass Bonhoeffers Ethik in der Tat sowohl als dialektisch als auch als „eine theologisch begründete Ethik der Autonomie des glaubenden Menschen“¹⁰¹³ angesehen werden kann. In diesem Sinn äußert sich J. Moltmann: „Jedes Mandat ist gleichsam reichsunmittelbar zur christokratischen Einheit der Wirklichkeit und hat daher eigene Würde und unabtreibbare Autorität“.¹⁰¹⁴ So ist das Mandat der Kirche deutlich beschränkt. Es besteht in der Aufgabe, das Evangelium zu verkündigen, kirchliche Ordnung zu erhalten und christliches Leben zu unterhalten. Am

¹⁰⁰⁷ DBW 6. S. 402; „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herren erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches“. DBW 6: S. 347

¹⁰⁰⁸ DBW 6: S. 59

¹⁰⁰⁹ DBW 6: S. 403; Auch DBW 16: S. 600-619 (Theologisches Gutachten zum primus usus legis)

¹⁰¹⁰ DBW 6: S. 359; DBW 6: S. 361-362: „Die Verkündigung der Kirche an die Welt kann immer nur Jesus Christus in Gesetz und Evangelium sein. Die zweite Tafel ist von der ersten nicht zu trennen“.

¹⁰¹¹ DBW 6: S. 406

¹⁰¹² Ebd. Anm 3; „Christonomie“ erläutert, H.-J. Abromeit folgendermaßen: „Im Einflussbereich der lebendigen Christusperson wird es möglich, daß ‚autonomes Denken in Wirklichkeit dem Nomos Christi dient‘. Die Herrschaft Christi ist keine den eigenen Willen außer Kraft setzende Herrschaft, sondern ihn in Dienst nehmende Autorität. Menschliche Subjektivität wird nicht verneint, sondern in der göttlichen Subjektivität bejaht. Gott möchte den Menschen nicht unter seine Herrschaft zwingen. Stattdessen möchte er, daß der Mensch ihm freiwillig dient, weil er weiß, daß Gott in Christus nur das Beste für ihn will. Die eindeutige Bestimmung des göttlichen Willens schließt menschliche Freiheit und Mündigkeit nicht aus. Gottes Herrschaft zerstört Freiheit nicht, richtet sie vielmehr auf und hilft zum Mündigwerden des Menschen“. Ders., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 262

¹⁰¹³ Sabine Dramm, Dietrich Bonhoeffer : eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001, S. 124

¹⁰¹⁴ J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, S. 56

Begriff der Kirche als Gemeinwesen entfaltet Bonhoeffer ihren Dienst der Erfüllung des göttlichen Mandats zur Verkündigung für die Welt: die Gemeinde ist „zum Ziel – und Mittelpunkt alles Handelns Gottes mit der Welt geworden, indem sie selbst nur Werkzeug und Mittel zum Zweck sein will“.¹⁰¹⁵ Insofern lässt sich die Beziehung der Kirche zur Welt durch den Begriff der Stellvertretung in zwei Richtungen deuten: „Die christliche Gemeinde steht an der Stelle, an der die ganze Welt stehen sollte; insofern dient sie stellvertretend der Welt, ist sie um der Welt willen da. Andererseits kommt die Welt dort zu ihrer eigenen Erfüllung, wo die Gemeinde steht, die Gemeinde ist die ‚neue Schöpfung‘, die ‚neue Kreatur‘, das Ziel der Weg Gottes auf Erden“.¹⁰¹⁶ Diesen Gedanken erklärt Bonhoeffer weiter: „in dieser doppelten Stellvertretung steht die Gemeinde ganz in der Gemeinschaft und Nachfolge ihres Herren, der gerade darin der Christus war, daß er ganz für die Welt und nicht für sich selbst da war“.¹⁰¹⁷

Dabei kann die Kirche ein Wächteramt gegenüber dem Staat ausüben, wenn er durch ein Zuviel oder Zuwenig an Recht und Ordnung seine Grenzen überschreitet.¹⁰¹⁸ Das Verhältnis von Kirche und Staat zueinander kann also folgendermaßen bestimmt werden: Sie verfolgen im Blick auf ihr jeweils eigenes Mandat ihre jeweils eigenen Interessen, wobei ihre „Jeweiligkeit“ zur gegenseitigen Begrenzung dient, und sie haben die Aufgabe, die auftragsgemäße und glaubwürdige Wahrnehmung des eigenen Mandats zu fördern. Müller sieht diese Erklärung der Mandatenlehre durch Bonhoeffer als einen Vermittlungsversuch zwischen Barmen und der Zwei-Reiche-Lehre an.¹⁰¹⁹

Das Mandat der Ehe hat sowohl einen supralapsarischen Grund¹⁰²⁰ als auch das Ziel, Menschen „zur Verherrlichung und zum Dienste Jesu Christi und zur Mehrung seines Reiches“¹⁰²¹ zu zeugen. Durch dieses Mandat der Ehe fungieren die Eltern in Stellvertretung Gottes als Erzieher zum Gehorsam Jesu Christi. In der Ehe werden auf diese Weise neue

¹⁰¹⁵ DBW 6: S. 408

¹⁰¹⁶ Ebd.

¹⁰¹⁷ DBW 6: S. 408-409

¹⁰¹⁸ DBW 12: S. 352; Vgl. *Jürgen Weissbach*, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, S. 42; Vgl. Rainer Mayer, Die theologische Begründung des Widerstandes bei Dietrich Bonhoeffer und ihre Aktualität, in: Dietrich Bonhoeffer aktuelle. Biografie. Theologie. Spiritualität, hg. v. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Gießen 2001, S. 167; zur ausführlichen Erläuterung des Wächteramts der Kirche. Vgl. *Rainer Mayer*, Zuviel Staat oder zuwenig Staat? Das Wächteramt der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer, in: Dietrich Bonhoeffer aktuelle. Biografie. Theologie. Spiritualität, hg. v. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Gießen 2001, S. 116-148

¹⁰¹⁹ Vgl. *H. Müller*, Von der Kirche zur Welt, S. 319: „Gegen die Säkularisierung der Kirche und gegen die Klerikalisierung der Welt stellt Bonhoeffer eine Konzeption, die sich mit gleichem Recht auf Barmen und auf Luther berufen darf“; *Ulrich H. J. Krötner*, Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999, S. 51: „Eine Verbindung von Christozentrik und lutherischer Ordnungstheologie hat Dietrich Bonhoeffer über den reformatorischen Begriff des Mandates gesucht“.

¹⁰²⁰ J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, S. 58

¹⁰²¹ DBW 6: S. 58

Menschen zum Dienst Jesu Christi geschaffen.¹⁰²² Bonhoeffer verknüpft die Ehe überdies analogisch¹⁰²³ mit der Beziehung von Christus und Kirche. Und er hebt in Bezug auf das göttliche Gebot nicht den Verbotscharakter hinsichtlich des Ehebruchs hervor, sondern den Charakter der Erlaubnis: „das göttliche Verbot des Ehebruchs ist dann nicht mehr der Mittelpunkt, um den mein ganzes Denken und Handeln in der Ehe kreist, - als ob Sinn und Ziel der Ehe gerade in der Vermeidung des Ehebruchs bestünde! – sondern die gehaltene und frei bejahte Ehe, also das Hintersichlassen des Verbotes des Ehebruchs ist vielmehr die Voraussetzung für die Erfüllung des göttlichen Auftrages der Ehe. Das göttliche Gebot ist hier zur Erlaubnis geworden, frei und gewiß in der Ehe zu leben. Das Gebot Gottes ist die Erlaubnis als Mensch vor Gott zu leben“.¹⁰²⁴ Hier wird deutlich, dass das Gebot Gottes als Erlaubnis das ganze Leben des Menschen umfasst. Deswegen kann man sagen, dass die Mandatenlehre Bonhoeffers keine „autoritäre Gebotsethik“ ist, sondern „die sozial-ethische Konkretisierung einer Theologie des natürlichen Lebens“.¹⁰²⁵

Das Mandat der Arbeit erschließt sich für Bonhoeffer in der Kultur und bringt den Menschen nach dem Sündenfall den Auftrag, mitschöpferisch zu sein. Durch dieses Mandat entsteht eine Welt der Dinge und Werte, die „zur Verherrlichung und zum Dienst Jesu Christi bestimmt ist“.¹⁰²⁶ Insofern beinhaltet das Mandat der Arbeit den Auftrag, „im Bereich des Vorletzten zur Wegbereitung des Letzten, des Einzuges Christi“¹⁰²⁷ beizutragen.

Das Mandat der Obrigkeit setzt die Mandate der Arbeit und der Ehe voraus, aber anders als die Mandate diese ist die Obrigkeit nicht schöpferisch tätig, sondern sie hat die Aufgabe, „das Geschaffene in seiner ihm durch Gottes Auftrag zuteilgewordenen Ordnung“¹⁰²⁸ zu bewahren. Somit zeitigt das Mandat der Obrigkeit nicht die Vollzugsgewalt der Ehe, sondern Zeugen- und Bürgschaft. „Durch Rechtsetzung und Schwertgewalt bewahrt die Obrigkeit die Welt für die Wirklichkeit Jesu Christi. Jedermann ist dieser Obrigkeit Gehorsam schuldig – um Christus willen“.¹⁰²⁹ In solcher Weise dient die Obrigkeit Christus und nimmt ihren Auftrag im Bereich des Vorletzten wahr.¹⁰³⁰

¹⁰²² Ebd.

¹⁰²³ Die Mandate scheinen nach Bonhoeffer ihr Urbild in der himmlischen Welt zu haben: „Ehe = Christus und Gemeinde; Familie: Gott Vater Jesu Christi und Bruderschaft der Menschen mit Christus; Arbeit = der schöpferische Dienst Gottes und Christi an der Welt und der Menschen an Gott; Obrigkeit = Herrschaft Christi in Ewigkeit; Stadt – Polis - Gottes“. DBW 16: S. 561 (*Studie: „Personal“ – und „Sach“ ethos*)

¹⁰²⁴ DBW 6: S. 385-386

¹⁰²⁵ Frits de Lange, ‚Miteinander, Füreinander, Gegeneinander‘. Bonhoeffers Mandatenlehre als Beitrag zum sozial-ethischen Pluralismus, S. 32

¹⁰²⁶ EBW 6: S. 57

¹⁰²⁷ Jürgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, S. 41

¹⁰²⁸ DBW 6: S. 59

¹⁰²⁹ Ebd.

¹⁰³⁰ Jürgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, S. 41

Am Ende der ausführlichen Darlegung der Mandate fasst Bonhoeffer zusammen: „wie der Mensch zugleich Arbeiter, Ehegatte, Untertan ist, wie sich hier ein Mandat mit den anderen im Menschen überschneidet und wie es dabei um die gleichzeitige Erfüllung aller dieser Mandate geht, so greift auch das kirchliche Mandat in alle diese genannten Mandate hinein, wie umgekehrt der Christ zugleich Arbeiter, Ehegatte, Untertan ist. Jede Aufteilung in getrennte Räume verbietet sich hier. Der ganze Mensch steht vor der ganzen irdischen und ewigen Wirklichkeit, wie sie Gott in Jesus Christus für ihn bereitet hat“.¹⁰³¹ Die Mandatenlehre ist dafür hilfreich, das ganze Leben des Menschen vor die Wirklichkeit zu stellen. Sie ist außerdem treffender Ausdruck der Herrschaft Christi und bekommt einen grundlegenden Auftrag im Bereich der Verantwortung für die Verletzten.¹⁰³² So sind die Mandate als Maßnahmen zur „Erhaltung der Welt um Christi willen und auf Christus hin“¹⁰³³ erachtbar. Freilich gibt es Ansatzpunkte zur Kritik an Bonhoeffers Lehre von den Mandaten, vor allem ist die Auswahl der vier Mandate problematisch. So lässt sich fragen, „wie es zu der Auswahl dieser und gerade nur dieser vier Mandate Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche kommt? Warum ist beispielsweise Arbeit ein Mandat, Eigentum aber nicht? ...“¹⁰³⁴ Auch die drei Mandate Arbeit, Ehe und Obrigkeit leiten sich nicht zwangsläufig aus dem Neuen Testament ab, sondern sind typisch abendländisch.¹⁰³⁵ Trotz dieser Kritik wird diese Mandatenlehre im Gespräch über die Institutionentheorie durch J. Moltmann¹⁰³⁶ und Ernst Wolf¹⁰³⁷ weiterentwickelt.

2.2.5.5 Die Bedeutung des „heute und hier“ der Verantwortung

¹⁰³¹ DBW 6: S. 59

¹⁰³² Vgl. Jürgen Moltmann versteht die Mandate als Wegbereitung im Vorletzten: Der Raum „des Vorletzten, der Geschichte, des äußeren Lebens ist durchdrungen, geordnet und ausgerichtet durch die Mandate Gottes, in denen Gottes letztes Wort konkrete Gestalt und Verkörperung gewinnt“. Ders., Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, S. 51

¹⁰³³ DBW 16: S. 561 (Studie: „Personal“ – und „Sach“ethos)

¹⁰³⁴ Martin Honecker, Christologie und Ethik. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik, hg. v. Manfred Oemig u. Axel Graupner, Altes Testament und christliche Verkündigung, Stuttgart u. a. 1987, S. 156

¹⁰³⁵ **Zur ausführlichen Kritik.** Vgl. K. Barth, KD III, 4, S. 21; Im Anschluss an K. Barth übt J. Moltmann Kritik an Bonhoeffers Lehre von den Mandaten in Bezug auf: „1. die sehr vage Auswahl und nicht immer einsehbare biblische Begründung der Mandate; 2. ihre einseitige Analyse als ‚Autoritätsverhältnisse‘, in der die Anschauung der Freiheit auch der untersten den höchsten Personen gegenüber fehle; 3. die Definition der konstanten mitmenschlichen Verhältnisse mit dem vom Begriff des Gebotes kaum zu unterscheidenden Mandatsbegriff“. J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, S. 60; Jürgen Weissbach, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, S. 43-45; K.-M. Beckmann, Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer (1968), in: Neumann Peter H. A. (Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990 (Wege der Forschung 304), S. 317-339.

¹⁰³⁶ Dazu. Vgl. J. Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer.

¹⁰³⁷ Ernst Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1975, S. 169-171

Wenn die Verantwortung Leben bedeutet, das auf das Leben Jesu Christi antwortet, besteht die Aufgabe der Ethik Bonhoeffers in der Beantwortung der Frage, „wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne“.¹⁰³⁸ Was meint Bonhoeffer unter mit dem Begriff „heute und hier“? „Heute und hier“ bezeichnet bei Bonhoeffer zunächst die Zeiten und Räume, in denen uns Verantwortung aufgebürdet wird. In diesem Sinn geht es beim „heute und hier“ „um den Bereich unserer Entscheidungen und Begegnungen“.¹⁰³⁹ Bei diesem Bereich denkt Bonhoeffer konkret an das Abendland.¹⁰⁴⁰ Im Fragment „Erbe und Verfall“¹⁰⁴¹ versucht Bonhoeffer, die geschichtliche Konstellation des Abendlandes zu bestimmen. Liegt eine Situation vor, in der die Gemeinschaft und die erhaltende Ordnung des Abendlandes soweit beschädigt worden ist, dass sie unbrauchbar geworden ist, und in der bezüglich der Begriffe der Ethik das große Chaos herrscht, muss der Frage nachgegangen werden, wie wir der Gestalt Christi gleichgestaltet werden, wie Christus unter uns „heute und hier“ Gestalt annimmt, damit wir „heute und hier“ verantwortlich Entscheidung treffen und umsetzen können. Dabei geht es nicht um abstrakte Prinzipien, sondern es muss konkret werden. Dazu kann man auf Bonhoeffers Ausführungen beispielsweise zum Berufsbegriff in der „Ethik“ verweisen. Indem er nach dem konkreten Ort der Verantwortung „heute und hier“ fragt, kritisiert er die prinzipielle Begrenzung der Verantwortung auf die Berufspflichten im engeren Sinn. So lässt sich das ethische Verhalten im „heute und hier“ nach Bonhoeffer weder von abstrakten Prinzipien noch von der Pflicht oder einer Situationsanalyse her ableiten, sondern es ist anhängig von der Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit, wie sie sich in Christus erschließt. Somit ist das „heute und hier“ „Kennzeichen der Wirklichkeit Gottes“¹⁰⁴² in der Welt, nämlich der „uns in und durch Jesus Christus gegebene Bereich der konkreten Verantwortung“¹⁰⁴³. Deshalb ist das „heute und hier“ mit der Ethik Bonhoeffers unlösbar verknüpft.

¹⁰³⁸ DBW 6: S. 87

¹⁰³⁹ DBW 6: S. 88

¹⁰⁴⁰ Sabine Plonz hat versucht, die Bedeutung von Bonhoeffers „heute und hier“ auf Lateinamerika zu übertragen. Ders., Dietrich Bonhoeffers Ethik und die Befreiungstheologie, S. 35-37; auch vgl. C.J. Rasmussen, Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Verantwortung in Dietrich Bonhoeffers „Ethik“. Eine nordamerikanische Perspektive auf Bonhoeffers Autoritätsverständnis, S. 119-143

¹⁰⁴¹ DBW 6: S. 93-124

¹⁰⁴² E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 104; vgl. DBW 11: S. 332(**Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit**) „Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, der Vollmacht, sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr: ***Gott ist uns ,immer‘ gerade ,heute‘ Gott***“ (fett und kursiv von mir)

¹⁰⁴³ DBW 6: S. 266

2.2.6 Zusammenfassung: Bonhoeffers Verantwortungsethik im Widerstand

Als Ergebnis der Untersuchung ist als Erstes festzuhalten, dass Bonhoeffer seine Ethik der Verantwortung im Widerstand entworfen hat. So ergibt sich aus seinen 1939 in den USA gemachten Erfahrungen für ihn ein Denkansatz zum Begriff der Verantwortung. In einer Situation ethischer Verwirrung entwarf Bonhoeffer, vor allem von 1940 bis 1943, dann seine Verantwortungsethik. Diese im Widerstand wurzelnde Form der Ethik lässt sich weder in der Situationsethik noch in der Prinzipienethik verorten, sondern sie gewinnt ihr Fundament aus dem Schlüsselsatz: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor“.¹⁰⁴⁴ Diese Überlegung beinhaltet, dass sich das Leben in Verantwortung sowohl als Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes, die in Christus offenbar geworden ist, als auch als Antwort auf das Leben Jesu Christi verstehen lässt. Diese Verantwortung wird in der Dialektik von Vorletztem und Letztem tiefgehender erweitert. An diesem dialektischen Verhältnis von Vorletztem und Letztem lässt sich hervorheben, dass einerseits das Vorletzte um des Letzten willen zu bewahren ist und dass andererseits im Vorletzten dem Letzten der Weg bereitet werden muss. In dieser Perspektive wird das Natürliche vom Evangelium her neu rehabilitiert.

In der Struktur des verantwortlichen Lebens ist eine dialektische Beziehung von Bindung und Freiheit angelegt, aufgrund derer sich verantwortliches Handeln als freie Verantwortung charakterisieren lässt. Die freie Verantwortung umfasst die Übernahme fremder menschlicher Schuld im „Zwielicht“ von Sünde und Versöhnung und liefert Bonhoeffer die theologische Begründung seiner Beteiligung an den Plänen zum Umsturz der NS-Regierung. Diese Verantwortung erstreckt sich auf das ganze Leben und den ganzen Menschen, was in der Mandatenlehre verdeutlicht ist.

So kann das Fazit lauten: „seine Ethik vermag in erstaunlicher Weise den Zusammenhang tiefster Glaubenssätze mit der Wahrnehmung wirklichkeitsgemäßer Weltverantwortung aufzuweisen“.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁴ DBW 6: S. 40

¹⁰⁴⁵ DBW 6: S. 439(Nachwort der Herausgeber)

Kapitel 3. Vergleich und systematische Würdigung.

Einführung

Bis hierhin sind die „Nachfolge“ und die „Ethik“ im Zusammenhang von Bonhoeffers Theologie und seiner geschichtlichen und ethischen Existenz behandelt worden. Gegenstand der Analyse ist nun, welche Gemeinsamkeiten und welche Weiterentwicklungen sich aus einem Vergleich von „Nachfolge“ und „Ethik“ ergeben und wie die Entwicklung, die an den beiden Werken festgemacht werden kann, einzuschätzen ist. Daraufhin soll der Versuch unternommen werden, die Bedeutung des ethischen Denkens Bonhoeffers für die Situation in Korea im Zusammenhang mit dem Begriff des Berufes als konkreter Ort der Verantwortung herauszuarbeiten.

3.1 Die Logik der Entwicklung der Ethik Bonhoeffers

Die komplizierte Aufgabe bei der Untersuchung von Bonhoeffers Ethik besteht darin, den Aspekt der Entwicklung seiner Ethik folgerichtig darzustellen. Die Frage ist, ob es einen „qualitativen Sprung“, eine kontinuierliche Entfaltung gibt. Durch die oben behandelte Untersuchung ist deutlich zu erkennen, dass die Aspekte der einheitlichen Kontinuität und der Weiterentwicklung von „Nachfolge“ hin zu „Ethik“ nebeneinander stehen. Diese Weiterentwicklung beinhaltet aber nicht den „qualitativen Sprung“, den H. Müller behauptet hat¹⁰⁴⁶. Diese Auffassung ist zum Verständnis der Entwicklung der Bonhoeffer'schen Ethik ungeeignet, weil ein jäher Gedankensprung von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ nicht auszumachen ist, was auch Bonhoeffers Aussagen zu seiner Biographie entspricht. So schrieb er in einem Brief an Eberhard Bethge am 22. 04. 1944: „Einen Bruch in unserem Leben haben wir eigentlich beide nicht erfahren. Gewiß haben wir mit manchem von uns aus und bewusst gebrochen, aber auch das ist wieder etwas ganz anders. Einen Bruch im passiven Sinne wird wohl auch die Zeit, die wir beide jetzt erleben, nicht bedeuten. Früher habe ich mich

¹⁰⁴⁶ Nach H. Müller hat Bonhoeffer zwar auf einem Bruch nicht insistiert, aber Müller ist der Überzeugung, dass es einen qualitativen Sprung in der Entwicklung gibt: „Der Schritt von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ ist nun der Schritt von der kirchlichen Ethik, vom Gehorsam der Jünger, zur christlichen Ethik, zu der Frage nach dem Handeln des Christen in der Welt“. H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 9, 355, 264; dabei hat er den „qualitativen Sprung“ in Bonhoeffers Ethik aus dem Blickwinkel des marxistischen Geschichtsverständnisses konstatiert. Daher ist eine Einheit „nur gegeben im Hineinintegriertwerden der Entwicklung Bonhoeffers in die marxistisch verstandene Geschichtsentwicklung“. Jörg Martin Meier, Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer, München 1966, S.

manchmal nach einem solchen Bruch geseht. Heute denke ich darüber anders. Die Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit ist doch auch ein großes Geschenk“.¹⁰⁴⁷ Allerdings lässt Bonhoeffer in einem Brief am Tag nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 einen gedanklichen Wandel erkennen: „Ich möchte glauben lernen. Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. 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. Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt“.¹⁰⁴⁸ Aus dieser Aussage lässt sich jedoch sicher nicht ableiten, dass die Entwicklung seiner Gedanken über die Ethik einen plötzlichen Wechsel oder eine Wende darstellt, sondern eher dass es sich um eine Weiterentwicklung¹⁰⁴⁹ handelt.

Aus diesem Grund werden nun beide Gesichtspunkte, derjenige der einheitlichen Kontinuität und derjenige der Weiterentwicklung, anhand einer Reihe von Unteraspekten herausgearbeitet.

Zuerst werden die Aspekte der einheitlichen Kontinuität behandelt, welche einen Bogen zwischen „Nachfolge“ und „Ethik“ spannen.

1. Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Dieses Verhältnis ist für Bonhoeffers Ethik wichtig, weil Bonhoeffer im Kirchenkampf und in der Zeit der Konspiration hinsichtlich der Beziehung zwischen Kirche und Staat deutlich Stellung beziehen musste. Sein diesbezügliches Verständnis lässt sich bereits in einem Ende 1932 gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Dein Reich komme“ erkennen. In diesem Artikel betonte Bonhoeffer, dass das Reich Gottes weder ‚Säkularismus‘ noch ‚hinterweltlerisch‘, sondern „in unserer Welt nicht anders als in der Zweiheit von Kirche und Staat“ sei.¹⁰⁵⁰ Damit konkretisierte er „die sich von Christus her ergebende dynamische Bezogenheit der Kirche auf die Welt“¹⁰⁵¹. Und in dem im April 1933 gehaltenen Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ erörterte Bonhoeffer diese Beziehung, indem er drei Möglichkeiten christlichen Handelns gegenüber dem Staat behandelte: 1. Die Kirche fragt den Staat nach seinem legitimen Handeln. 2. Sie dient den

¹⁰⁴⁷ DBW 8: S. 397-398

¹⁰⁴⁸ DBW 8: S. 542

¹⁰⁴⁹ Dies kann dem Stichwort „Kontinuität im Wandel“, das Hans-Jürgen Abromeit behauptet hat, entsprechen. Vgl. Hans-Jürgen Abromeit, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie* (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 9

¹⁰⁵⁰ DBW 12: S. 273

¹⁰⁵¹ DBW 12: S. 264-278; Strohm stellt heraus, dass Bonhoeffer anhand des Begriffes ‚Reich Gottes‘ zum Verhältnis von Kirche und Staat als „ein gleichberechtigtes Nebeneinander in gegenseitiger Bezogenheit“ komme. Christoph Strohm, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus*, S. 49

Opfern. 3. Sie erfüllt die Aufgabe, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“.¹⁰⁵² Die „Nachfolge“ lässt sich in den gleichen Denkprozess einordnen. Ähnlich hat in der „Ethik“ die Kirche infolge der Mandatenlehre die Aufgabe, dem Staat zu dienen. Auch kann die Kirche ein Wächteramt gegenüber dem Staat ausüben, wenn er durch ein Zuviel oder Zuwenig an Recht und Ordnung ihre Grenzen überschreitet. In der Mandatenlehre sind Kirche und Staat einander dadurch zugeordnet, dass sie sich gegenseitig auf ihre jeweiligen Mandate begrenzen, dass sie also die Aufgabe haben, die auftragungsgemäße und glaubwürdige Wahrnehmung des je eigenen Mandats zu fördern. Im Bereich der Beziehung von Kirche und Staat ist folglich eine einheitliche Kontinuität zwischen „Nachfolge“ und „Ethik“ gegeben.

2. Zum Verständnis der Christusgestalt. In der „Nachfolge“ wird bei der Behandlung des Themas „Das Bild Christi“ zum Verhältnis zwischen der dreifachen Christusgestalt und der Nachfolge eine dreifache Gestalt, d.h. die Menschengestalt Christi, die Todesgestalt des Gekreuzigten und die Gestalt des Verklärten und Auferstandenen, vorgeschlagen. In der „Ethik“ gibt es einen ganz ähnlichen Gedanken wie in der „Nachfolge“: Im Manuskript „Ethik als Gestaltung“ wird vom Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen ausgegangen. Auch der Gedanke der „Ethik“, dass sich diese Gestaltung nicht durch unser Bemühen ereignet, „Jesus ähnlich zu werden“, sondern dadurch, dass „die Gestalt Jesu Christi von sich aus so auf uns einwirkt, daß sie unsere Gestalt nach ihrer eigenen prägt (Gal 4,9)“¹⁰⁵³, korrespondiert mit der Überlegung in der „Nachfolge“, dass wir nach seinem Vorbild leben können, da „er selbst sein wahrhaftiges Leben in uns führt, darum können wir ‚wandeln gleichwie er gewandelt ist, ‚tun wie er getan‘ hat, ‚lieben wie er geliebt hat‘“¹⁰⁵⁴. Vor diesem Hintergrund kann man deutlich spüren, dass Bonhoeffers Ausrichtung auf die Christologie der einheitliche Zug in sein ethisches Denken ist.

3. Zur Rolle der Judenfrage. Bei Bonhoeffer hat die Judenfrage für seine ethische Entscheidung eine bestimmende Rolle gespielt. In dem Kirchenkampf hat für Bonhoeffer die Judenfrage den ersten Anstoß zu Kritik am Nationalsozialismus gegeben, wozu H. E. Tödt sagte, dass „Bonhoeffer nicht an der Friedensfrage in den ersten konkreten Konflikt mit dem

¹⁰⁵² DBW 12: S. 352-354

¹⁰⁵³ DBW 4: S. 301; So kann man sagen, dass Jesus als Person im Mittelpunkt sowohl der „Nachfolge“ als auch der „Ethik“ steht.

¹⁰⁵⁴ DBW 4: S. 303

Dritten Reich geriet, sondern überraschenderweise an der ‚Judenfrage‘¹⁰⁵⁵. Der Gedanke der Judenfrage im Kirchenkampf kommt in dem im April 1933 gehaltenen Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ sowie auf dem Flugblatt „Der Arierparagraph in der Kirche“ konkret zum Ausdruck. Durch Bonhoeffers Anteil an der Entstehung des Betheler Bekenntnisses von 1933 lässt sich die Judenfrage in das Bekenntnis aufnehmen.¹⁰⁵⁶ In der „Nachfolge“ betonte Bonhoeffer die Judenfrage nach C. R. Müller mit einer Perspektive „der Verantwortung für den Bruder“.¹⁰⁵⁷ In der Zeit der Konspiration wurde Bonhoeffer politisch aktiv und übernahm politische Verantwortung angesichts des von dem NS gesteuerten Pogroms der ‚Reichskristallnacht‘ vom 9. 11. 1938. Bonhoeffer versuchte, in enger Solidarität mit den Juden, deren von Hitler angeordnete Deportation zu verhindern. Dies konkretisierte sich in der Teilnahme am „Unternehmen 7“. Seine Tätigkeiten aus politischer Verantwortung für die Juden werden in dem Abschnitt der „Ethik“ „Erbe und Verfall“ durch die Gemeinsamkeit sowohl zwischen Juden und Christen als auch zwischen Juden und Christus begründet.¹⁰⁵⁸ Und mit dem Abschnitt „Das natürliche Leben“ wandte Bonhoeffer sich gegen die radikale Maßnahme des NS-Regimes, 1933 das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ zu erlassen, das schließlich eine Voraussetzung des sog. Euthanasieprogramms bildet, welches bis 1942 für die Ermordung von Tausenden von Menschen mit geistigen Erkrankungen sorgte. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für Bonhoeffer die Judenfrage im Kirchenkampf eine ähnlich wichtige Rolle spielte wie in der Konspiration.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁵ H. E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, München 1988, S. 89

¹⁰⁵⁶ Aber Bonhoeffer lehnte die Letztform des Betheler Bekenntnisses ab. Über die Gründe der Ablehnung. Vgl. *Christine-Ruth Müller*, Bekenntnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel(1933) Ein lutherischer Versuch, München 1989, S. 70-75: Anders als den Bekenntnisentwurf vom August 1933 scheint er sich „bei der Überarbeitung des Bekenntnisentwurfes am 20. Oktober jedoch für die Judenfrage nicht sonderlich eingesetzt zu haben, wie die Verwässerung des Abschnitts ‚Kirche und die Juden‘ zeigt“.

¹⁰⁵⁷ Vgl. C. R. Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990, S. 225-227; Auch siehe oben. Abschnitt 1.2.2.1 „Das Außerordentliche“

¹⁰⁵⁸ DBW 6: S. 95: „Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung, Der Juden hält die Christusfrage offen...Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude“.

¹⁰⁵⁹ Auch *E. Bethge* ist der Meinung, dass „die Hauptmotivation für Bonhoeffers Schritt in die aktive politische Verschwörung die Judenbehandlung durch das Dritte Reich gewesen ist“. Dietrich Bonhoeffer und Juden, in: Feil Ernst/Tödt Ilse(Hg.) Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1980, S. 199; Auch *Bertold Klappert* behauptet: „damit ist sein neuer Weg in den Widerstand gegenüber der judenverfolgenden und – vernichtenden Führung des Dritten Reiches vorgezeichnet“. Bertold Klappert, Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage, in: Ethik im Ernstfall: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu d. Juden u. ihre Aktualität, hg. v. W. Huber u. Ilse Tödt, München 1982(IBF 4), S. 95

Im Folgenden soll es um die Aspekte der Weiterentwicklung gehen, die im Übergang von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ feststellbar sind.

1. Zum Verständnis der Beziehung der Wirklichkeit Gottes und des Weltwirklichkeit.

Bonhoeffers Wirklichkeitsauffassung¹⁰⁶⁰ lässt sich in einem Vortrag, den er 1932 in Cernohorske hielt, aufzeigen: Die konkrete Verkündigung von Geboten ist nach Bonhoeffer eine Wirklichkeit des Sakramentes des Gebotes.¹⁰⁶¹ In der „Nachfolge“ wird die Beziehung der Wirklichkeit Gottes und der Weltwirklichkeit selten terminologisch erfasst. Hier scheint das Thema der eigenen Wirklichkeit für die Welt noch nicht behandelt zu sein. Aber dies bedeutet nicht, dass die Welt in der „Nachfolge“ negativ ist,¹⁰⁶² denn sie ist als Raum der Nachfolge zu verstehen. In der „Ethik“ aber erscheint die Weltwirklichkeit vor dem Hintergrund, dass stets das Wirklichkeitsganze¹⁰⁶³ zu betonen ist: Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes und die Weltwirklichkeit, denn in Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in diese Weltwirklichkeit eingegangen.¹⁰⁶⁴ Dies bedeutet, dass die Weltwirklichkeit immer bereits „getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit“ Gottes ist. Hier wird die Konzentration der „Ethik“ auf Jesus Christus offenkundig, denn durch Jesus Christus ist die Wirklichkeit der Welt zu konstituieren. Mit dieser Blickrichtung entfaltet Bonhoeffer den Entwurf der „Ethik als Gestaltung“ in dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen. So dehnt er die Frage der christlichen Ethik auf die Frage nach dem Wirklichwerden dieser in Jesus Christus gegebenen Gottes- Weltwirklichkeit in unserer Welt aus.¹⁰⁶⁵ Freilich findet sich die Konzentration auf Jesus Christus bereits in der „Nachfolge“. Als „die zentrale Stelle der ganzen ‚Nachfolge‘“¹⁰⁶⁶ ist die Aussage anzusehen, dass Jesus Christus „der Mittler“ sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Mensch und Mensch sowie Mensch und Wirklichkeit sei. Denn alle Welt sei „durch ihn und zu ihm

¹⁰⁶⁰ Zum Verständnis der Wirklichkeit von „Sanctorum Communio“ und „Akt und Sein“. vgl. Michael Weinrich, *Der Wirklichkeit begegnen... Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*. Neukirchen-Vluyn 1980, S. 213-264

¹⁰⁶¹ DBW 11: S.332-334, diesen Gedanken hat Bonhoeffer in einem im Juli 1932 gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Gibt es eine christlich Ethik“ erneut aufgenommen. Vgl. DBW 11: 303-312

¹⁰⁶² E. Feil meint, dass das Verständnis der Welt in der „Nachfolge“ primär negativ ist. Dieses negative Weltverständnis werde mit dem Übergang zur „Ethik“ überwunden. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis*(Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München 2. Auflage 1971, S. 270, 276, 290-313

¹⁰⁶³ Das Wirklichkeitsganze sei nicht mehr „in einen sakralen und einen profanen, einen christlichen und einen weltlichen Bezirk“ aufzuspalten, sondern es gebe „eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit“. DBW 6: S. 42-43

¹⁰⁶⁴ DBW 6: S. 39

¹⁰⁶⁵ DBW 6: S. 40

¹⁰⁶⁶ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis*, S. 182

geschaffen“.¹⁰⁶⁷ In diesem Sinn ist zunächst ersichtlich, dass mit Blick auf die Konzentration auf Jesus Christus im Übergang von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ Kontinuität vorliegt. Aber in den folgenden Sätzen lässt sich eine Weiterentwicklung im Vergleich zur „Ethik“ ausmachen: „Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbargewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. An Christus teilhabend stehen wir zugleich in der Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit. Die Wirklichkeit Christi fasst die Wirklichkeit der Welt in sich...Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht ‚an und für sich‘, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit in Christus. Es gehört nun zum wirklichen Begriff des Weltlichen, daß es immer schon in der Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus gesehen wird. Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsgemäßige nur im Vernünftigen“.¹⁰⁶⁸ Hier wird der Charakter des Bonhoeffer’schen Wirklichkeitsbegriffs durch den Gedanken der ‚Bewegung des Angenommenseins und Angenommenwerdens von Gott in Christus‘ ausformuliert: Die Vorstellung von dieser Bewegung ermöglicht die Schlussfolgerung, dass „Bonhoeffers Wirklichkeitsbegriff nicht einen statischen Seinsordo, sondern die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte intendiert.“¹⁰⁶⁹ Diese Bewegung in Christus reicht in die kosmische Weite der ganzen Weltwirklichkeit¹⁰⁷⁰, während in der „Nachfolge“ eine Beschränkung auf den Glaubenden, den Jünger vorliegt.¹⁰⁷¹ Vor allem gehören in der „Ethik“ zum Ganzen der Wirklichkeit insofern die göttlichen Mandate, als sie den Sinn haben, den Menschen „vor die eine und ganze Wirklichkeit zu stellen, wie sie uns in Jesus Christus offenbar wird“.¹⁰⁷² So wird die Weite des Bereiches der Herrschaft Christi enthüllt: „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto eher enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches“.¹⁰⁷³ Hierbei handelt es sich eben

¹⁰⁶⁷ DBW 4: S. 88

¹⁰⁶⁸ DBW 6: S. 43-44

¹⁰⁶⁹ J. Moltmann, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, S. 48

¹⁰⁷⁰ Diese Weite hat mit der Ausweitung des Herrschaftsbereiches Christi zu tun. Dazu R. Mayer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers (Arbeiten zur Theologie 11, 15), Stuttgart 1969, S. 164-219; E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 189-205; E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 9. Auflage 2005 (DB), S. 803-811

¹⁰⁷¹ „Der Wille Gottes, wie er in Jesus Christus offenbar und erfüllt wurde, umfaßt das Ganze der Wirklichkeit“.
DBW 6: S. 61

¹⁰⁷² DBW 6: S. 60

¹⁰⁷³ DBW 6: S. 347: Vgl. E. Bethge meint: „Ausschließlichkeit der Herrschaft Christi – das ist die Botschaft der ‚Nachfolge‘; Weite seines Herrschaftsbereiches – das ist der neue Akzent der ‚Ethik‘, ders., DB, S. 806; Vgl.

um die Punkte, an denen die Weiterentwicklung bei Bonhoeffer ablesbar ist. Diese Entwicklung sieht auch Moltmann und betrachtet sie nicht als Wende, die einen Bruch zwischen „Nachfolge“ und „Ethik“ anzeigen würde: Die Wendung sei vielmehr methodisch „die Wendung einer im Ursprung betont ‚kirchlichen Dogmatik‘ zu einer ‚theokratischen Theologie‘“¹⁰⁷⁴. Das heißt, dass eine „Ausweitung des Blickes von der Kirche auf die Welt“ stattfindet. Zudem besagt dies, dass „die ganze ‚Wirklichkeit in allen ihren Lebensbezügen als in Christus mit Gott versöhnten Welt‘ im Mittelpunkt des Denkens“¹⁰⁷⁵ steht.

2. Zum Verständnis des Natürlichen zwischen der Dialektik von *περισσων* und *το αυτο* und der Beziehung von den letzten und vorletzten Dingen. In der „Nachfolge“ besagt das dialektische Verhältnis zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Außerordentlichen“ nicht, dass das Natürliche von negativer Bedeutung für die Christen ist, sondern dass es „ein notwendiges Durchgangsstadium für die Heiligen“¹⁰⁷⁶ darstellt. Der Schwerpunkt wird allerdings auf das „Außerordentliche“ im Kirchenkampf gelegt. Das Natürliche wird zwar nicht negativ dargestellt, aber das „Natürliche“ wird in der „Nachfolge“ nicht ausführlich thematisiert. In der „Ethik“ dagegen wird dieses Thema konkretisiert, indem Bonhoeffer es durch die dialektische Unterscheidung von „Letztem“ und „Vorletztem“ wieder entdeckt. Das „Vorletzte“ als das „Natürliche“ ist zwar von dem letzten Wort der Rechtfertigung begrenzt, ist aber dennoch gültig und wirksam. Und „es bereitet dem Letzten den Weg und hat seinen Ort und seine Zeit vor ihm – und empfängt doch von ihm seine volle, ausgreifende Autonomie“.¹⁰⁷⁷ In diesem Sinne kann nicht von einer Degradierung des Vorletzten „zu einer bloßen Übergangsstufe für das Leben mit Christus“¹⁰⁷⁸ die Rede sein. In der „Ethik“ konkretisiert Bonhoeffer dieses „Natürliche“ insbesondere dadurch, dass er sich mit drängenden ethischen Fragen des Unnatürlichen, d.h. mit Euthanasie und Zwangssterilisation

John D. Godsey hat die Entwicklung folgendermaßen beschrieben: “There can be little doubt that the theology of Bonhoeffer expressed in his Ethik is an fairly direct development of his thought of the earlier periods. Bonhoeffer’s former concentration on the exclusive claim of Jesus Christ, which was necessary during the German Church Struggle, led ineluctably to the recognition and exposition of Jesus Christ’s total claim upon all spheres of life in the world”. Ders., *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia 1960, S. 203

¹⁰⁷⁴ J. Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* (Theologische Existenz Heute), München 1959, S. 32-34

¹⁰⁷⁵ K.-M. Beckmann, *Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer* (1968), in: Neumann Peter H. A. (Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990 (Wege der Forschung 304), S. 329

¹⁰⁷⁶ T.R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht* (Systematische Beiträge 18), München 1976, S. 60

¹⁰⁷⁷ E. Bethge, DB, S. 807

¹⁰⁷⁸ U. Stöltgen, *Zwischen Tradition und Moderne : Eine Analyse der Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung seiner Christologie*, Frankfurt am Main 1998, S. 317

in der Zeit der Tyrannenherrschaft, auseinandersetzt. Durch diese Auseinandersetzung kommt er zu seinem ethischen Verständnis vom „Leben als Selbstzweck und als Mittel zum Zweck“ ausgehend sowohl von Jesus Christus als auch vom natürlichen Leben: „Während von Jesus Christus her die Selbstzwecklichkeit des Lebens als Geschöpflichkeit und das Leben als Mittel zum Zweck als Teilnahme am Gottesreich verstanden wird, findet im Rahmen des natürlichen Lebens die Selbstzwecklichkeit ihren Ausdruck in den Rechten und das Leben als Mittel zum Zweck seinen Ausdruck in den Pflichten, die dem Leben gegeben sind. So muß um Christi und seines Kommens willen das natürliche Leben in bestimmten Rechten und bestimmten Pflichten gelebt werden.“¹⁰⁷⁹ Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass das „Natürliche“ als das Vorletzte keine eigene Wertigkeit hat; es hat nur durch Christus Bedeutung und ist auf ihn hin ausgerichtet. Dieser Gedanken ist freilich auch in der „Nachfolge“ zu sehen: „Das Natürliche ist το αυτο (ein und dasselbe) für Heiden und Christen, das Christliche fängt an bei dem περισσον und stellt nun von hier aus erst das Natürliche ins rechte Licht“.¹⁰⁸⁰ Daraus kann man die Folgerung ziehen, dass Bonhoeffer den Begriff des „Natürlichen“ zwar in der „Nachfolge“ nicht vernachlässigt hat, ihn in der „Ethik“ aber prononciert weiter entwickelt.

3. Zum Verständnis von „Leib Christi“. In der „Nachfolge“ ist der Leib Christi sowohl ein Ort, an dem die Jünger den Ruf Jesu Christi hören können, als auch ein Ort der Gegenwart Jesu Christi: „Der Leib Christi ist Gemeinde. Jesus Christus ist Er selbst und seine Gemeinde zugleich (1. Kor.12.12). Jesus Christus lebt seit Pfingsten auf Erden in der Gestalt seines Leibes, der Gemeinde. Hier ist sein Leib, der gekreuzigte und auferstandene, hier ist die angenommene Menschheit. In Christus sein heißt darum in der Gemeinde sein. Sind wir aber in der Gemeinde, so sind wir auch wahrhaftig und leibhaftig in Jesus Christus.“¹⁰⁸¹ In der „Nachfolge“ wird zuerst die Identität zwischen Gemeinde und Christus hervorgehoben. In der „Ethik“ heißt es, dass Gott mit der ganzen Menschheit im Leib Jesu Christi nicht nur vereint, sondern auch angenommen sei. Der Unterschied besteht somit in der Gewichtung: In der „Nachfolge“ liegt der Akzent besonders auf der Gemeinschaft der Nachfolger im Leib Jesu Christi, während in der „Ethik“ die Gemeinschaft mit der Welt, die im Leib Jesu Christi gegeben ist, unterstrichen wird. Dabei darf nicht übersehen werden, dass in der

¹⁰⁷⁹ DBW 6: S. 173; E. Bethge hat diesen Überlegung Bonhoeffers kommentiert: „Mitten in der Zeit der Tyrannis des Unnatürlichen setzte Bonhoeffer aufgrund seiner Christologie das Natürliche und die Vernunft in ihr Recht ein, so daß jenseits irgendwelcher Moralisierung ‚Leben nicht nur Mittel zum Zweck, sondern auch Selbstzweck‘ sein darf“. Ders., DB, S. 808

¹⁰⁸⁰ DBW 4: S. 147

¹⁰⁸¹ DBW 4: S. 232

„Nachfolge“ der Leib Jesu Christi auf Erden Raum einnimmt. Vor allem in der Menschwerdung Christi zeigt sich der Anspruch auf einen eigenen Raum auf Erden. So ist „der Leib Christi durch Wort und Sakrament nicht mehr an einen einzigen Ort der Erde gebunden. Der auferstandene und erhöhte Christus ist der Welt näher gerückt, der Leib Christi ist mitten in die Welt - in der Gestalt der Gemeinde – eingedrungen.“¹⁰⁸² Freilich gibt es auch hier große Gemeinsamkeiten zwischen der „Ethik“ und der „Nachfolge“. In der „Nachfolge“ besteht eine Spannung zwischen der Kirche als Gemeinde der Nachfolge und der Welt als Raum der Nachfolge, da hier der Ruf in der Gemeinde Christi keine Weltflucht ist, sondern Christus selbst mit der Menschwerdung Raum in der Welt fordert. In ähnlicher Weise gibt es diese Spannung in der „Ethik“: „diese in Christus begründete Zusammengehörigkeit von Gott und Welt, die eine statisch-räumliche Abgrenzung nicht zulässt, hebt nun doch die Unterschiedenheit von Gemeinde und Welt nicht auf.“¹⁰⁸³ Doch trotz der Herausstellung dieser Spannung ist in der „Nachfolge“ die Beziehung der Welt auf Christus nicht weitgehend präzisiert. Erst in der „Ethik“ wird dieser Punkt weiter entfaltet, wenn Bonhoeffer anhand der Mandatenlehre das Verhältnis zur ganzen Welt konkret umschreibt. Auch mit dem Begriff der Stellvertretung wird die Beziehung der Kirche zur Welt für die ganz Welt ausgeführt. So ist mit dem Ausdruck ‚Leib Jesu Christi‘ die Gemeinschaft der Gemeinde mit der Welt mitbezeichnet. Hier ist festzuhalten, dass in der „Ethik“ mit dem Leib Christi die ganze Christuswirklichkeit bezeichnet wird.¹⁰⁸⁴

4. Zum Verständnis des Gewissens. In der „Nachfolge“ behandelt Bonhoeffer das Gewissen zwar nicht ausführlich, obwohl es in seiner Ethik und Theologie eine entscheidende Rolle spielt, aber es ist festzustellen, dass das in seiner Dissertation (1927) bis hin zu seinen Vorlesungen und Seminaren (1934)¹⁰⁸⁵ dargestellte Verständnis des Gewissens indirekt in der „Nachfolge“ in Erscheinung tritt. In seiner Dissertation meint Bonhoeffer, dass der Mensch

¹⁰⁸² DBW 4: S. 254; Vgl. Mit einem Zitat aus „Ethik“ stellt Müller folgende Verbindung her: „Es ist sicher ein großer Fortschritt, wenn Bonhoeffer wenig später in der „Ethik“ polemisch das „Denken in zwei Räumen“ aufgreift und ausführt, daß damit „die Sache Christi zu einer partiellen, provinziellen Angelegenheit“ wird, was „dem biblischen wie dem reformatorischen Denken zutiefst widerspricht“, und erklärt, daß es „das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nicht anders als im Natürlichen, das Heilige nicht anders als im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen“ gäbe.“ H. Müller, Von der Kirche zur Welt, S. 240

¹⁰⁸³ DBW 6: S. 54

¹⁰⁸⁴ Dazu Vgl. Hans Friedrich Daub, Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 469: „der Unterschied zum Begriff ‚Leib Christi‘, wie er in ‚Nachfolge‘ verwendet wird, ist eklatant: dort gibt es die Begrenzung der Erlösung auf die Prädestinierten, der Ethikansatz hier ist geprägt von der Ausweitung auf die ganze Welt...“

¹⁰⁸⁵ Zum Verständnis des Gewissens für diesen Zeitraum. Vgl. Reinhold Mokrosch, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers, in: Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983, S. 58-92

die Schuld von anderen Menschen tragen kann, obwohl er schuldlos ist: „Er nimmt dem anderen seine Schuld vom Gewissen und legt sie auf sich, kann das aber doch nur, indem er sie wieder auf Christus legt“¹⁰⁸⁶. In der „Nachfolge“ ist davon die Rede, dass die Nachfolge „sich auch noch fremder Not, eigenem Niedrigkeit, fremder Schuld teilhaftig“¹⁰⁸⁷ machen. Diesen Gedanken nimmt er in „Ethik“ wieder auf: „Das vom Gesetz befreite Gewissen wird das Eintreten in fremde Schuld um des anderen Menschen willen nicht scheuen“.¹⁰⁸⁸ Doch dieses Tragen fremder Schuld ist nur das durch befreite Gewissen möglich, das „zur Einheit mit mir selbst in Jesus Christus ruft“¹⁰⁸⁹. In der Uneinheit des Gewissens kann niemand die Schuld eines Anderen tragen. Nur durch den Ruf Jesu gelangt der Mensch „aus dem Zwiespalt des Gewissens und der Sünde...zur Einfalt des Gehorsams“.¹⁰⁹⁰ Obwohl dieser Gedanke des Gewissens in der „Nachfolge“ weniger als in der „Ethik“ behandelt wird, kann nicht übersehen werden, dass hier eine einheitliche Kontinuität vorliegt.

Jedoch entwickelt Bonhoeffer sein Gewissensverständnis eindeutig weiter. Dies äußert sich darin, dass er „das Gewissen“ mit dem „Lebensgesetz“ in Verbindung bringt. Dieser Zusammenhang lässt sich in der „Nachfolge“ nicht entdecken, sondern findet sich nur in der „Ethik“ behandelt: „Das Gewissen bleibt auch als befreites, was es als natürliches war, nämlich der Warner vor der Übertretung des Lebensgesetzes“.¹⁰⁹¹

5. Zum Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium. Das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium ist für Bonhoeffers Ethik wichtig. Traditionsgemäß lässt sich über die Reihenfolge von Gesetz und Evangelium debattieren: Althaus und Elert stellen sich hinter die Formulierung von „Gesetz und Evangelium“ wie sie bei Luther fixiert wird. K. Barth hingegen spricht umgekehrt vom Verhältnis von „Evangelium und Gesetz“. Bonhoeffer ist die Reihenfolge der Begriffe gleichgültig. Ihm ist nicht an der Reihenfolge gelegen, sondern er redet „vom Geheimnis der Menschwerdung her um das lebendige und doch unterscheidende Ineinander von Gesetz und Evangelium im gnädigen Gebot.“¹⁰⁹² In der „Nachfolge“ behandelt Bonhoeffer die Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium mit Blick

¹⁰⁸⁶ DBW 1: S. 126

¹⁰⁸⁷ DBW 4: S. 106

¹⁰⁸⁸ DBW 6: S. 279

¹⁰⁸⁹ Ebd.

¹⁰⁹⁰ DBW 4: S. 67

¹⁰⁹¹ DBW 6: S. 282-283; Vgl. Peter Möser, *Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer*, Heidelberg 1983 (Theol. Dissertation(masch.)), S. 393

¹⁰⁹² A. Schödl, *Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, Leipzig 2006, S. 122; Auch dazu vgl. *Thomas Schlegel* sieht das Verständnis von Gesetz und Evangelium als „dieses inklusive Verständnis von Gebot und Gnade“ an. Ders., „Gesetz und Evangelium“ – „Evangelium und Gesetz“? Das *discrimen legis et evangeli* als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, in: Ders./ A. Schwarze, *Der Kampf um die teure Gnade. Studien zu Dietrich Bonhoeffer*, Osnabrück 2002, S. 48

auf teure Gnade und billige Gnade, indem er festhält: Teure Gnade ist eine Gnade, die Nachfolge einschließt, und in diesem Zusammenhang kann das Evangelium ohne Gesetz keinesfalls gedacht werden. In diesem Sinn kann Nachfolge vor dem Hintergrund des damaligen Kirchenkampfes als Versuch gelten, Gesetz und Evangelium oder Glaube und Gehorsam umzusetzen. Von nun an betont Bonhoeffer die Verbindung von Evangelium und Gesetz, Glaube und Gehorsam als grundsätzliches Element der evangelischen Ethik. Hierfür bringt er eine berühmte Formel an: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.“¹⁰⁹³ Dabei ist zu betonen, dass zwar eine untrennbare Einheit vorliegt, gleichzeitig aber keine falsche Gleichsetzung von Evangelium und Gesetz: Das Evangelium kommt zum Gesetz sowie das Gesetz zum Evangelium. Unauflösliche Einheit ohne falsche Gleichsetzung wird auch in der „Ethik“ konstatiert. Es gibt insofern eine einheitliche Kontinuität im Übergang von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ gibt. Aber auch der Gesichtspunkt der Weiterentwicklung ist unbestreitbar vorhanden. Durch die Ausführungen zur Beziehung von Gesetz und Evangelium in der „Nachfolge“ will Bonhoeffer die Kirche und den Glauben vor der billigen Gnade, dem erbittertsten Feind der Nachfolge in der Welt, schützen. Denn die billige Gnade konnte „als Funktion des gottfeindlichen Kosmos“¹⁰⁹⁴ im zeitgeschichtlichen Zusammenhang des Kirchenkampfes¹⁰⁹⁵ nicht nur der NS-Herrschaft indirekt helfen,¹⁰⁹⁶ sondern es „führt der falsche Gebrauch dieses Satzes zur vollkommenen Zerstörung seines Wesen.“¹⁰⁹⁷ Hier wird deutlich, dass es sich vor allem darum dreht, die Kirche in der Welt zu schützen. Und es ist eine Beschränkung nur *auf Gläubige* in der „Nachfolge“ zu beobachten. In der „Ethik“ wird im Gegensatz dazu das Verhältnis von Gesetz und Evangelium durch den Hinweis auf die Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus in Ablehnung des Denkens in zwei Räumen entfaltet; dieses Verhältnis gilt nicht nur für Kirche und Gläubige, sondern auch für die Ungläubigen. Die Kirche greift folglich nicht auf „ein allgemein-vernünftig-natürliches und ein christliches“¹⁰⁹⁸ Wort zurück, sondern nur auf ein einziges gegenüber Ungläubigen und Gläubigen, weil die Gemeinde „Gottes Liebe zur Welt in Jesus Christus als Gesetz und als Evangelium“ erkennt und bezeugt. „Das ganze Gesetz

¹⁰⁹³ DBW 4: S. 52

¹⁰⁹⁴ Petra. Gosda, a.a.O., S.141

¹⁰⁹⁵ Gremmels hält fest, dass die Kritik vor dem Hintergrund seiner Erfahrung im Kirchenkampf auf das Verständnis der Neolutheraner abzielte. Rechtfertigung und Nachfolge, in: Dietrich Bonhoeffer heute, hg. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Giessen 1992, S. 94

¹⁰⁹⁶Die Grund für diesen Gedanken liegt darin, dass es wegen der missverständlichen Rechtfertigungslehren zur Aufhebung des Konflikts zwischen christlichem und bürgerlich-weltlichem Berufsleben kam.(N, S.37) Dies hat „erstaunlichere Allianzen“ 1930 beschleunigt.(Reiner. Strunk, a.a.O., S.202)

¹⁰⁹⁷ DBW 4: S.37-38ff

¹⁰⁹⁸ DBW 6: S. 403; Auch DBW 16: S. 600-619(Theologisches Gutachten zum primus usus legis)

und das ganze Evangelium Gottes gehört in gleicher Weise allen Menschen“.¹⁰⁹⁹ In der Verkündigung Jesu Christi durch die Kirche an die Welt – und zwar in Gesetz und Evangelium – lässt sich nach wie vor „die Weite seines Herrschaftsbereiches“¹¹⁰⁰ enthüllen. In der „Ethik“ ist das Gesetz mit dem Lebensdienstlichen identisch.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Beziehung von Gesetz und Evangelium in der „Ethik“ die Kirche in der Welt sowie für die Welt verantwortlich sein lässt.

6. Zum Verhältnis zwischen der Nachfolgeethik und der Verantwortungsethik. Bonhoeffer sieht Nachfolge als „Bindung an die Person Jesu Christi“¹¹⁰¹ an. Das Leben in dieser Nachfolge umfasst die Teilhabe am stellvertretenden Leiden Jesu Christi und die Gemeinschaft mit dem Kreuz Jesu Christi. In der „Ethik“ definiert Bonhoeffer die Ethik der Verantwortung, indem er vom „Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi“ und von der Antwort der zusammengefassten „Ganzheit und Einheit“ „auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit“ spricht.¹¹⁰² Die Verantwortungsethik verwirklicht sich konkret entlang von zwei Achsen: Die erste ist die Bindung des Lebens an Mitmenschen und an Gott, die den Gedanken der Stellvertretung und der Wirklichkeitsgemäßheit einschließt. Die zweite Achse ist die Freiheit des eigenen Lebens, die „in der Selbstrechnung des Lebens und Handelns“ und im Wagnis der unzweideutigen Entscheidung nachweisbar ist. Der Akzent, der sowohl in der „Nachfolge“ als auch in der „Ethik“ auf die Bindung gelegt wird, kann zu der gleichen Folgerung führen: Indem die Nachfolge als Bindung an die Person Jesu Christi Teilhabe an dem Leiden und dem Kreuz Jesu Christi bedeutet, soll sie stellvertretend sein, denn das Leben Jesu Christi wird im Leben seiner Nachfolger weitergeführt. Ähnlich wie in der „Nachfolge“ werden in der „Ethik“ die Bindung im Kontext des Stellvertretungsgedankens und die Verantwortungsethik als die erste grundsätzliche Struktur des verantwortlichen Lebens betont. Aber trotz der Ähnlichkeit der Perspektiven sind die entsprechenden Punkte in der „Ethik“ weiter ausgearbeitet als in der „Nachfolge“: So wird der Gedanke der Stellvertretung in der Verantwortungsethik durch Betrachtung der Wirklichkeitsgemäßheit hinsichtlich der Beziehung zwischen Weltlichem und Christlichem und der jeweiligen „Besonderheit“¹¹⁰³ von Weltlichem und Christlichem sowie durch Behandlung der Sachgemäßheit im Verhalten zu den Dingen und im ursprünglichen

¹⁰⁹⁹ DBW 6: S. 359; DBW 6: S. 361-362: „Die Verkündigung der Kirche an die Welt kann immer nur Jesus Christus in Gesetz und Evangelium sein. Die zweite Tafel ist von der ersten nicht zu trennen“.

¹¹⁰⁰ DBW 6: S. 347; Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, S. 806

¹¹⁰¹ DBW 4: S. 47

¹¹⁰² DBW 6: S. 254

¹¹⁰³ Ebd.

Innewohnen eines Wesensgesetzes entfaltet. Daraus ergibt sich, dass der Bereich der Stellvertretung ausgiebiger als in der „Nachfolge“ thematisiert wird. Die Absicht, in der Welt zu bleiben, ist „nicht um der gottgegebenen Güte der Welt willen, nicht einmal um seiner Verantwortung für den Lauf der Welt willen ist, sondern um des Leibes Christi des menschengewordenen, um der Gemeinde willen. Er bleibe in der Welt um des frontalen Angriffes gegen die Welt willen, er lebe sein ‚innerweltliches Berufsleben‘, um seine ‚Weltfremdheit‘ erst ganz sichtbar werden zu lassen.“¹¹⁰⁴ Diese Art der Verantwortungsethik lässt sich auch unter dem Stichwort „Schuldübernahme“ konkretisieren, unter dem es um die Bereitschaft geht, in verantwortlichem Handeln und mit einem durch Christus befreiten Gewissen das Eintreten in fremde Schuld um des anderen Menschen willen auf sich zu nehmen. Darüber hinaus hebt Bonhoeffer in der „Ethik“ im Rahmen der konkreten Schuldübernahme den Nachweis der Freiheit „in der Selbstrechnung des Lebens und Handelns und im Wagnis der konkreten Entscheidung“¹¹⁰⁵ hervor. Freiheit in der Bindung an Gott und den Nächsten beinhaltet, dass sich das Handeln in freier Verantwortung in bestimmten Situationen vom Gesetz befreien lässt: „um Gottes und des Nächsten willen und das heißt um Christi willen gibt es eine Freiheit von der Sabbathheiligung, von der Elternehrung, vom ganzen göttlichen Gesetz, eine Freiheit die dieses Gesetz durchbricht, aber nur um es so neu in Kraft zu setzen“.¹¹⁰⁶ Dieser Gedanke ermöglicht es, zugunsten verantwortlichen Tuns die Grenzen der Pflichten des Berufes zu überschreiten. Genauso genommen ist Bonhoeffer durch die Rechtfertigung der Überschreitung von Grenzen der Pflichten des Berufes in der Konspiration „zu einem echten Seelsorger der Beteiligten geworden“.¹¹⁰⁷ Anders als bei der „Nachfolge“ schließt die Verantwortungsethik hier den Bereich der Mitmenschlichkeit, des Handelns um der Mitwelt und um der Hütung des Selbstzweckes aller anderen Lebewesen willen in neuer Weise ein. Im Unterschied zur Nachfolgeethik unternimmt die Verantwortungsethik zudem auf der Grundlage des konstitutiven und spannungsreichen Zusammenhangs von Bindung und Freiheit das Wagnis einer eigenen Entscheidung für die anderen.

Diese Logik der Entwicklung der Ethik Bonhoeffers, innerhalb derer einheitliche Kontinuität und Weiterentwicklung von der „Nachfolge“ hin zur „Ethik“ nebeneinander stehen, kann auch für „Widerstand und Ergebung“ konstatiert werden.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁴ DBW 4: S. 260

¹¹⁰⁵ DBW 6: S. 256

¹¹⁰⁶ DBW 6: S. 298

¹¹⁰⁷ T. Jähnichen, *Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage*, S. 105

¹¹⁰⁸ **Zur Aspekte der einheitlichen Kontinuität:** *E. Bethge*, DB, S. 965: „...soviel kontinuierliche Elemente auch von der ‚Nachfolge‘ her nachweisen lassen; ‚Nachfolge‘ und ‚Widerstand und Ergebung‘ enden beide

3.2 Das Anliegen der Ethik Bonhoeffers

Bis hierhin ist die Logik der Entwicklung der Ethik Bonhoeffers im Übergang von der „Nachfolge“ zur „Ethik“ behandelt worden. Dabei hat sich herausgestellt, dass die Aspekte der einheitlichen Kontinuität und der Weiterentwicklung in diesem Übergang Hand in Hand gehen. Daraus ergibt sich die Frage danach, wie die Koexistenz dieser beiden Aspekte zu erklären und zu verstehen ist und warum sie besteht. Es geht also um die Richtung des Anliegens der Ethik Bonhoeffers. Worauf zielt es ab? Sein Anliegen findet sich in den Antworten auf die Fragen danach, was er heute von uns wolle¹¹⁰⁹, „was der Ruf in die Nachfolge Jesu heute für den Arbeiter, für den Geschäftsmann, für den Landwirt, für den Soldaten bedeuten könne“¹¹¹⁰ und „wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne“.¹¹¹¹ Entlang dieser Fragen sind die „Nachfolge“ und die „Ethik“ entworfen und abgefasst worden.

Zur Betrachtung von Bonhoeffers ethischem Anliegen ist zunächst zu beachten, dass er den Begriff des „heute“ und des „heute und hier“ betont. Es geht ihm hierbei um den Bereich der Entscheidungen und Begegnungen. Im Kirchenkampf besteht bei Bonhoeffer der Bereich der Entscheidung darin, der Gefährdung der Kirche im Zuge von Hitlers Machtergreifung, der drohenden Gleichschaltung der evangelischen Kirche mit dem Staat, zu begegnen und der innerkirchlichen Gefahr des Missbrauchs der von Luther betonten Rechtfertigung durch die Postlutheraner ins Auge zu sehen. In der „Ethik“ bezieht sich der Bereich der Entscheidung auf die Notwendigkeit, am Schicksal Deutschlands in der Konspiration gegen Hitler und den

auffallend ähnlich mit dem Motiv der imitatio“.; Ralf K. Wüstenberg, Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation“ biblischer Begriffe, Leipzig 2006, S. 139: „Die Frage nach Jesus Christus verbindet die Tegeler Theologie in Kontinuität mit der Ethik“. Und **Zur Aspekte der Weiterentwicklung**. vgl. G.L. Müller, Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündiggewordenen Welt, Paderborn 1980, S. 31: „Der weite Bogen der Theologie Bonhoeffers ruht somit auf zwei Säulen. Es handelt sich dabei auf der einen Seite um die Christlichkeit („Arkandisziplin“) und auf der anderen Seite um die Weltlichkeit („Dasein-für-andere“) der Kirche Gottes in der Welt, die von der in Jesus Christus grundgelegten Einheit der Gottes- und Weltlichkeit umgreifend bestimmt ist“; Auch vgl. Dedo Müller, Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangelium, in: Theologische Literaturzeitung 10, 86. Jg., Leipzig 1961, S. 721-744.; Jörg Martin Meier, Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer, München 1966, S. 79-80; E. Bethge, DB, S. 965: „...aber die alte Ordnung dieser Bauelemente ist in Bewegung geraten und ganz unverkennbar eine Themaerweiterung eingetreten...“. Auch S. 990-992; Vor allem. **Im Hinblick auf die Religionskritik**. Vgl., Ralf K. Wüstenberg, Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation“ biblischer Begriffe, S. 98-128, S. 139: „In manchen Formulierungen liegt das Neue von ‚Widerstand und Ergebung‘ in der religionskritischen Erweiterung eines christologischen Urteils“.(DBW 8: S. 535)

¹¹⁰⁹ DBW 4: S. 21(Vorwort)

¹¹¹⁰ DBW 4: S. 23(Vorwort); Dieter Kraft, Kirche als Ereignis. Anmerkungen zur Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers, in: Dietrich Bonhoeffer – Gefährdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk, hg. v. Heinrich Fink/ Carl-Jürgen Kaltenborn/ Dieter Kraft, Berlin 1987, S. 91: „ ‚Nachfolge‘ ist ein Buch über ‚Christus für uns heute‘

¹¹¹¹ DBW 6: S. 87(Ethik als Gestaltung)

Nationalsozialismus teilzunehmen. Es liegt hier auf der Hand, dass Bonhoeffers ethisches Anliegen sich unmittelbar aus seiner Lebensgeschichte und Zeitgeschichte herleitet. Dieses Anliegen kommt in der „Nachfolge“ und in der „Ethik“ trotz einiger Kontinuität mit jeweils anderen Akzenten zum Ausdruck. Es kann jedoch nicht einfach von einer Ethik der relativistischen Anpassung an die jeweilige Situation die Rede sein,¹¹¹² weil Bonhoeffers ethisches Anliegen in hohem Maß auf Jesus Christus hin ausgerichtet ist. Dass auf Jesus Christus großen Wert gelegt wird, bedeutet in der „Nachfolge“, dass der Möglichkeitsraum für die Nachfolge in der Entsprechung zu dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferweckten in Gefahr sowohl der Gleichschaltung der evangelischen Kirche dem Staat als auch der Missbrauch der von Luther betonten Rechtfertigung durch Postlutheraner bildet. In diesem Sinn wird insbesondere die Identität der Kirche und der Gläubigen mehr als die der Welt und der Ungläubigen hervorgehoben. In der „Ethik“ aber wird durch ein Verständnis der Wirklichkeit, die sich in der Entsprechung zu Jesus, dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferweckten erschließt, der Verantwortungsbereich über die Kirche und Gläubigen hinaus erweitern. Hier ist auch deutlich und gut zu erkennen, dass Bonhoeffer sein ethisches Anliegen von Christus her konkretisiert. An dieser Stelle könnte die Frage gestellt werden, warum es diesbezüglich einen Unterschied zwischen der „Nachfolge“ und der „Ethik“ gibt, wenn doch in beiden Fällen das ethische Anliegen von Jesus Christus ausgeht. Darauf ließ sich antworten, dass bei Bonhoeffer der in Jesus Christus offenbarte Gott *„immer’ gerade ,heute’ Gott“*¹¹¹³ ist. Dies bedeutet, dass von Gott kein festgesetztes Bild besteht,¹¹¹⁴ sondern

¹¹¹² Vgl. DBW 14: S. 484-485: „5. Die konkrete geschichtliche Situation ist zweideutig, insbesondere in ihr immer Gott und der Teufel am Werk sind, kann darum nie Quelle der Verkündigung des Wortes werden. Die Lage ist Objekt, nicht Subjekt der Konkretion. Sie ist nicht Kriterium über ein Moment der Bibel. Sachgemäße Testauslegung, nicht Anwendung, und in der gegenwärtigen Situation gehorsam als Christ existieren. Nicht Anknüpfung an Volkssituation, sondern im Ganzen stehen in Wort und Existenz, das ist Vergegenwärtigung. 6. Die wahre konkrete Situation ist nie die vordergründige geschichtliche Situation, sondern die des Menschen, des Sünders vor Gott“.

¹¹¹³ DBW 11: S. 332 (**Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit**) (fett und kursiv von mir); Dazu Vgl. Christiane Tietz-Steiding, „Gott ist uns immer gerade heute Gott“, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 70/2003, S. 8-21: Dieser Rede Bonhoeffers geht Christiane Tietz-Steiding auf den Grund, indem sie „drei Charakteristika“ erwähnt: „Sein Reden ist direkt, es ist hart und es ist konkret“. In der Direktheit betont er, sowohl dass „Gott hier und heute etwas mit uns zu tun haben will“, als auch dass „Gott wirklich hier und heute mit uns spricht und zu uns kommt“. Zum zweiten Charakteristikum heißt es, dass „diese Härte des Bonhoefferschen Redens begründet in dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch liegt“. „Gott ist in Jesus Christus zwar den Weg zum Menschen gegangen. Aber auch jetzt kommt es nicht zu einer ‚irgendwie geartete Einung mit der Gottheit‘; der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt auch jetzt noch bestehen. Damit ist klar: Reden von Gott darf – auch wenn es sich darin gründet, dass Gott in Christus dem Menschen nahe gekommen ist – nie zu vertraulich werden. Jede zu vertrauliche Rede von Gott ist eine Missachtung des nach wie vor zwischen Gott und Menschen bestehenden Abstands“. Bezüglich der Konkretheit unterstreicht Christiane Tietz-Steiding: „...dies kann in der einen Situation ein Wort der Gnade, wird aber in einer anderen Situation ein Wort des Gerichtes sein; es kann heute Evangelium und morgen Gebot sein. Immer aber wird es ein konkretes Wort sein...das, was Gott in diesem Augenblick, d.h. hier und heute, von uns will, kann aber etwas anders sein als das, was Gott gestern und dort von uns wollte“.

¹¹¹⁴ Zum Bilderverbot vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. I, München 1962, S. 230

dass er die Geschichte, die gegenwärtige Situation, selbst auf sich nimmt;¹¹¹⁵ „heute’ Gott“ zeigt, dass dieser zutiefst mit der gegenwärtigen Situation verbunden ist. So redet Gott immer „in konkreter Weise“¹¹¹⁶, was es notwendig macht, das „immer von Neuem die unmittelbare Beziehung zu Gottes Willen aufgesucht“¹¹¹⁷ wird. Aus diesem konkreten Reden folgt: „das, was Gott in diesem Augenblick, d.h. hier und heute, von uns will, kann aber etwas anders sein als das, was Gott gestern und dort von uns wollte“.¹¹¹⁸ Für die Kirche ergibt sich daraus: „Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ‚immer’ wahr ist, ist gerade ‚heute’ nicht wahr“.¹¹¹⁹ In diesem Sinn begründet sich die Konkretheit des Gebotes Gottes, das in Jesus Christus geoffenbart wird, aus seiner Geschichtlichkeit: „es begegnet uns in geschichtlicher Gestalt“.¹¹²⁰ So steht Bonhoeffers ethisches Anliegen eindeutig im Gegensatz zu Kant als Gesinnungsethiker oder zu den Deontologen.¹¹²¹ In diesem Zusammenhang geht Gott als „heute Gott“ seinen Weg von der „Nachfolge“ zur „Ethik“: „Gottes Wege sind die Wege, die er selbst gegangen ist und die wir nun mit ihm gehen sollen. Keinen Weg läßt uns Gott gehen, den er nicht selbst gegangen wäre und auf dem er uns nicht voranginge. Es ist der von Gott gebahnte und von Gott geschützte Weg, auf den er uns ruft. So ist es wirklich Sein Weg“.¹¹²² Diesem Weg spüren „Nachfolge“ und „Ethik“¹¹²³ nach. Deshalb kommt es zustande, dass die Aspekte der einheitlichen Kontinuität und der Weiterentwicklung im Übergang von „Nachfolge“ zu „Ethik“ koexistieren können, weil Gott hier und heute konkret ist.

Zusammenfassend wird deutlich, dass es Bonhoeffers ethischem Anliegen entspricht, sowohl die gegenwärtige Situation zu beobachten als auch über den in Jesus Christus offenbaren

¹¹¹⁵ I. U. Dalferth behauptet, dass Gottes Eigenschaften „Kurzformel der Geschichten, in denen Gott jeweils in besonderer Weise erfahren und thematisch wurde“. Ders., *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, S. 671; Auch vgl. Hans-Jürgen Abromeit, *Das Geheimnis Christi*. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 356: „Die in der Geschichte gewonnenen Konturen seiner Person werden zu Strukturen der Wirklichkeit“.

¹¹¹⁶ DBW 11: S. 332; Diese konkrete Weise in der „Nachfolge“ lässt das Bild Jesu Vorbild sein. In der „Ethik“ betont Bonhoeffer dazu den Gedanken der Gestaltung Jesu Christi in dem Menschgewordenen, dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen.

¹¹¹⁷ DBW 10: S. 330

¹¹¹⁸ Christiane Tietz-Steiding, „Gott ist uns immer gerade heute Gott“, S. 15-16

¹¹¹⁹ Ebd.; Hans-Joachim Kraus behauptet, dass sich Bonhoeffer in der „Nachfolge“ gegen „alle Normen und Prinzipien der Ethik“ wendet: „Nachfolge ist kein Lebensprogramm, kein Ziel, kein Ideal, dem nachgestrebt werden könnte“. Hans-Joachim Kraus, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 103; vgl. DBW 4: S. 47; DBW 2: S. 81: „das ist der Sinn einer Ethik, nicht der zeitlosen Wahrheiten, sondern der ‚Gegenwart‘“.

¹¹²⁰ DBW 6: S. 382

¹¹²¹ Von dem Grundprinzip, dass die Vernunft die moralischen Richtigkeit von Handlungen gewährleisten kann, spricht Kant mit dem Leitsatz: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“. Ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1962, S. IV 421

¹¹²² DBW 15: S. 507 (Meditation über Psalm 119)

¹¹²³ DBW 6: S. 154: „Daß die Gnade sich zuletzt ihren Weg immer selbst bahnen und ebnen muß, daß sie allein und immer wieder das Unmögliche möglich machen muß“; vgl. Sabine, Robert-Stützel, *Dietrich Bonhoeffers Pastoral Theologie*, Gütersloh 1995, S. 214: „In den Ethikfragmenten wird die These von der Eigenbewegung des Christuslogos im Zusammenhang mit den Überlegungen zur ‚Wegbereitung’ bedeutsam“.

heutigen Gott nachzudenken. Genauer gesagt: Das ethische Anliegen Bonhoeffers geht weder von festgelegten abstrakten Prinzipien noch von einer einfachen Analyse der Situation aus, sondern von dem in Christus offenbarten Gott, der sich in tiefster Verbundenheit mit der gegenwärtigen Situation befindet.¹¹²⁴ Dieses Anliegen findet sich auch in „Widerstand und Ergebung“ in der Frage wieder, „wer Christus heute für uns eigentlich ist“.¹¹²⁵

3.3 Die Rolle der Ethik im Denken Bonhoeffers

Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welche Rolle die Ethik im Denken Bonhoeffers unter den gegebenen historischen Umständen gespielt hat.

Zur Beantwortung der Frage sollte zunächst Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ethik berücksichtigt werden. Er sagt dazu: „Ethik und Ethiker reden nicht dauernd in das Leben hinein, aber sie machen auf die Störung und die Unterbrechung aufmerksam, die alles Leben von seiner Grenze her durch das Sollen erfährt. Ethik und Ethiker wollen nicht das Gutsein an sich, als Selbstzweck darstellen, sondern sie wollen, gerade indem sie streng vom ‚Ethischen‘, von dem Grenzereignis des Sollens her sprechen, dafür Raum schaffend dazu helfen, *mit-leben zu lernen*“.¹¹²⁶ Diese Überlegung zeigt, dass bei Bonhoeffer Ethik in einem bestimmten Gebiet der Grenzen des Sollens Mit-leben lernt. So können die Reden über Ethik nicht im luftleeren Raum gehalten werden, weil sie bei Bonhoeffer nur in der konkreten Bindung möglich sind: „Es kann nicht im luftleeren Raum, das heißt in abstracto ethisch geredet werden, sondern nur in konkreter Bindung. Das ethische Reden ist also kein System an sich richtiger Sätze, über das jeder jederzeit und allerorts verfügen kann, sondern es ist entscheidend an Personen, Zeiten und Orte gebunden“.¹¹²⁷ Hier stellt sich die Frage, wieso das ethische Rede „nicht als zeitloses Prinzip, sondern als zeit – und ortbestimmt verstanden werden muß“.¹¹²⁸ Für Bonhoeffer liegt die Antwort im „Gebot Gottes“, weil das Gebot die einzige Ermächtigung zur ethischen Rede sei. Als die einzige Ermächtigung zur ethischen Rede ist das Gebot Gottes „die totale und konkrete Beanspruchung des Menschen durch den

¹¹²⁴ *Christiane Tietz-Steiding*, „Gott ist uns immer gerade heute Gott“, S. 18: „Er betrachtet die gegenwärtige Situation, und er bedenkt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Erst beides zusammen zeigt den Willen Gottes hier und heute“.; Aber *Karl Martin* hat den christlichen Glauben bei Bonhoeffer als „Glaube als Lernprozess“ verstanden, indem er den Brief, den Bonhoeffer an seinen Freund E. Bethge vom 21. Juli 1944 geschrieben hat, zitiert hat. Ders., Ich möchte glauben lernen. Die Wandlungsprozesse in der Biografie Dietrich Bonhoeffers, in: DtPfrBl 105(2005), S. 246-250. 255; Vgl. DBW 8: S. 541

¹¹²⁵ DBW 8: S. 402

¹¹²⁶ DBW 6: S. 372(kursiv von Bonhoeffer)

¹¹²⁷ DBW 6: S. 374

¹¹²⁸ DBW 6: S. 381

barmherzigen und heiligen Gott in Jesus Christus“. ¹¹²⁹ So ist das Gebot weder allgemeingültig-zeitloses noch abstraktes Prinzip. Es ist vielmehr geschichtlich-zeitlich, konkret und bestimmt. Die geschichtliche Konkretheit, die das Gebot Gottes trägt, lässt sich in der Kirche, in der Familie, in der Arbeit und in der Obrigkeit aktualisieren.

Es ist erkennbar, dass die Ethik, an die Bonhoeffer denkt, in der Bindung an Personen, Zeiten und Orte durch das Gebot Gottes, dessen Konkretheit aus seiner Geschichtlichkeit resultiert, das, was Mit-leben lernt, ausführen soll oder muss. So wird deutlich, dass die Ethik im Denken Bonhoeffers eine wichtige Rolle spielt: Sie soll dazu beitragen, in allen Bereichen des Lebens mit-leben zu lehren.

Diese Rolle der Ethik im Denken Bonhoeffers weist einen deutlichen Bezug zu seiner biographischen Situation auf: Seit 1933 sind die Juden und die Kirche durch die Machtergreifung Hitlers und die Gleichschaltung von Staat und Kirche gefährdet. Nach der Einführung des Arierparagraphen durch die NS-Regierung sind die Juden bedroht. Angesichts dieser Situation verlangt Bonhoeffer, mit Juden zusammen zu leben, und übt in einem im April 1933 gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Die Kirche vor der Judenfrage“ Kritik am Nationalsozialismus. In diesem Vortrag wird verdeutlicht, wie in Kirche und Staat in dieser Situation Mit-leben gelernt werden kann. Bonhoeffer vertritt die Ansicht, dass Judenchristen zum Volk Gottes, zur Kirche Christi gehörten, weil es dort, „wo Juden und Deutsche zusammen unter dem Wort Gottes stehen“, wahrhaftige Kirche gebe.¹¹³⁰

In Anbetracht der Gefahr der Gleichschaltung der Kirche und der Spaltung der BK sowie der billigen Gnade, dem erbittertsten Feind der Nachfolge im Kirchenkampf, der droht, „aus der Rechtfertigung des Sünders in der Welt die Rechtfertigung der Sünde und der Welt“¹¹³¹ zu machen, versucht Bonhoeffer durch die Abfassung der „Nachfolge“ Mit-leben zu vermitteln. Die Rechtfertigungslehre, die durch Postlutheraner missbraucht wurde, trägt zur Errichtung eines gottfeindlichen Kosmos bei und unterstützt die NS-Herrschaft, die das Mit-leben verweigert. Dieser Missbrauch trägt im zeitgeschichtlichen Zusammenhang des Kirchenkampfes¹¹³² auch zur vollkommenen Zerstörung seines Wesens bei. So verfolgt Bonhoeffer die Absicht, das Wesen der Kirche und die Identität des Christseins neu zu entdecken, indem er durch die Auslegung der Bergpredigt die Bedeutung der Rechtfertigung

¹¹²⁹ Ebd.

¹¹³⁰ DBW 12: S.358; Smid, Marikje hat in drei Kernaussagen zusammengefasst, S.464-467, „Deutscher Protestantismus und Judentum 1932, 33“, München 1990

¹¹³¹ DBW 4: S. 37

¹¹³² Gremmels hält fest, dass die Kritik vor dem Hintergrund seiner Erfahrung im Kirchenkampf auf das Verständnis der Neolutheraner abzielte. Rechtfertigung und Nachfolge, in: Dietrich Bonhoeffer heute, hg. v. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Giessen 1992, S.94

des Sünders für die kirchliche Ethik neu beleuchtet. Denn die Nachfolge als Neuentdeckung der Bedeutung der Rechtfertigung des Sünders für die kirchliche Ethik hilft, das Mit-leben zu erlernen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Ethik im Denken Bonhoeffers in der „Nachfolge“ eine Rolle für die Welt und für die Kirche spielt. Erstere ergibt sich aber nur indirekt, weil im Kirchenkampf der Hauptschwerpunkt auf dem Wesen der Kirche und der Identität des Christseins liegt, so dass die „Nachfolge“ als „innerste Konzentration für den Dienst nach außen“¹¹³³ angesehen werden kann.

Ab 1939 versuchte Bonhoeffer an dem Schicksal Deutschlands auch im Widerstand teilzunehmen, um das Mit-leben zu lernen: Insbesondere ist zu beachten, dass „Patriotismus als eine unauflöslich empfundene Bindung an das eigene Volk und Land“¹¹³⁴ bei Bonhoeffer ein zentrales Motiv für die Rückkehr nach Deutschland und die Teilnahme am Widerstand war. Vor diesem Hintergrund hat Bonhoeffer seine „Ethik“ geschrieben. Also ist festzuhalten, dass der „Ethik“, wie oben erwähnt, das Vorhaben zugrunde liegt, die Bindung an das eigene Volk und Land herauszustellen. Dafür vertieft Bonhoeffer die Themen des Wirklichkeitsverständnisses und des Zusammenlebens. Angesichts der Tatsache, dass die NS-Regierung das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“¹¹³⁵ erließ, „das schließlich zur Umsetzung des sog. Euthanasieprogramms führte, in deren Folge bis 1942 Tausende von Menschen mit geistigen Erkrankungen ermordet wurden“,¹¹³⁶ versucht Bonhoeffer, den Begriff des Natürlichen vom Evangelium her und in der Auseinandersetzung mit der NS-Ideologie neu zu entdecken, indem er ihn im Kontext der Beziehung von Letztem und Vorletztem behandelt. Hierbei konzentriert sich Bonhoeffers Ethik insbesondere auf das Recht des leiblichen Lebens als Selbstzwecklichkeit. Und um das Mit-leben zu betonen, betont Bonhoeffer, dass das leibliche Leben vor willkürlicher Beeinträchtigung der Freiheit des Leibes zu schützen ist. Der Leib kann mit irgendwelchen Mitteln der Gewalt nicht erzwungen werden, sondern der lebendige Leib des Menschen ist „immer der Mensch

¹¹³³ Shozo Suzuki, Verantwortung für den anderen, Lukas 10,25-37 bei Bultmann, Barth, Bonhoeffer und Tagawa, in: Die Zeichen der Zeit 9/1976, S. 333

¹¹³⁴ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, S. 94; Vgl. Christoph Strohm, Teilnehmen am Schicksal Deutschlands. Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich Bonhoeffer, in: Welt-Heuristik des Glaubens, hrsg. v. Karl Homann u Ilona Riedel-Spangenberg, Gütersloh 1977, S. 161

¹¹³⁵ Dazu Siehe. R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 191-197

¹¹³⁶ F. Johannsen, Was heißt Leben schützen? In: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, S. 66; und **zum ausführlichen Hintergrund des Euthanasieprogramms der NS**. LeRoy Walters, Der Widerstand Paul Braunes und des Bonhoefferkreises gegen „Euthanasie“ - Programm der Nationalsozialisten, in: Der Wert menschlichen Lebens. Medizinische Ethik bei Karl Bonhoeffer und Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 98-146

selbst.“¹¹³⁷ Im Anschluss an die Überlegungen zum dialektischen Verhältnis von Bindung und Freiheit und seine Rolle für die Verantwortungsethik formuliert Bonhoeffer konkret zum Zusammenleben: In ihrer Bindung an das Leben orientiert sich die Verantwortungsethik an Mitmenschen und an Gott, dies führt zu dem Gedanken der Stellvertretung, der im Zusammenleben mit Mitmenschen die stellvertretende Verantwortung für den Anderen meint – eine Verantwortung, die sich daraus ableitet, dass Christus Mensch wurde und damit eben die stellvertretende Verantwortung für die Mitmenschen trug. Die Freiheit des eigenen Lebens wird durch Schuldübernahme deutlich: Um Mit-leben zu lernen, so betont Bonhoeffer, müssen die Menschen dieses verantwortliche Tragen fremder Schuld übernehmen, das seinen Ursprung in der Schuldübernahme Jesu Christi hat, welcher die Sünden der Menschen auf sich nimmt, obwohl er sündlos ist. Dieses verantwortliche Handeln als Antwort auf den Ruf Christi im Sinn freien verantwortlichen Tuns kann als Überschreitung der Grenzen der Pflichten des Berufes betrachtet werden. Diese Verantwortungsethik des Mit-lebens lässt sich durch die Mandatenlehre in ihrer Geschichtlichkeit und in sämtlichen Bereichen des Lebens entfalten.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die Ethik im Denken Bonhoeffers eine wichtige Rolle vor allem für die Welt, d.h. für alle Bereiche des Lebens, spielt, und einen Beitrag dazu leistet, dass die Menschen gemeinsam das Mit-leben lernen. Diese Rolle der Ethik lässt sich später besonders in „Widerstand und Ergebung“ aufspüren: „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern [wie] eine kommende Generation weiterleben soll“.¹¹³⁸

3.4 Die Bedeutung des ethischen Denkens Bonhoeffers für die Situation in Korea: Die Verantwortungsethik und der Begriff des „Berufes“

Seit Ende der 1960er¹¹³⁹ Jahre wurden Bonhoeffers Theologie und Biographie in Südkorea bekannt gemacht. Die Zeit, in der Bonhoeffer erstmals bekannt wurde, fällt mit der Militärdiktatur, die vom ehemaligen General Chung Hee Park geführt wurde, zusammen.

¹¹³⁷ DBW 6: S. 212

¹¹³⁸ DBW 8: S. 25

¹¹³⁹ In Südkorea ist 1965 von wichtiger Bedeutung, weil es theologisch oder kirchengeschichtlich als Jahr der Wende bezeichnet werden kann, in dem To Chakhwa, das in Südkorea eng mit der Inkulturationsproblematik verbunden ist und in der Regel als Grundmethode der koreanischen Theologie zur Anwendung kommt, und die Theologie der Säkularisierung über die kulturische Theologie hinaus in die politisch-theologische Dimension vordrang.

Dieses Regime bedrohte und verletzte die Menschenrechte permanent. Viele Studenten, Pfarrer und führende Christen wurden verhaftet. Vor diesem Hintergrund mögen Bonhoeffers Denken und seine Theologie den koreanischen Christen, denen die damaligen sozialen Nöte Sorgen bereiteten, beim Kampf gegen die Diktatur eine große Inspiration gewesen sein.

Dieser Einfluss auf die koreanischen Christen ist in den Zusammenhang zweier Denkrichtungen zu sehen: der koreanischen Minjung-Theologie und Bonhoeffers Friedensethik. Darüber hinaus muss noch ein weiterer Schwerpunkt gesetzt werden, damit die Rezeption von Bonhoeffers Theologie und die Betrachtung seines Lebens in Südkorea weniger einseitig als bisher erfolgen können. Von den bisher behandelten Begriffen aus Bonhoeffers Theologie muss der Begriff der Verantwortung, der bei Bonhoeffer von entscheidender Bedeutung ist, besonders hervorgehoben werden, weil er in Südkorea in diesem Kontext leider noch kaum bis gar nicht diskutiert wird. Daraus ergibt sich folgende Vorgehensweise: Zunächst werden jeweils die Minjung-Theologie und Bonhoeffers Friedensethik zu beschreiben sein. Sodann werden die Aspekte der Verantwortungsethik Bonhoeffers zu umreißen sein, mit deren Hilfe eine ethische Erfassung der geschichtlichen Situation in Südkorea vorgenommen werden kann.

3.4.1 Die koreanische Minjung-Theologie

Die koreanische Minjung-Theologie lässt sich in der Regel als „eine Befreiungstheologie,¹¹⁴⁰ die in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Südkorea entstanden ist“¹¹⁴¹, sowie als „Hyôngjang-Theologie“ qualifizieren¹¹⁴², in der „der Ort des Geschehens‘ zentrale Bedeutung findet“. Der Grund für diese begriffliche Einordnung wird ersichtlich, wenn man die koreanische Minjung-Theologie im Kontext der damaligen politischen Konstellation betrachtet.

In Südkorea herrschte große politische Spannung, die sich in vielen Unruhen und studentischen Protesten entlud. Daher versuchte die Regierung von Chung Hee Park, „mit strengen Sicherheitsgesetzen und durch strikte Zensur die Opposition zu unterdrücken und ‚Ruhe und Frieden‘ in der sozialen Ordnung wiederherzustellen“. ¹¹⁴³ Diese Maßnahmen

¹¹⁴⁰ Lee, Jung-Young, Minjung-Theology. A Critical Introduction, in: An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology, hg. v. Lee, Jung-Young, Connection 1988, S. 5-6

¹¹⁴¹ Sung-Hee Lee_Linke, Bonhoeffer und die gelebte christliche Spiritualität. Eine Theologin aus Korea erzählt, in: Bonhoeffer-Rundbrief 82/2007, S. 27

¹¹⁴² Vgl. dazu Wolfgang Kröger, Erfahrung, in: Minsung-Theologie Dokumentation Bd. 3, S. 231; Sung-Hee Lee_Linke, Bonhoeffer und die gelebte christliche Spiritualität, S. 29

¹¹⁴³ A.a.O., S. 27

bewirkten, dass die Rechte der Menschen und die Rechte der Demokratie mit Füßen getreten wurden. Trotz dieser Lage schritt die wirtschaftliche Entwicklung des Landes hin zu einem modernen Industriestaat, ermöglicht durch Kapitalinvestitionen aus den USA und Japan, sehr schnell voran. Die stürmische Industrialisierung hatte gravierende Umbrüche in sämtlichen Lebensbereichen zur Folge und brachte der Gesellschaft alle „klassischen Probleme des Frühkapitalismus“¹¹⁴⁴ ein. Vor allem die Frage wirtschaftlicher Gerechtigkeit war problematisch, weil die Politik der Regierung den tiefen Graben zwischen Armen und Reichen dadurch vergrößerte, dass sie sich immer auf die Seite der Unternehmer schlug. In der gegebenen Situation wurde das Leiden der machtlosen Volksmenge (koreanisch: „Minjung“, „Arme“) dadurch vergrößert, dass autonome Gewerkschaften verboten wurden und die Gründung selbiger drakonische Strafen nach sich zog. Unter diesen Umständen bezogen einige koreanische Theologen für die Rechte des leidenden Minjung Stellung und sahen dies als „eine wesentliche Sache des Glaubensbekenntnis“¹¹⁴⁵ an. Deswegen nannten sie sich Minjung-Theologen. Im Kreis der Minjung-Theologie kam Dietrich Bonhoeffer insofern zur Geltung, als Ahn Byung-Mu, der der Begründer der Minjung-Theologie war¹¹⁴⁶, Bonhoeffers theologisches Denken in Beziehung zu den Armen und Marginalisierten im koreanischen Kontext aktualisierte und radikalisierte¹¹⁴⁷. Ahn Byung-Mu begann mit Bonhoeffers Sicht, „der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden“¹¹⁴⁸, und ging zu der Aussage über: „für die Welt des Proletariats...besteht...die Möglichkeit der Distanzierung Jesu von seiner Kirche; er ist nicht der Schuldige. Jesus ja, Kirche nein. Jesus kann hier zum Idealisten, zum Sozialisten werden. Was heißt es, wenn der Proletarier in seiner Welt des Misstrauens sagt: Jesus war ein guter Mensch? Es heißt, daß man zu ihm kein Misstrauen zu haben braucht. Der Proletarier sagt nicht: Jesus ist Gott. Aber mit dem Wort von dem guten Menschen Jesus sagt er jedenfalls mehr, als wenn der Bürger sagt: Jesus ist Gott“¹¹⁴⁹. Ahn Byung-Mu sieht, dass es bei Bonhoeffer eine bemerkenswerte Solidarität Jesu mit der Arbeiterklasse gibt. Insbesondere mit Gedanken wie den folgenden war Bonhoeffer Ahn sehr nahe: „Die mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als

¹¹⁴⁴ Ebd.

¹¹⁴⁵ Park, Hyung Kyu, Bonhoeffer und Bekennende Kirche I, in: Kisang Zeitschrift, Dezember. 1972, S. 28: Park hat hier deutlich Politische Diakonie als „status confessionis“ bezeichnet.

¹¹⁴⁶ Vgl. Christiane Lienemann-Perrin, Theologie in Afrika und Asien, in: Verkündigung und Forschung 37. Jg. Heft 2, München 1992, S. 43

¹¹⁴⁷ Paul Chung, Dietrich Bonhoeffer und die asiatische kontextuelle Theologie in ihrem Verhältnis zum Minjung(dem leidenden Volk, den Armen) und der Prajna(Weisheit) des Inter-being(Inter-esse, Zusammen-Sein), in: Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet(Mitteilungen 12), S. 1

¹¹⁴⁸ DBW 8: S. 38

¹¹⁴⁹ DBW 12: S. 287

die unmündige Welt¹¹⁵⁰, „die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“¹¹⁵¹. Dieses Denken Bonhoeffers motivierte die Minjung-Theologen, „die sakramentale Gegenwart Jesu Christi in der Lebenswirklichkeit des Minjung ernstzunehmen“.¹¹⁵² Konkreter gefasst heißt dies: „Jesus ist Messias und gegenwärtig in der koreanischen Gesellschaft dadurch, dass er inmitten des Minjung nicht nur leidet, sondern es zur Befreiung führt. Jesus als Sohn Gottes begegnet uns also an dem Ort, wo das alltägliche Leiden und Kämpfen stattfindet“¹¹⁵³. Um die Minjung-Theologie biblisch zu begründen, setzt Ahn Byung-Mu in seiner Studie über das Markus-Evangelium den biblischen Terminus „ochlos“ mit dem koreanischen Wort Minjung in Beziehung (Min bedeutet „die Armen“, und Jung bedeutet „Menge“).¹¹⁵⁴ Um die der Existenz für die Anderen auf das Leben der Unterdrückten und der Armen zu beziehen, geht Ahn Byung-Mu von Bonhoeffers Aussage aus, dass „nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste...das Transzendente“¹¹⁵⁵ ist. Bonhoeffers Aussage interpretiert Ahn Byung-Mu dahingehend, dass Gott transzendent dadurch sei, dass er in unserem Leben präsent sei. Er fährt fort: „wir, die Christen und Nichtchristen in Südkorea leben wie Bonhoeffer zu seiner Zeit in der gleichen Situation. Wir erleben Leiden in Hoffnung, die auf die Zukunft ausgerichtet ist. Dabei ist die Tür offen für das ‚Transzendente‘. Wie Bonhoeffer sagt, ‚wir leiden ohne Gott, aber wir leben vor Gott ohne es zu wissen‘“.¹¹⁵⁶

Insofern kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Bonhoeffers Theologie und sein Leben, insbesondere seine theologischen Gedanken über die Tragweite des Leidens als Christ, einigen Minjung-Theologen wertvolle Anregungen gegeben haben.

3.4.2 Friedensethik in Südkorea

Seit dem innerkoreanischen Krieg zwischen Süd- und Nordkorea 1950 ist das Land zweigeteilt. Angesichts der gegebenen Situation gewann der Friedensgedanke in Südkorea an Bedeutung. Und wegen der geographischen und geopolitischen Konstellation, innerhalb derer

¹¹⁵⁰ DBW 8: S. 537

¹¹⁵¹ DBW 8: S. 560

¹¹⁵² Paul Chung, Dietrich Bonhoeffer und die asiatische kontextuelle Theologie in ihrem Verhältnis zum Minjung(dem leidenden Volk, den Armen) und der Prajna(Weisheit) des Inter-being(Inter-esse, Zusammen-Sein), S. 3

¹¹⁵³ Sung-Hee Lee_Linke, Bonhoeffer und die gelebte christliche Spiritualität, S. 29

¹¹⁵⁴ Ahn Byung-Mu, „Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark“, in: The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, ed. Minsung Theology, S. 150

¹¹⁵⁵ DBW 8: S. 558

¹¹⁵⁶ Ahn Byung-Mu, Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea, hg. v. Winfried Glur, Göttingen 1986, S. 37-38; vgl. DBW 8: S. 533

Südkorea zwischen Japan und China liegt, wurde das Land in seiner Geschichte häufig von Japan und China bedroht. In der Gegenwart gibt es noch immer Konflikte wie den um die zum koreanischen Territorium gehörende Insel Dokdo, auf die Japan Ansprüche anmeldet, oder um den ähnlich gelagerten Fall der koreanischen Insel „Iredo“, die China als Teil seines Staatsgebietes ansieht, sowie die drohende die nukleare Aufrüstung Nordkoreas.

Vor diesem Hintergrund haben einige koreanische Theologen die Frage aufgeworfen, was das Friedensdenken Bonhoeffers für Südkorea bedeutet. Unter den koreanischen Theologen, die sich mit dem Thema beschäftigten, versuchte vor allem Yoo Seok-Sung, der die koreanische Friedensethik vertritt, auf diese Frage zu antworten.¹¹⁵⁷ Dazu definiert er den Begriff des Friedens bei Bonhoeffer zunächst im Hinblick auf sechs Dimensionen: Erstens ist der Friedensgedanke in der Theologie Dietrich Bonhoeffers ein christlicher Friedensgedanke, der auf der Bibel beruht. Yoo Seok-Sung erklärt, dass bei Bonhoeffer der Frieden christologisch ekklesiologisch sei. Vor allem liegt ihm die Bergpredigt Jesu zugrunde.¹¹⁵⁸ Yoo Seok-Sung unterscheidet auch den Begriff des Friedens Bonhoeffers von dem, was die irdische Denkweise meint, wenn sie darauf abzielt, mit wirtschaftlichen Mitteln einerseits und durch Aufrüstung andererseits den Frieden zu verwirklichen. Denn Bonhoeffer war nach Yoo der Meinung, dass der Friede auf dem Weg der Sicherheit nicht realisiert wird.¹¹⁵⁹ Zweitens hält Yoo den Frieden bei Bonhoeffer für das, was Wahrheit und Gerechtigkeit in Erfüllung gehen lässt. Im modernen Friedensverständnis gibt es zwei Haltungen: die passive und die positive. Nach Yoo besagt das passive Verständnis, dass Frieden der Zustand ist, in dem es keinen Krieg mehr gibt. Das positive Verständnis von Frieden bedingt dagegen „die Anwesenheit der Gerechtigkeit“¹¹⁶⁰. Das bedeutet, dass der Friede einen Zustand bezeichnet, in dem soziale Gerechtigkeit verwirklicht ist. Den christlichen Begriff des Friedens hält Yoo nach Abgleich

¹¹⁵⁷ In Deutschland wird die Friedensethik Bonhoeffers von einigen Theologen untersucht: *Hans Pfeifer*(Hg.), *Frieden - das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbestimmung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers*, IBF 5, 1982; *Dieter Kraft*, *Der Friedensgedanke in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, in: *Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR*, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 73-85; *Martin Heimbucher*, *Christusfriede – Weltfriede. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung*, Gütersloh 1997; *R. Mokrosch*, *Was heißt „Frieden stiften“?* in: *Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium*, hg. v. R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Gütersloh 2003. S. 108-183; *R. Mokrosch*, *Frieden/Krieg*, in: *Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich-theologisch-didaktisch*, hg. v. Rainer Lachmann/Gottfried Adam/ Martin Rothgangel, Göttingen 2006, S. 87-104

¹¹⁵⁸ Yoo Seok-Sung, *Der Friedensgedanke Bonhoeffers*, S. 2; vgl. DBW 13: S. 300: „Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muss gewagt werden, ist das eine große Wagnis, und läßt sich nie und nimmer sichern. Friede ist das Gegenteil von Sicherung. Sicherheiten fordern heißt Misstrauen haben, und dieses Misstrauen gebiert wiederum Krieg. Sicherheiten suchen heißt sich selbst schützen wollen. Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes“.

¹¹⁵⁹ Ebd.

¹¹⁶⁰ Ebd.

der passiven Haltung und der positiven für „den gerechten Frieden“. Er führt an, dass Bonhoeffer bereits den Begriff des Friedens als gerechten Frieden geprägt hat. Drittens ist der Frieden das, was sich gegen den Krieg wendet. Viertens ist der Frieden Bonhoeffers eine Anwesenheit von Christus und des Gebotes Gottes. D.h., der Frieden ist das Gebot, das Jesus als König des Friedens mit der Inkarnation in die Welt gegeben hat. Fünftens ist Bonhoeffers Frieden ein Frieden der Nachfolge, der auf einer *theologia crucis* beruht. Sechstens bezieht sich der Gedanke des Friedens nach Yoo auf Stellvertretung und Verantwortung. Dadurch, dass Yoo Bonhoeffers Friedensgedanken mit seiner Auffassung von Stellvertretung und Verantwortung verbindet, würdigt er, dass der Frieden bei Bonhoeffer nicht ein allgemein-prinzipieller Frieden ist, sondern ein durch die gegenwärtige Situation bedingter.¹¹⁶¹ Dies bedeutet, dass der Frieden konkret unter den gegenwärtigen Bedingungen verantwortlich verwirklicht wird.

Nach der grundsätzlichen Untersuchung des Friedensbegriffs bei Bonhoeffer versucht Yoo Seok-Sung, auf die Frage, was das Friedensdenken Bonhoeffers für Südkorea bedeuten könne, in dreifacher Perspektive zu antworten. Erstens stellt Yoo fest, dass um der Gerechtigkeit willen Frieden in der Kirche Wirklichkeit werden muss. Zweitens bedeutet Bonhoeffers Friedensgedanke angewandt auf Südkorea, dass gegen den Krieg Stellung zu beziehen und dass der Frieden ferner ohne Mittel der Gewalt anzustreben ist. Drittens berühren die Probleme in Ostasien auch den restlichen Kontinent sowie die Idee vom Weltfrieden. Insbesondere die drei ostasiatischen Staaten Korea, Japan und China sollten um des friedlichen Miteinanders willen von Bonhoeffers Friedensgedanken lernen¹¹⁶²: Im ersten Schritt müssten sie dazu – dem Prinzip von Schuldkenntnis und Schuldbekennnis bei Bonhoeffer entsprechend – ihre historischen Fehler einsehen und beichten. Fände solche historische Schuldkenntnis und Schuldbekennnis statt, wäre die friedliche Koexistenz zwischen den drei ostasiatischen Staaten möglich.

¹¹⁶¹ Ebd.; dazu. Vgl. Christiane Tietz-Steiding behauptet: „In zwei internationalen kirchlichen Vorträgen aus dem gleichen Jahr beschäftigt sich Bonhoeffer noch einmal mit dem Friedensruf der Kirche. Er führt darin aus, dass die Kirche, wenn ein Krieg droht, nicht nur sagen soll: ‚es sollte eigentlich kein Krieg sein, aber es gibt auch notwendige Kriege‘(DBW11: S. 333); jedem einzelnen bliebe es dann überlassen, diese prinzipielle Aussage in die konkrete Situation zu übersetzen. Statt dessen muss nach Bonhoeffers Urteil die Kirche zu einem konkreten Urteil kommen: ‚geh in diesen Krieg‘ oder geh nicht in diesen Krieg‘(DBW 11: S. 333) denn man kann, so Bonhoeffer, gar nicht allgemein aussagen, dass Gott nie Krieg, sondern immer Frieden will. Frieden kann auch negativ sein, nämlich dann, wenn er zu einer ‚Vergewaltigung von Wahrheit und Recht‘ führt und damit das ‚Hören der Offenbarung in Christus unmöglich zu machen‘(DBW 11: S. 340) droht. In einer derartigen Situation will Gott nicht Frieden, sondern Kampf...Er betrachtet die gegenwärtige Situation, und er bedenkt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Erst beides zusammen zeigt den Willen Gottes hier und heute“. Ders., „Gott ist uns immer gerade heute Gott“, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 70/2003, S. 18

¹¹⁶² Yoo Seok-Sung, Der Friedensgedanke Bonhoeffers, S. 3

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Bonhoeffers Friedensgedanke auf die Ausbildung der koreanischen Friedensethik einen nachhaltigen positiven Einfluss ausgeübt hat.

3.4.3 Die Bedeutung der Verantwortungsethik Bonhoeffers in Südkorea

Die Beschäftigung mit Dietrich Bonhoeffer, wie sie oben dargestellt worden ist, bildet die Grundlage für die koreanische kontextuelle Theologie des Minjung sowie einen wertvollen Fundus für die asiatische Friedenstheologie. Bislang hat es in der koreanischen Theologie allerdings keine Diskussion über die Verantwortungsethik Bonhoeffers gegeben, obwohl sie ein Kernpunkt der Ethik Bonhoeffers ist.

Nach Ende des Koreakriegs 1950 hat sich die Wirtschaft unerwartet schnell entwickelt und zu einer rasanten Industrialisierung geführt. Wegen der Plötzlichkeit der Entwicklung sind viele Probleme im ethischen und kirchlichen Bereich entstanden. Die Konfrontation koreanisch-traditioneller Normen, Werte, Gesinnungen und Pflichten mit der zeitgenössischen Pluralisierung des Begriffs der Ethik stiftet Verwirrung. So zeugen die Reaktionen auf die Herausforderungen der wachsenden technologischen Zivilisation und auf die Traditionsbrüche vielfach von Hilflosigkeit. Angesichts dieser Situation ist eine Ethik vonnöten, die auf diese Herausforderungen adäquat reagieren kann. Gegenwärtig wollen Philosophen und Theologen mit Hilfe des Begriffs der Verantwortung dieses Defizit überwinden. Auch Bonhoeffer versuchte sich in Anbetracht des Chaos der ethischen Begriffe in Deutschland, das durch die NS-Herrschaft hervorgerufen wurde, anhand der Verantwortungsethik an einer neuen Darstellung der ethischen Grundbegriffe. In dieser Hinsicht ist für die koreanische Ethik die Verantwortungsethik Bonhoeffers interessant.

In den Kirchen wird aufgrund der plötzlichen Industrialisierung das Gewicht nach wie vor auf die Innerlichkeit gelegt. Die Kirchen haben sich den Problemen individueller Frömmigkeit gewidmet¹¹⁶³ und darüber meistens die Probleme anderer Menschen und die der Gesellschaft vernachlässigt,¹¹⁶⁴ auch wenn es einige Kirchen gibt, die sich wie die Minjung-Theologie mit Menschenrechtsfragen befassen. Diese Situation erklärt sich historisch daraus, dass die

¹¹⁶³ Ha-Eun Chung, Bonhoeffer-Forschung in Korea, in: Dietrich Bonhoeffer und die Kirche in der modernen Welt. Texte einer Konferenz der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft in Oxford, Frankfurt am Main, 1981, S. 26

¹¹⁶⁴ Dazu. Vgl. P. Zimmerling, Das Problem der toten Gemeinde bei Dietrich Bonhoeffer, in: DtPfrBl 105(2005), S. 180: Bonhoeffer kritisierte an der Bewegung, die „Anfang der 30er Jahre die sog. Oxford-Gruppe“ genannt wurde, der Bonhoeffer erstmals in London begegnete, „ihre kirchenpolitische Blindheit. Sie übersah für ihn, dass sie mit der Preisgabe der Ziele der Bekennenden Kirche unweigerlich zum Instrument der Nazis wurde und das Evangelium so nicht mehr als kritische Instanz gegenüber gesellschaftlichen Fehlentwicklungen wirksam werden konnte“.

koreanische Kirche schon in ihren Anfängen im Zuge katholischer Mission im 18. Jahrhundert offiziell die Trennung von Staat und Kirche hervorhob, weil die damaligen Missionare und ersten Führer der koreanischen Kirche die Trennung von Staat und Kirche als Basis ihrer Mission ansahen. Sie gingen davon aus, dass die Kirche politische Neutralität bewahren müsse. Der presbyterianische Missionar C.A. Clark war der Überzeugung: „wir glauben, daß die Kirche überhaupt mit der Politik absolut nichts zu tun hat. Wir sind der Meinung, daß die Kirche eine geistliche Organisation ist, und daß sie deshalb kein Interesse an der Politik, für oder gegen die jetzige oder irgend eine andere Regierung hat“.¹¹⁶⁵ Diese Trennung von Staat und Kirche entspricht der traditionellen amerikanischen Zwei-Reiche-Lehre. Zu diesem Thema äußert sich Hyun-Beom Choi folgendermaßen: „Angesichts der damals sehr komplizierten politischen Situation hätte eine unbesonnene politische Stellungnahme der Kirche eine große Störung in der Verkündigung des Evangeliums und der Organisierung der Kirche hervorrufen können. Um die noch schwache Kirche zu schützen, ist diese Neutralitätspolitik zum Teil berechtigt“.¹¹⁶⁶ Aber diese Politik der Neutralität ist nicht bloß provisorische Strategie, sondern „als musterhafte theologische Sozialethik in der jungen protestantischen Kirche verankert“.¹¹⁶⁷ Durch Verfolgung dieser Strategie ist die koreanische Kirche allmählich auf dualistische und eschatologische Aspekte ausgerichtet worden: „Geistliches und Weltliches, Gottesreich und Weltreich, Jenseitigkeit und Diesseitigkeit werden streng getrennt und somit zusammenhanglos. Die Folge ist schließlich, dass Politik als weltliche Angelegenheit aus dem Glauben ausgegrenzt und bedeutungslos wird“.¹¹⁶⁸ Die Folgen dieser Entwicklung lassen sich an der Reaktion der Kirche auf die Ereignisse in der südwestlichen Stadt Kwangju vom Mai 1980 ablesen. Chun Doo-Hwan hatte nach der Ermordung des Präsidenten Park die Macht ergriffen und zur Beendigung eines Aufstands in Kwangju die Armeetruppen geschickt. Hunderte von Zivilisten, insbesondere Studenten, wurden verhaftet und getötet. In dieser Lage schwiegen die meisten Kirchen und beriefen sich auf ihre politische Neutralität, die sich aus der Trennung von Staat und Kirche ergab. Sie erachteten lediglich die Konzentration auf innere Frömmigkeit als notwendig, und der Gedanke, dass sich das Reich Gottes in der Geschichte verwirklichen könne, war ihnen fremd. Auch die konfuzianischen Ethik und Ideologie Südkoreas, die Loyalität (Koreanisch: 性„Sung“), kindliche Pietät gegen die Eltern (kor. „孝 Hyo“) und Tüchtigkeit verlangt sowie

¹¹⁶⁵ Korean Information Papers, zit. nach Yung-Jae, Kim, Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition, Frankfurt a. M. 1981, S. 74

¹¹⁶⁶ Choi Hyun-Beom, Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche, Münster 2003, S. 215

¹¹⁶⁷ Ebd.

¹¹⁶⁸ Ebd.

gegenüber der herrschenden Macht unbedingten Gehorsam fordert, führt zu einer dichotomischen Weltsicht, die die einseitige Ausrichtung auf Innerlichkeit in der Kirche mit verursacht.

Diese Ausrichtung infolge der Neutralitätspolitik der koreanischen Kirche sorgt nach wie vor für das Fehlen eines sozialetischen Konzepts. Deswegen hat das koreanische Volk keine Erwartungen mehr an die Kirche, was die Lösung der politischen und gesellschaftlichen Probleme angeht. W. Huber schreibt über die Ergebnisse der Distanzierung der Kirche von der Welt: „Demgemäß beschränkt sich auch das Handeln der Kirche prinzipiell auf die Sphäre der Innerlichkeit; für das Leben der Menschen in der Welt entfaltet die Existenz der Kirche keine unmittelbare Wirkung“.¹¹⁶⁹

Hier kann Bonhoeffers Verantwortungsethik dazu beitragen, mit Hilfe der Orientierung an der Wirklichkeit als theologische Grundlage der Ethik der Verantwortung das dualistische Denken der koreanischen Christen abzubauen. Denn „wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsgemäße nur im Vernünftigen“.¹¹⁷⁰ Zur Überwindung des dualistischen Denken der koreanischen Christen hat auch Heinz Eduard Tödt darauf hingewiesen: „Diesem Offenbarungsverständnis entspricht die Umorientierung der christlichen Ethik zur Verantwortungsethik. Verantwortung entspricht nicht der subjektiven Spontaneität der Vernunft und nicht aus der Innerlichkeit, sondern aus der unlösbaren Verbundenheit des Menschen mit seiner Welt“.¹¹⁷¹

Die koreanische Kirche ist seit 1980 unheimlich schnell angewachsen.¹¹⁷² Dieser Prozess des Wachstums ist durch die rasche Industrialisierung, durch „die Massenimmigration in die Städte und die damit verbundene Entwurzelung“¹¹⁷³ beschleunigt worden. Überraschender Weise fördert gerade das, was das zentrale Problem der koreanischen Kirche ist, nämlich die alleinige Konzentration auf individuelle Frömmigkeit, dieses Wachstum.¹¹⁷⁴ Die meisten

¹¹⁶⁹ Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 447

¹¹⁷⁰ DBW 6: S. 44

¹¹⁷¹ Heinz Eduard Tödt, Glauben in einer religionslosen Zeit, in: Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Peter H. A. Neumann, Darmstadt 1990, S. 406

¹¹⁷² Vgl. L. Drescher, Ende des Wachstums? In: ZM 21/ 1995, S. 106: Die Christenzahl ist von 736.844 im Jahr 1962 auf 7,673.010 (20% der Bevölkerung) 1984 gestiegen, was eine Wachstumsrate von über 1000% bedeutet.; vgl. auch Kim, Y.-J., A History of the Korean Church, 4. Aufl., Seoul 1996, S. 355: die Katholikenzahl beträgt 1988 ungefähr 2,300,000 und die evangelische Christenzahl beträgt über 10 Millionen (25% der Bevölkerung)

¹¹⁷³ L. Drescher, Ende des Wachstums? S. 106

¹¹⁷⁴ Als Ursachen des Wachstums nennt Carsten Wippermann drei Faktoren: 1). „Der Protestantismus hat schamanistische Züge. Wie im Schamanismus geht es vielen primär um diesseitiges Glück, Gesundheit, materiellen Wohlstand.“ 2). „die koreanische Kirche hat nach Kim Byong-suh ‚a tradition of human liberation“ 3). „bis heute halten alle Denominationen an den Prinzipien des Nevius fest: Jede Gemeinde ist selbständig in der Verwaltung, Finanzierung und Rekrutierung von Mitgliedern“. Carsten Wippermann, Zwischen den Kulturen: Das Christentum in Südkorea, Münster 2000, S. 160-161

koreanischen Kirchen und die Kirchenführer trieben das Wachstum voran, indem sie die soziale Funktion der Kirche vernachlässigten.¹¹⁷⁵ Bonhoeffer kritisiert dies als „Vergötzung des Erfolges“¹¹⁷⁶. Die Folge ist nach Bonhoeffer, dass die Kirche blind für Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, Anstand und Niedertracht werde. Diese Situation beschreibt L. Drescher folgendermaßen: „Was Wachstumsraten betrifft, so wird allgemein davon ausgegangen, daß die Pfingstkirche schneller als die eher fundamentalistischen Kirche gewachsen sind, wobei das geringste Wachstum diejenigen Kirchen verzeichnen, die eher eine sozialkritisch-prophetische Funktion wahrnehmen“.¹¹⁷⁷ Das beharrliche Festhalten an der Innerlichkeit der Kirche führt schließlich dazu, dass die Christen in der Gesellschaft keine Verantwortung übernehmen. So werden Mitmenschlichkeit, Menschenrechte und Gerechtigkeit, die für die gegenwärtige Gesellschaft wichtig sind, nicht als zentral angesehen. Aus diesem Grund ist zwar die Zahl der koreanischen Christen gestiegen, doch die Wirkung auf die südkoreanische Gesellschaft nimmt nach wie vor ab. Darum ist Bonhoeffers Sicht auf die Verantwortung, die für ihn „Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi“ bedeutet und Antwort der zusammengefassten „Ganzheit und Einheit“ „auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit“ ist,¹¹⁷⁸ für die Ethik in Südkorea so bedeutsam. Denn Bonhoeffers Verantwortungsethik zufolge müssten die Christen als Vertreter Christi auch in der heutigen koreanischen Gesellschaft verantwortlich leben.

Angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus und der Globalisierung sozialetischer Probleme soll der Begriff des Berufs in Anwendung auf die koreanische Gesellschaft noch einmal behandelt werden. Der Begriff des Berufs in der koreanischen Ethik bezeichnet ein Vorwärtskommen (koreanisch: „立身揚名“ Lyb Sin Yang Myung) im Sinne einer erfolgreichen Karriere. Dieser Begriff bezieht sich nicht auf sozialen Dienst, sondern auf individuellen Erfolg. So beinhaltet er nicht die Übernahme von Verantwortung für die Gesellschaft; vielmehr entspricht er der Terminologie von Max Weber, der den Beruf als „abgegrenztes Gebiet von Leistungen“¹¹⁷⁹ bezeichnet hat, also als etwas auf das Private Beschränkte. In diesem Verständnis vom Beruf kann weder das verantwortliche Leben für Andere noch die Verantwortung für die Zukunft Platz finden: Nur die Gesinnung ist wichtig,

¹¹⁷⁵ Wippermann beschreibt die Folgen des Wachstums: „Die Wachstum-Ideologie untergrub das Motiv der Urgemeinde, die Gemeinde als Lebenswelt der Christen verstand, der Versuch, das Reich Gottes bereits hier auf Erden zu praktizieren und nicht auf eine künftige Erlösung zu warten(koinonia). Carsten Wippermann, Zwischen den Kulturen: Das Christentum in Südkorea, S. 162

¹¹⁷⁶ DBW 6: S. 76

¹¹⁷⁷ A.a.O., S. 107

¹¹⁷⁸ DBW 6: S. 254

¹¹⁷⁹ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der Ersten Fassung von 1904/1905, hg. v. Klaus Lichtblau u. Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 37

und gut ist es, wenn die Menschen Karriere machen. Vor diesem Hintergrund kann der Begriff des Berufes in Bonhoeffers Verantwortungsethik bedeutsam werden, weil Bonhoeffer folgendermaßen redet: „Gerade weil Beruf Verantwortung ist und weil Verantwortung eine ganze Antwort des ganzen Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit ist, gibt es kein banausisches Sichbeschränken auf die engsten Berufspflichten; eine derartige Beschränkung wäre Verantwortungslosigkeit“.¹¹⁸⁰

Diese Überschreitung des Bereichs enger Berufspflichten hin zur Wahrnehmung von Verantwortung gegenüber der Gesellschaft begründet Bonhoeffer mit dem Ruf Christi. In diesem Zusammenhang stellt er den Bezug zum Gebot der Nächstenliebe her: „Auch das Gebot der Nächstenliebe bedeutet also nicht eine gesetzliche Beschränkung der Verantwortung auf den räumlich, bürgerlich, beruflich, familiär Nächsten, der mir begegnet. Der Nächste kann gerade im Fernsten und der Fernste im Nächsten sein“.¹¹⁸¹ In diesem Sinn sieht T. Jähnichen als ein entscheidendes Kriterium des Berufes die Frage an, „inwieweit diese Tätigkeiten jeweils im Dienst der Mitmenschen stehen und somit als Formen praktizierter Nächstenliebe verstanden werden können“.¹¹⁸²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Verantwortungsethik ein geeigneter Weg¹¹⁸³ zur Überwindung der koreanischen ethischen und kirchlichen Probleme und zur besseren Entfaltung der Sozialethik in der koreanischen Kirche und Gesellschaft ist.

3.5. Zusammenfassung

Die Entwicklung des ethischen Denkens Bonhoeffer lässt sich als Miteinander der Aspekte der einheitlichen Kontinuität und der Weiterentwicklung im Übergang von „Nachfolge“ zu „Ethik“ charakterisieren. Dieses Miteinander wird durch die Untersuchung des ethischen Anliegens Bonhoeffers verdeutlicht. Dieses bringt die Beobachtung der gegenwärtigen Situation und das Nachdenken über den in Jesus Christus offenbarten heutigen Gott miteinander in Zusammenhang. Daher ist darauf hinzuweisen, dass Bonhoeffers Ethik weder

¹¹⁸⁰ DBW 6: S. 294; dazu. Vgl. siehe. 2.2.5.3 Der „Beruf“ als der Ort der Verantwortung

¹¹⁸¹ DBW 6: S. 296

¹¹⁸² T. Jähnichen, Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, Münster 1998, S. 144

¹¹⁸³ T. Rendtorff, Ethik II, Stuttgart Berlin Köln 1980, S. 53: dazu kommt es darauf an, „die Bedeutung des Berufsbegriffs für die moderne Gesellschaft zu reformulieren“.

von festgelegten abstrakten Prinzipien noch von einer einfachen Analyse der Situation ausgeht, sondern von dem in Christus offenbarten Gott, der in tiefster Verbundenheit mit der gegenwärtigen Situation steht. Dieser doppelte Zusammenhang spielt im Kirchenkampf sowie in der Konspiration insofern eine wichtige Rolle, als er das Mit-leben in sämtlichen Bereichen des Lebens erlernbar macht.

In Südkorea übt Bonhoeffers Ethik bislang sowohl auf die Minjung-Theologie als auch auf die Friedensethik Einfluss aus. Aber die Verantwortungsethik, die für das Verständnis der Ethik von Bonhoeffer wichtig ist, wird von koreanischen Theologen noch nicht diskutiert. Durch die traditionelle Konzentration auf die Innerlichkeit nimmt die koreanische Kirche bis zum heutigen Tag die sozial-gesellschaftlichen Probleme nicht ernst. Deshalb ist diese Kirche nicht in der Lage, auf Herausforderungen der wachsenden technologischen Zivilisation und der zunehmenden Traditionsbrüche angemessen zu reagieren. Für koreanische Ethiker und Theologen wäre es demnach hilfreich, die Verantwortungsethik Bonhoeffers zu rezipieren, um die Sozialethik in Südkorea weiter zu entfalten.

Kapitel 4. Resümee und Ausblick

Einführung

Mit der vorliegenden Untersuchung wurde gezeigt, dass sich die Fragestellungen, die ich am Anfang aufgeworfen habe, beantworten lassen, indem die grundlegenden Züge von Bonhoeffers theologischer Ethik in einem historischen Zusammenhang dargestellt werden. In diesem abschließenden Kapitel soll nun der Versuch unternommen werden, die bisherigen Grundbegriffe der Ethik Bonhoeffers zusammenfassend wiederzugeben sowie dann einen Ausblick auf die weitere Untersuchung des Bonhoeffer'schen Denkens mit Blick auf Südkorea zu geben.

4.1. Resümee

1) Durch den Vergleich von „Nachfolge“ und „Ethik“ hat sich ergeben, dass sowohl eine einheitliche Kontinuität als auch eine Weiterentwicklung vorliegt. Dies wird darin deutlich, dass Bonhoeffer im Zusammenhang der Beobachtung der gegenwärtigen Situation und der Überlegungen zum in Jesus Christus offenbarten Gott sein ethisches Anliegen ausgedrückt hat.

2) Die Ethik als zentrales Thema der Arbeiten Bonhoeffers lässt sich durch die bisherige Untersuchung klar umreißen: Zuerst entwirft Bonhoeffer seine Ethik in der Auseinandersetzung mit dem traditionellen Luthertum¹¹⁸⁴, und zwar mit dem falschen Gebrauch der zwei-Reiche-Lehre sowie mit der von dem Neuluthertum missbrauchten Rechtfertigungslehre. Durch diese Kritik an Luthertum versucht er, sowohl die Kirche zu erneuern als auch die Notwendigkeit aufzuzeigen, Verantwortung für die Kirche und die Welt zu übernehmen. Zweitens liegt die Bedeutung der Ethik Bonhoeffers auch in dem Anliegen, etwas in der Wirklichkeit dieser Welt der Gestalt Christi nachzubilden. Darum kann „von Gestaltungsethik oder Gleichgestaltungsethik“¹¹⁸⁵ gesprochen werden, da „wir selbst der lebendigen Gestalt Jesu Christi entsprechen wollen“.¹¹⁸⁶ Diese Gestaltungsethik – die für Bonhoeffer auch in der Konspiration zum Tragen kam – ist in diesem Sinn verantwortliches Sprechen von der Gestaltannahme Jesu Christi in unserer Welt. Drittens hat Bonhoeffers

¹¹⁸⁴ Siehe dazu Kapitel 1.1.2.1 und ferner Kapitel 2.2.1

¹¹⁸⁵ Ha-Eun Chung, Bonhoeffer-Forschung in Korea, in: in: Dietrich Bonhoeffer und die Kirche in der modernen Welt. Texte einer Konferenz der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft in Oxford, Frankfurt am Main, 1981, S. 28

¹¹⁸⁶ Ebd.

ethisches Denken in der dialektischen Beziehung von Letztem und Vorletztem bezeichnende Bedeutung. Bei Bonhoeffer ermöglicht die Beziehung von Letztem und Vorletztem Christen, für das ganze Leben verantwortlich zu sein. Außerdem ist die Verantwortungsethik von besonderer politischer Bedeutung für das Mit-leben sowie für das Wagnis des freien Handelns für den anderen Menschen. Schließlich ist das „heute und hier“ als „Kennzeichen der Wirklichkeit Gottes“¹¹⁸⁷ in der Welt für die Ethik von bestimmender Bedeutung.

3) Die Frage, welches Verhältnis es zwischen Glauben und Gehorsam sowie Dogmatik und Ethik gibt, ist ein grundsätzliches Problem der systematischen Theologie.¹¹⁸⁸ Dieses Verhältnis ist für Bonhoeffer wichtig, und so versuchte er zuerst in der „Nachfolge“, mit Hilfe einer bekannten Formel - „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“ - Evangelium und Gesetz, Glauben und Gehorsam als grundsätzliche Elemente der evangelischen Ethik neu zu entdecken und zu verbinden. In diesem Zusammenhang stellt Christiane Tietz fest, dass Bonhoeffer im Gehorsam „den einzigen der damaligen geschichtlichen Lage angemessenen ‚Weg für die Kirche‘“¹¹⁸⁹ sehe. Um die Beziehung von Glaube und Gehorsam auszuleuchten, versuchte Bonhoeffer auch, Paulus und Jakobus miteinander zu verbinden.¹¹⁹⁰ Hinsichtlich des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik hat Bonhoeffer in seinen Zettelnotizen für eine „Ethik“ erwähnt: „Wir finden heute vor: ‚christliche Ethik‘ – gelöst vom christlichen Dogma. Christliches Handeln, das sich seiner Christlichkeit gar nicht mehr bewußt ist. Erst in letzter Zeit fragt man wieder nach dem Grund des eigenen Handelns und kommt so zurück zum Dogma, zur Kirche. Um Vereinigung

¹¹⁸⁷ E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 104; vgl. DBW 11: S. 332 (**Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit**) „Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, der Vollmacht, sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr: ***Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott***“. (fett und kursiv von mir)

¹¹⁸⁸ Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. II, 2., unveränderte Aufl., Neukirchen-Vluyn 1972, S. 406-456; Wilfried Joest, Dogmatik Bd. 2, Der Weg Gottes mit dem Menschen, 4. Aufl., Göttingen 1996, S. 487-517; M. Honecker, Einführung in die theologische Ethik, Berlin u. a., 1990, S. 20-32; Heinz Eduard Tödt, Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik, in: ZEE 26/ 1982, S. 38-39; G. Ebeling, Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26, 1982, S. 10-18; T. Rendtorff, Der ethische Sinn evangelischer Theologie-Ein Diskussionsbeitrag, in: ZEE 26, 1982, S. 19-28

¹¹⁸⁹ C. Tietz, „Nur der Glaube ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“. Beobachtung zu einem existentiellen Zirkel in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, in: V. J. Barntt, u. a. (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2 2005/ 2006, Gütersloh 2005, S. 171

¹¹⁹⁰ DBW 4: S. 294 Anm 21: „Der Unterschied zwischen Paulus und Jakobus besteht darin, daß durch Jakobus der Demut des Glaubens die Möglichkeit des Selbstruhms genommen wird, und daß durch Paulus der Demut des Werkes die Möglichkeit des Selbstruhms entzogen wird. Jakobus will nicht die Gültigkeit des Satzes, daß der Mensch allein durch den Glauben gerechtfertigt werde, bestreiten, sondern er will den Glaubenden selbst von der Gefahr der Sicherheit in seinem Glauben auf das Werk des Gehorsams weisen und ihn damit wahrhaftig demütigen. Paulus wie Jakobus geht es darum, daß der Mensch wahrhaftig aus der Gnade und nicht aus sich selbst lebe“.

von beiden geht es, Zurückführung zum Glauben. Der ' eth. Bestand ist noch allgemeiner als ' der dogmatische'.¹¹⁹¹ Durch diese Zettelnotizen wird deutlich, dass Bonhoeffer Dogmatik und Ethik vereinigen will. Diese Vereinigung verdeutlicht er in zwei Abschnitten: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ und „Die letzten und vorletzten Dinge“. In dem Kapitel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ heißt es über die Beziehung zwischen Ethik und Dogmatik: „Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen, wie das Problem der Dogmatik die Wahrheit der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus ist.“¹¹⁹² Dieser Satz zeigt, dass Bonhoeffer „zur Definition der Ethik nur en passant die Definition der Dogmatik hinzusetzen“¹¹⁹³ wollte. Auch J. Boomgaarden widmet sich der Interpretation dieses Satzes: „Das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit bedeutet für den Menschen die Frage nach dem Teilhaben an dieser Wirklichkeit. Diese Teilhabe vollzieht sich sowohl im Glauben als auch in jedem anderen ethischen Handeln. Damit ist nicht nur von einer Vorordnung der Dogmatik vor der Ethik zu sprechen, sondern auch von ihrer vollkommenen Vereinigung“.¹¹⁹⁴ Anknüpfend an diese Beobachtung wurde verstärkt darauf hingewiesen, dass bei Bonhoeffer Dogmatik und Ethik unlösbar miteinander verwoben ist.¹¹⁹⁵

In dem Kapitel „Die letzten und vorletzten Dinge“ geht Bonhoeffer von einem weiteren Grundsatz für das Verhältnis zwischen Dogmatik und Ethik aus: „es wäre ein falscher Glaube, ein Scheinglaube, ein heuchlerischer selbsterfundener Glaube, der niemals rechtfertigt, wenn Liebe und Hoffnung nicht bei ihm wäre.“¹¹⁹⁶ Dieser Satz zeigt, dass der Glaube mit Liebe und Hoffnung einhergehen muss, obwohl diese beiden dem Menschen keine Rechtfertigung geben können.¹¹⁹⁷ Darum kann man sagen, dass die Dogmatik auch immer gleichzeitig Ethik ist, denn „ein Glaube ohne die Werke der Liebe ist nicht denkbar“.¹¹⁹⁸ Aus diesen

¹¹⁹¹ Dietrich Bonhoeffer, Zettelnotizen für eine „Ethik“, hg. v. Ilse Tödt, Gütersloh 1993, S. 32

¹¹⁹² DBW 6: S. 34

¹¹⁹³ J. Boomgaarden, Einheit und Differenz von Dogmatik und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, in: Hg. v. Komitee zur Förderung des Studiums der dialektischen Theologie, Zeitschrift für dialektische Theologie, Jahrlang 18 (2002) Nummer 1. S. 68

¹¹⁹⁴ A.a.O., S. 69

¹¹⁹⁵ Unter dem Einfluss von Bonhoeffer behauptet Heinz Eduard Tödt: „Dogmatik und theologische Ethik entspringen also der gemeinsamen Wurzel der glaubenden Begegnung mit der noetisch und sittlich strittigen Weltwirklichkeit. Darum ist für sie das Verhältnis reziproker Implikation sachgemäß“. Heinz Eduard Tödt, Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik, in: ZEE 26/ 1982, S. 38-39

¹¹⁹⁶ DBW 6: S. 139

¹¹⁹⁷ Siehe dazu. Kapitel 2.2.3; DBW 6: S. 137: „Ursprung und Wesen alles christlichen Lebens liegen beschlossen in dem einen Geschehen, das die Reformation Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein genannt hat. Nicht was der Mensch an sich ist, sondern was der Mensch in diesem Geschehnis ist, gibt uns Aufschluß über das christliche Leben.“

¹¹⁹⁸ J. Boomgaarden, Einheit und Differenz von Dogmatik und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, S. 73

Untersuchungen ist zu schließen, dass die beiden Kapitel die Grundlage für die Verhältnisbestimmung zwischen Ethik und Dogmatik bei Bonhoeffer bilden.

4) Um die Grundbegriffe der Ethik Bonhoeffers besser zu verstehen, soll hier kurz mit anderen damaligen Theologen verglichen werden. Dafür werden nur Emanuel Hirsch und Karl Barth ausgewählt, weil Hirsch in Bezug auf die Erörterung der Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf als Gegner von Bonhoeffer bemerkenswert ist und auch Barth eine andere Meinung vertritt als Bonhoeffer, auch wenn er auf diesen Einfluss ausgeübt hat.

Im Vergleich von Bonhoeffer mit Hirsch steht die Lehre von den zwei Reichen im Vordergrund, denn diesen Punkt behandeln Hirsch und Bonhoeffer deutlich konträr. E. Hirsch versuchte angesichts der NS-Regierung die Zweireichelehre „im Sinne einer umfassenden Handlungstheorie“¹¹⁹⁹ zu entwickeln. Dies bedeutet: „die volkhaft-politische Ordnung als von Gott geheiligt...und gefordert...und zur indiskutablen Pflicht gemacht, zu verstehen und sie dennoch hart und klar als eine irdisch-vergängliche Sache zu nehmen“.¹²⁰⁰ Hirsch ist der Überzeugung, dass man der „volkhaft-politische Ordnung“ verpflichtet sei. Er begründet dies damit, dass er behauptet, der Staat sei eine Schöpfungsordnung, die jeweils ihre geschichtliche Bestimmung finden müsse.¹²⁰¹ Darüber hinaus fordert er „die Errichtung einer strafferen Staatsverfassung. Der Staat muß wieder ein geschlossener Wille, eine geschlossene Persönlichkeit werden“.¹²⁰² Zu dieser Ansicht Hirschs merkt M. Honecker an: „Die Synthese von christlichem Glauben und idealistische Motive aufgreifender Geschichtsdeutung führt folglich zur Legitimation eines autoritären Staates und des unbedingten geschichtlichen Rechts des deutschen Volkes“.¹²⁰³ Für Hirsch ist „die volkhaft-politische Ordnung“ eine verpflichtende Norm. Deswegen fordert er, dass der Staat in die Kirche eingreifen dürfe sowie dass die Kirche dem Staat des dritten Reiches dienen müsse.¹²⁰⁴ Gerade entgegengesetzt

¹¹⁹⁹ Carsten Nicolaisen, Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf – Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, in: Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2. Band: Reaktionen, hg. v. Niels Hasselmann, Hamburg 1980, S. 21

¹²⁰⁰ E. Hirsch, Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und andere, Hamburg 1935, S. 40

¹²⁰¹ E. Hirsch, die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, S. Göttingen 1934, S. 72

¹²⁰² E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920, S. 149

¹²⁰³ Martin Honecker, Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem(Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 254), Opladen 1981, S. 11

¹²⁰⁴ Dietrich Schmidt(Hg.), Die Bekenntnisse des Jahres 1934, Göttingen 1935, S. 92: „weil sie eine im Volke stehende öffentliche Ordnung ist, greift die Kirche mit ihrem Dienst über die Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente in gewisser Weise notwendig hinaus. Sie hat politische Bedeutung, sofern sie dem gesamten Staat die Beziehung auf die Ewigkeit ständig offenhält“

äußert sich Dietrich Bonhoeffer, der die Zweireichelehre in den Zusammenhang des Gottes- und Weltverständnisses zu stellen versucht hat. Bonhoeffer hat seine Gedanken über die Zweireichelehre in seiner Christologievorlesung vom Sommer 1933 sowie in der „Ethik“ ausgeführt. In der Christologievorlesung stellte er das Verhältnis von Staat und Kirche dar: „Christus selbst ist uns gegenwärtig als Gestalt nur in zweifacher Gestalt...Der Staat ist das ‚Reich Gottes zur linken Hand‘. Solang Christus auf Erden war, war er ganz allein Reich Gottes. Da er gekreuzigt wurde, ist seine Gestalt zerrissen als zur Rechten und Linken Gottes. Seine Gestalt ist nur in der doppelten Gestalt als Kirche und Staat zu erkennen“.¹²⁰⁵ Diese doppelte Gestalt verdeutlicht Bonhoeffer in der „Ethik“, indem er sich gegen die „Verselbständigung des einen gegen das andere“¹²⁰⁶ wendet. Für ihn ist die Zweireichelehre nur „in diesem Sinne einer polemischen Einheit“¹²⁰⁷ anzunehmen. Dieser Gedanke kann zu Kritik an dem Nationalsozialismus führen: „So muß diesem Weltlichen in dem selben Augenblick, in dem es in Gefahr steht, sich zu verselbständigen wie es bald nach der Reformation geschah und im Kulturprotestantismus seine Höhepunkt erreichte, vom Christlichen, vom ‚Sakralen‘ her polemisch widersprochen werden“.¹²⁰⁸

Hier wird der Unterschied zwischen Hirsch und Bonhoeffer überdeutlich: während „für Hirsch die – von ihm willkürlich gesetzte – ‚politisch-volkliche Ordnung‘, die nicht kritisch hinterfragt wird, verpflichtende Norm ist, will Bonhoeffer zumindest den ‚Grenzfall‘ einer ethischen Entscheidung von aller Willkür befreien und an eine verbindliche kirchliche Entscheidung binden“.¹²⁰⁹

Wenn wir Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth miteinander vergleichen wollen, sollten wir uns mit der Kritik, die Bonhoeffer an Barth übte, beschäftigen. Bei der Kritik an Barth geht es für Bonhoeffer vor allem um die Konkretion¹²¹⁰, wie Michael Weinrich mit Recht betont: „Es ist vornehmlich sein durchgängiges Interesse an erkennbarer Konkretion, das ihm stets Barths Theologie unzureichend erscheinen ließ“¹²¹¹. In der „Nachfolge“ setzt sich Bonhoeffer mit Barth auseinander, indem er den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung behandelt.

¹²⁰⁵ DBW 12: S. 309-310

¹²⁰⁶ DBW 6: S. 45

¹²⁰⁷ Ebd.

¹²⁰⁸ Ebd.; Tiemo R. Peters hebt hervor, dass Bonhoeffer die Zweireichelehre „als historisch potentielle und theologisch prinzipielle Kritik politischer wie religiöser Herrschaft verstanden [hat], wobei der für Bonhoeffer entscheidende Fixpunkt dieser Kritik das Sich-Verelbständigende(„Eigengesetzlichkeit“) solcher Herrschaft ist“. Ders., Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht(Systematische Beiträge 18), Münch 1976, S. 97

¹²⁰⁹ Carsten Nicolaisen, Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf, S. 23-24

¹²¹⁰ „Die Ethik in Barths Auffassung als Demonstration verbietet zwar jede Prinzipienethik, aber sie verhindert auch jede konkrete Ethik...“. DBW 11: S. 212

¹²¹¹ Michael Weinrich, Christliche Religion in einer „mündig gewordenen Welt“. Theologische Überlegungen zu einer Anfrage Dietrich Bonhoeffers in weiterführender Absicht(Religionspädagogik heute Band 11), Aachen 1982, S. 8

Bonhoeffer sieht die Auffassungen, „die Barth markiert hatte: Entweder aus der Gnade ein Prinzip zu machen, d.h. die theologische Ethik zu torpedieren, oder zu resignieren ,gegenüber dem ursprünglichen christologisch-eschatologische Ansatz zugunsten irgendwelcher Verwirklichungen in einem dem Menschen eigenen Raum“¹²¹², als Abstraktionen an. Aus diesem Grund versucht er, Barths Positionen zu überwinden. Im Zuge der Kritik am geringen Grad an Konkretion bei Barth schreibt Bonhoeffer in der „Ethik“ den entscheidenden Satz: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“¹²¹³ Ausgehend von der Überlegung dieses Satzes kritisiert Bonhoeffer nach Heinz Eduard Tödt das Denken Barths: „Bei Barth erscheine die Offenbarung wie etwas Vorgegebenes, das in sich selbst ruht, als etwas Metaphysisches, das auch ohne wesentlichen Zusammenhang mit unserem Leben gedacht werden könne“.¹²¹⁴ Auch E. Feil interpretiert diesen Satz: „Bonhoeffer sah die Gefahr der ‚dialektischen Theologie‘ darin, daß sie von einer ‚Theologie des Wortes Gottes‘ bzw. von der Offenbarung ausging. Dagegen suchte er, von der Wirklichkeit Gottes in der Geschichte, von Jesus Christus auszugehen“¹²¹⁵. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich, dass Bonhoeffer Barths „Offenbarungspositivismus“¹²¹⁶ in „Widerstand und Ergebung“ kritisiert. Aber trotz dieser skeptischen Haltung beeinflusste Barth Bonhoeffer eindeutig¹²¹⁷. Diesen deutlichen Einfluss brachte Bethge zum Ausdruck: „Bonhoeffer hat sich keinem zeitgenössischen Geist so geöffnet wie Karl Barth...Unabhängigkeitsdrang auf beiden Seiten, verbunden mit einem

¹²¹² Tiemo R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, S. 57

¹²¹³ DBW 6: S. 40; Sowohl H.E. Tödt als auch Gunter M. Prüller-Jagenteufel halten diesen Satz für den Schlüsselsatz. Vgl. Heinz Eduard Tödt, Glauben in einer religionslosen Zeit, in: Peter H. A. Neumann(Hg.), Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, S. 402 und Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung, S. 270; Auch vgl. Friedrich Johannsen, was heißt Leben schützen?, in: R. Mokrosch/ F. Johannsen/ C. Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, S. 105

¹²¹⁴ Heinz Eduard Tödt, Glauben in einer religionslosen Zeit, in: Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Peter H. A. Neumann, Darmstadt 1990, S. 403

¹²¹⁵ E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München 2. Auflage 1971, S. 120

¹²¹⁶ DBW 8: S. 480-481: „Durch seine spätere Dogmatik hat er die Kirche instandgesetzt, diese Unterscheidung prinzipiell auf der ganzen Linie durchzuführen. Nicht in der Ethik, wie man häufig sagt, hat er dann versagt, - seine ethischen Ausführungen, soweit sie existieren, sind ebenso bedeutsam wie seine dogmatischen - , aber in der nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Dogmatik noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze, und darum wird seine Offenbarungstheologie positivistisch, ‚Offenbarungspositivismus‘, wie ich mich ausdrückt“; dazu vgl. *Regin Prenter*, Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus, in: MW III, München 1960, S. 11-41; auch *E. Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis, S. 324-355

¹²¹⁷ Dazu vgl. Andreas Pangritz, Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Eine notwendige Klarstellung, Berlin 1989

starken Interesse am andersgearteten Partner, machten die Begegnung zu einer der erfreulichsten in Bonhoeffers Leben“.¹²¹⁸

4.2 Ausblick: Zur möglichen weiteren Forschung zu Dietrich Bonhoeffer in Südkorea

Wie aus Kapitel 3.4 hervorgeht, hat sich die Forschung zu Dietrich Bonhoeffer in Südkorea bislang nur in zwei Rahmen bewegt: in dem der Minjung-Theologie und dem der Friedensethik. Deshalb sollten andere Themen bezüglich Bonhoeffers zur ethischen Entwicklung der koreanischen Kirchen behandelt werden.

1) Vor allem die für Bonhoeffer so zentrale *Verantwortungsethik* sollte in Südkorea ausführlich behandelt werden, um den koreanischen Gemeinden und Kirchen sowie der dortigen ökumenischen Christenheit ihre Verantwortung für die Gesellschaft zu verdeutlichen. Dies könnte geschehen, indem koreanische Ethiker und Theologen angesichts heutiger Herausforderungen die drängenden Probleme der koreanischen Gesellschaft und die Welt- und Lebensdeutungen der biblischen Botschaft thematisieren.

2) Um das Problem der Versteifung auf individuelle Frömmigkeit in den koreanischen Kirchen zu überwinden, sollte auch der Gedanke der „*Kirche für andere*“ betrachtet werden, der im „Entwurf einer Arbeit“ vom August 1944 in Erscheinung tritt: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“¹²¹⁹. Den Gedanken des „Für andere dasein“¹²²⁰ sollte die koreanische Kirche ernst nehmen, um in ethisch verantwortlicher Gestalt und öffentlicher Tätigkeit zur Geltung zu kommen.

¹²¹⁸ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 9. Auflage 2005.(DB), S. 228

¹²¹⁹ DBW 8: S. 560-561; vgl. Hans-Joachim Kraus, Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 1982, S. 98: „Das Dasein für andere ist das Kennzeichen, in dessen Rückseite die nicht-religiöse Interpretation eingetragen ist“.

¹²²⁰ Zur ausführlichen Untersuchung. E. Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: Evangelische Theologie, Heft 10.; Auch Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 107-114; G. L. Müller, Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn 1980; dazu. Indem Christiane Tietz dem Gedanken des „Für andere Daseins“ im Hinblick auf die Unterscheidung von Vorletztem und Letztem nachgeht, behauptet er wie folgt: „Bonhoeffer selbst verortet seine späten theologischen Gedanken grundsätzlich im Horizont der Unterscheidung von Vorletztem und Letztem. Insofern wird man davon ausgehen dürfen, dass er seine Ermahnung zum Für-andere-Dasein nicht so verstanden wissen wollte, als würde sie das Letzte überflüssig machen“. Christiane Tietz, Mensch, Welt und Gott. Die Bonhoeffer-Rezeption in neueren dogmatischen Entwürfen, in: EvTh. 67. Jg., Heft 6, S. 443

3) Um die einseitige Betonung der Innerlichkeit in koreanischen Kirchen zu überwinden sowie die Existenz der koreanischen Kirche in der Öffentlichkeit zu entfalten, sollte **die öffentliche Theologie** hervorzuheben sein, die Bonhoeffer in „Widerstand und Ergebung“ einführt, indem er Kritik an der Religion ausübt. Vor allem entzündet sich diese Kritik an der Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Barth.¹²²¹ Bonhoeffer sieht die Zeit der Religion als „die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens“¹²²² an. So heißt „Religiös interpretieren“ „einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch reden“¹²²³. Beides treffe weder die biblische Botschaft noch den heutigen Menschen.¹²²⁴ Aus diesem Grund argumentiert Bonhoeffer, dass man Begriffe wie Gott, Glauben etc. „nicht-religiös interpretieren und verkündigen“¹²²⁵ muss. In diesem Sinn kann die nicht-religiöse Interpretation oder das religionslose Christentum als „Öffentliche Theologie“ verstanden werden,¹²²⁶ weil „Öffentliche Theologie“ bei Bonhoeffer als „Ort der Integration von christlichen Glaubens – und modernem Weltgefühl“¹²²⁷ gelten kann. So definiert Green Öffentliche Theologie folgendermaßen: „Öffentliche Theologie beschäftigt sich also mit dem christlichen Evangelium in seiner Bezogenheit auf Aspekte des öffentlichen Lebens“¹²²⁸. Insofern ist Bonhoeffers öffentliche Theologie für die koreanische Kirche potentiell von wichtiger Bedeutung.

4) Ähnlich wie Bonhoeffers öffentliche Theologie sollte die „**tiefe Diesseitigkeit des Christentums**“¹²²⁹ für die verantwortliche Kirche in Südkorea rezipiert werden. Bei Bonhoeffer bedeutet die Diesseitigkeit nicht, dass das Christentum selbst für die eigene Heiligkeit lebt, sondern es verzichtet, „aus sich selbst etwas zu machen“.¹²³⁰ Deshalb bedeutet das Leben der tiefen Diesseitigkeit des Christentums nach Jähnichens Auffassung „für Bonhoeffer, im Prozess der Übernahme der Verantwortung die ‚Fülle der Aufgabe, Fragen,

¹²²¹ **Zum Vergleich zwischen Barth und Bonhoeffer** vgl. B.-E. Benktson, Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich, Stuttgart 1967; Auch **zum Vergleich zwischen Bonhoeffer und Bultmann** vgl. Gerhard Krause, Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964

¹²²² DBW 8: S. 403

¹²²³ DBW8: S. 414; dazu vgl. Michael Weinrich, Christliche Religion in einer „mündig gewordenen Welt“. Theologische Überlegungen zu einer Anfrage Dietrich Bonhoeffers in weiterführender Absicht.

¹²²⁴ DBW 8: S. 414-415

¹²²⁵ DBW 8: S. 414

¹²²⁶ Clifford J. Green, Dietrich Bonhoeffers These vom nichtreligiösen Christentum als Öffentliche Theologie, in: Die Präsenz des verdrängten Gottes (IBF 7), hg. v. Christian Gremmels und Ilse Tödt, München 1987, S. 81

¹²²⁷ G. L. Müller, Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, S. 241

¹²²⁸ A.a.O., S. 67

¹²²⁹ DBW 8: S. 541

¹²³⁰ Ebd.

Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten' in den Horizont des Leidens Gottes in der Welt zu stellen und ‚dann...mit Christus in Gethsemane'(DBW 8: S. 542) zu wachen... Auf diese Weise, d.h. in der ‚vollen Diesseitigkeit des Lebens', welche ein Mitleiden mit dem Leiden Gottes bedeutet, wobei ‚die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist', hat Bonhoeffer gelernt zu glauben, ein Mensch, ein Christ zu werden“.¹²³¹

¹²³¹ T. Jähnichen, Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer- Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005, S. 106

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BK	Bekennende Kirche
BThZ	Berliner Theologische Zeitschrift
DB	Dietrich Bonhoeffer(Bethge)
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke
DC	Deutsche Christen
DEK	Deutsche Evangelische Kirche
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerbblatt
EvKom	Evangelische Kommentare
EvTh	Evangelische Theologie
IBF	Internationales Bonhoeffer Forum
LuthMo	Lutherische Monatshefte
MW	Die Mündige Welt
NS	Nationalsozialismus
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirche
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik
ZM	Zeitschrift für Missionswissenschaft

LITERATURVERZEICHNIS

1. Werk Dietrich Bonhoeffers

- BONHOEFFER, DIETRICH, Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. v. E. Bethge, E. Feil, Chr. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H. E. Tödt, I. Tödt, München 1986-1991, Gütersloh 1992-1999
- DBW 1: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930), hg. v. J. v. Soosten, München 1986.
- DBW 2: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (1931), hg. v. H.-R. Reuter, München 1988, 2. Auflage Gütersloh 2002.
- DBW 3: Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3(1933), hg. v. M. Rütter/ I. Tödt, München 1989, 2. Auflage Gütersloh 2002.
- DBW 4: Nachfolge(1937), hg. v. M. Kuske/I. Tödt, München 1982, 2. Auflage Gütersloh 2002.
- DBW 5: Gemeinsames Leben (1938). Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen (1940), hg. v. G. L. Müller/ A. Schönherr, München 1987, 2. Auflage Gütersloh 1988.
- DBW 6: Ethik, hg. v. I. Tödt u. a., München 1992
- DBW 7: Fragmente aus Tegel, hg. v. R. Bethge/I. Tödt, Gütersloh 1994
- DBW 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. C. Gremmels u. a., Gütersloh 1998
- DBW 9: Jugend und Studium 1918-1927, hg. v. H. Pfeifer, München 1986
- DBW 10: Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931 hg. v. R. Staats/ H. C. v. Hase, München 1992, 2. Auflage Gütersloh 2005
- DBW 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932, hg. v. E. Amelung/ C. Strohm, Gütersloh 1994.
- DBW 12: Berlin 1932-1933, hg. v. C. Nicolaisen/ E. A. Scharfenorth, Gütersloh 1997
- DBW 13: London 1933-1935, hg. v. H. Goedecking u. a., Gütersloh 1994
- DBW 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937, hg. v. O. Dudzus/ J. Henkys, Gütersloh 1996
- DBW 15: Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940, hg. v. D. Schulz, Gütersloh 1998
- DBW 16: Konspiration und Haft 1940- 1945, hg. v. J. Glenth*^j u. a., Gütersloh 1996
- DBW 17: Register und Ergänzungen, hg. v. H. Anzinger und H. Pfeifer, Gütersloh 1999

2. SEKUNDÄRLITERATUR

- ABROMEIT, H.-J.: Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie(Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 8), Neukirchen-Vluyn 1991.
- ACKERMANN, J., Dietrich Bonhoeffer- Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie, Gütersloh 2005.
- AUßERMAIR, J., Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffer und Hans Asmssens unter ökumenischem Gesichtspunkt, Paderborn 1997(KKTS 67)
- BARNETT, V. J. u. a. (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003, Gütersloh 2003
- Ders., Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2 2005/ 2006, Gütersloh 2005
- BARTH, K., Die Kirchliche Dogmatik. 4. Bde, München 1924, S. 125-155
- BARTL, K., Theologie und Säkularität. Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt, Frankfurt/M. 1990(Europäische Hochschulschriften 23/ 393)
- BAYER, O., Christus als Mitte. Bonhoeffers Ethik im Banne der Religionsphilosophie Hegels, in : BThZ 2 (1985) 259-276
- BAYERTZ, K.(Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995
- BAYERTZ, K., Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: ders. (Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995, S. 3-71
- BECKMANN, J.,(Hg.), Kirchliches Jahrbuch. Jg. 60-71, 1933-1944, Gütersloh 1948
- BECKMANN, K.-M., Christus als Gemeinde existierend, in: EvTh 21, München 1961, S. 327-338.
- Ders., Die Mandatenlehre und die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Dietrich Bonhoeffer(1968), in: Neumann Peter H. A.(Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990(Wege der Forschung 304), S. 317-339.
- BENKTSON, B.-E., Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich, Stuttgart 1967
- BERNER, Ursula, Die Bergpredigt. Auslegung und Rezeption im 20. Jahrhundert, Göttingen 1979.
- BETHGE, E. u. a., Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, Stuttgart 1969
- BETHGE, E., Aus Bonhoeffers Konspirativen Reisen. Zwei Abschnitte aus einer Bonhoeffer-Biographie als Vorabdruck, in: Die mündige Welt IV. Bd., München 1963, 109- 122.
- Ders., Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969.
- Ders., Was heißt: Kirche für andere? Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis, in: Pastoraltheologie : Wissenschaft und Praxis 58 Jg., hg. v. Robert Frick u. a., Göttingen 1969,

- S. 94-105.
- Ders., Politik ohne Kirche – Kirche ohne Politik?, in: Evangelische Theologie 32, München 1972, S.579-594
- Ders., Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970-1979, München 1979.
- Ders., Dietrich Bonhoeffer und Juden, in: Feil Ernst/Tödt Ilse(Hg.) Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1980, S. 171-214.
- Ders.(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Schweizer Korrespondenz 1941/1942 im Gespräch mit Karl Barth, München 1982, S. 28
- Ders., Bekennen und Widerstehen, München 1984.
- Ders., Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 9. Auflage 2005.
- Ders., Dietrich Bonhoeffer. Monographie, Hamburg 2006, S. 94
- BETHGE, E./GREMMELS, C. u. a., Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, München 1982(IBF 4)
- BETHGE,E/WOLF, E., Art. Bonhoeffer, Dietrich, in: RGG Bd. 1, ³1957, S. 1353
- BETHGE, R./ GREMMELS, C.(Hg.), Dietrich Bonhoeffer, Bilder eines Lebens, Gütersloh ³2005.
- BOBERT-STÜTZEL, Sabine, Dietrich Bonhoeffers Pastoral Theologie, Gütersloh 1995
- BOOMGAARDEN, J., Einheit und Differenz von Dogmatik und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer, in: Hg. v. Komitee zur Förderung des Studiums der dialektischen Theologie, Zeitschrift für dialektische Theologie, Jahrlang 18 (2002) Nummer 1.
- BOYENS, A., Kirchenkampf und Ökumene. Darstellung und Dokumentation, 2.Bd., München 1977.
- BRAKELMANN, G., Dietrich Bonhoeffers Tätigkeit in der Konspiration 1939-1945, in: Dietrich Bonhoeffer-Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005, S. 111-158.
- Ders., Kirche im Krieg, hg. v. Günter Brakelmann, München 1979.
- Ders., Der Kreisauer Kreis. Chronologie, Kurzbiographie und Texte aus dem Widerstand, Bd. 3, 2004.
- BRANDT, H., Ökumenische Spiritualität. Mystik in Lateinamerika und Bonhoeffers „Nachfolge“, in: Herbst(Hg.), Spirituelle Aufbrüche, S. 81-97.
- BRINKMANN, G. U., Theologische Institutionenethik: Ernst Wolfs Beiträge zur Institutionendiskussion in evangelischen Kirche nach 1945(Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 20), Neukirchen-Vlyn 1997.
- BRUNNER, E., Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932
- BUREN Paul M. van, Bonhoeffers Paradoxen: Leben mit Gott ohne Gott, in: Bethge Eberhard u. a., Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, Stuttgart 1969, S. 54-74
- BUTNESS James H., Shaping the Futur, The Ethics of Dietrich Bonhoeffer, Philadelphia 1985.
- AHN, Byung-Mu, „Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark“, in: The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, ed. Minsung Theology

- Ders., Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea, hg. v. Winfried Glur, Göttingen 1986, S. 37-38
- CHOI, Hyun-Beom, Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Karl Barth, Barmen und die koreanische evangelische Kirche, Münster 2003, S. 215
- CARTER Guy u. a., (Hg.) Bonhoeffer's Ethics. Old Europe and New Frontiers, Kampen 1991.
- CHUNG, Ha-Eun, Bonhoeffer-Forschung in Korea, in: Dietrich Bonhoeffer und die Kirche In der modernen Welt. Texte einer Konferenz der Internationalen Bonhoeffer-gesellschaft in Oxford, Frankfurt am Main, 1981, S. 25-32
- CHUNG, Paul, Dietrich Bonhoeffer und die asiatische kontextuelle Theologie in ihrem Verhältnis zum Minjung (dem leidenden Volk, den Armen) und der Prajna (Weisheit) des Inter-being (Inter-esse, Zusammen-Sein) in: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) im Internet (Mitteilungen 12),
- DAECKE, Sigurd Martin, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltwirklichkeit der Welt, Göttingen 1967, S. 133
- DALFERTH, I. U., Religiöse Rede von Gott, München 1981.
- DANTINE Wilhelm, Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns, Wien² 1996.
- DAUB, Hans Friedrich, Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006.
- DENZLER, G./FABRIZIUS, V., Die Kirchen in Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?, Band 1: Darstellung, Frankfurt am Main 1984.
- DINGER, J., Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren, Neukirchener-Vluyn 1998.
- DRAMM, S., Dietrich Bonhoeffer : eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001.
- Ders., V-Mann Gottes und der Abwehr. Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand, Gütersloh 2005.
- DRESCHER, L., Ende des Wachstums? In: ZM 21/ 1995, S. 105-116
- DUDZUS, O. (Hg.), Bonhoeffer-Auswahl, Bd. 1-4 (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern, Bd. 142-152), 2. Aufl. Gütersloh 1977
- DUDZUS, O., Dem Rad in die Speichen fallen, in: Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Wolf-Dieter Zimmermann, München 1964, S. 66
- EBELING, G., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen³ 1967
- Ders., Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26, 1982, S. 10-18
- EBELING, R., Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie (Theologische Verlagsgemeinschaft: Monographien und studienbücher), Gießen/Basel 1996
- ENTERLEIN, H./ SCHÖNHERR, A., Laß es uns trotzdem miteinander versuchen. Brautbriefe aus der Zeit des Kirchenkampfes 1935-1936. Hilde Enterlein-Albrecht Schönherr, hg. v. A. Schönherr, Gütersloh 1997.

- VILLIERS, Etienne de, Perspektive einer christlichen Verantwortungsethik, in: ZEE 51, 2007, S. 8-23
- FAULENBACH, H., Aus „Tagen der Drangsal und Verfolgung“ (Illegale Theologenausbildung: Sammelvikaritate 1937-1940), in: Verkündigung und Forschung 46. Jahrgang 2001, Gütersloh 2001.
- FEIL, E., Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München 2. Auflage 1971.
- Ders., Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers, in: Evangelische Theologie, München.
- Ders., Aspekte der Bonhoefferinterpretation. Teil 1. Ein Rückblick auf das vergangene Jahrzehnt, in: Theologische Literaturzeitung 117, München 1992, S. 1-16. 81-100.
- FISCHER, Johannes, Christliche Ethik als Verantwortungsethik?, EvTh 52(2), 1992, S. 114-128
- FREY, C., Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989.
- Ders., Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990.
- FREY, C./ HUBER, W.(Hg.), Schöpferische Nachfolge. FS H. E. Tödt (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A75), Heidelberg 1978.
- FORD, F. with MUERS, R.(Hg.), The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918, Blackwell Third Edition 2005.
- GATZEN, H., Art. Beruf, in: EKL Bd.1, 1986, S. 437-440.
- GERRENS, U., Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in der Auseinandersetzung um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Bd. 73), München 1996
- GLENTHOJ, J., Der unbegreiflich hohe Gedanke der Stellvertretung, in: Mayer/Zimmerling(hg.), Dietrich Bonhoeffer aktuell, S. 258-271.
- GODSEY, J., John D. Godsey, The Theology of Dietrich Bonhoeffer, Philadelphia 1960, S. 27
- Ders., Der Schlüssel zur Theologie Bonhoeffers, in: Peter H. A. Neumann(Hg.), Religionslose Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, S. 134-144.
- GOSDA, P., „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“. Gott und die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 26), Neukirchen-Vluyn 1999.
- GREEN, C. J., Ethical Theology and Contextual Ethics. New Perspectives on Bonhoeffer's Ethics, in: Gremmels/Huber(Hg.), Religion im Erbe, S. 255-269.
- Ders., Dietrich Bonhoeffers These vom nichtreligiösen Christentum als Öffentliche Theologie, in: Die Präsenz des verdrängten Gottes (IBF 7), hg. v. Christian Gremmels und Ilse Tödt, München 1987
- Ders., Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität (1972), Gütersloh 2004.
- GREMMELS, C.(Hg.), Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983 (IBF 6)

- GREMMELS, C.(Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand(KT 144), Gütersloh 1996
- GREMMELS, C., Art. Bonhoeffer, 2. Dietrich A, in: RGG Bd. 1, 1998, S. 1683.
- Ders., Rechtfertigung und Nachfolge, in: Dietrich Bonhoeffer heute, hg. v. Rainer Mayer und Peter Zimmerling, Gießen 1992.
- Ders., Rechtfertigung und Nachfolge, in: R. Mayer. P. Zimmerling, Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biografie-Theologie-Spiritualität, Gießen 2001, S. 107
- GREMMELS, C /PFEIFER, H., Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983.
- GREMMELS, C./ Huber, W.(Hg.), Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen: Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer. FS Eberhard Bethge, Gütersloh 1994.
- GREMMELS, C./GROSSE, H. W., Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand, Gütersloh 1996, S. 39;
- Ders., Religion im Erbe, Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002.
- GRUCHY, J. W.(Hg.), The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, CambridgeUniversity1999
- GÜNTHER, W., Dietrich Bonhoeffer und Brüdergemeinde, in: Unitas Fratrum 7(1980), S. 62-70
- GÜTTER, R., Innerste Konzentration für den Dienst nach außen. Grundlinien der mittleren und späten Ekklesiologie Bonhoeffers in ihrer systematischen Theologie für die ökumenische Bewegung heute (Europäische Hochschulschriften 23/ 703), Frankfurt a. M. u. a. 2000.
- GRUNDMANN, Siegfried, Der Lutherische Weltbund. Grundlagen. Herkunft. Aufbau, Köln 1957, 133
- HASE, C. H. von, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Evangelische Theologie 15 (1955), S. 26- 46.
- HASSELL, Ulrich von, Tagebücher 1938-1944, hg. v. Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen, Berlin 1988
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter(Hg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998
- HEIKO, K., Miskotte Biblisches A B C, Neukirchen-Vluyn 1976.
- HEIMBUCHER, Martin, Christusfriede – Weltfriede. Dietrich Bonhoeffers kirchlicher und politischer Kampf gegen den Krieg Hitlers und seine theologische Begründung, Gütersloh 1997
- HENKYS, J., Art. Bonhoeffer, 2. Dietrich B, in: RGG Bd. 1, 1998, S. 1684.
- HEER, Hannes, Die große Maskerade des Bösen. Dietrich Bonhoeffers Bild und Bewertung des Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 49/ 2001, S. 1074-1096
- HIRSCH, E., Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920
- Ders., Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und andere, Hamburg 1935
- Ders., die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, Göttingen 1934

- HOHMANN, M., Impulse D. Bonhoeffers für das Wirklichkeitsverständnis des Christen, in:
 Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im
 Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v.
 Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 11-24.
- HONECKER, M., Mein Gewissen und das Recht der anderen, in : Gewissen im Dialog, Hg.
 v. Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, 1980, S. 61
- Ders., Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem(Rheinisch-Westfälische Akademie
 der Wissenschaften Vorträge G 254), Opladen 1981
- Ders., Christologie und Ethik. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik, hg. v. Manfred Oemig u. Axel
 Graupner, Altes Testament und christliche Verkündigung, Stuttgart u. a. 1987.
- Ders., Einführung in die theologische Ethik, Berlin u. a., 1990.
- Ders., Grundriß der Sozialethik, Berlin; New York 1995, S. 14-31
- Ders., Wege evangelischer Ethik. Position und Kontexte, Freiburg 2002.
- HUBER, W., Konflikt und Konsens, Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990.
- Ders., Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973.
- Ders., ‚Was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist‘. Dietrich
 Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit, in: Zeichen der Zeit 40/ 1986, S. 106-110
- Ders., Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ im Kontext seiner und unserer biographischen Erfahrung.
 Seminargespräch mit Eberhard Bethge, in: S. 200-227.
- Ders., Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich
 Bonhoeffer, in: Konsequenzen: Dietrich Bonhoeffer Kirchenverständnis heute, hg. v.
 Ernst Feil u. Ilse Tödt, München 1980(IBF 3), S. 87-139
- Ders., Folgen christlicher Freiheit, Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer
 Theologischer Erklärung, Neukirchener 2. Auflage 1985.
- Ders., Ein Dienst für die Zukunft der Kirche, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 42/43(1993), S.35
- Gewalt gegen Mensch und Natur – Die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos, in: J. Rehm(Hg.),
 Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft: zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos“,
 Gütersloh 1994, S. 30-46
- HUNTEMANN, G., Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus,
 Wuppertal/Zürich 1989.
- IBF Internationales Bonhoeffer Forum/Forschung und Praxis, Bd. 1-10, München 1976-1996.
- PARK, Hyung Kyu, Bonhoeffer und Bekennende Kirche I, in: Kisang Zeitschrift, Dezember.
 1972, S. 28
- JÄHNICHEN, T., Vom Industrieuntertan zum Industriebürger. Der soziale Protestantismus
 und die Entwicklung der Mitbestimmung(1848-1955), Bochum 1993.
- Ders., Protestanten im Widerstand. Das Beispiel des Freiburger Kreises, in: 20. Juli 1944
 und protestantischer Widerstand. Herausforderung für die kirchliche Bildungsarbeit, hg. v.

- Günter Boden und Manfred Keller, Bochum 1995
- Ders., Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, Münster 1998
- Ders., Freie Verantwortlichkeit und Zivilcourage, in: Dietrich Bonhoeffer-Stationen und Motiv auf dem Weg in den politischen Widerstand, hg. v. Günter Brakelmann, u. a., Münster 2005, S. 89-109.
- Ders., Die Kreissynode Dortmund in den Epochenjahren 1918/19-1933/34-1945/46, in: Helmut Geck (Hg.), Kirchenkreisgeschichte und große Politik. Epochenjahre deutscher Geschichte im Spiegel rheinischer und westfälischer Kreissynodalprotokolle(1918/19-1932/33- 1945/46) Berlin 2006.
- JÄHNICHEN, Traugott und FRIEDRICH, Norbert, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus-Katholische Soziallehre-Protestantische Sozialethik, hg. v. Helga Grebing, Essen 2000.
- JÄHNICHEN, Traugott und WITTE-KARP, Andre, Religion und Offenbarung. Ein Studienbuch zur Einführung in die Systematische Theologie, Waltrop 2005.
- JERVELL, J. u. a., Art. Bild Gottes I-IV, in: TRE. Bd. 6, 1980, S. 491-515.
- JOEST, Wilfried, Dogmatik Bd. 2, Der Weg Gottes mit dem Menschen, 4. Aufl., Göttingen 1996
- JOHANNSEN, Friedrich, Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit. Zu Bonhoeffers Ethikentwurf, in: Ulrich Becker(Hg.), Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute, Hannover 1986, S. 18
- JONAS, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/Main 1979, S. 36
- JÜNGEL, E., Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: BThZ 1(1984), S. 65-80.
- KANT, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1962
- KARNETZKI, Manfred, Bonhoeffers Interpretation biblischer Begriffe, in: Peter H. A. Neumann(Hg.), Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990, S. 116
- KIM, Yung-Jae, Der Protestantismus in Korea und die calvinistische Tradition, Frankfurt a. M. 1981
- KLAPPERT, Bertold, Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage, in: Ethik im Ernstfall: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu d. Juden u. ihre Aktualität, hg. v. W. Huber u. Ilse Tödt, München 1982(IBF 4), S. 77-135
- KLEIN, Michael, „Martyrer im vollen Sinne Wortes“. Das Bild Dietrich Bonhoeffers im frühen Gedenken der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit, in: EvTh. 67. Jg., Heft 6, S. 419-432
- KLEMPERER, K. von, Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938-1945, Berlin 1994.
- KIERKEGAARD, S., Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus, Übersetzung u. Vorwort v. W. Küttemeyer, Berlin 1934.

- KODALLE, K-M., Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991.
- KRAFT, D., Der Friedensgedanke in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 86- 97.
- Ders., Kirche als Ereignis. Anmerkungen zur Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers, in: Dietrich Bonhoeffer – Gefährdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk, hg. v. Heinrich Fink/ Carl-Jürgen Kaltenborn/ Dieter Kraft, Berlin 1987
- KRAMER, R., Grenzen einer Nachfolge-Ethik, in: Theologia Viatorum 15(1979/1980), S.61-72.
- KRAUS, Hans-Joachim, Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 1982.
- KRAUSE, G., Art. Bonhoeffer, Dietrich, in: TRE Bd. 7, 1981, S. 55-66.
- Ders., Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1964
- KREB, Hartmut, Art. „Verantwortung“, in: Evangelisches Soziallexikon, Hrsg. von M. Honecker/H. Dahlaus/J. Hübner/T. Jähnichen/H. Tempel, Stuttgart; Berlin; Köln 2001, S. 1660
- KRETSCHMAR, G., Dietrich Bonhoeffer(1906-1945), in: Klassiker der Theologie, hg. v. Heinrich Fries und Georg Kretschmar, II, München 1983, S. 376-403.
- KRÖGER, Wolfgang, Erfahrung, in: Minjung-Theologie Dokument Bd. 3
- KRÖTKE, W., Dietrich Bonhoeffer. Politischer Widerstand zwischen persönlichem Wagnis und theologischer Verantwortung, in: Die Zeichen der Zeit 2, 1995, S. 42-47
- KRÖTNER, Ulrich H. J., Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999.
- KRUMWIEDE, Hans-Walter, Dietrich Bonhoeffer, in: Wolf-Dieter Hauschild(Hg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, S. 65-90
- KUHLMANN, H., Die Ethik Dietrich Bonhoeffers – Quelle oder Hemmschuh für feministisch – Theologische Ethik?, in: ZEE., 37. Jg., Gütersloh 1993, S. 106-120.
- LANGE, E., Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: EvTh, Heft 10.
- LANGE, Frits de, ‚Miteinander, Füreinander, Gegeneinander‘. Bonhoeffers Mandantenlehre als Beitrag zum sozial-ethischen Pluralismus, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 54/1997, S. 13-32
- LEE, Jung-Young, Minjung-Theology. A Critical Introduction, in: An Emerging Theology in World Perspektive. Commentary on Korean Minjung Theology, hg. v. Lee, Jung-Young, Connection 1988, S. 5-6
- LEHMANN, P, Politik der Nachfolge, in: Evangelische Theologie 32, München 1972.
- LICHTENBERGER, H. P., Stellvertretung und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer und Emmanuel Lévinas, in: Stellvertretung. Theologische, Philosophische und kulturelle Aspekte, hg. v. J. Christine Janowski, u. a., Neukirchener 2006, S. 287-312.
- LIGUŠ, J., Das Verständnis der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in: Bonhoeffer – Studien.

- Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 113-122.
- LIENEMANN-PERRIN, Christiane, Theologie in Afrika und Asien, in: Verkündigung und Forschung 37. Jg. Heft 2, München 1992, S. 22-45
- LÖHR, C., Das Verständnis des Friedens in Dietrich Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt, in: Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 98-112.
- LOHFF, W., Rechtfertigung und Ethik, in: LuthMo. 2. 1963, S. 311-318.
- LUDWIG, H., Das Ringen um die Barmer Theologische Erklärung im Kirchenkampf – ein Überblick, in: Barmen 1934 – 1984. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen, hg. im Auftrag des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik von Oberkirchenrat Rudolf Schulze im Zusammenarbeit mit Hartmut Ludwig, Berlin 1983, S. 109-140.
- MAEHLER, W., Bonhoeffers Fanoe-Friedensrede zwischen Pazifismus und Widerstand, in: Die Zeichen der Zeit 38, 1984, S. 189-190.
- Ders., Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten, in: MW I. S. 89-95
- MARTIN, K., Warum kehrte Dietrich Bonhoeffer 1939 aus New York nach Deutschland zurück? in: Bonhoeffer-Rundbrief 66/ 2001, S. 44-53
- Ders., Ich möchte glauben lernen. Die Wandlungsprozesse in der Biografie Dietrich Bonhoeffers, in: DtPfrBl 105(2005), S. 246-250. 255.
- MAYER, R., Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers (Arbeiten zur Theologie 11, 15), Stuttgart 1969.
- Ders., Theologie und Glaube. Recht und Grenze des theologischen Systems nach Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 31. Jg., München 1971.
- Ders., Nachfolge und Widerstand. Einsichten aus Bonhoeffers Gedanken und Erfahrung, in: Lutherische Monatshefte 10. Jg., 1971, 200-203.
- Ders., Was wollte Dietrich Bonhoeffer in Fanö? Zur aktuelle Diskussion um ein Friedenskonzil „Weltversammlung für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“, in: Theologische Beiträge 19, 1988, S. 73-89.
- Ders., Zur Rezeption und Interpretation des Werkes von Dietrich Bonhoeffer. Literaturüberblick und Forschungsbericht, in: Theologische Beiträge, S. 29-42.
- Ders., Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche? Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer, in: Zeitwende 41. Jahrgang 197, Gütersloh, S. 378-388.
- Ders., Beten und Tun des Gerechten. Glaube und Verantwortung im Widerstand, Gießen 1997.

- Ders., Dietrich Bonhoeffer aktuelle. Biografie. Theologie. Spiritualität, Gießen 2001.
- MAYER, R./ZIMMERLING, P.(Hg.), Dietrich Bonhoeffer aktuell. Die Aktualität seines Lebens und Werkes, Gießen 21993(1992).
- MEIER, Jörg Martin, Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer, München 1966
- MEUß, G., Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, in: MW, Bd. 3, S. 68-115.
- MOKROSCH, Reinhold, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers, in: Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983
- Ders., Frieden/Krieg, in: Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich-theologisch-didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann/Gottfried Adam/ Martin Rothgangel, Göttingen 2006, S. 87-104
- MÖSER, Peter, Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer, Heidelberg 1983 (Theol. Dissertation(masch.))
- MOKROSCH, R., / JOHANNSEN, F./GREMMELS, C., Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003.
- MOLTKE, Helmuth James von,, Briefe an Freya 1939-1945, München 1991.
- MOLTMANN, J., Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, in: Mündige Welt, Bd. 3, S. 42-67.
- Ders., Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz Heute), München 1959.
- MÜLLER, C. R., Bekenntnis und Bekennen. Dietrich Bonhoeffer in Bethel(1933) Ein lutherischer Versuch, München 1989.
- Ders., Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahme aus der evangelischen Kirche und kreisen des deutschen Widerstandes (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5), München 1990.
- MÜLLER, D., Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangelium, in: Theologische Literaturzeitung 10, 86. Jg., Leipzig 1961, S. 721-744
- MÜLLER, G. L., Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn 1980.
- MÜLLER, H., Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Hamburg-Bergstedt 1961.
- MÜLLER, N., Gesetz und Evangelium bei Bonhoeffer, in: Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985, S. 51-60.
- MÜNDIGE WELT(MW), 5Bde., München 1955-1969.
- NEUGEBAUER, Matthias,, Die theologische Lebensbegriff Dietrich Bonhoeffers, in: , in: Der Wert menschlichen Lebens. Medizinische Ethik bei Karl Bonhoeffer und Dietrich

- Bonhoeffer, Berlin 2006
- NICOLAISEN, Carsten, Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf – Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, in: Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2. Band: Reaktionen, hg. v. Niels Hasselmann, Hamburg 1980
- NOSS, Peter, Theologische „Leuchttürme“ im Protestantismus und die Schicksale der Christen jüdischer Herkunft 1933-1945, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, hg. v. Manfred Gailus und Hartmut Lehmann, Göttingen
- ONNASCH, M., Zeitgemäße Theologie? Beobachtungen zu zeitgeschichtlichen Bedingungen der theologischen Sprache Bonhoeffers, in: S. 153-177.
- OTT, H., Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Erster Band, Zürich 1966.
- Ders., Dietrich Bonhoeffer, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. Martin Greschat, IV: Die Neueste Zeit, Bd. 10, 2, Stuttgart 1986, S. 270-289.
- PANGRITZ, A., Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin- eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie (Pahl- Rugenstein- Hochschulschriften Gesellschafts- und Naturwissenschaften 259), Köln 1988.
- Ders., Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: eine notwendige Klarstellung, Berlin 1989
- Ders., Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, in: EvTh 55. Jg., Heft 6. S. 491-520.
- PELIKAN, H. R., Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers, Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung, Wien 1982.
- PETERS, A., Gesetz und Evangelium (Handbuch Systematischer Theologie 2), Gütersloh 1981.
- PETERS, T. R., Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht(Systematische Beiträge 18), München 1976.
- Ders., Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer, in: Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer u. d. dt. Nachkriegsprotestantismus hg. v. Ernst Feil, München 1979.
- PFEIFER, H., Die Gestalten der Rechtfertigung. Zur Frage nach der Struktur der Theologie Dietrich Bonhoeffer, in: Kerygma und Dogma 18, Göttingen 1972, S. 177-201.
- PICHT, G., Der Begriff der Verantwortung, in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1959, S. 318-342
- PLONZ, Sabine, Dietrich Bonhoeffers Ethik und die Befreiungstheologie, S. 35-37
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, G. M., Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung In der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2003.
- RAD, G. von., Theologie des Alten Testaments Bd. I, München 1962.
- RASCHZOK, K., Schriftauslegung bei Dietrich Bonhoeffer. Ein Beitrag zur praktischen

- Theologie als Gestaltlehre der Glaubens (Wechselwirkungen 15), Waltrop 1995.
- RASMUSSEN, C. J., Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Verantwortung in Dietrich Bonhoeffers „Ethik“.
Eine nordamerikanische Perspektive auf Bonhoeffers Autoritätsverständnis, S. 119-143.
- RENDTORFF, T., Ethik II, Stuttgart Berlin Köln 1980
- Ders., Der ethische Sinn evangelischer Theologie-Ein Diskussionsbeitrag, in: ZEE 26, 1982, S. 19-28
- RICHERS, J. K., Nachfolge Jesu III, in: Art., TRE. Bd. 23, Berlin u. a., 1994, S. 699-701.
- RINGSHAUSEN, G., Die lutherische „Zweireichelehre“ und der Widerstand im Dritten Reich. Zu D.
Bonhoeffers Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“, 15. April 1933, in: Kirchliche
Zeitgeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 215-244.
- ROBERTSON, E. H., Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, Göttingen 1989, S. 242-244
- RÖHM, E., Juden, Christen, Deutsch : 1933-1945, Stuttgart, 1990.
- ROHLS, Jan., Geschichte der Ethik, Tübingen 1991, S. 420-436
- ROSER, T., Nur eine kurze Epoche. Zum Verhältnis von Theologie und Ökonomie im
Freiburger Denkschriften-Kreis der Jahr 1941-1944, in: ZEE 45/ 2001, S. 216-229
- SCHLEGEL, T., „Gesetz und Evangelium“ – „Evangelium und Gesetz“? Das *discrimen legis
et evangelii* als Leitgedanke in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, in: Ders./ A. Schwarze,
Der Kampf um die teure Gnade. Studien zu Dietrich Bonhoeffer, Osnabrück 2002, S. 11-58
- SCHLIEßER, Christine, Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich
Bonhoeffer, Neukirchen-Vluyn 2006
- SCHLINGENSIEPEN, F., Dietrich Bonhoeffer 1906-19485. Eine Biographie, München 2005.
- SCHMIDT, Dietrich (Hg.), Die Bekenntnisse des Jahres 1934, Göttingen 1935
- SCHÖDL, A., Unsere Augen sehen nach dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer
asketischen Theologie, Leipzig 2006.
- SCHOLDER, K., Die Kirche und das Dritte Reich, Bd. 1, 1977.
- Ders., Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die Evangelische Theologie und
Kirche, EvTh. 27. 1967, S. 435-461
- SCHWEIKER, William, Verantwortungsethik in einer pluralistischen Welt: Schöpfung und die
Integrität des Lebens, in: Evangelische Theologie 59. Jg., Heft 5, Gütersloh 1999, S. 321-335
- SIMPFENDÖRFER, G., Hören und Handeln. Zu Dietrich Bonhoeffers Ethik, in: Theologie,
EvKom. 3, 1993.
- SMID, M., Deutscher Protestantismus und Judentum 1932, 33, München 1990.
- SÖLLE, D., Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Gütersloh
2. Aufl. 1983, S. 121-129
- SOOSTEN v. J., Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich
Bonhoeffers „Sanctorum Communio“, München 1992.
- STOCK, K., „Teure Gnade“? Fragen an Bonhoeffers „Nachfolge“(Nachfolge; London 1933-
1935), in: Verkündigung und Forschung 46. Jahrgang 2001, Gütersloh 2001.

- STÖLTING, U., Zwischen Tradition und Moderne : Eine Analyse der Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung seiner Christologie, Frankfurt am Main 1998.
- STROHM, C., Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989.
- Ders., „Teilnehmen am Schicksal Deutschlands“. Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich Bonhoeffer
- Ders., „Zweireichlehre“ und antiliberales Rechtsverständnis bei Bonhoeffer? Zu G. Ringshausens Interpretation des Aufsatzes „Die Kirche vor der Judenfrage“, in: Kirchliche Zeitgeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 245-266.
- Ders., Dietrich Bonhoeffer(1906-1945), in: Karl –Joseph Hummel/ Christoph Strohm(Hg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2000, S. 320-338.
- STRUNK, R., Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, München 1981.
- SUDBRACK, J., Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi, in: Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todestag, Kempen 1971, S. 14-36.
- LEE-LINKE, Sung-Hee, Bonhoeffer und die gelebte christliche Spiritualität. Eine Theologin aus Korea erzählt, in: Bonhoeffer-Rundbrief 82/2007, S. 27-32
- SUZUKI, S., Verantwortung für den anderen. Lukas 10,25-37 bei Bultmann, Barth, Bonhoeffer und Tagawa, in: Zeichen der Zeit, Heft 9, 1976, S. 331-338
- THAIDIGSMANN, E., Dialektik der Mitte. Ein Beitrag zum Thema: Jesus Christus in der neuzeitlichen Welt bei Dietrich Bonhoeffer, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 8, Kampen 1992, S. 213-235.
- THIELICKE, H., Das Ende der Religion. Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Theologische Literaturzeitung 5/6, 1956, S. 307-326.
- THOMAS VON KEMPEN, Das Buch von der Nachfolge Christi (Universal-Bibliothek Nr. 7663), Stuttgart 1989.
- TIETZ, C., „Nur der Glaube ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“. Beobachtung zu einem existentiellen Zirkel in Dietrich Bonhoeffers „Nachfolge“, in: BARNETT, V. J. u. a. (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2 2005/ 2006, Gütersloh 2005.
- Ders., Mensch, Welt und Gott. Die Bonhoeffer-Rezeption in neueren dogmatischen Entwürfen, in: EvTh. 67. Jg., Heft 6, S. 433-443
- TIETZ-STEIDING, C., Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung (Beiträge zur historischen Theologie 112), Tübingen 1999.
- TIETZ-STEIDING, „Gott ist uns immer gerade heute Gott“, in: Bonhoeffer-Rundbrief Nr. 70/2003, S. 8-21
- TÖDT, H. E., Begriffe „Nachfolge“, „Verantwortung“, in: C. Westermann (Hg.), Theologie. VI x 12 Hauptbegriffe, Stuttgart 1967, S. 250-252. 258-261.

- Ders., Kirche und Ethik. Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in den Krisenjahren 1929-1933, in: Dieter Lührmann und Georg Strecker(Hg.), Kirche: Festschr. Für Günter Bornkamm zum 75. Geburtstag, Tübingen 1980. S. 447-463.
- Ders., Judendiskriminierung 1933-Ernstfall für Bonhoeffers Ethik, in: Eberhard Bethge, Christian Gremmels, u. a., Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, München 1982(IBF 4)
- Ders., Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik, in: ZEE 26/ 1982, S. 29-39
- Ders., Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, München 1988.
- Ders., Glauben in einer religionslosen Zeit, in: Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Peter H. A. Neumann, Darmstadt 1990
- Ders., Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“, Gütersloh 1997.
- TÖDT, H. E./ TÖDT, I., Lesen in Bonhoeffers „Ethik“. Zum Thema Euthanasie, in: Welt, Heustik des Glaubens, hg. v. Karl Homann, u. a., Gütersloh 1997, S. 178-191.
- TRAUNER, Karl-Reinhart, Moderne Militärethik in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers, in: „Bonhoeffer weiterdenken...“. Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffer(1906-1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas Klein, Matthias Geist, Münster 2007, S. 46
- VETTER, Christof, Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Evangelische Kirche in Deutschland(EKD) im Internet, 2006
- VISSER'T HOOFT, W. A., Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972, S. 186
- VOGEL, T., Exkurs „Spuren Kierkegaards in Bonhoeffers „Nachfolge““, in: Christus als Vorbild Und Versöhner. Eine kritische Studie zum Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium Im Werke Søren Kierkegaards, Diss. Theo. Masch. (Humboldt-Universität) Berlin 1968, S.297-303
- WALTERS, LeRoy, Der Widerstand Paul Braunes und des Bonhoefferkreises gegen „Euthanasie“ - Programm der Nationalsozialisten, in: Der Wert menschlichen Lebens. Medizinische Ethik bei Karl Bonhoeffer und Dietrich Bonhoeffer, Berlin 2006, S. 98-146
- WANNENWETSCH, B., Gestaltwerdung und Wegbereitung. Zur Aktualität von Bonhoeffers „Ethik“, in: Verkündigung und Forschung 46. Jahrgang 2001, Gütersloh 2001.
- WEBER, M., Politik als Beruf, in: Ders., Gesammelte Politische Schriften, hg. v. J. Winckelmann (UTB 1491), Tübingen 1958.
- Ders., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Textausgabe auf der Grundlage der Ersten Fassung von 1904/1905, hg. v. Klaus Lichtblau u. Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 37
- WEBER, Otto, Grundlagen der Dogmatik, Bd. II, 2., unveränderte Aufl. , Neukirchen-Vluyn 1972
- WEINRICH, Michael, Der Wirklichkeit begegnen...Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch. Neukirchen-Vluyn 1980, S. 213-264.

- Ders., Christliche Religion in einer „mündig gewordenen Welt“. Theologische Überlegungen zu einer Anfrage Dietrich Bonhoeffers in weiterführender Absicht (Religionspädagogik heute Band 11), Aachen 1982.
- Ders., Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998.
- WEISSBACH, Jürgen, Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer (Theologische Existenz Heute), München 1966.
- WEZSÄCKER, C. F., Gedanken eines Nichttheologen zur theologische Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposium, (IBF 1), hg. v. Pfeifer, Hans, München 1976, S. 37-44.
- WIEBERING, J., Der Anspruch der Menschenrechte und die Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem in Bonhoeffers „Ethik“, in: Dietrich Bonhoeffer und die Kirche in der modernen Welt. Texte einer Konferenz der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft in Oxford, Frankfurt am Main, 1981, S. 94-95
- Ders., Zwei Räume – Zwei Reiche? Bonhoeffers „Ethik“ in ihrem Verhältnis zur Tradition der lutherischen Sozialethik, in: Bonhoeffer – Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers im Auftrage des Bonhoeffer – Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Albrecht Schönherr und Wolf Krötke, München 1985.
- WIPPERMANN, Carsten, Zwischen den Kulturen: Das Christentum in Südkorea, Münster 2000,
- WOLF, E., Das Letzte und das Vorletzte. Zum theologischen Denken von Dietrich Bonhoeffer, in: MW IV, S. 17-31.
- Ders., Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1975.
- WÜSTENBERG, Ralf K., Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation“ biblischer Begriffe, Leipzig 2006
- YOUNG, J. U., An African-American Perspektive on an Experience of Incomparable Value, in: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2(2005/2006), Gütersloh, 2006
- ZIMMERLING, P., Das Problem der toten Gemeinde bei Dietrich Bonhoeffer, in: DtPfrBl 105(2005), S. 180- 183.
- Ders., Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers in den Gefängnisjahren als Herausforderung an uns heute, EvTh 55. Jg., Heft 6, S. 558-574.
- Ders., Bonhoeffer als Praktischer Theologie, Göttingen 2006, S. 68
- ZIMMERMANN-WOLF, C., Ein anderes Verständnis von „Vorbild“. Dietrich Bonhoeffers Gedanken Über die Bedeutung des „vorgelebten“ Glaubens, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40(1993), S. 146-160.
- ZIMMERMANN, W.(Hg.) – D., Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, München 1964.
- Ders., Wir nannten ihn Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben, Berlin 1995.

Lebenslauf

Bochum, den 17. Januar 2008

Name: KANG, AN IL

Nationalität: koreanisch

Ich wurde am 07. Januar 1973 in Junnam in Südkorea als Sohn eines Bauern geboren. Von 1979 bis 1991 besuchte ich das Gymnasium in Junnam in Südkorea. 1996 heiratete ich Frau Park, Hyo Jung. 1997 brachte meine Frau den ersten Sohn Chan Kang zur Welt. 1998 immatrikulierte ich an der theologischen Universität in Pucheon (Seoul Theological University) im Fach Theologie. Während meines Studiums interessierte ich mich für die Soziologie der Kirche. Daher stellte ich mir die Frage, wie die Kirche zu einer sozial-gesellschaftlichen Entwicklung theologisch beitragen könnte. Inzwischen begann ich damit, als Jugendpfleger in der Kirche „Jisan Evangelische Kirche in Pucheon“ zu arbeiten. 2000 kam mein zweiter Sohn Gun Kang zur Welt. Nachdem ich das Studium auf B.A. (2002) und das Studium auf Magister (2005) mit Erfolg abgeschlossen hatte, wurde ich als Pfarrer einer Denomination (Koreanische Evangelische Holiness Church) in Seoul 2005 ordiniert. Schließlich kam ich 2005 nach Deutschland, um Theologie weiter zu studieren. Durch dieses Studium möchte ich dazu beitragen, die theologisch-kirchliche Verantwortung in Beziehung zu den ethischen Kontexten der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart zu setzen. In dieser Absicht besuchte ich zuerst von 04. 2005 bis 12. 2005 einen Deutschkurs in Dortmund und legte die Deutsche Sprachprüfung für den Hochschulzugang ausländischer Studienbewerber (DSH) beim Sprachenzentrum in Dortmund ab. Im April 2006 immatrikulierte ich an der Ruhr Universität in Bochum im Fach Theologie als Doktorand. Bei Professor Dr. Traugott Jähnichen schreibe ich seither meine Doktorarbeit.

KANG, AN IL

Erklärung

Bochum, den 17. Januar 2008

Ich versichere, dass ich die eingereichte Dissertation ohne fremde Hilfe verfasst und andere als die in ihr angegebene Literatur nicht benutzt habe und dass alle ganz oder annähernd übernommenen Stellen als solche kenntlich gemacht sind; außerdem versichere ich, dass die vorgelegte Abhandlung in dieser oder ähnlicher Form noch nicht anderweitig als nicht ausreichende Promotionsleistung abgelehnt wurde.

KANG, AN IL