

ANDREAS PANGRITZ:
DIETRICH BONHOEFFERS ÖKUMENISCHE
FRIEDENSETHIK DAMALS – UND HEUTE?
(„ZUR THEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG
DER WELTBUNDARBEIT“, 1932)

In den Diskussionen der letzten Wochen und Monate um den Krieg im Irak wurde auf kirchlicher Seite wiederholt das Wort der Gründungsversammlung des Weltkirchenrats von Amsterdam zitiert: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ Verantwortliche Stimmen der Evangelischen Kirche in Deutschland argumentierten, die Kirche habe in einem langwierigen Prozeß gelernt, daß es „gerechte Kriege“ nicht geben könne. Der amerikanische Präsident George W. Bush hingegen berief sich in seiner Rede vor dem Bundestag zur Begründung seiner Kriegspolitik nicht zuletzt auf Dietrich Bonhoeffer. Demgegenüber hatte wiederum die Friedensbewegung der achtziger Jahre Bonhoeffers Forderung eines ökumenischen Friedenskonzils gerne zitiert.

Wenn Bonhoeffer derart für gegensätzliche Positionen in der Friedensethik vereinnahmt werden kann, lohnt es sich vielleicht, aus aktuellem Anlaß einmal genauer hinzusehen. Ich will dies anhand einer Analyse von Bonhoeffers Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ aus dem Jahre 1932 versuchen.

Die wichtigste Veröffentlichung Bonhoeffers am Vorabend der deutschen Wende zum Nationalsozialismus war der Aufsatz „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“, der 1932 in der Zeitschrift *Die Eiche* erschien. Es handelte sich um die schriftliche Ausarbeitung eines Vortrags, den Bonhoeffer am 26. Juli 1932 auf einer ökumenischen Jugendfriedenskonferenz des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit“ im slowakischen Kurort Cernohorské Kúpele (Bad Schwarzenberg) am Fuß der hohen Tatra gehalten hatte.

Der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches) war eine ökumenische Friedensbewegung, die – hervorgegangen „aus spontanen Friedensbemühungen amerikanischer, deutscher, englischer und Schweizer Christen“ – am 1. August 1914 in Konstanz von „Männern aus über dreißig Kirchen“ gegründet worden war. Als Zielsetzung war beschlossen worden, „daß die Kirchen in allen Ländern ihren Einfluß auf die Völker, Volksvertretungen und Regierungen benutzen, um gute und freundliche Beziehungen zwischen den Nationen herzustellen“.¹ Der 1928 in Prag abgehaltene „Weltkongreß für Friede und Freundschaft“ wurde bekannt durch eine von 500 Kirchenvertretern einstimmig angenommene Abrüstungsresolution.²

Dietrich Bonhoeffer war nach der Rückkehr von seinem Studienaufenthalt am New Yorker Union Theological Seminary auf einer Konferenz des Weltbundes in Cambridge (September 1931) zum Jugendsekretär gewählt worden. Auf der gleichen Konferenz hatte er auch die Delegierten der jungen (erst um die Jahreswende 1919/20 durch Ablösung von der Römisch-Katholischen Kirche entstandenen) Tschechoslowakischen (heute: Hussitischen) Kirche kennengelernt.³ Die Initiative für die Einladung Bonhoeffers zu der Jugendkonferenz, die vom 20.-30. Juli 1932 in Cernohorské Kúpele durchgeführt wurde, hatte der Patriarch dieser Kirche, Prochazka,

¹ Während des Krieges hatte die Arbeit des Weltbundes in erster Linie der „Hilfe für die Opfer des Krieges“, insbesondere für „in Not geratene Ausländer und Gefangene gegolten“. Nach dem Krieg war der Weltbund, der bereits 1919 wieder in Holland zu einer internationalen Tagung zusammentrat, „an der ökumenischen Arbeit entscheidend beteiligt“.

² Friedrich Siegmund-Schultze, Art. „Weltbund für Freundschaftsarbeit“ in: RGG²

³ Vgl. Adolf Mádr, „Dietrich Bonhoeffer in Cernohorské Kúpele“, in: *Die Zeichen der Zeit*, 1967, 106.

ergriffen. Während in Berlin der Wahlkampf für die Reichstagswahlen am 31. Juli 1932 tobte, bei denen die NSDAP mit 230 Sitzen die stärkste Partei werden sollte, war Bonhoeffer in die Tschechoslowakei gereist.

1.

Neben den aktuellen und konkreten Themen, die auf der Konferenz diskutiert werden sollten, wie „Die jungen Leute der Gegenwart und ihre Beziehung zu den geistigen Idealen“ oder „Die öffentliche Meinung und der Weltfrieden“ nahm sich Bonhoeffers Vortragsthema – „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ – eher langweilig, theoretisch und abstrakt aus. Doch Bonhoeffer wollte aufs theologisch Grundsätzliche hinaus. Denn im Mangel an theologischer Reflexion sah er für die ökumenische Friedensarbeit die Gefahr der Abhängigkeit von der jeweiligen politischen Konjunktur. Ihm schwebte nichts geringeres als eine „Theologie der ökumenischen Bewegung“ vor.

So setzt der Vortrag gleich mit einer provozierenden Feststellung ein:

„Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. So oft die Kirche in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, daß sie eine Theologie hervorbringt... Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen“ (DBW 11, 327f).

„Bonhoeffers Angriff“ erfolgte in drei Richtungen, „gegen die alten Praktiker der Ökumene, die sich einer theologischen Begründung ihres Handelns entziehen“, gegen „das angelsächsische Reich-Gottes- und Friedens-Ideal, das sich in vorschneller Resolutionsfreudigkeit der Konferenzen bekundet“, und gegen die Theologie der „Schöpfungsordnungen“ des konservativen deutschen Luthertums (E. Bethge, DB 296).

1.1.

Den „alten Praktikern der Ökumene“ hält Bonhoeffer vor, daß ihr Desinteresse an einer theologischen Begründung der Weltbundarbeit „die ökumenischen Gremien zu Zweckorganisationen“ verkommen lasse und sie so „der Abhängigkeit von politischen Konjunkturschwankungen“ ausliefere (DB 296). Er sagt:

„Weil es keine Theologie der ökumenischen Bewegung gibt, darum ist der ökumenische Gedanke z. B. gegenwärtig in Deutschland durch die politische Welle des Nationalismus in der Jugend kraftlos und bedeutungslos geworden. Und es steht in anderen Ländern nicht anders. Es fehlt theologische Verankerung, gegen die die Wellen von rechts und links vergebens anstürmen. Nun ist die Hilflosigkeit groß, und die Verwirrung der Begriffe ist grenzenlos. Der in der ökumenischen Arbeit Stehende muß sich“ – wie die Kommunisten und Sozialdemokraten – „vaterlandslos und unwahrhaftig schelten lassen, und jeder Versuch einer Entgegnung wird leicht überschrien“ (DBW 11, 328f.).

1.2.

Gegenüber dem angelsächsischen Reich-Gottes-Pazifismus betont er, die ökumenische Bewegung solle zunächst einmal „die Erkenntnis der tiefen Ratlosigkeit gerade in den Fragen, die unser Zusammensein begründen sollen,“ einräumen:

„Was ist das Christentum, von dem wir da immer reden hören? Ist es im wesentlichen der Inhalt der Bergpredigt oder ist es die Botschaft von der Versöhnung in Kreuz und Auferstehung unseres Herrn? Was für eine Bedeutung hat die Bergpredigt für unser Handeln? und was für eine Bedeutung die Botschaft vom Kreuz? Wie verhalten sich die Gestalten unseres neuzeitlichen Lebens zu der christlichen Verkündigung? Was hat der Staat, was hat die Wirtschaft, was hat unser soziales Leben mit dem Christentum zu tun? Es ist unleugbar, daß wir hier alle noch unser Nichtwissen bekennen müssen; aber es ist ebenso unleugbar, daß wir dies unser Nichtwissen als unsere Schuld erkennen sollen. Wir *sollten* hier wirklich mehr wissen“ (DBW 11, 329).⁴

⁴ Es könne „nichts Gutes dabei herauskommen, vor der Welt und sich selbst so zu tun, als wüßte man die Wahrheit, während man sie im Grunde nicht weiß. Dafür ist diese Wahrheit zu ernst, und es wäre ein Verrat an der Wahrheit, wenn die Kirche

Das Eingeständnis der Schuld des Nichtwissens in gesellschaftspolitischer Hinsicht nennt Bonhoeffer dann in Wiederaufnahme einer Formel aus seiner Dissertation „qualifiziertes Schweigen“. „Qualifiziertes Schweigen könnte der Kirche heute vielleicht angemessener sein als ein Reden, das möglicherweise sehr unqualifiziert ist.“

Zur Überwindung der Schuld des Nichtwissens fordert Bonhoeffer zunächst ein „streng theologisches Neuerarbeiten der biblischen und reformatorischen Grundlagen unseres ökumenischen Kirchenverständnisses“, „eine verantwortliche Theologie der ökumenischen Bewegung“ (DBW 11, 330). Er geht dabei davon aus, daß der Weltbundarbeit „eine ganz bestimmte Auffassung von der Kirche“ zugrunde liege, wonach „das Revier der einen Kirche Christi die ganze Welt ist“. Da Jesus Christus „der Herr der Welt“ und nicht nur der Kirche ist, hat seine Gemeinde „den Auftrag, sein Wort der ganzen Welt zu sagen“. Um „diesem Anspruch ihres Herrn auf die ganze Welt Ausdruck zu geben, haben sich die Weltbundkirchen zusammengeschlossen“ (DBW 11, 331).

Wenn Christus aber die Herrschaft über die ganze Welt beansprucht, dann ist damit auch gesagt, daß es in der Verkündigung der Kirche nicht nur um einen begrenzten „heiligen, sakralen Bezirk“ des Lebens gehen kann, sondern um das ganze Leben: Der gerade im deutschen Luthertum verbreitete Gedanke, „daß es gottgewollte Eigengesetzlichkeiten des Lebens gebe, die der Herrschaft Jesu Christi entzogen wären“, ist abzulehnen. „Das Wort der Kirche ist das Wort des gegenwärtigen Christus, es ist Evangelium und Gebot“, und zwar nicht in abgehobener Allgemeinheit, sondern als „heute und hier gültiges, bindendes Wort“ (ebd.).

„Das Wort der Kirche an die Welt muß darum aus der tiefsten Kenntnis der Welt dieselbe in ihrer ganzen gegenwärtigen Wirklichkeit betreffen, wenn es vollmächtig sein will. Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes sagen können ... Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn“ – wie Bon-

sich hinter Resolutionen und frommen Prinzipien versteckt, wo sie aufgerufen ist, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen und zu allererst einmal ihre Schuld und ihr Nichtwissen einzugestehen“.

hoeffer in gewagter Paradoxie diese Zumutung aktualistisch zuspitzt – „was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr: Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott“ (DBW 11, 332).

„Das Gebot: Du sollst den Nächsten lieben,“ etwa ist nach Bonhoeffers Meinung „als solches so allgemein, daß es der stärksten Konkretion bedarf, um daraus zu hören, was das heute und hier für mich bedeutet“. Doch „nur als solches konkretes Wort zu mir, ist es Gottes Wort“ (DBW 11, 332f.).

Das Problem ist jedoch: „Kann die Kirche mit derselben Sicherheit das Gebot Gottes verkündigen, wie sie das Evangelium verkündigt?“ Die Beispiele für konkrete Gebotsverkündigung, die Bonhoeffer wählt, sind vielsagend:

„Kann die Kirche mit derselben Sicherheit sagen: Wir brauchen eine sozialistische Wirtschaftsordnung, oder: Geht nicht in den Krieg, wie sie sagen kann: Dir sind deine Sünden vergeben?“ (DBW 11, 332).

Offensichtlich sollte sie es jedenfalls können:

„Die Kirche muß im Entscheidungsfall eines Krieges ... nicht nur sagen können: es sollte eigentlich kein Krieg sein; aber es gibt auch notwendige Kriege, und nun jedem Einzelnen die Anwendung dieses Prinzips überlassen, sondern sie sollte konkret sagen können: geh in diesen Krieg oder geh nicht in diesen Krieg.“⁵

„Wenn die Kirche wirklich ein Gebot hat, so muß sie es in konkretester Form aus der vollsten Kenntnis der Sache heraus verkündigen und zum Gehorsam aufrufen. Ein Gebot muß konkret sein oder es ist kein Gebot“ (DBW 11, 333).

Wie aber kommt die Kirche zu der „detaillierten Sachkenntnis“, aus der heraus sie das „konkrete Gebot“ verkündigen kann? Bonhoeffer sieht das Problem; aber er weicht nicht zurück, er mutet der Kirche zu, sich in genauester Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit sachkundig zu machen, statt „auf die Etappe der Prinzipien“ auszuweichen (DBW 11, 333). Auch auf die Gefahr hin, sich zu irren, schlägt er der Kirche einen anderen Weg vor:

⁵ Entsprechendes gilt „in der sozialen Frage; es sollte nicht das letzte Wort der Kirche sein zu sagen: es ist Unrecht, daß der eine Überfluß hat, wenn der andere hungert; aber das Eigentum ist gottgewollt und darf nicht angetastet werden, und nun die Anwendung wiederum dem Einzelnen überlassen“.

„Die Schwierigkeit wird klar ins Auge gefaßt, und es wird nun allen Gefahren zum Trotz etwas gewagt, nämlich *entweder* ein bewußtes und qualifiziertes Schweigen des Nichtwissens *oder* aber es wird das Gebot gewagt, in aller denkbaren Konkretion, Ausschließlichkeit, Radikalität. Die Kirche wagt also etwa zu sagen: geht nicht in diesen Krieg; seid heute Sozialisten, dieses Gebot als *Gottes Gebot*...“ (DBW 11, 334).⁶

Woher aber weiß die Kirche, „was Gottes Gebot für die Stunde ist?“ Woher weiß sie etwa, daß Christen heute Sozialisten sein müssen und nicht in den kommenden Krieg ziehen dürfen? Leben wir nicht in einer Situation, wie sie 2. Chron 20,12 ausdrückt: „Wir wissen nicht, was wir tun sollen“? Müssen wir nicht mit Psalm 119,19 Gott immer wieder bitten: „Verbirg Dein Gebot nicht vor mir“? Bonhoeffer argumentiert hier ganz offenbarungstheologisch: Das Wissen um das „Gebot für die Stunde“ ist jedenfalls „keine Selbstverständlichkeit... Die Erkenntnis des Gebotes Gottes ist ein Akt der Offenbarung Gottes“ (DBW 11, 335).

1.3.

Doch „wo vernimmt die Kirche diese Offenbarung?“ Die traditionellen Antworten können Bonhoeffer nicht befriedigen. Eine dieser Antworten, die gerade im angelsächsischen Bereich unter dem Einfluß der historischen Friedenskirchen verbreitet ist, lautet: „das *biblische Gesetz*, die *Bergpredigt* ist die absolute Norm für unser Handeln. Wir haben einfach die Bergpredigt ernst zu nehmen und zu realisieren.“ Wenige Jahre später wird Bonhoeffer in seinem Buch *Nachfolge* dieser Antwort sehr nahe kommen. Jetzt aber, im Sommer 1932, macht er dagegen noch den lutherischen Einwand geltend: „Die

⁶ „Qualifiziertes Schweigen“ unterscheidet sich von einem möglicherweise ganz unqualifizierten Stillhalten dadurch, daß es das Eingeständnis einer Schuld beinhaltet, der Schuld des Nichtwissens um die gesellschaftliche Wirklichkeit. Insofern stellt es eine Verlegenheit der Kirche dar, der diese durch genaue Analyse der Sachlage zu entkommen versuchen soll, so daß sie das konkrete Gebot verkündigen kann. Umgekehrt unterscheidet sich die konkrete Gebotsverkündigung von der Aufstellung allgemeiner Prinzipien durch den Mut der Radikalität bei gleichzeitigem Wissen um die Möglichkeit des Irrtums. Die Kirche darf dies aber wagen „im Glauben an das Wort von der Sündenvergebung, das auch ihr gilt. So ... ist die Verkündigung des Gebotes begründet in der Verkündigung der Sündenvergebung“ (DBW 11, 334).

Bergpredigt darf nicht zum gesetzlichen Buchstaben werden.“ Ein gesetzliches Verständnis der Bergpredigt liefe wieder auf ein Ausweichen in allgemeine Prinzipien hinaus, die die aktuelle Lage doch nicht konkret treffen. Für Bonhoeffer ist die Bergpredigt daher „in ihren Geboten“ nur „die Veranschaulichung dessen, was Gottes Gebot sein kann, aber nicht, was es gerade heute und gerade für uns ist“ (DBW 11, 335).

Die andere traditionelle Antwort, die vor allem im konservativen deutschen Luthertum verbreitet ist, „will das Gebot Gottes in der *Schöpfungsordnung* finden. Weil schöpfungsmäßig gewisse Ordnungen gegeben seien, darum soll man sich dagegen auch nicht auflehnen, sondern diese demütig hinnehmen“ (DBW 11, 335). Mit der Zurückweisung dieser neu-lutherischen Argumentation eröffnet Bonhoeffer eine dritte Front in seinem Vortrag, die Front gegen den lutherischen Konfessionalismus.

Diese Variante des prinzipiellen Argumentierens ist darum noch gefährlicher als die angelsächsisch-pazifistische, da sie unmittelbar in die Rechtfertigung von Nationalismus und Militarismus hineinführt:

„So kann man dann argumentieren: weil die Völker nun einmal verschiedenen geschaffen seien, so sei jeder verpflichtet, seine Eigenart zu erhalten und zu entfalten. Das sei Gehorsam gegen den Schöpfer. Und wenn dieser Gehorsam einen in Kampf und Krieg führt, so sei eben auch dieses als schöpfungsmäßig geordnet aufzufassen“ (DBW 11, 335).

Die Hauptgefahr dieses Arguments sieht Bonhoeffer darin,

„daß sich von hier aus grundsätzlich alles rechtfertigen läßt. Man braucht etwas Daseiendes nur als Gottgewolltes, Gottgeschaffenes auszugeben, und jedes Daseiende ist für Ewigkeit gerechtfertigt, die Zerrissenheit der Menschheit in Völker, nationaler Kampf, der Krieg, die Klassengegensätze, die Ausbeutung der Schwachen durch die Starken, die wirtschaftliche Konkurrenz auf Tod und Leben.“

Bonhoeffers Haupteinwand lautet, daß in dieser Rede von Schöpfungsordnungen der Sündenfall übersehen ist: „Jede menschliche Ordnung“ ist „Ordnung der gefallenen Welt ... und nicht der Schöpfung“ (DBW 11, 336).

Bonhoeffer verweist anstatt auf sog. „Schöpfungsordnungen“ auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus: „Das Gebot kann nirgends anders herkommen, als wo die Verheißung und Erfüllung herkommt, von

Christus. Von Christus allein her müssen wir wissen, was wir tun sollen“ (DBW 11, 336). Wie das? Bonhoeffer führt hier den Begriff der „Erhaltungsordnung“ ein:

„Wir wissen, daß *alle* Ordnungen der Welt nur dadurch Bestand haben, daß sie auf Christus ausgerichtet sind; sie *alle* stehen allein unter der Erhaltung Gottes, solange sie noch offen sind für Christus, sie sind *Erhaltungsordnungen*, nicht Schöpfungsordnungen. Sie bekommen ihren Wert ganz von außen her, von Christus her, von der neuen Schöpfung her... Die Erhaltung ist das Tun Gottes mit der gefallenen Welt, durch das er die Möglichkeit der Neuschöpfung gewährleistet“ (DBW 11, 337).⁷

Im Unterschied zur Rede von den „Schöpfungsordnungen“ schließt Bonhoeffers Rede von den „Erhaltungsordnungen“ auch die Möglichkeit der Zerstörung ein:

„*Jede Ordnung* – und sei es die älteste und heiligste – *kann zerbrochen werden* und muß es, wenn sie sich in sich selbst verschließt, verhärtet und die Verkündigung der Offenbarung nicht mehr zuläßt“ (DBW 11, 337).

2.

Was heißt die Rede von „Erhaltungsordnungen“ nun konkret für „die im Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen“, die ja meinen, in der „Ordnung des *internationalen Friedens* ... heute Gottes Gebot für uns“ erkannt zu haben? Bonhoeffer kommt hier wieder auf seine Kritik des angelsächsischen Pazifismus zurück:

„Unter dem übermächtigen Einfluß des angelsächsischen theologischen Denkens im Weltbund hat man bisher den hier gemeinten Frieden als Wirklichkeit des Evangeliums, sagen wir ruhig, als ein Stück Reich Gottes auf Erden verstanden. Von hier aus wird das Ideal des Friedens verabsolutiert, d. h. nun nicht mehr als Zweckgestaltung und Erhaltungsordnung verstanden, sondern als endgültige, in sich wertige Ordnung der Vollendung, als ein Hereinbrechen einer jenseitigen Ordnung in die gefallene Welt“ (DBW 11, 338).

⁷ Bonhoeffer hat später die Rede von den „Erhaltungsordnungen“ wieder fallen lassen, als diese nämlich von konservativ-lutherischer Seite aufgegriffen und wiederum zur Rechtfertigung des jeweils Bestehenden mißbraucht wurde.

Demgegenüber betont Bonhoeffer:

„Der internationale Friede ist nicht eine Wirklichkeit des Evangeliums, nicht ein Stück des Reiches Gottes, sondern ein Gebot des zornigen Gottes, eine Ordnung der Erhaltung der Welt auf Christus hin. Der internationale Friede ist darum auch kein absoluter Idealzustand, sondern eine Ordnung, die auf etwas anderes hin ausgerichtet ist und nicht in sich selbst wertig ist.“

Aber, um nicht mißverstanden zu werden, als solle diese theologische Relativierung des internationalen Friedens ihn zugleich politisch désavouieren, setzt Bonhoeffer sofort hinzu: „Die Aufrichtung einer derartigen Erhaltungsordnung kann freilich absolute Dringlichkeit bekommen“, zwar nicht „um ihrer selbst willen“, aber doch „um des Hörens der Offenbarung willen“ (DBW 11, 339).

Bonhoeffers theologische Begründung des internationalen Friedens als „Erhaltungsordnung“ gibt der Friedensordnung zwar einen „gebrochenen Charakter“, demzufolge der Friede eine doppelte Begrenzung“ durch „die Wahrheit“ und „das Recht“ erfährt: „Dort, wo eine Gemeinschaft des Friedens Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muß die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden“ (DBW 11, 339).⁸ Der „evangelische Friedensgedanke in seiner bewegten Beziehung zum Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriff“ schließt also den Kampf nicht aus, sondern ein:

„Ist die Ordnung des äußeren Friedens nicht zeitlos gültig, sondern jeweils durchbrechbar..., so ist damit der *Kampf*“ – nämlich der Kampf um Wahrheit und Gerechtigkeit – „grundsätzlich als Möglichkeit des Handelns im Blick auf Christus verständlich gemacht... Kampf kann gegebenenfalls die Offenheit für die Offenbarung in Christus besser gewährleisten als äußerer Friede...“ (DBW 11, 340).

Mit dieser grundsätzlichen Erwägung will Bonhoeffer aber keineswegs das konkrete Friedensgebot abschwächen. Vielmehr bezeichnet er es als einen

„heute sehr weitverbreiteten, äußerst gefährlichen Irrtum, zu meinen, in der *Rechtfertigung des Kampfes* sei bereits die Rechtfertigung des Krieges, sei das *grundsätzliche Ja zum Kriege* enthalten“ (DBW 11, 340).

⁸ Vgl. ebd.: „Wird der Kampf dann von beiden Seiten wirklich um die Wahrheit und das Recht geführt, so ist die Friedensgemeinschaft, wenn auch äußerlich zerbrochen, so doch in dem Kampf um dieselbe Sache um so tiefer und stärker verwirklicht.“

Konnte Luther die Frage „ob Kriegersleute im seligen Stande sein können“, noch bejahen, so sei nunmehr festzustellen:

„Unser heutiger Krieg fällt darum nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist. Er ist darum auch heute schlechterdings nicht mehr als Ordnung der Erhaltung auf die Offenbarung hin zu bezeichnen, eben weil er schlechthin vernichtend ist... Weil wir aber den Krieg keinesfalls als Erhaltungsordnung Gottes und somit als Gebot Gottes verstehen können..., darum muß der heutige Krieg, also der nächste Krieg, der Ächtung der Kirche verfallen... Wir sollen uns hier auch nicht vor dem Wort Pazifismus scheuen“ (DBW 11, 341).

Im Hintergrund dieser Verurteilung des „heutigen Krieges“ steht die technische Entwicklung von Massenvernichtungsmitteln, die der Menschheit im 1. Weltkrieg die Erfahrung des Gaseinsatzes beschert hat.⁹ Lange vor Auschwitz, lange aber auch vor der Entwicklung der Atombombe hat Bonhoeffer damit einen qualitativen Umschlag erkannt, der durch die Verwendung desselben Wortes für den traditionellen Krieg und den modernen Völkermord verdeckt wird. Der Krieg „ist als *Mittel* des Kampfes ein uns heute von Gott verbotenes Tun, weil er die äußere und innere Vernichtung der Menschen bedeutet und so den Blick auf Christus raubt“ (These 5, DBW 11, 346).¹⁰ Hier hätte eine aktuelle Lehre vom „gerechten Krieg“ anzuknüpfen.¹¹

⁹ Man kann darüber einiges in dem Kriegsroman „Im Westen nichts Neues“ von Erich Maria Remarque nachlesen.

¹⁰ Schließlich problematisiert Bonhoeffer die angelsächsische Konzeption des „Weltbundes“, wonach die Friedensarbeit primär in internationaler „Verständigung durch persönliches Kennenlernen“ bestehen sollte. Diese auf der zwischenmenschlichen Ebene angesiedelte Friedensarbeit erscheint ihm noch zu oberflächlich, zu sehr abhängig von Sympathien und Antipathien oder auch politischer Konjunktur, solange ihr die gemeinsame Basis einer ökumenischen Theologie fehlt. Bezeichnenderweise nennt er hier den Sozialismus der Arbeiterbewegung als Modell für die ökumenische Bewegung: „Dem Sozialismus ist es gelungen, sich auf eine internationale Basis zu stellen, nicht weil der deutsche Arbeiter den englischen und französischen kannte, sondern weil sie ein großes gemeinsames Ideal haben. Dem entspricht es, daß auch die Christen erst übernational denken lernen, wenn sie eine große, gemeinsame Verkündigung haben. Mehr als alles andere brauchen wir gegenwärtig in der ökumenischen Bewegung die eine große zusammenführende Verkündigung“ (DBW 11, 342).

¹¹ Vgl. H. Gollwitzer, Die Christen und die Atomwaffen (1957).

3.

So anspruchsvoll wie Bonhoeffer sah damals kaum einer die ökumenische Bewegung. „Nur wenige folgten ihm darin.“ Der pazifistische Berliner Theologe Friedrich Siegmund-Schultze bildete eine der seltenen Ausnahmen. Als Sprecher der deutschen Sektion des Weltbundes merkte er selbst, „wie die humanistisch-liberale Grundhaltung des Weltbundes abbröckelte“. Im letzten Leitartikel der Zeitschrift „Die Eiche“, die Bonhoeffers Vortrag abdruckte, nannte er „die Diskreditierung des Internationalismus den ‚hervorstechendsten Aspekt‘ der ökumenischen Krise“. Er gab Bonhoeffers Einschätzung recht, „daß der Weltbund an seiner Abhängigkeit von der politischen Konjunktur zugrunde gehen müsse, wenn ihn die fällige Arbeit an einer ökumenischen Theologie nicht auf gewissere Bahnen lenke“ (DB 297).

„Für den überwiegend an liberaler Theologie und dem *social gospel* orientierten tschechoslowakischen Weg“ jedoch „bedeutete das Auftreten eines Deutschen mit dieser Theologie, mit seiner zu diesem Zeitpunkt überraschend deutlichen Warnung vor dem Nationalsozialismus und ... seinem Insistieren darauf, wegen der Wahlen in Deutschland vorzeitig von der Tagung abreisen zu müssen, einen stärker fortwirkenden Einfluß, als Bonhoeffer damals bewußt gewesen“ sein dürfte, – bis hin zur Ermutigung tschechoslowakischer Theologen für ihren „späteren politischen Widerstand“ (DB 295, Anm. 199).¹²

¹² Vgl. Bonhoeffers Warnung vor der politischen Entwicklung in Deutschland in seinem Grußwort auf der Konferenz vom 27.7.1932: „Die hitlernationalistische Partei mißbraucht die demokratischen Möglichkeiten und strebt nach Errichtung einer Diktatur. Gerade die nächsten Tage werden entscheidend sein, wieweit die antihitlerischen Parteien imstande sein werden, die Übernahme der Regierung durch die Nazisten zu verhindern. Der Nazismus drängt auch in die Kirche hinein... Der Sieg der Hitlerpartei hätte unabsehbare Folgen nicht nur für die Entwicklung des deutschen Volkes, sondern auch für die Entwicklung der ganzen Welt. Die Christen müssen sich im Kampfe gegen die Kräfte vereinen, welche die Völker zu einem falschen Nationalismus verführen, welche den Militarismus fördern und die Welt mit einer Unruhe bedrohen, aus welcher ein Krieg entstehen könnte“ (Rekonstruktion von Adolf Mádr; DBW 11, 349).

Fazit

Bonhoeffer argumentiert 1932 pazifistisch. Seine Position ist aber deutlich zu unterscheiden von einem prinzipiellen Pazifismus, der die Lehre vom „gerechten Krieg“ für überholt erklärt und allgemein formuliert: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ Bonhoeffers Pazifismus ist demgegenüber konkret, er setzt die Lehre vom „gerechten Krieg“ voraus und wendet sie auf eine konkrete historische Konstellation an. Nur aufgrund dieser Lehre und angesichts der modernen Massenvernichtungsmittel kommt Bonhoeffer zum konkreten Gebot: „Zieht nicht in diesen Krieg! Seid heute Pazifisten!“ Mein Lehrer Helmut Gollwitzer etwa hat – ähnlich wie Bonhoeffer – immer an der Lehre vom „gerechten Krieg“ festgehalten, weil er sie für ein Instrument der Begrenzung und „Humanisierung“ des Krieges hielt. Er hat darüberhinaus den Versuch unternommen, die Kriterien des „gerechten Kriegs“ auch auf die Fragestellung nach einer „gerechten Revolution“ anzuwenden.

Im Falle des Irak-Krieges hat auch der Papst – anders als die Evangelische Kirche – mit der traditionellen kirchlichen Lehre vom „gerechten Krieg“ operiert, die Kriterien entwickelt hat, anhand derer zu prüfen ist, was im Falle des Krieges das Gute und was das Böse ist. Angriffskriege beispielsweise können niemals „gerecht“ sein; und mag auch im Sport Angriff die beste Verteidigung sein, so gilt im Völkerrecht doch: Auch ein Präventivkrieg ist – von seltenen Ausnahmefällen einmal abgesehen – ein Angriffskrieg, der nicht gerechtfertigt werden kann. Gerade aufgrund der Lehre vom „gerechten Krieg“ also ist der Papst zu seiner Ablehnung des Irak-Krieges gekommen. Die Evangelische Kirche hat sich von dieser Lehre, die eigentlich keine Lehre, sondern ein Prüfauftrag ist, leider weitgehend verabschiedet. Kriege könnten niemals „gerecht“ sein, heißt es im pazifistischen Überschwang vieler Protestanten.

Der prinzipielle Pazifismus der Parole „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ dürfte für die meisten Christen heute wenig hilfreich sein, weil er zu allgemein spricht. Die Folge davon ist, daß man etwa aus Anlaß des Kriegseinsatzes der Bundeswehr in Afghanistan hören mußte, auch dies sei kein gerechter, wohl aber ein notwendiger Krieg. Ich halte diese Argumentation für verheerend, da sie der Gemeinde jegliche Kriterien aus der Hand schlägt, zu prüfen, was der

Wille Gottes ist, – ganz abgesehen von der seelsorgerlichen Katastrophe, die das gegenüber den eingesetzten Soldaten bedeutet: Sollen sie denn aus reiner Notwendigkeit an einem ungerechten Krieg teilnehmen? Demgegenüber war die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“, die noch von Luther in Übereinstimmung mit der katholischen Tradition vertreten worden war, ein Beispiel ethischer Nüchternheit, das uns auch heute gut täte. In diesem Sinne meine ich auch Dietrich Bonhoeffers Friedensethik verstehen zu müssen.