Bonhoeffer und die ökumenische Bewegung: Historische Rekonstruktion und Bedeutung für heute*

VON KONRAD RAISER**

Die Literatur zur Person und zur Theologie Dietrich Bonhoeffers ist unübersehbar geworden. Er ist ohne Zweifel neben Karl Barth der Einflussreichste unter den deutschsprachigen Theologen des 20. Jahrhunderts gewesen. Es fällt freilich auf, dass seine Beteiligung an der frühen ökumenischen Bewegung relativ wenig Aufmerksamkeit gefunden hat, obwohl sie für seinen Weg und die Entwicklung seiner Theologie von erheblicher Bedeutung gewesen ist. Abgesehen von einer frühen Studie des dänischen Kirchenhistorikers Jorgen Glenthoy (1956)[1], der Zusammenstellung der relevanten biographischen Details in Eberhard Bethges großer Biographie (1966) und entsprechenden Hinweisen in Armin Boyens umfassender Untersuchung zu „Kirchenkampf und Ökumene" (1969 und 1973)[2] gibt es meines Wissens keine weitere eingehende Untersuchung zu dieser Frage. Die historische Rekonstruktion ist durch Glenthoj und Bethge geleistet worden und auch die in der neuen Ausgabe von Bonhoeffers Werken veröffentlichten Materialien haben keine wesentlich neuen Aspekte zu Tage gefördert. Aber die Wechselwirkungen zwischen Bonhoeffer und der ökumenischen Bewegung bedürfen noch des weiteren Studiums. Insbesondere muss die ökumenische Bewegung sich auf Bonhoeffer als Quelle von immer neuer Inspiration besinnen.

Das Internationale Bonhoeffer Komitee hat sichtbar gemacht, wie stark Bonhoeffers Denken und das Zeugnis seines Lebens über den deutschen Kontext hinaus gewirkt haben. Bei den Tagungen seit der ersten Zusammenkunft in Genf 1976 zum Gedenken an den 70. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers wurde immer wieder deutlich, dass Bonhoeffer die neuen theologischen Ansätze in Situationen von Unterdrückung und Konflikt in den Regionen der südlichen Hemisphäre (Lateinamerika, Südafrika und Korea) stärker beeinflusst hat als im europäischen und deutschen Kontext, wo er in erster Linie als einer der Märtyrer des deutschen Widerstands gesehen wird. Das stand 1995 im Mittelpunkt der Veranstaltungen zum 50-jährigen Gedenken an seine Hinrichtung.[3]

Historische Rekonstruktion

Die frühe Studie von Jorgen Genthoj *über Bonhoeffer und die Ökumene* hat die verfügbaren Texte aus dem Nachlass sorgfältig ausgewertet. Auch wenn Bethge und Boyens weitere Details hinzugefügt und den Zusammenhang aufgehellt haben,

* Vortrag in der Stadtakademie Bochum am 5. April 2005.

** Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

ist dieser erste Versuch einer historischen Rekonstruktion in seinen Grundzügen bestätigt worden. Ich kann mich daher darauf beschränken, die Hauptphasen seines ökumenischen Engagements in Erinnerung zu rufen. Bonhoeffers aktive Beteiligung an der ökumenischen Bewegung war beschränkt auf die Jahre von 1931 bis 1937. Seine späteren Schriften, vor allem die posthum herausgegebene *Ethik* und die als *Widerstand und Ergebung* veröffentlichten Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft nehmen nicht mehr ausdrücklich auf seine, auch nach 1937 andauernde Beziehung zur ökumenischen Bewegung Bezug.

Genthoj hat seine Darstellung um vier zentrale Texte herum gruppiert, die einen Einblick geben in die Entwicklung von Bonhoeffers ökumenischem Engagement. Ich folge dem Aufriss von Glenthoj und versuche, die vier Texte von 1932, 1935, 1939 und 1941 in ihren jeweiligen Zusammenhang zu stellen.

Erste Phase

Auch wenn einige der wichtigsten deutschen Partner der sich formierenden ökumenischen Bewegung in Berlin lebten, vor allem als Mitglieder der Fakultät, an der Bonhoeffer 1927 sein Theologiestudium mit seiner Dissertation *Communio Sanctorum* abschloss, scheint er in dieser Zeit noch nicht von ökumenischen Einflüssen berührt worden zu sein. Den entscheidenden Anstoß gab wohl der für seine weitere Ausbildung als Vikar zuständige Superintendent Max Diestel, der aktiv mitarbeitete in der Berliner Sektion des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, einem der wichtigen Zweige der frühen ökumenischen Bewegung. Von Diestel stammte sowohl der Vorschlag, das Vikariat in der deutschen Auslandsgemeinde in Barcelona zu beginnen, wie auch die Anregung, nach Abschluss seiner kirchlichen Ausbildung und der Habilitation für ein Studienjahr nach Amerika zu gehen. Diestel versorgte ihn auch zur Vorbereitung auf diesen Auslandsaufenthalt mit einschlägiger ökumenischer Literatur.

Das Studienjahr, das Bonhoeffer am Union Theological Seminary in New York verbrachte, vermittelte ihm den ersten direkten Kontakt mit Personen und Prozessen der ökumenischen Bewegung. Es war vor allem Jean Laserre, ein französischer Theologe und Pazifist, der Bonhoeffer mit der Haltung des schlichten Gehorsams gegenüber der Bergpredigt und dem Friedensgebot Jesu konfrontierte. Bonhoeffer hat später diese Begegnung mit der biblischen Botschaft, und besonders der Bergpredigt als die grundlegende Veränderung in seinem Leben und Denken beschrieben. Bethge gibt einen Brief Bonhoeffers aus dem Jahr 1936 wieder, in dem er schreibt: „Ich kam zum ersten Mal zur Bibel … Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und gepredigt – und ich war noch kein Christ geworden …“[4] Und H.E. Tödt sieht hier den innersten Antrieb für Bonhoeffers ökumenisches Engagement. „Er erkannte – nicht zuletzt im Zuge eines Studienaufenthaltes in den USA – dass die Kirche Jesu Christi wegen ihrer tiefen Bindung an den einen, gemeinsamen Versöhner niemals

Nationalkirche sein kann, sondern der ökumenischen Verbundenheit aller Teilkirchen in der einen Weltchristenheit immer den Vorzug geben muss."[5]

Bonhoeffers erste unmittelbare Berührung mit der organisierten ökumenischen Bewegung war seine, wiederum durch Diestel vermittelte Teilnahme an der gemeinsamen Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und der Bewegung für Praktisches Christentum in Cambridge, September 1931. Hier wurde er alsbald zu einem von drei Regionalsekretären der Gemeinsamen Jugendkommission der beiden ökumenischen Organisationen gewählt. Dies blieb bis 1937 auch seine einzige offizielle Verbindung mit der ökumenischen Bewegung und sein zentrales ökumenisches Thema wurde und war seither die Frage des Friedens. Von da aus richtete er dann fundamentale Anfragen an Selbstverständnis und Zielsetzung der ökumenischen Bewegung im Ganzen. Seine Vorträge in Ciernohorské Kúpele und Gland[6] im Jahr 1932, sowie seine ökumenischen Aktivitäten in Deutschland in den Jahren 1931–33 zeigen, dass er sich leidenschaftlich darum mühte, das theologische und ekklesiologische Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung zu klären, sodass sie mit Vollmacht Gottes Gebot des Friedens einer Welt verkündigen konnte, die den Sinn für eine lebensfähige Ordnung verloren hatte.

Zweite Phase

Die Machtübernahme durch Hitler brachte eine neue, verschärfte Herausforderung. Bonhoeffers hellsichtige Analyse des *Führerbegriffs* in einer Rundfunkansprache nur zwei Tage nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler[7] und seine rasche Reaktion auf die Vorbereitung der gegen die Juden gerichteten Rassengesetze in dem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage"[8] zeigen, dass Bonhoeffer entschlossen war, die Konsequenzen aus seinem Verständnis der prophetischen Rolle der Kirche zu ziehen. Während ihm die Unfähigkeit seiner eigenen Kirche, dieser Herausforderung zu begegnen, zunehmend Mühe machte, fand er Unterstützung bei seinen Freunden im Weltbund, der im September 1933 in Sofia eine nachdrückliche Resolution gegen die antijüdischen Maßnahmen in Deutschland verabschiedete.

Seine, in dieser kritischen Situation getroffene Entscheidung, die Ernennung zum Pfarrer der deutschen Gemeinde in London anzunehmen, wurde von Karl Barth, seinem neuen theologischen Mentor, scharf kritisiert und führte dazu, dass ihre Korrespondenz zeitweilig unterbrochen wurde. Der Wechsel nach England verstärkte andererseits Bonhoeffers ökumenisches Engagement, vor allem durch die Freundschaft mit George Bell, dem Bischof von Chichester, der seit 1932 Präsident des inzwischen gebildeten Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum war. Auf Bonhoeffers Drängen hin sandte Bischof Bell nur wenige Wochen vor der Bekenntnissynode in Barmen im Mai 1934 eine eindringliche Botschaft in Bezug auf die Deutsche Evangelische Kirche an die Vertreter der Kirchen im Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum.[9] Darauf folgte im August 1934 die

gemeinsame Tagung von Weltbund und Praktischem Christentum in Fanö unter Leitung von Bischof Bell mit Bonhoeffers Vortrag über „Die Kirche und die Welt der Nationen“[10], in dem er seine frühere Haltung zur theologischen Grundlegung des ökumenischen Einsatzes für den Frieden präzisierte, und seiner berühmten Meditation in der Morgenandacht am 28. August 1934 über „Kirche und Völkerwelt“[11]. In einer bei dieser Tagung verabschiedeten Entschließung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum gibt der Rat seiner Überzeugung Ausdruck, „dass ein autokratisches Kirchenregiment, besonders wenn es durch feierlichen Eid dem Gewissen auferlegt wird, die Anwendung von Gewaltmethoden und die Unterdrückung freier Aussprache mit dem wahren Wesen der Kirche Christi unvereinbar sind“.[12] Damit bekräftigte der Rat die klare Botschaft seines Vorsitzenden, Bischof Bell, und entsprach – wenigstens weitgehend – den Vorstellungen Bonhoeffers über den Auftrag der Kirche in der gegebenen Situation.

Auf diesem Hintergrund muss auch die Korrespondenz im Sommer 1935 mit Kanonikus Leonard Hodgson, dem Sekretär des Fortsetzungsausschusses der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung über Bonhoeffers Teilnahme an den Vorbereitungen für die Weltkonferenz in Edinburgh 1937 gesehen werden.[13] Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Hodgson führte zu seinem großen Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“, der im August 1935 veröffentlicht wurde[14]; der Aufsatz blieb die klarste theologische Darstellung seines Verständnisses der ökumenischen Bewegung.

Dritte Phase

Nachdem Bonhoeffer im März 1935 aus London zurückgekehrt war, übernahm er Verantwortung für die Ausbildung der Pfarramtskandidaten der Bekennenden Kirche. Die Anforderungen dieser neuen Aufgabe, die zunehmende Unterdrückung in Deutschland, von der auch die Aktivitäten des Weltbundes betroffen waren, und wachsende Zweifel am Willen der ökumenischen Organisationen, entsprechend den in Fanö ausgesprochenen Überzeugungen zu handeln, führten Bonhoeffer dazu, sich allmählich aus der aktiven Beteiligung an der internationalen ökumenischen Arbeit zurückzuziehen. Im Jahr 1936 nahm er noch einmal an einer Tagung von Praktischem Christentum in Chamby sur Montreux teil, der letzten Sitzung vor der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937. Seine Bedenken hinsichtlich der Haltung der offiziellen ökumenischen Gremien zur Situation in Deutschland wurden dort bestätigt und so reichte Bonhoeffer 1937 seinen Rücktritt vom Amt eines regionalen Jugendsekretärs und als Mitglied des Exekutivausschusses ein.

In seiner eigenen Einschätzung blieb Bonhoeffer unnachgiebig und er spitzte seine Position 1936 noch zu mit seinem Aufsatz „Zur Frage der Kirchengemeinschaft“[15], in dem er kategorisch formulierte: „Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“[16] Dies war für ihn die unausweichliche Konsequenz der Überzeugung, die er schon im Jahr zuvor in seinem Aufsatz über Bekennende Kirche und Ökumene entfaltet hatte.[17] In

Deutschland wurde danach seine Situation immer schwieriger, auch unter den Freunden in der Bekennenden Kirche. Ihm wurde die Lehrbefugnis entzogen und im September 1937 wurde das Seminar in Finkenwalde geschlossen. Bonhoeffer setzte seine Arbeit fort, aber die Situation der Illegalität wurde immer riskanter.

Im folgenden Jahr drohte für Bonhoeffer die Einberufung zum Militärdienst. Er war zur Verweigerung entschlossen, worauf damals die Todesstrafe stand. Um dieser Gefahr und dem möglichen Skandal für die Bekennende Kirche zu entgehen, wurde für ihn eine Einladung in die USA erwirkt. Ein erster Versuch, nach England auszuweichen, war misslungen. Im Juni 1939 reiste Bonhoeffer nach New York; aber bereits nach einem Monat kehrte er nach Deutschland zurück, nachdem er zu der Überzeugung gekommen war, dass er einen Fehler gemacht habe. In einem Brief an Reinhold Niebuhr schrieb er: „Ich muss diese schwierige Periode in unserer nationalen Geschichte mit den Christen in Deutschland durchleben. Ich werde kein Recht haben, am Wiederaufbau christlichen Lebens nach dem Kriege in Deutschland mitzuwirken, wenn ich die Prüfungen dieser Zeit nicht mit meinem Volk teile … Die Christen in Deutschland stehen vor der fürchterlichen Alternative, entweder in die Niederlage ihrer Nationen einzuwilligen, damit die christliche Zivilisation weiterleben kann, oder in den Sieg einzuwilligen und dabei unsere Zivilisation zu zerstören. Ich weiß, welche dieser Alternativen ich zu wählen habe; aber ich kann diese Wahl nicht treffen, während ich mich in Sicherheit befinde …“[18] Sein Aufsatz über „Protestantismus ohne Reformation“[19], in dem er seine Eindrücke während des vierwöchigen Aufenthaltes in den USA verarbeitete, wird von Jorgen Glenthoj zu Recht als die dritte Zusammenfassung von Bonhoeffers ökumenischen Überzeugungen gewertet. In klarer und schlüssiger Weise behandelt er hier alle Probleme, die ihn seit 1931 veranlasst hatten, den wachsenden angelsächsischen Einfluss in der ökumenischen Bewegung kritisch zu hinterfragen: Einheit der Kirche und Denominationalismus, Kirche und Staat, Frieden usw.

Vierte Phase

Bereits im Februar 1938 hatte Bonhoeffer über seinen Schwager, Hans von Dohnanyi, erste Kontakte zu dem sich formierenden Widerstand unter höheren Offizieren und Generälen der Wehrmacht geknüpft. Nach dem Ausbruch des Krieges und angesichts der Unmöglichkeit, seine Arbeit für die Bekennende Kirche fortzusetzen, verstärkten sich diese Kontakte und ab Februar 1941 wurde er offiziell von seinen kirchlichen Aufgaben entbunden und freigestellt für besondere Missionen im Rahmen des Widerstandes, getarnt als Mitglied des militärischen Abwehrdienstes.

Dies war der letzte Kontext, in dem Bonhoeffers ökumenische Beziehungen noch einmal wichtig wurden. Durch Beschlüsse im Jahr 1938 hatte der Aufbau des Ökumenischen Rates der Kirchen durch den Zusammenschluss von Glauben und Kirchenverfassung und Praktischem Christentum begonnen. Willem A. Visser 't Hooft war als erster Generalsekretär ernannt worden. Während eines Besuches in

London im März 1939 kam es zu einer ersten Begegnung zwischen Bonhoeffer und Visser 't Hooft und es entwickelte sich schnell eine enge und vertrauensvolle Beziehung zwischen ihnen. Visser't Hooft war entschlossen, die Unterstützung fortzusetzen, die Bischof Bell und Bischof Amundsen der Bekennenden Kirche hatten zuteil werden lassen. Er wurde damit zu einer der wichtigen Kontaktpersonen für den deutschen Widerstand bei den Versuchen, Kontakte zur britischen und später zu den alliierten Regierungen herzustellen.

Drei Missionen Bonhoeffers während dieser letzten Periode vor seiner Verhaftung verdienen es, erwähnt zu werden. Schon im Februar 1941 reiste er ein erstes Mal in die Schweiz, um Karl Barth, Friedrich Siegmund-Schultze und besonders Visser 't Hooft zu sehen. Er übermittelte Visser 't Hooft detaillierte Informationen über die politische und kirchliche Situation in Deutschland sowie über die Ziele des deutschen Widerstandes. Durch die Begegnung wurde die frühere Vertrauensbeziehung zu seinen ökumenischen Freunden, die seit 1937 belastet gewesen war, wieder hergestellt. Bereits im September 1941 kam er zu einem zweiten Besuch nach Genf. Mittlerweile hatte William Paton, einer der Stellvertreter Visser 't Hoofts, als Niederschlag der Diskussionen in der britischen Gruppe zu Friedenszielen ein Buch veröffentlicht unter dem Titel „Die Kirche und die neue Ordnung". Visser 't Hooft und Bonhoeffer arbeiteten zusammen ein Memorandum als Reaktion auf diese Veröffentlichung aus. Das gab Bonhoeffer die Möglichkeit, die Ansichten der deutschen Opposition gegen Hitler in die breitere ökumenische Diskussion über die Verantwortung der Kirche für eine neue internationale Ordnung nach dem Ende des Krieges einzubringen. Bonhoeffers eigener, auf Deutsch geschriebener Entwurf für dieses Memorandum ist seine letzte ausdrückliche Äußerung in ökumenischem Kontext.[20]

Im Mai 1942 traf Bonhoeffer mit Bischof Bell in Sigtuna, Schweden, zusammen. Er übermittelte ihm Details über die Pläne des deutschen Widerstands und die daran beteiligten Personen und drängte Bell, auf ein positives Signal der britischen Regierung hinzuwirken. Aber es ging Bonhoeffer nicht um einen billigen Kompromiss. Bell erinnerte sich später, dass Bonhoeffer ihm gesagt habe: „Wir wollen der Buße nicht entfliehen. Unsere Handlung muss als ein Sühneakt verstanden werden."[21] Dies war die letzte Begegnung Bonhoeffers mit seinem engsten ökumenischen Freund. An Bischof Bell richteten sich auch Bonhoeffers letzte Worte, bevor er zur Hinrichtung abgeführt wurde: „Bestell ihm, dass für mich dieses das Ende bedeutet, aber auch den Anfang – mit ihm glaube ich an die Grundsätze unserer universalen christlichen Bruderschaft, die sich über alle nationalen Interessen erhebt, und dass unser Sieg gewiss ist. Sage ihm auch, dass ich niemals seine Worte bei unserem letzten Treffen vergessen habe."[22]

Bonhoeffers Vermächtnis für die ökumenische Bewegung heute

Im Zuge der historischen Rekonstruktion sind bereits die wichtigsten Themen angeklungen, die zu Kristallisationspunkten für Bonhoeffers ökumenisches Den-

ken wurden. Anstatt einfach Bonhoeffers Argumente wiederzugeben und zusammenzufassen, werde ich mich auf vier Themenkomplexe konzentrieren, die im Mittelpunkt des Interesses für den ökumenischen Rezeptionsprozess standen und auf Bonhoeffers bleibende Bedeutung für die ökumenische Bewegung hinweisen. In einer gewissen chronologischen Ordnung sind dies die Themen: Frieden, die Kirche und die Ökumene, Bekenntnis und Widerstand und die Herausforderung der Moderne.

Frieden – das konkrete Gebot

Das neueste Beispiel für das Weiterwirken des Bonhoefferschen Vermächtnisses ist die ökumenische Diskussion über die Verantwortung der Kirchen für den Frieden. Seit der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 war die ökumenische Bewegung in einem Dilemma gefangen: während alle Kirchen – in den Worten der Vollversammlung in Amsterdam 1948 – davon überzeugt waren, dass „Krieg nach Gottes willen nicht sein darf", waren sie geteilter Meinung darüber, welche Konsequenzen sich aus dieser Überzeugung ergeben. Die bei der Oxford-Konferenz erstmals benannte Spannung zwischen drei Positionen besteht in gewisser Weise bis heute. Auf der einen Seite steht die Position des „gerechten Krieges", und auf der entgegengesetzten Seite die des radikalen Pazifismus. Die Mittelposition wird von denen vertreten, die daran festhalten, dass moderne Kriege, die mit Massenvernichtungswaffen ausgetragen werden, niemals als „gerechte Kriege" angesehen werden können und dass ihnen deshalb aus ethischen Gründen widerstanden werden müsse.

Nun hat sich die ökumenische Diskussion seit Oxford und Amsterdam natürlich weiterentwickelt. Insbesondere die intensive Diskussion über die ethische Problematik eines möglichen atomaren Krieges hat zu dem Schluss geführt, dass für die Kirchen die Zeit gekommen sei, „klar und eindeutig zu erklären, dass sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und dass ein solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muss. Die Frage der Atomwaffen ist aufgrund ihrer Tragweite und der drohenden Gefahren, die sie für die Menschheit mit sich bringt, eine Frage christlichen Gehorsams und christlicher Treue zum Evangelium."[23] Die Erklärung der Vollversammlung in Vancouver (1983) zu „Frieden und Gerechtigkeit", aus der dieses Zitat stammt, ist nach wie vor die beste Zusammenfassung der ökumenischen Überzeugungen zu den Fragen von Krieg und Frieden.

Diese Vollversammlung ist freilich für unseren Zusammenhang vor allem deshalb wichtig, weil von ihr der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ausging. Der Prozess wurde, jedenfalls indirekt, angestoßen durch den Antrag der Delegierten der Kirchen in der früheren DDR, der Ökumenische Rat solle prüfen, ob die Zeit reif sei für ein „allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden

Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren für geboten hielt".[24] Bonhoeffers vollmächtiges Friedenszeugnis in Fanö 1934 war damals schon fast in Vergessenheit geraten. Seine Wiederaufnahme ein halbes Jahrhundert später zeigt, dass Bonhoeffer einen Ansatz zur Behandlung der Fragen von Krieg und Frieden gefunden hatte, der die miteinander in Spannung stehenden Positionen hinter sich ließ und nach wie vor aktuell ist.

Die Frage des Weltfriedens stand im Zentrum von Bonhoeffers ersten Beiträgen zur ökumenischen Diskussion in den Jahren 1932 und 1934. Er setzte sich auf der einen Seite kritisch mit den Positionen der angelsächsischen Tradition des Weltbundes auseinander, für die Frieden ein in der Nachfolge Jesu und besonders im Geist der Bergpredigt zu verwirklichendes Ideal war. Der Weltbund versuchte daher, internationale Begegnung und Verständigung zu fördern. Aber in Bonhoeffers Einschätzung lag darin nichts spezifisch Christliches; ja, damit wurde vermieden, die „eine, große versöhnende Botschaft" zur Sprache zu bringen. Wo der Weltfriede zu einem Idealzustand, zu einem Wert an sich gemacht wird, geht die grundlegende Beziehung zwischen Frieden, Gerechtigkeit und Wahrheit verloren.

Aber Bonhoeffer legte sich auch mit der kontinental-europäischen Tradition an, die im Blick auf die Probleme von Krieg und Frieden auf die Schöpfungsordnungen verwies. Für diese Tradition schloss die Einsicht, dass eine bestimmte Ordnung Gottes Willen zum Ausdruck brachte, zugleich das Recht ein, sie gegebenenfalls auch durch Krieg zu verteidigen. Bonhoeffer setzte dem die Feststellung entgegen, dass alle Ordnungen lediglich „Erhaltungsordnungen Gottes" sind, „die nur solange Bestand haben, als sie offen bleiben für die Offenbarung in Christus".[25] Sie sind niemals unveränderliche Schöpfungsordnungen und die Einsicht in die Realität von Kampf und Konflikt in einer gebrochenen Welt darf niemals zur Rechtfertigung von Kriegen als unvermeidlich oder gar als notwendig im Kampf um das Recht führen. „Unser heutiger Krieg – sagte Bonhoeffer bereits 1932 – fällt daher nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist."[26] Weil der Krieg unter keinen Umständen als Erhaltungsordnung Gottes, und d.h. als Gottes Gebot verstanden werden kann, „darum muss der heutige Krieg, also der nächste Krieg, der *Ächtung* durch die Kirche verfallen".[27]

Bonhoeffers eigener Zugang zu den Fragen von Krieg und Frieden war sein Begriff des „konkreten Gebots". Die Kirche hat als die neue Gemeinschaft in Jesus Christus den Auftrag, mit Vollmacht Gottes Wort als Evangelium und als Gebot zu verkündigen. Während das Evangelium, z.B. die Zusage „Dir sind deine Sünden vergeben", konkret und lebendig wird, indem es vom Hörer angenommen wird, muss das Gebot konkret werden durch die, welche es verkündigen. Die Kirche muss sich daher so weit wie möglich in die heutigen Lebensbedingungen hineinbegeben, um von allgemeinen Aussagen über Gottes Willen für alle und überall vorzudringen zur Verkündigung des konkreten Gebotes für heute. Das konkrete Gebot zu benennen heißt, die „Erhaltungsordnung Gottes" für den gegenwärtigen Augenblick zu erkennen. „Die Ordnung des *internationalen Friedens* ist heute

Gottes Gebot für uns."[28] Mit diesem Verständnis des konkreten Gebots war Bonhoeffer in der Lage, die Identifikation von Frieden mit Sicherheit als irreführend aufzudecken und darauf zu bestehen, dass der Kampf um den Frieden niemals auf Kosten der Gerechtigkeit und der Wahrheit geführt werden dürfe. Bonhoeffer scheute sich nicht davor, als Pazifist angesehen zu werden. „So gewiss wir das letzte pacem facere Gott anheim geben, so gewiss sollen auch wir pacem facere zur Überwindung des Krieges. Dass damit der Kampf als solcher nicht aus der Welt geschafft ist, ist gewiss. Aber es geht eben hier um ein ganz bestimmtes, heute unter dem Verbot Gottes stehendes Mittel das Kampfes."[29]

Bonhoeffer war offensichtlich seiner eigenen Zeit und auch der ökumenischen Diskussion voraus mit seiner Überzeugung, dass die internationale Friedensordnung Gottes Gebot für uns sei. Seine Einsicht, dass dieses Gebot nur von einem „allgemeinen christlichen Konzil" mit Autorität verkündigt werden könne, war 1934 revolutionär und ist es auch während des konziliaren Prozesses fünfzig Jahre später geblieben. Es ging Bonhoeffer um die Treue und den Gehorsam der Kirche gegenüber ihrem Herrn, der selbst die Offenbarung von Gottes Gebot für uns ist. Aber es ging ihm zugleich um die dringende Bewahrung des Friedens in der politischen Situation seiner Zeit, und nach Ausbruch des Krieges um die Voraussetzungen für die Wiederherstellung einer Friedensordnung. Sein eindeutiger theologischer Grundansatz mit der Betonung auf dem konkreten Gebot stellte ihm klare Kriterien zur Verfügung, als er 1941–42 an der Erkundung von Bedingungen für eine neue internationale Friedensordnung nach dem Ende des Krieges beteiligt war. In dem gemeinsam mit Visser 't Hooft verfassten Memorandum vom September 1941 heißt es:

> „Die Gebote Gottes zeigen die Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn Christus der Herr sein soll. Und die Kirche hat die Welt an diese Grenzen zu erinnern. Lange hat sie dieses Amt nicht ausgeübt, aber nun hat sie wieder damit begonnen, indem sie in verschiedenen Ländern starken Widerstand gegen die Verletzung der Gebote Gottes im politischen Leben geleistet hat ... Die Kirche kann und soll keine vollkommenen und detaillierten Pläne zu einem Wiederaufbau in der Nachkriegszeit ausarbeiten, aber sie soll die Nationen an die bleibenden Gebote und Tatsachen erinnern, die ernst genommen werden müssen, wenn die neue Ordnung eine echte Ordnung sein soll und wenn wir einem weiteren Gericht Gottes, wie diesem Kriege, entgehen wollen."[30]

Das Vermächtnis, das Bonhoeffer der ökumenischen Bewegung mit diesen Einsichten hinterlassen hat, wartet noch immer darauf, angetreten zu werden.

Die Kirche und die Ökumene: Einheit und Wahrheit

In den Jahren vor der letzten Vollversammlung in Harare (1998) hat der Ökumenische Rat einen Reflexionsprozess zusammen mit seinen Mitgliedskirchen über ein „gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision" des Rates durch-

geführt, der mit der Annahme einer Grundsatzerklärung abgeschlossen wurde.[31] Diese Erklärung versucht, die Selbstbeschreibung des Ökumenischen Rates als einer „Gemeinschaft von Kirchen" – gemäß der Basisformel der Verfassung des Rates – neu zu entfalten. Was bedeutet es, wenn der Ökumenische Rat als eine „Gemeinschaft von Kirchen" bezeichnet wird? Welcher Art ist diese Gemeinschaft und was ist ihre besondere Qualität? Sind die Beziehungen zwischen den Kirchen, die mit ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat gegeben sind, nur instrumental und auf gemeinsame Aufgaben orientiert, oder haben diese Beziehungen „kirchliche" Qualität, d.h. sind sie Zeichen dessen, was es heißt Kirche zu sein? Diese Frage wurde zwar nicht zum ersten Mal gestellt, aber bislang blieben die Antworten eher ausweichend und unbestimmt.

Vor diesem Hintergrund ist es bedeutsam, sich Bonhoeffers Reflexionen über die Kirche und die Ökumene in Erinnerung zu rufen. Bereits die Anfangssätze seiner ersten Äußerung in einem ökumenischen Kontext sind bezeichnend:

> „Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. Sooft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, dass sie eine Theologie hervorbringt. Denn Theologie ist die Selbstverständigung der Kirche über ihr eigenes Wesen auf Grund ihres Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, und diese Selbstverständigung setzt notwendig immer dort ein, wo eine neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis vorliegt. Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muss und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, dass sie nichts ist als eine neue zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation. Von einer solchen verlangt man keine Theologie, sondern nur ein ganz bestimmtes konkretes Handeln in einer konkreten Aufgabe."[32]

Bonhoeffer war entschieden der Meinung, dass die Ökumene, sogar in Gestalt des relativ lockeren Weltbundes, nicht eine Zweckorganisation für bestimmte Aufgaben sei, sondern Ausdruck des Kircheseins von Kirche. Sie ist Kirche in dem Maß, als sie ihre raison d'être darin hat, treu und autoritativ Gottes Wort als Evangelium und als konkretes Gebot zu verkündigen.

Seine anfängliche Haltung im Blick auf die Ökumene als Ausdruck des Kircheseins von Kirche radikalisierte sich in der kritischen Korrespondenz mit Leonard Hodgson, dessen Insistieren auf der ekklesiologischen Neutralität der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung auch für weite Teile der Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates in ihrer Einstellung zum Rat kennzeichnend geblieben ist. Für Bonhoeffer jedoch war durch die Bildung der Bekennenden Kirche in neuer Weise zu Tage getreten, was es heißt, Kirche zu sein. In seinem Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene" interpretierte er die Entschließung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Fanö 1934 als

Eingeständnis, dass es bei dem Kampf der Bekennenden Kirche in Deutschland im Kern um einen Streit über die rechte Verkündigung des Evangeliums gehe und dass die Bekennende Kirche diesen Kampf stellvertretend für die ganze Kirche zu bestehen habe. Die Ökumene könne in dieser Situation nicht neutral bleiben. Vielmehr seien die Bekennende Kirche und die Ökumene in ihrer Begegnung dazu aufgerufen, sich wechselseitig Rechenschaft zu geben über die Grundlagen ihrer Existenz.[33] Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche? Sind die ökumenischen Organisationen sichtbar und angemessen Ausdruck der Ökumenizität der Kirche gemäß dem Zeugnis des Neuen Testaments?

Offenkundig wäre dies ein völlig überzogener Anspruch, würden die ökumenischen Organisationen lediglich verstanden als Vereinigungen von „christlichen Persönlichkeiten" mit dem Zweck, Dialoge und Gespräche zu führen. Aus dieser Perspektive wäre die Fähigkeit der ökumenischen Organisationen, einen offenen Dialog zu fördern, gefährdet, wenn sie zu eindeutig Stellung beziehen würden, besonders zu Fragen der Lehre und des Bekenntnisses. Dialog, so heißt es dann, sei möglich, wenn einander ausschließende Wahrheitsansprüche vermieden werden; denn die volle Wahrheit erschließe sich nur in der Einheit.

Für Bonhoeffer war diese „romantisch-ästhetisch-liberale" Idee der Ökumene durch die Erfahrung der Bekennenden Kirche in Frage gestellt worden. Denn hier war deutlich geworden, dass die Kirche keinen Bestand hat unabhängig vom Bekenntnis zu ihrem Herrn und dem Widerstand gegen seine Feinde. Das Bekenntnis der Kirche ist nicht eine abstrakte theologische Aussage, sondern eine konkrete, lebendige Handlung. Die Wahrheit des Bekenntnisses erweist sich in der Auseinandersetzung, in der die Wahrheit von der Lüge geschieden wird. Es kann keine Einheit geben unabhängig vom konkreten Bekennen der Wahrheit. Die Ökumene ist Kirche, wenn sie an diesem Kampf um das wahre Bekenntnis teilnimmt und dabei auf Gottes Vergebung vertraut.

Nachdem all dies gesagt ist, muss freilich auch die umgekehrte Herausforderung gesehen werden: Kann die Bekennende Kirche beanspruchen, wahre Kirche zu sein unabhängig von der Ökumene? Ist ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung nur pragmatischer Natur, oder kommt in ihr eine theologische Notwendigkeit zum Ausdruck? Denn: sollte die Bekennende Kirche sich in ihrem Anspruch, für die Wahrheit einzutreten, so isolieren, dass ihr Bekenntnis keinen Raum für den ökumenischen Dialog lässt, dann würde sie die ernste Frage provozieren, ob sie wirklich Kirche Jesu Christi sei. Die Ökumene, und d.h. die Gemeinschaft derer, die durch die Taufe miteinander verbunden sind, zieht jedem absolut gesetzten Wahrheitsanspruch eine klare Grenze. Die Bekräftigung der einen Taufe stellt die Gnade Gottes über die Lehre von der Kirche und führt die Kirche zum Bekenntnis der Sünde und zur Buße. In der ökumenischen Bewegung hören die Kirchen ihr jeweiliges Bekenntnis und rufen einander wechselseitig zur Buße. Keine Kirche existiert für sich und aus sich selbst heraus. In der Ökumene kommt zum Vorschein, dass jede Kirche ihr Leben und die Bestätigung ihres Bekenntnisses von außen durch die Gemeinschaft der ganzen Kirche gewinnt.

Daher ist die Beteiligung der Bekennenden Kirche an der ökumenischen Bewegung die Konsequenz einer inneren Notwendigkeit.

Niemals seit diesem Aufsatz Bonhoeffers aus dem Jahr 1935 ist die Frage nach dem ekklesialen Charakter der ökumenischen Bewegung wieder mit so eindringlicher Schärfe gestellt worden. Gewiss, der Kontext des deutschen Kirchenkampfes war eine Ausnahmesituation und Bonhoeffer argumentierte im Wesentlichen auf der Grundlage eines reformatorischen Kirchenverständnisses. Aber seine Einsicht, dass die ökumenische Bewegung der Frage nach der Wahrheit des Evangeliums nicht ausweichen kann, indem sie versucht, den Raum für den Dialog offen zu halten, und dass sie teilhat am Kirchesein von Kirche, wenn sie sich auf den Streit um die Wahrheit einlässt, ist heute so relevant, wie sie es damals war. Einheit und Wahrheit können nicht voneinander getrennt werden, so wenig wie der Frieden getrennt werden darf von Gerechtigkeit und Wahrheit. Einheit ist kein Wert an sich; sie hat Bestand nur, wenn sie in der Wahrheit verwurzelt ist. Aber ebenso gilt umgekehrt: kein Wahrheitsanspruch kann unabhängig von der Gemeinschaft bestätigt werden; jede Kirche ist abhängig von der ökumenischen Gemeinschaft, von der sie im Blick auf die Wahrheit ihres Bekenntnisses herausfordert oder bestätigt wird. Diese wechselseitige Rechenschaftspflichtigkeit, die für Bonhoeffer im Bund der einen Taufe verwurzelt ist, ist das entscheidende ekklesiale Kennzeichen der Gemeinschaft der Kirchen, auch im Ökumenischen Rat der Kirchen. Diese Einsicht ist in der Grundsatzerklärung von 1997 neu aufgegriffen worden. Eine wirkliche Rezeption durch die Mitgliedskirchen steht freilich noch aus. Bonhoeffers Überlegungen haben daher eine unmittelbare Bedeutung für die ökumenische Diskussion heute.

Bekenntnis und Widerstand

Vor bald zwanzig Jahren wurde das südafrikanische *Kairos-Dokument* veröffentlicht und der südafrikanische Kirchenrat rief zum „Gebet für die Beendigung ungerechter Herrschaft" auf. Diese damals intensiv diskutierten Schritte markierten die Wiederentdeckung der unlösbaren Zusammengehörigkeit von Bekenntnis und Widerstand. Die zehn Grundüberzeugungen der Weltkonvokation zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990 haben diese Einsicht bekräftigt. Der Kampf gegen die Apartheid in Südafrika bleibt das eindrücklichste Beispiel dafür, dass Christen im Rückbezug auf die Erfahrungen des Kirchenkampfes gegen das Nazi-Regime in Deutschland den Zusammenhang von Bekenntnis und Widerstand neu entdeckt haben.

In einem Aufsatz unter dem Titel „Zwischen Bekenntnis und Widerstand" hat Eberhard Bethge die Erfahrungen seiner Mitstreiter im deutschen Kirchenkampf in Erinnerung gerufen, Erfahrungen, die sie vom Bekenntnis zum Widerstand führten. Er erinnert sich, wie wenig er selbst und seine Freunde, für die die Barmer Theologische Erklärung eine befreiende Botschaft gewesen war, auf so etwas wie politischen Widerstand vorbereitet waren. „Wir hatten weder eine Vorstellung

davon noch einschlägige Erfahrungen und, ehrlich gesagt, glaubten die meisten von uns während der ersten Jahre unter Hitler, dass seine Anstrengungen und Ziele im besten Interesse Deutschlands seien. Auch als dieser Glaube langsam erschüttert wurde, sprach niemand von Widerstand, und nach den ersten, gezielten Widerstandsaktionen schon gar nicht. Denn nun musste der Ausdruck vermieden werden bis nach 1945."[34] Er erinnert sich sogar daran, dass einige von denen, die zum Kreis der Verschwörer gegen Hitler gehörten, zum ersten Mal nach dem Krieg hörten, dass ihre Aktivitäten als „Widerstandsbewegung" bezeichnet wurden. Für die meisten christlichen Traditionen ist es in der Tat nach wie vor schwierig, den aktiven politischen Widerstand als Ausdruck von christlichem Gehorsam zu verstehen. Das Hören auf Bonhoeffers Zeugnis kann uns dabei helfen, in unserer gegenwärtigen Situation besser zu verstehen, wie Christen unter den Bedingungen ungerechter Herrschaft moralisch verantwortlich leben und handeln können.

Bonhoeffer war einer der Ersten, die erkannten, dass der „Arierparagraph" das Selbstverständnis der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat in fundamentaler Weise herausforderte. Schon 1933 stellte er sich in seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage" der Frage, wie die Kirche auf diese Herausforderung antworten könne auf der Grundlage ihres eigenen Auftrages, der sich deutlich unterschied von dem des Staates. Er stellte fest, dass die Kirche nicht das Recht habe, direkt in das spezifisch politische Handeln des Staates hineinzureden, aber dass sie handeln müsse, wenn der Staat seinem Auftrag, für Recht und Ordnung zu sorgen, nicht nachkomme. Dies könne eintreten, wenn es entweder zu viel oder zu wenig Recht und Ordnung gebe infolge staatlicher Anordnungen.

In der damaligen Situation sah Bonhoeffer ein Beispiel für ein Zuviel an Recht und Ordnung. Wo nämlich staatliche Macht sich anmaße, in das Wesen der Kirche und das Recht der freien christlichen Verkündigung einzugreifen, da entstehe die groteske Situation, dass der Staat die Grundlagen seiner eigenen Legitimität zerstöre. „Hier befände sich die christliche Kirche im status confessionis und hier befände sich der Staat im Akt der Selbstverneinung."[35] Die Kirche, die um die Grenzen der staatlichen Macht weiß, muss den Staat um seiner selbst willen in seine Schranken weisen.

Ausgehend von diesem Verständnis der spezifischen Rolle des Staates und der Kirche identifizierte Bonhoeffer dann drei mögliche Weisen kirchlichen Handelns gegenüber dem Staat. Seine Analyse ist inzwischen zu einer klassischen Beschreibung der Formen christlicher öffentlicher Verantwortung bis hin zum Widerstand geworden und sie verweist bereits auf Bonhoeffers eigenen späteren Weg. An *erster* Stelle hat die Kirche den Staat zu fragen, „ob sein Handeln von ihm als legitimes staatliches Handeln verantwortet werden könne", d.h. sie muss den Staat auf seine eigenste Verantwortung verweisen. *Zweitens* hat die Kirche die unabweisbare Verantwortung, den Opfern des staatlichen Handelns zu helfen. „Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören."[36] Was Bonhoeffer hier beschreibt sind die Formen, in denen Kirchen traditioneller Weise

eine kritische öffentliche Verantwortung wahrgenommen haben, und die meisten christlichen Traditionen würden den Auftrag der Kirche auf diese beiden Handlungsformen beschränken.

Dann jedoch weist Bonhoeffer auf eine *dritte* mögliche Form kirchlichen Handelns hin. Angesichts eines skrupellosen Zuviel (oder Zuwenig) an staatlicher Ordnung kann die Kirche sich genötigt sehen, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen".[37] Die Kirche wäre damit zu einem unmittelbar politischen Handeln herausgefordert. Ob eine solche Situation gegeben ist, kann freilich nicht im Vorhinein kasuistisch entschieden werden. Wie später in seiner Meditation in Fanö appellierte Bonhoeffer hier an die Entscheidung eines evangelischen Konzils, um die Frage des *status confessionis* zu klären. Es war diese dritte Möglichkeit, die zum Modell wurde für die Erklärung des Bekenntnisfalles im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika wie auch im Konflikt um Atomwaffen und atomare Abschreckung in Europa und Nordamerika. Die Begründung für die Legitimität dieser dritten Handlungsweise ist von den südafrikanischen Kirchen in der Auseinandersetzung mit dem Apartheidregime in überzeugender Weise neu entfaltet worden.

Bonhoeffer blieb weitgehend allein während der ersten Jahre des deutschen Kirchenkampfes mit seiner Auffassung von der Möglichkeit „christlichen Widerstandes". Im Jahr 1938 fand er Unterstützung bei Karl Barth in dessen Aufsatz „Rechtfertigung und Recht" und kurz darauf mit dem Brief an Josef Hromádka im Blick auf die drohende Besetzung der Tschechoslowakei durch deutsche Truppen. Im Dezember ging Barth sogar noch weiter in einem Vortrag in Wibkingen, wo er sein Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat in der gegebenen Situation entwickelte. Kurz nach dem Judenpogrom in Deutschland sagte er: „Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich ... als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist."[38] Barth gab zu, dass er damit das Gebet der Kirche gegen die unterdrückerischen Mächte unterstützt habe und dass er „dieses Gebet als die entscheidende Tat der Kirche in der politischen Frage von damals bezeichnet habe".[39] Diese Äußerung von Barth fand ein spätes Echo in dem südafrikanischen Aufruf zum Gebet für die Beendigung ungerechter Herrschaft vom 16. Juni 1985.

Bonhoeffer kommt auf die Frage von Bekenntnis und Widerstand in seinen späteren Schriften, besonders in seiner *Ethik* nicht mehr zurück; die Gründe wurden bei Bethge bereits genannt. Aber sein eigenes Leben ist ein beredtes Zeugnis für die Aufrichtigkeit der Überzeugungen, die er bereits 1933 formuliert hatte. Die Fragmente seiner Ethik, an denen er während seiner Beteiligung an der Verschwörung gegen Hitler schrieb, öffnen den Blick jedoch für die weitere entscheidende Dimension, dass verantwortliches Leben die Bereitschaft zur Schuldübernahme im Vertrauen auf Gottes Vergebung einschließen muss.[40] Die Grundfrage nach dem Zusammenhang von Bekenntnis und Widerstand, die Bonhoeffer zum ersten Mal aufgeworfen hat, ist ohne Zweifel nach wie vor ein bedrängendes Problem für die ökumenische Bewegung heute.

Die Herausforderung der Moderne

Den stärksten ökumenischen Einfluss übte Bonhoeffer durch seine Überlegungen zum „religionslosen Christentum" in seinen unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* veröffentlichten Aufzeichnungen und Briefen aus der Haft aus. Während seine Freunde in der ökumenischen Bewegung beunruhigt waren über die zersetzenden Einflüsse des Säkularismus und des Neuheidentums, versuchte Bonhoeffer das Schwinden des traditionellen religiösen Bewusstseins im Leben der modernen Gesellschaft zu verstehen und begann darüber nachzudenken, wie eine Vermittlung des christlichen Glaubens aussehen könne, die nicht auf die Kategorien metaphysischer Religion zurückgriff. Er übte scharfe Kritik an allen theologischen Versuchen, einen Platz für Gott in der privaten religiösen Erfahrung offen zu halten und suchte nach Wegen, die Gegenwart Gottes in Christus inmitten des alltäglichen Lebens entdecken. Wie kann man von der Wirklichkeit Gottes sprechen in einer kulturellen Situation, in der es kein Bewusstsein für Transzendenz mehr gibt? In diesem Zusammenhang entwickelte Bonhoeffer ein lebhaftes Interesse an den philosophischen Konsequenzen der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Kernphysik und der Quantentheorie, die in gewisser Weise der harte Kern des modernen Bewusstseins sind.

Aber nicht erst die Briefe aus der Haft, sondern bereits die Fragmente seiner *Ethik* zeigen sein waches Interesse daran, die Bedingungen des modernen Lebens ernst zu nehmen. Gegenüber der Barthschen Absage an alle natürliche Theologie entwickelte Bonhoeffer einen deutlichen Sinn für die Integrität des „natürlichen Lebens", und seine berühmte Unterscheidung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten bot eine revolutionäre Neuinterpretation der Unterscheidung der beiden Reiche in der lutherischen Tradition. Im Licht der Botschaft des Evangeliums von der Rechtfertigung allein aus Gnade gelangt er zu einer ethischen Neubewertung des Vorletzten und der Bedeutung der menschlichen, geschichtlichen Existenz.

Aber gerade die Bemühung um ein Verständnis menschlicher Existenz unter den Bedingungen der säkularen Moderne, denen keiner entfliehen kann, machte ihn umso sensibler für die inneren Widersprüche im modernen Bewusstsein, das die Wirklichkeit Gottes erfolgreich an den äußersten Rand gedrängt hat. Während Barth in calvinistischer Tradition von der Königsherrschaft Christi über alle menschliche Geschichte sprach, begann Bonhoeffer, in Anlehnung an seine lutherische Tradition, von der Gegenwart Gottes im leidenden Christus zu sprechen, der an die Stelle derer tritt, die es wagen, mit Gott zu leben in einer Welt ohne Gott. Nicht die königliche Herrschaft, sondern die Machtlosigkeit Gottes im leidenden Christus ist die Stelle, wo Bonhoeffer das geschlossene System der Moderne durchbricht.

Es gibt ein Fragment unter dem Titel „Der Blick von unten", das möglicherweise im Zusammenhang mit Bonhoeffers Selbstrechenschaft an der Wende zum Jahr 1943 entstanden ist, aber dann von ihm nicht in die Endfassung des Textes „Nach zehn Jahren" aufgenommen wurde.[41] In diesem Fragment formulierte Bonhoeffer eine Einsicht, die zum entscheidenden Ausgangspunkt für viele der neueren

Ansätze ökumenischer und kontextueller Theologie geworden ist. Gustavo Guttiérrez hat als erster 1979 in einem Artikel in *Concilium* auf diesen kurzen Text hingewiesen.[42] Bonhoeffer beschreibt hier eine eigene Lernerfahrung mit den folgenden Worten:

„Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben. Wenn nur in dieser Zeit nicht Bitterkeit oder Neid das Herz zerfressen hat, dass wir Großes und Kleines, Glück und Unglück, Stärke und Schwäche mit neuen Augen ansehen, dass unser Blick für Größe, Menschlichkeit, Recht und Barmherzigkeit klarer, freier, unbestechlicher geworden ist, ja, dass das persönliche Leiden ein tauglicherer Schlüssel, ein fruchtbareres Prinzip zur betrachtenden und tätigen Erschließung der Welt ist als persönliches Glück. Es kommt nur darauf an, dass diese Perspektive von unten nicht zur Parteinahme für die ewig Unzufriedenen wird, sondern dass wir aus einer höheren Zufriedenheit, die eigentlich jenseits von unten und oben begründet ist, dem Leben in allen seinen Dimensionen gerecht werden und es so bejahen."[43]

Bonhoeffer lebte nicht lange genug, um die vollen Implikationen dieser Lernerfahrung, dieses entscheidenden Perspektivenwechsels zu entfalten. Aber er hat, wenn auch tastend, den Punkt benannt, an dem jede Theologie ansetzen muss, die versucht, die Bedingungen der Moderne zu transzendieren. Er hat damit begonnen, die Erfahrung der Opfer der modernen Industriegesellschaft ernst zu nehmen, und er hat sich befreit von einem Verständnis der Weltgeschichte, das von der Perspektive der Mächtigen und der Gewinner bestimmt ist. Gustavo Gutiérrez hat seine eigene theologische Kritik der Moderne als „Theologie von der Rückseite der Geschichte her" bezeichnet, und er hat anerkannt, dass Bonhoeffer in seiner Generation die ersten Schritte in diese Richtung getan habe. Was wir auch heute noch von Bonhoeffer lernen können, ist die Einsicht, dass das Christentum und die christliche Theologie mit den ambivalenten Herausforderungen der Moderne nicht zu Rande kommen können in der Haltung eines defensiven Anti-Modernismus, sondern nur indem sie eindringen in den Kern der modernen menschlichen Existenz.

Es mindert keineswegs den Wert von Bonhoeffers Einsichten, wenn seine Interpretation der modernen Kultur als „religionslos" scheinbar widerlegt wird durch das gegenwärtige Wiederaufleben von Religion in der Gesellschaft. Bonhoeffer war interessiert an einem analytischen Zugang und nicht an einer empirischen Beschreibung. Er wäre ohne Zögern bereit gewesen, sein Verständnis der „mündigen Welt" kritisch befragen zu lassen. Aber gerade seine Eröffnung der Perspektive „von unten" ermöglicht eine neue Einschätzung der Rolle der Religion in den Auseinandersetzungen mit der Moderne.

Diese vier Themenfelder sind keine erschöpfende Beschreibung von Bonhoeffers Einfluss auf die ökumenische Bewegung. Andere Anstöße, die direkt oder

mittelbar auf Bonhoeffer zurückgehen, könnten genannt werden. Meine Absicht war lediglich zu zeigen, dass die Frage nach Bonhoeffers Beitrag zur ökumenischen Bewegung nicht allein von historischem Interesse ist, sondern dass ihn nach wie vor eine gegenwärtige Bedeutung zukommt. Die ökumenische Bewegung hat jedenfalls allen Grund, sich sein Vermächtnis immer wieder neu anzueignen.

ANMERKUNGEN

[1] *Jorgen Genthoj*, „Bonhoeffer und die Ökumene", in: Die Mündige Welt 2, München 1956, 116–203.

[2] *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München [3]1970; *Armin Boyens*, Kirchenkampf und Ökumene. Darstellung und Dokumentation. München Bd. 1 (1933–1939) 1969, Bd. 2 (1939–1945), 1973.

[3] Die Veranstaltungsreihe der Stadtakademie Bochum zum 60. Todestag Dietrich Bonhoeffers, die mit diesem Vortrag eröffnet wird, nimmt das auch in Deutschland neu erwachte Interesse an der Theologie Bonhoeffers auf, was sehr zu begrüßen ist.

[4] Bethge, a.a.O., 249.

[5] *Heinz Eduard Tödt*, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, München 1993, 175.

[6] *Dietrich Bonhoeffer*, „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit", GS I, 140ff, und „Ansprache in Gland", ebd., 162ff.

[7] *Dietrich Bonhoeffer*, „Der Führer und der einzelne in der jungen Generation", GS II, 22ff.

[8] *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Kirche vor der Judenfrage", GS II, 44ff.

[9] „A Message regarding the German Evangelical Church ...", in: *Dietrich Bonhoeffer*, GS I, 192ff.

[10] *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Kirche und die Welt der Nationen", GS I, 212ff.

[11] *Dietrich Bonhoeffer*, „Kirche und Völkerwelt", GS I, 216ff.

[12] Entschließungen des ÖRPC zur kirchlichen Lage in Deutschland, 30. August 1934, in: *Armin Boyens*, Bd. I, a.a.O., 337.

[13] Für diese Korrespsondenz s. GS I, 230ff.

[14] *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Bekennende Kirche und die Ökumene", GS I, 240–61.

[15] *Dietrich Bonhoeffer*, „Zur Frage der Kirchengemeinschaft", GS II, 217–41.

[16] A.a.O., 238.

[17] S. dazu auch den Brief an Karl Barth, in GS II, 286.

[18] S. GS I, 320 (Original englisch; deutsche Übersetzung bei *Bethge* a.a.O., Beiheft, 19).

[19] *Dietrich Bonhoeffer*, „Protestantismus ohne Reformation", GS I, 323–54.

[20] *Dietrich Bonhoeffer*, Gedanken zu W. Paton, „The Church and the New Order", GS I, 355–60.

[21] S. GS I, 395; deutsche Übersetzung, 509.

[22] S. GS I, 526 (Original englisch, 412).

[23] S. Bericht aus Vancouver 83, hg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 167.

[24] S. Antrag an die 6. Vollversammlung des ÖRK, Vancouver/Kanada 1983, in: Vancouver 83. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 48, Frankfurt/M. 1984, 206.

[25] Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, a.a.O. (Anm. 5), 151.

[26] Ebd., 155.

[27] Ebd.

[28] Ebd., 152.
[29] Ebd., 155f.
[30] S. GS I, 481f (englisches Original 363; vgl. Anm 19).
[31] S. „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen". Grundsatzerklärung. Genf 1997.
[32] S. Anm. 5, Zitat 140.
[33] *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Bekennende Kirche und die Ökumene", GS I, 240–61, hier bes. 242f.
[34] *Eberhard Bethge*, „Between Confession and Resistance", in: *Friendship and Resistance*, Genf 1995, 19f (das deutschsprachige Original war mir nicht zugänglich).
[35] *Dietrich Bonhoeffer*, „Die Kirche vor der Judenfrage", GS II, 48.
[36] Zitate, ebd.
[37] Ebd.
[38] Zitiert nach: *Eberhard Bush*, Karl Barth's Lebenslauf, München ^{3}1978, 304.
[39] Ebd.
[40] *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, DBW Bd. 6, München 1992, „Die Struktur verantwortlichen Lebens", 256–89, bes. 275–83.
[41] Für beide Texte s. *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 14. durchgesehene Aufl. Müchen 1990, 9ff; das genannte Fragment 26.
[42] Jetzt abgedruckt in: *Gustavo Guttiérrez*, Die historische Macht der Armen, München 1984; „Die Grenzen der modernen Theologie: Zu einem Text von Dietrich Bonhoeffer", 190–203.
[43] Vgl. Anm. 40, 26.