

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Dehn, Ulrich
Title: "Dietrich Bonhoeffers Vision von der Kirche und seine Beziehung zur ökumenischen Bewegung "
Published in: Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZMiss).
Leipzig: Evang. Verlagsanstalt; Basel: Basileia-Verl.
Volume: 42 (4)
Year: 2016
Pages: 351 – 366
ISSN: 1867-5492

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Dietrich Bonhoeffers Vision von der Kirche und seine Beziehung zur ökumenischen Bewegung

Ulrich Dehn

Zu Beginn: Bonhoeffers Themen und sein Leben

Kirche war Dietrich Bonhoeffers Lebensthema. Seine Dissertation »Sanctorum Communio« aus dem Jahre 1927 war ihr gewidmet, zahlreiche mündliche Äußerungen und Briefe während seines Lebens zeigen, dass ihn das Thema nicht loslässt, und seine letzten wichtigen theologischen Gedanken in seinen Briefen und Notizen aus der Haft galten einer neuen Konzeption von Kirche als »Kirche für andere«. Zugleich scheint es aber auch, dass sein Nachdenken über Kirche nicht die zentrale Antriebsfeder für sein ökumenisches Engagement war. Die ökumenische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat wesentlich vom Gedanken der Einheit der Kirche und immer wieder neuen Konzeptionen dieser Idee gelebt. Bonhoeffer jedoch hat spätestens seit Beginn der 1930er Jahre weithin unabhängig von seinen ekklesiologischen Vorstellungen seine Ökumene-Aktivitäten im Sinne politischen Handelns unter den Bedingungen des erstarkenden Nationalsozialismus und im Blick auf Friedenspolitik gestaltet. Im Gefolge seines politischen Engagements hat er zuletzt auch den Kirchengedanken extrovertiert und implizit politisch gestaltet. Es ist zu überprüfen, ob dies auch schon beim jungen Bonhoeffer (»Sanctorum Communio« mit 21 Jahren!) angelegt war und in welcher Weise sich das ekklesiologische und ökumenische Denken Bonhoeffers von 1927 bis 1945 gewandelt hat.

Unbestritten findet sich in seiner Biografie seit frühesten Zeiten eine große internationale Beweglichkeit, die es ihm ermöglichte, ökumenische Kontakte zu knüpfen: Zum Vikariat ging er 1928 nach Barcelona, nach dem Zweiten Examen, das er 1930 ablegte, ging er für ein Jahr nach New York 1930/31 an das Union

Theological Seminary, wo er zutiefst von seinen Erfahrungen in schwarzen Gemeinden in Harlem beeindruckt wurde. Nach der Ordination 1931, die ihm nach den Regularien der Kirche nun endlich im Alter von 25 Jahren erteilt werden konnte, wurde er Jugendsekretär des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen, einer der Vorläuferorganisationen des Ökumenischen Rates der Kirchen, von 1933 bis 1935 war er Pfarrer für zwei deutschsprachige Gemeinden in London, nunmehr bereits, weil er den Kurs der offiziellen deutschen Kirche nicht mehr mittragen konnte und deshalb Deutschland verlassen wollte. Juni und Juli 1939 ging er noch einmal für einige Wochen an das Union Theological Seminary in New York, beschloss jedoch, sich der Situation in Deutschland zu stellen, und kehrte zurück. Diese internationalen Erfahrungen waren zum einen seinem Wissensdurst und seiner Unruhe, zum anderen seinem politischen Engagement geschuldet.

Die Entwicklung des Kirchenverständnisses

Wie gestaltete sich sein Verhältnis zur Ökumene und wie verband sich dies mit seinem Kirchenverständnis? Bonhoeffers Überlegungen zur Kirche stellen den Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn dar, und sie stehen auch im Zentrum seiner Überlegungen am Ende seines Lebens – eine Spanne von 18 Jahren (1927 bis 1945), jedoch könnten die Unterschiede der inhaltlichen Prägung zwischen Anfang und Ende nicht größer sein.

Seine Dissertation *Sanctorum Communio* (1927) ist im Rahmen ekklesiologischer Entwürfe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dogmatisch eher konventionell und an trinitarischen Begründungslinien orientiert. Allerdings nimmt Bonhoeffer hier das Gespräch mit der Soziologie und der Sozialphilosophie auf, was im Rahmen der Theologie seiner Zeit ungewöhnlich war. Dieser interdisziplinäre Grenzgang wird in der Literatur fast überschwänglich hervorgehoben und gewürdigt.¹ Er geht so weit, mit einer soziologischen und sozialphilosophischen Klärung zu beginnen, d. h. den philosophischen Gemeinschafts- und den Personbegriff miteinander in Beziehung zu setzen, und erst von dort aus weiter zum Thema der *Sanctorum Communio* zu schreiten. Wie sind das *Ich*, das *Du*, *Sozialität* und *Gott* miteinander ins Verhältnis zu setzen? Die christliche Person

¹ Vgl. Wolfgang Huber, *Vergangenheit verantworten – Zukunft gestalten: Zur Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer* (4. Februar 1906 bis 9. April 1945), in: *Ökumenische Rundschau* Jg. 44 (1995), 147–164, 149; Sabine Dramm, *Dietrich Bonhoeffer – Eine Einführung*, Gütersloh 2001, 86f.

ist immer wieder Person durch den Anderen, durch das Du, sie ist ihrerseits von Gott gewollte und geschaffene Person in ihrer »Lebendigkeit, Ganzheit und Einzigartigkeit« und bleibt dies auch, ohne in eine höhere Einheit hinein aufgelöst zu werden. Der Mensch ist als Individuum ein soziales Wesen. »Die soziale Grundkategorie ist das Ich-Du-Verhältnis. Das Du des anderen Menschen ist das göttliche Du« – und der Kirchenbegriff entsteht daran, dass ich den anderen Menschen erst in der Offenbarung der Liebe Gottes erkenne. Gott jedoch bleibt nicht mein Gegenüber als Du, sondern geht als »Ich« ein in die christliche Person, und konstituiert sie dadurch.² Selbst wenn Bonhoeffer diese Gedanken im interdisziplinären Gespräch entwickelt, grenzt er sich doch deutlich von religionssoziologisch orientierten liberalen Konzepten ab und stellt seinen Kirchenbegriff eindeutig unter den Offenbarungsgedanken. »Die Realität der Kirche ist eine Offenbarungsrealität, zu deren Wesen es gehört, entweder geglaubt oder gelehnet zu werden.«³ Auch ein Nachdenken über eine Sozialform der Kirche kann sich nur aus dem Herkommen vom Offenbarungsbegriff und über den christlichen Kirchenbegriff ergeben.⁴ Auffällig ist die Konzentration auf den Christus-Gedanken, der auch die pneumatologische Dimension überstrahlt. Die bekannte Formel »Christus als Gemeinde existierend«, die das Buch durchzieht, wird von Bonhoeffer mit dem Wirken des Geistes mit der Gegenüberstellung der Begrifflichkeiten von Aktualität und Realität ins Verhältnis gesetzt: Es sei streng zu beachten, »daß hier der Aktualisierung durch den heiligen Geist nicht die Potentialität in Christus gegenübersteht, sondern die Realität in der Offenbarung in Christus. Das ist die Grundlage für das gesamte Verständnis des Kirchenproblems. Es besteht schlechterdings nicht mehr die »Möglichkeit«, daß die Kirche durch den heiligen Geist nicht aktualisiert werde, sondern eben die in Christus wirklich vollendet gesetzte Kirche wird notwendig aktualisiert.«⁵ Es geht nicht um eine Potentialität, die dem Gedanken des Glaubens an eine unsichtbare Kirche und ihre sichtbare menschlich-unzureichende reale Verwirklichung nahe-

² Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1969, 32f. Ob Bonhoeffer Impulse aus dem Hauptwerk Martin Bubers (»Ich und Du«, erschienen 1923) erhalten hat, geht aus dem Text nicht hervor. Dramm weist darauf hin, dass er Buber gelesen habe (Dramm, Dietrich Bonhoeffer, 88). Dies ist zwar inhaltlich nahe liegend, aus Verweisen im Buch lässt sich darauf allerdings nicht schließen. Bethge vermutet (kritische) Anleihen bei Eberhard Grisebach; Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer – Eine Biographie, (dritte, durchgesehene Auflage) München 1967, 113; vgl. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 23).

³ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 85.

⁴ A. a. O. 90.

⁵ A. a. O. 95.

käme, sondern Kirche ist mit Christus real und aktuell gesetzt. Die empirische Kirche in aller menschlichen Unzulänglichkeit ist wahre Kirche Gottes. Mit einerseits seinem Rückgriff auf Soziologie und Sozialphilosophie für den Nachweis des Sozialcharakters des individuellen Menschen und für die Grundierung des Gemeinschaftsbegriffs und zum anderen mit der strengen theologischen Bestimmung der aktuellen empirischen Kirche als Kirche Gottes und Gegenstand des Glaubens vollzog Bonhoeffer die gewagte Verbindung zweier Pole, die mutmaßlich weit auseinander gelegen hatten. Die Christus-Konzentration führt allerdings auch dazu, dass Bonhoeffer nicht die Chance einer pneumatologischen Öffnung der Kirche nutzt. Ausgehend von dem Gedanken, dass Christus nur in seiner Gemeinde gegenwärtig sei und »es Gottesgemeinschaft nur in der Kirche« gebe, bestehe »folgendes verschränkte[s] Verhältnis: Heiliger Geist wirkt nur in der Kirche als der Gemeinde der Heiligen; so muß jeder, der vom Geist ergriffen wird, schon in der Gemeinde stehen; andererseits steht niemand in der Gemeinde, der noch nicht vom Geist ergriffen wäre; woraus denn folgt, daß der Geist die in der in Christus gesetzten Gemeinde Erwählten in demselben Akt, in dem er sie bewegt, in die aktualisierte Gemeinde hineinführt«. ⁶ Dieser ekklesiale Exklusivismus, der sich strikt auf den Offenbarungsgedanken und die Christologie stützt, antizipiert Fronten, die sich in der späteren Volkstheologie der Reichskirche abzeichnen. Bonhoeffer setzt mit diesem theologischen Akzent ein Zeichen, das auch sein späteres Engagement in der Bekennenden Kirche prägen wird, jedoch beschneidet er damit die Möglichkeit, Gott-gewolltes und vom Geist Erwirktes wahrzunehmen und theologisch zu würdigen, das sich außerhalb der Kirche ereignet. Ein solcher Gedanke wird später an vielen Orten in der Ökumene wichtig. Des Weiteren verzichtet Bonhoeffer im Zusammenhang seiner Christus-Konzentration auch darauf, die Heterogenitäts- und Vielfaltsaspekte des Wirkens des Heiligen Geistes in seinem Konzept zur Entfaltung zu bringen, die in pneumatologischen Konzepten der letzten Jahrzehnte (Küng, Welker, Moltmann)⁷ eine Rolle spielen: Der Heilige Geist als Ermöglichung von theologischen Pluralitätskonzepten. Bonhoeffers Grundkonzept ist, analog dem Gedanken der Menschwerdung Gottes in Christus den Kirchengedanken mit dem Satz »Christus als Gemeinde existierend« zu denken als eine Art »fortgesetzte

⁶ A. a. O. 109.

⁷ Vgl. Hans Küng, *Die Kirche*, Freiburg i. Br. 1967; Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992; Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991.

Inkarnation, d. h. »Ver-Körperung« Christi in der Wirklichkeit der Welt, so wie und nachdem sich Gott in die Wirklichkeit der Welt hineinbegeben hat.«⁸

Der ökumenische Weg Bonhoeffers hin zur »Kirche für andere«

Bonhoeffer ging, da er trotz des abgelegten zweiten Examens noch nicht ordiniert werden konnte (dies war erst ab dem Alter von 25 Jahren möglich), im September 1930 für neun Monate in die USA zum Studium am Union Theological Seminary (UTS) und macht dort einige einschneidende Erfahrungen. Allerdings ist strittig, wie nachhaltig diese neuen Erkenntnisse tatsächlich seinen späteren Weg geprägt haben. Die Rassentrennung empörte ihn, ebenso seinen Bruder Karl-Friedrich, der mit Dietrich über einen Ruf an die Harvard Universität korrespondiert, der ihm wegen der Diskriminierung der Schwarzen nicht attraktiv erscheint.⁹ Dietrich Bonhoeffer lässt sich von seinem schwarzen Mitstudenten Frank Fisher nach Harlem führen und ist bald fast jeden Sonntag in der Abyssinian Baptist Church. Ebenso lernt er dank Fisher das Howard College in Washington kennen, eine Universität für Schwarze. Leider haben wir außer kurzen Bemerkungen in Briefen nur wenige Zeugnisse über Bonhoeffers Eindrücke über die Schwarzen allgemein und in der schwarzen Gemeinde in Harlem. Aus seinen Erlebnissen in den Gottesdiensten der Abyssinian Baptists schließt er jedenfalls, dass »es in diesem Land nur unter Schwarzen, die unterdrückt werden, richtige Religion geben kann«, so der Mitstudent Myles Horton aus einem Gespräch mit Bonhoeffer nach dessen erstem Besuch in einem Gottesdienst der schwarzen Gemeinde. »[D]ieser Morgen in Harlem [sei] der einzige Moment gewesen ..., »in dem er wahre Religion in den Vereinigten Staaten erfahren hätte.«¹⁰ Bonhoeffer hatte allgemein von seinen Begegnungen mit Schwarzen wie auch ostasiatischen Studenten den Eindruck, dass sie durchdrungen seien von »Intensität, Konzentration und Begeisterung«, »Und es scheint mir wirklich, als ob sich da eine große Bewegung herausbildet und ich glaube wohl, daß die Neger den Weißen hier

⁸ Dramm, Dietrich Bonhoeffer, 91.

⁹ Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 187; Renate Wind, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, Weinheim/Basel 1991², 48. Bemerkenswert ist, dass Bethge in seinem Buch, das 1967 in erster Auflage erschien, die Bezeichnung »Neger« nicht nur zu Dokumentationszwecken in Bonhoeffer-Zitaten wiedergibt, sondern auch selbst verwendet.

¹⁰ Charles Marsh, Dietrich Bonhoeffer – der verklärte Fremde: Eine Biographie (aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Karin Schreiber), Gütersloh 2015, 157f.

noch wesentlich mehr geben werden als ihre Volkslieder.«¹¹ Neben dieser fast begeisterten Würdigung der für ihn völlig neuen und anderen Kultur und des ganz anderen Umgangs mit der christlichen Botschaft steht auf der anderen Seite Bonhoeffers eher kritische Auseinandersetzung mit dem Theologiebetrieb am UTS, den er zunächst an den Maßstäben seines bisherigen theologischen und philosophischen wissenschaftlichen Werdegangs gemessen für flach und zu stark vom Social Gospel geprägt hält. »Eine Theologie gibt es hier nicht!«, schrieb er am Anfang seines New Yorker Aufenthalts nach Berlin. Am Ende jedoch heißt es: »Der Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein.«¹² Für Martin ist diese Wandlung die »Konversion« Bonhoeffers »vom Theologen zum Christen«.¹³ Ob die Lernprozesse der New Yorker Zeit jedoch aus Bonhoeffer einen Ökumeniker im traditionellen Stil oder gar einen Befreiungstheologen gemacht haben, daran kann gezweifelt werden. Er ahnte allerdings nun, dass die sozialen Dimensionen des Evangeliums, die er im UTS und in Harlem kennengelernt hat, seine eigene bürgerliche und stark exklusivistisch geprägte Kirchlichkeit stärker in Frage stellen als die dialektische Theologie Karl Barths. Die relativ enge Bindung an die Theologie Barths lockerte sich, wurde allerdings nicht gekappt. Marsh schreibt: »Barth sollte für den jungen Mann der Maßstab bleiben, wenn es um rechten Glauben, theologische Genauigkeit und Treue zur Lehre ging. Bonhoeffer konnte sogar die Anfälle von Paternalismus ertragen, die zahlreichen mit polternder Sicherheit vorgetragen (sic!) Ermahnungen, aber stets dankte er Barth diplomatisch für seinen Rat, ohne diesen anzunehmen.«¹⁴ Hinzu kam die Bekanntschaft mit dem französischen Pfarrer Jean Lasserre, die ihn dazu veranlasste, lange gehegte Vorurteile gegenüber Frankreich aufzugeben, da Lasserre ihm als pazifistischer und völlig unpatriotischer Franzose begegnet.¹⁵

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, Werke, Bd. 10, 9; zitiert in: Marsh, Dietrich Bonhoeffer, 157.

¹² Wind, Dem Rad in die Speichen fallen, 47f.

¹³ Karl Martin, Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen – Biographische Hintergründe für Bonhoeffers ökumenische Friedensethik und Theologie, Vortrag in Eisenach, 8. 5. 2004; http://www.dbstiftung-wiesbaden.de/fileadmin/Dateien_dbSt/1.4_DB_Texte_zur_Bio_Theo/Die_Wendung_DBs_vom_Theol_zum_Christ_Eisenach.pdf.

¹⁴ Marsh, Dietrich Bonhoeffer, 252.

¹⁵ Bei Bethge wird diese Bekanntschaft nur erwähnt und zugleich aus einem Buch zitiert, das Lasserre 1953 geschrieben hat (Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 191). Wind insinuiert – möglicherweise ironisch übertreibend –, dass Bonhoeffer durch Lasserre gewahr wurde, dass auch Franzosen (die »Erbfeinde«) Teil der Gemeinschaft der Heiligen sein könnten, die nun in Gestalt von Lasserre eine pazifistische Position vertreten. Allerdings suggeriert sie dies im Anschluss an ein Zitat aus dem Buch von 1953, das Bonhoeffer nicht gekannt haben konnte (Wind, Dem Rad in die Speichen fallen, 50f.).

Nach der Rückkehr aus New York nach Berlin konnte Bonhoeffer ordiniert werden, sein Leben gestaltete sich nunmehr in mehreren Dimensionen.¹⁶ Eine davon war die Tätigkeit eines Jugendsekretärs für die beiden Organisationen Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und den Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum (Life and Work), die beiden Bewegungen, die die wichtigsten Vorläuferinstitutionen des späteren Ökumenischen Rates der Kirchen wurden. Diese Tätigkeit, neben Lehre an der Berliner Universität und Studentenfarramt; ergab sich aus der ökumenischen Weitung durch die New Yorker Zeit. Auf Bonhoeffer trifft sicherlich zu, was Wolf Krötke anmerkt: »Er war mit seinen 28 Jahren in jener Zeit (ich hoffe, ich tue keinem Anderen Unrecht!) der herausragende Ökumeniker in der ›Bekennenden Kirche‹ Deutschlands. Denn er versuchte mit großem Einsatz, die ökumenische Bewegung für den Widerstand dieser Kirche gegen das die Gemeinde Jesu Christi zerstörende Unwesen der ›Deutschen Christen‹ zu aktivieren.«¹⁷ Damit weist Krötke darauf hin, dass Bonhoeffer nicht im traditionellen ekklesiologischen Sinne oder mit dem abstrakten Anliegen des gemeinsamen Arbeitens für den Frieden als Ökumeniker zu verstehen ist, sondern im Sinne seines politischen Anliegens, das zu dieser Zeit alle anderen Anliegen überdecken musste – so stark, dass die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die eigentlich für die 1930er Jahre geplant war, in der Zeit des europäischen Faschismus nicht stattfinden konnte.

Bonhoeffers letzter »Entwurf einer Arbeit«

Neben seinen ethisch orientierten Büchern *Ethik* und *Nachfolge* findet sich in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft, vermutlich aus dem Spätsommer 1944, das Exposé eines Büchleins zu Themen des Christentums, von ihm insgesamt auf »nicht über 100 Seiten« veranschlagt.¹⁸ Dieser Text gehört, insbesondere was das beabsichtigte 3. Kapitel zur Kirche für andere betrifft, zu den neben seiner Fanö-Predigt meist zitierten. Bemerkenswert sind hier die gegenüber Sanctorum Communio deutlich anderen Akzente zur Kirche, die nun, 17 Jahre

¹⁶ Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 214f.

¹⁷ Wolf Krötke, Pazifismus und Widerstand bei Dietrich Bonhoeffer – Zur Friedensrede auf der Fanökonferenz 1934; <https://web.archive.org/web/20090110004529/http://www2.hu-berlin.de/theologie/sys3/list/kroe/pazifismus.htm>, 1.

¹⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1985, 413–416.

später, das Resultat seiner Lebenserfahrung spiegeln. Geringfügige theologische Verschiebungen waren bereits in den Büchern *Ethik* und *Nachfolge* absehbar gewesen¹⁹, sie hatten aber keineswegs den radikalen Bruch antizipieren lassen, den Bonhoeffer hier gegenüber der »Sache der Klein- und Großbürger« vollzog.²⁰ Der »Entwurf einer Arbeit« spitzt vieles auf das Thema »Mensch« zu und auf das Anliegen, Gott nicht als Lückenbüßer für das Unerklärliche, als Arbeitshypothese zu benutzen. Dieser Gott ist nach Bonhoeffer das Merkmal von »Religion«, es bedarf nun des Gott-Glaubens eines mündigen und insofern religionslosen Menschen. »Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. Mit allem ist er fertig geworden, nur nicht mit sich selber. Gegen alles kann er sich versichern, nur nicht gegen den Menschen. Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an.«²¹ Jedes introvertierte, nur auf Kirche als »Heilsanstalt« bezogene, nicht an Jesu Vorbild-Existenz orientierte Leben des christlichen Glaubens wird von ihm gegeißelt. Die zentrale Formulierung »für andere« prägt die Skizze zu einer Christologie und einem neuen Gottesverhältnis des Menschen: Transzendenzerfahrung und ein neues Verhältnis zu Gott bestehen in der Nachfolge Jesu in seinem »Für-andere-Dasein«, unser Verhältnis zu Gott ist »ein neues Leben im ›Dasein-für-andere‹«²² – Gott in Menschengestalt als der Nächste. Sehr dicht an befreiungstheologisches Gedankengut rücken auf den ersten Blick die Gedanken, die er ausdrücklich zur Kirche äußert: Kirche gibt all ihr Eigentum den Notleidenden, Pfarrer leben von freiwilligen Gaben der Gemeinden, Kirche muss »nicht herrschend, sondern helfend und dienend« »an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen«. Abschied von Hybrid, Neid, Illusionismus und die Konzentration auf »Maß, ... Vertrauen, ... Geduld, ... Demut, ... Genügsamkeit« seien angesagt. Der Gedanke des Vorbilds, der auf der anderen Seite des Stichworts Nachfolge gesehen werden kann, wird hier zentral gestellt und den »Begriffen« und der »Bekennnisfrage« und der »Kontroverstheologie« gegenübergestellt.²³ Diese Ansätze eines Konzeptes spiegeln sowohl Bonhoeffers Enttäuschungen gegenüber der Bekennenden Kirche als auch seine Erfahrungen in der politischen Arbeit wider. Zugleich ist auch hier signifikant, dass sein Lebensthema Kirche nicht die traditionellen Themen der ökumenischen

¹⁹ Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 961.

²⁰ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 414.

²¹ A. a. O. 413.

²² A. a. O. 414.

²³ A. a. O. 415f.

Diskussion aufgreift, sondern seinen eigenen intensiven Erfahrungen im Nazi-Deutschland treu bleibt. Inhaltlich, wenn auch nicht ausdrücklich benannt, steht hinter seinem Vorbild- und Kirche-Konzept das Thema Verantwortung, das seine Aufzeichnungen aus der Haft durchzieht. Nun ist auf dem Hintergrund dessen, dass Bonhoeffer noch in *Sanctorum Communio* zentralen Gebrauch von der Konstruktion der Ich-Du-Beziehung für die Konstitution der Individualität und zugleich Gemeinschaftlichkeit des Menschen gemacht hat, verwunderlich, dass er in seinem Exposé von dieser Wechselseitigkeit absieht und das Für-andere-Dasein und die Stellvertretung der Kirche als Gefälle konstruiert. Das Thema der Gegenseitigkeit klingt in diesem Verständnis von Verantwortung nicht an, sondern hier ist Fürsorge der Haupttenor, also Zuwendung in einer Richtung, nicht Wechselseitigkeit. Mit dieser Beobachtung schließe ich mich Wolfgang Huber an, der darauf hinweist, dass eine Theologie des Daseins für andere von einer Theologie des Daseins füreinander abgelöst werden müsse.²⁴ Insofern habe ich eben von einem »ersten Blick« gesprochen, der hier befreiungstheologisches Gedankengut entziffern kann. Allerdings sind diese Äußerungen Bonhoeffers auch auf dem Hintergrund der Diskurslage seiner Zeit zu lesen, die nur in Ausnahmen etwas von Stichworten wie Kirche in Solidarität mit den Armen, dem Ringen um flache Hierarchien und dem Eingebunden-Sein der Kirche in Gemeinwesenarbeit wusste.²⁵ In den Zusammenhängen der Arbeit Bonhoeffers dürften seine Ideen als revolutionär empfunden worden sein. Zudem müssen die Skizzenhaftigkeit und das Engagement berücksichtigt werden, die diese wenigen Seiten seines Konzeptes prägen.

Friedensethik der Kirche für die Welt? Fanö und die »Ethik«

Das eine große ökumenische Engagement Bonhoeffers war im Rahmen seiner Tätigkeit im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen seine Teilnahme an

²⁴ Vgl. Huber, *Vergangenheit verantworten*, 156.

²⁵ Im kirchlich-ökumenischen Raum wäre der deutsche Ökumeniker Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969) zu erwähnen, der in Ansätzen schon vor Bonhoeffer Impulse dieser Art vertreten hatte und sich deshalb nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 enttäuscht von diesem abwendete (vgl. Friedrich Siegmund-Schultze, *Friedenskirche, Kaffeekluppe und die ökumenische Vision*, München 1990; Stefan Grotefeld, *Friedrich Siegmund-Schultze – ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist*, Gütersloh 1995; Ulrich Dehn, *Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung*, Berlin 2013, 88–94).

der gemeinsamen Tagung des Weltbundes und des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum (Life and Work) auf der dänischen Insel Fanö im August 1934, die für ihn mit einem Vortrag und einer Morgenandacht verbunden war. Seine Predigt in dieser Morgenandacht am 28. 8. 1934 wurde einer der bekanntesten Texte Bonhoeffers. Nachdem Deutschland seit dem Machtantritt der NSDAP am 30. 1. 1933 zu einem Polizeistaat mit Pressezensur und Tausenden politischen Gefangenen geworden war und die Rüstung massiv ausbaute, rechnete Bonhoeffer (gemeinsam mit seiner Familie) längst mit einem Krieg, den Hitler beginnen würde.²⁶ Seiner Teilnahme, die mit einem Vortrag verbunden sein sollte, ging ein erheblicher Briefwechsel mit einem Wechselbad von Ein- und Ausladungen voraus, zumal die ökumenische Forschungsabteilung des Weltbundes in Genf von Bonhoeffer auf der Konferenz in Fanö linientreue Äußerungen zur Lage der Kirche in Deutschland erwartete. Bonhoeffer fasste eine Thesenreihe zu seinem Vortrag Anfang August 1934 ab und stand zu dieser Zeit sehr stark unter dem Eindruck der politischen Situation: Die Lage zwischen Italien und Österreich spitzte sich zu, wenig später brach der Abessinien-Krieg aus.²⁷ Hans Schönfeld, der Leiter der ökumenischen Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Genf, hatte erwartet, dass Bonhoeffer aus theologischer Sicht etwas zu Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen sagen würde sowie über die Verantwortung der Kirche gegenüber dem Volk. Seine Thesen, die von Genf aus vorab an die Teilnehmer der Konferenz verschickt und auf der Konferenz zugrunde gelegt wurden, konzentrierten sich allerdings ganz auf das Thema des Krieges und das Verhalten der Kirche dazu. Bonhoeffer unterscheidet zwischen einem Weltbund als Zweckverband zur Erreichung bestimmter Ziele, als der er in einer Reihe mit unzähligen ähnlichen Verbänden stünde, und einem Weltbund als Kirche, der »vollmächtig das Wort Christi den Kirchen und Völkern« sage.²⁸ Letzteres sei die Aufgabe des Weltbundes. In diesem Sinne stünde die Kirche radikal unter dem Gebot »Du sollst nicht töten« und unter dem Wort der Bergpredigt. Bonhoeffer kann eine mögliche Rechtfertigung für Krieg nicht akzeptieren: Krieg schaffe in jedem Falle Verderben, nicht Frieden. Aber auch den »säkularen Pazifismus« lehnt er ab, da er auf der Basis der menschlichen Wohlfahrt als Maßstab argumentiere, nicht auf der

²⁶ Vgl. Wind, Dem Rad in die Speichen fallen, 83; Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 431–454.

²⁷ Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 446.

²⁸ Thesenpapier für den Vortrag auf der Fanö-Konferenz: Die Kirche und die Welt der Nationen, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. v. Hans Goedeking u. a., Bd. 13, München 1994, 295–297, 295.

Basis des Gebotes Gottes. »Die Geister der Hölle werden nur durch Christus selbst gebannt.« Gebet und Fasten (Markus 9, 29) seien die Mittel des christlichen Glaubens, nicht die Aktivitäten von Organisationen.²⁹ In der Rezeption seiner Thesen und seines Vortrags sowie der anschließenden Aussprache ist mehrfach das Stichwort Pazifismus gefallen³⁰, obwohl Bonhoeffer sich gerade vom allgemeinen (»säkularen«) Pazifismus deutlich, fast polemisch abgrenzte und ausschließlich theologisch-ekklesiologisch argumentierte.

Seine »Friedenspredigt« aus der Morgenandacht am 28. 8. 1934 ist – außer seinem eigentlichen Vortrag³¹ – die Rede vor dem größten Publikum, das Bonhoeffer je in seinem Leben hatte, und zumal die wichtigste ökumenische. Auch in seiner Predigt gründet Bonhoeffer den Friedensgedanken ausschließlich auf ekklesiologische, nicht auf politische oder pazifistisch-strategische Überlegungen: »Friede soll sein, weil Christus in der Welt ist, d. h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt, um deretwillen allein die ganze Welt noch lebt.«³² Das Gebot Christi wird eindeutig über »Bindungen innerweltlicher Art« gestellt, und es gehe nicht an, Waffen gegeneinander zu richten, was gleichbedeutend sei damit, sie gegen Christus zu richten. Er warnt davor, Frieden mit Sicherheit und insofern mit Misstrauen in Verbindung zu bringen, anstatt sich »gänzlich auszuliefern dem Gebot Gottes«. Dieser Ruf jedoch – Frieden als sich gänzlich auf Gottes Gebot verlassen und dem »allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen« – muss ergehen, so Bonhoeffer, und zwar von einzelnen Christen und von einzelnen Kirchen. Seine zentrale Idee jedoch ist: »Nur das Eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt ... Wir können es heute noch tun. Das

²⁹ A. a. O. 296f.

³⁰ Unter anderem im Bericht von Richard H. Crossmann, Teilnehmer der Konferenz und späteres Mitglied der britischen Labour-Regierung (vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 448).

³¹ Ich schließe mich der Meinung von Bethge (Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 448) an, dass es sich um den Text der Predigt handelt. Dieser sei lange Zeit fälschlich für den Vortrag gehalten worden, dessen Manuskript bisher nicht aufgefunden werden konnte. Martin betrachtet, unter Verweis auf die Diskussion (u. a. Heinz-Eduard Tödt, Martin Heimbucher), den Text als den Vortrag (Martin, Die Wendung Dietrich Bonhoeffers, 3, Anm. 10). Marsh beschreibt den Text neutral als »Redebeitrag«, der »mehr eine Predigt als eine Rede« gewesen sei (Marsh, Dietrich Bonhoeffer, 269). »Die Ansprache wurde mit stehendem Applaus aufgenommen, aber es gab während der Konferenz keine offizielle Unterstützung für irgendeinen seiner Vorschläge« (a. a. O. 270).

³² Kirche und Völkerwelt, in: DBW 13, 298–301, 299.

ökumenische Konzil ist versammelt, es kann diesen radikalen Ruf zum Frieden an die Christuskgläubigen ausgehen lassen.« Bonhoeffer rief *diese* Konferenz dazu auf, ein solches autoritatives Wort zu sprechen, es ging ihm nicht um das Anliegen, in Zukunft ein großes Konzil einzuberufen: »Wir wollen beten, daß uns dieses Wort gegeben werde, – heute noch – wer weiß, ob wir uns im nächsten Jahr noch wiederfinden?«³³ Hier findet sich, formuliert vor einer überwiegend wohl *nicht* pazifistisch orientierten ökumenischen Zuhörerschaft, die unmissverständliche theologische Begründung eines »christlichen Pazifismus«, in dem ihm seine meisten Freunde allerdings nicht folgen wollten und der ihn zum Feind der Reichskirche machte.

Bonhoeffer greift in einem Fragment gebliebenen Text, der als Kapitel seiner Ethik postum erschienen ist, die Thematik der »Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt« erneut auf. Zur Zeit der Abfassung (ab 1939, genauer datiert werden kann der Text nicht) hat sich längst die Befürchtung und Ansage von 1934 bestätigt, der 2. Weltkrieg hat begonnen, die Dämonie der Nazi-Herrschaft ist unübersehbar. Bonhoeffer lässt sich allerdings von der dramatisch verschärften Lage nicht dazu verführen, nun deutlicher und konkreter zu werden als 1934 oder gar friedenspolitische Ratschläge zu geben. Für ihn steht im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre fest, dass es auf die Frage »Gibt es überhaupt christliche Lösungen für weltliche Probleme?« nur eine andere als die zumeist erwartete Antwort geben kann: Es sei weniger *Lösung* der Probleme als *Erlösung*, die aus dem Worte Gottes zu erwarten sei. Auch Jesu Antworten auf Fragen der Menschen seien »von einer ganz anderen Ebene her« gekommen. »Sein Wort ist nicht Antwort auf menschliche Fragen und Probleme, sondern die göttliche Antwort auf die göttliche Frage an den Menschen. Sein Wort ist wesentlich nicht von unten, sondern von oben her bestimmt, nicht Lösung, sondern *Erlösung*.«³⁴ Das bedeutet, so Bonhoeffer, »daß das Evangelium sein Wesen nicht darin hat, weltliche Probleme zu lösen, und daß darin auch nicht die wesentliche Aufgabe der Kirche bestehen kann.«³⁵ Das entbindet die Gemeinde/Kirche jedoch nicht davon, sich zur Welt zu verhalten, sondern das »Wort von der Liebe Gottes zur Welt stellt die Gemeinde in ein verantwortliches Verhältnis zur Welt«. Eine ethische Konkretisierung bietet er an, wenn es erstens darum gehen muss, Evangelium und Gesetz

³³ A. a. O. 301.

³⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1949, 277.

³⁵ A. a. O. 278.

als aufeinander bezogen und untrennbar der Welt gegenüber zu bezeugen, und zum zweiten die Verkündigung einen Raum bezeichnen soll, der den Glauben an und Gehorsam gegenüber Christus »zum mindesten nicht unmöglich« macht. Dieser Raum wird durch den Dekalog begrenzt. Auch wenn Bonhoeffer einen beratenden christlichen Eingriff in wirtschaftliche und politische Abläufe theologisch ablehnt, kann er doch sagen, dass erst durch die Ausrichtung auf Jesus Christus alles seinen Sinn erhält und »die Welt wirklich Welt und der Mensch wirklich Mensch wird«.³⁶ Wirtschaftsgesinnungen oder Formen, die den Glauben an Jesus Christus nicht zulassen, müssten für verwerflich erklärt werden.³⁷ Aus der Anlage dieses Textes wird implizit deutlich, dass Bonhoeffer seine konspirativen Aktivitäten im Untergrund seit ca. 1938/39 nicht als ethisches Verhalten qua Kirche betrachtete. Er führte seitdem ein theologisch-politisches Doppelleben. Es gibt allenfalls indirekte Hinweise darauf, dass seine Beteiligung an der gewaltsamen Beseitigung Hitlers für ihn im Zusammenhang mit seiner theologischen Ethik stand.³⁸ Allerdings nimmt er in seiner Ethik eine differenzierte Stellung zur Zwei-Reiche-Lehre ein und verweist darauf, dass es nicht »zwei Wirklichkeiten« gebe, »sondern *nur eine Wirklichkeit*, und das (sei) die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit«, auch wenn es schwierig sei, sich dem Bann des Denkens in zwei Räumen zu entziehen.³⁹ »Die Welt ist nicht zwischen Christus und dem Teufel aufgeteilt, sondern sie ist ganz und gar die Welt Christi, ob sie es erkennt oder nicht.«⁴⁰ Grundsätzlich jedoch bleibt er dem Denken Luthers treu, indem die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit solange gelten sollte, wie diese nicht einen Verstoß gegen das Gebot Gottes erfordere.

Was bedeutete Fanö für Bonhoeffers Verhältnis zur Ökumene?

Die ökumenischen Erfahrungen im Weltbund und in der Bewegung Life and Work und die Dynamik der Konferenz von Fanö ließen Bonhoeffer sich in einem Aufsatz, der im August 1935 veröffentlicht wurde, ausführlicher zum Thema des

³⁶ A. a. O. 281.

³⁷ A. a. O. 282

³⁸ Vgl. u. a. Huber, *Vergangenheit verantworten*, 151.

³⁹ Bonhoeffer, *Ethik*, 62.

⁴⁰ A. a. O. 67.

Verhältnisses von Bekennender Kirche und Ökumene äußern. Sehr erfreut war er darüber, dass gegen den Widerstand der deutschen Delegierten in Fanö, insbesondere Bischof Heckels vom Kirchlichen Außenamt, eine Erklärung verabschiedet worden war, die sich inhaltlich auf die Seite der Bekennenden Kirche stellte und auf diese Weise eine klare Weichenstellung für die Positionierung der ökumenischen Bewegung in Bezug auf die deutsche kirchliche und politische Situation vornahm.⁴¹ Bonhoeffer forderte Bekenntnistreue und theologische Orientierung der Bekennenden Kirche und der Ökumene ein, keine unverbindlichen pragmatischen und politischen Verabredungen und Aktivitäten. Die theologische Verbindlichkeit sah er in der Entschließung von Fanö verwirklicht und empfand die ökumenische Bewegung damit als in eine neue Phase eingetreten.⁴² Auf der Suche nach Grundlagen für eine autoritativ redende Ökumene plädiert Bonhoeffer dafür, die ökumenische Gemeinschaft nicht an abstrakten Dogmen, sondern an der konkreten Situation zu orientieren, jetzt am Bekenntnis »gegen die deutsch-christliche Kirche und gegen die neue heidnische Kreaturvergötzung; der Antichrist sitzt für die Bekennende Kirche nicht in Rom oder gar in Genf, sondern er sitzt in der Reichkirchenregierung in Berlin.«⁴³ Neben dem aktuellen Ökumene-Bezug, der für ihn in Sonderheit in der historischen Situation wichtig und ein Ort des Bekenntnisses ist, bricht er hier auch – singular in seinem Werk – eine Lanze für die ökumenische Bewegung im Allgemeinen: »Es ist eine Tatsache, daß eine zerrissene Christenheit zusammentritt im einmütigen Bekenntnis ihrer Not und im einmütigen Gebet um die verheißene Einheit der Kirche Jesu Christi, ja daß da gemeinsame Gottesdienste begangen, Predigten gemeinsam gehört, sogar Abendmahlsfeiern gehalten werden, und daß da immer noch oder wieder eine Möglichkeit der ökumenischen Christenheit ist ... Daß die reale Existenz der Ökumene in sich kein (sic) Beweis für ihre Wahrheit und christliche Legitimität bedeutet, muß ja offen und klar bekannt werden. Aber wenn sie nicht Beweis sein kann, kann sie nicht jedenfalls Hinweis sein auf die Verheißung, die Gott auf dieses Tun legen will?«⁴⁴ Bonhoeffer legt der Bekennenden Kirche in ihrer Situation nahe, dankbar für die ökumenische Gemeinschaft der Kirche zu sein, aber auch ihre theologische, innere Notwendigkeit, nicht nur ihren »utilita-

⁴¹ Vgl. Krötke, Pazifismus und Widerstand, 2.

⁴² Vgl. Die Bekennende Kirche und die Ökumene, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. v. Otto Dudzus u. a., Bd. 14, München 1996, 378–399, 389.

⁴³ A. a. O. 392.

⁴⁴ A. a. O. 394f.

ristischen« Sinn zu sehen. Wenn Absolutsetzung des eigenen Bekenntnisses und doktrinale Rechthaberei, Missionsanliegen gegenüber anderen Konfessionen und das Wettern gegen das »dauernde ... Protestieren der Ökumene gegen Ungerechtigkeit und Gewalt« als vermeintlicher »westlicher Fortschrittsglaube« vorherrschten, dann seien theologische Zweifel an der Legitimität solcher Positionen erlaubt.⁴⁵ Im Rahmen dieses Textes, der zugleich eine theologische Grundlegung der Bekennenden Kirche und einen flammenden Appell zu ihrer Ökumenizität darstellt, greift Bonhoeffer auch noch einmal die Idee eines »Ökumenischen Konzils der evangelischen Christenheit« aus seiner Fanöer Rede auf – in Fanöer konnte dieser Gedanke noch als ein Anspruch an die dortige Konferenz gehört werden, genau diese Rolle zu spielen. Hier jedoch ist die Rede von »Hoffnung« auf ein solches Konzil, das »ein richtendes Wort sprechen wird über Krieg, Rassenhaß und soziale Ausbeutung«, ausgedrückt, jedoch im Fragestil, der Gebrochenheit des Elans der Fanöer Predigt signalisiert.⁴⁶

Fazit

Die Biographie Bonhoeffers zeigt einen deutlichen Einschnitt mit der New Yorker Zeit, und hier wiederum insbesondere aufgrund der Erfahrungen in der schwarzen Gemeinde der Abessinian Baptists in Harlem, wie u. a. Reggie Williams zuletzt ausführlich nachgewiesen hat.⁴⁷ Nach einer strengen und theologisch und philosophisch gut informierten theologischen Arbeit in Dissertation und Habilitationsschrift zeigt er sich nun aufgeschlossen für Aufbrüche theologischer und gesellschaftlicher Art, gewinnt Distanz zu Karl Barth, wird aktiv in den beiden großen sozialetisch engagierten ökumenischen Netzwerken und engagiert sich für Friedensoptionen der weltweiten Ökumene. Auch wird die Vermutung, dass Bonhoeffer die ökumenischen Organisationen nur für die kirchenpolitischen und politischen Belange unter den Bedingungen des Nazi-Regimes benutzen wollte, durch seinen Text von 1935 (»Die Bekennende Kirche und die Ökumene«) relativiert. Der Text zeigt mindestens, dass er das theologische Anliegen der Ökumene kennt und schätzt und sich wünscht, dass die bekennende

⁴⁵ A. a. O. 395f.

⁴⁶ A. a. O. 398f.

⁴⁷ Reggie Williams, *Bonhoeffer's Black Jesus: Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance*, Waco (Texas) 2014.

Kirche ein Teil dieses Anliegens werden möge, auch wenn sein eigener Weg zu diesem Denken wohl über sein dringendes Thema führte, die Bekennende Kirche mit der ihm wichtigen Tagesordnung theologisch zu etablieren und zur ökumenischen Anerkennung zu führen. In diesem Sinne war Bonhoeffer sicherlich ein von einem spezifischen Interesse geleiteter Ökumeniker, dem es nicht um die Ökumene als Selbstzweck ging. Ob ihn dieses Interesse auch noch getragen hätte in einer politisch beruhigten Nachkriegszeit, als 1948 der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet werden konnte, oder ob er sich wie Friedrich Siegmund-Schultze enttäuscht von einer institutionalisierten Ökumene abgewendet hätte, weil er hier seine in der Haft entwickelten Vorstellungen von einer erneuerten Kirche nicht verwirklicht sah, darüber kann nur spekuliert werden.

(Prof. Dr. Ulrich Dehn ist Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg)

ABSTRACT

The paper traces the ecumenical involvement of Dietrich Bonhoeffer starting from his doctoral dissertation through to his last notes on a new conception of the church in August 1944. It claims, following R. Williams, that the theological biography of Bonhoeffer can be divided into two parts, before and after the New York and Harlem experience. His shift which was on systematic theology and philosophy moves to ecumenical, political and reform oriented issues and a growing distance to the theology of Karl Barth. This is documented by his involvement with two socially occupied ecumenical organisations and the networks which are now his focus. Papers on ecumenical and peace visions of 1934 and 1935 are significant for the second phase and show that he was not foremost trying to instrumentalise the ecumenical movement for solidarity with the Confessing Church but walking a truly ecumenical path.