

in der Korrespondenz mit Eberhard Bethge aus dem Gefängnis. Zunächst jedoch sollen einige theologisch-biographische Bemerkungen Bonhoeffers Stellung gegenüber Luther umreißen.

I. Bonhoeffer hatte u. a. bei Karl Holl, einem der Hauptvertreter der sog. Luther-Renaissance, in Berlin studiert.² Die Orientierung an Luthers Theologie war jedoch seit Mitte der 20er Jahre von einer zunehmenden Faszination durch die Theologie Karl Barths überlagert worden.³ Dies führte auch zu einer ersten Distanzierung vom Luthertum, wie sie in der Predigt zum Reformationsfest 1932 ihren Ausdruck gefunden hat: „Die Kirche, die die Reformation feiert, läßt dem alten Luther seine Ruhe nicht, er muß herhalten zu allem Schlimmen, was heute in der Kirche vorgeht.“⁴

Gleichwohl muss wohl das Jahr 1933 als Höhepunkt in Bonhoeffers lutherischem Konfessionalismus gelten. Zeitweilig scheint er geglaubt zu haben, der Irrlehre der „Deutschen Christen“ am besten durch eine strikte Orientierung am lutherischen Bekenntnis widerstehen zu können. So kommentierte er die innerkirchliche Machtübernahme der „Deutschen Christen“, indem er aus Anlass der Nationalsynode der Deutschen Evangelischen Kirche vom 27. September 1933 in Wittenberg von der „Realrotation“ der Gebirge Luthers in der Wittenberger Schloßkirche sprach. Aus Protest erzwang er gar gemeinsam mit seinem judenchristlichen Freund Franz Hildebrandt den Übertritt zur extrem konservativen und ebenfalls nazifizierten alt-lutherischen Freikirche in Berlin-Wilmersdorf.⁵

Niederschlag gefunden hat Bonhoeffers lutherischer Konfessionalismus aber auch in Dokumenten des Jahres 1933, in denen er sich mit dem Arierparagraphen als Ausdruck staatlicher und kirchlicher Judendiskriminierung auseinandersetzte. Dies hatte zur Folge, dass seine theologische Argumentation von schwerwiegenden Ambivalenzen durchzogen war.

So beginnt der Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ mit zwei Lutherziten, die offenbar dazu dienen sollen, Luther den „Deutschen Christen“ als Gewährsmann streitig zu machen und ihn gegen die Vereinnahmung als Antisemiten zu verteidigen.⁶ Dies war ein untauglicher Versuch, weil er dadurch erkauft war, dass Luther selektiv zitiert wurde – ein Trick, der leicht zu durchschauen war. Bonhoeffers Identifizierung mit Luther ging in dieser Phase aber offenbar so weit, dass er sich auch da auf den Wittenberger Reformator berief, wo dieser ihm in den Rücken gefallen wäre.

Auch gestand Bonhoeffer in demselben Aufsatz zunächst dem Staat auf der Basis der lutherischen Zwei-Reiche-



ANDREAS PANGRITZ

„Teure Gnade“ und „Spielraum der Freiheit“

Anmerkungen zu Bonhoeffers (kritischer)
Luther-Rezeption*

Dietrich Bonhoeffer hat sich immer dezidiert als lutherischer Theologe verstanden. Auch wo er meinte, theologisch neue Wege gehen zu sollen, hat er Wert darauf gelegt, seine Argumentation durch Anknüpfung an Denkfiguren Luthers abzusichern.¹ Dies schließt aber – je nach Kontext – eine kritische Haltung gegenüber zentralen Momenten lutherischer Theologie nicht aus, sondern ein. Ich will dies an zwei Beispielen verdeutlichen, an Bonhoeffers Rede von der „teuren Gnade“ im Buch *Nachfolge* und am Beispiel seines Plädoyers für einen (ästhetischen) „Spielraum der Freiheit“ jenseits der Ethik

Lehre zu, in der Judenfrage „neue Wege“ zu gehen, ohne dass die Kirche sich mit moralischen Argumenten einmischen dürfe.“ Erst unter dieser Voraussetzung kam er darin zu der viel zitierten und der lutherischen Tradition kaum mehr entsprechenden Auffassung, dass eine Situation eintreten könne, in der es erforderlich sei, „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“⁸ Doch ganz in der Tradition Luthers ging auch Bonhoeffer davon aus, dass das jüdische Volk, weil es „den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug“, den „Fluch seines Tuns“ in einer jahrhundertelangen „Leidensgeschichte“ zu tragen hätte.⁹

Auch die Argumentation Bonhoeffers gegen die Einführung eines kirchlichen Arierparagraphen nach staatlichem Modell stützt sich auf ein lutherisches Denkmotiv: die scharfe Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Auf dieser Grundlage wird die Einführung eines Arierparagraphen in der Kirche mit der schrägen Argumentation abgelehnt, dass dadurch die Kirche der Reformation in „judenchristliche“ Gesetzmäßigkeit zurückfallen würde.¹⁰ Die „Deutschen Christen“ sind aus Bonhoeffers Sicht Irrlehrer, weil sie judaisieren!¹¹

Entsprechend hat Bonhoeffer den Entwurf des reformierten Alttestamentlers Wilhelm Vischer zum Kapitel „Die Kirche und die Juden“ für das *Betheler Bekenntnis* im August 1933 auf der Basis lutherischer Argumente überarbeitet, wenn nicht abgeschwächt,¹² und der veröffentlichten Fassung des Bekenntnisses seine Zustimmung verweigert, weil er darin die „lutherische Weise“ in der „Darstellung von Gesetz und Evangelium“ vermisst.¹³ Doch Bonhoeffers Stellung zum Judentum soll nicht mein Thema sein. Daher muss ich es bei diesen Anleutungen bewenden lassen.

Nach dem Scheitern des Versuchs, auf der Basis des lutherischen Bekenntnisses die kirchliche Opposition gegen die „Deutschen Christen“ zu organisieren, hat Bonhoeffer den lutherischen Konfessionalismus deutlich relativiert und zunehmend kritisiert. Schon sein „Abmarsch nach England“¹⁴ im Oktober 1933 hatte ja zur Folge, dass er in London auch für eine reformierte Auslandsgemeinde zuständig wurde. Hinzu kam, dass das im wesentlichen von Karl Barth verfasste Gründungsdokument der „Bekennenden Kirche“, die *Barmherzige Theologische Erklärung*, als ein Unionsbekenntnis, d. h. ein Bekenntnis, das von lutherischen, reformierten und unierten Theologen gemeinsam getragen wurde, verabschiedet worden war.¹⁵ Die Skepsis gegenüber dem organisierten Lutherium wurde noch verschärft aufgrund der Tatsache, dass nur wenige Tage nach der Bekenntnissynode von Berlin-Dahlem im Oktober 1934 die Führer der sog. „intakten“ lutherischen Kirchen zu Karl Barth und dem in Dahlem beschlossenen kirchlichen Notrecht auf Distanz gingen.¹⁶

In dem aufgrund des Dahlemer Notrechts eingerichteten linkenwalder Predigerseminar, dessen Leitung Bonhoeffer mit seiner Rückkehr nach Deutschland übernommen hatte, stand ihm in Wilhelm Rott ein reformierter Theologe als Studieninspektor zur Seite.¹⁷ So ist es nicht überraschend, dass Bonhoeffer sich im September 1936 gerade von Karl Barth ein klärendes Wort erhoffte zu den konfessionellen Spannungen zwischen Lutheranern und Reformierten, die die Bekennende Kirche schwächen.¹⁸ Und in der Zeit seiner Gefangenschaft ist Bonhoeffer schließlich zu der Erkenntnis gekommen, dass „die lutherisch-reformierten (teils auch katholischen) Gegensätze ... nicht mehr echt“ seien.¹⁹

II. Die Berufung der „Deutschen Christen“ auf Luther als einen Nationalhelden und der Rückzug des organisierten Lutheriums aus der vordersten Front des Kirchenkampfes scheint bei Bonhoeffer also eine gewisse Skepsis gegenüber dem lutherischen Konfessionalismus ausgelöst zu haben. Dies war der Kontext, in dem er sich erneut herausgefordert sah, mit Luther gegen das Lutherium zu argumentieren. Ausdruck fand diese Kritik des Lutheriums zunächst in der Formel von der „teuren Gnade“, mit der Bonhoeffer sein im Jahr 1937 veröffentlichtes Buch *Nachfolge* programmatisch eröffnete.²⁰

Die zentrale Botschaft des Buches wird gleich im ersten Kapitel („Die teure Gnade“) deutlich: Bonhoeffer will ein im Lutherium verbreitetes Missverständnis der Rechtfertigungslehre abwehren, das nach seiner Auffassung zum Zusammenbruch der Evangelischen Kirche angesichts der Machtübernahme durch die Nazis und zur Halbherzigkeit der Bekennenden Kirche im Kirchenkampf geführt hat. „Das Wort von der billigen Gnade“, so schreibt er, „hat mehr Christen zugrunde gerichtet als irgendein Gebot der Werke“ (DBW 4, 42). Demgegenüber schärft er die „teure Gnade“ ein, die „in die Nachfolge Jesu Christi“ rufe (DBW 4, 31). Die zentrale Parole des Buches besteht in dem Doppelsatz: „Nur der Glaubende ist gehorsam ... Nur der Gehorsame glaubt“ (DBW 4, 32).

Man kann tragen, ob es sich hier nicht eher um ein reformiertes Modell handelt, indem – in Entsprechung zu dem Kapitel „Von der Dankbarkeit“ im Heidelberger Katechismus – die Rechtfertigung des Sünders (Glaube) erst in dessen Heiligung (Gehorsam) zum Ziel kommt. Doch Bonhoeffer war überzeugt, dass die „teure Gnade“ auch bei Luther immer die „Nachfolge“ eingeschlossen habe: „Der prinzipielle Kampf gegen die Gesetzmäßigkeit des unfähigen Gehorsams richtet sich selbst das allergefährlichste Gesetz auf, das Gesetz der Welt und das Gesetz der Gnade. Der prinzipielle Kampf gegen die Gesetzmäßigkeit ist selbst am allgesetzlichsten“ (DBW 4, 74). So wird der Spieß umgedreht und Luthers

evangelische Gesetzeskritik gegen das, was Bonhoeffer „Pseudo-Luthertum“ nennt, ins Feld geführt. So heißt es ironisch:

„Hat unsere Kirche nur die Lehre von der Rechtfertigung, dann ist sie gewiß auch eine gerechtfertigte Kirche! ... Darin sollte also das rechte Erbe Luthers erkennbar werden, daß man die Gnade so billig wie möglich machte. Das sollte lutherisch heißen, daß man die Nachfolge Jesu den Gesetzlichen, den Reformierten oder den Schwärmern überließ, alles um der Gnade willen; daß man die Welt rechtfertigte und die Christen in der Nachfolge zu Ketzern machte. Ein Volk war christlich, war lutherisch geworden, aber auf Kosten der Nachfolge ... Die billige Gnade hatte gesiegt.“ (DBW 4, 40).

Der Vorwurf, die Gnade „billig“ verschleudert zu haben, trifft auch die Bekennende Kirche, insofern sie nicht bereit war, mit ihrer volkskirchlichen Tradition zu brechen und sich auf das Wagnis der „Notkirche“ einzulassen: „Man gab die Verkündigung und die Sakramente billig, man taufte, man konfirmierte, man absolvierte ein ganzes Volk, ungefragt und bedingungslos, man gab das Heiligtum aus menschlicher Liebe den Spöttern und Ungläubigen, man spendete Gnadenströme ohne Ende, aber der Ruf in die strenge Nachfolge Christi wurde seltener gehört“ (DBW 4, 40). Im Gegensatz dazu wollte Bonhoeffer auf dem seit der Dahlemer Bekenntnissynode im Oktober 1934 eingeschlagenen Weg weiter gehen in Richtung auf eine „Heiligung“ der Kirche, d. h. ihre Absonderung von der nationalsozialistischen Gesellschaft und ihre Zerstörung als eine verbindliche Gemeinschaft auch im Blick auf den gebotenen Widerstand. So fragt er: „Wo blieben die Erkenntnisse der alten Kirche, die im Taufkatechumenat so sorgsam über die Grenzen zwischen Kirche und Welt, über der teuren Gnade wachte?“ (DBW 4, 40f.)

Daneben erinnert Bonhoeffer an das dem frühen Mönchtum zugrundeliegende Motiv evangelischer Kompromisslosigkeit im Geist der Bergpredigt, indem er das „mönchische Leben“ als einen „lebendigen Protest gegen die Verweltlichung des Christentums, gegen die Verbilligung der Gnade“ bezeichnet: „Hier war am Rande der Kirche der Ort, an dem die Erkenntnis wachgehalten wurde, daß Gnade teuer ist, daß Gnade die Nachfolge einschließt. Menschen verließen um Christi willen alles, was sie hatten, und versuchten, den strengen Geboten Jesu zu folgen in täglicher Übung“ (DBW 4, 32f.). Keine Spur von der sonst üblichen „evangelischen“ Kritik an der mönchischen Verkehrung der freien Gnade in ein menschliches Gesetz findet sich hier, allenfalls ein gewisses Bedauern, dass der mönchische Weg nur am Rand der Kirche und nicht von der Kirche als ganzer praktiziert wurde.

Aber was hat das mit Luther zu tun? Wodurch unterscheidet sich „evangelisches Mönchtum“ von einem Rückfall hinter die Reformation in den römischen Katholizismus? Dazu schreibt Bonhoeffer: „Als Gott durch seinen Knecht Martin Luther in der Reformation das Evangelium von der reinen, teuren Gnade wieder erweckte, führte er Luther durch das Kloster. Luther war Mönch. Er hatte alles verlassen und wollte Christus in vollkommenem Gehorsam nachfolgen.“ Doch

„Gott zeigte ihm durch die Schrift, daß die Nachfolge Jesu nicht verdienstliche Sonderleistung Einzelner, sondern göttliches Gebot an alle Christen ist ... Luther mußte das Kloster verlassen und zurück in die Welt, nicht weil die Welt an sich gut und heilig wäre, sondern weil auch das Kloster nichts anderes war als Welt. Luthers Weg aus dem Kloster zurück in die Welt bedeutete den schärfsten Angriff, der seit dem Urchristentum auf die Welt geführt worden war ... Nun kam der Angriff frontal. Nachfolge Jesu mußte nun mitten in der Welt gelebt werden ... Der vollkommene Gehorsam gegen das Gebot Jesu mußte im täglichen Berufsleben geleistet werden ... Es war Nahkampf“ (DBW 4, 33-35).

Es bedurfte jedoch nur einer geringen Akzentverschiebung, und Luthers Weg durchs Kloster war gänzlich missverstanden:

„Daß die Gnade allein es tut, hatte Luther gesagt, und wörtlich so wiederholten es seine Schüler, mit dem einzigen Unterschied, daß sie sehr bald das ausließen und nicht mitdachten und sagten, was Luther immer selbstverständlich mitgedacht hatte, nämlich die Nachfolge.“ So wurde „aus der Rechtfertigung des Sünders in der Welt die Rechtfertigung der Sünde und der Welt. Aus der teuren Gnade wurde die billige Gnade ohne Nachfolge“ (DBW 4, 36).

Den „frontalen Angriff gegen die Welt“ im „innerweltlichen Berufsleben“ kann Bonhoeffer im Buch *Nachfolge* auch als „rechte Weltfremdheit“ bezeichnen: „Der Widerspruch gegen die Welt muß in der Welt ausgetragen werden ... Nicht anders“ habe Luther „in den entscheidenden Jahren der Abwendung vom Kloster über den weltlichen Beruf geurteilt ... Nicht die ‚Weltfremdheit‘ des klösterlichen Lebens“ habe Luther „angegriffen, sondern dies, daß diese Weltfremdheit im Raum des Klosters gerade wieder zu einer neuen geistlichen Weltförmigkeit geworden war ... Die ‚Weltfremdheit‘ des christlichen Lebens gehört mitten in die Welt, in die Gemeinde, in ihr tägliches Leben hinein – so hatte Luther gedacht. Darum sollen die Christen im Beruf ihr christliches Leben vollstrecken ... Indem Luther die Christenheit in die Welt zurückruft, ruft er sie erst in die rechte Weltfremdheit hinein“ (DBW 4, 260f.).

Daher war es für Bonhoeffer „klar, daß das Leben im weltlichen Beruf für den Christen seine ganz bestimmten Grenzen hat und daß also gegebenenfalls dem Ruf in den weltlichen Beruf hinein der Ruf aus dem weltlichen Beruf heraus folgen muß“ (DBW 4, 261). So kann es wohl auch Zeiten geben, in denen Luthers Weg durchs Kloster wieder in umgekehrter Richtung gegangen werden muss. Offenbar sah Bonhoeffer diese Zeit gekommen. Angesichts der Tradition des lutherischen Berufsethos, die sich – in Anknüpfung an Luthers Schrift „Ob Kriegerleute auch im seligen Stand sein können“ (1526) – nicht zuletzt auf das sog. „Soldatenhandwerk“ bezog, darf man in Bonhoeffers Überlegungen zum „weltlichen Beruf“ auch eine versteckte Andeutung in Richtung Pazifismus hören: Es kann Situationen geben, in denen der „weltliche Beruf“ des Soldaten christlich nicht mehr zu verantworten ist, in denen daher „der Ruf aus dem weltlichen Beruf heraus“ erfolgen muss, die Aufforderung zur Kriegsdienstverweigerung – höchst brisant angesichts der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht im März 1935.²¹

In der Zeit seiner Gefangenschaft hat sich Bonhoeffer erneut an das Buch *Nachfolge* erinnert. So schreibt er am 21. Juli 1944, am Tag nach dem gescheiterten Putsch, an E. Bethge:

„Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ ... Ich glaube, daß Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat. Ich erinnere mich eines Gesprächs, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden ...; das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich. Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt.“²²

Dieser selbstkritische Rückblick auf die *Nachfolge*, aus dessen Perspektive deren Konzeption doch wohl als eine Verengung gelten muss, wird von heutigen Lesern dieses Buches oft übersehen. Bonhoeffer wird so in der Rezeption zu einem *homo religiosus*, der er gerade nicht sein wollte.²³ Eine angemessene Würdigung der *Nachfolge* wird jedenfalls zu berücksichtigen haben, dass Bon-

hoeffer selbst auf dieser Position nicht stehen geblieben ist. Der für die *Nachfolge* charakteristische Terminus der „rechten Weltfremdheit“²⁴ wird seit der Ethik durch den der „echten Weltlichkeit“ ersetzt,²⁵ der bereits 1932 im Zusammenhang von Bonhoeffers „Kirchen“-Vorlesung präliedert worden war.²⁶ In den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft ist dann von der „tiefen Diesseitigkeit“ die Rede, in der auch Luther gelebt habe.²⁷ Insofern stellt die *Nachfolge* vielleicht keinen „Holzweg“ dar,²⁸ aber doch einen durch die Ereignisse des Jahres 1933 und den nachfolgenden Kirchenkampf provozierten Umweg. Ohne diesen Umweg wäre Bonhoeffer aber wohl auch nicht zu den theologischen Neuansetzungen der Ethik und dann insbesondere der Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft gekommen.

III. Zu den originellsten und zugleich problematischsten Aspekten von Bonhoeffers posthum veröffentlichter Ethik zählt zweifellos die sogenannte „Mandatelehre“, in der er versucht, das göttliche „Gebot“ ethisch zu konkretisieren.²⁹ Unter „Mandat“ wollte Bonhoeffer „den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz“ verstehen (DBW 6, 392f.). Schon in das allererste Kapitel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ (Sommer 1940) hatte er in einem Einschub aus dem Jahr 1941 – in Anlehnung an Luthers Ständelehre – „die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche“ als die vier „Mandate Gottes in der Welt“ benannt (DBW 6, 54). Und noch im Kapitel „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“, an dem er bis zu seiner Verhaftung im April 1943 arbeitete, redet er von vier Mandaten, in denen uns „Gottes in Jesus Christus offenbartes Gebot“ konkret begegne: „in der Kirche, in Ehe und Familie, in der Kultur, in der Obrigkeit“ (DBW 6, 392).

Die Herausgeber der Ethik sehen die Originalität der „Mandatelehre“ darin, dass Bonhoeffer – im Unterschied zur traditionellen lutherischen Rede von „Ordnungen“, „Ständen“ und „Ämtern“, die wegen ihrer Statik leicht zur Legitimierung des jeweils Bestehenden missbraucht werden konnte – die Dynamik von Gottes konkretem Gebieten in der Welt betone, „so daß das auftraggebende Wort Gottes entscheidend ist, nicht der soziologische Bestand“ (DBW 6, 55, Anm. der Hg.).

Auf die Problematik der „Mandatelehre“ hat andererseits Karl Barth hingewiesen, der im Rahmen seiner *Kirchlichen Dogmatik* als einer der ersten schon 1951 Bonhoeffers Ethik zur Kenntnis nahm: Bei aller Wertschätzung der „geisvollen ‚Ethik‘ von Dietrich Bonhoeffer“ und ihrer „Ausrichtung auf den dogmatischen Zusam-

menhang“ erschien ihm doch die Aufzählung von gerade vier Mandaten unter Berufung auf die Schrift als etwas willkürlich. Insbesondere aber wollte ihm nicht einleuchten, dass es sich bei den Mandaten immer um Autoritäts- statt um Freiheitsverhältnisse handeln müsse: „Man wird bei Bonhoeffers Lehre von den Mandaten einen kleinen Geschmack von norddeutschem Patriarchalismus nicht ganz los ... Wäre es nicht ratsam ..., nicht zu rasch doch wieder starr zu werden in der Behauptung von bestimmt geordneten menschlichen Verhältnissen, nicht zu rasch in der Behauptung von deren imperativischem Charakter?“³⁸ Kein Zweifel: Aus Barths Sicht unterstreicht Bonhoeffers „Mandatelehre“ die innere Problematik der lutherischen Ordnungs- und Gehorsamsethik, aber auch des militärischen Widerstandes gegen Hitler, in dem Barth den demokratischen Charakter vermisste.³⁹

Die Herausgeber nehmen Bonhoeffer gegen diesen Vorwurf in Schutz: „Die vulgärdemokratische Auffassung, daß das Volk ‚unten‘ sei und daß alles ‚Obensein‘ von hierher legitimiert, aber auch in seiner Existenz bedroht werde,“ habe Bonhoeffer „in seiner schlimmsten Variante, der schein-plebiszitären ‚Führer‘-Demokratie, vor Augen“ gehabt. Daraus lasse sich „der Nachdruck erklären, mit dem Bonhoeffer für die Anerkennung der Unterscheidung von Oben und Unten eintritt“. Und überhaupt: „Bei ihm hat diese Unterscheidung primär einen theologischen, nicht einen politisch-gesellschaftlichen Sinn. Über Bonhoeffers Auffassung vom Weg zu einer demokratischen Verfassungsordnung ergibt sich aus ihr keine unmittelbare Auskunft“ (DBW 6,432 [Nachwort der Hg]).

Diese Argumentation ist in sich widersprüchlich. Entweder das hierarchische Denken von oben nach unten in Bonhoeffers „Mandatelehre“ hat nur theologischen Sinn; dann hätte Barth etwas hineingelesen, was mit Bonhoeffers Intention nichts zu tun hat; dann aber könnte diese Lehre auch nichts gegen die „Führerdemokratie“ helfen. Oder diese autoritäre Lehre hat doch auch politisch-gesellschaftlichen Sinn, etwa den, der „Führerdemokratie“ einen „autoritären Staat“ entgegensetzen; dann aber muss die Frage nach dem „norddeutschen Patriarchalismus“, auch wenn sie aus der demokratischen Schweiz herüberönt, zumindest erlaubt sein. Denn auf Dauer konnte der „autoritäre Staat“, der Bonhoeffer und seinen Mitverschwörern vorschwebte, keine tragfähige Alternative zum „totalen Staat“ sein.

Tatsächlich hat Bonhoeffers „Mandatelehre“ eher experimentellen Charakter, wie sich in den Veränderungen zeigt, denen sie in den verschiedenen Stadien ihrer Formulierung unterlag. Bei der Aufzählung von vier Mandaten etwa ändert sich von Arbeitsphase zu Arbeitsphase

nicht nur die Reihenfolge, sondern auch die Benennung: Was 1940 „Arbeit“ hieß, heißt 1943 „Kultur“. Bonhoeffer wäre wohl der erste gewesen, Barth zuzustimmen, dass hier doch noch „einige Willkürlichkeiten“ herrschten.

Der experimentelle Charakter der „Mandatelehre“ wird auch deutlich in einer Relativierung, die Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen vornimmt.⁴⁰ Unter dem Datum des 23. Januar 1944 schreibt er an Renate und Eberhard Bethge:

„Es ist ja tatsächlich nicht leicht, die Freundschaft soziologisch einzuordnen. Sie muß wohl als ein Unterbegriff des Kultur- und Bildungsbegriffs verstanden werden, während Bruderschaft unter den Kirchenbegriff und Kameradschaft unter den Begriff der Arbeit und den Begriff des Politischen fällt. Ehe, Arbeit, Staat und Kirche haben ihr konkretes göttliches Mandat, wie steht es aber mit Kultur und Bildung? Ich glaube nicht, daß man sie einfach dem Arbeitsbegriff unterordnen kann, so verlockend das in vieler Hinsicht wäre. Sie gehören nicht in den Bereich des Gehorsams, sondern in den Spielraum der Freiheit, der alle drei (f. AP) Bereiche der göttlichen Mandate umgibt“ (DBW 8, 290f.).

In dieser Briefstelle wird deutlich, dass Bonhoeffers Überlegungen zu den „Mandaten“ jedenfalls hier nicht primär theologisch, sondern zunächst einmal soziologisch gemeint sind. Ausgangspunkt ist die Schwierigkeit, den Begriff der „Freundschaft“ soziologisch in die Welt der „Mandate“ einzuzeichnen. Hatte Bonhoeffer während der Arbeit an der Ethik das Mandat der „Arbeit“ schließlich ausgeweitet zu dem der „Kultur“, so bedeutet die Rückkehr zum Begriff der „Arbeit“ in der zitierten Briefstelle jedoch keineswegs die Rückkehr zum ursprünglichen Konzept. Vielmehr gibt der Begriff der „Freundschaft“ als „ein Unterbegriff des Kultur- und Bildungsbegriffs“ Bonhoeffer Anlass zu einer grundsätzlichen Relativierung der „Mandatelehre“: Wenn „Kultur und Bildung“ nicht einfach dem Arbeitsbegriff untergeordnet werden können, dann bedeutet dies, dass das ursprüngliche Konzept der „Mandatelehre“ durch den Kulturbegriff gesprengt wird. Es entsteht ein ästhetischer „Spielraum der Freiheit“, der den „Bereich des Gehorsams“, d. h. den ethischen Bereich der Mandate „umgibt“. Demnach konkretisiert sich Gottes gnädiger Wille mit den Menschen auf zweierlei Weise: nicht nur, wie noch in der Ethik, in der „ethischen Existenz“, durch den Gehorsam im Bereich der Mandate, sondern auch in der „ästhetischen Existenz“, durch das Spiel im Raum der Freiheit.

Diese Relativierung des Bereichs der Mandate schließt eine Konvergenz zwischen Barth und Bonhoeffer ein: Hatte Barth ein gewisses Unwohlsein gegenüber

Bonhoeffers „Mandatelehre“ wegen ihrer Tendenz zum „norddeutschen Patriarchalismus“ geäußert, so fährt Bonhoeffer in der zitierten Briefstelle fort, indem er die Vorherrschaft des „Bereichs des Gehorsams“ in der patriarchalen Welt des preußischen Protestantismus kritisiert und vom „Spielraum der Freiheit“ her zu korrigieren versucht. Es heißt da:

„Wer von diesem Spielraum der Freiheit nichts weiß, kann ein guter Vater, Bürger und Arbeiter, wohl auch ein Christ sein, aber ob er ein voller Mensch ist (und insofern auch ein Christ im vollen Umfang des Begriffs), ist mir fraglich. Unsere ‚protestantisch‘ (nicht lutherisch)-preußische Welt ist so stark durch die 4 Mandate bestimmt, daß der Spielraum der Freiheit dahinter ganz zurückgetreten ist. Ob vielleicht – so scheint es heute fast – der Begriff der Kirche es ist, von dem aus allein das Verständnis für den Spielraum der Freiheit (Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel) wieder zu gewinnen ist?“ (DBW 8, 291).

Schon allein das Schwanen zwischen einer Drei- und einer Vierzahl von Mandaten zeigt, wie sehr Bonhoeffer hier am Experimentieren ist. Gehört die Kirche überhaupt in den durch die Mandate bestimmten Bereich des Gehorsams? Hat sie nicht vielmehr eine enge Beziehung zum Spielraum der Freiheit? Interessant ist im Übrigen, dass Bonhoeffer zwischen protestantisch-preußischer Welt und lutherischer Welt unterscheiden will. Die Prägung des preußischen Protestantismus durch die Gehorsamsethik der Mandate soll also ausdrücklich nicht Luther in die Schuhe geschoben werden. Vielmehr soll Luther für den Spielraum der Freiheit in Anspruch genommen werden, der den Bereich der Mandate umgibt. So heißt es wenige Zeilen später: „Gerade weil die Freundschaft in den Bereich dieser Freiheit ... gehört, muß man sie allem Stirnrunzeln der ethischen Existenzen gegenüber verteidigen – gewiß ohne den Anspruch auf die ‚necessitas‘ eines göttlichen Gebotes, aber mit dem Anspruch auf die ‚necessitas der Freiheit‘“ (DBW 8, 291f.). Und wo Bonhoeffer hier von dem „Bereich der Freiheit“ redet, fügt er in Klammern in Anspielung auf Luthers Freiheitschrift hinzu: „des Christenmenschen!“ (DBW 8, 291).

Eine ähnliche Kritik an der obrigkeitlichen Tradition der Deutschen war schon in dem Absatz zu „Civilcourage“ in dem Essay „Nach zehn Jahren“ zum Jahreswechsel 1942/43 zum Ausdruck gekommen. Dort heißt es:

„Wir haben in diesen Jahren viel Tapferkeit und Aufopferung, aber fast nirgends Civilcourage gefunden ... Wir Deutschen haben in einer langen Geschichte die Notwendigkeit und die Kraft des Gehorsams lernen müssen ... Unsere Blicke waren nach oben gerichtet ... Seine

Freiheit aber wahrte der Deutsche darin – und wo ist in der Welt leidenschaftlicher von der Freiheit gesprochen worden als in Deutschland von Luther bis zur Philosophie des Idealismus? –, daß er sich vom Eigenwillen zu befreien suchte im Dienst am Ganzen ... Aber er hatte damit die Welt verkannt; er hatte nicht damit gerechnet, daß seine Bereitschaft zur Unterordnung, zum Lebens-einsatz für den Auftrag mißbraucht werden könnte zum Bösen ...“ (DBW 8, 23f.).

Wie solche Kritik an der Gehorsamsfixierung im preußischen Protestantismus nun gerade als Ausdruck lutherischer Theologie verstanden werden könnte, macht Bonhoeffer in einem Brief aus dem Gefängnis an die Eltern zum Reformationstag 1943 deutlich:

„Heute ist Reformationsfest, ein Tag, der einen gerade in unsern Zeiten wieder sehr nachdenklich machen kann. Man fragt sich, warum aus Luthers Tat Folgen entstehen mußten, die genau das Gegenteil von dem waren, was er wollte ...; er wollte die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ und die Folge war Gleichgültigkeit und Verwilderung ... Kierkegaard hat schon vor 100 Jahren gesagt, daß Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat“ (DBW 8, 128f.).

Von Luthers Rede von der „Freiheit eines Christenmenschen“ her will Bonhoeffer Luther besser verstehen als das Luthertum ihn verstanden hat – vielleicht sogar besser als Luther selbst sich verstanden hat.

Fazit

In allen Phasen seiner theologischen Entwicklung ist bei Bonhoeffer eine deutliche Orientierung an Luther zu beobachten, der allerdings seit der Lektüre von Bärthys erstem Aufsatzband *Das Wort Gottes und die Theologie* von 1924 und insbesondere seit der *Barmer Theologischen Erklärung* vom Mai 1934 eine nicht weniger deutliche Orientierung an dem Schweizer reformierten Theologen zur Seite getreten ist. Insofern kann man Bonhoeffer einen typischen Unions-Lutheraner nennen. Dabei ist Bonhoeffers Luther-Rezeption – wie notwendigerweise jede Luther-Rezeption – immer selektiv gewesen. Kritisch ist seine Luther-Rezeption in erster Linie deshalb, weil Bonhoeffer – nach einem vorübergehenden lutherisch-konfessionalistischen Schwächeanfall im Jahr 1933 – sich mehr und mehr veranlasst sah, mit Luther gegen das organisierte Luthertum zu argumentieren. Das Urteil darüber, ob von dieser Kritik des Luthertums auch der Wittenberger Reformator selbst mitbetroffen ist, hängt davon ab, welches Lutherbild man für zutreffend und glaubwürdig hält. Mein Eindruck ist der, dass Bonhoeffer sich regelmäßig bemüht, Luther selbst aus der Schusslinie seiner Kritik herauszuhalten; damit

läuft er allerdings Gefahr, Luther selbst zu idealisieren, statt auch dessen Schattenseite: kritisch auf's Korn zu nehmen.

Inhaltlich ist in Bonhoeffers Luther-Rezeption eine Akzentverschiebung von der ursprünglich betonten Gehorsamsethik der *Nachfolge* und der autoritären Struktur der „Mandate“ weg und hin zu einer geradezu pathetischen Betonung der Freiheit in Luthers Theologie zu beobachten. Ist die „Mandatelehre“ der Ethik ähnlich wie die Parole von der „teuren Gnade“ in der Nachfolge noch primär durch das Stichwort vom Gehorsam bestimmt, so tritt mit der Lektüre von Barths Grundlegung der Ethik (KD II/2) und der darin vorgenommenen Umschreibung von Gottes Gebot als „Erlaubnis“ das Stichwort „Freiheit“ in den Vordergrund: „Das Gebot Gottes ist Erlaubnis. Darin unterscheidet es sich von allen menschlichen Gesetzen, daß es *Freiheit – gebietet!*“ (DBW 6, 386).³¹ Dem entspricht eine Verschiebung der Betonung „rechter Weltfremdheit“ in der Nachfolge zur „echten Weltlichkeit“ in der Ethik und schließlich zur „tiefen Diesseitigkeit“ der Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8,541).

Anmerkungen

* Leicht überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags auf der Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins „Unser Weg zum Reformationsjubiläum“ am 4. April 2014 im Evangelischen Augustinerkloster Erfurt. Der Vortragsstoff wurde beibehalten.

- Vgl. Christian Gremmels, Bonhoeffer und Luther, in: ders. (Hg.), *Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Lutherismus in der Moderne*, München 1985, 10. „Seit seinen theologischen Anfängen hat sich D. Bonhoeffer zusammen und kritisch zugleich mit Martin Luther auseinandergesetzt.“ – Vgl. auch Tiemo Rainer Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, München 1976, 93–118 (Kritische Luther-Rezeption).
- Vgl. die für Karl Holl angefertigten Seminararbeiten Bonhoeffers: „Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk in seinen letzten Lebensjahren. Nach seinem Briefwechsel von 1540–1546“ (86.1925), in: D. Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918–1927*, hg. v. H. Pfeifer, München 1986 (DBW 9), 271–305; „Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist nach den Disputationen von 1535–1545, herausgegeben von Drews“ (22.2.1926), a. a. O., 335–410.
- Vgl. Bonhoeffers Lektüre von Karl Barths erstem Aufsatzband: *Das Wort Gottes und die Theologie* aus dem Jahr 1924 im Winter 1924/1926 (vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologie – Christ – Zeitgenosse*, München 1967, 102f.).
- D. Bonhoeffer, *Predigt zu Apokalypse 2,47* am 6.11.1932, in: ders., Berlin 1932–1933, hg. v. C. Nicolaisen u. E.-A. Scharf-orth, Gütersloh 1997 (DBW 12), 424.
- Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 374.
- Vgl. D. Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: ders., Berlin 1932–1933 (DBW 12), 349.
- D. Bonhoeffer, a. a. O., 350f.
- D. Bonhoeffer, a. a. O., 353.
- D. Bonhoeffer, a. a. O., 354.
- Vgl. D. Bonhoeffer, a. a. O., 356f.

- Vgl. dazu mein Beitrag: „To fall within the Spokes of the Wheel.“ *New-Old Observations Concerning „The Church and the Jewish Question“*, in: Kirsten Busch-Nielsen u. a. (Hg.): *Dem Kad in die Spalten fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh 2013, 94–108.
- Auch in der August-Fassung des *Bethlei Bekenntnisses* dürfte der als Kritik an der Einführung eines kirchlichen Arierparagraphen gemeinte Vorwurf jüdischer Gesetzllichkeit an die Adresse der „Deutschen Christen“ auf Bonhoeffers Intervention zurückgehen. Vgl. dazu mein Beitrag: „Die Politik Gottes mit Israel.“ Über Wilhelm Vischers Beitrag zum „*Bethlei Bekenntnis*“, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 194–213.
- So nach der Erinnerung von Georg Metz (a. a. O., 209).
- Vgl. K. Barth: Brief an D. Bonhoeffer vom 20.11.1933, in: D. Bonhoeffer, London 1933–1935, hg. v. H. Goedecking, a. Gütersloh 1994 (DBW 13), 31.
- Der Synodale Sasse, mit dem Bonhoeffer noch gemeinsam an „Lutherischen Versuch“ des *Bethlei Bekenntnisses* gearbeitet hatte, blieb in Barmen der Schlussabstimmung fern, um nicht gemeinsam mit Reformierten und Unierten weiteren zu müssen!
- Vgl. H. Prolingheuser: *Der Fall Karl Barth. Chronographie einer Vertreibung 1934–1937*, Neukirchen-Wuyn (2. Aufl.) 1984, 25–46 (Das Signal).
- Vgl. F. Bethge: *Dietrich Bonhoeffer*, 486.
- Vgl. D. Bonhoeffer: Brief an Karl Barth vom 19.9.1936, in: ders., *Alle Tage. Theologenausbildung: Finkenwalde 1935/37*, hg. v. O. Dudz u. a., Gütersloh 1986 (DBW 14), 238. „Aber ich möchte Ihnen doch eine große Bitte vortragen. Ich glaube, es käme für die gegenwärtige Situation sehr viel darauf an, die inhaltlichen Fragen, die zwischen Luthertum und Reformierten stehen, aufzurollen und zu diskutieren. Es gibt aber in Deutschland meines Erachtens keinen einzigen, der das könnte. Es wäre einfach keiner genug Bescheid.“
- Vgl. D. Bonhoeffer: Entwurf für eine Arbeit, 1944, in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. C. Gremmels u. a., Gütersloh 1998 (DBW 8), 559.
- Vgl. D. Bonhoeffer: Nachfolge, hg. v. M. Kuske u. I. Tiedt, München 1989 (DBW 4). Die Angaben in Klammern beziehen sich auf folgendes auf diese Ausgabe.
- Vgl. die Kalendernotiz von Charlotte von Kirschbaum über Finkenwalde vom 21.8.1935 nach einem Besuch von Bonhoeffers reformiertem Studieninspektor Willi Rott: „Neal dort d. Frage der Militärdienstverweigerung“ (zit. nach: Eberhard Bethge, *Im Zitz gab es keine Juden. Erinnerungen aus meinen ersten vierzig Jahren*, München 1989, 95).
- D. Bonhoeffer: Brief vom 21.7.1944 an E. Bethge, in: ders., *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 541f. Der hier erwähnte französische junge Pfarrer ist Jean Lasserre. Zum Versuch, „ein heiliges Leben zu führen“, geht in der Zeit der Abfassung der *Nachfolge* ge wohl auch Bonhoeffers Lösung seiner ersten Verlobung mit Elisabeth Zinn. Linkegeht könnte die Verlobung mit Maria von Wedemeyer als Rückkehr aus dem verwirren Kloster in das weltliche Leben interpretiert werden.
- Vgl. D. Bonhoeffer: Brief vom 21.11.1943 an E. Bethge, in: ders., *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 197.
- Vgl. D. Bonhoeffer: *Nachfolge* (DBW 4), 26f. „Linden Luther die Christenheit in die Welt zurückzuführen, nützt er zuerst in die rechte Weltfremdheit hinein.“
- Vgl. D. Bonhoeffer: *Ethik*, hg. v. I. Tiedt u. a., München 1992 (DBW 6), 404. „Das Kreuz der Versöhnung ist die Befreiung des Lebens vor Gott mitten in der Gott-loosen Welt, es ist Befreiung zum Leben in echter Weltlichkeit.“
- Vgl. D. Bonhoeffer: *Das Wesen der Kirche*, in: ders., *Ökumene. Universalität, Pflanzung 1931–1932*, hg. v. E. Amelung u. C. Strohm, Gütersloh 1994 (DBW 11), 296f. „[Die] Weltlichkeit der Kirche ist real, nicht nur Schein. [Die] Kirche ist ganz Welt. . . [Die] Kirche ist uns zu Gute ganz weltlich geworden.“

- 27 D. Bonhoeffer, Brief vom 21.6.1944 an E. Bethge, in: ders., *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 54f.
- 28 Vgl. H. Müller: *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zur Bedeutung des Wortes Gottes auf die sovietas im Dietrich Bonhoeffer theologischer Entwicklung*, Leipzig 1961, 252f.: „Es kommt darauf an, die historische Notwendigkeit dieses ‚Holzwegens‘, entstanden aus dem Zusammenbruch der Bekennernden Kirche, zu sehen und diesen Holzweg doch nicht zu relativieren. Es kommt aber auch darauf an, zu sehen, daß dieser Weg wirklich ein Holzweg, historisch falsch war – der richtige Weg war der spätere Weg, mit dem Evangelium in die Welt.“
- 29 Vgl. D. Bonhoeffer *Ethik* (DBW 6), Einschub im Kapitel „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ (54-60); vgl. das Kapitel „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“ (392-398). Die Angaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.
- 30 K. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, *Die Lehre von der Versöhnung*, Dritter Teilband, Zollikon-Zürich 1951 (KD IV/3), 22f. – Vgl. dazu: Nachwort der Herausgeber, in: D. Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), 440; vgl. auch A. Pangritz, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers – eine notwendige Klarstellung*, Berlin 1989, 74f.
- 31 Zu Barths Vorbehalten gegenüber dem militärischen Widerstand vgl. den Brief von Charlotte von Kirschbaum an Dietrich Bonhoeffer, Basel, 17.[?]5.1942, in: D. Bonhoeffer, *Konspiration und Haft 1940-1945*, hg. v. J. Glenthøj u. a., Gütersloh 1996 (DBW 16), 27f.: „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. Er hat Ihnen das ja selber schon angedeutet und ist sicher bereit, darüber mit Ihnen zu reden.“ Vgl. auch Karl Barth: Brief vom 12.9.1956 an J. Glenthøj (a. a. O., 27f., Anm. 7): „Bonhoeffer hat mir damals nicht von einer Generalregierung gesprochen, die die deutschen Truppen hinter die Grenzen von 1939 zurückziehen wollte ... sondern von einer solchen, die sie an den damaligen Fronten und in den besetzten Gebieten zunächst stehen lassen und auf dieser Basis mit den Alliierten verhandeln wollte. Und ich erinnere mich deutlich an Bonhoeffers gewisse Verblüffung, als ich sagte, ich halte es für unmöglich, daß die Alliierten sich darauf einlassen würden ... Hauptpunkt meiner damaligen Unterhaltung mit Bonhoeffer war übrigens die ... Frage: Konservativ-autoritäre oder demokratische Form der geplanten deutschen Regierung.“
- 32 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, hg. v. C. Gremmler, Gütersloh 1998 (DBW 8). Angaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.
- 33 Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre vom Gott*, Zweiter Teilband, Zollikon-Zürich 1942, 650: „Die Form, durch die das Gebot Gottes sich von allen anderen Geboten unterscheidet, die besondere Form ... besteht darin, daß es Erleubnis ist, Gewährung einer ganz besonderen Freiheit.“