

Bonhoeffer über Kirche, Staat und Nation

Keith Clements

Über ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod stellt Dietrich Bonhoeffer noch immer eine Herausforderung und Inspiration für die christlichen Kirchen dar. So wurde im Londoner Westminster Abbey das Ende des 20. Jahrhunderts damit begangen, dass man auf dem Sims über dem Westeingang – eine Nische, die Jahrhunderte lang leer geblieben war – Statuen von zehn christlichen Märtyrern eben dieser hundert Jahre aufstellte. Es sind Gestalten aus der ganzen Welt, protestantischer, römisch-katholischer und orthodoxer Prägung. Unter ihnen ist – neben dem Baptisten Martin Luther King – auch der deutsche Lutheraner Dietrich Bonhoeffer zu finden. Nirgends ist die Herausforderung durch Bonhoeffer stärker als in der Frage, was es bedeutet, Jesus Christus inmitten der wetteifernden Ansprüche nationaler Loyalität, Staatsbürgerschaft und staatlicher Autorität zu bekennen. Es hat einen gewissen bitteren Beigeschmack, ausgerechnet hier in Berlin über Bonhoeffers Bedeutung nachzudenken, denn Berlin war in größerem Maße seine Stadt als irgendeine andere, in der er gelebt hat. Das Haus, in dem er viel Zeit mit seinen Eltern verbrachte und in dem er im April 1943 von der Gestapo verhaftet wurde, ist sogar nur wenige Minuten von unserem Veranstaltungsort hier in Grunewald entfernt.

Man könnte natürlich einwenden, die Umstände im nationalsozialistischen Deutschland seien so extrem gewesen und hätten Bonhoeffer selbst zu so extremen Gedanken und Handlungen geführt, dass er für diejenigen von uns, die heute unter »normaleren« Bedingungen leben, nur wenig Bedeutung hat. Ich glaube, das stimmt nicht. Erstens können wir uns nicht auf die »Normalität« unserer gegenwärtigen Situation berufen, in der Rassismus und Nationalismus wieder das Haupt erheben, besonders hier in Europa. Und zweitens sind es sowieso gerade die Erdbeben und Vulkanausbrüche, die offenbaren, welche Kräfte die Erde formen, auf der wir Tag für Tag wandeln.

Warum sollten gerade die Baptisten sich mit Dietrich Bonhoeffer auseinander setzen? Baptisten glauben an die Kirche als versammelte Gemeinde: eine Gemeinschaft von Glaubenden, die frei sind im Bekenntnis ihres Glaubens und auch frei sein sollen von jeglichem Zwang durch den Staat. Ein Dialog der Baptisten mit Bonhoeffer kann ihnen helfen, ihre eigene Tradition neu und positiv zu bewerten und ein kritisches Bewusstsein dafür zu entwickeln, inwiefern sie durch Manipulation von seiten sozialer oder politischer Kräfte gefährdet sein können – gerade, wenn viel von »Freiheit« die Rede ist.

Es lohnt sich, ein wenig darüber nachzudenken, welche tatsächliche Verbindung zwischen Bonhoeffer und den Baptisten besteht. Zu Lebzeiten hatte Bonhoeffer wenig Begegnungen mit Baptisten, und in seiner Heimat anscheinend überhaupt keine. Das ist nicht weiter erstaunlich, denn es wäre kaum zu erwarten, dass der halb aristokratische, hoch akademische lutherische Theologe und die kleine, pietistische Gemeinschaft, die die Baptisten damals waren, besondere Notiz voneinander nehmen sollten. Was Bonhoeffers Auslandsreisen betrifft, ist die Lage jedoch etwas anders. 1924, als er in Rom studierte, schreibt er davon, dass er in der Stadt an einem Gottesdienst mit Gläubigentaufe teilgenommen habe, in »einer kleinen Sekte«¹, die eine Baptistengemeinde gewesen sein muss (und wie gerne wüssten wir, welche genau es war!) und die ihn offensichtlich beeindruckt hatte (nicht zuletzt wegen der Qualität des Gesangs). Es ist nahezu sicher, dass er gegen Ende seiner Pastorentätigkeit in London von 1933 bis 1935 auch im *Spurgeon's College* war, als er im Zuge der Vorbereitung auf seine zukünftige Leitungsfunktion des verbotenen Theologischen Seminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde englische theologische Fakultäten und christliche Häuser besuchte. (*Spurgeon's* ist unweit von Sydenham, wo Bonhoeffer lebte). Außerdem, so schreibt Bonhoeffers Biograf Eberhard Bethge im Zusammenhang mit Bonhoeffers Einstellung zur Ausbildung von Vikaren: »In England hatte er sich ein Gelübde bei den Baptisten notiert, welches der Student vor seinem Eintritt in ein Seminar ablegt und in dem er bezeugt, dass er »das Predigtamt erlangen und sich dementsprechend verhalten will.«²

Es gab allerdings eine Begegnung mit einer Baptistengemeinde, die eine entscheidende und sein Leben verändernde Bedeutung für Bonhoeffer hatte. Von 1930 bis 1931 verbrachte er ein Jahr als Austauschstudent im *Union Theological Seminary* in New York. Als ernsthafter deutscher Akademiker und Verfechter Karl Barths tat er vieles von dem, was er von New Yorker Kanzeln hörte, als eine Mischung aus leerer liberaler Theologie und optimistischem Humanismus ab. Eines Sonntags jedoch nahm ihn jemand mit zur *Abyssinian Baptist Church* im schwarzen Ghetto von Harlem. Mehrere Zeitgenossen am *Union* erinnern sich daran, wie bewegt Bonhoeffer bei seiner Rückkehr ins Seminar war, denn so hatten sie ihn noch nie gesehen. In der *Abyssinian Baptist Church*, so sagte er später, habe er eine wirkliche Verkündigung des Evangeliums gehört, wie er es nie zuvor in Amerika (und vielleicht auch in Deutschland) getan hatte, und er war fasziniert von der Leidenschaft des Singens und Betens dort. Diese schwarze Baptistengemeinde wurde seine geistliche Heimat

¹ »Indem die Kirche Schuld bekennt, entbindet sie die Menschen nicht vom eigenen Schuldbekenntnis, sondern sie ruft sie in die Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses hinein. Nur als von Christus gerichtete kann die abgefallene Menschheit vor Christus bestehen. Unter dieses Gericht ruft die Kirche alle, die sie erreicht.«

² D. Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918-1927*, München 1986 [DBW 9].

für den Rest seines Aufenthalts in New York, und er übernahm sogar eine Jungengruppe im Bibelunterricht. Es muss hier ausdrücklich gesagt werden, dass diese Erfahrung Bonhoeffer nicht zum Baptismus konvertieren ließ – das Wichtigste für ihn war der Zugang, den er so zu der Situation der Schwarzen bekam und der ihm die Augen öffnete für das ganze Problem des Rassismus und für die Notwendigkeit, dass die Kirche sich mit den Benachteiligten und Unterdrückten der Gesellschaft identifizierte.³ Nichtsdestotrotz können die Baptisten zu Recht darauf hinweisen, dass es eine ihrer Gemeinden war, die eine so entscheidende Etappe auf Bonhoeffers Weg teuer erkaufter Jüngerschaft darstellte.

Wir sollten aber auch einen Blick auf die Beziehung der Baptisten zu Bonhoeffer nach seinem Tod werfen. Ich wage zu behaupten, dass, zumindest was Großbritannien und die USA betrifft, baptistische Theologen wahrscheinlich proportional mehr zur Bonhoeffer-Forschung und -Interpretation beigetragen haben als die jeder anderen Denomination. Ich würde das auf eine gewisse Nähe der Schwerpunkte von Bonhoeffer und den Baptisten zurückführen. Erstens erinnert Bonhoeffers Auffassung von Jüngerschaft als ausschließlicher Beziehung zu Christus unübersehbar an die baptistische Betonung der persönlichen Hingabe an Christus. Zweitens kommt seine Darstellung des christlichen Lebens als »gemeinsames Leben« unserem Verständnis von Kirche als Gemeinschaft Glaubender entgegen. Und als dritter Grund ist der betont biblische Charakter seiner Theologie zu nennen.

An dieser Stelle möchte ich sagen – wenn eine autobiografische Anmerkung hier gestattet ist –, dass ich während meiner Studienzeit ganz allgemein von Bonhoeffer fasziniert war, dass aber insbesondere die theologische Beschäftigung mit dem Thema »christlicher Glaube und nationaler Loyalität« der Beginn meiner eigenen literarischen Exkursion in die Auslegung Bonhoeffers war. Zu Beginn der achtziger Jahre begann ich, mich damit auseinander zu setzen, dass man der nationalen Identität und Loyalität als theologische und ethische Fragestellung zumindest in Großbritannien kaum Aufmerksamkeit schenkte, und ich entschloss mich, für die britische Situation diese Fragen aufs Tapez zu bringen und zwar mit Bonhoeffer als Gesprächspartner. Damals zeigten sich viele Freunde und Kollegen verwundert darüber, dass ich mich einer Sache widmete, die doch überholt zu sein schien. Aber ich begann mit meiner Arbeit an *A Patriotism for Today: Love of Country in Dialogue with the Witness of Dietrich Bonhoeffer*⁴ im Frühsommer 1982, gerade zu dem Zeitpunkt, als Großbritannien wegen der Falklandinseln in einen Krieg mit Argentinien eintrat, und plötzlich wurde »Patriotismus« unter Margaret Thatcher auch für die Briten ein ganz aktuelles Thema – gefolgt, wie sich später zeigte, von einem weiteren Jahrzehnt eines politischen Ethos, das eine

³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1986, 492.

⁴ A.a.O., 187.

wiederbelebte Form von britischem Nationalismus mit einer monetaristischen Wirtschaftspolitik verband. Doch ebenso wenig wie alle anderen konnte ich vorhersehen, dass in den neunziger Jahren ein Europa entstehen sollte, das von plötzlichen Veränderungen überrollt wurde und in dem nationale und ethnische Loyalitäten – oftmals mit religiösen Untertönen – auf so dramatische Weise thematisiert werden würden, wie wir es nun erlebt haben.

Von dem reichhaltigen Vermächtnis an Dietrich Bonhoeffers Gedankengut und Zeugnis möchte ich drei Punkte besonders hervorheben, die jederzeit bedeutsam sind für die Auseinandersetzung der Christenheit mit dem Themenkomplex der nationalen Loyalität und des Nationalismus. Es sind dies: 1. eine theologische Bewertung der Nation, 2. Solidarität mit nationaler Schuld und 3. die wahre Freiheit der Kirche.

1. Eine theologische Bewertung

Nationale und/oder ethnische Identität ist eine Tatsache. Wir hier bei diesem Kongress sind uns dessen bewusst, dass wir verschiedener Nationalität sind – Deutsche, Engländer, Amerikaner, Serben, Kenianer und so weiter. Wir sind keine abstrakte Menschheit, sondern gehören jede und jeder einem Gemeinwesen mit klar unterscheidbarer Identität an, die in einer merkwürdigen Mischung aus Sprache, Kultur und kollektivem historischen Gedächtnis zum Ausdruck kommt. Das ist von unbestreitbarem Wert für unser Menschsein. Aber wie hoch sollte man diesen Wert tatsächlich veranschlagen? Wo genau siedeln wir die gemeinschaftliche Identität auf einer Werteskala an, zumal wenn diese Werteskala darauf beruht, dass alles Leben von Gott geschaffen und auf Gott bezogen ist? Und umso mehr, wenn religiöse Elemente oftmals Bausteine unseres Bildes von einer nationalen Identität sind?

Im Deutschland der zwanziger Jahre, lange vor Hitlers Machtergreifung, aber ein wichtiger Faktor seines Aufstiegs zum Volkshelden, wurde die Bedeutung der »Nation« zum beliebten Thema für viele Philosophen, religiöse Vordenker und nicht zuletzt protestantische Theologen. Hintergrund dieser Faszination waren eine lange Geschichte philosophischer und romantischer Beschäftigung des 19. Jahrhunderts mit dem Gedanken, jede Nation oder jedes Volk habe eine besondere Seele, die nach Ausdruck in einer einzigartigen Identität verlangt, sowie die weniger weit zurückliegende Demütigung des deutschen Nationalstolzes im Zusammenbruch von 1918 und den Bedingungen des Versailler Vertrages, eine Demütigung, deren Umkehrung dringend nötig erschien. Unter den protestantischen Theologen, die sich an dem neuen nationalen Projekt beteiligten, waren hochgradig gebildete Intellektuelle wie Paul Althaus und Emanuel Hirsch. Kern ihrer Überlegungen war die Theorie von den »Schöpfungsordnungen«: die Vorstellung, dass bestimmte Merkmale des

menschlichen Wesens von Gott als wesentlich für seine Schöpfung erachtet und daher als Absoluta verteidigt werden müssten – komme, was wolle. Diese Theorie hatte eine gewisse Sonderstellung in der postreformatorischen Theologie (und selbst Karl Barth war nicht abgeneigt sie in den zwanziger Jahren zu verwenden, aber die nationalistischen Theologen hoben sie nun auf eine übergeordnete Position in ihrem Denken und bezogen sie vor allem, recht willkürlich, auf die Nation. So wurde z.B. das Glaubensbekenntnis »Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde [...]« auf besondere Weise gedeutet. Es wurde zum Bekenntnis, dass Gott jeden von uns mit unserer jeweiligen Nationalität und deren Besonderheiten geschaffen habe. Damit habe Gott uns verpflichtet, uns den Mächten unterzuordnen, die das Schicksal unserer Nation in Händen halten, und ihrer Geisteshaltung positiv gegenüberzustehen. Ja, im Erblühen einer Nation sehen wir, was Schöpfung wirklich ist. Als Teil ihrer Achtung vor dem Schöpfer müssten Christen ihre Rolle dabei spielen, die charakteristische Natur ihrer Nation als Geschöpf Gottes zu bekräftigen – d.h. ihre »rassische Reinheit« zu schützen und vor Elementen »fremder« Kulturen zu bewahren (mit offensichtlichen Implikationen angesichts des vorhandenen Anti-Semitismus jener Zeit).

Auf einem volkstümlicheren Niveau wurde eine solche Theologie von der so genannten Glaubensbewegung der *Deutschen Christen* angewandt, die das protestantische Äquivalent zu den Braunhemden der SA bilden sollten. Ihr Manifest von 1932 besagte, dass Rasse, Nation und kulturelles Erbe von Gott gegebene Lebensordnungen seien, die es als Gesetz Gottes zu bewahren gelte. Daher sei jede Vermischung der Rassen abzulehnen, denn der Glaube an Christus könne die Rassenzugehörigkeit nicht aufheben, sondern nur vertiefen und heiligen.⁵ Eine solche Theologie war der perfekte religiöse Anreiz, die Ideologie Adolf Hitlers zu übernehmen, der in *Mein Kampf* geschrieben hatte, dass nur derjenige ein [National]Sozialist sein könne, der kein höheres Ideal kenne als das Wohl seiner Nation und dem nichts wertvoller sei als Deutschland, sein Volk und Land, wie es in der Nationalhymne »Deutschland über alles« zum Ausdruck komme.⁶

Damit wir nicht vorschnell meinen, dass der Führer Nazi-Deutschlands ein Monopol auf solche Ansichten hatte, sei mir gestattet zu erwähnen, dass ein beliebter englischer Choral des 20. Jahrhunderts, der

⁵ K.W. Clemens, *A Patriotism for Today: Love of Country in Dialogue with the Witness of Dietrich Bonhoeffer*, London 1986. Die erste Auflage bei Bristol Baptist College 1984. Eine Sammlung von Artikeln des Verfassers erschien 1990 bei Bristol Baptist College unter dem Titel: *What Freedom? The Persistent Challenge of Dietrich Bonhoeffer*. Vgl. auch K.W. Clemens, *A Question of Freedom? British Baptists and the German Church Struggle*, in: K.W. Clemens (Hg.), *Baptists in the Twentieth Century*, London 1983.

⁶ Vgl. »Guiding Principles of the German Christians« in: P. Matheson (Hg.), *The Third Reich and the Christian Churches*, Edinburgh 1981.

bis vor zehn Jahren selbst in unseren baptistischen Gesangbüchern überlebt hat, mit den folgenden Zeilen den Patriotismus hochhält:

I vow to thee, my country – all earthly things above –
Entire and whole and perfect, the service of my love,
The love that asks no question: the love that stands the test,
That lays upon the altar the dearest and the best;
The love that never falters, the love that pays the price,
The love that makes undaunted the final sacrifice.⁷

Ich gelobe dir, mein Land – über allen irdischen Dingen –
Gänzlich, und vollkommen den Dienst meiner Liebe,
Die Liebe, die keine Fragen stellt: die Liebe, die der Prüfung standhält,
Die auf den Altar das Teuerste und Beste legt;
Die Liebe, die niemals wankt, die Liebe, die den Preis bezahlt,
Die Liebe, die unerschrocken das letzte Opfer bringt.

Wie weit sind solche Anrufungen von denen Hitlers und seiner Anhänger entfernt?

Die Antwort des jungen Dietrich Bonhoeffer auf die zu Kopf steigende nationalistische Theologie der späten 1920er und frühen 1930er Jahre war bemerkenswert klar und entschlossen und nahm zwei Ausprägungen an. Die erste war ein dramatisch vielsagendes Schweigen, das eine implizite Verurteilung war. Während des Winters 1932/33 an der Berliner Universität hielt er eine Vorlesungsreihe zu »Schöpfung und Fall«⁸, in denen er die ersten beiden Kapitel des Buches Genesis auslegte und mit keinem Wort Dinge wie »Schöpfungsordnung«, »Volk« oder »Nation« erwähnte – was sicher viele seiner Zuhörer überraschte. Bonhoeffers »theologische« Auslegung war ausgesprochen christozentrisch, ganz nach dem Vorbild Karl Barths, und damit formulierte er genau genommen einen grundlegenden Widerspruch zur nationalistischen Theologie, die (aus der Perspektive wahrhaft reformatorischen Denkens) den Kardinalfehler beging, aus der Welt, *wie sie ist* – gefallen und sündhaft –, den ursprünglichen Willen Gottes abzulesen. Jesus Christus allein ist es, das Wort Gottes, der uns den Willen des Schöpfers und die wahre Gestalt des menschlichen Wesens offenbart. Die Welt muss im Lichte Christi gesehen werden, nicht umgekehrt.

War Bonhoeffers Angriff auf die nationalistische Theologie in seiner Darstellung der Schöpfungsberichte nur implizit, dann wurde er umso deutlicher, wenn er die Kanzel oder einen Tagungssaal betrat. Er sah sich in die Schlacht geworfen, als er 1931 zum Deutschen Jugendsekretär des Weltbundes für Internationale Freundschaft der Kirchen ernannt wurde. Bei einer Tagung des Weltbundes in Berlin im April 1932 hielt W. Stählin aus Münster einen Vortrag, bei dem er sich stark auf die »Schöp-

⁷ Vgl. W. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich*, London 1964, 114.

⁸ C. Spring-Rice (1859-1918).

fungsordnungen« berief, und als Antwort darauf stürzte sich Bonhoeffer in einen offenen Angriff gegen diesen Begriff, besonders in seiner Anwendung auf die Nation. Bonhoeffers eigener Bericht fasst seine Position zusammen:

»Es sei nicht möglich, gewisse Gegebenheiten der Welt als Schöpfungsordnungen vor anderen herauszuheben und hierauf ein christlich - sittliches Handeln zu begründen. Vielmehr sei dies allein möglich, wenn von der Offenbarung in Christus her gedacht werde, was hier nicht der Fall sei. [...] Gerade von dieser Voraussetzung aus aber, d.h. von der Schöpfungsordnung her, werde die Kampfaufgabe der Völker gerechtfertigt.«⁹

Dann bietet Bonhoeffer, bemerkenswerterweise, eine Alternative zu den »Schöpfungsordnungen« an: das Konzept der »Erhaltungsordnungen«:

»Der Unterschied sei der, daß vom Begriff der Schöpfungsordnung her gewisse Ordnungen, Gegebenheiten als an sich wertige, urständliche, als solche »sehr gute« angesehen werden, während mit dem Begriff der Erhaltungsordnung gemeint sei, daß jede Gegebenheit nur von Gott in Gnade und Zorn erhaltene Gegebenheit sei im Ausblick auf die Offenbarung in Christus. Jede Ordnung unter der Erhaltung Gottes sei ausgerichtet auf Christus und nur seinetwegen erhalten. Eine Ordnung ist nur solange als Erhaltungsordnung Gottes anzusehen, als sie noch offen ist für die Verkündigung des Evangeliums. Wo eine Ordnung, und sei sie die ursprünglichst scheinende, Ehe, Volk usw. dieser Verkündigung grundsätzlich verschlossen ist, muß sie preisgegeben werden.«¹⁰

Dies bedeutet nun die Relativierung aller Ansprüche auf den absoluten Wert menschlicher Institutionen und Strukturen, inklusive der »Nation«, wie heilig sie auch erscheinen mögen, angesichts des einzig Absoluten, nämlich der Herrschaft Jesu Christi. Die Nation als solche ist kein absolutes Gut, sie hat aus sich selbst keine Existenzberechtigung. Bonhoeffer wiederholte seine Ansichten später im Jahre 1932 bei einem Treffen des Weltbundes in der Tschechoslowakei, wo er sich sogar noch deutlicher zu der Notwendigkeit äußerte, die akzeptierten Strukturen des menschlichen Lebens radikal zu hinterfragen:

»Die Erhaltungsordnungen sind Formen der Zweckgestaltung gegen die Sünde in der Richtung auf das Evangelium. *Jede Ordnung* – und sei es die älteste und heiligste – *kann zerbrochen werden* und muß es, wenn sie sich in sich selbst verschließt, verhärtet und die Verkündigung der Offenbarung nicht mehr zuläßt. Von hier aus hat die Kirche Christi über die Ordnungen der Welt zu urteilen. Und von hier aus muß sie das Gebot Gottes hören. Sie hat in dem geschichtlichen Wandel der Ordnungen der Welt nur dies im Auge zu behalten, welche Ordnungen dieses radikale Verfallen der Welt an Tod und Sünde am ehesten aufhalten und dem Evangelium den Weg offen zu halten vermö-

⁹ D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, hg. von M. Rüter und I. Tödt [DBW 3], München 1989.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Ökumene*, Universität, Pfarramt 1931-1932, hg. von E. Amelung und Chr. Strohm [DBW 11], München 1994, 323.

gen. Allein von Christus her, nicht aus irgendeinem festgelegten Gesetz, noch aus irgendeiner ewigen Ordnung, hört die Kirche das Gebot, und sie vernimmt es in den Ordnungen der Erhaltung. [...] Es kann die radikalste Zerstörung fordern gerade um der Einen Aufbauenden willen.«¹¹

Aus dieser Sicht ist das nationale Leben, theologisch gesehen, eine Zusammenfügung auf das Kommen dessen hin, was allein von absolutem Wert ist, nämlich die Errettung durch Christus. Dieses nationale Leben bindet Menschen in Gemeinschaften zusammen, die das Leben in einem einigermaßen stabilen Rahmen erhalten und verbessern. Selbst von keinem absoluten Wert, kann es doch eine Matrix für das Aufnehmen des Absoluten, des Evangeliums Christi, darstellen. Doch wenn die Nation beginnt, absolute Ansprüche in Bezug auf sich selbst geltend zu machen, verschließt sie sich damit vor dem einen wahren Absoluten, verwirkt ihre Daseinsberechtigung und muss mit dem Gericht rechnen. Oder wenn deutlich wird, dass die Nation nicht länger als erhaltende Kraft im Leben der Menschen wirkt, sondern vielmehr Chaos und Zerstörung zu bringen droht, dann kann sie ebenfalls zugunsten einer angemesseneren Ordnung aufgelöst werden. All dies, darauf sei noch einmal hingewiesen, wurde noch einige Monate vor Hitlers tatsächlicher Machtergreifung geschrieben.

Bonhoeffer akzeptiert die Nationalität (und verleugnete nie sein Deutschsein) als positiven Faktor menschlichen Lebens – und entwickelt doch gleichzeitig eine Theologie, die eben diese Nationalität klar in ihre Grenzen verweist. Es ist eine Theologie, die von andauernder Bedeutung für unsere Orientierung ist. Wir können Bonhoeffers Position zusammenfassen, indem wir sagen, dass wir unter Gott die Freiheit haben, unserer Dankbarkeit für Nationalität allgemein und für unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation Ausdruck zu verleihen. Ebenso haben wir unter Gott auch die Freiheit – und die Verantwortung –, die Nationalität abzulehnen, wenn und wann immer sie im Lichte des Evangeliums inakzeptabel wird. Ein paar Jahre später, am Vorabend des Krieges, kam dieser Zeitpunkt für Bonhoeffer auf ganz existenzielle Weise, als er nach einem mehrwöchigen Aufenthalt in New York beschloss, nach Deutschland zurückzukehren und in seinem Brief an Reinhold Niebuhr den tiefen Schmerz hinter dieser Entscheidung mitteilte: »Christians in Germany will face the terrible alternative of either willing the defeat of their nation in order that Christian civilization may survive, or willing the victory of their nation and thereby destroying our civilisation.«¹² W.H. Visser't Hooft und andere erinnern sich daran, dass Bonhoeffer zu Kriegzeiten bei seinen Besuchen in Genf mehrmals gestand, dass er für die militärische Niederlage seines Landes betete.¹³

¹¹ A.a.O., 324f.

¹² A.a.O., 387f.

¹³ D. Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hg. von D. Schulz [DBW 15], 210.

2. Solidarität mit nationaler Schuld

Hätte Bonhoeffer uns nichts hinterlassen als seinen Widerstand gegen die nationalistische Theologie der »Schöpfungsordnungen«, so wäre schon das wertvoll genug für eine anhaltende theologische Kritik am Nationalismus. Außerdem hätte es zu dieser theologischen Kritik gepasst, dass er 1939 in den Vereinigten Staaten blieb: eine rigorose persönliche Geste, mit der er seine Nation ablehnte, die nun einer Führung folgte, welche sich einer unannehmbaren Politik des Krieges und der Rassenunterdrückung verschrieben hatte. Er hätte als Symbol der Redlichkeit dagestanden, vom nationalsozialistischen Deutschland getrennt durch einen moralischen Graben, so breit wie der Atlantik selbst. Aber in dieses Nazi-Deutschland kam er zurück. Wir können wiederum seine Bemerkungen Reinhold Niebuhr gegenüber zitieren, um einen Einblick in die Gründe dafür zu gewinnen: »I must live through this difficult period of our national history with the Christian people of Germany. I will have no right to participate in the reconstruction of Christian life in Germany after the war if I do not share the trials of this time with my people.«¹⁴

»With my people« – bezog sich Bonhoeffer mit dieser Formulierung nur auf die Christen Deutschlands? Die Ereignisse, die seiner Rückkehr folgten, weisen darauf hin, dass Bonhoeffer zumindest jetzt, wenn nicht schon früher, mit »my people« das ganze Volk meinte, »schuldig« wie »unschuldig«, in seiner Schuld nicht weniger als in seinem Leid. An diesem Punkt führt Bonhoeffer uns in die weitreichendste Reflexion darüber, was Vaterlandsliebe bedeutet. Nachdem er sich von ihrer Unannehmbarkeit distanziert hatte, sollte er nun zu der tiefsten erlösenden Identifikation mit ihr gelangen, indem er den einsamen Weg des Widerstandes und der politischen Verschwörung beschritt.

Können wir die Schuldigen lieben? Kann man sich überhaupt mit einem Land identifizieren, das für Taten ungeheuren Unrechts und Unmenschlichkeit verantwortlich war? Die Antwort kann nicht oberflächlich sein. Das moralische Empfinden lässt kein einfaches »Ja« zu. Unser Leben ist auf Gemeinschaft ausgerichtet und beinhaltet Beziehungen der Zugehörigkeit. Aber was geschieht, wenn die Gruppe, zu der wir gehören, unehrenhafter Handlungen beschuldigt wird? Es muss zwangsläufig zu einer Spannung zwischen dem Instinkt der Gruppensolidarität und dem belasteten Gewissen kommen. Und gerade in der Notwendigkeit, diese Spannung aufzulösen, steht der Patriotismus seiner tiefsten Krise gegenüber. Ja, gerade an diesem Punkt wird »Treue zum Vaterland« oftmals gleichgesetzt mit der Weigerung,

¹⁴ Vgl. W. Zimmermann / R.G. Smith (Hg.), I Knew Dietrich Bonhoeffer, London 1973, 194.

jede wie auch immer geartete Schuld der Nation einzugestehen. Man sollte eine solche Haltung nicht einfach verurteilen, solange man sich nicht klar macht, dass es eben ein moralisches Empfinden ist, das hier zum Tragen kommt. Man kann kaum freiwillig einer Gemeinschaft angehören, die von Schande gezeichnet ist – deshalb muss jede Anschuldigung sofort abgewiesen und die Unschuld der Nation hartnäckig behauptet werden. Von ihrer Schuld zu sprechen bedeutet Verrat. Es ist etwa so wie bei den Eltern, deren Kind von der Polizei festgenommen wird und die entrüstet erklären: »Unser Kind würde so etwas niemals tun!« Gewissen und moralisches Empfinden auf der einen Seite und Loyalität gegenüber Gruppe oder Familie auf der anderen Seite kollidieren. Die menschliche Neigung zur Selbstrechtfertigung ist immer dann am Stärksten, wenn ganze Nationen ihre Taten moralisch verteidigen, Missetaten leugnen oder entschuldigen oder ihr eigenes Verhalten im Vergleich zu der Geschichte anderer Nationen in ein besseres Licht rücken.

Das ist der kritische Punkt des Patriotismus. Alles hängt daran, ob der Drang zur Solidarität das Gewissen unterdrückt – was bedeutet, dass das Land nun in falschem Licht dargestellt wird –, oder ob man dem Gewissen gestattet, die Wahrheit über die Nation und ihr gegenüber zu sagen. Falls aber das Letztere geschieht, wie kann eine Nation ihre eigene Verdammung überleben? Sind Solidarität und das Eingeständnis von Schuld nicht unvereinbar?

Im Zentrum der christlichen Tradition steht die Erkenntnis, dass das Eingeständnis von Schuld und die Bejahung der Solidarität vereinbar sein können. In Form von Gnade für die Sünder offenbart sich die Liebe Christi in seinem Tod (Röm 5,6-8). Die Liebe, von der hier die Rede ist, stellt sich ganz der Schande des Geliebten. Sie identifiziert sich mit ihm, ohne auch nur im Geringsten die Realität seiner Schuld zu verharmlosen, und lässt ihn so die Schuld nicht alleine tragen. Die Botschaft der Vergebung der Sünden fordert und ermöglicht zugleich, dass die Schuld ans Tageslicht gebracht, erkannt, bekannt und bereut wird, damit sie weggenommen werden kann. Wahre Vaterlandsliebe muss deshalb auch die Bereitschaft beeinhalteln, die Schuld des Landes auf ganz konkrete Weise zuzugeben, sich mit ihm unter das Urteil zu stellen und um Sühne für seine Schuld zu bitten.

Offensichtlich sah Bonhoeffer dies als seinen Weg, als er in Widerstand und Verschwörung eintrat. Es war ein Versuch, die Schande seines Landes wieder gut zu machen und den Preis für das zu bezahlen, was letztendlich damit verbunden war. Gegen Ende seines Gefängnisaufenthalts, als sein Schicksal sich bereits deutlich abzeichnete, schrieb er das bewegende Gedicht »Der Tod des Mose«. In der Gestalt des Mannes, der mit dem auserwählten Volk Fronarbeit geleistet hatte und doch nur von ferne einen Blick auf das Verheißene Land werfen konnte, sah er den Widerschein seiner eigenen Biographie: »Der die Sünde straft und gern ver-

gibt, Gott, ich habe dieses Volk geliebt. Daß ich seine Schmach und Lasten trug und sein Heil geschaut – das ist genug. »¹⁵

»Schuld« im Bezug auf die Nation tauchte übrigens in Bonhoeffers Theologie schon lange vorher auf – bereits bei seiner Dissertation *Sanctorum Communio*. Und während seines Studienaufenthaltes in den USA 1930/31 sprach er mehrere Male von der Schuld seines Landes – zu jener Zeit ein überraschendes Wagnis für einen Deutschen. Während man noch unter den Versailler Verträgen litt, betrachteten die meisten Deutschen solche Äußerungen als Verrat. Sicher teilte Bonhoeffer damals die Gefühle seiner Landsleute, die es als ungerecht empfanden, dass Deutschland die alleinige Schuld am Ersten Weltkrieg gegeben wurde. Aber das hielt ihn nicht davon ab, Stolz und Selbstzufriedenheit als nationale Schwächen beim Namen zu nennen.¹⁶ Während des Zweiten Weltkriegs und Bonhoeffers Engagement im Widerstand taucht das Thema Schuld verstärkt in seiner *Ethik* auf. Dort wagt er zu behaupten, der Gehorsam gegen Gott nach dem Vorbild Christi beinhalte die Bereitschaft schuldig zu werden, nämlich um anderer Menschen willen. In seinem Fall bedeutete dies die Bereitschaft, sich verantwortlich an Aktionen im Namen der Opfer Hitlers, vor allem der Juden, zu beteiligen und damit durch die Teilnahme an Gewalt Schuld auf sich zu laden, statt schuldig zu werden durch Tatenlosigkeit, die sich den Anstrich von »Unschuld« gibt. In einer solchen Situation massiven Unrechts konnte es ohnehin keine Unschuld geben, sondern lediglich eine Reaktion auf die gesellschaftliche Schuld, in die man verstrickt war.

Der Gemeinschaft die Wahrheit zu sagen – wie schmerzhaft sie auch sein mag –, sie innerhalb der Gemeinschaft zu realisieren und zugunsten der Nation selbst die Kosten dafür zu tragen, das ist die tiefgreifendste Form der Vaterlandsliebe. Bonhoeffer steht hier ganz in der biblischen Tradition wahrhaft prophetischen und priesterlichen Handelns, die sich von Mose und Jeremia bis zu Jesus durchzieht. Sündhafte Gemeinschaften brauchen solche Menschen, die ihr Versagen und ihre Schuld aufdecken – nicht, indem sie sich zum Richter erheben, sondern indem sie ihre Stimme erheben und anschließend in der Gemeinschaft bleiben und sich mit ihr unter das Kreuz stellen. Sie sind es, die auf die Realität von Schuld hinweisen – und auf die darüber hinausgehende Realität der Gnade, der Heilung und der Vergebung. Wir haben solche Menschen in Südafrika am Werk gesehen und in der Funktion als Wahrheits- und Versöhnungskommission. In Europa sehen wir die Notwendigkeit für einen solchen Dienst in Situationen, die nach Heilung der Erinnerungen ebenso schreien wie nach einer ehrlichen Auseinandersetzung mit Schuld und Gnade, wie z.B. im ehemaligen Jugoslawien. Dietrich Bon-

¹⁵ A.a.O., 210.

¹⁶ Zitiert bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologie – Christ – Zeitgenosse, München 1986, 996.

hoeffer bleibt ein entscheidender Zeuge und Partner für jedes Wagnis dieser Art.

3. Die wahre Freiheit der Kirche

Als der junge Student Dietrich Bonhoeffer 1924 eine Gläubigentaufe in Rom miterlebte, schrieb er in sein Reisetagebuch:

»Vielleicht hätte der Protestantismus nie landeskirchliche Absichten haben sollen, sondern große Sekte bleiben, die es immer einfacher hat, – und wäre so vielleicht nicht in der jetzigen Kalamität. Eine Landeskirche glaubt, eine solche Ausbreitungsfähigkeit zu haben, daß sie allen etwas geben kann. [...] Nun, wo das offizielle Band des Staates und der Kirche gefallen ist, steht die Kirche vor der Wahrheit; sie war allzu lange das Asyl für obdachlose Geister gewesen, die Herberge der ungebildeten Aufklärung. Wäre sie nie Landeskirche geworden, läge die Sache weit anders: sie hätte noch immer eine nicht geringe Zahl begeisterte Anhänger, wäre in Anbetracht ihrer Größe kaum als Sekte zu bezeichnen und stellte ein außergewöhnliches Phänomen religiösen Lebens und Frömmigkeit dar; wäre also das Ideal der heute so vielfach gesuchten Religionsform [...] Es wäre die Kirche geworden im Sinne der Reformatoren, die sie jetzt nicht mehr ist.«¹⁷

Drei Jahre später, in seiner Dissertation *Sanctorum Communio*, verteidigte Bonhoeffer die Volkskirche eher, jedoch mit einer starken Einschränkung: Eine Staatskirche hat nur dann eine Daseinsberechtigung, wenn sie, sollte dies nötig sein, sich dazu durchringen kann, Gemeinschaftsbewegung zu sein, ja bekennende Kirche zu werden (sechs Jahre vor Beginn des Kirchenkampfes eine bemerkenswerte Aussage!). Es ist auch interessant, dass er Ernst Troeltschs berühmte Unterscheidung zwischen den Formen Kirche und Sekte innerhalb des Christentums nur als soziologische Kategorie betrachtete und nicht als theologisch relevant. Wirklich wesentlich für eine Glaubensgemeinschaft ist, ob sie sich unter dem Wort Gottes versammelt.

So war Bonhoeffer auf seine Begegnung mit der *Abyssinian Baptist Church* in Harlem gut vorbereitet. Allerdings sollten wir, bevor wir Bonhoeffer als Krypto-Baptisten adoptieren, auf einige schwierige und hartnäckige Fragen hören, die er an den angelsächsischen Protestantismus stellte und vor allem an das »freikirchliche« Konzept. Die Tatsache, dass die unmittelbare Zielscheibe die protestantischen Kirchen in den Vereinigten Staaten waren, bedeutet nicht, dass wir Baptisten und sonstigen Freikirchen anderswo nicht auch gemeint waren. Während seines zweiten, kurzen Besuchs in den USA im Sommer 1939 schrieb Bonhoeffer den Artikel »Protestantismus ohne Reformation«. Geschrieben aus der

¹⁷ Vgl. D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-1936*, transl. E. Robertson, London 1965, 179f.

Perspektive eines Kriegers, der im Kampf der Deutschen Kirche verwundet worden war, ist er eine Kritik an dem »Freiheitsbegriff«, wie ihn die Tradition der Gemeinschaftsbewegungen (gathered church tradition) verwendet. Diese Tradition, so argumentiert Bonhoeffer, hat »die Freiheit der Kirche« überwiegend als Freiheit von staatlicher Kontrolle aufgefasst. Dies kann auf subtile Art ein Lob für einen säkularen Staat sein, der solch eine Freiheit gewährt, anstatt eine Aussage über die Kirche selbst. Es ist eine Erlaubnis, die vom Staat erteilt wird. Ist es das, was die wahre Freiheit der Kirche ausmacht? Nein, sagt Bonhoeffer.

»Ob die Kirchen Amerikas wesentlich frei sind, das kann nur die faktische Verkündigung des Wortes Gottes entscheiden. Nur wo dieses Wort in Gericht, Gebot und Begnadigung des Sünders und Befreiung von allen Menschenatzungen mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit konkret gepredigt werden kann, ist Freiheit der Kirche. Wo aber der Dank für die institutionelle Freiheit durch ein Opfer der Freiheit der Verkündigung abgestattet werden muß, dort ist die Kirche in Ketten, auch wenn sie sich frei glaubt.«¹⁸

Sah Bonhoeffer »die Kirche in Ketten« in den deutschen Freikirchen während der Nazi-Zeit ebenso wie in der offiziellen Reichskirche? Vielleicht, aber er sah sie auch in Kirchen, die unbewusst von der etablierten Kultur und Ethik in Amerika gefangen genommen waren. Seine Kritik daran, wie der Stolz auf die Freiheit vom Staat uns blind machen kann für andere Formen säkularer babylonischer Gefangenschaft, die viel perverser sein können, war vernichtend: Rassismus und ausufernder Nationalismus, um nur zwei zu nennen, ganz zu schweigen von wirtschaftlichen Vorteilen. Baptisten jeder Herkunft sollten dies zur Kenntnis nehmen und ihre eigene Bilanz daraufhin überprüfen.

In seinen Schriften zur *Ethik*, die er während des Krieges verfasste, sagt Bonhoeffer noch einiges mehr über die Kirche als Gemeinschaft der unter dem Wort Gottes Versammelten. Diese Schriften können unser Verständnis davon, was es heißt, Gemeinschaftsbewegung zu sein, vertiefen und bereichern. Bonhoeffer macht deutlich, dass es, ohne den Unterschied zwischen den jeweiligen Funktionen von Kirche und Regierung, die beide ihr Mandat von Gott haben (hier zumindest bleibt er guter Lutheraner!), zu verwischen, zu der Aufgabe einer Kirche gehört, das Wort an die Regierung zu richten. Aber es ist nicht einfach so, dass die Kirche der Welt gegenüberstünde, quasi als Arche der Geretteten gegenüber den nicht Geretteten. Er sagt:

»Wo also Jesus Christus gemäß göttlichen Mandates verkündigt wird, dort ist immer auch Gemeinde. Das bedeutet zunächst nur dies, daß da Menschen sind, die das Wort von Christus annehmen, glauben, sich gefallenlassen im Unterschied zu anderen, die es nicht annehmen, sondern verwerfen, also daß da Menschen sind, die an sich geschehen lassen, was eigentlich von Gott her

¹⁸ Zitiert bei E. Bethge, a.a.O., 89.

an allen Menschen geschehen sollte, Menschen also, die stellvertretend für die anderen Menschen, für die ganze Welt eintreten.«¹⁹

In gewissem Sinne versammelt sich also die versammelte Gemeinde nicht nur zum Zwecke der eigenen Erlösung und Heiligung, und noch nicht einmal, um zu Missionaren zugerüstet zu werden, die in die Welt hinausgesandt werden. Sie versammelt sich im Namen der Welt. Sie tritt für die Welt ein, deren Teil sie immer noch ist. Dies ist die tiefe Bedeutung hinter Bonhoeffers berühmtem Satz in seinen Gefängniszeichnungen: »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.«²⁰ Und gerade, wenn die Welt am meisten schuldig wird, muss die Kirche am meisten für andere da sein, denn die Kirche ist die Gemeinschaft, die von der Befreiung weiß, die bußfertiger Glaube an die Gnade bringt, denn das Gericht beginnt mit dem Haushalt Gottes, und das erste Geständnis der Kirche muss das Geständnis des eigenen Versagens sein. Wäre die Verschwörung gegen Hitler erfolgreich gewesen, wäre nach Bonhoeffers Plan die erste Handlung der Bekennenden Kirche ein von der Kanzel verlesenes Bekenntnis der Schuld gewesen – der Schuld des Schweigens und Nichthandelns der Kirche angesichts der unaussprechlichen Verbrechen, die im Namen der Rassenreinheit und Staatsloyalität begangen wurden, insbesondere der Schuld am Schicksal der Juden und anderer Opfer.

Kurz gesagt, die Kirche sollte verkörpern, was die Gesellschaft um sie herum, die Nation, aufgerufen ist zu sein: eine Gemeinschaft der Wahrheit, Rechtschaffenheit und Versöhnung. Sie akzeptiert nicht die Bedingungen des Staates oder den Sittenkodex der Gesellschaft, die die Kirche oftmals gerne nach ihren eigenen Interessen formen würden. Sie lebt vom und durch das Wort Gottes in Jesus Christus, und als sein Leib lebt sie nach seinen Bedingungen, für die sie umgebende Welt in Fürbitte und Dienst.

4. Schluss

Als Baptisten, die ihrem Erbe treu sein wollen, während sie sich gegen den Druck von Rassismus, Nationalismus und ethnischen Loyalitäten zur Wehr setzen müssen, sind wir gut beraten, Bonhoeffer als freundlichen, aber kritischen Gesprächspartner zu beachten. Wir sollten die schöne Formulierung »the crown rights of the Redeemer«, die unsere Vorväter im Glauben prägten als Ausdruck dafür schätzen, wem unsere Loyalität gebührt, nämlich dem »Haupt der Gemeinde und Herrn der Welt«. Wir sollten uns wie Bonhoeffer theologisch gegen die exzessiven Ansprüche des Vaterlandes wappnen und Nation und Rasse im Lichte

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1937-1940*, hg. von D. Schulz, Gütersloh 1998 [DBW 15], 445.

²⁰ D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992 [DBW 6], 407.

Christi sehen und nicht umgekehrt. Im Lichte des Kreuzes, in dem wir die Wahrheit über uns selbst und die Wahrheit über Gottes Gnade erkennen, müssen wir es wagen, die Wahrheit über nationale Sünde und Schuld zu sagen, wie hoch der Preis und wie schmerzhaft es auch sein mag. Und wir sollten unsere Gemeinden als Verkörperung der durch Gott versöhnten Welt sehen, und als solche, die vor Gott einstehen für die Welt, die noch nicht mit ihm versöhnt ist.

Bibliographie

- Bethge, E., Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1986.
- Bonhoeffer, D., Ethik, hg. von I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992 [DBW 6].
- , Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von C. Gremmels, E. Bethge und R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt [DBW 8], Gütersloh 1998.
- , Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940, hg. von D. Schulz, Gütersloh 1998 [DBW 15].
- , No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-36, transl. E. Robertson, London.
- , Jugend und Studium 1918-1927, München 1986 [DBW 9].
- , Schöpfung und Fall, hg. von M. Rüter und I. Tödt [DBW 3], München 1989.
- , Ökumene, Universität, Pfarramt 1931/32, hg. von E. Amelung und Chr. Strohm [DBW].
- Clemens, K.W., A Patriotism for Today: Love of Country in Dialogue with the Witness of Dietrich Bonhoeffer, London ²1986.
- , A Question of Freedom? British Baptists and the German Church Struggle, in: ders. (Hg.), Baptists in the Twentieth Century, London, Baptist Historical Society 1983.
- Matheson, P. (Hg.), The Third Reich and the Christian Churches, Edinburgh ⁵1981.
- Shirer, W., The Rise and Fall of the Third Reich, London 1964.
- Zimmermann, W. / Smith, R.G. (Hgg.), I Knew Dietrich Bonhoeffer, London 1973.