

Gunter Prüller-Jagenteufel

„Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“

Dietrich Bonhoeffer und das Judentum

Am Tage des Synagogensturms hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen.

Es ist entscheidend, daß das nicht geschah.

Aber was tat ich selbst?¹

Mit dieser Aussage stellt Reinhold Schneider das Versagen der Kirchen angesichts der nationalsozialistischen Judenverfolgung vor Augen: Er formuliert den Anspruch, das Versäumnis – und er nimmt sich selbst nicht davon aus. Schneiders (Selbst-)Anklage ist aber nicht einfach historisch, sie ist bleibend aktuell. Denn die Frage nach den Konsequenzen, die wir Christen aus unserer historischen Verantwortung für heute ziehen, ist ebenso wenig geklärt wie die Frage des Verhältnisses von christlichen Kirchen und Juden. So kann sich ein näherer Blick auf Dietrich Bonhoeffer in mehrfacher Weise als fruchtbar erweisen: Als lutherischer Theologe und bedeutender Vertreter der „Bekennenden Kirche“ stand er im eindeutigen Widerstand gegen den Nationalsozialismus – ein Widerstand, der ihn bis zur Beteiligung an der Verschwörung vom 20. Juli 1944 brachte und der ihn

in der Konsequenz das Leben kostete. Sein Einsatz für die Juden hat zudem auch Bonhoeffers theologische Sicht auf das Judentum als Religion verändert. Beide Seiten sind für heute relevant und sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.²

Vorher ist jedoch eine Klarstellung angebracht: Natürlich ist Bonhoeffer kein Theologe „nach Auschwitz“ – wie hätte er das auch sein sollen? Ihm war die Judenverfolgung zwar unmittelbar bekannt und sie war auch der Auslöser, der ihn zum aktiven militärischen Widerstand gegen das Naziregime brachte,³ aber das ganze monströse Ausmaß der Judenvernichtung war ihm nicht bekannt. Zudem muss man ihn auch theologisch aus seiner Zeit heraus verstehen. Er begann Anfang der 1930er-Jahre die antijüdischen theologischen Allgemeinplätze in Frage zu stellen, die in der Kirche durch Jahrhunderte als selbstver-

¹ Reinhold Schneider, Verhüllter Tag, Köln 1954, 155.

² Vgl. speziell zu diesem Thema: Wolfgang Huber/Ilse Tödt (Hg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (Internationales Bonhoeffer-Forum [IBF] 4), München 1982; Christine-Ruth Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstands, München 1990; Asta v. Oppen, Der unerhörte Schrei. Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich, Hannover 1996.

³ Vgl. Sabine Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001, 200.

ständlich gegolten hatten, und tastete sich in unbegangenes Gelände vor – ausgestattet mit einer guten theologischen Intuition und dem Wissen, dass sich das, was an den Juden geschah, nicht rechtfertigen ließ. Dabei gelangte er Schritt für Schritt zu theologischen Positionen, die heute selbstverständlich sind – oder zumindest sein sollten. Dass er dabei nicht so weit zu gehen vermochte, wie uns das heute möglich und wünschenswert erscheint, kann man ihm nicht zur Last legen. Zu seiner Zeit beschritt er prophetisch neue Wege und ebnete die Bahn für nachfolgende Generationen. Dietrich Bonhoeffer sprach 1933 in seinem bedeutenden Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ (DBW 12, 349–358)⁴ von der bleibenden „heilsgeschichtlichen Bedeutung“ (DBW 12, 355) Israels und betonte 1936, nach der Proklamation der Nürnberger Rassegesetze, provokant: „Das Volk Israel wird das Volk Gottes bleiben in Ewigkeit, das einzige Volk das nicht vergehen wird, denn Gott ist sein Herr geworden.“ (DBW 14, 894). Das mag uns heute nicht besonders aufregend erscheinen; für diese Zeit jedoch war es unerhört.⁵

Zunächst wird also Bonhoeffers Sicht der „Judenfrage“ in den Blick genommen, d.h. seine Stellung gegenüber den sog. „Nichtariern“ und dem nationalsozialistischen Antisemitismus; erst von daher erschließt sich seine theologische Sicht des Judentums, die sich von traditionell antijüdischen Positionen weg entwickelt – hin zu einer Neubewertung nicht nur in der Frage

des Heils für die Juden, sondern auch der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Judentums für das Christentum.

1 Bonhoeffers Stellung zu „den Juden“

Bonhoeffer erkannte schon lange vor 1933 den totalitären und gewaltsausügenden Charakter des Nationalsozialismus und warnte vor den politischen Entwicklungen der Zeit. Schon 1932 kritisierte er den Rechtsruck in der Gesellschaft und brandmarkte das politische System der „Sicherheit“ als modernen Götzen⁶ – die Aktualität dieser Mahnung ist offensichtlich. Im Jahr darauf wurde Bonhoeffer noch deutlicher und warnte in einem Rundfunkvortrag⁷ vor dem nationalsozialistischen Führerprinzip. Dieses stehe in der Gefahr, dass der Führer zum Verführer, zum modernen Götzen werde – eine Gefahr, der man nur entrinnen könne, wenn man seine Autorität darauf beschränkte, die Menschen zur Eigenverantwortung zu führen. „Er [der Führer] muß sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen“ (DBW 12, 258). Auch das ist heute aktueller, als uns lieb ist. Bonhoeffer hat schon 1933 deutlich gemacht, dass der totalitäre Staat im Grunde Götzendienst ist; die Kirche kann daher gar nicht anders, sie ist von ihrem Wesen her gezwungen, dem Missbrauch der Macht entschieden entgegenzutreten.

⁴ Dietrich Bonhoeffer wird durchgehend nach der neuen kritischen Werkausgabe, abgekürzt DBW, zitiert: Dietrich Bonhoeffer Werke. Hg. v. Eberhard Bethge u.a. 17 Bde, München 1986–1999.

⁵ Vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Ernst Feil / Ilse Tödt (Hg.): Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute (IBF 3), München 1980, 171–214, hier: 171–173.

⁶ Vgl. DBW 11, 355.

⁷ Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation (1.2.1933), in: DBW 12, 242–260.

1.1 Bonhoeffers Position im „Kirchenkampf“ zur Verteidigung der jüdischstämmigen Christen

Bis etwa 1938 war Bonhoeffers Einsatz aber nicht allgemein politisch, sondern primär kirchlich bestimmt. Die Judenfrage führte 1933/34 zur Spaltung der evangelischen Kirche in Deutschland: Auf der einen Seite standen die staatlich anerkannten Landeskirchen, die von den sog. „Deutschen Christen“ dominiert wurden und die nationalsozialistischen Rassengesetze übernahmen. Sie schlossen „Nichtarier“ vom geistlichen Amt aus und es gab auch Bestrebungen, sogenannte „jüdischstämmige“ Christen insgesamt aus der Kirche auszuschließen. Auf der anderen Seite stand die „Bekennende Kirche“ (BK), die sich diesen Bestrebungen widersetzte.⁸ In dieser Zeit, dem sog. „Kirchenkampf“, wurde Bonhoeffer zu einem bedeutenden Mitstreiter in der Bekennenden Kirche und damit zu einem Streiter für die Juden.⁹ An einen Freund schrieb er: „Auch die Judenfrage macht der Kirche sehr zu schaffen und hier haben die verständigsten Leute ihren Kopf und ihre Bibel gänzlich verloren.“ (DBW 12, 57 f.) Bonhoeffer betonte, dass jüdischstämmige Christen sowohl in der Kirche als auch im geistlichen Amt verbleiben müssten. Würde die Kirche anders handeln, so gäbe sie ihr Kirchesein auf. Darüber hinaus, und auch das wird

schon früh bei Bonhoeffer deutlich, müssten die Kirchen mit den Juden insgesamt solidarisch sein.

Beide Forderungen erhob Bonhoeffer in dem schon erwähnten Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“, in dem der erst 27-Jährige klar und entschieden jeden Kompromiss mit dem nationalsozialistischen Regime zurückweist. Seine Argumentation entfaltet er in zwei Schritten: (1.) zum Verhältnis von Kirche und Staat allgemein und (2.) zur Stellung der jüdischstämmigen Christen in der Kirchengemeinde:¹⁰

Zu (1.): Bonhoeffer erkennt zunächst grundsätzlich die Trennung von Kirche und Staat: „Die Kirche kann primär nicht *unmittelbar* politisch handeln; denn die Kirche muß sich keine Kenntnis des notwendigen Geschichtsverlaufes an. Sie kann also auch in der Judenfrage heute nicht dem Staat *unmittelbar* ins Wort fallen, und von ihm ein bestimmtes andersartiges Handeln fordern. Aber das bedeutet nicht, daß sie teilnahmslos das politische Handeln an sich vorüberziehen lässt.“ (DBW 12, 351)

Es gibt also doch Situationen, in denen die Kirche das Recht und die Pflicht hat, dem Staat gegenüber aktiv zu werden, und zwar auf dreifache Weise:¹¹

– Erstens muss sich die Kirche kritisch in die gesellschaftliche Diskussion einbringen, vor allem wenn politische

⁸ Die „Theologische Erklärung“ der Bekenntnissynode von Barmen (29.–31.5.1934), auf der sich die BK konstituierte, gilt als wegweisendes Lehr- und Glaubenszeugnis der deutschsprachigen Evangelischen Kirche und wird heute weithin zu den verbindlichen Bekenntnisschriften gerechnet.

⁹ „Juden“ bezeichnet hier die im Sinne der nationalsozialistischen Rassenideologie „nichtarischen“ Christen.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: *Ernst-Albert Scharffenorth*, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage: Bonhoeffers Aufruf zur Solidarität mit den Juden, in: *Wolfgang Huber / Ilse Tödt* (Hg.), *Ethik im Ernstfall*. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (IBF 4), München 1982, 184–234, v.a. 186–189.

¹¹ Vgl. DBW 12, 353–354.

Maßnahmen oder die staatlichen Gesetze wesentliche Rechte bestimmter Menschen bzw. Gruppen beschneiden. Bonhoeffer lehnte also die antisemitischen Rassengesetze nicht deshalb ab, weil sie direkt gegen die Kirche gerichtet waren, sondern weil der Staat die Grundsätze der Gerechtigkeit verletzte, um die es letztlich im staatlichen Handeln gehen muss – hier ist die Kirche zur Kritik verpflichtet, auch wenn sie nicht direkt betroffen ist.

– Zweitens hat die Kirche einen diaconischen Auftrag: Sie ist „den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.“ (DBW 12, 353) Die Kirche ist also nicht nur, ja nicht einmal primär ihren Mitgliedern verpflichtet, sondern grundsätzlich allen Menschen, die unter die Räder kommen. Aus dem Kontext des Beitrags geht eindeutig hervor, dass Bonhoeffer damit die Juden meinte – nicht nur die jüdischen Gemeindemitglieder, sondern alle Juden, auch die religiösen Juden und die Atheisten.¹²

– „Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“ (DBW 12, 353 f.) Dieses bekannte Diktum bezieht sich auf konkrete politische Aktionen der Kirche – nicht nur einzelner Christen, denen das immer zusteht und auch aufgetragen ist. Sie sah Bonhoeffer dann als geboten an, wenn sich der Staat insgesamt als Unrechtsstaat erwiesen habe. In diesem Fall, wenn sich die staatlichen Machthaber durch Kritik nicht mehr korrigieren las-

sen, dann darf sich auch die Kirche keine Zurückhaltung mehr auferlegen und keine Kompromisse mehr eingehen. Dann steht es ihr nicht nur frei, dann ist sie sogar verpflichtet, in die direkte Auseinandersetzung zu gehen.

Zu (2.): Des Weiteren geht es Bonhoeffer um die Frage, wie die Kirche mit ihren jüdischen Mitgliedern umgehen soll: Soll bzw. darf sie sich den staatlichen Rassengesetzen beugen und „Nichtarier“ vom geistlichen Amt ausschließen?¹³ Hier stellte Bonhoeffer unmissverständlich klar: „Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staat vorschreiben lassen. Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche. Damit stellt sich die Judenfrage für die Kirche anders als für den Staat.“ (DBW 12, 355) Den Hintergrund bildet das reformatorische Prinzip des „sola fide“: Allein der Glaube bestimmt, wer zur christlichen Gemeinde gehört. Wer andere Bedingungen stellt, fällt dagegen zurück in eine Gesetzesreligion, die dem paulinischen Primat der Gnade widerspricht. Dabei, so Bonhoeffer, sei es gleichgültig, ob man die Beschneidung fordere oder einen Ariernachweis – in beiden Fällen werde eine „gesetzliche“ Vorbedingung gestellt, die dem Christentum wesensfremd ist: „Die Ausschließung der rassischen Juden ... bleibt also eine kirchliche Unmöglichkeit.“ (DBW 12, 357)

Ganz nebenbei wendet sich Bonhoeffer auch noch gegen die nationalsozialistische Rassentheorie insgesamt: „Judentum ist von der Kirche Christi her gesehen niemals ein rassischer, sondern ein religiöser Begriff. Nicht die biologisch fragwür-

¹² Damit widersprach Bonhoeffer direkt seinem bekannten Kollegen *Walter Künne*, der die These vertrat, die Kirche sei primär ihren eigenen Mitgliedern verpflichtet. Vgl. *Walter Künne*, Das Judenproblem und die Kirche, in: *ders./Helmuth Schreiner (Hg.)*, Die Nation vor Gott, Berlin 1933, 90–105.

¹³ Vgl. *Ernst-Albert Scharffenorth*, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage (s. Anm. 10), 189–190.

dige Größe der jüdischen Rasse, sondern das ‚Volk Israel‘ ist gemeint. Das ‚Volk‘ Israel aber ist konstituiert durch das Gesetz Gottes.“ (DBW 12, 356) Bonhoeffer spielt hier auf die theologische These an, dass das Charakteristikum der Juden das Gesetz, das der Christen die Gnade sei – ein Gegensatz, den man kritisch hinterfragen muss, aber den Bonhoeffer als Kind seiner Zeit voraussetzt. Wenn nun die Zugehörigkeit zur Kirche an ein (Rassen-)Gesetz gebunden wird, so wäre das ein Rückfall in einen „judentchristlichen Typus“ (DBW 12, 357) der Kirche. Wer also die Juden aus der Kirche dränge, handle selbst „jüdisch“ – eine paradoxe Intervention Bonhoeffers, die nur auf der Basis eines allgemeinen verbreiteten Antijudaismus greift und heute natürlich keinen Platz mehr hat.

Zusammenfassend betont Bonhoeffer: „[H]ier, wo Jude und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen, ist Kirche, hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht“ (DBW 12, 358). Eine Kirche, die sich dem staatlich verordneten Antisemitismus beugt, verleugnet ihren Glauben und verfällt in eine „Irrlehre“ (DBW 12, 412). Mit dieser Position steht Bonhoeffer zwar nicht völlig allein, aber doch gegen den Mainstream der zeitgenössischen Theologie.¹⁴ So vertrat z. B. Bonhoeffers Zeitgenosse Walter Künneth, der Staat habe das Recht, durch „gesetzliche Schutzmaßnahmen das deutsche Volk vor Überfremdung zu sichern“ und die Juden als „Fremdkörper im Volksleben“ auszuschließen.¹⁵ Bonhoeffer stand also in einer „für 1933 ungewöhnlich kri-

tischen Distanz zu den völkisch-biologischen Rassentheorien“¹⁶ und wandte sich offen gegen die staatliche Unterdrückung der Juden. Nach und nach weitete er diese Haltung theoretisch wie praktisch auch auf nicht getaufte Juden aus.

1.2 Bonhoeffers Einsatz für die verfolgten Juden

Nach 1933 schien für Bonhoeffer das Verhältnis von Kirche und Judentum geklärt; theoretische Überlegungen zur Bedeutung des Judentums wurden ihm erst wieder Anfang der 1940er-Jahre wichtig. Nun aber war für ihn die Zeit des Handelns gekommen, denn wie sein Vertrauter und Biograph Eberhard Bethge betont: „Während das Haus brennt, ist nicht Zeit, über allgemeine Brandverhütung zu diskutieren.“¹⁷

Die erste und wichtigste Aufgabe in dieser Zeit fasste Bonhoeffer so zusammen: „Es muß endlich mit der theologisch begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja alles nur Angst! ‚Tu deinen Mund auf für die Stummen‘, Sprüche 31,8 – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?“ (DBW 13, 204 f.) Die Kirche sollte also hörbar ihre Stimme erheben, den Staat wegen der Verletzung der Menschenrechte kritisieren und deutlich machen, wo Christen zu stehen haben – nämlich auf der Seite der Unterdrückten. In diese Zeit fällt auch der berühmte Satz: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“¹⁸ Zu datieren ist

¹⁴ Vgl. Sabine Damm, Dietrich Bonhoeffer (s. Anm. 3), 194–203.

¹⁵ Zit. n. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 187.

¹⁶ Marike Schmid, Thesen zur Bonhoeffer-Konferenz im April 1979 in Wilhelmsfeld (zit. n. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden [s. Anm. 5], 187).

¹⁷ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 191–192.

¹⁸ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München⁵ 1983, 685.

dieser Ausspruch auf Herbst 1935 und er steht in direktem Zusammenhang mit dem Erlass der Nürnberger Rassengesetze.¹⁹ In jener Zeit entwickelte er gemeinsam mit seinen Seminaristen in Finkenwalde eine besondere Liebe zur Liturgie und zum Psalmengebet. Angesichts der Not der Zeit machte er aber klar, dass die Kirche immer aus beidem lebt: Beten und Handeln. Wer nicht aufrichtig und christusgemäß handelt, der kann auch nicht guten Gewissens beten. Dass die Kirche dieser Forderung eben nicht nachgekommen und angesichts der Judenverfolgung untätig geblieben war, beklagte Bonhoeffer im „Schuldbekenntnis der Kirche“²⁰: „Die Kirche bekennt, [...] ihre Furchtsamkeit, ihr Abweichen, ihre gefährlichen Zugeständnisse. ... Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie.“ (DBW 6, 129)

Als er einsehen musste, dass die Kirche nicht bereit war, offenen Widerstand gegen das Nazi-Regime zu üben, schloss sich Bonhoeffer 1939 dem militärischen Widerstand um Admiral Canaris an; sein Hauptmotiv dazu war zweifellos die Verfolgung der Juden, die er auch im engsten Familienkreis erlebt hatte.²¹ Im Zuge dieses Engagements verfasste Bonhoeffer 1941 Berichte über Juden-Deportationen, die geheim an die ökumenischen Institutionen in Genf weitergeleitet wurden, um die Welt über das Ausmaß der Judenverfolgung in Deutschland in Kenntnis zu setzen. 1942 gelang es einer Gruppe um Bonhoeffer zudem, eine Gruppe Juden in die Schweiz zu

schmuggeln – getarnt als Agenten der „Abwehr“ mit dem angeblichen Auftrag, die internationalen Institutionen in Genf auszuspionieren. In Wahrheit ging es darum, sie zum einen in Sicherheit zu bringen und zum anderen eben jene Institutionen über die Vorgänge in Deutschland zu informieren. Diese „Unternehmen 7“ genannte Aktion sollte nach seiner Verhaftung im Frühjahr 1943 große Bedeutung in der Anklage gegen Bonhoeffer erlangen.

2 Bonhoeffers Stellung zum Judentum als Religion

Weniger dramatisch, aber theologisch herausfordernder ist die Frage, wie Bonhoeffer als Christ zum Judentum als Religion stand und wie er das Verhältnis von Christentum und Judentum sah. Dass Bonhoeffer auch in diesem Bereich anders dachte als die meisten seiner Zeitgenossen, zeigte sich ebenfalls schon 1933. So schrieb er in seinem Buch „Schöpfung und Fall“: „Daß Gott der eine Gott ist in der gesamten heiligen Schrift, mit diesem Glauben steht und fällt die Kirche und die theologische Wissenschaft.“ (DBW 3, 23) Mit dieser Aussage wandte sich Bonhoeffer diametral gegen die populären Ideen seines Lehrers Adolf v. Harnack (1851–1930), der in seinem berühmten Werk „Das Wesen des Christentums“²² das Judentum als Religion des strafenden Gottes und der äußerlichen Gesetzestreue vorstellt, eine dunkle Kontrastfolie, vor der das Evangelium

¹⁹ Vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 195–196.

²⁰ Das „Schuldbekenntnis der Kirche“ verfasste Dietrich Bonhoeffer 1941; niedergeschrieben im Ethik-Manuskript „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“ (DBW 6, 125–136), v.a. 139–132.

²¹ So musste seine Zwillingsschwester Sabine, die den „nichtarischen“ Juristen Gerhard Leibholz geheiratet hatte, mit ihrer ganzen Familie ins Exil gehen. Vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 199.

²² Adolf v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900.

Christi von Gottes Liebe und Gnade umso heller erstrahlen sollte. Folgerichtig lehnte es Harnack auch ab, das Alte Testament als „Heilige Schrift“ zu betrachten.²³ Bonhoeffer dagegen betonte, dass es immer um die ganze, ungeteilte Bibel gehe, denn „Der Judent Gott ist auch der Gott des Neuen Testaments.“²⁴

2.1 Die Juden und die Kirche

Schon 1933 betonte Bonhoeffer – und das war zu dieser Zeit ein echtes Wagnis! –, dass die Juden bleibend Gottes Volk sind. Sie behalten also ihren Platz in der Heils geschichte, die erst mit der Bekehrung der Juden zu Jesus als dem Messias Gottes voll endet wird. Mit diesem Gedanken aus dem Römerbrief (vgl. Röm 9–11) stand Bonhoeffer zwar in der biblischen Tradition, aber doch gegen den Geist der Zeit und die allgemeine theologische Überzeugung der letzten Jahrhunderte. Zwar sprach er 1933 noch davon, dass das jüdische Volk, „das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß“; dieses Leiden des Vol kes stehe aber „unter dem Zeichen der letzten Heimkehr des Volkes Israel zu seinem Gott“ (DBW 12, 354f.). Gott halte nämlich Israel „trotz aller Untreue“ die Treue und wolle „die Erlösung der Welt, die er mit dem Herausruf Israels angefangen hat, mit den Juden auch vollenden“ (DBW 12, 403). Im Begriff des „Fluchs“ finden sich

zwar noch Reste jener traditionell antijü dischen Theologie, welche die Kirche über Jahrhunderte gepredigt hat, doch nahm Bonhoeffer mit den Gedanken aus Röm 9–11 schon eine korrigierende Perspek tive ein. Die Fluch- und Gerichtstheolo gie, die von der Verwerfung Israels spricht und das neue Bundesvolk der Kirche an die Stelle des alten setzt, bildete zwar noch den Ausgangspunkt, war aber bereits relativiert durch eine Integrationstheologie: Ziel war für Bonhoeffer die Bekehrung der Juden, also die Heimkehr des alttestamentlichen Gottesvolks in das neue Bundesvolk der Kirche.

Heute wird diese These kritisch be trachtet, nicht zuletzt aufgrund der Schuldgeschichte der Kirche an den Ju den; und auch Bonhoeffer sollte in den folgenden Jahren diese Lektion noch ler nen. Im Ethik-Manuskript „Erbe und Ver fall“ (DBW 6, 93–124) aus dem Jahr 1940 sprach er deutlich anders: „Die abendlän dische Geschichte ist nach Gottes Wil len mit dem Volk Israel unlöslich verbun den, nicht nur genetisch, sondern in ech ter unaufhörlicher Begegnung. Der Jude hält die Christusfrage offen. [...] Eine Ver stoßung d[er] Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich zie hen. Denn Jesus Christus war Jude.“ (DBW 6, 95) Im weiteren Verlauf des Textes stellte Bonhoeffer die Untreue der Kirche vor, um zu verdeutlichen, dass sich in der Heils ge schichte nicht treue Kirche und untreue

²³ Vgl. Adolf v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, 248–249: „Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber im 19. Jahrhundert als kanonische Ur kunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“

²⁴ So Bonhoeffer in seiner Vorlesung „Besprechung und Diskussion systematisch-theologischer Neuerscheinungen“, gehalten im WS 1932/33 in Berlin (DBW 12, 153–178). Das Zitat ist einer Mitschrift entnommen, zit. n. *Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Seminare – Vorlesungen – Predigten. 1924 bis 1941. Hg. v. Eberhard Bethge, München 1972, 306.

Juden gegenüberstehen, sondern dass die Kirche selbst untreu geworden ist – und deshalb bedürfe sie der Juden, welche „die Christusfrage offen halten“ und so zeigen, dass auch die Kirche Christus nicht als sicheren Besitz haben und sich seiner niemals sicher sein könne.

2.2 Die Juden und Christus

Im Juli 1944 verfasste Bonhoeffer ein Gedicht, „Christen und Heiden“ (DBW 8, 515f.), dessen zweite Strophe lautet:

„Menschen gehen zu Gott in seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach
und Brot,
sehn ihn verschlungen von Sünde,
Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in seinem Lei-
den.“

Das Leiden der Juden – die hier zwar nicht expressis verbis genannt, aber dennoch eindeutig, wenn auch nicht exklusiv, gemeint sind – erscheint hier nicht mehr als das Leiden des Volkes „unter dem Fluch“. Vielmehr ist im Leiden der Juden Gottes eigenes Leiden gegenwärtig. Die Juden stehen also, genau wie die Christen, in der Stellvertretung. So sprach Bonhoeffer nach dem Novemberpogrom 1938 über die Obdachlosigkeit Gottes (Ps 74,8: „Sie verbrennen alle Häuser Gottes im Lande“) und bezog sich dabei auf die niedergebrannten Synagogen.²⁵

In der Rechenschaft „Nach 10 Jahren“ (DBW 8, 17–39), verfasst zur Jahreswende 1942/43, wurde Bonhoeffer noch deutlicher: „Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Chris-

ti teilbekommen sollen [...] Tatendloses 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 derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden.“ (DBW 8, 34) „Brüder“, das wird aus dem Kontext deutlich, ist für Bonhoeffer eine Chiffre für die Juden, aus deren Volk Christus ja geboren ist – und es ist eine offene Chiffre, die letztlich alle Menschen umfasst.

2.3 „Alttestamentlich“ leben

Im Gefängnis gewann Bonhoeffer einen nochmals vertieften Zugang zum Alten Testament und sah sich selbst folglich als „alttestamentlichen“ – das hieß für ihn: „diesseitigen“ – Christen: „Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen [...] Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ.“ (DBW 8, 226)

Die Beschäftigung mit dem Alten Testament verwies Bonhoeffer also auf die Welt. Das Judentum sei eben „keine Erlösungsreligion“ (DBW 8, 500) in dem Sinne, dass sie den Menschen aus der Welt hinausführe in eine rein spirituelle Sphäre. Diese Spiritualisierung sei im Grunde unchristlich: „Erlösung heißt nun Er-

²⁵ Vgl. DBW 14, 84 und dazu das Nachwort der Herausgeber: DBW 14, 591 f.

lösung aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten, aus Sünde und Tod in einem besseren Jenseits. Sollte dies aber wirklich das Wesentliche der Christusverkündigung der Evangelien und des Paulus sein? Ich bestreite das. Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, dass sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist. [...] Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben N.T. und A.T. verbunden. Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.“ (DBW 8, 500f.)

Damit stellte Bonhoeffer Harnack gleichsam vom Kopf auf die Füße zurück: Erlösung müsse im Sinn des Alten Testaments als „geschichtliche Erlösung“, d.h. „*diesseits* der Todesgrenze“ (ebd.) beginnen, denn das Jenseits sei kein Ersatz für ein verlorenes Diesseits, sondern dessen Vollendung. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her.“ (DBW 8, 408)

3 Schlussgedanke

Spätestens in der Ethik (1940–1943), mehr aber noch in den Gefängnisbriefen (1943/44) entwickelte Bonhoeffer also eine neue Sicht auf die Polarität von Gesetz und Evangelium und überwand damit nicht nur die weltferne Spiritualisierung des Glaubens, sondern auch den ver-

meintlichen Gegensatz von Judentum und Christentum. Im Zentrum stand für ihn seither die Nachfolge Christi, sowohl im Tun als auch im Leiden. So entdeckte Bonhoeffer den „alttestamentlichen“ Charakter des Christentums: Nicht mehr Christus im Alten Testament, sondern das Alte Testament in Christus stand von da an im Zentrum seines Glaubens und seiner Theologie. Der neue Blick aufs Judentum, wie er für Christen damals unerhört war, ergab sich aus dieser urbiblischen Perspektive fast zwangsläufig.

Zwar konnte Bonhoeffer noch keine „Theologie nach Auschwitz“ entwickeln, aber er skizzierte immerhin Ansätze für diese spätere Theologie: erstens für eine Verantwortungsethik, welche die Christen mitten in die Welt und in die Solidarität mit den Leidenden und Unterdrückten führt, und zweitens für eine Theologie des Judentums, die Christen und Juden nicht als Gegensätze oder Alternativen gegenüberstellt, sondern beide Seiten in ihrem wechselseitigen Aufeinander-bezogenen Sein erkennt.

So kann man sich nur dem Urteil Eberhard Bethges über Bonhoeffers Leistung anschließen: „Er hatte als einer von wenigen sich dem Komplimentum mit den ‚Endlösern‘ entwunden. Das macht aus ihm eines der unersetzblichen Bindeglieder zu den Opfern, zu den Entkommenen und zu den Nachkommen des Holocaust.“²⁶ Für Theologie und Kirche heute ist Bonhoeffer aber noch mehr: Er ist Ansporn und Herausforderung, in kritischen Zeiten einen wachen Geist zu bewahren und um den Mut zu beten und zu ringen, als Christ oder Christin ebenso wie als Kirche insgesamt sich dem Mitläufertum zu verwehren, den Mund aufzumachen für die Stummgemachten

²⁶ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 5), 212.

und dort tätig zu werden, wo es „heute und hier“²⁷ nottut.

Der Autor: Gunter Prüller-Jagenteufel, geb. 1964, ist a.o. Professor für theologische Ethik an der Katholisch-theologischen Fakultät

der Universität Wien. Er habilitierte 2003 über die Ethik Dietrich Bonhoeffers (*Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers* [ETHD 7], Münster 2004) und ist Vorstandsmitglied der deutschsprachigen Sektion der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft.

²⁷ „Heute und hier“ ist eine stehende Wendung in Bonhoeffers Ethik und verweist auf den Ursprung der Verantwortung in der konkreten Situation.

Zum Reformationsjahr

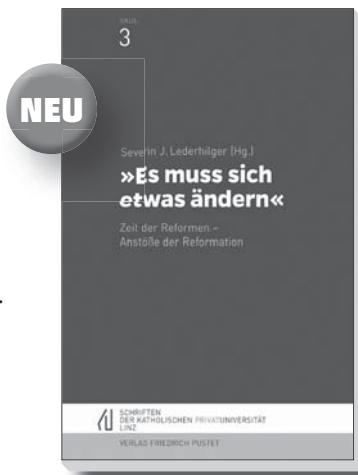
SEVERIN J. LEDERHILGER (HG.)

„Es muss sich etwas ändern“

Zeit der Reformen –
Anstöße der Reformation

„Es muss sich etwas ändern“ beschreibt nicht nur den Zeitgeist des 15./16. Jahrhunderts, sondern trifft ebenso die gegenwärtigen Forderungen nach Reform in gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Kontexten. Der Band intendiert einen Anstoß zur Weiterentwicklung der evangelisch-katholischen Ökumene-Bemühungen.

Schriften der Katholischen Privat-
Universität Linz, Band 3
208 S., kart., ISBN 978-3-7917-2880-3
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de