

Andreas Pangritz:

Dietrich Bonhoeffer – wissenschaftlich verharmlost^{*)}

Anmerkungen zu Gerhard Krauses Bonhoeffer-Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie

Beim ersten Durchlesen des Bonhoeffer-Artikels von Gerhard Krause in der neuen Theologischen Realenzyklopädie (Bd. 7, 1981, 55ff)¹ stellt sich Verunsicherung ein: Sollte alle Aufregung um Bonhoeffer bisher umsonst gewesen sein? War alles nur ein Mißverständnis?

Ohne Zweifel gehört es zu den Aufgaben eines Enzyklopädie-Artikels, Verzeichnungen zu korrigieren, Mißverständnisse aufzuklären, unangemessene Faszination auch einmal zu enttäuschen, der Legendenbildung zu wehren. Dieser Aufgabe hat sich Krause mit unbestreitbarer wissenschaftlicher Akribie gewidmet, wobei es ihm ein besonderes Anliegen ist, bisher zu wenig beachtete „Ideen und Anstöße“ aus der Berliner Fakultät als „Fundus“ für Bonhoeffers theologisches Denken hervorzuheben (58). Leider schießt er in seinem Eifer bisweilen übers Ziel hinaus, insbesondere wenn er Bonhoeffers unzweifelhafte Herkunft aus dem theologischen Liberalismus gegen andere Einflüsse auszuspielen versucht. So stellt sich bei der Überprüfung von Krauses Argumenten wiederholt heraus, daß manches auf Voraussetzungen beruht, die jedenfalls Bonhoeffer so nicht teilte. Vermeintliche Korrekturen am falschen Bonhoeffer-Bild erweisen sich ihrerseits als Verzeichnungen. Es ist also nicht enttäuschte „Hagiolatrie“, die sich gegen solche Übermalung des überlieferten Bonhoeffer-Bildes sträubt und Widerspruch fordert, sondern eben die von Krause bei dem Harnack-Schüler Bonhoeffer gelobte „Wahrheitssuche“ in wissenschaftlicher Redlichkeit.

I

Krause wehrt sich gegen eine Kennzeichnung der Familientradition Bonhoeffers mit Begriffen wie „*Bürgerlichkeit*“ oder „*aristokratischer Haltung*“ (55). Es wird nicht ganz deutlich, was er gegen solche Begrifflichkeit einzuwenden hat, denn Einigkeit über die

^{*)} Zuerst veröffentlicht in: IBK – Bonhoeffer-Rundbrief, Mitteilungen des Internationalen Bonhoeffer-Komitees, Sektion Bundesrepublik Deutschland, Nr. 17, Düsseldorf, Juli 1984, S. 2-17.

¹ Ziffern ohne nähere Spezifizierung beziehen sich im folgenden auf den Krause-Artikel. Texte von Bonhoeffer werden mit den gebräuchlichen Kürzeln zitiert (z.B. WE für „Widerstand und Ergebung“).

Notwendigkeit, der Hitlerdiktatur zu „widerstehen bis aufs Blut“ (GS I 40),² steht in Widerspruch zu bürgerlicher Tradition doch nur für den, der bürgerlichen Widerstand gegen die Nazis a priori für unmöglich erklärt.

Dabei behält Krause selbstverständlich recht, wenn er betont, daß sich „gelebte Familientradition“ den starren „Begriffen“ letztlich entzieht; dennoch könnte es ja sein, daß Bonhoeffers Weg in den Widerstand erst vor dem Hintergrund seiner bürgerlichen Herkunft lebendige Konturen erhält. Krauses Abwehrhaltung gegen die soziologische Kategorie scheint „Bürgerlichkeit“ als Scheltwort mißzuverstehen.

Dabei war der Begriff der „Bürgerlichkeit“ und des „Bürgertums“ (wie sein Gegenbegriff, das „Proletariat“) dem Denken Bonhoeffers keineswegs fremd, wie schon der (für den damaligen Druck allerdings gestrichene) Abschnitt über „Kirche und Proletariat“ aus der Dissertation beweist: „Die kommende Kirche wird nicht ‚bürgerlich‘ sein“ (SC 277). Bonhoeffers Dankbarkeit gegenüber seiner Familie³ war zugleich Dankbarkeit gegenüber seiner „Klasse“: Es geht ihm in der Gefangenschaft bei seinem Vorhaben, „die Geschichte einer bürgerlichen Familie unserer Zeit zu schreiben“,⁴ um „eine Rehabilitierung des Bürgertums, wie wir es in unseren Familien kennen“. Dabei ist ihm deutlich, daß solche Rehabilitierung „gerade vom Christentum her“ nur möglich ist, wo „Dankbarkeit und Reue“ sich ergänzen (WE 148).⁵ Bonhoeffers Verhältnis zu seiner Klasse war ein zugleich bewußtes⁶ und selbstkritisches: „Obwohl man sich einerseits mit der ‚Oberschicht‘ identifizierte, war man andererseits sehr kritisch ihr gegenüber und in der Nazizeit völlig desillusioniert, ja oft voller aggressiver Wut.“⁷

Wird Bonhoeffers Familientradition als „bürgerlich“ verstanden, so muß das noch nicht heißen, daß seine Beteiligung am Widerstand gegen die Hitlerdiktatur als Ausbruch aus seiner Klasse, als „Klassenverrat“ im marxistischen Sinn etwa auszulegen wäre. Dagegen spräche die von Krause unterstrichene Einigkeit in der

² Brief an E. Sutz vom 28. 4. 1934.

³ Krause zitiert in diesem Zusammenhang aus dem Brief an R. und E. Bethge, Heilig Abend 1943: „Die Dankbarkeit verwandelt die Qual der Erinnerung in eine stille Freude“ (WE 198).

⁴ Vgl. „Fragmente aus Tegel“, hrg. von E. und R. Bethge, München 1978.

⁵ Brief an E. Bethge vom 18. 11. 1943.

⁶ Vgl. Bonhoeffers „soziologische“ Betrachtung der Natur: „So ist vielleicht ‚mein Mittelgebirge‘ das ‚bürgerliche‘“ (WE 237f), v.a. aber den Taufbrief an D. W. R. Bethge, Mai 1944: „Die im Elternhaus Deiner Mutter verkörperte städtische Kultur der bürgerlichen Tradition ...“ (WE 321).

⁷ R. Bethge, ‚Elite‘ und ‚Schweigen‘ in Bonhoeffers Gedanken und Persönlichkeit, in: epd-Dokumentation 2-3/81, 123; vgl. auch Bonhoeffers Nachdenken über „eine negative Kehrseite der bürgerlichen Existenz“ (WE 243) und seine kritische Analyse der Bekennenden Kirche als „soziologisch: keine Wirkung auf die breiten Massen; Sache der Klein- und Großbürger“ (WE 414).

Familie über die Notwendigkeit des Widerstehens. Wohl aber schafft Bonhoeffers Schritt Raum für eben die begrenzte „Rehabilitierung des Bürgertums“, die er in seinen literarischen Fragmenten während der Gefangenschaft anstrebte: „Der Graben zwischen dem eigenen Bürgertum und dem Proletariat“, der Bonhoeffer „wirklich beunruhigt“ hat,⁸ stellt gerade angesichts der Nazi-Herrschaft eine Herausforderung dar, in der es nicht mehr ausreicht, wenn einzelne Intellektuelle ihre Klasse verraten; jetzt geht es vielmehr darum, daß eine ganze Schicht von „Gebildeten“ den proletarischen Schichten als „organische Intellektuelle“ (A. Gramsci) an die Seite tritt, ohne deswegen die eigene bürgerliche Herkunft zu verleugnen.⁹

Krauses Abwehrhaltung gegen die Kategorie der „Bürgerlichkeit“ läßt die Frage aufkommen, ob es ihm hier noch um Bonhoeffer geht, oder ob er nicht vielmehr dem alten theologischen Vorurteil gegenüber den Sozialwissenschaften aufsitzt, das von Bonhoeffer jedenfalls nicht geteilt wurde.¹⁰ Die Ablehnung der Selbsterkenntnis von Theologie und Kirche als „bürgerlich“ hat Tradition: Noch stets hat sich gerade bürgerliches Christentum gegen Barths Erkenntnis gewehrt, wonach „der als Absorbierung und Domestizierung der Offenbarung beschriebene Triumph der natürlichen Theologie im Raum der Kirche ... sehr schlicht der Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums“ sei.¹¹

II

Etwas langweilig wird allmählich der Streit über *Kontinuität oder Bruch* in Bonhoeffers Leben und Denken, an dem sich Krause munter beteiligt. Als sei in einer von gesellschaftlichen Krisen geschüttelten Zeit bruchlose Kontinuität eines individuellen Lebens überhaupt noch denkbar,¹² als schlosse umgekehrt die Periodisierung eines Lebens jegliche untergründige Kontinuität aus. Krause jedenfalls entscheidet sich eindeutig gegen das, was er „periodologisches Hackwerk“ nennt, indem er feststellt: „Je länger desto mehr findet man bei Bonhoeffer konstante Grundanschauungen“ (57), als hätte das je einer bestritten.¹³

⁸ R. und E. Bethge, Einleitung zu „Fragmente aus Tegel“, 15.

⁹ Vgl. R. Bethge, ‚Elite‘ ..., 124, wo „Bildung“ im Sinne der Familientradition als „Haltung“ gesehen wird, die nicht auf die bürgerliche Klasse beschränkt ist, vielmehr gerade dort auch fehlen kann: „Bildung, die in Gefahr versagt, ist keine“ (WE 217).

¹⁰ Vgl. schon den Untertitel seiner Dissertation: „Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“.

¹¹ K. Barth, KD II/1, 157; diese Auffassung dürfte Bonhoeffer geteilt haben. Zu seiner „neue(n) Würdigung der ‚natürlichen‘ gefallenen Welt von Christus her“ (Krause 62) siehe unten S. 10.

¹² Bonhoeffer selbst jedenfalls war sich des Fragmentarischen im Leben seiner Generation durchaus bewußt (vgl. WE 245f).

¹³ Die von Krause zitierte „Mehrdimensionalität“ oder „Polyphonie des Lebens“ (WE 331ff u.ö.) kann

Immerhin läßt Krause durchblicken, warum ihm so sehr an Kontinuität in Bonhoeffers Denken liegt: Es geht letztlich um die Kontinuität Bonhoeffers mit dem theologischen Liberalismus an der Berliner Fakultät oder, was nur die Kehrseite derselben Medaille ist, um eine Distanzierung Bonhoeffers von der dialektischen Theologie, insbesondere von Barths Angriff auf A. v. Harnack.¹⁴ Wie zur eigenen bürgerlichen Herkunft so war aber auch Bonhoeffers Kontinuität zu seinen theologischen Lehrern eine durchaus gebrochene: „Dankbarkeit“ nicht ohne „Reue“. Kontinuität war für ihn nicht etwas selbstverständlich Gegebenes, sondern mußte der gesellschaftlichen Fragmentierung des Lebens immer wieder neu abgerungen werden.¹⁵ Angestrengte Erinnerungsarbeit war daher auch der Versuch, Kontinuität mit der Berliner Fakultät trotz des Zerwürfnisses zu wahren. Die „zwei Konstanten“, die Bonhoeffers Denken von der Berliner Fakultät mitbekommen habe, Luther und die Aufgabe einer „allgemeinen philosophischen Denkform“ im Bereich der Theologie (58), gelten jedenfalls keineswegs ungebrochen: Luther blieb zwar „meistzitierte Autorität“, aber doch immer wieder unter dem Vorbehalt Kierkegaards, wonach „Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat“ (WE 141). Und die allgemeine philosophische Denkform wird in dem von Krause zitierten Aufsatz zwar als Problem gesehen, aber gerade nicht als „grundlegende“ Aufgabe der Theologie propagiert.¹⁶

III

„Die bewegende Mitte der Theologie Bonhoeffers ist“, wie Krause richtig bemerkt, „die *Christusanschauung*“ (59). Zwar kann man mit Ebeling fragen, ob Bonhoeffer in der „Nachfolge“ nicht „theologische Probleme durch formelhafte Verwendung“ des Christus-Namens zudecke und „es an der hier so notwendigen Explikation weithin

kaum gegen die Erkenntnis von Brüchen in der Kontinuität ausgespielt werden; vielmehr lebt gerade gute Polyphonie vom Gegensatz (Kontrapunkt!) in der Harmonie.

¹⁴ Vgl. Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack, jetzt in: J. Moltmann (Hrg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, 323ff.

¹⁵ Das bestätigt gerade auch die von Krause zur Stützung der Kontinuitätsthese angeführte Stelle aus der Meditation über Ps 119, die sich im übrigen nicht auf Bonhoeffers eigenes Leben, sondern auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk bezieht: „Weil Gottes Wort in der Geschichte und d.h. in der Vergangenheit zu uns gesprochen hat, darum ist die Erinnerung, die Wiederholung des Gelernten täglich nötige Übung“ (GS IV 533).

¹⁶ The Theology of Crisis and its Attitude Toward Philosophy and Science (Vortrag im Union Theological Seminary 1931; GS III 110ff). Übrigens bezieht sich Bonhoeffer in diesem Vortrag gerade nicht auf die Berliner Fakultät sondern durchgehend auf K. Barth. So zitiert er in bezug auf das Problem des Gebrauchs „allgemeiner philosophischer Denkformen“ in der Theologie zustimmend Barth: „... daß es kaum etwas ausmacht, welcher Philosophie ein Theologe anhängt, sondern daß alles davon abhängt, wie fest er sein Augenmerk ... auf die Tatsache der Offenbarung ... gerichtet hält“ (GS III 544). Offenbar schließt sich Bonhoeffer hier Barths philosophischem Eklektizismus an.

mangeln“ lasse,¹⁷ und ohne Zweifel trifft der gegen Barth erhobene Vorwurf der „christologischen Engführung“¹⁸ erst recht den Bonhoeffer der „Nachfolge“. Man sollte dabei aber nicht vergessen, in welcher Situation, nämlich der des Kirchenkampfes, solche Engführung formuliert wurde: „Von dieser Konzentration auf das Eine, das von weltweiter Erstreckung ist, ging eine enorme politische Kraft aus.“¹⁹ Indem Bonhoeffer aus der christologischen Engführung auch ekklesiologische Konsequenzen zog,²⁰ ist er (trotz Krause) auch von dem Vorwurf „ekklesialer Verengung“ in bezug auf die Nachfolge-Ethik nicht ohne weiteres freizusprechen. Allerdings muß auch hier wieder berücksichtigt werden, daß gerade in dieser Kompromißlosigkeit die politische Stärke der Konzeption Bonhoeffers lag: „Nicht klösterliche Abgeschiedenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel.“²¹ Offenbar fällt es im Protestantismus immer noch schwer, Weltbezogenheit anders zu denken als in „Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat“.²² Wenn Bonhoeffer weder in der „Nachfolge“ noch in der „Ethik“ dazu in der Lage scheint, „die Menge und Weite“ seiner Gedanken „zu verständlicher Lehre zu bündeln“ (60), so ist das kein Wunder: Die „notwendige Explikation“ des Christus-Namens kann gar nicht in theologischer Reflexion allein erfolgen, sie geschieht, zumal in einer Situation der Dringlichkeit, praktisch-politisch in der „Nachfolge“ in den Widerstand. Aufgrund solchen polemischen Weltbezugs ist ein „Tadel der Nachfolge-Ethik als asketisch-privatistisch“ allerdings in der Tat zurückzuweisen (60).

Leider sind Krause, offenbar wegen seiner Fixierung auf Konstanten in Bonhoeffers theologischem Denken, nicht die enormen Akzentverschiebungen in der Christologie

¹⁷ Vgl. G. Ebeling, Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“, in: MW II, 19. Übrigens zielt Ebeling mit seiner Frage nicht, wie Krause meint, auf „Widerstand und Ergebung“, sondern wohl (wie Krause selbst) v.a. auf die „Nachfolge“, während er zu „Widerstand und Ergebung“ bemerkt, hier sei Bonhoeffer „auch das gängige Reden von Jesus Christus ... zutiefst problematisch geworden“ (a.a.O., 21)

¹⁸ Als der musikalischen Kontrapunktik entnommener Terminus schließt die „Engführung“ allerdings andere Themen letztlich nicht aus, sondern ein. Der Vorwurf des „Christomonismus“ hingegen im Sinne eines ausschließlichen und formelhaften Gebrauchs des Christus-Namens wäre auch in bezug auf die „Nachfolge“ zurückzuweisen.

¹⁹ G. H. ter Schegget, Het lied van de Mensenzoon, 1975, 17.

²⁰ Vgl. v.a. den Aufsatz „Zur Frage der Kirchengemeinschaft“ (GS II 217ff).

²¹ Antrag zur Einrichtung eines Bruderhauses, Finkenwalde 6. 9. 1935 (GS II 449).

²² So auch bei Krause, wenn er den Vorwurf der ekklesialen Verengung der Nachfolge-Ethik dadurch zu entkräften versucht, daß ja „der radikale Bruch mit der Welt“ durch „die Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat“ ausgeglichen sei (60). Die Stelle, die Krause als Beleg für Bonhoeffers angebliche Obrigkeitshörigkeit zitiert, ist dabei denkbar ungeeignet, handelt es sich doch um ein traditionalistisches Argument im Rahmen eines taktischen Briefentwurfes an die konkrete Obrigkeit in Person des Oberkriegsgerichtsrates, der Bonhoeffer verhörte (WE 75). Als Hilfe für die Interpretation dieser zweideutigen Passagen vgl. Bonhoeffers Überlegungen zur Frage „Was heißt: die Wahrheit sagen?“ (E 385ff).

der Gefängnisbriefe etwa gegenüber der „Nachfolge“ aufgefallen, in denen auch die damalige ekklesiale Verengung gesprengt erscheint. Tendenzen hin auf eine flüssigere Christologie deuten sich freilich schon früher an, so v.a. in der Christologie-Vorlesung aus dem Jahre 1933, deren Bedeutung Krause sträflich vernachlässigt. Hinzuweisen wäre dort auf die relative Bevorzugung der ebionitischen vor der doketischen, d.h. nach Bonhoeffer liberal-theologischen Häresie,²³ ferner auf die Erwägung, daß Jesus in den Fabrikräumen „als der Sozialist“ gegenwärtig sein könne.²⁴ Wenn Krause in dieser Vorlesung „ausgeführte Christologie im Sinne der Dogmatik“ vermißt (59), so sieht er bewußt über Bonhoeffers Anliegen hinweg, von den zwei Naturen Jesu Christi nicht in den „Denkformen der Dinglichkeit“ reden zu wollen (GS III 231). Wieder aufgegriffen scheint mir dieses Anliegen in der christologischen Umstülpung der Gefängnisbriefe: „Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man einmal den Namen Jesus Christus aussprechen“ (WE 175).²⁵ Nicht-religiöse Interpretation ist vor diesem Hintergrund in erster Linie Interpretation im Lichte alttestamentlicher Namensscheu und erst dann auch christologische Interpretation.²⁶

Daß „Bonhoeffers *Bibelgebrauch*“ die „problematischste Konstante seines Werkes“ darstelle, ist kaum zu bestreiten; ob diese Konstante zugleich auch „die stetigste“ war (58), muß gefragt werden.²⁷ Gewiß bleibt die Bibel auch und gerade im Gefängnis „das einzige Buch“, das Bonhoeffers „Gedanken nicht immer wieder abschweifen läßt“ (WE 35). Und wenn die „hermeneutische Problematik mit der in ihr enthaltenen Frage nach den ‚allgemeinen Denkformen‘“ bei Bonhoeffer kaum eine Rolle spielt und auch im Programm einer nicht-religiösen Interpretation nicht einer Lösung näher gebracht wird, so liegt das eben in dem von Krause bei Bonhoeffer beobachteten „Bibelrealismus“ begründet. Dieser enthält ja die allerdings „antimodernistische These“, wonach Bibelwort sich allein im (Nach-)Vollzug je und je selbst auslegt. Die

²³ Vgl. GS III 213: „Jesus, den konkreten Menschen; das hat die ebionitische Häresie dem Doketismus voraus, dazu das Festhalten an dem Gott des Alten Testaments ...“

²⁴ Vgl. GS III 174: „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.“

²⁵ Brief an E. Bethge vom 5. 12. 1943.

²⁶ Gegen E. Ebeling, Die „nicht-religiöse Interpretation ...“, der (a.a.O., 20f) behauptet: „Die nicht-religiöse Interpretation ist für Bonhoeffer nichts anderes als christologische Interpretation“, und dabei völlig zu übersehen scheint, daß Bonhoeffers christologische Zurückhaltung im Gefängnis durch die Entdeckung alt-testamentlicher Weltlichkeit provoziert ist.

²⁷ Wenn Bonhoeffer in einem Brief an E. Bethge (25. 6. 1942) feststellt, daß er „tagelang ohne Bibel lebe und leben“ könne (GS II 420), und wenn er im Gefängnis gar „Wochen“ erlebt, in denen er „wenig in der Bibel lese“, und zwar ohne das „Gefühl einer Verschuldung“ (Brief an E. Bethge vom 19. 3. 1944; WE 263), dann muß wohl angenommen werden, daß ihm die Bibel nicht immer wie im religiösen Schlager „Antwort auf alle unsere Fragen“ (Brief an R. Schleicher 1936; GS III 26) bot.

„hermeneutische Frage“ kann in solchem Zusammenhang gar nicht a priori gestellt, geschweige denn gelöst werden.²⁸ Auch wenn das Anliegen einer „theologischen“ oder gar „pneumatischen“ Auslegung bei Bonhoeffer konstant bleibt, ein Bibelgebrauch also, der das Bibelwort „als Ganzes“ ernst nehmen will, so sind Brüche innerhalb dieses Konzepts doch unübersehbar. Es ist die Entdeckung alttestamentlicher Weltlichkeit, die zu einer inneren Umkehrung christologischer Auslegung führt: Hieß es in der Vorlesung „Schöpfung und Sünde“ noch, daß „die Schöpfungsgeschichte“ (und entsprechend wohl das ganze Alte Testament) „in der Kirche allein von Christus her zu lesen“ sei „und erst dann auf ihn hin“ (SF 12), so liest man in einem der Gefängnisbriefe umgekehrt: „Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ“ (WE 176).²⁹ Kein Wunder, daß Bonhoeffer die Konzeption der „Nachfolge“ jetzt als „nicht richtig durchgeführt“ empfindet, und daß er „sehr weitreichende“ Konsequenzen „für den Gebrauch der Bibel etc.“ ahnt. Die „Abwehr der Angriffe auf das Alte Testament“ dürfte in diesem Zusammenhang für Bonhoeffer kaum so „sekundär“ gewesen sein, wie Krause unterstellt (58), denn „am Alten Testament entscheidet sich, was ‚nicht-religiös‘, ‚weltlich‘ ist!“³⁰ Wenn christologische Auslegung des Alten Testaments nach von Rad in der „Doppelbewegung eines wechselseitigen Verstehens“ sich vollzieht, dann trifft Kuskes Feststellung zu, wonach Bonhoeffer „in seinen Briefen aus dem Gefängnis ... zu einer Auslegung der Bibel“ kommt, „in der vor allem die zweite Richtung jener ‚Doppelbewegung‘ ... sichtbar wird, die Bewegung vom Alten zum Neuen Testament“.³¹

IV

Im Hintergrund von Krauses Verzeichnungen steht die Grundsatzfrage nach Bonhoeffers Verhältnis zur *Berliner Fakultät*, insbesondere zur liberalen Theologie. Auffallen muß, daß Bonhoeffers Gedenkrede auf A. v. Harnack im Juni 1930 nicht nur

²⁸ In „Spannung“ zu seinem übrigen Werk braucht Bonhoeffers Bibelgebrauch deswegen nicht gesehen zu werden (gegen Krause 59): Auch in seinem sonstigen theologischen Denken war Bonhoeffer „der Moderne“ keineswegs spannungsfrei „verpflichtet“.

²⁹ Brief an E. Bethge vom 5. 12. 1943; vgl. in demselben Brief: „Ich spüre immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde. ... Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben“ (WE 175); oder im Brief vom 30. 4. 1944: „... in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her“ (WE 308).

³⁰ M. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*, 116; vgl. Bonhoeffers Brief vom 5. 5. 1944, wo er darüber nachdenkt, „wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung, ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh. 1,14 – umzuinterpretieren sind“ (WE 313).

³¹ M. Kuske, a.a.O., 83.

„ein Bekenntnis zur Wahrheitssuche der liberalen Theologie“ (55), sondern v.a. auch zur Gebundenheit der Theologie als Voraussetzung ihrer wissenschaftlichen Freiheit darstellt.³² Ähnlich sah Bonhoeffer schon in „Sanctorum Communio“ (1927) das „Sein der Kirche“ als Voraussetzung aller Theologie (SC 90); wenn Krause hierzu bemerkt, Bonhoeffer habe es versäumt, Ritschl als „Urheber“ dieser Idee zu nennen (60), so übersieht er, wie stark Bonhoeffer schon zu diesem Zeitpunkt vom Einfluß Karl Barths geprägt war.³³ Sein Verhältnis zum Liberalismus der Berliner Fakultät war daher schon früh ein eher kritisches. Und wenige Jahre später betont Bonhoeffer in der Vorlesung über „Das Wesen der Kirche“ (1932) ausdrücklich den Unterschied seines Kirchenbegriffs gegenüber dem „freiwilligen Zusammenschluß der Frommen“ in der Ritschl’schen Schule.³⁴ Zwar ist nicht zu bestreiten, daß Bonhoeffer sich auch „Argumente ... aus der Berliner Fakultät“ gegen die dialektische Theologie zueigen gemacht hat (58),³⁵ dennoch darf nicht übersehen werden, daß er sich schon vor der persönlichen Begegnung mit K. Barth in Bonn (Juli 1931) als dessen Parteigänger verstand.³⁶ Hinzu kommt, daß Bonhoeffer seine frühen Einwände gegen die dialektische Theologie später weitgehend zurückgenommen hat.

Das gilt gerade auch für die von Krause erwähnten „bedrängende(n) ethischen Fragen“ an Barth (55), so daß Bonhoeffers auffallendes „Interesse an der Ethik“ (61) allenfalls als Versuch verstanden werden kann, Barth an einer Stelle zu ergänzen, wo er eine Lücke vermutete.³⁷ Es muß aber berücksichtigt werden, daß Bonhoeffer bei diesem Ergänzungsversuch von Entwurf zu Entwurf stärker auf Barths eigene ethischen Ausführungen zurückgreift, bis er diese dann im Gefängnis als „ebenso

³² Vgl. GS III 60f: „Hier fanden Wahrheit und Freiheit ihre echte Bindung, ohne die sie zur Willkür würden.“ Wie gering im übrigen der direkte Einfluß A. v. Harnacks auf seinen Schüler Bonhoeffer zu veranschlagen ist, zeigt m.E. gerade auch die Arbeit von C.-J. Kaltenborn über „Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers“ (Berlin/DDR 1973): Kaum ein Punkt, an dem sich Bonhoeffer seinem Lehrer ohne deutliche Akzentverschiebungen angeschlossen hätte.

³³ Die Faszination Bonhoeffers durch Barth datiert bereits aus dem Winter 1924/25, als er die Vortragssammlung „Das Wort Gottes und die Theologie“ las; vgl. hierzu E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, 102.

³⁴ GS V 235; vgl. auch schon die Zurückweisung der „Identifikation von ‚frommer Gemeinschaft‘ und ‚Kirche‘“ (bei Schleiermacher) in „Sanctorum Communio“ (SC 143), sowie die Unterscheidung des „Glaube(ns) an die sanctorum communio“ vom „Erlebnis Kirche“ (SC 207ff).

³⁵ Vgl. etwa Bonhoeffers frühe Kritik am „logischen, nicht realen Charakter“ der „Dialektik der sog. dialektischen Theologie“ (Theol. Thesen zur Promotion 1927, GS III 47) oder seine Kritik an der „ewigen Nichtgegenständlichkeit“ Gottes und dem formalen Verständnis der Freiheit Gottes beim damaligen Barth („Freiheit von ...“ statt „Freiheit für ...“) in der Habilitationsschrift „Akt und Sein“ (AS 68).

³⁶ Deutlich etwa im Vortrag „The Theology of Crisis ...“ am Union Theological Seminary 1931 (GS III 110ff); s.o. Anm. 15.

³⁷ Vgl. Barths späteres Eingeständnis im Brief an E. Bethge (in: EvTheol 28, 1968, 555f), wonach ihm gerade im Vergleich zu Bonhoeffer die Linie der politischen Ethik in seiner damaligen Theologie als zu wenig betont erscheint.

bedeutsam wie seine dogmatischen“ Ausführungen einstuft (WE 359).³⁸ So dürfte die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem in der „Ethik“ bereits auf den frühen Barth zurückgehen,³⁹ wobei Bonhoeffer allerdings eine bezeichnende Akzentverschiebung (ähnlich wie der spätere Barth) auf das Vorletzte vornimmt, von dem gerade „um des Letzten willen ... die Rede sein“ müsse (E 133). Auch in bezug auf „die unumkehrbare Autoritätsstruktur ‚von oben nach unten‘“ (62) liegt die Erinnerung an Barths frühe Polemik gegen den theologischen Liberalismus als Motiv Bonhoeffers viel näher als Krauses Hinweis auf Vilmar.⁴⁰ „Echte Weltlichkeit“ schließlich dürfte bei Bonhoeffer eben deshalb „vom schlichten Verständnis toto coelo Unterschiedenes“ meinen (62), weil es sich dabei um die Weltlichkeit der Bibel handelt, d.h. aber um die vom frühen Barth entdeckte „neue Welt in der Bibel“.⁴¹ Als ungeeignet muß Krauses Versuch gewertet werden, Bonhoeffer von Barth auf Grund von dessen Bedenken gegen das „Gemeinsame Leben“ zu distanzieren (61). Nicht nur verweist gerade der von Barth (laut Krause) übersehene theologische Anlaß dieses Experiments, nämlich Barths Anselm-Buch, auf die große Nähe zu Barth, in der jedenfalls Bonhoeffer sich zu bewegen meinte; vielmehr haben auch Barths konkrete Bedenken, insbesondere sein Verdacht eines „klösterlichen Eros und Pathos“ in Finkenwalde, ihre zeitgleiche Entsprechung in Bonhoeffers scharfer Kritik am Lieblingskind der „kirchlichen Mitte“, an der „Gruppenbewegung“.⁴²

Inwiefern kann angesichts solch großer Nähe Bonhoeffers zu Barth überhaupt noch von einer Kontinuität mit der Berliner Fakultät gesprochen werden? Ohne Zweifel war Bonhoeffer der Berliner Fakultät nicht nur durch biographischen Zufall verbunden, ohne Zweifel blieb „das Erbe der liberalen Theologie“ für ihn verpflichtend (WE 411). Anstatt aber aus dieser Tatsache einfache Kontinuität mit der liberalen Theologie zu konstruieren, müßte genauer, als Krause das tut, ins Auge

³⁸ Brief an E. Bethge vom 8. 6. 1944.

³⁹ Vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, 67: „Immer ist ja das letzte, das ἔσχατον, die Synthese, nicht die Fortsetzung ..., sondern im Gegenteil der radikale Abbruch von allem Vorletzten ...“.

⁴⁰ Vgl. K. Barth, a.a.O., 67: „Immer nur von oben nach unten, nur nie umgekehrt, wenn wir uns selber recht verstehen wollen.“ Willkürlich erscheint mir auch Krauses Zurückführung des Mandatsbegriffs auf Vilmar, der im § 68 seiner *Dogmatik* (II, 1874, 274) lediglich CA 8 („Propter Ordinationem et mandatum Christi ...“) in bezug auf das geistliche Amt zitiert.

⁴¹ So ein früher Aufsatz-Titel von Barth; vgl. auch K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, in: *Das Wort Gottes ...*, 80: „Die biblische Frömmigkeit ist nicht eigentlich fromm, viel eher müßte man sie als eine wohl überlegte, qualifizierte Weltlichkeit bezeichnen.“

⁴² Vgl. den Brief an E. Sutz vom 24. 10. 1936 (GS I 46): „Der Büchermarkt zeigt ganze Berge von Gruppenliteratur. Die Sache bekommt nun hier aber ein äußerst bedenkliches Gesicht. Sofort stürzen sich alle Leute der kirchlichen Mitte einschließlich Kirchengremien voll Interesse auf dieses unpolitische, lebendige Phänomen und liebäugeln damit.“

gefaßt werden, wie Bonhoeffer seine Aufgabe sah: Der Rückgriff auf die berechtigten Fragen des Liberalismus geschieht ja unter Voraussetzung der bei Barth gefallenen Grundentscheidung.⁴³ Nicht um Restauration des theologischen Liberalismus ist es Bonhoeffer zu tun, sondern um seine wirkungsvollere Überwindung, gemessen an der einfachen Antithese beim frühen Barth. Diese Überwindung soll aber dadurch ermöglicht werden, daß das Anliegen der liberalen Theologie in eine geschichtlich-reale Dialektik integriert wird: „Erst damit ist meines Erachtens die liberale Theologie (durch welche auch Barth, wenn auch negativ, noch bestimmt ist) überwunden, zugleich aber ist ihre Frage wirklich aufgenommen und beantwortet“ (WE 360). Angesichts dieser Absichtserklärung wäre es nicht einmal richtig, von einem vermittelnden Mittelweg Bonhoeffers zwischen liberaler und dialektischer Theologie zu reden. Vielmehr will er auf dem von Barth eingeschlagenen Weg über Barth hinaus weitergehen, wobei ihm dieses Konzept nur einlösbar erscheint bei gleichzeitiger Rückversicherung gegenüber den Fragen der liberalen Theologie, die er aufnehmen und beantworten will.⁴⁴

Selbstverständlich schließt Bonhoeffers Konzept einer über Barth hinausgehenden Überwindung der liberalen Theologie auch die Verwerfung „natürlicher Theologie“ mit ein, so daß man eine „Distanzierung von der Totalverwerfung ‚natürlicher Theologie‘ beim damaligen Barth“ (62) auch in Bonhoeffers „Ethik“ vergeblich sucht.⁴⁵ Das „Natürliche“ erhält bei Bonhoeffer keinen selbständigen Wert, keine Eigengesetzlichkeit, vielmehr geschieht seine relative Rehabilitierung und Würdigung streng in christologischem Rahmen: „Erst durch das Kommen Christi wird das Natürliche in seinem Charakter als Vorletztes bestätigt und das Unnatürliche als Zerstörung des Vorletzten definitiv bloßgestellt“ (E 153).⁴⁶ Ähnliches gilt für die von

⁴³ Vgl. den Brief an Bethge vom 8. 6. 1944 (WE 359): „Barth erkannte als erster den Fehler aller dieser Versuche (die im Grunde alle noch im Fahrwasser der liberalen Theologie segelten, ohne es zu wollen) ...“.

⁴⁴ Bonhoeffers in diesem Zusammenhang gegen Barth erhobener Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ kann nicht ohne weiteres auf die Berliner Fakultät zurückgeführt werden: Zwar hat Bonhoeffers Kollege E. Seeberg (wie Krause nachweist) diesen Begriff in seinem Buch über „Luthers Theologie“ schon früher verwendet, – allerdings nur einmal (I, 185) und nicht öfter. Während „Offenbarungspositivismus“ bei E. Seeberg aber lediglich zur Kennzeichnung der Theologie Luthers dient (ohne daß der Begriff näher erläutert würde), erhält er bei Bonhoeffer einen deutlich polemischen (gegen Barth gerichteten) Unterton: „Friß Vogel oder stirb!“ (WE 312) Der Vorwurf Bonhoeffers, der im übrigen auch Luther treffen könnte, beinhaltet also ein durchaus eigenständiges Argument, während der Anklang an die Berliner Fakultät rein terminologischer Art ist.

⁴⁵ Siehe oben S. 3.

⁴⁶ Es liegt in der Konsequenz des „Nein!“ gegen die natürliche Theologie, daß es bei Bonhoeffer auch gar nicht zu der von Krause vermißten naturrechtlichen Rechtfertigung des Widerstands kommen kann. Bonhoeffers Frage ist weniger die nach der „rationalen Handlungskontrolle“ (Krause 62), als vielmehr die nach der Wirksamkeit des Widerstandes, nach der „Macht“ einer Handlung als „Weltgestalt der christlichen Liebe“ (GS III 477).

Krause unterstellte „theologische Sanktionierung der Positivität moderner Kulturentwicklung“, die dem „etsi deus non daretur“ der Gefängnisbriefe zu entnehmen sei (63). Nicht theologisch sanktioniert und damit religiös verklärt soll die moderne Kulturentwicklung werden, sondern es soll nach Bonhoeffer ihre Gottlosigkeit aufgedeckt werden.⁴⁷ Nach alledem ist ernsthaft zu fragen, ob es genügt, mit Krause festzustellen, Bonhoeffer sei von der dialektischen Theologie geprägt gewesen „wie viele ihr nicht zuzurechnende junge Theologen“ (58), oder ob es nicht zutreffender wäre, in Bonhoeffers Theologie eine eigenständige, gewiß nicht zuletzt durch die Berliner Fakultät geprägte, Variante dialektischer Theologie zu sehen. Der Theologie Karl Barths jedenfalls stand Bonhoeffer näher als viele von dessen unter dem Begriff der „dialektischen Theologie“ versammelten frühen Parteigängern.

V

Krause stimmt T. R. Peters zu, der ausgerechnet Barth vorwirft, er habe „das Signal zum ‚eklektischen und historisch-unkritischen Gebrauch‘“ der Theologie Bonhoeffers gegeben (63).⁴⁸ Dieser Vorwurf ist um so erstaunlicher angesichts der höchst eigenwilligen Rezeption der theologischen Fragmente aus Bonhoeffers Haftzeit durch Krause selbst: Die einzige Frage, die ihn zu interessieren scheint, ist die nach der Originalität des Bonhoefferschen Denkens. Und da stellt er fest, daß „die sog. ‚neuen Formeln‘ der Briefe ... als solche nicht originell“ seien, vielmehr „alle zur Theologiegeschichte der letzten Jahrhunderte“ gehörten (62). Das wird so kaum bestritten werden können, ist anders aber m.W. bisher auch nicht behauptet worden. Neu ist nicht das Vokabular, sondern seine Verwendung, seine neuartige Akzentuierung.⁴⁹ Als „ganz originell“ in den Gefängnisbriefen empfindet Krause dagegen „die alles Historische überstrahlende Schau endgeschichtlicher Erneuerung“ (62), die „prophetisch-apokalyptische Schau der neuen Erde“ (63).⁵⁰ Diese Sichtweise

⁴⁷ Vgl. Brief an E. Bethge vom 16./18. 7. 1944 (WE 396): „Wenn man von Gott ‚nicht-religiös‘ sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt.“

⁴⁸ Daß es gerade Barth ist, der in dem zitierten Brief an P. W. Herrenbrück vom 21. 12. 1952 (in: MW I, 121f) vor voreiligem Mißbrauch der für ihn „änigmatischen Äußerungen“ der Gefängnisbriefe warnt, scheint weder Peters noch Krause zu kümmern. Es stimmt zwar, daß Barth in diesem Zusammenhang auch meint, es werde wohl nicht viel anderes übrig bleiben, als sich von Bonhoeffer „irgend etwas Bestes“ sagen zu lassen. Eine solche eher resignierte Feststellung mag als Aufruf zum Mißbrauch verstehen, wer will.

⁴⁹ In seiner Begrifflichkeit hat Bonhoeffer immer Anleihen (oft anonym) bei Theologen seiner und früherer Generationen gemacht, nicht zuletzt – wie gezeigt – bei K. Barth.

⁵⁰ Belegt sieht Krause diese Novität gerade auch durch Bonhoeffers angebliche „theologische Sanktionierung der Positivität moderner Kulturentwicklung“. Gerade in solcher „Geschichtsdeutung“ sollen sich prophetisch-apokalyptische Motive verbergen.

Krauses ist insofern verblüffend, als sie völlig zu übersehen scheint, daß es Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen gerade nicht in erster Linie um Eschatologie, sondern um *geschichtliche* Erlösungen ... *diesseits* der Todesgrenze“ geht: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von den mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist ... Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden“ (WE 368f). Inwiefern wird da eigentlich alles Historische in apokalyptischer Schau überstrahlt?

Andererseits weist Krauses Interpretation eine bezeichnende Lücke auf: Was E. Bethge für den Kern der theologischen Konzeption der Gefängnisbriefe gehalten hat, die von Bonhoeffer geforderte „Arkandisziplin“ (WE 306 u. 312),⁵¹ wird von Krause überhaupt nicht erwähnt, weil – wie einer Anmerkung entnommen werden kann – auch dieser Begriff nicht von Bonhoeffer erfunden sei.⁵² Lohnt da noch der Hinweis, daß auch der von Krause zum „Autor“ des Begriffs ernannte G. v. Zezschwitz (64) insofern nicht „originell“ war, als der Begriff der „disciplina arcani“ theologiegeschichtlich bis ins 17. Jh. zurückverfolgt werden kann?

Mißbrauch kann auch durch Unterschlagung, durch wissenschaftliche Relativierung und Verharmlosung geübt werden. Gegenüber Krauses wissenschaftlicher Entschärfung Bonhoeffers behält nicht nur Barths Warnung vor Mißbrauch der „änigmatischen Äußerungen“ ihr größeres Recht, sondern auch der „kreative Mißbrauch“, vor dem Krause warnt (57). Wer sich durch Bonhoeffer provozieren und zur Kreativität ermuntern läßt, hat – sofern er sich seiner „künstlerischen Freiheit“ gegenüber Bonhoeffer bewußt bleibt – immerhin eins begriffen: „Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden“ (WE 411). Beschwichtigung ist der ärgste Mißbrauch!

© Andreas Pangritz

⁵¹ Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 988f: „Das Stichwort als solches kommt in den Gefängnisbriefen nur zweimal vor ... Dabei war die Sache der Arkandisziplin für ihn nicht so peripher, wie der Wortbefund nahelegen könnte ... Es kann kein Zweifel sein, daß Bonhoeffer den Kontrapunkt einer Arkandisziplin zum Thema des nicht-religiösen Interpretierens für unaufgebar gehalten hat.“ Vgl. auch G. Meuß, Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer (in: MW III 91): „... deutlich, daß die von Bonhoeffer gewünschte weltliche Interpretation ... nur eine Frucht der Arkandisziplin sein kann ...“

⁵² Wie könnte es da noch wunder nehmen, daß auch in dem neuesten Artikel über „Arkandisziplin“ (von D. Powell in der TRE) jeglicher Hinweis auf Bonhoeffers eigenständigen Beitrag zum Thema der Arkandisziplin fehlt?