

»Dem Rad in die Speichen fallen.«

Alte und neue Beobachtungen zu Dietrich Bonhoeffers Aufsatz

»Die Kirche vor der Judenfrage« *

»Dem Rad in die Speichen fallen« – der programmatische Titel des XI. Internationalen Bonhoeffer-Kongresses ist ein Zitat aus Bonhoeffers Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage«, der erstmals im Juni 1933 veröffentlicht worden ist.¹ Seit seinem Wiederabdruck zunächst in den *Gesammelten Schriften*, herausgegeben von Eberhard Bethge im Jahr 1959,² ist eine beträchtliche Menge an Sekundärliteratur über den Aufsatz veröffentlicht worden,³ so dass man fragen könnte, ob es sinnvoll ist, einen weiteren Beitrag hinzuzufügen. Ein Grund dafür, dass ich es dennoch wage, ist die Tatsache, dass die Diskussion über die genaue Bedeutung von Bonhoeffers Aufsatz höchst kontrovers verlaufen ist und bis heute zu keinem Konsens geführt hat.

Es ist oft bemerkt worden, dass Bonhoeffers theologisch-politische Konzeption in »Die Kirche vor der Judenfrage« von vielen Widersprüchlichkeiten durchzogen ist. Einerseits wird der Aufsatz als ein frühes Zeugnis der Solidarität mit den Juden im Protest gegen ihre rechtliche Diskriminierung in Nazi-Deutschland rezipiert. Der Hauptgrund für diese Lesart ist eben der häufig zitierte Satz aus dem ersten Teil des Aufsatzes, wonach es in bestimmten

* Deutsche Fassung des Vortrags »To Fall within the Spokes of the Wheel« auf dem XI. Internationalen Bonhoeffer-Kongress, der vom 27. Juni bis zum 1. Juli 2012 unter dem Thema »Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers« in Sigtuna, Schweden, tagte.

1 Der Aufsatz wird im Folgenden zitiert nach DIETRICH BONHOEFFER, *Berlin 1932–1933*, hg. v. Carsten Nicolaisen u. Ernst-Albert Scharffenorth, Gütersloh 1997 (= DBW 12), 349–358.

2 Vgl. DIETRICH BONHOEFFER, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Kirchenkampf und Finkenwalde*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1959, 44–53; dort (48) ein sinnenstellender Fehler, wo es – in Erläuterung des Satzes »dem Rad in die Speichen fallen« – »unmittelbarpolitisches Handeln der Kirche« heißen muss (Hervorhebung AP).

3 Nur ein Beispiel: WOLFGANG HUBER/ILSE TÖDT (Hg.), *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, München 1982.

Situationen nötig werden könnte, »dem Rad in die Speichen zu fallen«. Andererseits ist Bonhoeffers Aufsatz als ein Dokument des traditionellen theologischen Antijudaismus wahrgenommen worden. Manche Kommentatoren finden sogar Elemente des Antisemitismus in Bonhoeffers Sicht des christlich-jüdischen Verhältnisses. Franklin H. Littell etwa, der prominente Pionier der ›Holocaust Studies‹ in den Vereinigten Staaten, schreibt in seinem grundlegenden Buch *The Crucifixion of the Jews*: »Es ist die traurige Wahrheit, dass der Mensch Bonhoeffer sehr viel besser war als seine Theologie. [...] Der Mann, dessen Humanität und dessen Anstand ihn dazu brachte, um der Juden willen Gefahren zu riskieren und sich dem praktischen Antisemitismus zu widersetzen, war besser als die schlechte Theologie, die die Grundlagen für den christlichen Antisemitismus gelegt hatte.«⁴ Littell bezieht sich auf Sätze gegen Ende des ersten Teils von Bonhoeffers Aufsatz, die nur als Bestätigungen des traditionellen theologischen Antijudaismus gelesen werden können.⁵ Ganz ähnlich hat Eva Fleischner eine Wiederholung der judenfeindlichen ›Lehre der Verachtung‹ (Jules Isaac) in Bonhoeffers Aufsatz beobachtet.⁶

Aufgrund solcher Widersprüche scheint es notwendig zu sein, den Hauptgedankengang von Bonhoeffers Aufsatz erneut zu überprüfen. Im Folgenden werden zwei Ziele verfolgt: Zunächst soll die Aufmerksamkeit auf die zwei handschriftlichen Überschriften zu den zwei Teilen des Aufsatzes in Bonhoeffers Typoskript gelenkt werden, die in der veröffentlichten Fassung des Jahres 1933 nicht reproduziert worden sind: »Ahasver peregrinus« und »Modernes Judenchristentum« (I). Danach soll die genaue Bedeutung des Satzes »Dem Rad in die Speichen fallen« in dem ursprünglichen Kontext untersucht werden, den Bonhoeffer assoziiert haben könnte (II).

I

Bonhoeffers Aufsatz ist zuerst im Juni 1933 in der Zeitschrift *Der Vormarsch* veröffentlicht worden, die mit dem Jungdeutschen Orden, einer Gruppierung der ›völkischen Bewegung‹, verbunden war. In Bonhoeffers schriftlichem

4 FRANKLIN H. LITTELL, *The Crucifixion of the Jews* (1975), new edition Macon/GA, 1996, 51 (Übersetzung AP).

5 Vgl. LITTELL, ebd.

6 Vgl. EVA FLEISCHNER, *Judaism in German Christian Theology since 1945*, Metuchen/NJ 1975, 24f.; zit. nach EBERHARD BETHGE, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: ERNST FEIL/ILSE TÖDT (Hg.), *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, München 1980, 174. – Vgl. auch RUTH ZERNER, Church, State and the ›Jewish Question‹, in: JOHN W. DE GRUCHY (Hg.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge 1999, 190–205; 195: »Although repudiating Nazism, Bonhoeffer also expressed the anti-Jewish bias of centuries-old Christian teaching« (Zitat aus einer Einladung des United States Holocaust Memorial Museum, Washington D.C., 1996).

Nachlass, der heute in der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrt wird, finden sich fünf Entwürfe, von denen keiner die unmittelbare Vorlage für den publizierten Text gewesen zu sein scheint. Larry Rasmussen, der Herausgeber der kritischen Ausgabe des Aufsatzes in englischer Übersetzung, stellt mit Recht fest, dass es »gegenwärtig unmöglich« sei, »die Editions-geschichte des veröffentlichten Aufsatzes zu bestimmen, insbesondere auch, ob die Veränderungen [zwischen den Entwürfen und der Druckfassung] von Bonhoeffer selbst oder von jemand anderem« – d. h. von den Herausgebern – »vorgeschlagen worden sind«. ⁷ Was Rasmussen nicht erwähnt, ist die Tatsache, dass Bonhoeffer selber Mitglied des Herausgeberkreises der Zeitschrift war. ⁸

In der veröffentlichten Form im *Vormarsch* besteht der Aufsatz aus zwei Teilen, denen ein einleitender Absatz vorangestellt ist. ⁹ Laut dieser Einleitung soll der erste Teil die Frage behandeln, wie die Kirche »die in der Geschichte einzigartige Tatsache« beurteilen solle, »daß der Jude [...] allein um seiner Rassenzugehörigkeit willen vom Staat unter Sonderrecht gestellt wird«. Der zweite Teil soll dann die Frage behandeln: »Was ergibt sich für die Stellung der Kirche zu den getauften Juden in den Gemeinden?« (DBW 12, 350)

In dem Schreibmaschinendurchschlag mit handschriftlichen Ergänzungen und Korrekturen, der der Druckfassung am nächsten kommt, ¹⁰ finden sich Überschriften in Bonhoeffers Handschrift über den beiden Teilen des Aufsatzes. Nimmt man diese Überschriften ernst, dann soll der erste Teil die Stellung der Kirche zu dem Problem des »Ahasver peregrinus«, des ewigen Juden, behandeln, ¹¹ während sich der zweite Teil der Stellung der Kirche zum »modernen Judenchristentum« zuwenden soll. ¹² Zwischen den Assoziationen,

7 DIETRICH BONHOEFFER, *The Church and the Jewish Question*, in: ders., *Berlin 1932-1933 (Dietrich Bonhoeffer Works English, Bd. 12, hg. v. Larry L. Rasmussen, Minneapolis/MN 2009 [= DBWE 12])*, 361, Anm. 1. – Rasmussens Feststellung gilt auch im Blick auf die Forschung von Marikje Smid zum Problem (vgl. MARIKJE SMID, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*, München 1990).

8 Vgl. EBERHARD BUSCH, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn 1996, 52, Anm. 75.

9 Außerdem ist der ganze Aufsatz von Luther-Zitaten umrahmt, die offensichtlich den Zweck haben sollen, Bonhoeffers Argumentation zu stützen. Gleichzeitig dienen diese Zitate aber auch dazu, Luther gegen die Behauptung der Deutschen Christen in Schutz zu nehmen, dass er selbst ein Wegbereiter des Antisemitismus gewesen sei. Die Herausgeber erwähnen, dass die Zitate »vielleicht erst vom Schriftleiter hinzugefügt worden« seien (vgl. DBW 12, 349, Anm. 1). Die Tatsache, dass Bonhoeffer einer der Herausgeber der Zeitschrift *Der Vormarsch* war, bleibt auch hier unerwähnt.

10 Vgl. Nachlass Dietrich Bonhoeffer in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin: A 37, 3a.

11 Vgl. DBW 12 (s. Anm. 1), 350, Anm. 5.

12 Vgl. a. a. O., 355, Anm. 15.

die durch diese Überschriften aufgerufen werden, und den beiden in der Einleitung genannten Fragen besteht eine gewisse Spannung.

Ahasver peregrinus

Was die erste Überschrift betrifft, erwähnen die Herausgeber, dass »nach der zu Beginn des 17. Jahrhunderts erstmals literarisch belegbaren Legende [...] der Schuster Ahasver mit der Bestimmung zur ewigen Wanderschaft bestraft (wurde), weil er Jesus von der Wand seines Hauses vertrieben habe, als dieser sich vom Tragen des Kreuzes ermattet daran anlehnte.« So sei Ahasver »zur Symbolfigur für das Schicksal des heimatlosen jüdischen Volkes nach der Kreuzigung Jesu« geworden.¹³ Rasmussen ergänzt, dass nach Else Liefmann »die Erzählung vom ›wandernden Juden‹ ein zentrales Motiv in den jüdenfeindlichen Lehren« geworden sei, »die mit dem Antisemitismus konvergierten«.¹⁴ Jedenfalls sind die Juden mit dem Namen »Ahasver peregrinus« kollektiv für die Kreuzigung Jesu Christi verantwortlich gemacht worden.

Die deutsche Volkslegende vom ›ewigen Juden‹ Ahasver, der bei der Kreuzigung Christi anwesend gewesen sein soll, ist zum ersten Mal unter dem Titel *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden / mit Namen Ahaßverus* im Jahr 1602 in Bautzen gedruckt worden.¹⁵ Nach dieser Darstellung war Paul von Eitzen, der lutherische Bischof von Schleswig, dem ›ewigen Juden‹ in seiner Jugend begegnet, als er während seiner Zeit als Theologiestudent in Wittenberg seine Eltern im Winter 1542 in Hamburg besuchte. Ein anderer lutherischer Theologe, Johann Jacob Schudt (1664–1722), interpretierte die Gestalt des Ahasver dann erstmals als Kollektivfigur für das jüdische Volk. Im ersten Band seines Werkes *Jüdische Merckwürdigkeiten* schreibt er: »Dieser umlaufende Jude seye nicht eine einzelne Person, sondern das gantze Jüdische nach der Creutzigung Christi in alle Welt zerstreuete umherschweifende und nach Christi Zeugnuß biss an den jüngsten Tag bleibende Volck.«¹⁶

13 A. a. O., 350, Anm. 5.

14 DBWE 12 (s. Anm. 7), 362, Anm. 5: »As Liefman's essay on this legend suggests, ›the 'wandering Jew' story became a central motif in the anti-Jewish teachings that converged with anti-Semitism.« – Vgl. ELSE LIEFMANN, Die Legende vom Antichrist und die Sage von Ahasver. Ihre Bedeutung für den Antisemitismus, in: *Judaica* 3 (1947), 122–156. – Vgl. auch MONA KÖRTE, Art. Ahasverus, in: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Wolfgang Benz, Bd. 3: *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin/New York 2010, 3–6.

15 Vgl. *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden / mit Namen Ahaßverus / Welcher bey der Creutzigung Christi selbst persönlich gewesen [...]*, Bautzen 1602. Reprint in: MONA KÖRTE/ROBERT STOCKHAMMER (Hg.), *Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom ›Ewigen Juden‹*, Leipzig 1995, 9–14.

16 JOHANN JACOB SCHUDT, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Bd. 1, Frankfurt/Leipzig 1714, 490f. Wieder in: KÖRTE/STOCKHAMMER (Hg.), *Ahasvers Spur* (s. Anm. 15), 170.

Im 19. Jahrhundert ist das theologische Motiv des »ewigen Juden« dann in antisemitische Propaganda transformiert worden. So verwirft zum Beispiel der politische Journalist Constantin Frantz (1817–1891) in seinem Pamphlet *Ahasverus oder die Judenfrage* die »Emanzipation« der Juden, d. h. die Idee der Gleichheit von Juden und Christen unter dem Gesetz, als ein »leeres Wort. Denn [...] die Juden bleiben immer Juden, und sind damit innerlich von der christlichen Geschichte ausgeschlossen.«¹⁷ Und der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860) wiederholt, dass »der ewige Jude Ahasverus [...] nichts Anderes [sei] als die Personifikation des ganzen jüdischen Volks.«¹⁸ Schopenhauer ist überzeugt, dass auch »der getaufte Jude« nicht aufhöre, ein »Freund und Genosse« der Juden zu sein. Daher könne er keinen »Antheil am Staat« haben.¹⁹

Es sollte jedoch erwähnt werden, dass der Mythos vom »ewigen Juden« nicht nur in antisemitischen Kontexten verwendet worden ist, sondern auch von jüdischen Denkern wie Franz Rosenzweig (1886–1929). In seinem grundlegenden Werk *Der Stern der Erlösung* charakterisiert Rosenzweig die Juden als »ewige Wanderer«, um – freilich in positiver Wertung – die Einzigartigkeit ihrer Existenz unter den Völkern zu betonen.²⁰

In Bonhoeffers Restbibliothek findet sich das Buch *Das Wesen des Antisemitismus* des österreichischen Diplomaten Heinrich Graf Coudenhove-Kalergi (1859–1906), das einige Bleistiftmarkierungen des Lesers, wahrscheinlich Bonhoeffers, enthält. In diesem Buch werden wir darüber informiert, dass »die Sage vom Ewigen Juden, diese Personifikation der allgemeinen Schicksale des jüdischen Volkes seit der Zerstörung von Jerusalem, verbunden mit seinen vielhundertjährigen Hausierwanderungen und seiner gedrückten Heimatlosigkeit im späteren Mittelalter, [...] nicht vor dem 13. Jahrhundert erwähnt« worden sei.²¹

17 Vgl. CONSTANTIN FRANTZ, *Ahasverus oder die Judenfrage*. Neudruck der Ausgabe Berlin 1844 [...], hg. v. Hans Elmar Onnau, Siegburg 1994, 38. – Vgl. a. a. O., 57: »Es gibt eine Sage von *Ahasverus*, dem ewigen Juden, der, weil er den Heiland von seiner Hütte gewiesen, verdammt ist, auf der Erde herum zu irren, den Tod zu suchen und ihn nicht finden zu können, bis einst der Heiland wiederkehrt. *Das jüdische Volk selbst ist der ewige Jude*.«

18 ARTHUR SCHOPENHAUER, [Ahasver und die Winkelnation], in: ders., *Parerga und Paralipomena*, Bd. 2 (1851). Wieder in: KÖRTE/STOCKHAMMER (Hg.), *Ahasvers Spur* (s. Anm. 15), 189.

19 SCHOPENHAUER, a. a. O., 190f.

20 Vgl. FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921), hg. v. Reinhold Mayer, Den Haag 1976, 338f.: »[...] wir aber leben noch immer und leben ewig; mit nichts Äußerem mehr ist unser Leben verwoben, in uns selbstschlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum [...].«

21 HEINRICH GRAF COUDENHOVE-KALERGI, *Das Wesen des Antisemitismus*. Eingeleitet durch »Antisemitismus nach dem Weltkrieg« von Richard N. Coudenhove-Kalergi, Leipzig/Wien 1932, 234.

In der Druckfassung hat Bonhoeffer dem ersten Teil seines Aufsatzes einen letzten Absatz hinzugefügt, in dem er eine Reihe von Elementen der traditionellen Lehre der Verachtung wiederholt, die inhaltlich gut zu der Überschrift »Ahasver peregrinus« passen. Aus diesem Absatz ist das oben erwähnte Zitat Littells entnommen:

Die staatlichen Maßnahmen gegen das Judentum stehen für die Kirche aber noch in einem ganz besonderen Zusammenhang. Niemals ist in der Kirche Christi der Gedanke verlorengegangen, daß das »auserwählte Volk«, das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tuns tragen muß. [...] Die Bekehrung Israels, das soll das Ende der Leidenszeit des Volkes sein (DBW 12, 354f.).

Neben Littells Zitat finden wir in diesem Absatz auch eine Bezugnahme auf Luthers »Tischreden«, wo es heißt: »Juden sind die ärmsten Leute unter allen Völkern auf Erden, werden hie und da geplaget, sind hin und her in Landen zerstreut, haben keinen gewissen Ort, da sie gewiß könnten bleiben.«²² Der Ahasver-Mythos bezieht sich genau auf diese Existenz des jüdischen Volkes in der Zerstreung und liefert dafür eine theologische Rechtfertigung. So interpretiert ihn Bonhoeffer:

Von hier aus sieht die christliche Kirche die Geschichte des Volkes Israel mit Schauern als Gottes eignen, freien, furchtbaren Weg mit seinem Volk. [...] Dieses Wissen der Kirche um den Fluch, der auf diesem Volk lastet, hebt sie weit hinaus über jedes billige Moralisieren, vielmehr weiß sie sich selbst als immer wieder ihrem Herrn untreue Kirche mit gedemütigt beim Anblick jenes verstoßenen Volkes [...] (DBW 12, 355).

Die sachliche Übereinstimmung zwischen Bonhoeffers theologischen Feststellungen am Ende des ersten Teils seines Aufsatzes und der handschriftlichen Überschrift »Ahasver peregrinus« macht es wahrscheinlich, dass die Überschrift, obwohl sie in der Druckfassung fehlt, den zentralen Punkt authentisch wiedergibt, den Bonhoeffer in diesem Teil ansprechen wollte.

Modernes Judenchristentum

Die handschriftliche Überschrift des zweiten Teils stellt uns vor ein anderes Problem. Gemäß dem einleitenden Absatz des Aufsatzes sollte hier die Frage zur Diskussion gestellt werden, wie sich die Kirche angesichts der Forderung

22 Ebd. – Vgl. MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Tischreden*, Bd. 3: Tischreden aus den dreißiger Jahren, Weimar 1914, 36. (Sammlung Aurifaber, zwischen 11. Dezember 1532 und 2. Januar 1533.) Der Abschnitt endet, wie folgt: »Aber ihnen geschicht recht und billig also; denn weil sie Christum und sein Evangelium nicht wollen haben, so müssen sie für Freiheit haben Knechtschaft.«

der Deutschen Christen nach einem kirchlichen ›Arierparagrafen‹ gegenüber den »getauften Juden« verhalten sollte. Entsprechend schreibt Bonhoeffer gleich am Anfang des zweiten Teils unzweideutig: »Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staate 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). Die Überschrift »Modernes Judenchristentum« zielt jedoch gerade nicht auf ›Judenchristen‹, d. h. Christen jüdischer Herkunft. Vielmehr bezieht sie sich auf die Deutschen Christen, die theologisch als judaisierend diffamiert werden. Das ist ein Widerspruch, der nach einer Auflösung verlangt.

Bonhoeffer baut seine Argumentation auf der Grundlage der lutherischen Unterscheidung von ›Gesetz‹ und ›Evangelium‹ auf, um Typen der Religion zu konstruieren. In diesem Zusammenhang wird das Judentum als die Religion des ›Gesetzes‹ im Gegensatz zum ›Evangelium‹ und damit zum Christentum in seiner heidenchristlichen Form definiert. Entsprechend behauptet Bonhoeffer: »Zum Judenchristentum gehören [...] von der Kirche Christi her gesehen nicht die christlich getauften Menschen jüdischer Rasse, sondern *Judenchrist* im Sinne der Kirche ist der, der die Zugehörigkeit zum Volk Gottes, zur Kirche Christi *bedingt* sein läßt durch die Beobachtung eines göttlichen Gesetzes.« Und was die Gegenwart betrifft, fügt er hinzu:

Ein analoger Vorgang läge heute dort vor, wo eine kirchliche Gruppe innerhalb der Reformationskirche die Zugehörigkeit zur Kirche bedingt sein ließe durch Beobachtung eines göttlichen Gesetzes, also z. B. der rassistischen Einheit der Gemeindeglieder. Dann ist der judenchristliche Typus dort realisiert, wo diese Forderung gestellt wird, gleichgültig, ob ihre Vertreter zur jüdischen Rasse gehören oder nicht (DBW 12, 356).

In anderen Worten: Mit der Rede vom »modern judenchristliche[n] Typus« (DBW 12, 356) im Gegensatz zum heidenchristlichen Typus der reformatorischen Kirche zielt Bonhoeffer – wegen deren Forderung nach einem neuen Rassengesetz innerhalb der evangelischen Kirche – auf die Deutschen Christen. Bonhoeffer formuliert: »Die Ausschließung der rassistischen Juden aus unserer deutschstämmigen Kirche würde diese letztere dem judenchristlichen Typus zuführen.« In der Kirche der Reformation sei dies »kirchlich unmöglich«. Noch einmal: »Eine solche erzwungene Ausweisung würde [...] eine wirkliche Kirchenspaltung bedeuten [...]. Mit ihr würde sich also die *ausschließende* Kirchengemeinschaft als *judenchristlich* konstituieren« (DBW 12, 357). Es scheint, dass Bonhoeffer die rassistische Unterscheidung zwischen Juden und Deutschen akzeptiert. Das wird auch in der entscheidenden Aussage des letzten Absatzes deutlich, der den sechs ursprünglichen Thesen des zweiten Teils

nachträglich hinzugefügt worden ist. Dort heißt es: »[...] hier, 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).

Es ist deutlich, dass die handschriftliche Überschrift »Modernes Judenchristentum«, obwohl sie in die Druckfassung nicht aufgenommen worden ist, den Hauptgedanken Bonhoeffers in dem zweiten Teil seines Aufsatzes genau wiedergibt. Tatsächlich wiederholt Bonhoeffer seine Vorstellung von »modernem Judenchristentum« im letzten Absatz des Aufsatzes: Das entscheidende Argument gegen einen »Arierparagraphen« in der Kirche ist nämlich dies, dass derjenige, der die Mitgliedschaft in der Kirche von einem Gesetz abhängig macht, »selbst den judenchristlichen Gedanken einer Gesetzesreligion verwirklicht, d.h. modernem Judenchristentum verfällt« (DBW 12, 358).²³ Es scheint im Übrigen, dass die Vorstellung vom »modernen Judenchristentum« im Jahr 1933 Bonhoeffers Lieblingsgedanke war. Er wiederholte ihn auch in anderen Dokumenten wie in dem Memorandum »The Jewish-Christian Question as Status Confessionis«²⁴ und im »Betheler Bekenntnis«.²⁵

Indem Bonhoeffer die Kirche der Reformation als »heidenchristlich« definiert und ausgerechnet die Deutschen Christen als »judenchristlich« tadelt, gelingt ihm eine verbale Provokation von hohen Graden. Die Antisemiten werden als »jüdisch«, ohne es zu wissen, bezeichnet, da sie einer »Gesetzesreligion« anhängen. Der theologische Preis, den Bonhoeffer für diese Provokation zu zahlen hat, ist jedoch ebenfalls sehr hoch. Obwohl er den rassistischen Antisemitismus verwirft, ist sein »religiöser« Begriff von Juden und Judenchristen von dem theologischen Antijudaismus geprägt, der in der lutherischen Entgegensetzung von »Gesetz« und »Evangelium« seit jeher lauert. Er schließt eine Diffamierung der Juden wegen ihres angeblichen Klebens am »Gesetz« ein.²⁶ Mit seinem Vorwurf gegen die Deutschen Christen eignet sich Bonhoeffer die

23 Der letzte Satz über das »moderne Judenchristentum« ist erst nachträglich für die Druckfassung eingefügt worden.

24 In seinem Memorandum über »The Jewish-Christian Question as status confessionis« für Charles S. Macfarland (wahrscheinlich Juli 1933) tadelt Bonhoeffer die Deutschen Christen dafür, dass sie »a racial law as a prerequisite of Christian communion« aufrichteten. Dies sei gefährlich, da die Kirche so »puts itself under the Law; it is then a Church of Jewish-Christian type« (DBW 12, 360).

25 Vgl. den Abschnitt »Die Kirche und die Juden« der Augustfassung des »Betheler Bekenntnisses«, wo das Argument Bonhoeffers spezifischen Beitrag zu Wilhelm Vischers ursprünglichem Entwurf darzustellen scheint (DBW 12, 404f.). – Vgl. dazu ANDREAS PANGRITZ, Die »Politik Gottes« mit Israel. Über Wilhelm Vischers Beitrag zum »Betheler Bekenntnis« (in diesem Band: 71–94).

26 Vgl. ERNST-ALBERT SCHARFFENORTH, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage – Bonhoeffers Aufruf zur Solidarität mit den Juden, in: HUBER/TÖDT (Hg.), *Ethik im Ernstfall* (s. Anm. 3), 214: »Bonhoeffers Begriff des Judenchristen trägt noch deutlich die Spuren der neulutherischen Aversion gegen »Gesetzlichkeit.«

lutherische Substitutionstheorie an, wonach die Kirche das alte Gottesvolk abgelöst und ersetzt habe. Mit seiner merkwürdigen Definition von »modernem Judenchristentum« hintertreibt er zudem jede Möglichkeit, jüdisches Selbstverständnis ernstzunehmen, denn in seiner Perspektive weiß lutherische Theologie ohnehin genauer über das Wesen des Judentums und des Judenchristentums bescheid, als gesetzestreue Juden selbst dies könnten.

II

Trotz der Relikte eines theologischen Antijudaismus in Bonhoeffers Aufsatz sollte nicht bestritten werden, dass »Die Kirche vor der Judenfrage« eine erste Erwägung der Möglichkeit eines »direkten politischen Handelns« gegen den Staat aus Anlass der Verfolgung der jüdischen Minderheit enthält. Diese Absicht findet ihren Ausdruck in der Parole »Dem Rad in die Speichen fallen« im ersten Teil des Aufsatzes.

Die genaue Bedeutung dieses Satzes ist in der Literatur umstritten geblieben. Larry Rasmussen bemerkt: »Jedenfalls ist es deutlich die Absicht, den Apparat des ungerechten und illegitimen Staates anzuhalten.«²⁷ Entsprechend ist der Satz als eine erste, geradezu prophetische Ankündigung interpretiert worden, die bereits Bonhoeffers spätere Entscheidung, sich an der Verschwörung gegen Hitler und das Nazi-System zu beteiligen, präludiere.

Nicht hinreichend untersucht worden ist bisher, soweit ich sehe, die Quelle, auf die Bonhoeffer mit seinem Satz anspielen könnte. »Dem Rad in die Speichen fallen« klingt wie ein geflügeltes Wort oder eine sich selbst interpretierende Redensart. Bertold Klappert vermutet, dass Bonhoeffer den Satz als »Antithese« zu einer antisemitischen Rede Adolf Stoeckers (1835–1909) aus dem Jahr 1883 formuliert, in der der Preußische Hofprediger den Juden vorwirft, sie seien »die Leute, die sich dem Wagen Deutschlands in die Speichen werfen und ihn zurückdrängen wollen.«²⁸ Das Beispiel ist interessant, weil es sich auf den Kontext der sog. »Judenfrage« bezieht. Jedoch ist ungewiss, ob Stoeckers antisemitische Rede Bonhoeffer bekannt war.

27 Vgl. DBWE 12 (s. Anm. 7), 365, Anm. 12: »In any case, the meaning clearly is to bring the apparatus of the unjust and illegitimate state to a halt.«

28 BERTOLD KLAPPERT, Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage – Bonhoeffer und die theologischen Grundentscheidungen des Rheinischen Synodalbeschlusses 1980, in: HUBER/TÖDT (Hg.), *Ethik im Ernstfall* (s. Anm. 3), 96f. – Vgl. ADOLF STOECKER, Die Berliner Juden und das öffentliche Leben. Reden [!], gehalten vor der Versammlung Deutscher Bürger in den Sälen der Berliner Bockbrauerei am 2. Juli 1883, in: ders., *Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze*, Berlin ²1890, 441. Es scheint jedoch, dass Klappert die Rede mit einer anderen antisemitischen Rede Stoeckers unter dem Titel »Das Judentum im öffentlichen Leben eine Gefahr für das Deutsche Reich« (3. Februar 1882) vermischt (ebd., 419–426).

Heinz Eduard Tödt erwähnt, dass die Metapher wieder in der berühmten Rede »Politik als Beruf« (1919) von Max Weber (1864–1920) auftauche. Der Soziologe stellt hier die ethische »Frage, was für ein Mensch man sein muß, um seine Hand in die Speichen des Rads der Geschichte legen zu dürfen.«²⁹ Sabine Dramm ergänzt, dass schon Søren Kierkegaard (1813–1855) den Satz benutzt habe. Der dänische Philosoph war überzeugt, dass »alle großen, ausgezeichnet begabten Männer der ganzen Welt« in der Geschichte »dem Rad der menschlichen Entwicklung in die Speichen gegriffen haben.«³⁰ Beide Beispiele sind jedoch keine genauen Parallelen zu Bonhoeffers Satz, da sie nicht das Bild eines Mannes, der dem Rad in die Speichen *fällt*, evozieren, sondern davon reden, wie dem »Rad der Geschichte« in die Speichen *gegriffen* werden könne.³¹

Tatsächlich jedoch scheint Max Weber eine bemerkenswerte Vorliebe für die Metapher vom »Rad der Geschichte« und seiner Steuerung gehabt zu haben. Näher an Bonhoeffers Formulierung heran führt Webers Überzeugung, wonach »nur Herrenvölker« den »Beruf« hätten, »in die Speichen der Weltentwicklung einzugreifen.«³² Und in seinem Brief an Gertrud Bäumer, der zuerst im Februar 1916 unter dem Titel »Zwischen zwei Gesetzen« in der Zeitschrift *Die Frau* veröffentlicht worden ist, rechtfertigt Weber Deutschlands Militarismus, der zum Ausbruch des Krieges geführt hatte: »Wir hatten nur die Wahl, im letzten möglichen Augenblick vor seiner [= Österreichs] Zerstörung dem Rad in die Speichen zu fallen oder ihr zuzusehen und es nach einigen Jahren über uns selbst hinweggehen zu lassen.«³³ Hier haben wir genau die Formulie-

29 HEINZ EDUARD TÖDT, Judendiskriminierung 1933 – der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik, in: HUBER/TÖDT (Hg.), *Ethik im Ernstfall* (s. Anm. 3), 182, Anm. 68. – Vgl. MAX WEBER, Politik als Beruf (1919), in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, hg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen 31971, 545.

30 SABINE DRAMM, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken*, Gütersloh 2001, 197. – Vgl. SØREN KIERKEGAARD, *Die Tagebücher. Eine Auswahl*, hg. u. übersetzt v. Hayo Gerdes, Düsseldorf/Köln 1980, 53.

31 Die Metapher vom »Rad der Geschichte« war im Übrigen auch von Karl Marx und Friedrich Engels benutzt worden. Im »Kommunistischen Manifest« (1848) zeigen sie sich überzeugt, dass »die Mittelstände, der kleine Industrielle, der kleine Kaufmann, der Handwerker, der Bauer«, in ihrem Kampf gegen die Bourgeoisie nicht etwa »revolutionär« seien, »sondern konservativ. Noch mehr, sie sind reaktionär, sie suchen das Rad der Geschichte zurückzudrehen«, das zu ihrem Untergang als Mittelklassen und zum Aufstieg des Kapitalismus führt (vgl. KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS, Manifest der Kommunistischen Partei [1848], in: dies., *Werke*, Bd. 4, Berlin/DDR 1972, 472).

32 MAX WEBER, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens (1918), in: ders., *Gesammelte politische Schriften* (s. Anm. 29), 442. – Vgl. ALEXANDER DEMANDT, Denkbilder des europäischen Epochenbewußtseins, in: ders., *Zeit und Unzeit. Geschichtsphilosophische Essays*, Köln 2002, 21.

33 MAX WEBER, Zwischen zwei Gesetzen (1916), in: ders., *Gesammelte politische Schriften* (s. Anm. 29), 144. Vgl. ebd.: »Gelingt es nicht, den russischen Expansionsdrang wieder anderswohin

rung, die auch Bonhoeffer in seinem Aufsatz benutzt. Wir wissen jedoch nicht, ob Bonhoeffer Webers Brief gegen den Pazifismus gekannt hat.³⁴

Wahrscheinlicher ist es, dass Bonhoeffer ein anderes Beispiel im Hinterkopf hatte, als er die Formulierung wählte – ein Beispiel von Friedrich Schiller (1759–1805), das zur klassischen Allgemeinbildung zählte. Bonhoeffers Satz könnte eine Anspielung sein auf Schillers Drama *Dom Karlos, Infant von Spanien*, das zuerst im Jahr 1787 in Hamburg aufgeführt worden ist. In der zehnten Szene des dritten Aktes fordert der Marquis von Posa Philipp II., den König von Spanien, mit der berühmten Parole der Aufklärung heraus: »Geben Sie Gedankenfreiheit!«³⁵ Aufgrund dieses Satzes ist Schiller nach dem Erfolg der Französischen Revolution im Jahr 1789 zusammen mit George Washington zum französischen Ehrenbürger ernannt worden. In Schillers Drama geht Posas revolutionärem Satz eine Diskussion voran, in der der Marquis den König davor warnt, »die Ruhe eines Kirchhofs« in den Niederlanden anzustreben. Und er fährt fort: »Sie wollen / allein in ganz Europa – Sich dem Rade / des Weltverhängnisses, das unaufhaltsam / in vollem Laufe rollt, entgegenwerfen? / mit Menschenarm in seine Speichen fallen?«³⁶

Es scheint, dass der Satz »dem Rad in die Speichen fallen« ein geflügeltes Wort geworden ist, das den Widerstand einer Person gegen den Lauf der Geschichte bezeichnen soll. Er wurde von dem liberalen Theologen Martin Rade (1857–1940) fast gleichzeitig mit, aber unabhängig von Bonhoeffer in einem kurzen Artikel vom 3. Juni 1933 über »Die Kirche und die Rassenfrage« in der Zeitschrift *Die Christliche Welt* benutzt. Rade bedauert dort, dass hinsichtlich der rechtlichen Diskriminierung der Juden »wir [...] dem Rad nicht in die Speichen fallen (konnten)«. Dennoch besteht er darauf, dass innerhalb der Kirche Solidarität mit den getauften Juden notwendig sei, denn »sie sind unser«.³⁷

Mit seiner Anspielung auf Schillers vorrevolutionäres Stück nimmt Bonhoeffer deutlich die Möglichkeit von politischem Widerstand oder »direkte[m] politische[n] Handeln« (DBW 12, 353) gegen einen zur Tyrannei verkommenen

abzulenken, so bleibt es auch künftig dabei. Das ist Schicksal, an dem alles pazifistische Gerede nichts ändert.«

34 Übrigens kritisierte Weber (ebd.) insbesondere den »Pazifismus amerikanischer ›Damen‹ (beiderlei Geschlechts!)«.

35 FRIEDRICH SCHILLER, *Dom Karlos, Infant von Spanien*, Leipzig 1787, 281.

36 A. a. O., 278.

37 R [= MARTIN RADE], Die Kirche und die Rassenfrage, in: *Die Christliche Welt* 47 (Nr. 11, Gotha, 3. Juni, 1933), Sp. 527. – Vgl. FRIEDRICH-WILHELM GRAF, »Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen«. Liberaler Protestantismus und »Judenfrage« nach 1933, in: JOCHEN-CHRISTOPH KAISER/MARTIN GRESCHAT (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt a.M. 1988, 151–185. Ich danke Marie-Theres Igrec für den Hinweis auf diesen parallelen Gebrauch von Schillers Wort durch Martin Rade.

Staat in den Blick. Während jedoch in Schillers Stück die Metapher eines zwischen die Speichen eines Rades fallenden Mannes den vergeblichen Widerstand des spanischen Tyrannen gegen die revolutionäre Bewegung der Geschichte, d.h. gegen die protestantische Reformation und den Aufstand der Niederlande, beschreibt, stellt Bonhoeffer die Metapher auf den Kopf, indem er sie zur Charakterisierung von Widerstand gegen die Tyrannei benutzt. Diese Umkehrung wird möglich, weil die Nazi-Herrschaft in Bonhoeffers Perspektive ein Ausdruck revolutionärer Erhebung ist, die durch christlich-konservativen oder gar konterrevolutionären Widerstand aufgehalten werden sollte. In mancher Hinsicht nimmt er damit eine militärische Aktion der Wehrmacht »von oben« vorweg, die dazu dienen sollte, die Autorität des Staates gegen das Nazi-Regime zu verteidigen, das er als eine revolutionäre Erhebung »von unten« wahrnahm.³⁸

In anderen Worten: Die Metapher von dem Mann, der dem Rad in die Speichen fällt, um es zum Halten zu bringen, ist in ihrem Gehalt nicht revolutionär, sondern anti-revolutionär. In ihrem ursprünglichen Zusammenhang bei Schiller wird sie benutzt, um die Politik des Tyrannen, seine Unterdrückung des Aufstands der niederländischen Revolutionäre, zu kritisieren. Sie werden als Vorläufer der Bewegung der Aufklärung wahrgenommen, die mit dem Rad der Geschichte verglichen wird, das unaufhaltsam in die Zukunft rollt. Zumindest auf Dauer wird sich der Widerstand gegen die Bewegung des Rades als erfolglos herausstellen. Daher ist Widerstand zwecklos, denn der Lauf der Geschichte kann nicht aufgehalten oder gar umgekehrt werden.

In dem Zusammenhang hingegen, in dem Bonhoeffer die Metapher benutzt, dient sie dazu, die tyrannische Politik des Nazi-Regimes gegen die Juden zu kritisieren, die als die Opfer des rollenden Rades der Revolution wahrgenommen werden. Die Herrschaft der Nazis gilt als illegitim, eben weil sie als revolutionär betrachtet wird. Politischer Widerstand zielt darauf ab, die alte Ordnung gegen ihre revolutionäre Transformation zu verteidigen. Während Schillers Marquis von Posa sich gewiss ist, dass es keine Chance gibt, den Lauf der Geschichte aufzuhalten, hofft Bonhoeffer darauf, dass es möglich sei, einer illegitimen revolutionären Bewegung erfolgreich zu widerstehen.

38 Im Jahr 1940 wird Bonhoeffer im Kapitel »Erbe und Verfall« seiner *Ethik* einen ähnlichen Gedanken äußern, wo er sich auf die Figur des »Aufhaltenden« (*katechon*) nach 2 Thess 2,7 bezieht, »die mit starker physischer Gewalt ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund Stürzenden erfolgreich in den Weg stellt. [...] Das »Aufhaltende« ist die innerhalb der Geschichte durch Gottes Weltregiment wirksam werdende Gewalt, die dem Bösen seine Grenze setzt. [...] Das »Aufhaltende« ist staatliche Ordnungsmacht« (DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt u. a., München 1992 [= DBW 6], 122f.).

Schluss und Ausblick

Bonhoeffers Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« ist mit Recht als eine frühe Solidaritätserklärung mit den Juden am Anfang des deutschen Kirchenkampfes verstanden worden und zugleich als eine frühe Reflexion über die Bedingungen politischen Widerstandes gegen einen zur Tyrannei pervertierten Staat. Andererseits ist der Aufsatz, da Bonhoeffer sich hochproblematischer Elemente der »Lehre der Verachtung« in der lutherischen Tradition bedient, voller Ambiguitäten. Die judenfeindlichen Motive finden ihren Ausdruck in den handschriftlichen Zwischenüberschriften »Ahasver peregrinus« und »Modernes Judenchristentum« in Bonhoeffers Typoskript. Obwohl sie in der veröffentlichten Form des Aufsatzes nicht reproduziert worden sind, scheinen sie die Hauptgegenstände anzugeben, mit denen sich Bonhoeffer in den beiden Teilen seines Aufsatzes befassen wollte: Zunächst wird die Bedeutung des Leidens des jüdischen Volkes unter den Weltvölkern und der illusorische Charakter des staatlichen »Versuch[s], die »Judenfrage« zu »lösen«, diskutiert (DBW 12, 355). Danach wird der Versuch der Deutschen Christen, die »rassischen Juden aus unserer deutschstämmigen Kirche« auszuschließen, als Häresie verurteilt (DBW 12, 357), da er die Kirche des Evangeliums in eine Kirche des »judenchristlichen Typus« (DBW 12, 356), d. h. in eine »Gesetzesreligion« (DBW 12, 359), verwandeln würde.

Es ist nicht ganz leicht, auf der Grundlage dieser theologischen Argumente Gründe für politischen Widerstand zu finden. Der theologische Antijudaismus der lutherischen Tradition bietet nur eine zweideutige Quelle für politische Solidarität mit den Juden. Trotz seiner starken Bindung an die lutherische Lehre der »zwei Reiche« fühlt sich Bonhoeffer jedoch gezwungen, über die Möglichkeit einer Situation nachzudenken, in der es notwendig werden könnte, »dem Rad in die Speichen zu fallen«. Und ein »solches Handeln wäre unmittelbar politisches Handeln der Kirche« (DBW 12, 353).

Die Art des politischen Widerstandes, an dem sich Bonhoeffer schließlich beteiligt hat, die militärische Verschwörung, war jedoch ihrerseits zweideutig. Karl Barth etwa hat ein gewisses Misstrauen gegenüber Aktivitäten des preußischen Militärs zum Ausdruck gebracht.³⁹ Und es gibt Historiker, die behaupten, dass das Scheitern dieser Aktivitäten nahezu unvermeidlich war.

39 Vgl. CHARLOTTE VON KIRSCHBAUM, Brief an Dietrich Bonhoeffer, Basel, 17. [?] Mai 1942, in: DIETRICH BONHOEFFER, *Konspiration und Haft 1940-1945*, hg. v. Jørgen Glenthøj u. a., Gütersloh 1996 (= DBW 16), 280f.: »Es ist Karl Barth in der Tat etwas »unheimlich« und das sind alle Versuche, Deutschland aus seiner unabsehbaren Not, in die es nun hineingerissen wurde, mit weiteren »nationalen« Unternehmungen zu retten. Dazu gehören auch die Versuche, die eventuell von der Generalität unternommen werden möchten.« Vgl. auch a. a. O., Anm. 7. – Vgl. ANDREAS PANGRITZ, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Berlin 1989, 73.

Diese Perspektive scheint zu Bonhoeffers Gebrauch von Schillers Metapher zu passen. Die Metapher suggeriert, dass Widerstand gegen das unaufhaltsam rollende Rad der Geschichte vergeblich ist, da es unmöglich ist, das Schicksal in seinem Lauf aufzuhalten. Wer es wagt, dem Rad in die Speichen zu fallen, muss wissen, dass sein Handeln erfolglos sein könnte; er muss wissen, dass er sein Handeln möglicherweise mit dem Leben bezahlen wird. So könnte die Frage auftauchen, ob Bonhoeffers Gebrauch von Schillers Metapher bereits das Scheitern des Attentats und den Tod der Verschwörer antizipiert. Widerstand mag vergeblich sein. Dennoch muss er riskiert werden.