

Bonhoeffers Dialog mit Amerika, 1939–1995

VON CHRISTOPHER MORSE

Der Wert eines theologischen Erbes liegt nicht so sehr in der gegenwärtigen Bekanntheit oder Unbekanntheit, sondern viel mehr in der Art, wie es heute noch provozieren kann. So auch bei Bonhoeffer. In mancher Hinsicht ist das Zeugnis von Bonhoeffers Leben und Schriften vielen Amerikanern bekannt, er ist einer der am weitesten anerkannten und zitierten Theologen quer durch das theologische Spektrum des letzten halben Jahrhunderts. Sehr oft haben sich neue Richtungen in der amerikanischen Theologie – bei all ihren Unterschieden – auf Bonhoeffer berufen, um ihre jeweilige Position zu stärken. Von den säkularen Richtungen und den Gott-ist-tot-Theologien der sechziger Jahre bis zu dem Bemühen der Befreiungstheologen, „die großen weltgeschichtlichen Ereignisse von unten zu sehen, aus der Perspektive der Ausgestoßenen, der Verdächtigten, der schlecht Behandelten, der Machtlosen, der Unterdrückten“¹, ist Bonhoeffer immer wieder mit Zustimmung zitiert und gewürdigt worden. Und die momentane Diskussion über die Postmoderne findet ebenfalls in ihm einen Verbündeten.

Und doch gibt es ein Thema, auf das Bonhoeffer die Aufmerksamkeit der amerikanischen Kirchen besonders lenken wollte, das aber erst noch auf wirkliches Interesse stoßen muß. Es geht um den Dialog, den er mit Amerika führen wollte über das, was er als die fast totale Vernachlässigung der Aufgabe der dogmatischen Theologie in Amerika sah, eine Situation, die er wegen dieser Vernachlässigung als einen „Protestantismus ohne Reformation“ beschrieben hat. Sein Ruf nach einem Dialog über dieses Thema führt zu der Frage, wie zutreffend seine Bemerkungen über Amerika nach mehr als einem halben Jahrhundert heute noch sind.

Die zwei Reisen zum Union Theological Seminary in New York waren die Gelegenheiten für Bonhoeffers Nachdenken über Christentum und Theologie nicht nur am Union Seminary, sondern insgesamt in den Vereinigten Staaten. Der erste Besuch war als Austauschwissenschaftler im akademischen Jahr 1930/31, der zweite war einige Wochen von Juni bis Juli 1939. Am Ende seiner im August 1939 niedergeschriebenen Beobachtungen lesen wir: „Die entscheidende Aufgabe ist heute das Gespräch zwischen dem Protestantismus ohne Reformation und den Kirchen der Reformation.“²

Wenn er das amerikanische Christentum als „Protestantismus ohne Reformation“ charakterisiert, dann machen Bonhoeffers Schriften über seine beiden Besuche klar, daß er diese Beschreibung nicht einfach als kul-

turelle Differenz verstanden wissen will, etwa, die Amerikaner seien pragmatisch, die Deutschen dogmatisch. Es geht ihm nicht, so betont er mehrfach, um irgendetwas, das man als typisch amerikanisch oder typisch deutsch bezeichnen könnte, also um einen Unterschied aus der Sicht einer ästhetischen, nationalen oder soziologischen Generalisierung. Jede Typologie kultureller Unterschiede, die so erhoben wird, lehnt er als für theologische Zwecke viel zu oberflächlich ab. Es geht auch nicht um eine historische Beschreibung, also um die Tatsache, daß die Reformation nun einmal in Europa stattgefunden hat, nicht in Amerika. Natürlich müsse man anerkennen, daß die historischen Bedingungen für die Kirche in jedem Land verschieden sind, aber was theologisch mit der Reformation gemeint ist, kann nicht auf irgendetwas typisch Europäisches reduziert werden. Es geht also nicht um die Frage historischer Unterschiede, so wichtig die sein mögen, sondern um die Frage, wie Bonhoeffer sie formuliert: „Was tut Gott an und mit seiner Kirche in Amerika, was tut er durch sie an uns und durch uns an ihr?“³

Das hier angestrebte Gespräch müßte die Aufgabe behandeln, so genau wie möglich zu erkennen und zu bezeugen, „was Gott tut“ in der gegenwärtigen Situation und welche Art Kritik aus diesem bekennenden Zeugnis erwächst. Diese zeugnishaftige Verantwortung verbindet Bonhoeffer mit der besonderen Aufgabe der dogmatischen Theologie, und er ist enttäuscht, daß diese Aufgabe in Amerika so wenig wahrgenommen wird: „... sondern es offenbart sich an dieser Stelle ein fast unabsehbar tiefer Gegensatz zwischen den Kirchen der Reformation und dem ‚Protestantismus ohne Reformation‘“.⁴

Bonhoeffers Kommentare zur Situation der dogmatischen Theologie am Union Seminary finden sich in Briefen und Tagebucheintragungen schon gleich nach seiner ersten Ankunft in New York (1930). Wir lesen von einer Atmosphäre, in der die liberale Verachtung der Fundamentalisten einen „naiven Dogmatismus“ enthüllt, während man gleichzeitig „nicht die geringste Idee (habe) von dem, worum es in der dogmatischen Theologie überhaupt geht.“⁵ „Der durchschnittliche amerikanische Theologiestudent fühlt sich in einem dogmatischen Seminar nicht zu Hause.“⁶ Einige „haben sich von der wirklichen Theologie völlig abgewendet und untersuchen viele wirtschaftliche und politische Probleme ... alles in einer sogenannten ‚ethischen Interpretation‘“.⁷ Andere zeigen einen „gewissen aufgeklärten Rationalismus“, in dem „die Tatsache einer innertheologischen Kritik völlig unbekannt ist, ja mißverstanden wird, und wo die Lehre dogmatischer Prinzipien hoffnungslos konfus“ ist.⁸ Eine dritte Gruppe findet

die Religionsphilosophie zwar „wissenschaftlich“, spricht aber mit einem „erschreckenden Mangel an Ernsthaftigkeit“ über Gott und die Welt, während noch andere eine „praktische Theologie“ vorziehen, in der „die Frage nach der Botschaft der Kirche kaum gestellt wird“ und „die fast verzweifelte Propagierung moderner Methoden nur das Verschwinden jeden Inhalts enthüllt“.⁹

Neun Jahre später, nach dem Aufstieg Hitlers und des deutschen Nationalsozialismus in den Jahren zuvor, ist Bonhoeffers Analyse der amerikanischen Situation genauer. Er bezieht die historischen Faktoren ein, die zu einem multi-denominationalen Selbstbewußtsein in Amerika beitragen, das in seinem Bestehen auf der Freiheit von Autoritäten eher protestantisch ist, als daß es durch den Kampf der Reformation geformt wäre, dem Wort Gottes im Zeugnis des einen Leibes Christi treu zu sein. Bonhoeffer sieht in diesem amerikanischen Denominationalismus eine besondere Ausformung der Trennung von Kirche und Staat, die aber tatsächlich dazu beiträgt, beide zu vermischen, indem sie dem Staat ermöglicht, die „civil religion“ zu formen, die die Kirchen vereinigt. Die Beobachtungen von 1939 bestätigen die ersten Urteile von 1930 über die Notwendigkeit dogmatischer Theologie in dieser gesellschaftlichen Situation: „Sie erinnern uns von dort: Ihr überschätzt das Denken, die Theologie, das Dogma; das ist nur eine der vielen Ausdrucksformen der Kirche und nicht ihre wichtigste. Wir antworten: Es ist keine Frage des Denkens, sondern der Wahrheit des Wortes Gottes, durch das wir leben und sterben. Es ist eine Frage des Heils. Zugegeben, die Einheit der Kirche liegt nicht im menschlichen Denken, aber auch nicht im menschlichen ‚Leben und Arbeiten‘. Sie liegt allein im Leben und Werk Jesu Christi, an dem wir durch den Glauben teilhaben.“¹⁰

So kommt Bonhoeffer zu dem Ergebnis, daß „die amerikanische Theologie und die amerikanische Kirche als ganze nie verstehen konnten, was die ‚Kritik‘ durch das Wort Gottes und alles, was es bedeutet, wirklich meint. Sie verstehen nicht, daß Gottes ‚Kritik‘ sogar die Religion berührt, das Christentum der Kirchen und die Heiligung der Christen, und daß Gott seine Kirche jenseits von Religion und Ethik gegründet hat“.¹¹

Man kann sich leicht ausmalen, wie die meisten amerikanischen kirchlichen Kreise in den dreißiger Jahren auf Begriffe wie „dogmatische Theologie“ oder „Dogmatik“ reagiert haben mögen, und einige der Einwände gibt es bis heute. Die Begriffe rufen einen theologischen Ansatz ins Gedächtnis, der autoritär und sich seines gesellschaftlichen Kontextes nicht bewußt ist, nur um glaubensmäßige Übereinstimmung bemüht, und dies auf Kosten der praktischen Konsequenzen. Dogma in der Definition als

„verordnete Lehre“ setzt eine Autorität voraus, die verordnen kann, und die Rede von einem Kirchendogma scheint zu implizieren, daß diese Autorität in kirchlichen Machtstrukturen zu finden ist. Der amerikanische Widerstand gegen kirchliche wie gegen staatliche Machtkonzentration ist ganz natürlich von einer Antipathie gegen jeden theologischen Ansatz begleitet, der die Zustimmung zu einer solchen Autorität oder Herrschaft beinhalten würde. Eine solche Zustimmung zu autoritären „Verordnungen“ schreibt der Theologie zudem eine Rolle zu, in der kein Raum für soziale Analysen oder Kulturkritik ist. Indem Glauben über Handeln gestellt wird, wird der Theorie Vorrang vor der Praxis gegeben und das Kriterium der Konsequenzen wird in einer solchen Einschätzung der Lehre vernachlässigt, was William James „nicht die Wurzeln, sondern die Früchte“ nannte.

Kurz, die amerikanische Ablehnung des Gedankens einer „dogmatischen Theologie“ ist die Ablehnung jedes kirchlichen Autoritarismus, eines unkritischen sozialen Bewußtseins, dem das Wissen seines Kontextes fehlt, einer Trennung zwischen dogmatischen Behauptungen und den praktischen Realitäten des gegenwärtigen Lebens. Es ist allerdings bemerkenswert, daß all diese Ablehnungen das, was Bonhoeffer in seinen Beobachtungen 1930 von der Notwendigkeit einer „dogmatischen Theologie“ oder „Dogmatik“ schreibt, überhaupt nicht berührt.

Die einzige Autorität, die Bonhoeffer in seinen Bemerkungen zuläßt, ist die Autorität dessen, was er „das Wort Gottes“ nennt, das Möglichkeiten der Freiheit dort freisetzt, wo es in der gegenwärtigen Situation keine gibt. Und dies ist etwas völlig anderes als kirchlicher Autoritarismus. Die Macht, Freiheitsmöglichkeiten zu eröffnen, wo es sie so wie die Dinge liegen, bisher nicht gibt, ist keine Macht, die in irgendeiner Institution als solcher zu finden wäre, weder in der Kirche noch im Staat. Diese Macht liegt ausschließlich in dem, was Gott gegenwärtig tut, wenn er das Handeln der Kirche wie des Staates in Frage stellt.

Zur Frage der gesellschaftlichen Kritik machen Bonhoeffers Bemerkungen unmißverständlich klar, daß er in seinem Ruf nach dogmatischer Theologie nicht weniger, sondern mehr radikale gesellschaftliche Kritik und eine tiefere Analyse verlangt, als es sie sonst geben würde. Er befürwortet, was er am Union Seminary und in der amerikanischen liberalen Christenheit generell als starkes Bemühen um Kritik erkennt, die die gesellschaftliche, politische und ökonomische Wirklichkeit nicht ignoriert: „Der amerikanische Theologiestudent hat gegenüber seinem deutschen Partner einen großen Vorteil: er weiß viel mehr über Dinge des alltäglichen Lebens.“¹² Seine Beobachtungen zeigen eine große Aufmerksamkeit nicht

nur für die Quellen des amerikanischen Denominationalismus, sondern auch für amerikanische gesellschaftliche Probleme, wie das Verständnis von Freiheit in einer Flüchtlingsnation, die Beziehung von Kirche und Staat und den ungelösten Widerspruch einer rassistisch getrennten Kirche und Gesellschaft, „wo es kaum verständlich ist, daß große Negersänger (Spirituals) vor einem weißen Konzertpublikum singen können mit riesigem Applaus, während gleichzeitig diesen Männern und Frauen der Zugang zur weißen Gesellschaft durch soziale Diskriminierung immer noch verwehrt wird.“¹³ Man kann also Bonhoeffers Ruf nach einer „innertheologischen“ Kritik wirklich nicht so interpretieren, daß sie gegenüber den äußeren Bedingungen indifferent wäre.

Worum es in dem Gespräch mit Amerika, das Bonhoeffer fordert, wirklich geht, ist die Frage, was ein treues Bekenntnis zum „Wort Gottes“ einschließt. Für die Ohren seiner liberalen amerikanischen Zuhörer hatte sein Gebrauch des Begriffs „Wort Gottes“ wohl eher eine statische als eine dynamische Konnotation, die den Gedanken der Bibel als Dokument, als moralisches Gebot oder als orthodoxe Glaubensaussage nahelegte. Sie hätten wohl kaum den reformatorischen Sinn verstanden, den Bonhoeffer diesem Begriff gab, als ein Ereignis oder Geschehen, keineswegs auf Angelegenheiten begrenzt, die normalerweise als religiös bezeichnet werden, sondern in dem die Angelegenheiten der Gegenwart dem unterworfen werden, „was Gott tut“, um in konkreten Umständen das in Jesus Christus inkarnierte Leben zur Geltung zu bringen. Der Inhalt vieler amerikanischen Predigten, wie Bonhoeffer beobachtete, ist dagegen nicht dieses geschehende Wort Gottes in dem Sinn, „was Gott tut“, sondern statt dessen eine Rede, die sich vor allem darauf konzentriert, den Menschen zu sagen, was sie ethisch tun sollten oder was sie getan haben könnten, was ihre religiöse Erfahrung genannt werden könnte. Die Vorstellung der Aufklärung, daß ein aktiver Gott den menschlichen Partner passiv macht, zum Teil durch ein Mißverständnis dessen hervorgerufen, was die Reformatoren mit „passiver Rechtfertigung“ gemeint haben, als menschliche Aktivität aufgrund von Gnade und nicht, um Gnade zu erlangen, führt zu einem Protestantismus ohne Reformation, in dem ein nur passiver, unbeweglicher Gott seine menschlichen Partner aktiv werden läßt.¹⁴

Daß Bonhoeffers Versuch, in Amerika ein theologisches Bemühen um das „was Gott tut“, zu wecken, keineswegs apolitisch, oder von den Aufgaben der Ethik zu trennen ist, wird deutlich, als er 1939 die Frage stellt: „Was sollte der Theologiestudent heute tun?“¹⁵ In der Zeit, als von manchen deutschen Kirchenführern die öffentliche Anpassung an die Naziideologie

gefordert wurde, als andere zu Vorsicht und Nichteinmischung aufriefen, reagiert Bonhoeffer unter Hinweis auf 1Joh 4,1 mit der Forderung, daß der Student „sich durch sein Studium bereit machen (soll), die Geister, in der Kirche Christi zu prüfen.“¹⁶ Dieses Verständnis von Dogmatik als Prüfung der Geister, um zu erkennen, was als Aussage von Gott nicht vertrauenswürdig ist, verlangt, daß die Frage, was Gott tut, beantwortet wird, um zu entscheiden, was Menschen zu tun haben. Dogmatik und Ethik werden bei der Prüfung der Geister untrennbar, wenn allen Aufforderungen, die die Vertrauenswürdigkeit Gottes berühren, eine Absage erteilt wird, und zwar bis hin zum politischen Widerstand.

Heute ruft das Gespräch, zu dem Bonhoeffer seine amerikanischen Kollegen 1939 explizit eingeladen hat, Fragen hervor, inwieweit Gott gegenwärtig treu in dem bekannt wird, was er 1995 „an, mit und durch“ die Kirchen in den gesellschaftlichen Bedingungen der Vereinigten Staaten tut.

Bereitet sich der Theologiestudent heute durch sein Studium darauf vor, die Geister in der Kirche Christi zu prüfen, und was ist für eine solche Prüfung notwendig? Wieviel eingehende und verantwortliche Kritik an Kirche und Staat ist bekennende „Kritik des Wortes Gottes“, wie Bonhoeffer das nannte? Und wenn diese kritische Prüfung und Würdigung der Geister der Zeit, aller Ansprüche auf Aufmerksamkeit und Treue, die gegenwärtig als von Gott kommend behauptet werden, das ist, was dogmatische Theologie wirklich meint (ob der Begriff benutzt wird oder nicht), wie ernsthaft kann dann die Leichtgläubigkeit und der Zynismus einer Kultur ohne sie herausgefordert werden?

Man könnte diese Fragen leicht abtun, indem man sagt, daß Bonhoeffers Äußerungen über Amerika bei seinen beiden Besuchen in den dreißiger Jahren nur einen frühen barthianischen oder neo-orthodoxen Einfluß widerspiegeln, über den er später in seinen Gefängnisbriefen hinausging, ein Einfluß, der für die heutige amerikanische Situation belanglos ist. Aber dies trifft die Sachlage nach meiner Einschätzung nicht. Natürlich kann sich 1995 ein Gespräch über ein verantwortliches, christlich-theologisches Zeugnis in Amerika nicht auf den Protestantismus oder die großen Kirchen beschränken, es wird zunehmend römisch-katholische, orthodoxe, Drittwelt- und andere, früher überhörte Stimmen aufnehmen müssen. Aber in Bonhoeffers Erbe spricht nichts gegen eine solche Ausweitung des theologischen Gesprächs. Ganz im Gegenteil, er fordert uns auf, darüber nachzudenken, ob irgendein Gespräch über ein verantwortliches christliches Zeugnis vorankommen kann, ohne daß gefragt wird, was Gott gegenwärtig als Leben und Werk Jesu Christi tut, an dem der Glaube als Kirche in der Welt teilhat.

Während der Jahre, die Bonhoeffers Aufforderung am Union Seminary folgten, hat sein amerikanischer Freund Paul Lehmann ein Leben der theologischen Lehre dem gewidmet, die politischen und ethischen Dimensionen dessen zu erkennen, „was Gott tut, um menschliches Leben menschlich zu machen und zu halten“. In der gegenwärtigen Fakultät am Union Seminary bieten Wissenschaftler wie James Cone und Larry Rasmussen Studien an, die sich besonders mit Bonhoeffers Einfluß beschäftigen. 1994 wurde der Dietrich-Bonhoeffer-Lehrstuhl für Theologie und Ethik errichtet, ermöglicht durch Stiftungen aus Deutschland und den Vereinigten Staaten, und damit besteht nun die Möglichkeit, in Aufnahme von Bonhoeffers Herausforderung an Amerika neu über die Aufgabe dogmatischer Theologie heute nachzudenken. Diese Herausforderung wird nicht nur am Union Seminary, sondern auch von anderen Zentren der amerikanischen theologischen Ausbildung gehört.

In diesem neuen Nachdenken über heutige theologische Aufgaben kann Bonhoeffers Gesprächsforderung Amerikaner immer noch durch seine Erkenntnis provozieren, daß das Zeugnis von Jesus Christus nicht mit dem Christentum gleichgesetzt werden darf, und daß das Wort Gottes nicht als Religion mißverstanden werden darf.

Übersetzung aus dem Englischen: Ulrike Berger

ANMERKUNGEN

- ¹ Letters and Papers from Prison, ed. E. Bethge, New York 1972, S. 17.
- ² Edwin H. Robertson, ed., No Rusty Swords, New York 1965, S. 118.
- ³ No Rusty Swords, S. 93 (GS I, S. 325).
- ⁴ No Rusty Swords, S. 114 (G I, S. 350).
- ⁵ Mary Bosanquet, The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer, New York 1968, S. 83 (G I, S. 76f).
- ⁶ No Rusty Swords, S. 87 (G I, S. 86).
- ⁷ No Rusty Swords, S. 89 (G I, S. 87).
- ⁸ No Rusty Swords, S. 89f (G I, S. 88).
- ⁹ No Rusty Swords, S. 90 (G I, S. 88f).
- ¹⁰ No Rusty Swords, S. 99 (G I, S. 331).
- ¹¹ No Rusty Swords, S. 117 (G I, S. 354).
- ¹² No Rusty Swords, S. 88 (G I, S. 86).
- ¹³ No Rusty Swords, S. 113 (G I, S. 349).
- ¹⁴ No Rusty Swords, S. 90 (G I, S. 88).
- ¹⁵ G III, S. 243–247.
- ¹⁶ G III, S. 246.