

Sozialist war, ändert dies nichts. Wohl aber wird deutlich werden, dass die durch den Kalten Krieg bis heute wirksamen Frontstellungen zwischen liberaler Demokratie und sozialistischer Diktatur nicht diejenigen Bonhoeffers waren. In seiner im Wesentlichen konservativen politischen Haltung war er liberal genug, um Elemente sozialistischer Kapitalismuskritik integrieren zu können. Diese Offenheit für Momente des Sozialismus war in seiner theologischen Anthropologie angelegt und blieb nicht ohne Rückwirkungen auf diese.

1. Zur Anthropologie von „Sanctum Communio“

Bonhoeffers Dissertation *Sanctum Communio* [Die Gemeinschaft der Heiligen], *Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, im Jahr 1927 an der Berliner Universität eingereicht und in überarbeiteter Fassung im Jahr 1930 veröffentlicht,⁴ ist eine interdisziplinäre Pionierarbeit. Bonhoeffer will laut Vorwort „Sozialphilosophie und Soziologie [...] in den Dienst der Dogmatik“ stellen, da nur mit Hilfe der profanen Sozialwissenschaft „die Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche [...] systematisch“ erschlossen werden könne. Als Theologe will Bonhoeffer jedoch keine Religionssoziologie betreiben, sondern durchaus Dogmatik (DBW I, 13), denn: „Das Wesen der Kirche [...] kann nur von innen heraus *cum ira et studio* verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite“ (DBW I, 18). Bei näherem Hinsehen hätten aber „sämtliche christlichen Grundbegriffe“ eine „soziale Intention“ (DBW I, 13), die es herauszuarbeiten gelte; daher die Formel „Christus als Gemeinde existierend“ (DBW I, 76 u.ö.) für die Kirche.

Das begriffliche Instrumentarium für die Darstellung der Soziologie der Kirche fand Bonhoeffer in der Sozialphilosophie der Zwanziger Jahre, im „Ich-Du-Personalismus“ als Gegenmodell zum „Subjekt-Objekt-Schema“ in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie.⁵ Dabei griff er jedoch nicht auf Martin Bubers Schrift *Ich und Du* (1923) zurück, an die wir heute vor allem denken würden, sondern auf das Buch *Individuum und Gemeinschaft* (3. Aufl. 1926) von Theodor Litt und die Schrift *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung* (1925) des Jenenser Philosophen Eberhard Grisebach. Bonhoeffer sucht in der „Ich-Du-Philosophie“ nach einer Möglichkeit, die „Kategorie des Allgemeinen“ in der idealistischen Erkenntnistheorie aufzusprenken, da man vom Allgemeinen nie zum „realen Vorhandensein fremder Subjekte“ kommen könne. Bonhoeffer fragt: „Welchen Weg gibt es nun, um zum fremden Subjekt zu kommen?“ Die Antwort lautet: „Es gibt überhaupt keinen Erkenntnisweg dahin, wie es keinen Weg der reinen Erkenntnis zu Gott gibt“ (DBW I, 25). Im idealistischen Denken bleibe der Gegenstand der Erkenntnis notwendigerweise Objekt, er könne „nie Subjekt, fremdes Ich“ werden. Dies sei nur möglich in der

ANDREAS PANCRITZ

Dietrich Bonhoeffers Kapitalismuskritik im Rahmen seiner theologischen Anthropologie

Einleitung

Dietrich Bonhoeffer war kein Sozialist. Anders als Karl Barth, bei dem die Bedeutung des Sozialismus nicht nur für seine Frühzeit, sondern bis hinein in seine Opposition gegen den Nationalsozialismus und seine Stellung zum Ost-West-Konflikt nachweisbar ist,¹ kann bei Bonhoeffer von einer theologischen Bedeutung des Sozialismus kaum die Rede sein. Sein Weg in den politischen Widerstand gegen das Nazi-Regime war nicht in erster Linie humanistisch, politisch oder gar sozialistisch motiviert, sondern galt ihm als eine durch das Christus-bekenntnis von Barmen 1934 theologisch begründete Konsequenz, für die mehr und mehr die Solidarität mit den verfolgten Juden als dem auserwählten Volk Gottes maßgeblich wurde.

Dennoch hat Wolf-Dieter Zimmermann, als er Bonhoeffer Anfang der Dreißiger Jahre kennenlernte, in diesem mit Verwunderung einen engagierten Sozialisten wahrgenommen.² Mit dieser Beobachtung stand Zimmermann jedoch weitgehend allein; sie ist auch in der Bonhoeffer-Forschung kaum je ernstgenommen und reflektiert worden. Nicht einmal in der Bonhoeffer-Rezeption des kürzlich verstorbenen Ost-Berliner Theologen Hanfried Müller, der sich von der herrschenden Bonhoeffer-Forschung verhalten lassen musste, er habe eine „marxistische“ Bonhoeffer-Interpretation vorgelegt, spielt Bonhoeffers angeblicher „Sozialismus“ eine Rolle.³

Wenn im Folgenden nach antikapitalistischen Motiven in Bonhoeffers Anthropologie gefragt wird, betreten wir also durchaus Neuland innerhalb der Bonhoeffer-Forschung. An dem Eingangssatz, dass Bonhoeffer kein

„sozialen Sphäre“; und in diese trete ich erst ein, „wenn meinem Geiste an irgendeiner Stelle eine prinzipielle Schranke gewiesen ist“ (DBW I, 26). Für die „christliche Philosophie“ entstehe „menschliche Person nur in Relation zu der ihr transzendenten göttlichen, in Widerspruch gegen sie wie in Überwältigung durch sie“ (DBW I, 29).

Der durchaus positiv besetzte Begriff der „Schranke“ wird von Bonhoeffer aber nicht nur in der Gottesbeziehung verwendet, sondern zugleich auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen: „Der Einzelne ist nur durch einen anderen; der Einzelne ist nicht der ‚alleinige‘. Um der Einzelne sein zu können, müssen vielmehr wesensnotwendig ‚andere‘ da sein. Was ist nun der ‚andere‘? Nenne ich den einzelnen das konkrete Ich, so ist der andere das konkrete Du“ (DBW I, 30). Von hier aus gelangt Bonhoeffer zum Kirchenbegriff: „Der andere Mensch gibt uns dasselbe Erkenntnisproblem auf wie Gott selbst. Mein reales Verhältnis zum anderen Menschen ist orientiert an meinem Verhältnis zu Gott. Wie ich aber Gottes ‚Ich‘ erst erkenne in der Offenbarung seiner Liebe, so auch den anderen Menschen; hier hat der Kirchenbegriff einzusetzen. [...] Der Einzelne gehört mit dem anderen irgendwie wesentlich, absolut zusammen, nach dem Willen Gottes, obwohl oder gerade weil beide völlig getrennt voneinander sind“ (DBW I, 34). Die Kirche kann demnach sozialphilosophisch als „die Wirklichkeit einander begegnender Menschen“ verstanden werden.⁶

Bezeichnend ist wohl, dass Bonhoeffer im Verständnis des „anderen“ eine Differenz zum frühen Karl Barth meint (existieren zu müssen. Zwar zitiert Bonhoeffer zustimmend Barths Kommentar zum „Römerbrief“ in der neuer Bearbeitung von 1922: „Der Mitmensch ist die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage“). Und er kommentiert: „Das kann man durchaus so sagen. [...] Nun aber soll es [wiederum nach Barth] das Wesen der Nächstenliebe sein, in dem anderen die Stimme des Einen [nämlich: Gottes] zu hören.“ Hier wendet Bonhoeffer ein, „dass die Liebe wirklich den anderen liebt, nicht den Einen im anderen [...]“, dass gerade diese Liebe zum anderen als dem anderen „Gott verherrlichen“ soll“ (DBW I, 109 f., Anm. 28). Christliche Liebe gelte „wirklich dem Nächsten aus Nächstenliebe“, nicht etwa, weil im andern die Möglichkeit der Eingliederung in die christliche Gemeinschaft schlummere“ oder „weil sie Gefallen hätte an seiner Individualität“, sondern weil im Du „Gottes Anspruch“ erfahren werde. „Gott will von dem ihn liebenden Menschen die wirkliche Nächstenliebe.“ Dennoch liebe der Mensch „nicht Gott im ‚Nächsten‘, sondern das konkrete Du [...]“ (DBW I, 109). Daraus ergibt sich die kritische Frage an Barth: „Woher nimmt Barth das Recht zu sagen, der andere sei ‚an sich unendlich gleichgültig‘, wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben. Gott hat den Näch-

sten an sich unendlich wichtig gemacht und ein anderer ‚an sich des Nächsten‘ gibt es für uns nicht. Der andere ist nicht nur ‚Gleichnis des ganz Anderen‘, also Abbild Gottes, „sondern er ist an sich unendlich wichtig, weil Gott ihn wichtig nimmt. Soll ich denn letztlich doch wie der mit Gott allein in der Welt sein? Soll der andere nicht als konkreter Mensch unendlich durch Gottes Gebot sein Recht bekommen?“ (DBW I, 110. Anm. 28)

„Der Mensch“, schreibt Bonhoeffer, „ist von der Allperson Gottes nicht gedacht als isoliertes Einzelwesen, sondern in naturgegebener Kommunikation mit anderen Menschen. [...] Gott schuf Mann und Weib aufeinander angelegt. Gott will nicht eine Geschichte einzelner Menschen, sondern die Geschichte der Gemeinschaft der Menschen“ (DBW I, 50 f.). Zentral für Bonhoeffers Umschreibung der Kirche als „soziologischen Typus“ ist daher der Begriff der „Gemeinschaft“, und zwar im Unterschied zur „Gesellschaft“. Terminologisch bezieht Bonhoeffer sich hier auf die grundlegende Arbeit von Ferdinand Tönnies über „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1886), wo es heißt: „Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben. Gesellschaft nur ein Vorübergehendes und Scheinbares“ (DBW I, 64, Anm. 30). Und er kommentiert: „Daraus geht hervor, dass Gesellschaft und Gemeinschaft eine verschiedene Zeitintention in sich tragen“. In der Anlage auf Dauer liege die „Heiligkeit menschlichen Gemeinschaftslebens begründet, mag man an die physischen Gemeinschaften des Bütes und Geschlechts, an die geschichtlichen wie das Volk, an die Schicksalsgemeinschaften wie Ehe und Freundschaft denken [...]“ Demgegenüber reiche „die Idee der Gesellschaft mit nichts über die Idee des sie konstituierenden Zweckes hinaus. [...] In dieser Erkenntnis“ liege „der Grund dafür, dass nur eine Gemeinschaft ‚Kirche‘ werden kann und es werden soll, nie aber eine Gesellschaft“ (DBW I, 64 f.). Dabei geht es Bonhoeffer darum, eine spezifisch „christliche Soziologie“ zu entwickeln, die die Kirche von innen heraus analysiert.

Man kann fragen, ob dies nicht eine methodische Sackgasse ist, die auf einen Rückfall in ein „religiöses“ Verständnis der Kirche hinausläuft,⁷ schärfer noch: ob Bonhoeffer mit der Betonung des Gemeinschaftsdenkens im Unterschied zum Gesellschaftsgedanken nicht der Zerstörung der Vernunft vorgearbeitet habe, die sich in der Ideologie von der „Volksgemeinschaft“ verhängnisvollen Ausdruck schuf.⁸ Jedoch sollte nicht jede Rede von „Gemeinschaft“ oder „Kommunität“ von vornherein als präfaschistisch denunziert werden. Bonhoeffer stellt jedenfalls klar, dass die Kirche einen „selbständigen soziologischen Typus“ (DBW I, 173) darstelle, der doch nicht einfach im Gemeinschaftsbegriff aufgeht: „Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundty-

pen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden“ (DBW I, 185). Bonhoeffer huldigt keiner Gemeinschaftsideologie, wonach der Einzelne im Ganzen aufzugehen habe. Denn: „Gott will ... nicht eine Gemeinschaft, die den Einzelnen in sich aufsaugt, sondern eine Gemeinschaft von Menschen. Für seinen Blick sind Gemeinschaft und Einzelner im selben Augenblick und ineinander ruhend da“ (DBW I, 51).

Für das „Ineinander“ von Einzelnem und Gemeinschaft verwendet Bonhoeffer auch den Begriff „Kollektivperson“. Er behauptet, „dass die Gemeinschaft als Kollektivperson aufgefasst werden kann, mit derselben Struktur wie die Einzelperson“ (DBW I, 48). Auch für den Begriff der „Kollektivperson“ ist Bonhoeffer gescholten worden, als huldige er einem schrecklichen „Kollektivismus“. Für Bonhoeffer ist der Begriff „Kollektivperson“ jedoch wichtig, um die „soziale Einheit“ der Gemeinschaft wie die Einzelperson als „Aktzentrum“ verstehen zu können. „aus dem heraus sie handelt“. Sie sei „sich inner selbst bewusst“, habe „einen eigenen Willen, freilich nur in Gestalt ihrer Glieder“. Eine Gemeinschaft sei „konkrete Einheit“, die vom „individualistischen Ansatzpunkt“ aus nicht verstanden werden könne, daher: „Kollektivperson“ (DBW I, 49). Das Modell für die „Kollektivperson“ sieht Bonhoeffer im „israelitischen Begriff des Volkes Gottes“, der aus dem „Angerufenwerden durch Gott“ entspringen sei, „angerufen durch die Propheten, durch den Lauf der Geschichte, durch fremde Völker. Nicht dem Einzelnen, sondern der Kollektivperson gilt der Anruf. Das Volk soll Buße tun als Volk Gottes. Nicht die Einzelnen hatten sich veründigt, sondern das Volk. So muss auch das Volk getrübt werden (Jes 40,1). [...] Es gibt einen Willen Gottes mit dem Volk genau so wie mit dem Einzelnen. [...] Und in diesem Sinne hat Gott seinen Willen auch mit der Kirche. Es gibt nicht nur eine Schuld der einzelnen Deutschen, der einzelnen Christen, sondern es gibt eine Schuld Deutschlands und eine Schuld der Kirche. [...] Deutschland und die Kirche müssen Buße tun und Rechtfertigung erfahren“ (DBW I, 74). Erstaunlich ist, dass Bonhoeffer zu diesem Zeitpunkt von einer kollektiven Schuld Deutschlands und der Kirche redet, auch wenn er nicht konkret sagt, worin diese besteht.

Die Formel „Christus als Gemeinde existierend“ schließlich hat bei Bonhoeffers Kritikern den Verdacht erregt, er lasse „unter der Vehemenz seiner Entdeckung den Unterschied zwischen Christus und Gemeinde bis zur Identität verschwinden, und mit der kritischen Funktion der Eschatologie auch dem Vorläufigkeitscharakter der Kirche verflüchtigen [...]“¹⁶ Es ist jedoch zu beachten, „dass Bonhoeffer seine Formel vom ‚Christus als Gemeinde existierend‘ umgekehrt oder in Umkehrung verstan-

den hat“.¹⁷ Christus „als Gemeinde existierend“ meint dann, dass das Ich geöffnet wird, um mit und für den anderen zu sein. Christus nimmt den Platz zwischen Ich und Du ein. „Der in Liebe stehende Mensch ist in bezug auf den Nächsten [...] Christus“ (DBW I, 117). „Ausgerüstet mit der Kraft Christi [...] darf und soll [...] jeder dem anderen ein Christus werden“ (DBW I, 121).

Bei aller Zustimmung zu Bonhoeffers Arbeit hatte der Doktorvater Reinhold Seeberg auch Bedenken angemeldet: sie bezogen sich auf die „kritischen Bemerkungen“ Bonhoeffers „über die kirchliche Praxis“ und auf seine „Hoffnungsfreudigkeit bezüglich des Proletariats sowie die Geringschätzung des Bürgerlichen“. All dies stammte nach seiner Meinung „nicht aus den Prinzipien der Arbeit her“, sondern brachte „nur subjektive Werturteile“ zum Ausdruck, die als solches schlicht „überflüssig“ seien.

Seebergs Einwände haben Bonhoeffer zu erheblichen Kürzungen veranlasst. So fiel im Abschnitt über „die Kirche als selbständiger soziologischer Typus“ eine bedeutsame Klammerbemerkung zu den Kirchensteuern weg: „dass staatlich zwangsmäßige Fürtreibung der Steuern ein Missstand ist, ist wohl unzweifelhaft“ (DBW I, 287, Anm. 385). Liest man diese Behauptung im Zusammenhang mit dem im Druck ebenfalls entfallenen Abschnitt über „Volks- und Freiwilligkeitskirche“, dann kommt man zur Erkenntnis, dass es gewiss keine sachlichen Gründe waren, die die Streichung veranlassten.

Die umfangreichste Kürzung betrifft aber den Abschnitt „Kirche und Proletariat“.¹⁸ Auch hier waren es offenbar keine sachlichen, sondern eher taktische Gründe, die Bonhoeffer zum Verzicht veranlassten. Nicht zu unrecht hat Seeberg in dem Abschnitt „Kirche und Proletariat“ eine Neigung Bonhoeffers zum religiösen Sozialismus gewittert, weshalb sich seine kritischen Randnotizen gerade hier häuften. So fragte er gleich bei der Überschrift: „Gehört das wirklich in den Rahmen dieser Studie? Jedenfalls nur kurz oder Neufassung“. Ursprünglich hatte Bonhoeffer formuliert, die „Zukunft und Hoffnung unserer ‚bürgerlichen‘ Kirche“ bestehe „in einer Blutauffrischung“ durch das Proletariat, das für die Kirche gewonnen werden müsse. Seeberg konnte Bonhoeffer nicht folgen, wenn dieser behauptete, „dass die Kirchlichkeit der heutigen Bourgeoisie fadenscheinig und dass ihre Lebenskraft in der Kirche am Ende ist“ (DBW I, 291), während andererseits „im Sozialismus eine gewisse ‚Affinität‘ zur christlichen Gemeindeidee“ liege (DBW I, 293). Und Seeberg wurde misstrauisch, wenn Bonhoeffer meinte, das Evangelium stelle uns, da es „konkret in der Geschichte verkündigt sein“ wolle, „heute eben vor das Problem des Proletariats“. Gegen solche Zentralstellung des Proletariats in der Geschichte wandte Seeberg ein: „Das hat doch nicht nur mit dem Proletariat zu tun“

(DBW1, 291). Für Bonhoeffer aber war die Geschichte des Bürgerturns jedenfalls in kirchlicher Hinsicht offenbar bereits am Ende.

Tatsächlich hat sich Bonhoeffer zunächst an einer Neufassung für den Druck versucht, in der es heißt, dass „gegenwärtig für die Kirche alles darauf an(komme), an die Massen, die sich ihr abgewandt haben, wieder heranzukommen und das derart, dass die Kirche das Evangelium mit der gegenwärtigen Lage des Proletariats sachlich in Berührung bringt und dass sie ihre Ohren schärft für das, was aus den kirchenabgewandten Massen dem entgegenzukommen scheint“ (DBW 1, 290, Anm. 411). Dieser dann allerdings aufgegebene Ansatz zu einer Neufassung präzisiert und verschärft sogar noch, was in der eingereichten Fassung noch eher „volksmissionarisch“ klang. Den Empfehlungen des Doktorvaters und des Verlegers folgend hat Bonhoeffer es aber schließlich vorgezogen, das umstrittene Thema ganz wegfällen zu lassen. – auf die Gefahr hin, dass ohne diesen soziologischen Vorbehalt gegen die verbürgerlichte Kirche das Missverständnis entstehen konnte, als solle mit der Formel „Christus als Gemeinde existierend“ die empirische Kirche in ihrer Bürgerlichkeit theologisch verklärt werden.

Tatsächlich ist Bonhoeffers Interesse für das Proletariat keineswegs so peripher gewesen, wie aufgrund seiner Herkunft aus dem bürgerlichen Grunewaldviertel erwartet werden konnte. Gerade aufgrund dieser Herkunft darf man wohl davon ausgehen, dass für ihn das Thema „Kirche und Proletariat“ nicht überflüssiges Beiwerk der Arbeit über die „Sanctorum Communio“ war, sondern sich durchaus aus ihren Prinzipien ergab. Denn wenn die Kirche „Christus als Gemeinde existierend“ ist, dann ist ihr damit zugleich eine kritische Norm gegeben. Jesus Christus als „der Mensch für andere“, wie Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen formulieren würde (DBW 8, 560).

2. Zur Anthropologie von „Schöpfung und Fall“ (1933)

Eine Vertiefung hat Bonhoeffers theologische Anthropologie in der Habilitationsschrift *Akt und Sein* aus dem Jahr 1931,¹³ in der Antrittsvorlesung über „Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie“ vom 31. Juli 1930 und biblisch-theologisch vor allem in dem Buch *Schöpfung und Fall* von 1933 erfahren.¹⁴ Dem Buch *Schöpfung und Fall*, auf das hier kurz eingegangen werden soll, liegt die Vorlesung „Schöpfung und Sünde“ aus dem Winter 1932/33 zugrunde.¹⁵ Anfang der 30er Jahre war die Debatte um die „Schöpfungsordnungen“ in ein Stadium getreten, in dem sich – wie Bethge formuliert – „die theologische Argumentation für die Schöpfungsordnungen dem Hymnischen näherte oder auch [...] die Form brachial unterstützter Banddrohungen gegen ihre Ablehner annahm“.¹⁶

Mit seiner Vorlesung „Schöpfung und Sünde“ gab Bonhoeffer ein Beispiel für das, was er unter „theologischer Auslegung“ der Bibel verstand, – letztlich: „christologische Auslegung“. „Christologische Auslegung“ des Alten Testaments bedeutet nicht zuletzt dessen Verdeutlichung als Teil der christlichen Bibel im damaligen Kampf gegen die „Deutschen Christen“ und deren Verwerfung des Alten Testaments. Zugleich kann die christologische Zuspitzung als Protest gegen die jüngste gesellschaftliche Entwicklung in Deutschland verstanden werden, wie es gleich in der Einleitung heißt: „Die Kirche Christi legt Zeugnis ab vom Ende aller Dinge. Sie lehnt vom Ende her, sie denkt vom Ende her, sie handelt vom Ende her, sie verkündigt vom Ende her. [...] Christus ist das Ende des Alten. [...] Die Kirche redet in der alten Welt von der neuen Welt.“ Die „Kinder der vergangenen Welt“ hingegen, die „das Neue“ wollen und doch „nur das Alte“ kennen, „verleugnen“ Christus (DBW 3, 21).

„Das Bild Gottes auf Erden“, so überschreibt Bonhoeffer seine Auslegung von Gen 1,26, der Erschaffung des Menschen im Bilde Gottes. Entscheidend ist hier, dass Bonhoeffer in der Rede von der Gotesebenbildlichkeit die Freiheit des Menschen trotz oder vielmehr gerade in seiner Geschöpflichkeit begründet sieht: „Das Geschaffene ist das Gesetzte, im Gesetz Gebundene, Bedingte, nicht Freie. Will der Schöpfer sein eigenes Bild schaffen, so muss er es in Freiheit schaffen. Und erst dies Bild in Freiheit würde ihn ganz preisen, würde die Ehre seines Schöpfers ganz verkündigen. [...] dass Gott im Menschen sein Bild auf Erden schafft, heißt, dass der Mensch dem Schöpfer darin ähnlich ist, dass er frei ist“ (DBW 3, 56 f.).

Hier aber kommt Bonhoeffers theologisches Freiheitsverständnis zum Zuge: „Freiheit ist in der Sprache der Bibel nicht etwas, das der Mensch für sich hat, sondern etwas, das er für den anderen hat. Kein Mensch ist frei an sich“ [...] Freiheit ist keine Qualität des Menschen. [...] Wer den Menschen auf Freiheit hin durchforscht, findet nichts von ihr. Warum? Weil [...] Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts. Lind zwar eine Beziehung zwischen zweien. Freisein heißt ‚frei-sein-für-den-anderen‘, weil der andere mich an sich gebunden hat. Nur in der Beziehung auf den anderen bin ich frei“ (DBW 3, 58 f.). Und dann, derselbe Gedanke noch einmal christologisch gefasst: „Das ist die Botschaft des Evangeliums, dass Gottes Freiheit sich an uns gebunden hat, dass seine freie Gnade allein an uns wirklich wird, dass Gott nicht für sich frei sein will, sondern für den Menschen. Weil Gott in Christus frei ist für den Menschen, darum gibt es für uns ein Denken der Freiheit nur als des ‚Freiseins für ...‘. Darin bewährt sich die Freiheit des Schöpfers, dass er uns frei sein lässt für ihn [...]“ (DBW 3, 59).

Dies anti-individualistische Freiheitsverständnis hat dann auch Auswirkungen für die zwischenmenschlichen Beziehungen: „Wie ist das Geschaffene frei? Darin, dass das Geschaffene bezogen ist auf das andere Geschaffene, der Mensch frei ist für den Menschen. Und er schuf sie, einen Mann und ein Weib. Der Mensch ist nicht allein, er ist in Zweifelt und in diesem *Angewiesensein auf den andern beruht seine Geschöpflichkeit*“ (DBW 3, 60). Hier wird aber zugleich deutlich, dass die Gottesebenbildlichkeit den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebt: „Das ‚Bild, das Gott ähnlich sei, ist [...] keine analogia entis“ – keine Seinsanalogie, wie sie von der katholischen Theologie gelehrt wird –, „bei der der Mensch in seinem An-und-für-sich-sein, in seinem Sein, dem Sein Gottes ähnlich wäre. [...] Die Ähnlichkeit, die analogia des Menschen zu Gott ist [...] analogia relationis“ – Beziehungsanalogie. „Analogia relationis ist [...] die von Gott selbst gesetzte Beziehung und nur in dieser von Gott gesetzte Beziehung analog“ (DBW 3, 60). Die Gottesebenbildlichkeit hebt den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht auf, stellt aber eine „analogia relationis“ (Analogie der Beziehung) her – eine Formulierung, die später von Karl Barth im Rahmen der „Schöpfungstheorie“ der *Kirchlichen Dogmatik* aufgegriffen worden ist.¹⁹

3. Bonhoeffers Antikapitalismus in den Jahren der Wende zur Nazi-Herrschaft

Während seines Studienaufenthalts am „Union Theological Seminary“ in New York (1930/31) hatte Bonhoeffer voller Staunen „die Negerkirchen“ als „Proletarierkirchen, vielleicht die einzigen in Amerika“, entdeckt, in denen im Gegensatz zu den bürgerlichen weißen Kirchen wirklich „das Evangelium“, und zwar „der black Christ mit hinreißender Leidenschaftlichkeit und Anschauungskraft gepredigt“ werde. Mit Sorge hatte er gleichzeitig wahrgenommen, dass sich „unter den Jungen, die ich sehe, wie die christliche Predigt ihre Väter unter ihrem unvergleichlich harten Schicksal hat so geduldig werden lassen, der Widerspruch gegen solche Religion“ roge, „d.h. gegen das Christentum“. Und er warnt: „Wenn dieser Widerspruch einmal mächtig übergreift, dann wird das weiße Amerika sich schuldig dafür wissen müssen, dass diese schwarzen Massen gottlos geworden sind.“¹⁹ Zwar gebe es „noch wenig klassenbewusstes Proletariat in Amerika“. Was er aber in Harlem gelernt habe, werde „auf lange Zeit hinaus bestimmend“ für ihn sein.¹⁹

Nach seiner Rückkehr aus den USA hatte Bonhoeffer im Juni 1931 zum ersten Mal Karl Barth in Bonn besucht, um mit diesem vornehmlich das Problem der Ethik zu diskutieren. Die Vorlesung „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ aus dem Wintersemester 1931/32, Bonhoeffers erste Vorlesung

an der Berliner Universität, gipfelte in einem Paragraphen „Das Wort Gottes und die Theologie“, in dem er sich mit der Theologie Karl Barths auseinandersetzte.²⁰ Und schon im vorletzten Paragraphen beobachtet er, dass sich Barths Eschatologie in der Neubearbeitung von 1922 seines *Römerbrief*-Kommentars gegenüber der ersten Auflage von 1919 „wesentlich geändert“ habe. Offenbar war Bonhoeffer mit der ethischen Konzeption, die aus der Eschatologie der überarbeiteten Fassung von Barths *Römerbrief*-Kommentar folgte, unzufrieden. Denn wenn Gott als „nur je und je kommend“ gedacht wurde, dann sei jedes konkrete Gebot ausgeschlossen. Im Zentrum der Eschatologie der ersten Auflage hatte demgegenüber das „sichtbare Kommen Gottes auf diese Welt“ gestanden.²¹ Diese von Bonhoeffers Frage in diesen Jahren nach dem „konkreten Gebot“ und einer sichtbaren „Verwirklichung“ des Reiches Gottes im Diesseits entgegenzukommen.²²

Im Oktober 1931, während der Vorbereitung der Vorlesung, hatte sich Bonhoeffer in einem Brief an Erwin Sutz beunruhigt über die „beispiellose Lage unseres öffentlichen Lebens in Deutschland“ gezeigt. Man stehe „allgemein unter dem sehr bestimmten Eindruck, vor ganz großen Wendungen der Weltgeschichte zu stehen“; und er fragte sich, ob die sozialen Probleme – Bonhoeffer denkt insbesondere an die Millionen von Arbeitslosen und Hungernden – „zum Bolschewismus oder zu einer großzügigeren Verständigung“ führen werden, ohne schließlich entscheiden zu können, „was besser ist.“²³

Zu Weihnachten 1931 schildert Bonhoeffer Erwin Sutz seine Erfahrungen mit proletarischen Jugendlichen als Konfirmanden. Die Gegend um die Zionskirche sei „so ungefähr die tollste Gegend von Berlin“ mit den schwierigsten sozialen und politischen Verhältnissen.“ Gegen die anfängliche Disziplinlosigkeit habe aber das Erzählen von „biblischem Stoff [...] in aller Massivität“ geholfen, „besonders eschatologische Stellen“. Die „häuslichen Verhältnisse“, unter denen die Jugendlichen lebten, seien „meist unbeschreiblich, Armut, Unordnung, Unmoral.“²⁴ So drängen sich neben den biblischen Assoziationen auch politische auf, wenn Bonhoeffer im eschatologischen Schluss seiner Konfirmationspredigt vom 13. März 1932 über den Gottesstreiter Jakob (Gen 32,25-32; 33,10) davon spricht, „dass Gott auch für euch einen Tag und eine Sonne und eine Morgenröte bereitet hat“, ein „gelobtes Land [...] in dem Gerechtigkeit und Friede und Liebe herrscht“.²⁵

Cerade in diesen Wintermonaten engagierte sich Bonhoeffer auch für den Karl Barth nahestehenden Religiösen Sozialisten Günter Dehn,²⁶ der – zum Professor für Praktische Theologie in Halle ernannt – dort wegen früherer pazifistischer Äußerungen einer Hetzkampagne

deutsch-nationaler und nationalsozialistischer Kreise ausgesetzt war, die schließlich zu seiner Absetzung führte. In einer Predigt über die kleine synoptische Apokalypse (Mt 24,6-14) zum Volksstrauertag (21.02.1932) spielte Bonhoeffer deutlich auf den „Fall Dehn“ an und ließ seine Solidarität mit dem Diffamierten erkennen. Und er gab aus dem damals vielgelesenen Buch *Proletarischer Glaube* des Religiösen Sozialisten Paul Piechowski, Pfarrer in Berlin-Neukölln, Zeugnisse darüber wieder, wie der Krieg den Arbeitern „den Gottesglauben geraubt“ habe.²⁷ Dadurch wird die selbstkritische Frage erweckt: „Haben nicht auch jene Millionen ein Recht auf Christus gehabt, der ihnen nun so entrispen worden ist? Was wollen wir dazu sagen, die wir doch selbst mit hineingerissen gewesen sind in dies Geschehen von 1914-1918, mit Schuld daran haben, dass jenen ihr Glaube genommen wurde?“²⁸

So ist es gewiss kein Zufall, dass die Vorlesung über „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ eine Woche später (29. Februar 1932) mit einem Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Theologie und Kapitalismuskritik bei Luther endete.²⁹ Und so wird verständlich, wie Bonhoeffer im Juli 1932 in dem Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbunclarbeit“ dazu kommen konnte, das göttliche Gebot in einem überraschend eindeutigen Plädoyer für den Sozialismus zu konkretisieren: „Geht nicht in diesen Krieg; seid heute Sozialisten!“³⁰ Schließlich konnte er in demselben Kontext sogar den Internationalismus der Arbeiterbewegung als Vorbild für die ökumenische Bewegung hinstellen: „Dem Sozialismus ist es gelungen, sich auf eine internationale Basis zu stellen – weil sie ein großes gemeinsames Ideal haben. Dem entspricht es, dass auch die Christen erst übernational denken lernen werden, wenn sie eine große, gemeinsame Verkündigung haben.“³¹

Überhaupt stand Bonhoeffer am Vorabend der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten unter dem Eindruck, dass „das große Sterben des Christentums da“ sei, und er fragte sich: „Ob unsere Zeit vorüber ist und das Evangelium einem anderen Volk gegeben ist, vielleicht gepredigt mit ganz anderen Worten und Taten?“ Eing war sich Bonhoeffer mit Barth darin, „dass unsere Kirche heute das konkrete Gebot nicht sagen kann“. Fraglich war ihm aber, „ob dies in ihrem Wesen – also sagen wir in ihrer Begrenztheit durch die Eschata – liegt, oder ob das Abfall und Verlust der Substanz ist“.³²

Auch noch nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten kann Bonhoeffer im Rahmen seiner „Christologie“-Vorlesung vom Sommer 1933 eine proletarische Christologie skizzieren, die deutliche Anklänge an Piechowskis Dokumentation des *Proletarischen Glaubens* erkennen lässt: „Christus in der Welt des Pro-

letariats ist scheinbar erledigt wie die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft [...] Und doch ist es nicht so. Man distanziert hier Jesus von seiner Kirche und ihrer Religion. [...] Jesus ist gegenwärtig in den Fabrikräumen als der Arbeiter; in der Politik als der ideale Idealist; im Leben des Proletariats als der gute Mensch. Er ist neben dem Proletarier als der in den Reihen des Proletariats gegen den Feind, den Kapitalismus, Kämpfende.“ Nach der Mitschrift von Otto Dudzus heißt es hier: „Jesus wird hier als der große Mensch, das große Vorbild, der erste Sozialist oder Kommunist angesehen.“ Bonhoeffer verurteilt solche Formulierungen nicht, sondern wagt eine dogmatische Verwegenheit: „Der Proletarier meint mit dem Wort, Jesus ist ein guter Mensch, mehr, als wenn der Bürger sagt, Jesus ist Gott.“³³

Ausblick

In den weiteren Jahren der Nazi-Herrschaft ist das Motiv der Kapitalismuskritik in Bonhoeffers Theologie offenbar hinter den dringender erscheinenden Erfordernissen des Kirchenkampfes und des Wegs in die politische Konspiration zurückgetreten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Bonhoeffer die frühere Kapitalismuskritik zurückgenommen hätte. Vielmehr ist sie implizit präsent geblieben etwa in der Betonung der vorrangigen Dringlichkeit des Vorletzten gegenüber dem Letzten in der *Ethik*,³⁴ wenn es dort zum Stichwort „Wegbereitung“ heißt: „Der Hungerige braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, [...] der Sklave Freiheit. [...] Wenn der I hungernde nicht zum Glauben kommt, so fällt die Schuld auf die, die ihm das Brot verweigerten. Dem Hungerenden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade“ (DBW 6, 135). Auch in dem Abschnitt „Der Blick von unten“ aus dem Essay „Nach zehn Jahren“,³⁵ der in der Theologie der Befreiung eine breite Rezeption erfahren hat, kann man das antikapitalistische Motiv wiedererkennen, wenn es dort heißt: „Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben“ (DBWS, 38).

Das politische Motiv in Bonhoeffers Theologie ist noch präsent in den Gefängnisbriefen, wenn im dortigen „Entwurf für eine Arbeit“ einerseits Jesus als der „Mensch für andere“ verstanden wird (DBW 8, 559), gleichzeitig aber auch als Merkmal der Kirche formuliert wird: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (DBW 8, 560). Dem entspricht die scharfe Kritik der Bekennenden Kirche im Rückblick auf den Kirchenkampf: „Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere“ (DBW 8, 556). Man liest diese Sätze

heute meist im Blick auf die mangelnde Solidarität der Bekennenden Kirche mit den verfolgten Juden. Dies ist auch gewiss nicht falsch. Doch Bonhoeffer gibt eine andere Konkretisierung, die uns nachhallen, was wir über seine frühen Reflexionen über „Kirche und Proletariat“ gehört haben, kaum überraschen dürfte: „Soziologisch: keine Wirkung auf die breiten Massen; Sache der Klein- und Großbürger“ (ebd.). So ist es auch kein Zufall, dass Bonhoeffer bei seiner Frage nach einem „religionslosen Christentum“ auch ausdrücklich darauf zu sprechen kommt, dass mit der Offenbarungstheologie Karl Barths und der Bekennenden Kirche „für den religionslosen Arbeiter oder Menschen überhaupt“ – in dieser Reihenfolge! – nichts Entscheidendes gewonnen“ sei (DBW 8, 404 f.). Erinnert man sich an die „proletarische“ Christologie des Jahres 1933, dann darf man in der Rede von Jesus als dem „Menschen für andere“ und der „Kirche für andere“ zweifellos einen kapitalismuskritischen Akzent mithören.

Anders als Barth war Bonhoeffer kein Sozialist. Aber die Eschatologie des „sichtbaren Kommens Gottes auf diese Welt“ in Barths erstem *Kölnbrief-Kommenrar* und ihre ethischen Konsequenzen – unter Einschluss ihrer sozialistischen Konnotationen – kamen Bonhoeffers Frage nach dem „konkreten Gebot“ in der Endphase der Weimarer Republik offenbar entgegen. Die Begegnung mit dem „anderen“ als Merkmal der Kirche, die für Bonhoeffers Begriff von der Kirche prägend war, blieb ein zentrales Thema in seiner Theologie und Anthropologie. Und so war es durchaus treffend, wenn Barth nach der Lektüre von Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie an den Autor schrieb, ihm sei jetzt erst deutlich geworden, wie Bonhoeffer „gerade in der von mir stillschweigend vorausgesetzten oder nur nebenbei betonten Richtung“ nach dem „Weg vom christlichen Glauben zum politischen Handeln“ gefragt habe. Dies sei ja auch sein eigenes Thema – „in Gestalt des ‚Religiösen Sozialismus‘ in seiner spezifisch schweizerischen Gestalt“ – gewesen, das dann jedoch, „als ich 1921 nach Deutschland kam, zunächst etwas zurückgetreten“ sei. Bonhoeffer habe hier eine „Lücke“ gespürt „und die Notwendigkeit, sie auszufüllen“, – daher die von Bonhoeffer „so wichtig vertretene Ergänzung“ von Barths theologischen Ansatz auf der Linie „Ethik – Mittelmenschlichkeit – dienende Kirche – Nachfolge – Sozialismus – Friedensbewegung – und in und mit dem Allen, eben Politik!“³⁶

Anmerkungen

- 1 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths* (1972), München (3. Aufl.) 1985.
- 2 Vgl. Wolf-Dieter Zimmermann, *Berliner Jahre, in: Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, hg. v. W.-D. Zimmermann, München (4., erw. Aufl.) 1969, 60: „Verwundert erlebte ich damals in ihm einen überzeugten Sozialisten und konsequenten Pazifisten.“

- 3 Vgl. Hansfried Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societies in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig 1961, 161f.: „Er stand jedenfalls politisch keineswegs links.“
- 4 Dietrich Bonhoeffer, *Saccharum Communion. Et. autographische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, DBW 1, hg. v. J. v. Soosten, München 1986.
- 5 Vgl. Joachim von Soosten, Nachwort, in: DBW 1, 314 f.
- 6 J. v. Soosten, Nachwort, in: DBW 1, 315.
- 7 Für diese Terminologie ist Bonhoeffer kritisiert worden, weil er sich dadurch den Zugang zu einer kritischen Analyse der empirischen Kirche als einer gesellschaftlichen Gruppierung verbaue. Vgl. H. Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 72ff., und Peter L. Berger, *The Social Character of the Question Concerning Jesus Christ. Sociology and Ecclesiology*, in: *The Place of Bonhoeffer. Problems and Possibilities in His Thought*, hg. v. M. L. Marty, New York 1962, 31ff.
- 8 Vgl. H. Müller, *Von der Kirche zur Welt*, 70 f.
- 9 Vgl. Klaus-Michael Kodalle, *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991.
- 10 Vgl. Wolfgang Iltner, *Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, hg. v. E. Feil u. J. Tötli, München 1980, 129 f.
- 11 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologie – Christ – Zeittage*, München 1967, 114.
- 12 Der Abschnitt wurde ersetzt durch den Abschnitt „Autorität und Freiheit in der empirischen Kirche“. Dieser beginnt mit dem Leitsatz: „Die Kirche ruht auf dem Wort“ (DBW 1, 172), für den Bonhoeffer auf Karl Barths *Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927) verweist. Im Unterschied zur absoluten Autorität des Wortes, auf dem die Kirche ruht, komme der Kirche selbst nur „relative Autorität“ zu, sie könne daher nur „relativen Gehorsam“ fordern, der dem Einzelnen eine „relative Freiheit“ einräumt (DBW 1, 173). Vielleicht sollte dieser von Barth übernommene eschatologische Vorbehalt gegenüber der Kirche vom „Wort Gottes“ her die Funktionen übernehmen, die ursprünglich der soziologische Vorbehalt vom „Proletariat her wahrgenommen hatte.“
- 13 D. Bonhoeffer, *Act und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, hg. v. L.-R. Reuter, München 1988.
- 14 D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, DBW 3, hg. v. M. Rüter u. L. Tötli, München (2. durchgesehene u. aktualisierte Aufl.) 2002.
- 15 Bonhoeffer hatte die Vorlesung über „Schöpfung und Sünde“ einstündig angekündigt. In der anderen Stunde trat er eine „Besprechung systematisch-theologischer Neuerscheinungen“ vor – die Vorlesung Bonhoeffers, die nach Auskunft der überlieferten Hörmitschnitten den direktesten Bezug zu den politischen Tagesereignissen aufwies.
- 16 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 260 f.
- 17 Vgl. Karl Barth, KD III/1 (1947), 218ff.: Die „geschaffene Freiheit“ des Menschen drücke sich darin aus, dass – wie Barth Bonhoeffer zitiert – „der Mensch frei ist für den Menschen“, so dass sich also letztlich in der „siedelnd hergeschenken und gesetzten Beziehung“ von Mann und Frau „die Freiheit und also die Gottebenbildlichkeit des Menschen“ offenbare. „Wie Gott für den Menschen ist, so der Mensch für den Menschen: *nulcum* nämlich Gott für ihn ist, so dass die *analogia relationis* als Sinn der Gottebenbildlichkeit mit irgend einer *analogia entis* nicht verwechselt werden kann.“ Das „Abbildliche [...] des von Gott geschaffenen Wissens“ bestehe laut Gen 1,27 im „Gegeneüber. [...] Gegeneinander und Füreinander von Mensch und Mensch, nämlich in den von Mann und Frau [...]“.
- 18 D. Bonhoeffer, *Beicht über meinen Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York 1930/31*, in: DBW III, 274 f. Zunächst, ich habe in den Negerkirchen das Evangelium

- predigen hören. [...] Im Gegensatz zur oft vortragsmäßigen Art der „weißen“ Predigt wird der „black Christ“ mit herausfordernder Leidenschaftlichkeit und Anschauungskraft gepredigt. [...] Die Negerkirchen sind Proletariatskirchen, vielleicht die einzigen in ganz Amerika.“
- 19 O. Bonhoeffer, a.a.O., 279.
- 20 Vgl. D. Bonhoeffer, Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: DBW 11, 211.
- 21 D. Bonhoeffer, a.a.O., 209. – Barth selbst hat in der 2. Auflage „manche Seiten der 1. Auflage dieses Buches“ dafür kritisiert, dass es hier zur „Behauptung eines organisch wachsenden göttlichen Seins und Habens im Menschen“ gekommen sei (*Der Römerbrief* [2. Aufl.], München [1922], 223). Inzwischen war er zur Erkenntnis gekommen, dass hier der „unendliche qualitative Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit noch nicht scharf genug ins Auge gefasst sei (a.a.O., XIII [Vorwort]).
- 22 Zu Bonhoeffers Rezeption von Barths *Römerbrief*-Kommentaren vgl. Andreas Pangritz, Vom „sichtbaren Kommen Gottes auf diese Welt“, in: *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch*, Nr. 3 (2007/08), Gütersloh 2008, 219-243.
- 23 D. Bonhoeffer, Brief an Erwin Sutz, 08.10.1931, in: DBW 11, 28f.
- 24 D. Bonhoeffer, Brief an Erwin Sutz, 25.12.1931, in: DBW 11, 50f. – Bonhoeffer wandert sich, „wie es möglich ist, dass ein Junge unter derartigen Verhältnissen nicht völlig verkommt“. Erschließt daraus: „Es muss eine große – doch wohl auch moralische – Widerstandskraft in diesen Leuten sein.“
- 25 D. Bonhoeffer, Predigt zu Genesis 32,25-32; 33,10. Berlin, Lütare, 13.03.1932, in: DBW 11, 414.
- 26 Vgl. D. Bonhoeffer u. H. Fischer, Entwurf einer Eingabe zum Fall Dehn an die Theologische Fakultät in Halle [Februar 1932], a.a.O., 66-68.
- 27 D. Bonhoeffer, Predigt zu Matthäus 24,6-14. Berlin. Reminiscere (Volkstrauertag), 21.02.1932, a.a.O., 405. – Vgl. Paul Piechowski, *Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen*, Berlin (4. Aufl.) 1928, insbes. 153-157. Dort finden sich z.B. die folgenden proletarischen Zeugnisse: „Durch den Krieg bin ich von der Religion gänzlich abgefallen.“ „Die Kirche, die für den Krieg ist, ist gegen die Auffassung des Christus.“ „Ich musste gerade während des Krieges immerwährend an dem Vorhandensein Gottes zweifeln, von dem alle Länder den Sieg für sich erhofften“ (153f.).
- 28 Dietrich Bonhoeffer, Predigt zu Matthäus 24,6-14, in: DBW 11, 405.
- 29 D. Bonhoeffer, Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts, a.a.O., 213.
- 30 D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit (26.07.1932), a.a.O., 334.
- 31 D. Bonhoeffer, a.a.O., 342. – Vgl. auch die Thesen zum Vortrag (a.a.O., 346): „Wie es dem Sozialismus gelungen [ist], sich durch eine Botschaft auf [eine] internationale Basis zu stellen, so kann auch die Kirche allein durch eine gegenwartsvolle christliche Verkündigung und Theologie die internationale Basis für Verständigung in umfassender Weise legen.“
- 32 D. Bonhoeffer, Brief an H. Rößler, 25.12.1932, in: DBW 12, 39.
- 33 D. Bonhoeffer, Vorlesung „Christologie“, in: DBW 12, 267 mit Anm. 11. – Vgl. P. Piechowski, *Proletarischer Glaube*, 128-134. Dort finden sich Aussagen von Arbeitern über Jesus wie die folgenden: „Er war ein guter und gerechter Mensch, aber niemals ein Sohn Gottes“ (a.a.O., 129). „Ich halte ihn, falls es ihn gegeben hat, für den größten Kommunisten, Ethiker und Pazifisten der damaligen Zeit“ (a.a.O., 131). „Christus war in gewissem Sinne der Begründer des Sozialismus. [...] Ich halte ihn für den adelnsten Kommunisten aller Zeiten [...] Als Mensch verdient Christus die größte Achtung“ (a.a.O., 132; im Original gesperrt). Vgl. auch Piechowskis Zusammenfassung: „Nichts verbindet den Proletarier so sehr mit der Kirche als seine Stellung zu dem Menschen Jesus

und nicht: Inmitten ihm so sehr von der Kirche als seine Stellung zu dem Gottessohn Christus“ (a.a.O., 225).

34 D. Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, hg. v. I. Tödt etc., München 1992.

35 D. Bonhoeffer, Nach zehn Jahren [Rechenenschaft in der Wende zum Jahr 1943], in: ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. C. Gremmels etc., Gütersloh 1998, 19-39.

36 K. Barth, Brief an Eberhard Bethge, 22.05.1967, in: *Evangelische Theologie* 28, 1968, 555 f.