

ibk. Bonhoeffer Rundbrief.

Mitteilungen
des Internationalen
Bonhoeffer-Komitees
Sektion Bundesrepublik
Deutschland

4 Düsseldorf 31
Alte Landstraße 121

Nummer 17 Juli 1984

Jahrestagung 1985 in Kaiserswerth

Soeben ist der 4. Internationale Bonhoeffer-Kongreß in Hirschluch/DDR beendet worden. Im Rundbrief 18 werden hierzu ausführliche Berichte und Texte zu lesen sein.

Vor dem Kongreß in Hirschluch hat der Vorstand des Internationalen Bonhoeffer-Komitees / Sektion Bundesrepublik Deutschland auf seiner Sitzung am 11./12. Mai 1984 beschlossen, bereits jetzt die Einladung zur Jahrestagung 1985 auszusprechen. Am 9. April 1985 jährt sich Dietrich Bonhoeffers Todestag zum 40. Male. Aus diesem Anlaß wird vom 9. - 11. April 1985 zur Bonhoeffer-Jahrestagung in das Diakoniewerk Kaiserswerth eingeladen. Am 9. April (Osterdienstag) soll abends mit einem Gedengottesdienst in der Mutterhauskirche des Diakoniewerkes die Tagung eröffnet werden. Die öffentliche Tagung am 10. April gilt dem Thema "Die Vermittlung Dietrich Bonhoeffers an die junge Generation". Am 10. April wird außerdem eine ordentliche Mitgliederversammlung stattfinden. Der 11. April ist wiederum dem Austausch unter Bonhoeffer-Forschern vorbehalten. Prof. Gremmels / Kassel wird hier die Koordination verantworten. Es ist ein Forschungsreferat zum Thema "Gesichtspunkte heutiger Systematischer Theologie für die Bonhoeffer-Forschung" vorgesehen.

Wir bitten Sie, sich diesen Termin bereits jetzt vorzumerken. Im nächsten Rundbrief werden ein detailliertes Programm, Hinweise auf das Anmeldeverfahren sowie eine förmliche Einladung zur Mitgliederversammlung enthalten sein.

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 enttuschen, 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 Antöse" 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 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 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" hat⁸, 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 denkbar¹², als schlösse 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

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.Harnack¹⁴. 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 Frag-

mentierung 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 ungeboren: 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 mangeln" lasse¹⁷, 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 Abgeschlossenheit, 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 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 Häresie²³, ferner auf die Erwägung, daß Jesus in den Fabrikräumen "als der Sozialist" gegenwärtig sein könne²⁴. 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 Unausprechlichkeit 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 alt-testamentlicher Namensscheu und erst dann auch christologische Interpretation²⁶.

Daß "Bonhoeffers Bibelgebrauch" die "problematischste Konstante seines Werkes" darstelle, ist kaum zu bestreiten; ob diese Konstante zugleich auch "die stetigste" war (58), muß gefragt werden²⁷. 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 "hermeneutische Frage" kann in solchem Zusammenhang gar nicht a priori gestellt, geschweige denn gelöst werden²⁸. Auch wenn das Anliegen einer "theologischen" oder gar "pneumatischen" Auslegung bei Bonhoeffer konstant bleibt, ein Bibelgebrauch also, der das Bibelwort "als Ganzes" ernstnehmen will, so sind Brüche innerhalb dieses Konzepts doch unübersehbar. Es ist die Entdeckung alt-testamentlicher 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 Grund-satzfrage nach Bonhoeffers Verhältnis zur Berliner Fakultät, insbesondere zur liberalen Theologie. Auffallen muß, daß Bonhoeffers Gedenkrede auf A.v.Harnack im Juni 1930 nicht nur "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 war³³. 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 Schule³⁴. 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 verstand³⁶. 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 vermutete³⁷. 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 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 zurückgehen³⁹, 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 Vilmar⁴⁰. "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 gefaßt werden, wie Bonhoeffer seine Aufgabe sah: Der Rückgriff auf die berechtigten Fragen des Liberalismus geschieht ja unter Voraussetzung der bei Barth gefallenen Grundentscheidung⁴³. 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 einge-

schlagenen 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 will⁴⁴.

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 sucht⁴⁵. 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 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 werden⁴⁷. 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 Akzentuierung⁴⁹. 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 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 sei⁵². 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!

Anmerkungen

- 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").
- 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).
- 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 unter S.9.
- 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 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, S. 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.
- 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).
- 23) Vgl. GS III 213: "Jesus, den konkreten Menschen; das hat die ebionitische Häresie dem Dokerismus voraus, dazu das Festhalten an dem Gott des Alten Testamentes..."
- 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 (25.6.42) 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.
- 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 5.5.44, wo er darüber nachdenkt, "wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung, 'weltlich' - im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh.1,14 - um-zuinterpretieren sind" (WE 313).
- 31) M. Kuske, a.a.O., 83.
- 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 "A.v. 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 Theol. 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.
- 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 , 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 Kirchenausschüsse voll Interesse auf dieses unpolitische, lebendige Phänomen und liebäugeln damit."
- 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).
- 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.
- 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. Pouwell in der TRE) jeglicher Hinweis auf Bonhoeffers eigenständigen Beitrag zum Thema der Arkandisziplin fehlt?

Andreas Pangritz

"Union Day" im Zeichen Bonhoeffers

Im Union Theological Seminary (UTW) in New York wurde im Rahmen einer Dietrich-Bonhoeffer-Woche am 11. April, dem diesjährigen "Union Day", Eberhard Bethge die "Union Medal" verliehen.

Die "Union Medal" gibt es seit 1981. Sie ist bisher an Andrew Young, George Kennan, Rachel Henderlite und die Südkoreanerin Ok-gill Kim vergeben worden, alles Menschen, die sich für soziale Gerechtigkeit und Frieden eingesetzt haben.

Der Union Day wurde schon am voraufgehenden Abend festlich eingeleitet. Professoren-Familien des UTS hatten sich bereitgefunden, die auswärtigen - oder Ehrengäste des Tages zum feierlichen Abendbrot einzuladen.

Anschließend trafen sich alle zum Konzert "in honor of the Union Medal recipient". Audley Green, Cembalistin und Frau des Vorsitzenden der amerikanischen Sektion des IBK, spielte gekonnt und in schöner Balance von Wärme und Zurückhaltung Bach, Scarlatti und Elisabeth Claude Jacquet de la Guerre (fast die selbe Zeit und Qualität wie die beiden ersteren). Danach freute man sich des Wiedersehens mit alten Freunden, zumeist aus der amerikanischen Bonhoeffer Society.

Am nächsten Morgen von 10.00 - 11.30 Uhr wurde ein reichhaltiges Programm zur Auswahl angeboten und von vielen besucht. Zum Union Day kommen außer den jetzt Studierenden ehemalige Studenten jeden Alters, Freunde, Geldgeber und sonstige Interessenten an der Arbeit des UTS oder an dem Tages-Thema. Man meinte, es wären diesmal besonders viele Menschen gekommen.

Themen und Referenten der "Workshops" dieses Morgens waren:

1. Worship in a World Come of Age
Prof. Larry Rasmussen, Washington
2. Christian Martyrs in Modern Times: Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Jr., and Alberta Williams King
Prof. James Washington, UTS

3. Christian Resistance: Bonhoeffer's Legacy to the Churches
Prof. John Godsey, Washington
4. The City and the Suburb: Bonhoeffer's Social Theology
Prof. Clifford Green, Hartford
5. Christian Responsibility in a Nuclear Age: Bonhoeffer's
Legacy for peace
Prof. Dorothee Sölle, UTS und Hamburg
6. The Jewish-Christian Reality from Bonhoeffer to Bethge
Prof. Paul van Buren, Philadelphia
7. Church and Politics in Latin America: Bonhoeffer or Beyond?
Prof. Beverly Harrison, UTS und Dr. William Wipfler, New York
8. The Church Struggle in South Africa: Bonhoeffer and Liberation
Prof. John de Gruchy, Kapstadt

Eberhard ging auf die Bitte von Paul van Buren in Gruppe 6, ich entschloss mich für Gruppe 8. John de Gruchy, erst am Vorabend via Frankfurt direkt aus Südafrika gekommen, stellte lebhaft und eindrücklich Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem NS-Staat und der heutigen südafrikanischen Republik dar: Schon manche Wurzeln beider Staaten gleichen einander, wie etwa die Philosophie Hegels oder ein christlicher Nationalismus. Aber Calvin, der ja in Südafrika durch die Buren eine grundlegende Rolle spielt, sah, im Gegensatz zu Luther, gegebenenfalls auch Ungehorsam gegen den Staat vor. So konnte der Staat dort nicht so stark in die Kirchen eindringen wie der NS-Staat damals in die deutschen Kirchen. Zudem bestehen die südafrikanischen Kirchen aus schwarzer Majorität und weißer Minorität, wie überhaupt in Südafrika eine schwarze Mehrheit da ist, während die Juden damals in Deutschland weit in der Minderheit waren.

Die Militarisierung in Südafrika ist der deutschen in den dreißiger Jahren vergleichbar. Südafrika ist militärisch unabhängig und exportiert Waffen. Im Gegensatz zu dem damaligen Deutschland, wo Wehrdienstverweigerung mit dem Tode bestraft wurde, existiert in Südafrika aber heute eine starke Verweigerungsbewegung (nur von Weißen, da Schwarze ja nicht eingezogen werden), obwohl mit gewissen Strafen auch gerechnet werden muß. Auch gibt es in Südafrika Regierungskommissionen, die sich kritisch mit den eigenen Regierungsbeschlüssen auseinandersetzen und dagegen Stellung

nehmen und so, wenn auch langsam zu Verbesserungen beitragen.

Bonhoeffer ist gerade für die privilegierten Weißen in Südafrika wichtig, da er selbst zu den Privilegierten gehörte und versuchte, in seinen eigenen Kreisen die Einstellung zu ändern, vor allem, daß man ja doch an den Verhältnissen nichts verbessern könne.

Die Befreiung von Weißen und Schwarzen läuft parallel. Es ist ein Stück Befreiung, wenn man Christus in ganz anderen Menschen erkennt, wenn man z.B. als Weißer einen Schwarzen predigen hört. Freiheit ist kein Recht, sie ist ein beängstigendes Phänomen, sagte de Gruchy. Wenn man sich als Deutscher noch an die dreißiger und vierziger Jahre erinnert, versteht man das. Es gab eine angeregte Diskussion.

Danach strömten die Menschen aus allen Gruppen in die Seminar-Kirche zu der eigentlichen Feier, die im Rahmen eines Gottesdienstes ablief. Nach Eingangsworten aus einem Bonhoeffer-Brief, einem Bonhoeffer-Gebet und einem Choral: der Vertonung des Gedichts "Von guten Mächten" (auf Englisch), las der Präsident des UTS, Dr. Donald Shriver, die Laudatio für Eberhard Bethge und hing ihm die Medaille um, eine runde Münze am roten Band mit dem Siegel des UTS, einem gleichseitigen Kreuz, verziert durch eine Schleife mit den Worten "Unitas, Veritas, Caritas". (Das Siegel war uns von unseren verschiedenen Aufenthalten im UTS gut bekannt. Alle Bettdecken sind damit groß gezeichnet.) Darauf folgte Bethges Dank und Vortrag "The Church Confessing Then and Now: The Barmen Declaration, 1934-84". Er begann mit der Erinnerung an seinen - und der Mehrheit der damaligen Kandidaten-Auszug aus dem Wittenberger Prediger-Seminar 1934 und der Unterstellung unter die Leitung der Bekennenden Kirche und sprach vom "status confessionis", einem reformatorischen Begriff, der plötzlich ganz aktuell geworden war. Auch heute wird dieser Begriff wieder gebraucht, wie z.B. im Reformierten Modernen in bezug auf die Atombewaffnung oder oft anderswo in bezug auf die Apartheid-Politik.

Im Unterschied zu heute wollten damals diese Wittenberger Kandidaten aber nichts Politisches. Sie wollten nur bekennen und damit die Kirche in Ordnung halten, aber keinen politischen

Widerstand. Das sei in der Bekennenden Kirche damals die übliche Haltung gewesen, sagte Bethge (was ich nie recht glauben kann, da ich den Einsatz für und die Hoffnung auf die Bekennende Kirche in unserer Familie ausgesprochen als etwas politisch Gemeintes erlebt habe). Trotzdem, dieses Bekennen habe aber eine Veränderung des gesamten Lebens und die Öffnung für neue Einsichten bedeutet, so daß schließlich, jedenfalls bei ganz wenigen, aus dem Widerstehen durch Bekenntnis ein Bekennen durch Widerstand werden konnte.

Mit Bonhoeffer-Lesung und -Gebet und "Nun danket alle Gott" (englisch) schloß die Feier pünktlich nach einer Stunde und das große Anstehen für das Mittagessen begann. Mehrere hundert Menschen mußten versorgt werden.

Nach Tisch kam für viele junge Leute der Clou des Tages, für manche ältere ein eigentlich hier nicht notwendiger Zeitfüller: Das bekannte Dave-Brubeck Jazz-Trio mit einer Gruppe anderer Musiker sang und spielte nach Bibeltexten zum Gedenken an Dietrich Bonhoeffer. Die Gruppe musizierte so hinreißend, daß kaum jemand widerstehen konnte, und alle noch in "high spirits" waren, als Präsident Shriver seine Ansprache begann. Sehr geschickt verstand er es, auf die Stimmung seiner Hörer einzugehen und sie behutsam mit dem Thema "Discipleship in America" wieder an nüchterneren gedanklichen Ausführungen zu interessieren.

Schließlich folgte der letzte offizielle Programmpunkt, die Namensgebung des "Dietrich-Bonhoeffer room", eines schönen Aufenthaltsraumes für Studenten, der vorher, auch zu Bonhoeffers Zeiten, Prophet's Chamber geheißen hatte. Es gab dort Sekt und Reden von zwei ehemaligen Mitstudenten Bonhoeffers im UTS. Einer davon war Prof. Paul Lehmann. Beide berichteten von ihren Erinnerungen an Bonhoeffer, Lehmann noch von seinem letzten Abschied 1939, als er Bonhoeffer von diesem Zimmer aus zum Quai brachte, Bonhoeffer sich aber nicht von ihm ans Boot begleiten lassen wollte, ja ihn sogar auf der anderen Straßenseite zurückließ, weil er fürchtete, daß drüben SD-Männer sie beobachten würden. Aus theologischer Sicht ging Lehmann darauf ein, wie bei Bonhoeffer aus der Nachfolge Stellvertretung wurde. Lehmann betrachtete außerdem, in der für ihn typischen, nicht immer jedem verständlichen Mischung aus Kritik und Witz, Geschichte und Veränderungen des UTS.

In diesem Raum wurde auch eine Plakette an der Wand eingeweiht, auf der die Namen der beiden ehemaligen UTS-Studenten standen, die im letzten Weltkrieg auf der Seite des Feindes umgekommen waren: die Namen Bonhoeffers und eines Japaners.

Nach diesem offiziellen Abschluß kam für uns noch ein Höhepunkt, nämlich ein wunderbares Dinner mit den Freunden aus dem Vorstand der Bonhoeffer Society und dem Präsidenten-Ehepaar in einem in der Nähe, auf einem Hochhaus gelegenen Restaurant mit herrlichem Blick auf die ganze Stadt.

Die Bonhoeffer-Woche lief noch weiter in den täglichen Andachten mit Lesungen aus Bonhoeffer-Briefen und -Gedichten, wie sie auch schon vor dem Union Day begonnen hatte. Am Donnerstag abend waren wir außerdem noch mit einer kleinen Studentengruppe zusammen, die noch mehr über Bonhoeffer hören wollte.

In der Sunday Times (15.4.84) kam dann ein Bericht vom Union Day, vor allem mit Aussagen zur Person Bonhoeffers selbst von John Godsey, Paul Lehmann und Eberhard Bethge, in den Ausgaben außerhalb New Yorks mit Bild von Bethge während seines Vortrags, dessen Platz in der New Yorker Ausgabe von einem großen Reklame-Bild eines schönen Mannes in vortrefflichem Anzug eingenommen wurde.

Für mich war der Hauptreiz an den Veranstaltungen des UTS, daß sie uns die Möglichkeit brachten, eine Woche im UTS zu wohnen, einem Platz, dem wir uns nach zwei Semestern (1967 und 1976) Aufenthalt und manchem kurzen Besuch sehr verbunden fühlen. Zu diesem Platz gehört natürlich die Stadt New York, die für mich immer eine atemberaubende Fascination hat. Die ehrenvolle Unterbringung in "The president's guest suite" ließ allerdings etwas zu wünschen übrig. "Women's-" und "Black liberation" haben es wohl mit sich gebracht, daß niemand mehr so etwas in Ordnung halten, oder auch nur danach sehen mag. Das wird irgend einer Firma übertragen, und der Schmutz ist sagenhaft: man bekommt schwarze Finger, wenn man ein Fenster aufzumachen versucht (bei welchem Fenster das überhaupt möglich ist, muß man erst einmal ausprobieren); was man ins Schubfach legt, wird schmutzig; fällt etwas auf den Boden, bekommt man beim Aufheben gleich einen kräftigen Bausch Staub mit in die Hand. (In Yale Divinity School war es

Übrigens ähnlich: nicht so schmutzig, aber dort behielt man, wenn man die Sessel verschieben wollte, die Lehnen in der Hand, und die Heizkörper kochten und zischten und machten die Wohnung unerträglich heiß, boten aber nur die Wahlmöglichkeit, sie so zu lassen oder zentral durch den Heizungsspezialisten ganz abzustellen. Früher waren solche Wohnungen in Colleges oder Seminaren etwas in jeder Richtung Erfreuliches gewesen.)

Das Geld in diesen Institutionen ist natürlich, wie überall, knapper geworden. Die Idee der Union Medal hat damit vielleicht auch zu tun. Man zieht dadurch für den Union Day mit relativer Sicherheit einen Vortragenden an, der gern bereit ist, seinen Vortrag für diese Ehre zu halten, und man macht mit diesem herausgehobenen Ereignis das UTS für potentielle ebenso wie für schon in Aktion getretene Geldgeber, denen man zu Dank verpflichtet ist, interessant. Und alle Seiten sind mit diesem Arrangement zufrieden.

Für den Präsidenten und seine Frau, die schon am Tag vor dem Konzert-Abend ein großes Dinner für einige, für das UTS besonders wichtige Leute und uns gegeben hatten, und die an jeder Veranstaltung teilnahmen, müssen diese Tage allerdings sehr anstrengend gewesen sein.

Renate Bethge

Der Bonhoeffer-Rundbrief wird herausgegeben vom Internationalen Bonhoeffer-Komitee zur Sicherung des Nachlasses und der Förderung der Forschung - Sektion Bundesrepublik Deutschland e.V., Alte Landstr. 121, 4000 Düsseldorf 31.
Verantwortlich für den Inhalt ist der Vorstand:
Prof. Dr. Heinz Eduard Tödt, 1. Vorsitzender;
Pastor Dr. Ferdinand Schlingensiepen, 2. Vorsitzender;
Redaktion: Pastor Dr. Johannes Degen, Sekretär.
Alle Mitteilungen und Einsendungen usw. bitten wir zu richten an das Sekretariat des Internationalen Bonhoeffer-Komitees, Sektion Bundesrepublik Deutschland e.V., Alte Landstr. 121, 4000 Düsseldorf 31 - Tel.: 0211/409787 oder 4092597 (Degen)

Die Konten des IBK:
Stadt-Sparkasse Düsseldorf Nr. 24022725 (BLZ 300 501 10)
Postscheckkonto Essen Nr. 51911-432