

Andreas Pangritz:

## Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand

"Lasset euch unterweisen, die ihr auf Erden Gericht haltet!"

(Ps 2,10)

Der Arbeitstitel der mir gestellten Aufgabe, wie er im Tagungsprogramm gedruckt steht, lautet: "Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands. Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung". Ich will nicht verschweigen, daß mir diese Formulierung wie überhaupt das Thema der Jahrestagung nicht ganz geheuer ist. Es ist ja wahr: das Motto "Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands" stammt von Bonhoeffer selbst. Dennoch sollten wir zögern, von "Deutschland" zu reden, als wäre nichts geschehen. Immerhin zählt "Deutschland" nach Bonhoeffers Erkenntnis zu den "besudelten Worten", die "eine Zeitlang durch Schweigen" geehrt werden sollten.<sup>1</sup> Unbehagen bereitet mir aber erst recht die Kombination dieses Wortes mit dem "Schicksal", was immer damit gemeint sein mag. Um von vornherein deutlich zu machen, daß Bonhoeffers theologische Begründung für die Teilnahme am "Schicksal Deutschlands" jedenfalls nichts mit Ergebung in ein unabwendbares Schicksal, Eingliederung in eine obskure Volks- und Schicksalsgemeinschaft oder gar Unterwerfung unter des Führers "Vorsehung" zu tun hatte, sondern daß diese Teilnahme bei ihm eine ganz bestimmte Form, die Form des Widerstands annahm, ziehe ich es vor, den Titel meines Vortrags unter Verweis auf den Untertitel des Tagungsprogramms - "50 Jahre 20. Juli 1944" - in der folgenden Weise zu präzisieren: "Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung für die Beteiligung am Widerstand".

<sup>1</sup> Vgl. *Fragmente aus Tegel* (DBW 7), hg. v. R. Bethge u. I. Tödt, Gütersloh 1994, 49

Ich will mich der gestellten Aufgabe - nach einer Einleitung zum Problem theologischer Geschichtsbetrachtung - zunächst mit einer "tour d'horizon" durch die aktuellen politischen Auseinandersetzungen um die Symbolik des 20. Juli annähern. In einem zweiten Teil werde ich mich dann der Aufgabe zuwenden, Bonhoeffers theologische Begründung für die Beteiligung an der Verschwörung zu untersuchen. Abschließend will ich andeuten, welche Bedeutung Bonhoeffers theologische Begründung für uns heute haben möchte.

### *Einleitung: Zum Problem theologischer Geschichtsbetrachtung*

Wir befinden uns mitten in einer neuen Historiker-Debatte. Oder genauer: Wahrscheinlich ist der westdeutsche "Historiker-Streit" der 80er Jahre nur ein Vorspiel zur eigentlichen Vorstellung gewesen, die jetzt - im vereinten Deutschland - geboten wird: ein Streit ums Geschichtsbild, ein Streit um die Vergangenheit, in dem zugleich über die Gegenwart entschieden und Weichen für die Zukunft gestellt werden.

Nach Auffassung von Peter Steinbach, dem wissenschaftlichen Leiter der Gedenkstätte Deutscher Widerstand in der Berliner Stauffenbergstraße, geht es "beim Streit um den Widerstand . . . darum, wie wir als Deutsche mit einer Widerstandsgeschichte zurechtkommen, die mit ihren Traditionen auch die deutsche Teilung spiegelt." In der "aktuellen Auseinandersetzung um den Widerstand" werde sich zeigen, "ob die Deutschen nach der Vereinigung aushalten, daß auch ein gesamtdeutsches Bild von Widerstand vielfältig ist".<sup>2</sup>

Die konfliktreiche deutsche Identitätsfindung hat allerdings eine Kehrseite, die insbesondere die unter uns lebenden Minderheiten als

<sup>2</sup> P. Steinbach, "Der 20. Juli ist kein Familienbesitz. Auseinandersetzung um die Erinnerung an den deutschen Widerstand", *Der Tagesspiegel* (Berlin) vom 20. 6. 1994. Steinbach erinnert in diesem Zusammenhang an Bonhoeffers Aussage, "daß ihm nichts von dem, was er im anderen verachte, selbst ganz fremd sei". Damit werde "die seelische Gemengelage angedeutet, die in der Widerstandsgeschichte jede Schwarz-Weiß-Malerei, jede Scheidung in gut und böse, in totalitär und antitotalitär, in ehrenwert und ehrlos verbietet".

Bedrohung zu spüren bekommen: Deutschland wird deutscher. Welche Rolle spielt der 20. Juli in diesem Zusammenhang? Der Heidelberger Pädagoge Micha Brumlik etwa sieht in der Würdigung des Staatsstreichs vom 20. Juli 1944 als "symbolische Tat" (Joachim Fest) den Ausdruck eines "neuen anti-totalitären Konsenses", den die politische Klasse des vereinigten Deutschland herzustellen versuche: Ausdrücklich stimmt er der Einschätzung des israelischen Historikers Frank Stern zu, wonach eine Linie von Bitburg über die "Nationale Gedenkstätte" Neue Wache in Berlin bis zur Debatte um den 20. Juli führe.<sup>3</sup>

Das Stichwort Bitburg - die symbolische Geste, mit der Bundeskanzler Kohl den amerikanischen Präsidenten Reagan 1985 dazu brachte, über den Gräbern von SS- Leuten die deutsch-amerikanische Freundschaft zu besiegeln - zeigt, daß es hier nicht nur um ein deutsches

<sup>3</sup> Diskussion am 20. Juli 1994 im Berliner FNAC; vgl. F. Stern, "Wolfsschanze versus Auschwitz. Widerstand als deutsches Alibi? Zur Debatte um den 20. Juli", *Freitag* vom 15. Juli 1994: "Das Debakel von 1994 über Sinn und Geschichte des 20. Juli ist ... nur ein Spätvollzug dessen, was sich mit Bitburg 1985 ankündigte und vor wenigen Monaten mit der unsäglichen Texttafel in der Neuen Wache Unter den Linden in den Rang eines weiteren geschichtsträchtigen Wiedergründungsmythos des vereinigten Deutschland erhoben wurde. Mit den Opfern des Krieges, der Bombennächte, kurz mit den deutschen Opfern wurde der spezifisch deutsche Krieg gegen die Juden, die Singularität der industriellen Massenvernichtung einschließlich der aktiven und passiven Teilhabe der Wehrmacht zu einem Verlaufsereignis unter anderen."

Problem geht. Die Herstellung einer nationalen Identität über sinnstiftende Symbole hat auch eine internationale Dimension.<sup>4</sup> So wirft eine Historikerin des Holocaust Memorial Museums aus Anlaß der Eröffnung der Ausstellung "Gegen Hitler: der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus" in der Galerie der "Library of Congress" der deutschen Geschichtsschreibung vor, sie "beute den Widerstand aus", indem sie eine kleine, bedeutungslose Bewegung aufblähe und den Widerstand in den besetzten Ländern ausklammere, weil er nicht deutsch oder doch kommunistisch gewesen sei, kurz: ihr gehe es nicht um Geschichte, sondern um deutsches Prestige im Ausland.<sup>5</sup> Damit ist genau der Punkt bezeichnet, um den sich die Debatte dreht: Eignet sich die Verschwörung des 20. Juli als Bezugspunkt für eine neue nationale Identität der Deutschen nach der Vereinigung? Oder besteht nach wie vor Anlaß, sich vor einem nationalbewußten Deutschland zu fürchten?

<sup>4</sup> Nach der Erinnerung des früheren US-Außenministers Shultz hat Kanzler Kohl Präsident Reagan zu der falschen Versöhnungsgeste von Bitburg gezwungen: "Der Kanzler hatte ... mit Präsident Reagan direkt telefoniert, um ihm mitzuteilen, daß es eine politische Katastrophe für Kohl wäre, wenn der Präsident nicht nach Bitburg ginge. Er habe die Wahl, sagte Kohl: Präsident Reagan könne nach Bitburg gehen, oder er könne den Besuch streichen und den Sturz der Kohlregierung miterleben." - "Jetzt lacht Hitler in der Hölle", sagte ich... 'Die Idee des Besuches, Versöhnung, ist gestorben. Kohl hat sie entstellt...' Ich wußte aber auch, daß der Präsident eine derart emotionsgeladene Bitte von Kanzler Kohl nicht ignorieren konnte" (George P. Shultz, "Bitburg", in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, H. 6/1994, 716f); aufgrund eines Verbots der Bundesregierung darf der diesbezügliche Brief Kohls an Reagan vom 15. 4. 1985 nicht veröffentlicht werden. - Vgl. zu dem Vorgang auch: H. Lichtenstein, "Als Hitler in der Hölle lachte. Wie Kohl 1985 Reagan nach Bitburg brachte", in: *Tribüne. Vierteljahres-Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*, 1994, H. 129, 86ff.

<sup>5</sup> Vgl. Marc Fisher, "The Rewriting on the Wall? A Library of Congress Exhibit on German Resistance Provokes Debate About History and Museums", *Washington Post*, 24. Juli 1994; vgl. auch R. von Rimscha, "Der deutsche Widerstand - Ausnahme oder Regel?", *Der Tagesspiegel*, 2. 8. 1994.

Die Diskussion über die aktuelle Bedeutung des deutschen Widerstandes ist schwierig, weil hier verschiedene Ebenen ineinanderspielen: Einerseits ist der 20. Juli für meine Generation ein historisches Ereignis der Vergangenheit, nicht viel anders als der deutsche Bauernkrieg oder die Novemberrevolution. Andererseits ragt er in Gestalt von Zeitzeugen auch noch in die Gegenwart hinein. Eine saubere Arbeitsteilung zwischen persönlicher Erinnerung und historischer Forschung hilft hier m. E. nicht viel weiter. Historiker wie Zeitzeugen leben ja in derselben Gesellschaft und sind aufeinander angewiesen: Schließlich geht es bei der Diskussion um gesellschaftliche Weichenstellungen für die Zukunft. Und: Erinnerung kann trügen, historische Forschung kann irren.

Hinzu kommt ein weiteres Problem: Es mag die Aufgabe der Historiker sein, die geschichtlichen Ereignisse *sine ira et studio* unter Ausblendung aller subjektiven Faktoren aufzuzeichnen, wie sie "eigentlich" gewesen sind. Der periodisch aufflammende Streit um die aktuelle Deutung eines Ereignisses wie des 20. Juli 1944 deutet aber darauf hin, daß es damit nicht getan ist. Denn: Warum eigentlich interessieren wir uns heute für ein historisches Datum - noch dazu ein Datum des Scheiterns -, 50 Jahre danach? Offensichtlich doch nicht in erster Linie deshalb, weil wir wissen wollen, "wie es eigentlich gewesen ist", sondern weil wir heute etwas damit verbinden. Der Frage kann nicht ausgewichen werden: Was ist der 20. Juli *für uns heute?*

Es geht also um "Aktualisierung" des Vergangenen in der Gegenwart und für die Zukunft. In die Erkenntnis dessen, was die Historiker "Fakten" nennen, fließen Urteile über die Gegenwart und Hoffnungen für die Zukunft ein. Und im Interesse einer gemeinsamen Zukunft geht es eben darum, sich über diese Urteile und Hoffnungen öffentlich zu verständigen. Walter Benjamin, einer der jüdischen Nachbarn Bonhoeffers, von denen man sich wünschte, daß er sie kennengelernt hätte, schreibt in seinen Thesen "Über den Begriff

der Geschichte", seinem letzten Text aus dem französischen Exil von 1940: "Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen 'wie es denn eigentlich gewesen ist'. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt . . . Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern . . . In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen . . ."

Geschichtsschreibung wird so zu einer *theologischen* Aufgabe, die "im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen" versucht.<sup>6</sup> Benjamin nennt diese Form des Erinnerns "Eingedenken"<sup>7</sup> und bemerkt dazu: "Was die Wissenschaft 'festgestellt' hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen . . ." <sup>8</sup>

Karl Barth hat in seinem ersten *Römerbrief*-Kommentar (1919) aus Anlaß von Röm 4, 23-25, wo Paulus die Abrahams-Geschichte für seine Generation aktualisiert, ganz ähnliches zur theologischen Geschichtsbetrachtung bemerkt: "Was soll uns die Abrahamsgeschichte? Wozu blicken wir aus dem Leben der Gegenwart zurück in die ferne Vergangenheit?" Solange "das einmal Gewesene" bloß interessant sei, werde "die Geschichte zu einem wirren Chaos sinnloser Beziehungen

<sup>6</sup> W. Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", in: ders., *Gesammelte Schriften* (GS), hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Bd. I, Frankfurt a. M. 1974, 695

<sup>7</sup> In solchem "Eingedenken" sieht Benjamin "die Quintessenz" der jüdisch-"theologischen Vorstellung von Geschichte" (GS I, 1252).

<sup>8</sup> W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (GS V), Frankfurt a. M. 1982, 589; zu Benjamins "theologischem" Geschichtsbegriff vgl. auch: Stéphane Moses, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt a. M. 1994, insbes. 137f.

und Begebenheiten". Es komme aber darauf an, "die Geschichte mit uns und uns mit der Geschichte reden zu lassen von dem einen einzigen Thema des kommenden Gottesreiches." Diese Art Geschichtsschreibung sei "die der Bibel". "Die Möglichkeit solcher Unterhaltung mit der Geschichte" werde uns "in dem Maße eigen sein, wie wir an der Geschichte selbst beteiligt sind."<sup>9</sup> Die Frage nach dem Teilnehmen, dem Beteiligtsein an der Geschichte wäre demnach zuerst eine Frage an uns. Aber in welcher Weise ist unsere Teilnahme heute gefordert?

So viel ist klar: Gerade wo unser Beteiligtsein am aktuellen politischen Geschehen ins Spiel der Geschichtsschreibung kommt, wird es sofort auch theologisch, - wenn es denn in der Politik um mehr und anderes gehen soll als um das Recht des Stärkeren und die historische "Wahrheit" der Sieger.<sup>10</sup> Wenn wir nach Bonhoeffers theologischer Begründung der Beteiligung am Widerstand fragen, geht es also darum, den Motiven jenseits der Machtkämpfe und über die Überlegungen politischer Zweckmäßigkeit hinaus nachzuspüren, die zum

<sup>9</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919, 102f. - "Im Christus" werde uns "der im Längsschnitt der vergangenen und zukünftigen Geschichte verborgene Sinn der Zeiten offenbar". Die Sache Abrahams sei dann "die unsrige, unsere entscheidende Lebensfrage die seinige. Wir reden von uns selbst, wir reden von der Menschheit, wenn wir von Abraham reden... Wie Abraham stehen wir, nicht nur einmal, sondern von Stunde zu Stunde vor dem Gott, der die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Sein ruft." - Vgl. im übrigen den Abschnitt "Vom Nutzen der Historie" aus Anlaß derselben Stelle in: K. Barth, *Der Römerbrief* (12., unveränd. Abdr. d. neuen Bearb. v. 1922), Zürich 1978, 121-123, wo Barth von der Geschichte als einem "synthetischen Kunstwerk" redet, das "voll Gleichzeitigkeit" sei.

<sup>10</sup> Der Marxismus hat ähnlich wie der bürgerliche Historismus geglaubt, die Kriterien der Geschichte selbst entnehmen zu können. Wahr ist dann, was sich jeweils in der Geschichte durchsetzt und daher Tradition bilden kann, sei es das siegreiche Proletariat, sei es die liberale Demokratie, sei es der Nationalstaat. Über solche Art Geschichtsschreibung, die sich des "Verfahrens der Einfühlung" bedient, hat Walter Benjamin ein vernichtendes Urteil gesprochen, indem er die Frage aufgeworfen hat, "in wen sich der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich: in den Sieger" ("Über den Begriff der Geschichte", in: GS I, 696).

Widerstand ermutigt haben. Denn gerade an die gescheiterten Hoffnungen hätte eine theologisches Verständnis des Widerstands heute anzuschließen.

### **1. Zur aktuellen Auseinandersetzung um den "Symbolwert" des 20. Juli**

"Lektüre von allerhand ausgesprochen weltlicher Literatur, der Zeitung vor allem," hat Karl Barth zum Verständnis des Römerbriefs dringend empfohlen (Der Römerbrief [neue Bearb. v. 1922], 411). Was für die Lektüre des Römerbriefs gilt, das dürfte für unser heutiges Verständnis von Bonhoeffers theologischer Begründung der Beteiligung am Widerstand entsprechend gelten: Auch dafür dürfte Zeitungslektüre aufschlußreich sein.

Soweit ich sehe, haben sich im Lauf der letzten Jahrzehnte im wesentlichen drei Diskussionsfelder um die Bewertung des Attentatsversuchs vom 20. Juli 1944 herauskristallisiert: der Vorwurf des Verrats, die Frage nach der Einheit des Widerstands und die Frage nach Motiven und Zeitpunkt des 20. Juli.

#### **1.1. Waren die Verschwörer Verräter?**

In den Anfängen der Bundesrepublik war die Debatte von der Frage beherrscht, ob die Verschwörer nicht eigentlich "Verräter" seien, die von "anständigen Deutschen" nur mit Verachtung gestraft werden könnten. Die Frage wirkt heute zum Glück etwas antiquiert: Heute wollen alle dabeigewesen sein. "Verräter" jedoch will trotzdem keiner gewesen sein. Zur Abwehr des Verdachts wird auf das patriotische Gewissen der Verschwörer verwiesen (vgl. etwa B. Scheurig, "Der Tag trennt und entzweit", *Der Tagesspiegel* vom 17. 7. 1994).

Die scheinbar antiquierte Diskussion wird jedoch brisant, sobald wir die Perspektive ausweiten und nicht nur auf die "Helden" des 20. Juli blicken, deren Moralität als Gewissenstäter sie gewissermaßen über alle Kritik erhebt: Was aber ist mit dem "Nationalkomitee Freies Deutschland", gegründet am 12. Juli 1943 in Krasnogorsk bei Moskau, das trotz der kommunistischen Beteiligung jedenfalls Karl

Barth und seiner Mitarbeiterin Charlotte von Kirschbaum vertrauenswürdig genug erschien, um es aktiv von der Schweiz aus zu unterstützen?<sup>11</sup> Und was ist mit Emigranten wie Stefan Heym oder Herbert Marcuse, die in den gegnerischen Armeen und Geheimdiensten gegen Nazi-Deutschland kämpften, Heym in der britischen Armee, Marcuse im amerikanischen Geheimdienst? Was ist schließlich mit den Deserteuren, die - sofern sie überlebt haben, 20.000 wurden hingerichtet - bis heute als vorbestraft gelten, weil sie sich weigerten, weiterhin an einem verbrecherischen Krieg teilzunehmen? Kann man sich des Eindrucks von Ludwig Baumann, einem von ihnen, erwehren, daß sie "wohl durch ihre bloße Existenz als lebendige Anklage gegen die Generation der männlichen Kriegsteilnehmer wirken"?<sup>12</sup>

Doch auch die Verschwörer des 20. Juli sind vor gesellschaftlicher Ächtung immer noch nicht sicher: Denn was ist mit Otto John, einem Freund der Familie Bonhoeffer, der in den Anfängen der Bundesrepublik dem Vorwurf ausgesetzt war, nach seiner Flucht aus Nazi-Deutschland mit den Engländern kooperiert und in Prozessen der Alliierten gegen deutsche Kriegsverbrecher mitgewirkt zu haben, und 1955 gar in den Verdacht der Kollaboration mit östlichen Geheimdiensten geriet? Er kämpft bis heute vergeblich "gegen seine moralische Hinrichtung und um die Wiederherstellung seiner Ehre".<sup>13</sup>

Wir sehen: Wer als "Verräter" an Deutschland gilt, bleibt auch heute noch der gesellschaftlichen Ächtung preisgegeben. Und waren die Verschwörer nicht tatsächlich "Verräter", Verräter nämlich an

<sup>11</sup> Ch. v. Kirschbaum übernahm gar den Vorsitz der Schweizer Unterstützungsbewegung; vgl. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München (3. Aufl.) 1978, 337f; vgl. auch H. Fink, *Karl Barth und die Bewegung Freies Deutschland in der Schweiz*, (Diss. B, Humboldt-Universität zu Berlin 1978), insbes. S. 67ff.

<sup>12</sup> Vgl. M. Lehming, "Vom Widerstand gegen Hitler zum Protest in Mutlangen. Turbulente Podiumsdiskussion in der Humboldt-Universität aus Anlaß des 50. Jahrestages des 20. Juli 1944", *Der Tagesspiegel* vom 17. 7. 1994.

<sup>13</sup> Vgl. P. Siebenmorgen, "Die unerträgliche Gegenwart des Widerstands. Otto John, ein Vergessener des 20. Juli...", *Der Tagesspiegel* vom 20. Juli 1994

einem "Vaterland" und einer "Volksgemeinschaft", die einer verbrecherischen Sache dienen? Wahrscheinlich kann nur eine Neubewertung, wie sie der israelische Historiker Frank Stern vornimmt, aus der elenden Debatte herausführen: Er will gerade "nur solche Taten" als Widerstand gelten lassen, "die zu ihrer Zeit und auch heute als aktiver kompromißloser Verrat an Hitler und an dem Deutschland, das durch den Nationalsozialismus repräsentiert wurde, zu werten sind". Wenn er den Verschwörern des 20. Juli mißtraut, dann, weil er bei ihnen den Aspekt des Verrats vermißt ("Wolfsschanze versus Auschwitz", Freitag vom 15. Juli 1994).

### **1.2. Was heißt: Einheit des Widerstands?**

Das führt auf die "Einheitsdiskussion" der jüngsten Zeit bzw. zu der Frage, ob Kommunisten oder auch das Exil in der ständigen Ausstellung in der Gedenkstätte deutscher Widerstand neben den Verschwörern des 20. Juli 1944 Platz finden dürften. Aufgerührt wurde die Diskussion zunächst von dem jüngeren Sohn Stauffenbergs, Franz Ludwig, und CSU-Landesgruppenchef Michael Glos hat es auf den Punkt gebracht: Er bezeichnet es am Vortag der offiziellen Gedenkfeier als Skandal, daß in der Gedenkstätte auch Bilder der späteren DDR-Herrscher Ulbricht und Pieck gezeigt würden. Sein Hauptargument lautet: "Entscheidend ist nicht nur, wogegen man Widerstand leistet, sondern vor allem auch wofür" (*Der Tagesspiegel* vom 20. Juli 1994).

Dem widerspricht Peter Steinbach: In der Teilung des Widerstandes spiegele sich die deutsche Teilung während des Kalten Krieges wider, als man "im Westen Deutschlands vor allem den bürgerlichen und militärischen Widerstand geehrt" habe, "während man im Osten vor allem den Widerstand von Kommunisten in den Mittelpunkt" gerückt habe. Indem die ständige Ausstellung ein "integrales Wider-

standsverständnis" dokumentiere, wolle sie "diese Teilung des Widerstands überwinden. Deshalb rückte sie die Frage der Regimegegnerschaft, des 'Wogegen', in das Zentrum. Die Gegner des NS-Staates hätten zunächst einmal gemeinsam den Unrechtsstaat beseitigen wollen - die Neuordnung, das 'Wofür', mußte, das war klar, nach der Beseitigung des NS-Staates selbstverständlich das Ergebnis politischer Auseinandersetzungen sein. . ."

Zum Zeitpunkt, als die Ausstellung vom damaligen Regierenden Bürgermeister von Berlin, Richard von Weizsäcker, in Auftrag gegeben wurde, sei es der erklärte Wille aller gewesen, ihr "eine gesamtdeutsche Orientierung" zu geben. "Man versuchte, dabei nicht von dem Bild des Widerstands auszugehen, das die Geschichtspropaganda und -politik in beiden deutschen Staaten zeichnete. Man konzentrierte sich vielmehr darauf, die Geschichte der Gruppen in ihrer jeweiligen Zeit zu erfassen. Dies bedeutete, Forschung gegen die überkommenen Traditionsmuster zu betreiben. . ."

Das schloß dann aber auch ein, daß "Kommunisten im Widerstand . . . nicht mehr als Menschen" erschienen, "die - wie man im Westen vielfach hören konnte - nur eine Diktatur gegen eine andere austauschen wollten. Dafür wuchs das Gefühl, daß auch sie nach der Überwindung des verbrecherischen Rassen- und Weltanschauungsstaates strebten. . . Auch das 'Nationalkomitee Freies Deutschland' wurde in den Zusammenhang von Bestrebungen deutscher Kriegsgefangener eingeordnet, das Regime von außen zu bekämpfen. Dies galt auch für die Emigration." Spätestens "mit der deutschen Vereinigung" sei nun der Zeitpunkt gekommen, da "auch Geschichtsbilder zusam-

menwachsen müssen" (P. Steinbach, "Der 20. Juli ist kein Familienbesitz", *Der Tagesspiegel* vom 20. 6. 1994).<sup>14</sup>

Der "Kanzler der Einheit" läßt sich durch solche Argumente jedoch nicht beirren. Er schließt sich, wenn auch ohne Namensnennung der Kommunisten, in seiner offiziellen Gedenkrede am 20. Juli 1994 der Position des jüngeren Stauffenberg-Sohns und der CSU an: "Um die bleibende Bedeutung des Widerstandes begreifen zu können, dürfe man sich nicht auf die Frage beschränken, wogegen er sich gerichtet habe. . . Erst in dem Wofür liege das Vermächtnis, auf das 'wir uns im vereinten Deutschland beziehen'." Von dem, was Kohl die "politisch-moralische Zielsetzung" nennt, "hänge der 'Vorbildcharakter' des Widerstandes ab."<sup>15</sup>

Die regierungsamtliche Position läuft auf ein Doppelspiel hinaus: Einerseits will man historisch - weil die Fakten nun einmal nicht auf Dauer geleugnet werden können - nunmehr einräumen, daß auch Kommunisten am Widerstand beteiligt waren. Andererseits will man im Gedenken differenzieren: Eines ehrenden Angedenkens sind Kommunisten auch weiterhin nicht würdig. Jedoch: Schon rein sprachlich ist die Betonung des Ziels, des "Wofür" in diesem Kontext ein Unding. "Widerstand", wenn das Wort überhaupt etwas bedeuten soll, definiert sich von daher, wogegen er sich richtet, wem er

<sup>14</sup> Ähnlich argumentiert auch eine u. a. von E. Bethge unterzeichnete "Erklärung von Widerständlern": "Nach der Vereinigung Deutschlands sollte die Teilung des deutschen Widerstandes in frühere östliche oder westliche Erklärungsmuster überwunden und nicht erneut vertieft werden. Wir müssen uns auch in Zukunft für die Auseinandersetzung mit der NS-Zeit und für die Erforschung des deutschen Widerstandes in seiner Unteilbarkeit, seiner gesamten Breite, Vielfalt und in all seiner Widersprüchlichkeit einsetzen... Die ständige Ausstellung in der Berliner Stauffenbergstraße muß ein Ort der Diskussion bleiben und darf nicht zu einer Traditionsstätte ... werden" (*Der Tagesspiegel* vom 17. Juli 1994).

<sup>15</sup> L. Heinke, M. Lehming, Chr. von Marschall, "Vorbilder, Märtyrer und Verstrickungen in Schuld", *Der Tagesspiegel* vom 21. Juli 1994.

widersteht, - so negativ es klingen und so schlecht es zum herrschenden "positive thinking" passen mag.

Dann aber: Was soll es eigentlich heißen, wenn uns eingeschärft wird, vorbildlich sei der Widerstand vor allem in dem, "wofür" er stand? Wenn ein historisch aufgeklärter Mensch die Ziele des 20. Juli, die in gesellschaftspolitischer Hinsicht mindestens ebensoweit entfernt von den Prinzipien westlicher Demokratie waren wie die der Kommunisten, als Vorbild für das vereinte Deutschland hinstellt, dann klingt das wie eine Drohung. Oder wie sollen wir mit den Erkenntnissen der Forschung umgehen, wonach "die parlamentarisch-demokratische Regierungsform" in den Augen der Verschwörer "durch den Gang der Ereignisse definitiv widerlegt zu sein" schien? Auch dachte "die Mehrheit der nationalkonservativen Verschwörer", wenn wir etwa Hans Mommsen trauen können, "nicht an eine generelle Rückgängigmachung der nationalsozialistischen Politik. Vielmehr galt es, auf deren Grundlagen, soweit sie tragfähig waren, aufzubauen und eine grundlegende Neuordnung anzustreben, in der das Reich . . . außenpolitisch als europäische Führungsmacht hervortreten . . . werde".<sup>16</sup> Ist das etwa die Zielvorstellung, das "Wofür" der Bundesregierung?

### ***1.3. Die Ambivalenz der Motive des 20. Juli***

Aber das führt bereits auf die dritte Diskussionsebene: die Frage nach den Motiven des 20. Juli. Dies ist in meinen Augen die interessanteste Ebene, weil sie uns am tiefsten in die internationale Diskussion und zugleich in die theologische Fragestellung nach der Begründung des Widerstandes hineinführt.

<sup>16</sup> H. Mommsen, "Verfassungs- und Verwaltungsreformpläne der Widerstandsgruppen des 20. Juli 1944", in: *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, hg. v. J. Schmädke u. P. Steinbach, München (2. Aufl.) 1986, 571 u. 573. - Vgl. auch: S. Krolak, "Der Weg zum Neuen Reich: Die politischen Vorstellungen von Claus Stauffenberg - Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des deutschen Widerstands", a.a.O., 546-559.

Beunruhigt zeigt sich etwa der französische Historiker Gilbert Badia angesichts der "Umdeutung der Vergangenheit in aktuelle Politik", wie sie aus Anlaß des 20. Juli die Bonner Regierung, insbesondere aber Verteidigungsminister Rüge betreibt. Es geht nach seinem Eindruck in der aktuellen Auseinandersetzung über die Ausstellung im Bendlerblock "darum, die Bundeswehr als Nachfolgerin der militärischen deutschen Traditionen darzustellen, die früher durch die Reichswehr und später durch die Wehrmacht verkörpert wurden. Deshalb wird" - entgegen allen Ergebnissen der neueren Forschung - "zwischen den Generälen der Wehrmacht und den Nazi-Führern unterschieden. Die Militärs hätten nur ihre Pflicht als Soldaten erfüllt. Sie wären weder für die Politik noch für die Verbrechen des Dritten Reiches verantwortlich."<sup>17</sup>

Mit Sorge beobachtet aber auch Frank Stern (Tel Aviv) die Veranstaltungen zum 50. Jahrestag des Attentats: Die Beschwörung des Widerstandes sei Fortsetzung der konservativen "Geschichtsentsorgung", warnt er. "Es scheint, daß die militärischen Verschwörer in den geschichtsträchtigen Status eines künftig staatstragenden Mythos deutschen Widerstands gehoben werden. Aber wogegen," so fragt er, "haben die Verschwörer denn widerstanden: gegen den Krieg, gegen den Rassendünkel, gegen die industrielle Massenvernichtung in den deutschen Todesmühlen, gegen das Programm der Vernichtung durch Arbeit, gegen den Terror des Nazi-Regimes, gegen die Verbreitung nationalistischer und rassistischer Ideologie?" Schon "die Bezeichnung

<sup>17</sup> G. Badia, "Der 20. Juli 1944 und Deutschland 1994", *Freitag* vom 15. 7. 1994. - Zu Rühes Politik vgl. "Rüge: Bundeswehr steht in der Tradition des 20. Juli", *Der Tagesspiegel* vom 20. Juli 1994. - Zur Vereinnahmung Bonnhoeffers durch die Bundeswehr vgl. schon: H. E. Tödt, "Zwiespältiges Gedenken", in: *Evangelische Kommentare*, H. 5/1985, 245.

Widerstand für die Männer des 20. Juli" scheint ihm "vermessen". Es handle sich doch eher um "schwankende Opposition".<sup>18</sup>

Und Stern benennt den Punkt, der in der innerdeutschen Diskussion ausgeblendet bleibt: "Im Anfang war Auschwitz, und die Erinnerung an die antijüdische Vernichtungspolitik, die von Zehntausenden Deutschen mitgetragen, von Hunderttausenden akklamiert und von Millionen geduldet wurde, gehört zur nationalen Identität der Deutschen. Alles andere, was die Zeit des Nationalsozialismus betrifft, ist dem untergeordnet und erhält seine spezifische Bedeutung ausschließlich in bezug auf das geschichtlich Einzigartige des industriell betriebenen Massenmords. Die Frage an die Männer und Frauen des 20. Juli und deren Nachkommen lautet denn auch ganz einfach: Welche Haltung wurde und wird im Hinblick auf das historische Ereignis eingenommen, für dessen Schuld und geschichtliche Verantwortung das Synonym Auschwitz steht." - Im Blick auf dieses Kriterium könne er zum 20. Juli und zum deutschen Widerstand nur sagen: "Die Tat hat es nicht gegeben" (*Freitag* vom 15. Juli 1994).

Man mag mit Hans Mommsen gegen dies moralische Urteil protestieren und darauf beharren, daß die Tat natürlich stattgefunden habe. Sie

<sup>18</sup> F. Stern, "Wolfsschanze versus Auschwitz", *Freitag* vom 15. 7. 1994. - "Die Partisanen in Polen und in der Sowjetunion, in Jugoslawien und Frankreich, die Haltung des Hofes und der Nazigegner in Dänemark, der Aufstand des Ghettos Warschau, der Aufstand in Sobibor, der Widerstand in Auschwitz, Buchenwald, Mauthausen - das sind nur Beispiele für die europäische Geschichte des Widerstandes gegen deutsche Besatzung, gegen den Nationalsozialismus, gegen preußisches Soldatentum und deutsche Militärtradition."

sei nur nicht erfolgreich gewesen.<sup>19</sup> Immerhin sollten wir uns aber die Frage notieren, ob Erfolg oder Mißerfolg einer Tat ethisch neutral sind, oder ob nicht doch auch der Erfolg ein ethisches Kriterium sein könnte.

Auf den "bittersten inneren Widerspruch" des 20. Juli weist schließlich ein "Offener Brief" der Jüdischen Gruppe Berlin an Peter Steinbach und Johannes Tuchel hin, der als ein Dokument kritischer Solidarität verstanden sein will: "Wir empfinden es als böses Versäumnis, daß in einer Ausstellung, die das Heterogene und Widersprüchliche des deutschen Widerstands ja eben nicht wegretuschiert, der bitterste innere Widerspruch des 20. Juli fehlt: der traditionelle Antisemitismus der 'alten Eliten', der in vielen Köpfen der konservativen Opposition gegen Hitler haftete. Trotz ihrem Abscheu gegen den 'Radau-Antisemitismus' der SA und des Stürmers Streicher war die 'Judenpolitik' des Nationalsozialismus für 'die meisten' . . . jedenfalls bis zum Krieg kein Grund zum Widerstand. . . Die Vorbehalte Bonhoeffers und Graf Moltkes, die beide frei waren von solchem Denken,

<sup>19</sup> Vgl. P. Stoop, "Wissenschaft als Mittel gegen deutschen Autismus. Potsdamer Tagung über das Vermächtnis des 20. Juli 1944 in der deutschen Nachkriegsgeschichte", *Der Tagesspiegel* vom 26. 6. 1994. Liest man Sterns Rede freilich im Zusammenhang nach, dann stellt man fest, daß er sehr genau angibt, welche Tat nicht stattgefunden habe: "eine deutsche Abrechnung mit der NS-Herrschaft, zu einer Zeit, als eingreifendes Handeln und nicht rasonnierende Herrenzimmergespräche von Nöten gewesen wäre... Die Tat hat es nicht gegeben, und dies gehört auf Gedenktafeln und ins deutsche Geschichtsbewußtsein." Im übrigen räumt auch Mommsen ein, man dürfe die Oppositionellen "nicht herausheben aus der gesellschaftlichen und politischen Situation, und den Widerstand nicht auf die Frage des Gewissens beschränken... 'Die haben Politik gemacht, teilweise mit den Nazis, bis zum Ende innerhalb des Systems. Und praktisch ohne Bezug auf die Weimarer Republik, die als gescheitert galt.'"

gegen den Kreis um Beck und Goerdeler [rührten] nicht zuletzt auch daher. . ." <sup>20</sup>

## **2. Zu Bonhoeffers theologischer Begründung der Beteiligung an der Verschwörung**

"Du mußt übrigens wissen," schreibt Dietrich Bonhoeffer im Dezember 1943 aus dem Gefängnis an Eberhard Bethge, "daß ich noch keinen Augenblick meine Rückkehr 1939 bereut habe noch auch irgendetwas von dem, was dann folgte. Das geschah in voller Klarheit und mit bestem Gewissen. Ich will nichts von dem, was sich seit damals ereignet hat, aus meinem Leben streichen, weder das persönliche . . . noch das Allgemeine. Und daß ich jetzt sitze. . . , rechne ich auch zu dem Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands, zu dem ich entschlossen war" (WEN 195f).

### **2.1. Die Entscheidung zur Rückkehr aus Amerika: "Ruf des Gewissens" oder Gehorsam gegenüber einem "konkreten Gebot"?**

"Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands", - das ist das Motto, das über diese Tagung gesetzt worden ist. Die Entscheidung zu dieser Teilnahme, konkret: zur Rückkehr aus Amerika und zur Beteiligung an der Verschwörung, schreibt Bonhoeffer in dem zitierten Brief, sei "in voller Klarheit und mit bestem Gewissen" geschehen. Liest man die Spuren des qualvollen Entscheidungsprozesses in seinem Amerika-Tagebuch nach, wird man jedoch feststellen, daß darin von "voller Klarheit" keine Rede sein kann; und auch das "Gewissen" scheint keine eindeutige Sprache gesprochen zu haben.

<sup>20</sup> "Der bitterste Widerspruch des 20. Juli: Traditioneller Antisemitismus der 'alten Eliten'". Offener Brief der "Jüdischen Gruppe Berlin", *Frankfurter Rundschau* vom 8. 8. 1994; vgl. auch: *Der Tagesspiegel* vom 22. 8. 1994; merkwürdigerweise fehlt gerade der Satz über die "Vorbehalte Bonhoeffers und Graf Moltkes" in der vom Berliner "Tagesspiegel" dokumentierten Fassung. Zum Antisemitismus der "alten Eliten" vgl.: Chr. Dipper, "Der 20. Juli und die 'Judenfrage'", *Die Zeit* vom 1. 7. 1994; vgl. auch: ders., "Der Widerstand und die Juden" in: *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, 598-616.

Am 20. Juni 1939, dem Tag der Entscheidung zur Rückkehr, notiert Bonhoeffer: "Es ist merkwürdig, ich bin mir bei allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. Ist das ein Zeichen von Unklarheit, innerer Unehrllichkeit oder ist es ein Zeichen dessen, daß wir über unser Erkennen hinaus geführt werden, oder ist es beides?" Und dann fährt er fort: "Die Losung spricht heute furchtbar hart von Gottes unbestechlichem Gericht. Er sieht gewiß, wie viel Persönliches, wie viel Angst in der heutigen Entscheidung steckt, so mutig wie sie aussehen mag. Man kann eben alles begründen. Zuletzt handelt man doch aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt. Darum kann man nur bitten, daß Gott uns richten und vergeben wolle. . ." (GS I, 303f).

Das wird man kaum "volle Klarheit" nennen können. Auch, ob es die Stimme des "Gewissens" war, die Bonhoeffer zur Rückkehr gerufen hat, muß danach zumindest offen bleiben. Den Begriff jedenfalls wird man hier vergeblich suchen. Stattdessen läßt Bonhoeffer - in einer für mich befremdlichen Weise - immer wieder die Bibel mit Hilfe des Losungsbüchleins recht unmittelbar über sich bestimmen: "Komm noch vor dem Winter - es ist nicht Mißbrauch der Schrift, wenn ich das mir gesagt sein lasse" (26. Juni, 309). Aber: Redet die Bibel, solange man sie nicht durch die Zufallsentscheidung der Losungen zu unbiblischer Eindeutigkeit zwingt, eindeutiger als das Gewissen? Tatsächlich dürften sich doch auch für Bonhoeffer die Motive erst später geklärt haben, nachdem die Entscheidung bereits gefallen war.

Im übrigen ist es kein Zufall, wenn im Zusammenhang der Entscheidung zur Rückkehr aus Amerika der Gewissensbegriff fehlt. Vielmehr verbirgt sich dahinter eine theologische Konzeption, die in auffälliger Weise abweicht von der im neueren Protestantismus ansonsten verbreiteten Gewissensethik: Gleich im ersten theologischen Brief aus dem Gefängnis an Eberhard Bethge heißt es im Zusammenhang

mit der "Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist": "Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte . . . sagen konnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d. h. eben die Zeit der Religion überhaupt" (WEN 305; 30. 4. 1944).<sup>21</sup>

Aber auch schon in einem der ersten Entwürfe zur *Ethik*, dem Kapitel "Ethik als Gestaltung" aus dem Sommer 1940, läßt Bonhoeffer in der "großen Maskerade des Bösen" (WEN 12) auch den "Mann des Gewissens" aufmarschieren: "Einsam erwehrt sich der Mann des Gewissens der Übermacht der Entscheidung fordernden Zwangslagen. Aber das Ausmaß der Konflikte, in denen er zu wählen hat - durch nichts beraten und getragen als durch sein eigenstes Gewissen - , zerreißt ihn. Die unzähligen ehrbaren und verführerischen Verkleidungen und Masken, in denen das Böse sich ihm nähert,

<sup>21</sup> Das Mißtrauen gegenüber einer theologischen Verwendung des Gewissensbegriffs stellt eines der Momente größter Kontinuität in Bonhoeffers theologischer Entwicklung dar; vgl. etwa neben der zitierten Notiz aus dem Gefängnis schon die Heidegger-Kritik in der Antrittsvorlesung vom 31. Juli 1930 zum Thema "Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie": "Im Gewissensruf nimmt das Dasein seine Schuld auf sich und kommt zur Ganzheit, indem es nun in die Entschlossenheit zum Tode eintritt und so sich selbst findet." Aber indem der auf sein Gewissen hörende Mensch "Kläger, Angeklagter und Richter zugleich bleibt, erweist sich der Ruf des Gewissens nur als der letzte Griff des Ich nach sich selbst, nach seinen Möglichkeiten" (DBW 10, 364 u. 376). - Vgl. auch: *Akt und Sein* (DBW 2), 137f: "Gewissen und Reue des Menschen in Adam sind dessen letzter Griff nach sich selbst, Bestätigung und Rechtfertigung seines selbstherrlichen Alleinseins... Das Geschrei des Gewissens aber täuscht nur über die stumme Einsamkeit eines öden 'Bei-sich' hinweg und hallt echolos in die eigene beherrschte, gedeutete Welt... Darum gehört das Gewissen dem Teufel zu..." - Ähnlich auch: *Schöpfung und Fall* (DBW 3), 120f: "Das Gewissen treibt den Menschen von Gott weg, in das gesicherte Versteck... Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes im sündigen Menschen, sondern gerade die Abwehr gegen diese Stimme... Gott tötet das Gewissen."

machen sein Gewissen ängstlich und unsicher, bis er sich schließlich damit begnügt statt eines guten Gewissens ein salviertes Gewissen zu haben" (E [DBW 6], 65; vgl. WEN 13).

Es kann danach nicht überraschen, daß Bonhoeffer am Ende dieses Kapitels ethische "Gestaltung" als "das Wagnis" bezeichnet, "von dem Gestaltwerden Jesu Christi in unserer Welt zu sprechen. Hier werden konkrete Urteile und Entscheidungen gewagt werden müssen. Hier kann Entscheidung und Tat nicht mehr dem Einzelnen in sein persönliches Gewissen geschoben werden, sondern hier gibt es konkrete Gebote und Weisungen, für die Gehorsam gefordert wird" (E [DBW 6], 89).<sup>22</sup>

Es ist gleichwohl üblich geworden, Bonhoeffer als "hero of conscience" zu feiern und vom 20. Juli 1944 in Anlehnung an Annedore Lebers Formulierung als von einem "Aufstand des Gewissens" zu reden.<sup>23</sup> Die Zentralität des Gewissens gerade auch in der traditionellen Diskussion über das Widerstandsrecht dürfte aber Ausdruck einer Verbürgerlichung und Individualisierung der Theologie sein, gegen die Bonhoeffer sich gewehrt hat.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vgl. auch im *Ethik*-Entwurf "Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt" (Ende 1942) den folgenden Abschnitt: "Während der Mensch in der Scham an seine Entzweiung mit Gott und dem Menschen erinnert wird, ist das Gewissen das Zeichen der Entzweiung des Menschen mit sich selbst... So hat es das Gewissen nicht mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott und zu dem anderen Menschen, sondern mit dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst zu tun" (E [DBW 6], 308f).

<sup>23</sup> Vgl. etwa Richard Schröder 1993 in seiner Rede in der Gedenkveranstaltung zum 49. Jahrestag des 20. Juli: "Das Gewissen machte Widerstand zur Pflicht" (*Der Tagesspiegel* vom 21. 7. 1993).

<sup>24</sup> Das hat Larry Rasmussen gut erkannt, wenn er von Bonhoeffer schreibt: "He grew ever more convinced of the importance of calculating consequences and ever less enamored with the voice of impassioned conscience as sufficient authorization of action" (L. Rasmussen mit R. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer - His Significance for North Americans*, Minneapolis 1990, 50).

Woher aber hörte er das Gehorsam fordernde "konkrete Gebot"? Das Amerika-Tagebuch redet von "Deutschland, den Brüdern" (13. Juni, erster Tag nach der Ankunft in New York; GS I, 297), deren Stimmen, je weniger er Post von ihnen erhält, desto vernehmlicher sprechen. Und wieder: "die Brüder drüben und ihre Arbeit" (18. Juni; 301). Einmal nennt Bonhoeffer es auch "qualvolles Heimweh" (15. Juni; 298), dann wieder: "Sehnsucht nach der Arbeit" (16. Juni; 299). Es ist demnach jedenfalls nicht das "Gewissen" als ein inneres Wissen um das Gute, das als "konkretes Gebot" zu Bonhoeffer redet, sondern es sind Stimmen von außen. Wenn aber "Deutschland" und "die Brüder" ihn rufen, dann werden wir fragen müssen, inwiefern diese Stimmen zum "konkreten Gebot", das Gehorsam fordert, werden können.

Was meint Bonhoeffer eigentlich, wenn er notiert: "Es ist doch für einen Deutschen hier drüben nicht auszuhalten; man wird einfach zerrissen. Während einer Katastrophe hier zu sein, ist einfach undenkbar, wenn es nicht so gefügt wird. Aber selbst daran schuld zu sein, sich selbst Vorwürfe machen zu müssen, unnötig herausgegangen zu sein, ist gewiß vernichtend. Wir können uns von unserem Schicksal doch nicht trennen" (22. 6. 1939; 305f)? Sehen wir Bonhoeffer hier, wie Klaus-M. Kodalle unterstellt, der "Sogkraft der Volksverbundenheit" erliegen?<sup>25</sup>

Aber: Auch "die Brüder" könnten unser Mißtrauen erwecken. Ist hier nicht eine merkwürdige klerikale Verengung der Perspektive zu beobachten, wenn offenbar die Brüder des aufgelösten Finkenwalder "Bruderhauses" die primäre Gruppe darstellen, denen Bonhoeffers

<sup>25</sup> Kl.-M. Kodalle, *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991, 73f. - Kodalle überzieht freilich die Kritik, wenn er hier verinnerlichte "Kollektivschuld", die Bonhoeffers Konzept der "Kollektivperson" entspreche, am Werk sieht und von einer "Sogkraft der Volksverbundenheit" redet, der sich Bonhoeffer "auch im Angesicht des Niederträchtigen, das im Namen Deutschlands geschah", nicht habe entziehen können. Schließlich: "Selbst die Metapher des 'Schicksals' dient Bonhoeffer dazu, sich in der Ferne des substantiellen Sinnes dieser Volksverbundenheit zu vergewissern..." (ebd.).

Solidarität gilt? Wo bleiben die anderen vom Nazi-Regime schon längst und sehr viel härter verfolgten Gruppen, die Kommunisten etwa und insbesondere die Juden, denen im April 1933 noch Bonhoeffers primäre Aufmerksamkeit gegolten hatte?<sup>26</sup>

Die letzte überlieferte Notiz Bonhoeffers zum "Gewissen" aus dem Juli 1944 lautet: "Gewissen, die Stimme des Allgemeinen u. Notwendigen. Aber die Zustimmung, der Auftrag, d. Anerkennung durch einen anderen Menschen ist überzeugender als das gute Gewissen" (WEN 376). Die Struktur jedenfalls ist immer dieselbe: Es geht Bonhoeffer nicht darum, auf eine innere Stimme zu hören, und sei es die des Gewissens, sondern einer anderen Stimme zu gehorchen, die von außen kommt: die Losungen, Deutschland, die Brüder, jetzt: ein anderer Mensch. - Peinlicher Einwand: Könnte es auch der "Führer" sein?

Die Frage ist gar nicht so abwegig, wie sie zunächst klingen mag. In einem späteren Entwurf zur *Ethik* ("Die Struktur des verantwortlichen Lebens"; Sommer 1942) lesen wir: "So hat der Gewissensruf seinen Ursprung und sein Ziel in der *Autonomie* des eigenen Ich . . . Die große Veränderung tritt . . . in dem Augenblick ein, in dem die Einheit der menschlichen Existenz nicht mehr in ihrer Autonomie besteht, sondern - durch das Wunder des Glaubens - jenseits des eigenen Ich und seines Gesetzes, in Jesus Christus gefunden wird." Und Bonhoeffer fährt tatsächlich fort: "Formal hat diese Veränderung des Einheitspunktes ihre Analogie durchaus im säkularen Bereich. Wenn der N.S. sagt: mein Gewissen ist A.H., so ist auch damit der Versuch gemacht, die Einheit des Ich jenseits

<sup>26</sup> Vgl. den Vortrag "Die Kirche vor der Judenfrage", in: GS II: *Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933- 1943*, München (2. Aufl.) 1965. Im übrigen scheinen, jedenfalls nach heutiger Konvention, die "Schwestern" neben den "Brüdern" zu fehlen (vgl. dazu: L. Siegele-Wenschkewitz, "Die Ehre der Frau, dem Manne zu dienen". Zum Frauenbild Dietrich Bonhoeffers", in: R. Jost u. V. Kubera [Hg.], *Wie Theologen Frauen sehen - Von der Macht des Bildes*, Freiburg i.Br. u.a. 1993, 98ff).

seiner selbst zu begründen. Es hat dies dann die Preisgabe der Autonomie zugunsten einer bedingungslosen Heteronomie zur Folge, was wiederum nur dann möglich ist, wenn der andere Mensch, in dem ich die Einheit meines Lebens suche, in die Funktion meines Erlösers tritt. Es läge dann hier die prägnanteste säkulare Parallele und damit der prägnanteste Widerspruch zur christlichen Wahrheit vor" (E [DBW 6], 278).

Die Frontstellung ist jedenfalls klar. Doch spätestens hier muß es uns unheimlich werden. Denn: Wer entscheidet eigentlich darüber, welcher andere Mensch über mich zu bestimmen hat?

## **2.2. "Demokratische" oder "konservative" Begründung des Widerstandes?**

Karl Barth hat in seiner Schrift *Rechtfertigung und Recht* von 1938, die übrigens ganz ohne den Gewissensbegriff auskommt,<sup>27</sup> den Vorschlag gemacht, zur theologischen Begründung des Widerstands von einer christologisch begründeten Affinität des demokratischen Rechtsstaats zum Evangelium auszugehen: "Von seinem eigenen Ursprung her und in seiner konkreten Begegnung mit Christus und seiner Kirche" könne der Staat "Recht sprechen und das Recht schützen und damit dann sicher - gewollt oder ungewollt, sehr indirekt aber tatsächlich - der Botschaft von der Rechtfertigung freie, gesicherte Bahn geben" (20).<sup>28</sup> Das von Paulus Röm 13,1 angeblich geforderte "Untertansein" der Christen gegenüber dem

<sup>27</sup> Den Begriff *συνειδησις* in Röm 13 übersetzt Barth mit "Mit-Wissen", was auch als "Gottesgewißheit" umschrieben werden könne, da es nicht "auf eine dem Menschen im allgemeinen, sondern auf eine dem Christen als solchem übergeordnete Norm" hinweise (K. Barth, *Rechtfertigung und Recht* {1938}, TheolStud 104, Zürich 1979, 23).

<sup>28</sup> K. Barth, a.a.O., 20. - In seiner *Ethik* bezeichnet Bonhoeffer denselben Sachverhalt als "Wegbereitung" für das "Letzte" im "Vorletzten": "Der Hungernde braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, der Vereinsamte Gemeinschaft, der Zuchtlose Ordnung, der Sklave Freiheit... Dem Hungernden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade. Es ist etwas Vorletztes, was hier geschieht... Aber für den, der es um des Letzten willen tut, steht dieses Vorletzte in Beziehung zum Letzten" (E {DBW 6}, 155).

Staat versteht Barth lediglich als: "jemanden in seiner ihm zukommenden Stellung respektieren". Dies sei die selbstverständliche Kehrseite des "Priesterdienstes" der Gemeinde gegenüber dem Staat, der seinen wesentlichen Ausdruck in der "Fürbitte" finde. Diese "Respektierung" könne aber "auf gar keinen Fall bedeuten, daß die Kirche und ihre Glieder die Absichten und Unternehmungen der Staatsgewalt auch dann von sich aus bejahen und freiwillig fördern werden, wenn diese statt auf den Schutz auf die Unterdrückung der Predigt von der Rechtfertigung gerichtet sein sollte" (38f). Unter diesen Umständen werde vielmehr der gebotene "Respekt" gegenüber der Staatsgewalt eine "kritische Form" annehmen (40). Es sei daher kein reiner Zufall, wenn es "gerade im Bereich der christlichen Kirche im Laufe der Zeit" zu mehr oder weniger "demokratischen", d.h. auf der verantwortlichen Beteiligung aller Bürger sich aufbauenden" Staatsformen gekommen sei (44).<sup>29</sup>

Und Barth geht noch einen Schritt weiter, indem er mit Zwingli und der Confessio Scotica aus der Affinität zwischen dem Evangelium von der Rechtfertigung und dem demokratischen Rechtsstaat das Recht und die Pflicht zum Widerstand und zum Tyrannenmord ableitet: "Kann ein ernsthaftes Gebet auf die Dauer ohne die entsprechende Arbeit bleiben? . . . Kann man also beten, daß der Staat uns erhalten, und zwar als Rechtsstaat erhalten bleiben oder zum Rechtsstaat wieder werden möchte, ohne sich in eigener Person, in eigener Besinnung und mit eigener Tat dafür einzusetzen, daß dies geschehe, ohne mit der Schottischen Konfession den ernstlichen Willen zu haben und zu bekennen: *vitae bonorum adesse, tyrannidem*

<sup>29</sup> Vgl. dort auch die Anm. 30b: "Die Phrase von der gleichen Affinität bzw. Nichtaffinität aller möglichen Staatsformen dem Evangelium gegenüber ist nicht nur abgenützt, sondern falsch. Daß man in einer Demokratie zur Hölle fahren und unter einer Pöbelherrschaft oder Diktatur selig werden kann, das ist wahr. Es ist aber nicht wahr, daß man als Christ ebenso ernstlich die Pöbelherrschaft oder die Diktatur bejahen, wollen, erstreben kann wie die Demokratie."

*opprimere*, ab infirmioribus vim improborum defendere, ohne also gegebenenfalls mit Zwingli auch damit zu rechnen, daß solche Machthaber, die untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, 'mit gott entsetzt' werden müssen?" (44f)

Bonhoeffer hat sich von der Lektüre dieser Schrift zum Widerstand ermutigen lassen.<sup>30</sup> Gleichwohl hat ihm die "demokratische" Begründung des Widerstandes in der spezifisch deutschen Situation - nach dem Scheitern der Weimarer Republik und im Blick auf die politischen Einstellungen des Verschwörerkreises - offenbar nicht ausgereicht. So hatte etwa der Erzlutheraner Werner Elert 1932 die lutherische Politik als eine "männliche" charakterisiert: "Weder politisierende Damen noch feminine Priester . . . spielen dabei eine Rolle." Ein Widerstandsrecht ist ihr von Hause aus fremd.<sup>31</sup> Ja, auch Bonhoeffers eigene Auslegung von Röm 13 in der *Nachfolge* kommt noch so traditionell lutherisch-obrigkeitlich daher (vgl. N [DBW 4], 256-259), daß er sich auf sie sogar guten Gewissens 1943 im Prozeß vor dem Reichskriegsgericht berufen konnte (vgl. WEN 75).

Barths "demokratische" Begründung des Widerstandes ist aus Bonhoeffers Sicht offenbar noch zu utopisch, noch zu sehr vom revolutionären Fortschrittsdenken der 1. Nachkriegszeit geprägt, als es darum ging, auch in Deutschland trotz allem eine demokratische Republik zu institutionalisieren. Demgegenüber sucht er gewissermaßen nach einer

<sup>30</sup> Vgl. Bonhoeffers über die Schweiz illegal nach Oxford übermittelten Brief vom 7. 3. 1940 an G. Leibholz: "Karl hat ja nun den Versuch gemacht, auf Grund der streng-reformatorischen These dennoch die Relativierung des Geschichtlichen zu vermeiden. Das ist sehr bestechend. Er bezieht (gut biblisch) alle Ordnungen der geschaffenen Welt streng auf Christus und sagt, daß sie nur von ihm her recht zu verstehen seien und an ihm ihre Ausrichtung finden müßten. Das muß man lesen... Recht, das auf Gerechtigkeit ausgerichtet ist und durch Macht eine geschichtliche Wirklichkeit (und keine abstrakte Idee!) ist, ist der 'Pädagoge auf Christus hin', wie es im Galaterbrief K. 3,24 heißt..." (GS III, 35).

<sup>31</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 2: *Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, München (2. Aufl.) 1953, 391; vgl. auch: a.a.O., 374.

"konservativen" Begründung, die eine auf den Abgrund zutreibende Gesellschaft zu retten vermöchte.<sup>32</sup> So heißt es am Schluß des Abschnitts "Erbe und Verfall" (1941) in der *Ethik*: "Vor dem letzten Sturz in den Abgrund kann nur zweierlei bewahren: das Wunder einer neuen Glaubenserweckung und die Macht, die die Bibel als 'den Aufhaltenden', κατεχων (2 Thess 2,7) bezeichnet, das heißt die mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund Stürzenden erfolgreich in den Weg stellt . . . Das 'Aufhaltende' ist die innerhalb der Geschichte durch Gottes Weltregiment wirksam werdende Gewalt, die dem Bösen seine Grenze setzt. Der 'Aufhaltende' selbst ist nicht Gott, ist nicht ohne Schuld, aber Gott bedient sich seiner um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren. . . Das 'Aufhaltende' ist staatliche Ordnungsmacht" (E [DBW 6], 122f).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Dem Bonhoefferschen "Konservatismus" in der Begründung des Widerstands korrespondiert als Kehrseite Barths "demokratisches" Mißtrauen gegenüber "allen Versuchen, Deutschland aus seiner unabsehbaren Not, in die es nun hineingerissen wurde, mit weiteren 'nationalen' Unternehmungen zu retten". Dazu gehörten, wie er Bonhoeffer durch Charlotte von Kirschbaum mitteilen ließ, "auch die Versuche, die ev. von der Generalität unternommen werden möchten" (Ch. v. Kirschbaum, Brief vom 17. 5. 1942 an D. Bonhoeffer, in: D. Bonhoeffer, Schweizer Korrespondenz 1941-42. Im Gespräch mit Karl Barth, München 1982 [TheolExh Nr. 214], 18).

<sup>33</sup> Hierzu ist eine auffällige Koinzidenz bei Walter Benjamin zu vermerken, der fast gleichzeitig im französischen Exil notiert hat: "Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse." (W. Benjamin, GS I, 1232).

### 2.3. Schuldbekennnis und Gottesgericht

"Daß es 'so weiter' geht, ist die Katastrophe."<sup>34</sup> Diese Einsicht Walter Benjamins hat Bonhoeffer offenbar geteilt. Nicht erst in der drohenden Niederlage, sondern bereits in Hitlers Erfolgen sah er eine Katastrophe, die aufgehalten werden mußte. Und dies ist der Ort, an dem er die Kirche schuldig werden sieht: Sie hat es versäumt, die Rolle des "Aufhaltenden" zu übernehmen und "dem Rad in die Speichen zu fallen".<sup>35</sup> So formuliert er im Herbst 1940 im "Schuldbekennnis" der *Ethik*: "Die Kirche war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie. . . Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi" (E [DBW 6], 129f).

Dieses "Schuldbekennnis" läßt - wie Eberhard Bethge es formuliert - "kein(en) Zweifel, daß die Hauptmotivation für Bonhoeffers Schritt in die aktive politische Verschwörung die Judenbehandlung durch das Dritte Reich gewesen ist".<sup>36</sup> Denn "mit diesem Wort 'Brüder Jesu Christi' vollzieht Bonhoeffer im Bekennen der eigenen und der kirchlichen Schuld einen Akt der inneren Solidarisierung mit den Opfern des Holocaust und respektiert zugleich die verschuldete Distanz".<sup>37</sup> Die Klärung innerhalb eines Jahres ist enorm: War es in Amerika noch ganz unspezifisch "Deutschland", genauer schon

<sup>34</sup> W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Fragment N 9 al, GS V, 592

<sup>35</sup> Vgl. Bonhoeffers Vortrag "Die Kirche vor der Judenfrage" vom April 1933 (GS II, 48).

<sup>36</sup> E. Bethge, "Dietrich Bonhoeffer und die Juden", in: *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute* (IBF 3), hg. v. E. Feil u. I. Tödt, München 1980, 199. - Schon in "Erbe und Verfall" hatte Bonhoeffer geschrieben: "Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude" (E [DBW 6], 95). Mit dem Krieg ging es freilich nicht mehr nur um eine "Verstoßung", sondern immer deutlicher um die sog. "Endlösung" der Judenfrage. Jetzt bedeutete jedes weitere Zögern, nach der Notbremse zu greifen, neue Schuld.

<sup>37</sup> E. Bethge, a.a.O., 202

"die Brüder", dann sind es jetzt die jüdischen "Brüder Jesu Christi", die Bonhoeffers Entscheidung motivieren. <sup>38</sup>

Ende Juni 1939 hatte Bonhoeffer seine Entscheidung, nach Deutschland zurückzukehren, in einem Brief gegenüber Reinhold Niebuhr wie folgt begründet: "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. . . 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 civilization. I know which of these alternatives I must choose; but I cannot make that choice in security. . ." (GS I, 320).

Die Rückkehr nach Deutschland diente also dazu, die Niederlage seines Volkes herbeizuführen. Als er während seiner zweiten im Auftrag der Abwehr unternommenen Schweizer Reise im September 1941 eines Abends gefragt wurde: "Wofür beten Sie eigentlich in der heutigen Lage?", antwortete Bonhoeffer: "Wenn Sie es wissen wollen, ich bete für die Niederlage meines Landes, denn ich glaube, daß

<sup>38</sup> Der Darmstädter Historiker Christof Dipper sieht hier inzwischen die entscheidende Differenz zwischen Bonhoeffer und der Mehrheit der Verschwörer: "Die Überzeugung, es gebe wirklich eine 'Judenfrage', die der Staat zu lösen habe, schwächte von vornherein die Kritikfähigkeit und Abwehrbereitschaft... Waren die Offiziere erst zwischen 1939 und 1941, und zwar durch schockierende Begegnungen mit den Vernichtungspraktiken, zu Gegnern des Regimes geworden, das sie bisher meist glühend verehrt hatten, so hatte Bonhoeffer solcher Erlebnisse nicht bedurft. Rassenantisemitismus war ihm seit jeher gänzlich fremd, der Unrechtscharakter des Regimes erschloß sich ihm, sobald dieses die Juden zu verfolgen begonnen hatte, also schon 1933 oder wenig später. Dies war auch das wichtigste Motiv seines Entschlusses zum politischen Widerstand." Für die Mehrheit der Verschwörer hingegen gelte - im Unterschied zu den Angehörigen der Familie Bonhoeffer oder zu von Dohnanyi - "daß die 'Judenpolitik' des Nationalsozialismus bis 1938 und unter Umständen sogar bis 1940 kein Motiv zum Widerstand war" ("Der 20. Juli und die 'Judenfrage'", *Die Zeit* vom 1. 7. 1994, 70).

das die einzige Möglichkeit ist, um für das ganze Leiden zu bezahlen, das mein Land in der Welt verursacht hat." <sup>39</sup>

Mit dieser Haltung unterscheidet sich Bonhoeffer deutlich von der Mehrheit der Verschwörer. Dies macht eine Episode während seiner Schwedenreise deutlich, als er am 31. Mai 1942 in Sigtuna Bischof Bell begegnete:

Hans Schönfeld, Mitarbeiter einer ökumenischen Forschungsstelle in Genf und dem "Kreisauer Kreis" nahestehend, war ebenfalls nach Schweden gereist und hatte Bell ein 'Memorandum' der Opposition überreicht, das dieser der britischen Regierung unterbreiten sollte, um sie zu einer öffentlichen Erklärung zu bewegen, die die deutsche Opposition ermutigen würde. Ohne ein solches Signal, d.h. solange die Alliierten auf dem 'fight to the finish' bestünden, könne die Generalität nicht zum Putsch bewegt werden, da dann auch die Opposition sich zum 'Weiterkämpfen bis zum bitteren Ende' gezwungen sehe. Neben anderen zweifelhaften Forderungen, die angesichts der militärischen Lage - deutsche Truppen standen tief in der Sowjetunion - nur als Traum von einem vereinten Europa unter

<sup>39</sup> W. A. Visser't Hooft, "Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer", in: *Das Zeugnis eines Boten. Zum Gedächtnis von Dietrich Bonhoeffer*, Genf 1945, 7. - Vgl. auch den ausführlichen Bericht von Visser't Hooft über seine Begegnung mit Bonhoeffer während dessen erster Schweizer Reise im Auftrag der Abwehr im Frühjahr 1941: 'Inside the Confessing Church there is a certain difference of conviction with regard to the stand which the Church should take... With regard to the attitude to the war, it is generally recognized among believing Christians that a victory of their government will have the most fateful consequences for the Church... On the other hand, they consider that a defeat of their country would probably mean its end as a nation. Thus many have come to believe that whatever the outcome of it all will be, it will be an evil thing for them. One hears, however, also voices which say that after all the suffering which their country has brought upon others they almost hope for an opportunity to pay the price by suffering themselves'" (zit. nach: E. Bethge, DB, 819).

deutscher Hegemonie verstanden werden konnten, kündigte das Memorandum auch die Bereitschaft der Opposition an, "mit allen anderen Nationen zu einer umfassenden Lösung des jüdischen Problems zusammenarbeiten" zu wollen.<sup>40</sup> Es gab aus dieser Sicht also, während die Endlösung bereits im Gange war, tatsächlich ein zu lösendes "jüdisches Problem".

Eben diesen Forderungen des Schönfeldschen Memorandums widersprach Bonhoeffer offenbar heftig: Sein christliches Gewissen - hier, in Bells Erinnerung, haben wir den Begriff einmal im positiven Sinn - sage ihm, daß ein "Gericht Gottes" stattfinden müsse; "unsere Aktion muß so beschaffen sein, daß die Welt sie als einen Akt der Buße verstehen wird. Christen wünschen nicht, der Buße oder dem Chaos zu entgehen, wenn Gottes Wille es über uns bringen will."<sup>41</sup> Bonhoeffer lehnt demnach eine bedingungslose Kapitulation nicht ab, sollten die Alliierten darauf bestehen.

Eberhard Bethge bemerkt dazu, man könne den Bellschen Berichten "abspüren, wie trotz des gemeinsamen Auftrags und Anliegens zwei verschiedene Temperamente und zwei unterschiedliche Ansätze in Schönfeld und Bonhoeffer den Widerstand vor Bell vertreten. . . Schönfeld verhandelt, Bonhoeffer teilt mit; Schönfeld sucht nach einer gemeinsamen Basis, Bonhoeffer setzt sie voraus; Schönfeld droht mit der deutschen Stärke. . ., Bonhoeffer bittet. Schönfeld warnt, Bonhoeffer redet von Buße. . ." (DB, 856). Angesichts der sich täglich neu auftürmenden Schuld ist die Zeit für Verhandlungen

<sup>40</sup> Vgl. H. Schönfeld, "Statement by a German Pastor at Stockholm (31st May, 1942)", in: GS I, 380

<sup>41</sup> Vgl. George Bell, "The Church and the Resistance Movement" (1957), in: D. Bonhoeffer, GS I, 405: "Here Bonhoeffer broke in. His Christian conscience, he said, was not quite at ease with Schönfeld's ideas. There must be punishment by God. We should not be worthy of such a solution. Our action must be such as the world will understand as an act of repentance. 'Christians do not wish to escape repentance, or chaos, if it is God's will to bring it upon us. We must take this judgment as Christians.'" - Vgl. auch schon ders., "The background of the Hitler plot" (1945), a.a.O., 395.

einfach vorbei. Es muß eindeutig gehandelt werden. Dabei scheut Bonhoeffer sich offenbar nicht, die alliierten Armeen als Werkzeuge des göttlichen Gerichts in Anspruch zu nehmen.

#### **2.4. Die Befreiung des Gewissens zur Übernahme der Verantwortung**

In der *Ethik* hat Bonhoeffer versucht, die Erfahrungen der Konspiration theologisch zu reflektieren. Entgegen der Rede vom "Aufstand des Gewissens" spielt dabei nicht etwa der Gewissensbegriff, sondern der Begriff der "Verantwortung" eine zentrale Rolle. So lesen wir in der zweiten Fassung des *Ethik*-Entwurfs "Die Geschichte und das Gute", den Bonhoeffer wohl nach der Rückkehr aus Schweden im Sommer 1942 niedergeschrieben hat: "Dieses Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi . . . nennen wir 'Verantwortung'" (E [DBW 6], 254).

Offensichtlich hat sich hier die Lektüre des ethischen Teils des Bandes II/2 von Barths *Kirchlicher Dogmatik* niedergeschlagen, von dem Bonhoeffer sich während seiner dritten Schweizer Reise unmittelbar vor der Schwedenreise die Druckfahnen beschafft hatte, um sie durchzuarbeiten. Ganz ähnlich wie bei Barth<sup>42</sup> heißt es jetzt bei Bonhoeffer: "In diesem Begriff der Verantwortung ist die zusammengefaßte Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit gemeint im Unterschied zu den Teilantworten, die wir zum Beispiel aus der Erwägung der Nützlichkeit oder aus bestimmten Prinzipien [ursprünglich: Prinzipien des Gewissens] heraus geben können" (E [DBW 6], 254).

Daraus ergibt sich ihm als "Struktur des verantwortlichen Lebens"

42 Dort (KD II/2, 713) finden wir folgende Umschreibung des christlichen Begriffs von "Verantwortung": "Es ist der Begriff der *Verantwortlichkeit*, in welchem wir die exakteste Beschreibung der menschlichen Situation der souveränen göttlichen Entscheidung gegenüber zu erkennen haben. Wir leben verantwortlich, d. h. unser Sein, Wollen, Tun und Lassen ist, ob wir es wissen und wollen oder nicht, ein fortwährendes Antworten auf das uns als Gebot gesagte Wort Gottes: ... es ist fortwährend Antwort auf diese Frage."

ein doppeltes: "die Bindung des Lebens an Mensch und Gott und . . . die Freiheit des eigenen Lebens." Dabei erwächst "die Freiheit des eigenen Lebens" gerade aus der "Bindung des Lebens an Mensch und Gott". Und: "Ohne diese Bindung und ohne diese Freiheit gibt es keine Verantwortung." Im weiteren legt Bonhoeffer "Bindung" und "Freiheit" in der Verantwortung dann als "Stellvertretung" - die ethische Gestalt der Bindung - und "Schuldübernahme" - die ethische Gestalt der Freiheit - aus (256).

Dabei gilt: "Stellvertretung und also Verantwortlichkeit gibt es nur in der vollkommenen Hingabe des eigenen Lebens an den anderen Menschen. . . Die Selbstlosigkeit in der Verantwortung ist eine so restlose, daß hier das Goethesche Wort von dem Handelnden, der immer gewissenlos ist, seinen rechten Ort bekommt" (258). Die "vollkommene Hingabe" in der Verantwortlichkeit schließt aber auch die "Bereitschaft zur Schuldübernahme" (275) mit ein: "Weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig. . . Daß der Sündlose, der selbstlos Liebende schuldig wird, gehört durch Jesus Christus zum Wesen verantwortlichen Handelns (276)." <sup>43</sup> - "So ist Jesus Christus der Befreier des Gewissens zum Dienst Gottes und des Nächsten, der Befreier des Gewissens auch und gerade dort, wo der Mensch in die Gemeinschaft der menschlichen Schuld eintritt. . . Das befreite Gewissen ist nicht ängstlich. . . , sondern weit geöffnet für den Nächsten und seine konkrete Not" (279).

Wenn also so etwas wie "Gewissen" in Bonhoeffers theologischer Begründung der Beteiligung am Widerstand eine Rolle spielt, dann war es das, was er ein "befreites Gewissen" nennt, befreit zur Übernahme der "Verantwortung". Hier wird übrigens deutlich, warum Bonhoeffer eben nicht gleichgewichtig von einem Dasein "mit anderen"

<sup>43</sup> Es geht im verantwortlichen Handeln also nicht um "persönliche Unschuld"; wem "die Unversehrtheit des eigenen Gewissens mehr als der Bruder" gilt, der handelt unverantwortlich (ebd.; das letzte gestrichen).

in Gegenseitigkeit, sondern einseitig von einem Dasein "für andere" reden wird: weil es im Verhältnis zum Nächsten um die ihm geschuldete Verantwortung, um Umkehr, einen Akt der Buße geht, - ganz einseitig, ohne Seitenblick auf die "Schuld der anderen".

Wo von "Verantwortung" die Rede ist, kommt auch die Frage des Erfolgs ins Spiel: Ist "Erfolg" ein ethisches Kriterium? In seinem Rechenschaftsbericht *Nach zehn Jahren* (1942/43) schreibt Bonhoeffer unter der Überschrift "Vom Erfolg": "Es ist zwar nicht wahr, daß der Erfolg auch die böse Tat und die verwerflichen Mittel rechtfertigt, aber ebensowenig ist es möglich, den Erfolg als etwas ethisch völlig Neutrales zu betrachten. . . Der Erfolg macht schließlich die Geschichte, und über den Kopf der geschichtemachenden Männer hinweg schafft der Lenker der Geschichte immer wieder aus Bösem Gutes. Es ist ein Kurzschluß ungeschichtlich und d.h. unverantwortlich denkender Prinzipienreiter, der die ethische Bedeutung des Erfolges einfach ignoriert, und es ist gut, daß wir einmal gezwungen sind, uns mit dem ethischen Problem des Erfolges ernsthaft auseinanderzusetzen. . . Die Rede von heroischem Untergang angesichts einer unausweichlichen Niederlage ist im Grunde sehr unheroisch, weil sie nämlich den Blick in die Zukunft nicht wagt. Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll. . . Kurz, es ist sehr viel leichter, eine Sache prinzipiell als in konkreter Verantwortung durchzuhalten" (WEN 15f).<sup>44</sup>

Diese relative Würdigung des Erfolgs, die freilich recht einseitig aus der Perspektive der "Männer, die Geschichte machen," formuliert

<sup>44</sup> Max Geiger bemerkt dazu, es wäre "irreführend", die Verschwörung vom 20. Juli 1944 ausschließlich "als Ausdruck ethischen Wollens zu verstehen". Vielmehr sei gerade auch bei Bonhoeffer "das Ziel der Widerstandstätigkeit deutlich ein politisches" in einem umfassenden Sinne des Begriffes gewesen: "die Schaffung einer neuen Rechtsordnung, die einem anderen Deutschland die neue Möglichkeit einer Mitwirkung an der geschichtlichen Gesamtentwicklung eröffnen sollte". Daher habe "die Erreichung eines geschichtlichen 'Erfolges' mit in die ganze Planung der Umsturzbewegung einbezogen werden" müssen. "Selbst Bonhoeffer, der sich in seiner Ethik außerordentlich scharf

ist, erhält ihren notwendigen Kontrapunkt allerdings im "Blick von unten", aus der Perspektive der Opfer (vgl. dazu den Zusatz "Der Blick von unten"; WEN 27). Es wird wohl eine offene Frage bleiben müssen, ob die Haltung des Don Quijote, die Bonhoeffer verwirft (WEN 15), der angemessenere Ausdruck der Solidarität mit den Opfern ist oder die des unerschütterlichen Glaubens, "daß Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will" ("Einige Glaubenssätze über das Walten Gottes in der Geschichte"; WEN 20).

### **2.5. "Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben"**

Als eine Art Zusammenfassung der Überlegungen zur Verantwortung aus der *Ethik* könnte der Abschnitt "Mitleiden" in dem Essay *Nach zehn Jahren* gelten, wo es heißt: "Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt, und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst, sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt. Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christlichen Haltungen. Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um derenwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden" (WEN 24).

Worin das "Teilnehmen am Schicksal Deutschlands" (WEN 195f) gerade auch in politischer Hinsicht bestehen könnte, macht dann

von einem am Erfolg orientierten Handeln distanziert ..., hat die Kategorie des 'Erfolges' als ethisch doch nicht einfach belanglos erklärt... Widerstandsrecht und Widerstandspflicht verstanden sich gerade nicht als bloßer Darstellungswille einer ethischen Gesinnung, sondern strebten nach einer neuen, besseren Rechtsordnung, die den alten Unrechtsstaat zu überwinden und zu ersetzen hatte" (*Kirche, Staat, Widerstand. Historische Durchgänge und aktuelle Standortbestimmung*, TheolStud 124, Zürich 1978, 38f).

der *Taufbrief* vom Mai 1944 deutlich: "Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können. Es mögen Ereignisse und Verhältnisse eintreten, die über unsere Wünsche und Rechte hinweggehen. Dann werden wir uns nicht in verbittertem und unfruchtbarem Stolz, sondern in bewußter Beugung unter ein göttliches Gericht und in weitherziger und selbstloser Teilnahme am Ganzen und an den Leiden unserer Mitmenschen als lebensstark erweisen. . . 'Suchet der Stadt Bestes und betet für sie zum Herrn' (Jerem. 29,7)" (WEN 327).

Die "Teilnahme am Ganzen", die hier primär auf der horizontalen Ebene der "Mitmenschlichkeit" angesiedelt zu sein scheint, wird dann, im letzten Brief vor dem gescheiterten Attentat, an E. Bethge (16. - 18. 7. 1944) ganz in theologische Beleuchtung gestellt. Nun geht es um das "Teilnehmen am Leiden und der Ohnmacht Gottes" selbst "im weltlichen Leben". Bonhoeffer erläutert seinem Freund die erst in der Endfassung gefundene Zeile aus dem Gedicht "Christen und Heiden": "Das Gedicht 'Christen und Heiden' enthält einen Gedanken, den Du hier wiedererkennen wirst. 'Christen stehen bei Gott in seinem Leiden', das unterscheidet Christen von Heiden. . ." (WEN 395).

Und dieses "Stehen bei Gott" wird von Bonhoeffer im folgenden als "Teilnehmen" interpretiert: "Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. Das ist die *μετανοια*, nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu Christi mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, daß Jes. 53 nun erfüllt wird! . . . Dieses Hineingerissenwerden in das messianische Leiden Gottes in Jesus Christus geschieht im Neuen Testament in verschiedenster Weise. . . Das einzige, ihnen allen Gemeinsame, ist das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das

ist ihr 'Glaube'. Nichts von religiöser Methodik. . . Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben (WEN 395f).<sup>45</sup>

Die angekündigte Erläuterung des "Lebens der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt" finden wir im nächsten Brief an E. Bethge, am Tag nach dem gescheiterten Attentat. Dort heißt es: "Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen. . ., dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist *μετανοια*; und so wird man ein Mensch, ein Christ" (WEN 402).<sup>46</sup>

Der *Entwurf einer Arbeit* (August 1944) formuliert dann vielleicht am steilsten, fast schon "christusmystisch", indem er vom "Dasein-für-andere" als "Teilnahme am Sein Jesu" redet: "Unser Verhältnis zu Gott ist kein 'religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen - dies ist keine echte Transzendenz -, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im 'Dasein-für-andere', in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente" (WEN 414).

<sup>45</sup> Diese Interpretation der Gedichtzeile durch Bonhoeffer selbst als "Teilnehmen am Leiden Gottes in der Welt" geht offensichtlich über das hinaus, was dazu Jürgen Henkys sehr schön, aber doch abschwächend bemerkt. Henkys meint, "daß 'stehen bei' eben weder 'beistehen' noch auch 'dabeistehen' ist: Das gemeinte Verhalten ist gleich weit entfernt von der frommen Angestrengtheit, mit der wir uns zu viel, und der unverbindlichen Beteiligung, mit der wir uns zu wenig zumuten würden." Und er verweist dazu auf die Kreuzigungsszene nach Joh 19,25: "Es standen aber bei dem Kreuze..." und auf die Paul-Gerhardt-Strophe: "Ich will hier bei dir stehen, / verachte mich doch nicht..." ("Christen und Heiden" in Bonhoeffers Handschrift", in: ders., *Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte. Beiträge zu ihrer Interpretation*, Berlin/DDR bzw. München 1986, 62f).

<sup>46</sup> Vgl. dazu das Gedicht *Stationen auf dem Wege zur Freiheit*, WEN 403.

So hat uns die Frage danach, was es wohl mit dem "Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands" auf sich haben möge, zur Frage nach der "Teilnahme am Sein Jesu" geführt! Aber: Was hat eins mit dem anderen zu tun? Kann man das einfach so miteinander parallelisieren oder gar identifizieren, wie es Bonhoeffer zu tun scheint?

## 2.6. Die "volle Inklusivität" des "messianischen Leidens"

Wolf Krötke will im "Dasein für andere" aus dem *Entwurf einer Arbeit* "eine menschliche Entsprechung zu Gottes konkretem Dasein in Jesus Christus . . . verstehen".<sup>47</sup> Das klingt ganz plausibel. Aber geht Bonhoeffer nicht doch weiter, wenn er geradezu von einem "Hineingerissenwerden" in den "Weg Jesu Christi" bzw. in "das messianische Leiden Gottes in Jesus Christus" redet? Die Identifizierung mit Jesus, der vor Pilatus schwieg und kein Wort sagte oder auch mit dem deuterio-jesajanischen Gottesknecht, der nach Jes 53,7 "seinen Mund nicht öffnet, wie ein Lamm, das man zur Schlachtbank führt", geht hier doch so weit, daß Krötke zu recht den "Eindruck" gewinnt, "daß die Kirche in ihrem weltlichen Leben nach B.s Logik auf das *Reden von Gott* ganz zu verzichten und sich mit dem 'Teilnehmen' (!) 'an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens' zu begnügen habe" (a.a.O., 444). Aber was heißt hier eigentlich "begnügen"?

Nach Krötke bleibt "die Antwort, daß das Reden von Gott und das Gottesverhältnis des Christen ins 'Arkanum' gehöre, . . . unbefriedigend". Der theologischen Tradition entsprechend betont er: "Menschliche Taten reden für sich und als solche immer eine zweideutige Sprache, so daß es nicht geraten sein kann, im weltlichen Leben des Christen ein sozusagen für sich selbst sprechendes Christuszeugnis zu sehen" (444f). Aber reicht es nach Auschwitz noch, die Tradition zu wiederholen?

<sup>47</sup> W. Krötke, "Teilnehmen am Leiden Gottes. Zu Dietrich Bonhoeffers Verständnis eines 'religionslosen Christentums'", in: G. Besier, Chr. Gestrich (Hgg.), *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, Göttingen 1989, 443

Täusche ich mich nicht, dann ist Bonhoeffer im Zuge seiner Teilnahme an der Verschwörung gegen Hitler zu einer dezidiert anderen Auffassung gelangt: Die Zweideutigkeit hat er nicht gescheut.<sup>48</sup> Entscheidend für ihn war: Die verantwortliche Tat und das ihr folgende Leiden hat dem Denken und Reden vorauszugehen. "Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt", heißt es im *Taufbrief*. "Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen. 'Es werden nicht die, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel', sagt Jesus (Matth. 7,21)" (WEN 325). Wenn die Tat derart den Vorrang gegenüber dem Wort erhält, dann wird 'das Christsein "nur noch in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen" (WEN 328).

Wenn Bonhoeffer "nicht mehr zu einer ausführlichen Besinnung darauf gekommen" ist, "wie aus einem solchen Leben heraus nun von Gott auch zu reden ist", dann hat das ganz gewiß nicht daran gelegen, daß er - wie Krötke (a.a.O., 452) meint - von der Entdeckung des "Daseins-für-andere" so sehr "in Atem gehalten war". Alles hat seine Zeit. Und die Zeit der Verschwörung und der Gefangenschaft war nicht die Zeit, "nun von Gott auch zu reden". Es war eine Zeit, die "verantwortliche Taten" verlangte, die - um mit Bonhoeffers "Kirchen"- Vorlesung von 1932 zu reden - "sich selbst interpretierten"<sup>49</sup>, eine Zeit des "Wartens auf Gottes Zeit" (*Taufbrief*), eine Zeit des "Hineingerissenwerdens in das messianische Leiden".

<sup>48</sup> Die Identifizierung mit der Ohnmacht Gottes in der "Teilnahme am Sein Jesu" führt einerseits zu der Erkenntnis, daß auch menschliche Worte der "Zweideutigkeit" keineswegs enthoben sind. Umgekehrt gilt dann aber auch, daß gerade im Weg Jesu auch die Taten Gottes "zweideutig" werden, insofern sie wie jede menschliche Tat mißverstanden werden können. Die Evangelien legen davon reichlich Zeugnis ab. Zweideutigkeit allein, sei es in Worten oder in Werken, kann also kein Argument gegen die "Teilnahme" sein.

<sup>49</sup> "Das Wesen der Kirche", in: DBW 11, 285, Anm. 320

Wodurch aber wird die Zweideutigkeit von Bonhoeffers Handeln, die in der Tätigkeit für das Amt Ausland/Abwehr ja mit Händen zu greifen ist, als "Teilnahme am Sein Jesu" gerechtfertigt? Wodurch wird sie zum "für sich selbst sprechenden Christuszeugnis"? Die Antwort kann hier wohl kaum in theologischen Formeln der Tradition gefunden werden, sondern nur selbst wieder im Hinweis auf die "verantwortliche Tat". Der amerikanische Theologe William J. Peck hat wohl doch richtig gesehen, wenn er schreibt: "Taten müssen den Worten vorausgehen." Daher habe Bonhoeffer seinen früheren Satz vom "Fluch, der auf dem Namen der Juden lastet, auf dem einzigen Wege zurück(genommen), auf dem er ihn zurücknehmen konnte - dem Weg in die Solidarität mit den Opfern des Holocaust durch seinen Tod".<sup>50</sup>

Die Erwähnung des leidenden Gottesknechtes aus Jes 53 interpretiert das Leiden Christi in Strukturparallele zum Leiden des Volkes Israel. Nach Jes 53,2 - "Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte" - käme es hier vor allem darauf an, sich vom Anblick der Leidenden nicht abzuwenden: "'Jesaja 53' als stellvertretendes Leiden Israels für die Völker", schreibt dazu Eberhard Bethge, "wird erfüllt nicht in einem 'Damals', sondern 'nun' in der Gegenwart als 'Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt.' So halten wirklich die Juden die Christusfrage offen." Es ist fast unmöglich, bei diesen Sätzen Bonhoeffers, in denen nach E. Bethge "das messianische Leidensereignis Christi und das Israels wie auch die Ereignisse der Gegenwart zu voller Inklusivität" gebracht sind,<sup>51</sup> nicht an eine grauenvolle Szene aus Elie Wiesels *Nacht* zu denken:

"Als wir eines Tages von der Arbeit zurückkamen, sahen wir auf dem Appellplatz drei Galgen. Antreten. Ringsum die SS mit drohenden Maschinenpistolen, die übliche Zeremonie. Drei gefesselte Todeskan-

<sup>50</sup> William J. Peck, "Eine Antwort", in: *Ethik im Ernstfall* (IBF 4), hg. v. W. Huber u. I. Tödt, München 1982, 28

<sup>51</sup> E. Bethge, "Dietrich Bonhoeffer und die Juden", in: *Konsequenzen*, 205f

didaten, darunter der kleine Pipel, der Engel mit den traurigen Augen. . . Die drei Verurteilten stiegen zusammen auf ihre Stühle. Drei Hälse wurden zu gleicher Zeit in die Schlingen eingeführt. 'Es lebe die Freiheit!' riefen die beiden Erwachsenen. Das Kind schwieg. 'Wo ist Gott, wo ist er?' fragte jemand hinter mir. Auf ein Zeichen des Lagerchefs kippten die Stühle um. Absolutes Schweigen herrschte im ganzen Lager. Am Horizont ging die Sonne unter. . . Dann begann der Vorbeimarsch. Die beiden Erwachsenen lebten nicht mehr. . . Aber der dritte Strick hing nicht reglos: der leichte Knabe lebte noch. Mehr als eine halbe Stunde hing er so und kämpfte vor unseren Augen zwischen Leben und Sterben seinen Totenkampf. Und wir mußten ihm ins Gesicht sehen. . . Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: 'Wo ist Gott?' Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: 'Wo er ist? Dort - dort hängt er, am Galgen. . .'"<sup>52</sup>

Vielleicht war Bonhoeffer nicht nur "jüdischer Tradition näher, als ihm jemals bewußt war", wie E. Bethge bemerkt,<sup>53</sup> sondern auch diesem jüdischen Bruch mit der Tradition.

## 2.7. "Talmudisches" Denken und praktizierte Solidarität

Wir wissen nichts Eindeutiges über die inneren Beweggründe, die Gewissensgründe des Widerstandes. Sie dürften zweideutig gewesen sein, wie die äußere Situation selbst, in der sich die Verschwörer bewegten. Eindeutiger aber als die Innerlichkeit der Verschwörer oder auch ihre wegen des Scheiterns nie verwirklichten Verfassungspläne sprechen ihre Taten. Und jetzt meine ich nicht die gescheiterten, bei denen man ja nicht genau weiß, was ihr Ergebnis wirklich gewesen wäre, sondern die erfolgreichen, die also wirklich stattgefunden haben.

Hier ist an eine aus großer historischer Perspektive ganz nebensächliche Aktion zu erinnern, die manch einem gewiß als "Don-Quijoterie" erschienen ist. Ich meine das sogenannte "Unternehmen Sieben", das

<sup>52</sup> Elie Wiesel, *Die Nacht* (1958), Gütersloh 1980, 86-88

<sup>53</sup> E. Bethge, "Dietrich Bonhoeffer und die Juden", in: *Konsequenzen*, 207

ganz äußerlich in dem Versuch bestand, ein paar bedrohte Menschenleben zu retten. Durch diese konspirative Aktion gelang es noch im September 1942 - zu einem Zeitpunkt also, als die Deportationen längst im Gange waren - eine Gruppe von 14 Menschen jüdischen Glaubens bzw. jüdischer Herkunft als Spione getarnt über die Schweizer Grenze zu bringen.<sup>54</sup>

Aber: Hat durch diese erfolgreiche Rettungsaktion der Kreis um Bonhoeffers Schwager Hans von Dohnanyi nicht schließlich beinahe den geplanten Staatsstreich gefährdet? Ein Briefwechsel, der in der Nachkriegszeit zwischen Hans Bernd Gisevius und Fritz W. Arnold, dem Sprecher der Geretteten, geführt wurde, macht die theologische Dimension des "Unternehmens Sieben" deutlich:

Anfang 1946 erklärte Gisevius gegenüber Arnold, "daß das Amt Ausland/Abwehr 'zu solchen Dingen außerordentlich wenig geeignet' und 'höchstens zur Vorbereitung eines Attentats geschaffen' gewesen sei". Er bezeichnete es "deshalb als 'höchst bedenklich, sich durch irgendwelche Einzelaktionen, mochten sie auch noch so gut gemeint sein, von diesem großen Ziele ablenken zu lassen.'" <sup>55</sup> Fritz W. Arnold entgegnete Gisevius, "nach seiner Überzeugung wiege 'ein gerettetes Menschenleben - ein Sandkorn im Meer der Ermordeten - schwerer als jedes Attentat, und habe es einem noch so großen Ziel gegolten. . .'" Gisevius bemerkt daraufhin, "es lohne nicht, den Briefwechsel fortzusetzen, da Arnold 'talmudisch' argumentiere".<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Vgl. dazu jetzt: W. Meyer, *Unternehmen Sieben. Eine Rettungsaktion für vom Holocaust Bedrohte aus dem Amt Ausland/Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht*, Frankfurt a.M. 1993

<sup>55</sup> H. B. Gisevius, Brief an Fr. W. Arnold vom 5. 1. 1946; zit. nach: W. Meyer, *Unternehmen Sieben*, 457f; vgl. a.a.O., 458: "Ähnlich äußerte sich Gisevius auch in seinem 1946 erschienenen Buch 'Bis zum bitteren Ende', in dem er ... apodiktisch feststellte: 'Wer ein hohes illegales Spiel treibt, kann sich nebenher nur höchst bedingt für karitative Zwecke exponieren, mögen sie noch so gut getarnt sein.'"

<sup>56</sup> Fr. W. Arnold, Brief an H. B. Gisevius vom 9. 1. 1946; zit. nach: W. Meyer, *Unternehmen Sieben*, 590 (Anm. 670)

Leider hat Gisevius nicht erklärt, was er mit "talmudisch" meint, aber es ist doch deutlich, daß dies aus seiner Sicht etwas noch Törichtereres sein muß als das "normale" theologische Denken. Eben solch "talmudisches" Denken war es aber offensichtlich, das Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi - durchaus im Unterschied zu anderen Beteiligten des Widerstandes, zu denen Gisevius in seiner Weise ja auch zählte - motivierte.

Wenn etwas am Widerstand vorbildlich war, dann diese Aktion praktischer menschlicher "Teilnahme", praktizierter Solidarität. Sie redet eine eindeutige Sprache und rechtfertigt es, von den Verschwörern als Vorbildern zu reden. Nicht so sehr durch den gescheiterten Putsch, sondern durch diese Rettungsaktion werden die Verschwörer zu "exempla der Gnade" (E. Bethge, Predigt am 20. Juli 1994 in Berlin) für uns.

### ***Schluß: Zurück zur aktuellen politischen Diskussion***

Ein Hauptproblem für die Anknüpfung an die Tradition des 20. Juli heute scheint mir darin zu liegen, daß die Mehrheit der Verschwörer in ihren Zielvorstellungen, in dem von interessierten Kreisen hervorgehobenen "Wofür", an der national-konservativen Tradition des lutherischen Deutschland partizipierten, die mit liberaler Demokratie nach westlichem Modell nur schwer zu vereinbaren ist. Man wollte nicht zurück zu Weimar, die Restauration "Weimarer Verhältnisse" hätte man als "reaktionär" empfunden. Man wollte viel weiter zurück, ins vorrevolutionäre Preußen bzw. ins Jahr 1813. Und wenn schon eine "Revolution" nötig sein sollte, dann durfte sie nur "von oben" geschehen.

Damit teilte der Widerstand die verbreitete Ablehnung der Weimarer Republik, die aus der ersten und bis heute einzigen halbwegs erfolgreichen Revolution von unten auf deutschem Boden, der Novemberrevolution von 1918, hervorgegangen war. Hermann Hesse schrieb 1946 im Rückblick: "Deutschland hat nach dem ersten Krieg viel verloren, und nur ein einziges wertvolles Geschenk erhalten: die

Republik. Sie wurde von neunzig Prozent des Volkes einmütig sabotiert. Jener Hitler, von dem Sie meinen, er sei erst von 1933 an machtlüstern und gefährlich geworden, war jedem, der sehen wollte, schon Anno 1923 vollkommen deutlich erkennbar, und als er nach seinem gemeinen Münchener Putsch nicht füsiliert oder streng eingesperrt, sondern in Festungshaft verpöppelt und verwöhnt wurde, wußte jeder in der Welt, der sehen wollte, was aus Deutschland werden würde."<sup>57</sup>

Die Mehrheit der späteren Verschwörer hat es nicht sehen wollen oder hat es erst gesehen, als es bereits zu spät war. Und es wirft ein bedenkliches Licht auf die Stabilität der Demokratie im vereinigten Deutschland, wenn auch heute noch von "Weimarer Verhältnissen" meist nur im pejorativen Sinne geredet wird, wo doch auch unser Grundgesetz einige Artikel - und zwar gerade die Kirchenartikel - der Weimarer Reichverfassung entlehnt hat. Daß diese "Weimarer Verhältnisse" sich nicht als stabil erwiesen, steht auf einem anderen Blatt. Die demokratische Ordnung des Grundgesetzes wäre ohne den Zwang der Siegermächte des zweiten Weltkrieges gar nicht erst zustandegekommen.

"Aus der Geschichte des deutschen Widerstandes gegen die NS-Gewaltherrschaft ist sicher das zu lernen," schreibt der Schweizer Theologe Max Geiger, "daß die Widerstandspflicht sich nicht früh genug konkretisieren kann, da die Chancen einer Veränderung im fortgeschrittenen Stadium einer mit den Mitteln moderner Technik etablierten Diktatur überaus gering sind." Die dafür notwendige "innere Motivation zur Durchsetzung eines Widerstandsrechtes" könne aber nur dann erwartet werden, "wenn die Bürger eines Staates in einem geistigen politischen Klima erzogen worden sind, das die Einsicht und den Willen zum Widerstand ermöglichte". Dies sei "jedoch sowohl im

<sup>57</sup> H. Hesse, Brief vom 6. April 1946 an Herrn S. P., Innsbruck, in: ders., *Ausgewählte Briefe*, erw. Ausg., zusammengestellt von H. Hesse und Ninon Hesse (1951), Frankfurt a. M. (2. Aufl.) 1976, 226

nationalen wie im lutherischen und im pietistischen Deutschland sowohl im 19. wie im 20. Jahrhundert unterblieben".<sup>58</sup>

Gegen eine Aktualisierung des Widerstands als Frage nach der Notwendigkeit von Widerstand heute erhebt sich ein gewichtiger Einwand: Die Verschwörung des 20. Juli habe ihre Legitimität aus der Ausnahmesituation eines totalen Unrechtsstaats bezogen, die Widerstand zur Pflicht gemacht habe. Man raube ihr ihre Bedeutung, wenn man sie auf die ganz andere Situation eines demokratischen Rechtsstaats übertrage, in dem wir heute doch leben. Zwischen dem Attentat gegen Hitler und etwa der Blockade von Raketendepots oder auch der Einräumung von Kirchenasyl für von Abschiebung bedrohte Flüchtlinge gebe es keine sinnvolle Beziehung.

Aber gerade diese "traditionelle Isolierung der Frage nach 'Widerstandsrecht' und 'Widerstandspflicht'" ist das Problem: Soll der nötige Widerstand nicht in gleichsam metaphysischer Tragik ewig "zu spät" kommen, dann darf "die Aufgabe des Widerstehens" nicht mehr "als erratisches Sonderproblem christlicher Ethik für eine verschwindende Minderheit zeugnisbereiter Einzelner" von dem abgehoben werden, "was christliches Leben überhaupt beinhaltet". Vielmehr besteht angesichts der "überwältigenden Machtpotenzierungen unserer Zeit . . . Anlaß genug, christliches und kirchliches Glauben und Handeln von seinem Ansatz her als Ausdruck des 'Widerstehens' zu verstehen" (M. Geiger, a.a.O., 44f).

Ein Beispiel: Zu den Errungenschaften der Bundesrepublik gehörte einmal ein Artikel in ihrem *Grundgesetz*, der - als Konsequenz aus den Erfahrungen der Verfolgung unter der Nazi-Herrschaft - politisch Verfolgten Asyl einräumte. Eine Gesellschaft, die sich ihrer historischen Verantwortung in Anbetracht des 20. Juli bewußt wäre, hätte der Aushöhlung dieses Grundrechtes widerstehen müssen. Nach dieser ersten Änderung des Grundgesetzes im vereinten Deutschland erhebt sich die Frage: Welches Grundrecht ist als nächstes dran? "Die Probe, auf die uns das Zusammenleben derzeit stellt, ist ja nicht

<sup>58</sup> M. Geiger, *Kirche, Staat, Widerstand* (s. Anm. 43), 39f

der Staatsstreich, sondern, zum Beispiel, der Abschied vom deutschen Deutschland" ("Pro patria", *Der Tagesspiegel* vom 22. 7. 1994).

Hier wäre schließlich auch eine Rückfrage an Bonhoeffers Leidens- und Ohnmachtstheologie zu richten, wie sie in den Gefängnisbriefen vorzuliegen scheint: Führt die Konzentrierung auf das Kreuz nicht zur Entmutigung des notwendigen Widerstands? Und doch wäre dies ein Mißverständnis der in der Tat gelegentlich beinahe leidensmystisch klingenden Theologie der Gefängnisbriefe: Bonhoeffer predigt keine billige Ergebung ins Schicksal, dem Leiden geht der Widerstand voraus. Im übrigen: Zwar schreibt Bonhoeffer wenige Tage vor dem Attentat unter Hinweis auf den leidenden Gottesknecht von Jes 53,4 - "Er hat unsere Schwachheiten auf sich genommen und unsere Seuchen hat er getragen" -, es sei doch "ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens. . . Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen" (WEN 394; Brief vom 16. 7. 1944). Ja, aber er kann doch *helfen*! Er soll, wie Bonhoeffer sich ausdrückt, "durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum" gewinnen (ebd.).<sup>59</sup> Zur "tiefen Diesseitigkeit" gehört zwar nach dem Brief vom 21. Juli 1944 "die Erkenntnis des Todes", aber doch auch die "der Auferstehung" (WEN 401). Und in alttestamentlicher Perspektive ist das Kreuz nach Bonhoeffer eingeschlossen in den Segen (vgl. WEN 407; Brief vom 28. 7. 1944). So könnte gerade auch die Leidenstheologie auf einen ganz anderen Widerstand jenseits aller Ergebung hinweisen.

Anschrift des Verfassers: PD Dr. Andreas Pangritz, Hektorstraße 11,  
10711 Berlin

<sup>59</sup> Vgl. auch schon im ersten "theologischen Brief" die Aussage, daß Christus "wirklich Herr der Welt" werden solle (WEN 306; 30. 4. 1944), oder im "Taufbrief" die Erwartung, daß das Wort Gottes so ausgesprochen werde, "daß sich die Welt darunter verändert und erneuert" (WEN 328); ähnlich im Brief vom 8. 7. 1944 die Aussage, daß das Wort Gottes in seiner Aristokratie "regiert" (WEN 380).