
Nur Ohnmacht macht Macht ohnmächtig

Zur Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer

Vortrag auf der Arbeitstagung des deutschen Versöhnungsbundes am 30. Mai 1976
im Evangelischen Jugendzentrum Kloster Höchst (Odenwald)

Hans Jürgen Schultz

Das Gedenken hat oft den Zweck, die Gedanken zu erübrigen. Der-Versuchung, diesem Vortrag den Charakter einer Feierstunde zu geben, möchte ich mich entwinden. Auch ein in aller Ruhe ausgereiftes Porträt kann mir nicht gelingen, da es das Unfertige an Dietrich Bonhoeffer ist, das uns mit ihm nicht fertig werden läßt. Was ich probieren möchte, ist eher ein Telegramm, ein Telegramm wider die Vergeßlichkeit, wider die Verdrängung. Ein Telegramm ist wortkarg. Der Verfasser eines Telegramms beschränkt sich auf das, was ihm gerade in diesem Augenblick wichtig ist.

Am 4. Februar vor siebzig Jahren wurde Dietrich Bonhoeffer zusammen mit seiner Zwillingsschwester Sabine geboren. Die Eltern, Paula Bonhoeffer, geborene von Hase, und Karl Bonhoeffer, Professor für Psychiatrie und Neurologie, lebten damals in Breslau. Der Stammbaum jedoch weist kaum auf schlesische, vielmehr auf kräftige schwäbische, dazu thüringische und preußische Wurzeln hin. Dietrich und seine sieben Geschwister wuchsen in einer familialen Kultur auf, die sie sehr geprägt hat. Der Vater — außergewöhnlich begabt und gebildet — mag ein fast zu bestimmendes Wesen gehabt haben. Aber statt sie zu beengen, haben die Gewohnheiten, die Regeln, die Formen, mit denen die Bonhoeffers groß wurden, ihnen einen Lebensstil sympathischer Unbefangenheit, Unabhängigkeit und Überlegenheit vermittelt.

Dietrich Bonhoeffer war, was man einen Mann von Welt nennt, er hatte einen sicheren Geschmack, wählte seine Kleidung mit Sorgfalt, wußte sich in jeder Gesellschaft zu be-

nehmen, war belesen, musikalisch, ein Globetrotter und ein Gourmet — gleichwohl wohnte er in Berlin im Wedding und unterrichtete aus freien Stücken die Kinder des Proletariats. In Sachen der Politik wie des Glaubens war er streng, unerbittlich, geradezu monastisch und ohne jede Spur von Opportunismus — gleichwohl waren pfäffische Manieren und dogmatische Abstraktionen ihm fremd, und trotz seiner Solidarität mit den Wortführern der Bekennenden Kirche hegte er eine unverhohlene Antipathie gegen den Kampf- und Krampfgeist in der Dialektischen Theologie, deren Meriten für die damalige Stunde unbestritten sind, in deren Atmosphäre ein Bonhoeffer jedoch nicht tief genug Luft holen konnte. Den mannigfachen Einordnungen in Klischees, die man sich von Bonhoeffer zu machen pflegte und pflegt, entsprach er nie. Aber er widersprach ihnen auch nicht. Er hielt sie nicht für der Rede wert und ging unbekümmert seiner Wege.

Am 9. April 1945, also vor einunddreißig Jahren, wurde Bonhoeffer, wenige Momente vor dem Ende der Herrschaft Hitlers, im KZ Flossenbürg hingerichtet. Zwar hatte man ihn mit einer Gruppe international zusammengesetzter Mitgefangener von einem Gefängnis ins andere überführt, offenbar unsicher, was angesichts der näherrückenden Fronten der Alliierten mit den Häftlingen zu geschehen habe. Die Freilassung stand unmittelbar bevor. Da wurde der Gefangenentransport von einem Sonderkurier eingeholt, der ihm mit Anweisungen aus Berlin gefolgt war. Bonhoeffer — mit ihm Canaris, Oster und wenige andere — wurde aufgerufen. Er wußte, was das zu bedeuten hatte. Er verabschiedete sich von einem englischen Freund mit den Worten: „Das ist das Ende. Für mich der Beginn eines neuen Lebens.“

Das war ohne Kanzelpathos gesprochen. Von einem Mann, der des Lebens nicht müde und nicht überdrüssig war. Er liebte das Leben, das Lebendige, alles, was wächst und blüht und gedeiht. Er fühlte sich dem Diesseits und dem Augenblick verwachsen und verpflichtet und hat Vertröstung auf eine andere, eine jenseitige Welt niemals für eine redliche Möglichkeit gehalten. Ich kenne keine ernsthaftere und weitergehende Infragestellung herkömmlichen Kirchen- und Christentums als die Dietrich Bonhoeffers. Dennoch konnte er mit einer Souveränität ohnegleichen unbrauchbar gewordenen Traditionen einfach das abgewinnen, was er für den Ausdruck seiner eigenen Frömmigkeit brauchte, und was er mit einer solchen Selbstverständlichkeit zu neuem Sinn brachte, daß es auf seine Umgebung gleichermaßen anschaulich und ansteckend wirkte. Der Lagerarzt von Flossenbürg erzählt, daß er — nicht ahnend, um wen es sich handelte — durch einen Türspalt einen knieenden Häftling erblickte. Es war noch vor dem Morgengrauen am Tag der Hinrichtung Bonhoeffers. Die Ruhe und Ungebeugtheit dieses „ungewöhnlich anziehend“ wirkenden Mannes, berichtet der Arzt, „hat mich aufs tiefste erschüttert. Auch an der Richtstätte selbst betete er noch kurz und bestieg dann mutig und gefaßt den Galgen. Der Tod erfolgte nach wenigen Sekunden.“ Er habe in seiner fast fünfzigjährigen ärztlichen Tätigkeit kaum je einen Menschen so bewußt, so klar, so angstlos sterben sehen.

Wie sein Bruder Klaus Bonhoeffer und sein Vetter Hans von Dohnanyi, so starb auch Dietrich wegen Hochverrats. Nicht — wie etwa Paul Schneider — als Märtyrer. Während der Jahre nach dem Kriege wurde mehrfach der Vorschlag abgelehnt, Schulen oder Straßen oder Gemeindehäuser nach ihm zu benennen. Er hatte sich ziemlich früh in der Widerstandsbewegung gegen den Nationalsozialismus engagiert. Er war beauftragt, englische Politiker durch die Vermittlung des Bischofs von Chichester, George Bell, über die Umsturzabsichten und über die Namen einer neuen deutschen Regierung zu unterrichten. Bonhoeffers Sorge ging über Hitler weit hinaus. Er befürchtete — als Folge der Kriegspolitik der Alliierten — eine Spaltung Europas und war leidenschaftlich daran interessiert, ihr vorzubeugen. Eine zentrale Figur in dem geheimen Informationsaustausch war Willem Visser't Hooft in Genf, der in engem Kontakt mit Adam von Trott und Helmuth James von Moltke und Dietrich Bonhoeffer stand — drei weitblickenden Männern, die untereinander aus Sicherheitsgründen kaum Berührung haben durften, die aber nicht bloß ein

gleiches Schicksal hatten, sondern bei denen man nachträglich ein solches Maß an geistiger wie politischer Übereinstimmung feststellen kann, daß einem beim Vergleich bewußt wird, wie genau Hitler seine Gegner erkannt und bis zum letzten Atemzug verfolgt hat. Als er sein Ziel: „Heute gehört uns Deutschland, morgen die ganze Welt!“ scheitern sah, schlug seine Idee in Rache um, und er wollte so viel Zerstörung wie überhaupt nur möglich hinterlassen. Er hat gründliche Arbeit geleistet. Was es damals — zum Beispiel bei Bonhoeffer, Moltke und Trott — an Keimen für eine neue soziale Demokratie gab, eilt allem was wir inzwischen verwirklicht haben, weit voraus. Sucht man Maßstäbe etwa in Moltkes Konzept einer partizipatorischen Demokratie und wirft dann einen Blick auf unsere bestenfalls delegatorische Demokratie, so gehen einem die Augen dafür auf, daß man in einem Entwicklungsland lebt. Wir haben den äußeren Wiederaufbau (schon dieser Begriff hat ja einen restaurativen Akzent) Hals über Kopf dermaßen forciert, das wir für einen inneren Wiederaufbau oder sagen wir besser: für einen veritablen Neuaufbau zunächst einmal keine Zeit und später — als die Frage nach der Qualität des Lebens zu stellen begonnen wurde — schon gar kein Interesse mehr hatten.

Die diversen Chancen, der ihm drohenden Gefahr zu entkommen, hat Bonhoeffer ausgeschlagen. Von seinen zahlreichen Auslandsaufenthalten kehrte er, entgegen wohlwollendem Freundesrat, stets in die Höhle des Löwen zurück. Emigration, mühelos möglich für ihn, hätte die Arbeit im Widerstand ausgeschlossen, und Bonhoeffer hat Christsein einmal als die Bereitschaft definiert, auf Privilegien zu verzichten und sich für das jeweils Notwendige verfügbar zu halten.

Kaum jemand, der „heute am christlichen Credo sein Geld verdient“, verbindet damit die Vorstellung, das sei lebensgefährlich — so las ich neulich in einem Brief, den Eugen Rosenstock-Huussy mir zwanzig Jahre nach dem 20. Juli 1944 schrieb: „Das glauben nur Laien wie mein Freund Helmuth Moltke oder Theologen wie Bonhoeffer, die die Welt nicht durch eine pastorale Brille entstellten und die, um die Ärmel aufkrepeln zu können, den Talar auszogen.“ Der Pfarrer Bonhoeffer scheute die Rolle des politischen Akteurs nicht. Er war erklärtermaßen Pazifist. Doch der Egoismus des Bedürfnisses, die Hände in Unschuld zu waschen, war ihm zuwider. Das Risiko kann man nicht umgehen. Die Konflikte, in die jeder Pazifismus in einer nichtpazifizierten Umwelt gerät, spitzten sich bei der Wahl zwischen den Übeln, die Bonhoeffer zu treffen hatte, unweigerlich zu. Werden Juden verfolgt, hat er einmal gesagt, kann man nicht gregorianisch singen, ohne zugleich vernehmlich zu protestieren und alles zu ihrer Rettung zu unternehmen. Droht ein Wagen auf dem Kurfürstendamm in eine Menschenmenge zu rasen, so muß man dem Fahrer ins Steuer fallen, statt die Hände zu falten. Es kann passieren, daß Beten kein Akt mehr ist, sondern eine Aktion.

In jüngeren Jahren hatte Bonhoeffer das Verhältnis der Kirche zur Politik gelegentlich mit dem Ausdruck „Desinteressement“ beschrieben. Später hat er diesen Begriff nicht allein bedauert, sondern geradezu „frivol“ genannt. Er hat dann, mit seiner Teilnahme an der Verschwörung gegen Hitler, eine Stellung eingenommen, die offizieller protestantischer Tradition in keiner Weise entsprach. Für sein Verhalten gegenüber der „Obrigkeit“ hätte er gewiß keine Rechtfertigung aus moraltheologischem Repertoire herleiten und beanspruchen können. Er durchschaute und kritisierte die Unzulänglichkeit, ja die Gefährlichkeit einer religiösen Mentalität, die im Dispens von Weltverantwortung gipfelt. Hat die Kirche nur zu trösten, Zuflucht zu bieten und gut zuzureden? Hat sie nur aufzulesen, wer unter die Räuber gefallen ist, oder hat sie an Verhältnissen mitzuarbeiten, in denen es weniger Bedrohungen gibt? Müßte die Kirche nicht initiativ sein, Krisenherde aufspüren, Unrecht bekämpfen, Frieden modellieren usw.? Will sie nur Hungrige sättigen, ja pointierter noch: braucht sie sie womöglich zur Bestätigung ihres Daseinssinns als berufene Anwältin von Caritas, oder will sie Hunger verhindern, indem sie zur Herstellung einer gerechteren politischen Wirklichkeit beiträgt? Ökumene heißt zu deutsch: die ganze bewohnte Erde — sollte „ökumenische Bewegung“ nicht heißen:

Einsatz dafür, daß aus der bewohnten eine bewohnbare Erde werde? Aus solchen Fragen heraus (die ich absichtlich mit eigenen, heutigen, nicht mit Bonhoeffers Worten ausdrücke) entstanden erste Hinweise auf eine revolutionär neue Sicht von Mensch und Welt. Sie sind vor allem nachzulesen in „Widerstand und Ergebung“, den während der Haftzeit niedergeschriebenen Aufzeichnungen, die in ihrer Dichte und in ihrer Unbestechlichkeit den Pensées von Pascal nicht nachstehen. Sie sind das Dokument unserer Zeit für den immer schon gültigen Sachverhalt, daß Theologie erst erheblich wird in dem Moment, in dem die Wahrheitsbehauptung durch die Wahrheitsuche abgelöst wird. „Widerstand und Ergebung“ ist bezeichnenderweise kein Brevier; es ist eine Sammlung von Abbrüchen.

Was hat sich bei Bonhoeffer angebahnt? Ihm ging auf, daß Mensch und Welt früheren Bevormundungen entwachsen sind. Man beginnt, auf eigenen Füßen zu stehen. Die Säkularisierung ist nicht eine vorübergehende Phase nur, sie ist das Ergebnis eines mächtigen Prozesses, in dem alle Kulturen ihre religiösen Grundlagen eingebüßt und die bestehenden Formen der Gesellschaft eine tiefgreifende Entsakralisierung erfahren haben. Der Mensch ist „mündig“ geworden. Für Verantwortungslosigkeit, für Weltuntüchtigkeit, für Infantilismus kann Religion ihm kein Alibi mehr liefern. Es lag Bonhoeffer fern, diesen Vorgang zu verharmlosen. Er hat ihn nicht so unbedenklich begrüßt wie viele seiner Interpreten. Eine Theorie der Säkularisation, die man aus seinen aphoristischen Niederschriften meinte, entwickeln zu können, hat er selbst so nicht vorgezeichnet. Ihr werden immer mehr begründete Einwände oder Differenzierungen entgegengehalten. Man wird sie zu beachten und zu besprechen haben. Bonhoeffer hat mehr Fragen als Antworten hinterlassen. Aber in einem Punkte wird man sich auf ihn berufen können: die momentane Wiederkehr der Sehnsucht nach Religion und Religiosität hätte zumindest seinen Verdacht, wahrscheinlich seinen scharfen Widerspruch ausgelöst. Er hätte sie vermutlich analysiert als Rückfall in eine Position genießerischer Unmündigkeit, als die Neigung, sich wieder einmal irrationalen Autoritäten zu unterwerfen und vor den Anforderungen des Erwachsenwerdens in die Idolatrie zu fliehen. In der Kirche wird die religiöse Welle gelegentlich händereibend registriert als Zusammenbruch eines hybriden Übermuts und als längst fälliges Zugeständnis menschlicher Schwäche, die auf Hilfe von außen, sprich: von oben angewiesen ist.

Ich möchte die Unsicherheiten und Übergänge, welche die Menschen zur Stunde erleben und die Regungen und Bedürfnisse mit sich bringen, für die sich die Bezeichnung „religiös“ anbietet, nicht simplifizieren. Daß nach einer Phase allgemeiner Intellektualisierung eine Phase der Emotionalisierung kommen mußte, konnte man voraussehen. Aber wir müssen unterscheiden. Gehen wir rückwärts oder vorwärts? Mir scheint, daß den meisten Tendenzen, die wir in diesem Zusammenhang beobachten, eine Ängstlichkeit zugrundeliegt, die Furcht, mehr zu verlieren als zu gewinnen, eine „große Weigerung“, volljährig zu werden. Die Vernunft wird erneut in Mißkredit gebracht. Albert Schweitzer hat schon vor fünfzig Jahren davor gewarnt: „Ich wage unserem Geschlecht zu sagen, daß es nicht meinen soll, mit dem Rationalismus fertig zu sein, weil der bisherige zuerst der Romantik und dann einer auf dem Gebiet des Geistigen wie des Materiellen zur Herrschaft kommenden Realpolitik Platz machen mußte. Wenn es alle Torheiten dieser Realpolitik durchgemacht hat und durch sie immer tiefer in geistiges und materielles Elend geraten ist, wird ihm zuletzt nichts anderes übrigbleiben, als sich einem neuen Rationalismus, der tiefer und leistungsfähiger ist als der vergangene, anzuvertrauen und in ihm Rettung zu suchen.“ Genauso verstehe ich Bonhoeffers Begriff „Mündigkeit“. Er hat von Mündigkeit nicht nur als einem Faktum gesprochen, dem wir uns stellen müssen, sondern hauptsächlich als Aufgabe, als Ziel von Erziehung. Der Mensch kann nicht länger Kind bleiben, sonst wird er kindisch. Der Traum nach der Melodie: „O wüßt' ich doch den Weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland!“ können wir uns nicht mehr erlauben.

Bonhoeffer hat die Verweltlichung der Welt nicht als Dechristifikation verklagt und beklagt; er hat in dieser Entwicklung mit all ihren unleugbaren Wachstumskrisen zugleich Wirkungen einer jüdisch-christlichen Überlieferung gesehen, und statt aus dieser (sicherlich doppeldeutigen) Geschichte auszusteigen, hat er sich couragiert in ihr betätigt und Partei ergriffen für all die Kräfte in ihr, die dem Ziel einer menschlicheren Menschheit zuspieren. Es gibt eine Bemerkung von Walter Benjamin, die man ganz gut auf Bonhoeffer anwenden kann und die sein Bewußtsein ziemlich genau kennzeichnen dürfte: „Es besteht“ — sagt Benjamin — „eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Wir sind auf der Erde erwartet worden. Uns ist wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“

Man muß, will man Bonhoeffer näherkommen, auf das prophetisch-politische Element in seinem Denken und Handeln achten. Man erinnere sich nur an die betont einseitige Friedensansprache von Fanö, die er als Achtundzwanzigjähriger gehalten hat! Er war seinen Gefährten um etliche Nasenlängen voraus!

Im Gegensatz zum amtlichen Kirchentum, das, statt Glauben als Relativierung des Bestehenden zu praktizieren, im Kult des Tatsächlichen verharret, war Bonhoeffer nach seinen eigenen Worten stets angestiftet von einer „unersättlichen Neugierde für jede neue Wirklichkeit.“ Wunschlosigkeit sei Armut, hat er gemeint. Die die Christen und die nach ihnen benannte Politik charakterisierende Welt- und Menschenverachtung, der Glaube oder besser: der Antiglaube, der Mensch und die Welt seien unveränderlich und unverbesserlich — er kann nicht Bonhoeffer als Gewährsmann zitieren wollen. Für ihn ist Leben Prozeß und Progreß, nicht bloß Gewordenes und Bekanntes, sondern vor allem Noch-nicht-Erwiesenes, Noch-nicht-Erforshtes, Noch-nicht-Versuchtes. Es ist instabil, niemals abgeschlossen, entwicklungsbedürftig und entwicklungsfähig. Stillstand ist Täuschung. Wenn der Mensch nicht wächst, verfällt er; ohne Fortschritte macht er Rückschritte; wird sein Hoffnungspotential nicht gefördert, wird es gefährdet. (Machen Sie sich bitte einmal Gedanken darüber, wie es wohl zu erklären sei, daß es in der Regel dieselben Personen sind, die die „Grenzen des Wachstums“ auf ökonomischem Gebiet empört bestreiten und die Grenzen des Wachstums der Menschen selbstsicher, ja angstvoll akzeptieren und verteidigen.)

Dietrich Bonhoeffer hat die statische Frage „Was ist der Mensch?“ umgewendet in die dynamische Erwartung: Was könnte, was sollte, was müßte er sein? Geht man allein aus von dem, was man vom Menschen weiß oder zu wissen vorgibt, so verpaßt man gerade das Spannende am Menschen. Man verdammt gewissermaßen seine Zukunft zur Vergangenheit. Man überläßt dem Gewesenen, dem Verwesenden, dem Tod die Herrschaft. Wir müssen es aber — wollen wir den Menschen wirklich kennenlernen — auf ungekannte, auf ungeprüfte, auf alle Erfahrungen überholende Möglichkeiten ankommen lassen. Was der Mensch sei, weiß ohnehin niemand; man weiß nur, was der Mensch aus dem Menschen gemacht hat. Es gilt nun, ihn aus seinen Fixierungen zu befreien. Und das heißt: es gilt, Bedingungen dafür zu schaffen, daß der Mensch, dieses unvollendete Wesen, alle Reserven für das Menschsein öffnet und sich voll zugutekommen läßt. Der Mensch braucht Lebenschancen, nicht bloß Überlebenschancen. Eine Politik, die nicht darauf abzielt, verdient ihren Namen nicht. Sie ist, entgegen ihren Beteuerungen, unrealistisch, sie ist Non-Politik; denn sie beherrscht sie nicht: die „Kunst des Möglichen“. Bonhoeffer war überzeugt, daß alle institutionellen Vorkehrungen, die den Frieden zwischen Klassen und Rassen, zwischen Ideologien und Religionen, zwischen einzelnen und Gruppen, zwischen Parteien und Staaten, zwischen Mensch und Natur vorbereiten oder garantieren sollen, nur zu leisten vermögen, was man von ihnen erwartet, wenn ihnen eine Veränderung der Menschen entspreche, eine Reifung, ein Zugewinn an Vernunft, an Einsicht.

Gedanken, sagt Kant, sind intelligible Taten. So sind „Gedanken des Friedens“ ein politicum. In diesem Sinne war es eben nicht der Theologe Dietrich Bonhoeffer, es

war gerade der *homo politicus*, der drängend nach der schöpferischen Entfaltung des Menschen zum *homo humanus* fragte.

An diesem Punkte sehe ich eine der Herausforderungen Bonhoeffers an uns. Das Ideal vom „neuen Menschen“, wie es heute, namentlich an angeblich linken Fronten, vertreten wird, scheint mir nicht selten eine unreife Spezies zu sein, die die Welt mit einem anti-autoritären Kindergarten verwechselt. Unser „Zeitalter des ewigen Säuglings“ (Erich Fromm) ist ja nicht allein zu erkennen an dem unkritischen und nimmersatten *homo consumens*, dem passiven Nutznießer eines Warenhausparadieses, sondern genauso an den Komparsen eines Revolutionsspektakels, die mit einem Sprung, ohne Schritte, von der Gegenwart in eine von ihnen diktierte Zukunft gelangen wollen. Mit einem Bewußtsein von gestern erheben sie Anspruch auf eine Welt von morgen. Mit alten Waffen wollen sie die neue Zeit erobern. Bonhoeffer dagegen betonte unermüdlich, daß man jetzt schon selber geben müsse, was bald allen gehören solle. Jedes noch so gute Ziel ist bereits tödlich infiziert, wenn schlechte Methoden zu seiner Herbeiführung angewendet werden. Das Ziel muß in der Methode vorweggenommen, es muß in ihr bereits vertrauenerweckend vorhanden sein. Mit solcher Einstellung wird der horrible Satz, der Zweck heilige die Mittel, auf den Kopf gestellt. Bonhoeffer ging vorgreifend auf wichtige Fragestellungen unserer jetzigen Generation ein, indem er das Wort „Leben“ groß schrieb. Das Leben selber, nicht nur der eine oder andere Teilbereich unserer Existenz, ist in eine Krise geraten. Des Menschen kreaturische Kapazität scheint abzunehmen. Er baut und baut an einer Welt, die ihn umbringt. Er scheint nicht zu wissen oder nicht wissen zu wollen, was ihm guttut. Der Feind des Menschen ist der Mensch. Die Folgen seiner Erfindungen fallen als Lebensbedrohung auf ihn zurück. Er produziert Überfluß und verarmt zugleich an den elementaren Dingen. Während er rational plant, kann er im selben Atemzug affektiv zerstören. Mit überentwickelten Instrumenten steht er durchaus unterentwickelt da. Eine Barbarisierung, eine Primitivisierung stellen wir allenthalben fest: inmitten von Komfort. Der Mensch wird mit fast allem, nur nicht mit sich fertig. Je weniger er ist, um so mehr will er haben. Er muß kompensieren, daß er sich völlig verausgabt hat. Aus diesem Zustand ergibt sich eine lebensgefährliche, eine selbstmörderische Tendenz, die wir rundherum antreffen, und die Frage, wie wir Widerstand gegen sie, wie wir Gegenkräfte auf den Plan bringen können, hätte Dietrich Bonhoeffer, wäre er noch am Leben, sicherlich primär interessiert. Und so müßig es ist, sich seine Antworten ausdenken zu wollen, so gewiß kann man doch aus Bonhoeffers Nachlaß herleiten, daß er „Gott“ nicht für ein Symbol der Entmächtigung, sondern der Ermächtigung des Menschen hielt. Wer klein vom Menschen redet, um groß von Gott reden zu können, ist auf dem Holzweg. Divinität auf Kosten von Humanität führt zur Bestialität. Das hat Bonhoeffer mit eigenen Augen gesehen. Und dabei wurde ihm bewußt, daß wir früheres Reden von Gott nicht mehr nachvollziehen können, ohne zutiefst unaufrichtig zu sein. Er erkannte aber auch immer schärfer, daß wir womöglich gar nicht „Gott“ verloren haben, sondern ein bestimmtes Denksystem und eine ihm gemäße Sozialstruktur, in der „Gott“ als Ausdruck unantastbarer Autorität eine bestimmte und bestimmende, den *Status quo* stabilisierende Rolle spielte. Immer, wenn Denksysteme und Sozialstrukturen zerrinnen, meinen wir, daß uns Gott abhanden kommt. Bonhoeffer schrieb: den Gott, den „es gibt“, gibt es nicht. Gott läßt uns wissen, „daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig zu werden“. Solche Sätze dürfen wir nicht entschärfen. Doch die Hurtigkeit, mit der man ihrem Autor die Patenschaft antrug für eine *theologia post mortem dei*, für eine Theologie nach dem Tode Gottes, hätte ihm amüsant bis absurd vorkommen müssen. Was seine beharrliche Kritik auslöste, war nicht der Glaube, sondern der Aberglaube. Aber was das ist oder sein könnte: Glaube ohne Aberglauben, „religionsloses Christentum“, wie er es nannte — das zu beschreiben und zu betreiben ist die Theologie schuldig geblieben. Sie hat sich, in dieser Beziehung, der Provokation Bonhoeffers ganz und gar entzogen.

Wie ich mich überhaupt (erlauben Sie mir bitte diese Marginalie) des Eindrucks nicht erwehren kann, daß die Gottesgelahrtheit gegenwärtig etwas schwach auf der Brust ist. Mag sie sich bis vor kurzem etwas zu spektakulär aufgeführt und mit der Pose ambulanten Prophetentums mehr Aufmerksamkeit erheischt haben, als ihr der Sache nach zukam, so erkundigt man sich heutzutage leicht beklommen: wo befindet sie sich eigentlich? In der Klausur — oder in der Etappe? Es gibt genügend patente, aber nicht so viele potente Theologen, eine Menge ordentlicher Fachbereichsvertreter, aber kaum eine Handvoll außerordentlicher Grenzgänger und Anreger, und es hat den Anschein, daß viele ihrer Themen ausgewandert sind in Bereiche, in denen sie ursprünglich gar nicht vorgesehen waren. Ein aus den üblichen Bahnen herausgeworfener Theologe wie Bonhoeffer hat diese Rezession (die geistige, die weit beunruhigender ist als die wirtschaftliche) vorausgesagt: „Alles Denken, Reden und Handeln in Dingen des Christentums muß neu geboren werden . . .“ Wie es war, kann es nicht weitergehen.

Jetzt muß ich — mit der Gefahr der Mißverständlichkeit — sehr abgekürzt reden und meine Formulierungen fast unzulässig zuspitzen. Sie wissen, daß es innerhalb der zeitgenössischen Theologie eine starke Partei gibt, die so etwas wie eine Religion ohne Gott proklamiert. Für Bonhoeffers tastende, „ins Unreine“ gedachte, durchaus unabgeschlossene und keinesfalls dogmatisierbare Erwägungen würde ich eher den gegen teiligen Titel wählen: Gott ohne Religion.

Gott war, soweit ich sehe, nie Anlaß oder Gegenstand seines Zweifels. Bonhoeffer war kein Hiob. Gott war für ihn Grund des Lebens, Grund des Liebens, Grund der Hoffnung, Grund der Überzeugung, daß das, was ist, nicht alles ist, also auch anders sein und werden könnte. Seine Ablehnung des Theismus machte noch keinen Atheisten aus ihm. Vielmehr bedeutete für ihn die „Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird“, daß endlich der Blick frei wird für den „Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt“. Indem Gott als „Arbeitshypothese“ und „Lückenbüßer“ funktionslos geworden ist, kündigten sich für Bonhoeffer in vagen Umrissen ganz andere Möglichkeiten des Verständnisses Gottes als des Interpretaments der Wirklichkeit an.

Nicht trotz, sondern eben wegen der Vor-Läufigkeit seiner letzten Reflexionen („ . . . gerade das Fragment kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen“) nehme ich an, daß er ein Dialogpartner hätte werden können für so konsequente Nicht-Theisten wie Simone Weil oder Milan Machovec oder Erich Fromm oder Albert Einstein (. . . Einstein, der, beispielsweise, den nach dem Bilde der Menschen gemachten Gott nicht akzeptierte, aber geradezu liebevoll von dem „Alten“ sprechen konnte, wenn er Spuren von Sinn, von Wahrheit in der Wirklichkeit, von vernünftigen Zusammenhängen und Strukturen entdeckte und bestaunte).

In Bonhoeffer wuchs, wie wir wissen, eine Aversion gegen alles „Religiöse“: „ . . . oft bis zu einem instinktiven Abscheu — was sicher auch nicht gut ist. Ich bin keine religiöse Natur.“ Er fühlte sich „häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen“ hingezogen, „und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen ‚brüderlich‘. . . Wenn die andern in religiöser Terminologie zu reden anfangen, dann verstumme ich.“ „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.“ „Aber an Gott“ — so kann Bonhoeffer hinzufügen — „muß ich immerfort denken. An Echtheit, an Leben, an Freiheit und Barmherzigkeit liegt mir sehr viel.“ Und seinen Kritikern nimmt er die Einwände ab: „Ich weiß, daß ich nur meine eigenen Bücher aufzuschlagen brauche, um zu hören, was sich gegen dies alles sagen läßt . . . Aber da ich glaube, daß jetzt ein Knoten platzen soll, lasse ich den Dingen ihren Lauf und setze mich nicht zur Wehr.“ Von diesem Bonhoeffer, von dem wir wissen, daß er nicht an einem Schlußpunkt, sondern daß er unterwegs war, als er zum Henker kommandiert wurde, „auszugehen“, heißt immer zugleich: von ihm weg-, über ihn hinauszugehen.

Lassen Sie mich einmal über Bonhoeffer hinausgehen und mutmaßen, daß ich — wenn ich auf seiner Spur bleiben will — die Richtung zu einem radikalen Humanismus einzuschlagen habe. Dieser Humanismus läßt die Fiktionen und Illusionen, in die die Religion den Menschen einbindet und einbildet, hinter sich. Dieser Humanismus mutet dem Menschen die Wahrheit über sich zu, bringt Tageslicht in die Schlupfwinkel, in denen er sich zu verstecken pflegt, beraubt ihn seiner Götzenbilder, schafft buchstäblich Enttäuschung, setzt ihn dem Alleinsein, dem Selbstsein, dem Vertrauen auf die Kräfte aus, die im Menschengeschlecht selber zur Wirkung gelangen müssen, und werden sie hier nicht gefunden, so haben sie keine Realität. Dieser Humanismus zieht nicht allein theologische, er zieht auch biologische Dogmen in Zweifel: Die Geburt zum Beispiel ist für ihn nicht ein augenblickliches und einmaliges Ereignis, sondern ein dauernder Vorgang. Das Ziel des Lebens ist es, ganz geboren zu werden, und seine Tragödie, daß die meisten sterben, ehe sie zu leben anfangen. „Zu leben bedeutet, jede Minute geboren zu werden“, schreibt Erich Fromm, „und der Tod tritt ein, wenn die Geburt aufhört.“ Demgemäß hat Bonhoeffer auch die Auferstehung mit einigen vorsichtigen Andeutungen „nichtreligiös“ interpretiert: nämlich nicht als Annoncierung eines Geschehens, das wir hienieden nicht erleben werden, sondern als Einbruch einer Dimension, die hoffen macht, die frischen Wind in unsere Segel schickt und die das Leben wichtiger werden läßt als den Tod. Mag sein, daß damit nicht alles gesagt ist, was über Ostern zu sagen ist. Aber sicher ist erst recht nicht alles über Ostern gesagt, wenn dies — wie üblich — nicht gesagt wird.

In der Konsequenz dieses radikalen Humanismus ergibt sich — und das muß als Zusammenhang gesehen werden — eine skeptische Einstellung gegenüber jeder Legitimierung und Anwendung von Gewalt, und zwar genau deshalb, weil es in der menschlichen Geschichte die Gewalt — das heißt die Erzeugung von Furcht — war und ist, die den Menschen veranlaßt hat, die Fiktion als Tatsache, die Illusion als Wahrheit anzunehmen. Es war Gewalt, die den Menschen unfähig zur Selbständigkeit, zur Mündigkeit gemacht und sein Denken verunklart und seine Gefühle verzerrt hat.

Damit sind wir bei den Wurzeln des Bonhoefferschen Pazifismus. Die Menschen sind mehr, als sie sind. Wäre das nicht so, man könnte in der Tat kein Pazifist sein. Nachdem Gott seine Schöpfung beendet hatte, sah er an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Nur beim Menschen verzichtete er auf diese Feststellung. Fand er ihn nicht gut? Eine chassidische Geschichte gibt eine andere Erläuterung: der Mensch war als offenes System gedacht, das wachsen und sich entwickeln sollte. Deswegen enthielt sich Gott des Urteils. Aus diesem Geist — pardon! — lebt der Pazifismus, wie er von einem Albert Schweitzer oder einem Martin Luther King oder einem Danilo Dolci verkörpert wird. Der Pazifist hat eine neue politische Anthropologie zur Grundlage. Der Pazifist glaubt an die Chancen der Erziehung, an des Menschen Lernfähigkeit, an seine unerschlossenen Intelligenz- und Liebesreserven. Der Pazifist ist als Politiker Pädagoge. Politik ohne den „Optimismus“ der Pädagogik (wir besitzen wunderschöne Äußerungen von Bonhoeffer über den Optimismus als Willen zur Zukunft, den niemand verächtlich machen soll) — Politik also ohne den Optimismus der Pädagogik entpuppt sich bei kritischer Betrachtung als ein Handwerk von Zynikern. Sie kann der Gewalt gar nicht entraten. Gewalt korrespondiert mit Hoffnungslosigkeit, wie Gewaltlosigkeit mit Hoffnung. Und so entspricht auch dem Diktum von der Unentbehrlichkeit der Herrschaft das Diktum von der Unverbesserlichkeit des Menschen. Bonhoeffer indessen hat den Menschen viel zugemutet, weil er ihnen viel zugetraut hat. Im Sinne dieser Zu-Mutung ging eine enorme Ermutigung Entmutigter von ihm aus. Das Gegenteil davon — nämlich mit wohlwollend klingender Ermahnung zur Demut verbundene Demütigung — ist die Regel derer, die sich gern und stolz Realpolitiker nennen und deren Ideologie in der Behauptung gipfelt, keine zu haben.

Erstaunlich ist der Einfluß Gandhis auf Bonhoeffer. Er hat seine Kategorien eben nicht bloß aus dem bekannten christlichen Denkhorizont bezogen, sondern weil für ihn die Bergpredigt, über die er eines seiner dichtesten Bücher geschrieben hat, der Kern aller biblischen Texte war, nahm er ebenso überrascht wie vorbehaltlos den Sachverhalt zur Kenntnis, daß bei Gandhi überzeugendere Anwendungen der Intentionen Jesu festzustellen waren als im ganzen abendländischen Christentum, das — „jedenfalls in seiner bisherigen Gestalt und seiner bisherigen Interpretation“ — unweigerlich und mit Recht zu Ende geht. Dies schrieb Bonhoeffer in einem Brief an seine Großmutter, in dem er ihr sein skeptisches Urteil über die kirchliche Situation in Deutschland mitteilte und ihr den Plan einer Studienreise nach Indien anvertraute. Das Gerücht sprach sich rasch herum. Natürlich mokierte man sich über diese Kuriosität. Karl Barth schrieb noch nach mehr als zwei Jahren an Bonhoeffer: Wissen Sie, was „lange Zeit das einzige war, was ich von Ihnen wußte? Die seltsame Nachricht, Sie beabsichtigen, nach Indien zu gehen, um sich bei Gandhi oder einem anderen Gottesfreund irgendeine geistliche Technik anzueignen, von deren Anwendung im Westen Sie sich große Dinge versprechen“. Bonhoeffer ließ sich nicht beirren. Er erhielt eine sehr freundliche Einladung von Gandhi. Doch sie kam zu spät. Inzwischen — es war das Jahr 1934 — hatten sich die politischen Verhältnisse so zugespitzt, daß Bonhoeffer das Land nicht verlassen wollte. Aber wer angenommen hatte, sein Interesse für Gandhi bestünde in Neigungen zu „irgendeiner geistlichen Technik“, konnte sich keines guten Instinktes rühmen. Bonhoeffer hatte verschiedene Gründe, der Person und der Arbeit Gandhis aufmerksam zu begegnen. Neben seinem beständigen Bedürfnis nach möglichst viel Welterfahrung und neben seiner zunehmenden Einsicht in die Sterilität hiesiger Kirchlichkeit waren es vor allem die von Gandhi praktizierten Methoden eines gewaltfreien Widerstandes, die in ihm das Reiseprojekt nicht zur Ruhe kommen ließen.

Bonhoeffer wußte, daß man den ungeheuerlichen Bedrohungen durch das Hitler-Regime ganz und gar unvorbereitet entgegenging. Er setzte sich mit der Bekennenden Kirche gleich; aber sie genügte ihm nicht; sie erschien trotz aller Redlichkeit der Bereitschaft, auf die Barrikaden zu gehen, letztlich apolitisch und pietistisch verkürzt. Von Anfang an hielt Bonhoeffer Ausschau nach Möglichkeiten einer frühzeitigen und wirksamen Opposition, die sich nicht erschöpfte im noch so entschlossenen Nein zum Nationalsozialismus, sondern die zugleich Alternativen plante, um das Dritte Reich an den Wurzeln anzugreifen und zu überwinden. In dieser Suche nach einer Zukunftspolitik war Bonhoeffer den meisten seiner durchaus konservativen Kommilitonen vom 20. Juli fremd und, wie ich meine, voraus. Er war nicht nur Rebell, sondern Prophet. Bonhoeffer wollte keine vergangenen Ideale restaurieren. Er war ganz und gar Zeitgenosse des zwanzigsten Jahrhunderts.

Über seine Beurteilung der Bombe gegen Hitler wissen wir nicht genug. Zweifellos fühlte er sich für den Staatsstreich mitverantwortlich. Seine Briefe verraten Nieder geschlagenheit, Aussichtslosigkeit am Tage nach dem mißlungenen Versuch. Bonhoeffer hätte sich gewünscht, daß Stauffenberg Erfolg hat. Er, der Pazifist, hat die Rolle des Täters, ja des Attentäters nicht gescheut. Dennoch kann es nicht gegen sein Interesse sein, kritisch zu fragen: Wo blieb, als der Gedanke an die Bombe als die letzte Lösung auftauchte, die Theorie des Gewaltverzichts? Aber man kann, ja man muß genauso gut umgekehrt fragen: Wohin kam der Widerstand gegen Hitler ohne die Theorie des Gewaltverzichts? Der Versuch der Beseitigung des Diktators war im Jahr 1944 von allen verbliebenen Chancen wohl wirklich die mögliche; trotzdem hat Bonhoeffer sie niemals gerechtfertigt oder gar verherrlicht, sondern mit allen Konsequenzen, bis hin zu seinem klaren Ja zum eigenen Tode, als „Schuldübernahme“ und außerdem (wie ich jedoch nur vermuten kann) als Kapitulation begriffen, das heißt als einen unbrauchbaren Ersatz für eine versäumte, langfristige, gewaltfreie, von der Mehrheit der Bevölkerung mitgetragene Bekämpfung des Nationalsozialismus. Für einen solchen Widerstand war weder die Kirche noch sonst eine einflußreiche Gruppe disponiert. Widerstand, der erst mit dem

Tyrannenmord geprobt wird, kommt eben zu spät. Bonhoeffer hat — obwohl er seine einstige Auffassung über Gewaltfreiheit nicht widerrufen hat — schließlich mit Gewaltträgern komplottiert, weil er sich einen privatistischen Pazifismus nicht leisten wollte, einen Pazifismus, der Passivismus ist und nur dazu hätte dienen können, die Hände in Unschuld zu waschen. Seine — so hat er es selber ausgedrückt — „letzte verantwortliche Frage“ lautete nicht: „Wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe“, sondern „wie eine kommende Generation weiterleben soll“.

Schließlich hatte Bonhoeffer Gandhi nicht als frommen Narren eingeschätzt und geschätzt, dessen Pazifismus nicht mehr war als Ausdruck einer moralischen Sehnsucht, sondern als einen Politiker der Menschlichkeit und der Menschheit, der nach haargenau ausgedachtem Konzept eine außerordentlich effektive Friedensstrategie entwickelte. Für Gandhi war der planmäßige Abbau von Gewalt gleichbedeutend mit planmäßigem Aufbau von Politik. Durchweg gilt der Gedanke der Gewaltfreiheit als unpolitisch. Vielleicht hat jedoch eine Zeit begonnen, in der es die Gewalt ist, deren Gebrauch wir als unpolitisch zu entlarven haben. Eine von Gewalt freie Welt ist zwar noch nicht vorstellbar. Aber eine Welt, die mit Gewalt nicht anders als seither umzugehen weiß, ist ebenfalls unvorstellbar geworden. Wie wir mit dem Gewaltproblem fertig werden, das entscheidet über unsere Zukunft. Wer meint, es genüge, gerüstet zu sein, der ist ungerüstet. Gewalt erzeugt nichts Besseres als Gewalt. Und selbst Herbert Marcuses „Gewalt der Verteidigung“ ist keine Verteidigung der Gewalt.

King hat zu seinen Gegnern gesagt, was auch Bonhoeffer und Gandhi hätten sagen können: „Wir werden eure Fähigkeit, uns Leid zuzufügen, durch unsere Fähigkeit, es zu ertragen, wettmachen.“ So gesehen, gehört zum Widerstand die Ergebung, zum Tun das Hinnehmen, zum Kämpfen das Dulden, zum Gewinnen die Niederlage. Wer nicht zu verzichten bereit ist, wird zu vernichten geneigt sein. Leiden (nicht Wehleiden) als Faktor der Einflußnahme — das war die Devise, in der Bonhoeffer und Gandhi sich trafen: „Das ist eine unendlich viel stärkere Chance als das Gesetz des Dschungels.“ Sie haben die Wehrlosigkeit als politische Qualität in den Austrag von Konflikten eingesetzt. Die Kirche hat in ihrer Geschichte immer wieder die Macht spiritualisiert. Im Pazifismus geschieht das Umgekehrte: hier wird Ohnmacht politisiert.

Und wenn Bonhoeffer die Forderung nach Gewaltverzicht (zumindest für die Christen) zuspitzte zu der Forderung nach grundsätzlichem Verteidigungsverzicht, so hat er damit keineswegs individuelle, edle, aber unrealistische Tugenden empfehlen wollen. Vielmehr war es seine Absicht, konventionelle Politik ihrer Phantasielosigkeit, ihrer stupiden Zahn-um-Zahn-Mentalität, ja ihrer tiefen Depressivität zu überführen. Er hat einmal geschrieben, daß einer, der die Waffe zur Hand nimmt, nie weiß, ob er nicht auf Christus zielt. Für Gandhi bedurfte es gar nicht erst des Hinweises auf Christus. Schon deshalb, so hat er gemeint, könne man keinen Gegner zum Todfeind erklären, weil die Wahrheit, weil das Recht ja auch auf seiner, des Gegners, Seite sein könne. Mit dieser Infragestellung der eigenen Position, mit dieser Selbstrelativierung wäre eine Entspannung zu erreichen, eine Abkehr vom wie auch immer gearteten Unbedingtheitswahn des Freund-Feind-Denkens: man beruft gewissermaßen den Gegner in die Koalition, man stellt eine Solidarität der Unsicherheit her und eröffnet sich, indem man sich sozusagen gegenseitig schwächt, einen dritten Weg, der jenseits der gehabten Möglichkeiten verläuft. Mit dem Hintergrund dieser Ansätze eines neuen politischen Verständnisses vom Menschen wird man zu der Überzeugung gelangen können: nur Ohnmacht macht Macht ohnmächtig. Von der Fähigkeit, die Tragweite eines solchen Satzes zu erkennen, oder besser: von der Bereitschaft, zu scheitern statt zu siegen, sind wir jedoch meilenweit entfernt.

Deswegen glaube oder hoffe ich, daß wir das, was der Name Dietrich Bonhoeffer repräsentiert, nicht hinter uns, sondern noch vor uns haben.

Dietrich Bonhoeffer. Er hat mit einer seltenen Intensität gelebt. Er hatte nicht viel Zeit, nur neununddreißig Jahre. Er hatte, buchstäblich, den „aufrechten Gang“, selbst als

er, in Häftlingskleidung, ruhig zum Galgen ging. „Sie sagen mir oft“, so liest man in einem seiner in der Haft aufgezeichneten Gedichte, „ich träte aus der Zelle gelassen und heiter und fest wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.“ Er fügt jedoch die zweifelnde Überlegung hinzu: „Wer bin ich?“ Bin ich der, der ich zu sein meine? Oder bin ich ebenso der, der ich zu sein scheine? Ist der Mensch auch das, was und wie er wirkt? Bonhoeffer — ich sagte es zu Beginn — lebte gern. Er war dem Schönen, der Fülle des Daseins zugetan. Er hatte immer Bücher um sich. Er schrieb (nicht als Pennäler, sondern im Angesicht des Todes) Verse und sogar ein Dramenfragment. Er konnte sich im Klavierspiel vergessen. Er hatte ein Talent zur Freundschaft. Für die Studierstube allein war er zu tatkräftig, für Pragmatismus zu nachdenklich. Er war radikal, doch nicht fanatisch. Er war revolutionär, doch kein Revoluzzer. Seinem Willen zur Wahrheit war ein Wille zum Wirken zugesellt. Bonhoeffer gab in allem, was er dachte, sagte, machte, einen kräftigen therapeutischen Impetus zu erkennen. Geist erschöpft sich nicht in der Lust, Defekte aufzuspüren. Er will Problembewußtsein in Aufgabenbewußtsein übersetzen. Bonhoeffer hatte Ziele. Wenn er redete, wollte er überreden. Er war auf direktes Wirken bedacht, nicht darauf, ein Werk zu hinterlassen. Die Skizzen, die Exkurse, die Entwürfe, die Pläne, die Aphorismen lagen ihm mehr als abgerundete, enzyklopädische Abhandlungen. Was er schrieb, war niemals unabhängig von der Situation, in der er es schrieb. Es war von ihren Fragestellungen durchdrungen, auf sie bezogen und ist daher nachträglich zumeist genau datierbar. Das bedeutet aber: man muß Bonhoeffers Theologie biographisch, man kann indessen seine Biographie nur theologisch verstehen. Lehren ohne Leben sind entbehrlich oder gefährlich. Für das Gegenteil, für die Versöhnung von Lehren und Leben, sind Menschen wie Dietrich Bonhoeffer ein Beispiel. Die Wahrheit sagt man, indem man sie tut, und man tut sie, indem man sie sagt.
