
EKD

Herausgegeben
vom Kirchenamt der
Evangelischen
Kirche in Deutschland
(EKD)
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover

TEXTE

83



Dietrich Bonhoeffer

Vorbild im Glauben

Texte und Predigten anlässlich des
100. Geburtstages von Dietrich Bonhoeffer

Inhalt

I.	Vorbemerkung	5
II.	Wolfgang Huber Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger Vortrag zur Eröffnung des Internationalen Bonhoeffer-Kongresses am 3. Februar 2006 in Breslau	6
III.	Rowan Williams Vortrag zur Eröffnung des Internationalen Bonhoeffer-Kongresses am 3. Februar 2006 in Breslau	13
IV.	Rowan Williams Predigt im Gedenkgottesdienst in der St. Matthäus-Kirche am 5. Februar 2006 in Berlin	19
V.	Margot Käßmann Predigt aus Anlass des Gedenkens an Dietrich Bonhoeffer in Westminster Abbey am 5. Februar 2006 in London	23
VI.	Wolfgang Huber „Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion“ Vortrag zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer am 4. Februar 2006 in der Humboldt-Universität in Berlin	28
VII.	Horst Köhler Grußwort zum 100. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers am 4. Februar 2006	39
VIII.	Wolfgang Huber Flugblätter der Freiheit Verantwortliches Handeln aus christlichen Wurzeln Weiße Rose-Gedächtnisvorlesung in der Ludwig Maximilians-Universität am 23. Januar 2006 in München	41
IX.	Dietrich Bonhoeffer – Kurzbiografie	56

Vorbemerkung

Das vorliegende Heft stellt neun Beiträge zusammen, die anlässlich der Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers (4. Februar 2006) in Berlin, Breslau, London und München vorgetragen oder veröffentlicht wurden. Sie würdigen aus unterschiedlichen Perspektiven und mit verschiedenen Akzenten das Leben und Werk dieses profilierten Theologen und verantwortungsbereiten Christen.

Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, sieht in Dietrich Bonhoeffer aufgrund des Vorbildhaften seines Glaubens- und Lebenszeugnisses einen „evangelischen Heiligen“. Der Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, zeichnet in seinem Beitrag Bonhoeffers Leben und Wirken unter drei Aspekten nach: Kultur, Glaube und Ökumene.

Zwei Predigten skizzieren die ökumenische Verständigung über Bonhoeffer: Der Erzbischof von Canterbury predigte in Berlin in der Kirche St. Matthäus, in der Dietrich Bonhoeffer ordiniert wurde. Die hannoversche Landesbischöfin Margot Käßmann hielt ihre Predigt in der Westminster Abbey in London, in der Stadt, in der Bonhoeffer zwei Jahre Pfarrer war.

In einem weiteren Vortrag geht Bischof Huber der Frage nach, was Bonhoeffers Forderung eines „religionslosen Christentums“ für die Gegenwart bedeutet, die von einer Wiederkehr des Religiösen geprägt ist.

Das Verhältnis aller Deutschen zu Dietrich Bonhoeffer arbeitet Bundespräsident Horst Köhler heraus.

Abgeschlossen wird die Textsammlung durch einen Vortrag des Ratsvorsitzenden der EKD, in dem er anlässlich der Gedächtnisvorlesung zur Erinnerung an die Opfer der Weißen Rose am 23. Januar 2006 in München das Verständnis Bonhoeffers einer „Verantwortung in Freiheit“ nachzeichnet.

Zur weiteren Beschäftigung mit Leben und Wirken Bonhoeffers sei auf seine Biografie und Werke hingewiesen, die im Gütersloher Verlagshaus (www.gtvh.de) erscheinen wie auf die Literaturliste, die neuere Veröffentlichungen zum Bonhoefferjubiläum berücksichtigt (www.dietrichbonhoeffer.de).

Kirchenamt der EKD
Hannover, im Februar 2006

Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger

Vortrag zur Eröffnung des Internationalen Bonhoeffer-Kongresses am 3. Februar 2006 in Breslau

1.

Vor sechs Jahren, rechtzeitig vor der 95. Wiederkehr von Dietrich Bonhoeffers Geburtstag, wandte sich ein mutiger und weitsichtiger Historiker, Klemens Klemperer, an den Heiligen Stuhl mit der Anregung, Dietrich Bonhoeffer selig oder gar heilig zu sprechen. Freundlich war die Antwort aus dem Vatikan; doch sie erklärte zugleich unumwunden, dass dies nicht möglich sei. Auch Bonhoeffer selbst hätte dem widersprochen; aus sich einen Heiligen zu machen, war seine Sache nicht.

Aber der Ökumenische Heiligenkalender führt ihn selbstverständlich unter den Heiligen an¹ und behauptet, nach evangelischem wie nach anglikanischem Brauch sei ihm der 9. April, der Tag seines Todes, als Gedenktag gewidmet. Christian Feldmann ordnet Dietrich Bonhoeffer in seinem Hausbuch großer Gestalten und Heiligen für jeden Tag ebenfalls – und zwar ökumenisch konkurrenzlos – dem 9. April zu. Ihm folgt am 10. April Pierre Teilhard de Chardin. Am 7. und 8. April gehen ihm Johann Hinrich Wichern und Abraham Lincoln voraus. Eine Reihe von großen Gestalten und Heiligen mit eigener Spannweite ist das. Über dem Westportal von Westminster Abbey finden wir Dietrich Bonhoeffer als einen unter zehn herausragenden Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts. Dort steht er neben Maximilian Kolbe, Janani Luwum, Martin Luther King, Oscar Romero, Esther John und anderen; 1998 wurden diese Statuen enthüllt.

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Aber war Bonhoeffer ein Märtyrer, ein Heiliger? Dass er ein *Gerechter unter den Völkern* sei, hat die Gedenkstätte für die Opfer des Holocaust in Jerusalem, Yad Vashem, seit 1986 kontinuierlich bestritten, vor wenigen Wochen sogar mit höchststrichterlicher Bestätigung.

Als entscheidendes Kriterium gilt nach dem Gesetz des Staates Israel über Yad Vashem, dass jemand sein Leben aufs Spiel gesetzt habe, um Juden zu retten. Bei Diplomaten allerdings genügt es, dass sie gegen die Anweisungen ihrer Regierung verstießen, auch wenn dadurch ihr Leben nicht gefährdet war. Ein Diplomat war

1 www.heiligenlexicon.de

Dietrich Bonhoeffer nicht; dieser mildernde Umstand lässt sich für ihn nicht geltend machen. In bestimmten Fällen freilich kann auch der öffentliche Widerspruch gegen die Verfolgung der Juden als Grund dafür gelten, in diese Kategorie aufgenommen zu werden. Bonhoeffer rechnete, wie sein Aufsatz über die *Kirche vor der Judenfrage* vom April 1933 bezeugt, schon unmittelbar nach dem Beginn des nationalsozialistischen Regimes damit, dass es notwendig sei, um der Rechte der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger willen *nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen*. Aber in der Sprache der Zeit schien er vorauszusetzen, dass es überhaupt so etwas wie eine *Judenfrage* gab. So legen die Richter von Yad Vashem ihm diese frühe Äußerung eher zum Nachteil aus. Er, der erklärte, *nur wer für die Juden schreit*, dürfe auch *Gregorianisch singen*, wird in das Licht der Zweideutigkeit gerückt, was den Umgang des Nazi-Regimes mit dem europäischen Judentum betrifft. Bonhoeffer, von dem man weiß, dass sein Widerstand vor allem durch die Verbrechen gegen die *schwächsten und wehrlosesten Brüder (und Schwestern) Jesu Christi* motiviert war, soll vor dem Kriterium versagen, ein *Gerechter unter den Völkern* zu sein.

Die Familie, die Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft oder die Herausgeber seiner Werke haben nie eine Anstrengung unternommen, ihn als *Gerechten unter den Völkern*, als Märtyrer oder gar als Heiligen anerkannt zu finden. Und auch wenn bei der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstags die Frage ausdrücklich aufgenommen wird, kann das nicht geschehen, um ihm einen *Nimbus theologischer Unangreifbarkeit* zu verleihen oder ihn mit der *Aura eines großen Widerstandszeugen* zu umgeben. Sondern es geschieht, um größere Klarheit in der Würdigung Bonhoeffers wie in den Kategorien christlicher, in diesem Fall insbesondere evangelischer Erinnerungskultur zu gewinnen.

2.

Dietrich Bonhoeffer wollte nie ein Heiliger werden; aber *Heiligkeit* war ein Grundthema seiner Theologie. Denn die Kirche als *Gemeinschaft der Heiligen*, als *sanctorum communio* war nicht nur sein erstes theologisches Thema, dem er als Einundzwanzigjähriger seine Doktorarbeit widmete; dieses Thema war ihm vielmehr bleibend wichtig. In dem Buch, das die theologischen Einsichten der Zeit in Finkenwalde zusammenfasst, in der *Nachfolge* also, trägt ein ganzes Kapitel die Überschrift *Die Heiligen. Heilig ist allein Gott* – so heißt der Grundsatz dieses Kapitels. Er allein kann sich deshalb auch ein Heiligtum in dieser Welt schaffen. Gottes Rechtfertigung des Sünders in Jesus Christus ist der Dreh- und Angelpunkt jeder Rede von Heiligkeit. Deshalb hat diese Rede ihren Ort in der Gemeinschaft der Heiligen und zwar als einer sichtbaren Gemeinschaft. *Christus als Gemeinde existierend* – das ist der einzige Zusammenhang, in dem von der Heiligung und der Heiligkeit des Menschen überhaupt die Rede sein kann. Alles andere ist mensch-

licher Selbstbetrug. *Es ist der trügerische Hochmut und die falsche geistliche Sucht des alten Menschen, der heilig sein will außerhalb der sichtbaren Gemeinde der Brüder. Und noch zugespitzt: Heiligung außerhalb der sichtbaren Gemeinde ist Selbstheiligsprechung.*

Und doch hatte Bonhoeffer im späteren Rückblick den Eindruck, sein Buch *Nachfolge* stehe am Ende eines Weges, auf dem er *glauben lernen* wollte, indem er selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Davon nahm er Abschied, als er die tiefe *Diesseitigkeit* des Glaubens kennen und verstehen lernte. Mehr und mehr sei dies in den letzten Jahren der Fall gewesen, so bekennt er in seinem Brief an Eberhard Bethge vom 21. Juli 1944, vom Tag nach dem Scheitern des Attentats auf Hitler. Die Entgegensetzung von *Diesseitigkeit* und *Heiligkeit* wird in diesem – bekannten und häufig zitierten – Brief folgendermaßen erläutert: *Nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus ... Mensch war. Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich. ... Ich erinnere mich eines Gespräches, 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 (– und ich halte für möglich, dass er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. ... Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zu Stunde, dass man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist metanoia und so wird man ein Mensch, ein Christ.*

Auf seinen ersten Aufenthalt in den USA im Jahr 1930/31 weist Bonhoeffer damit zurück, auf jene Zeit, von der er im Rückblick auch sagen konnte, in ihr sei er noch von einem *wahnsinnigen Ehrgeiz* bestimmt gewesen – in der Zeit vor jenem Ereignis, das sein Leben verändern, ja *umwerfen* sollte: der Begegnung mit der Bergpredigt. Es war die große Befreiung, durch die er erfuhr, *dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss*. Es war der Schritt, durch den ihm klar wurde, *dass ich eigentlich erst innerlich klar und wirklich aufrichtig sein würde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfinke, Ernst zu machen*. Es war die Zeit, in

der Bonhoeffer die *Restauration der Kirche ... aus einer Art neuen Mönchtums erwartete, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christ gemeinsam hat.*

Doch über diese Haltung ging Bonhoeffer nach der Finkenwalder Zeit noch einen entscheidenden Schritt hinaus. Er entdeckte Jesus in Gethsemane, die Selbstentäußerung Gottes in die Ohnmacht der Welt, als den Schlüssel zum Verständnis des Glaubens. Er lernte, in der vollen Diesseitigkeit des Lebens zu glauben. Er ließ sich auf das Inkognito des Widerstands ein. Er lernte den *Blick von unten*. Nun erst verstand er voll, was der damit gemeint hatte, dass er kein Heiliger werden wollte; er wollte glauben lernen.

Albrecht Schönherr, der Schüler Bonhoeffers und langjährige Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, einer meiner Vorgänger in diesem wunderbaren Amt, hat also gute Gründe dafür dass er es auf diesem Hintergrund ablehnt, Dietrich Bonhoeffer einen evangelischen Heiligen zu nennen. Er kann dafür Bonhoeffers eigene Äußerungen, ja Bonhoeffers eigenen Lebensweg ins Feld führen.

3.

Doch aus dem zeitlichen Abstand tritt immer deutlicher das Vorbildhafte des Glaubens- und Lebenszeugnisses von Dietrich Bonhoeffer hervor. Dazu, dies zu würdigen, gibt es auch im evangelischen Bekenntnis starke Gründe. Exemplarisch sind sie im Augsburgischen Bekenntnis von 1530 formuliert, das für den reformatorischen Aufbruch wie für das heutige Selbstverständnis reformatorischer Kirchen von grundlegender Bedeutung ist. In Artikel 21 der *Confessio Augustana* heißt es: *Vom Heiligendienst wird von den Unseren so gelehrt, dass man der Heiligen gedenken soll, damit wir unseren Glauben stärken, wenn wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und auch wie ihnen durch den Glauben geholfen worden ist; außerdem soll man sich an ihren guten Werken ein Beispiel nehmen, ein jeder in seinem Beruf.*

... Aus der Heiligen Schrift kann man aber nicht beweisen, dass man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll. „Denn es ist nur ein einziger Versöhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus“ (1. Timotheus 2,5).

... Nach der Heiligen Schrift ist das auch der höchste Gottesdienst, dass man diesen Jesus Christus in allen Nöten und Anliegen von Herzen sucht und anruft. ...

Die Folgerung für einen evangelischen Begriff des Heiligen ist eindeutig. Dass wir in einer Gemeinschaft der Glaubenden leben, schließt den Dank für Vorbilder im Glauben ein. Genau in diesem Sinn lässt sich auch nach evangelischer Auffassung

innerhalb der *Gemeinschaft der Heiligen* von besonders hervorgehobenen Heiligen sprechen. Das *Santo subito* ist auch dem evangelischen Glauben dort zugänglich, wo jemand für andere in beispielhafter Weise den Glauben vorgelebt und so gezeigt hat, dass ihm Gnade widerfahren ist. Von einem evangelischen Heiligen können wir dort reden, wo Lebenszeugnis und Glaubenskraft in einer Weise verbunden haben, dass dies zum Glauben und zum christlichen Handeln von Christen auch an anderem Ort, zu anderer Zeit und unter anderen Bedingungen ermutigt. Nicht um eine Imitation des Vorbilds geht es dann, sondern um ein Lernen im Glauben und ein Mündigwerden im Handeln. Sich vom Vorbild anderer inspirieren zu lassen, ist, so betrachtet, nicht mit einer Einbuße an Mündigkeit verbunden. Solche Vorbilder im Glauben und Handeln sind *Zeugen einer besseren Welt*, wie es der Titel eines im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahr 2000 herausgegebenen Sammelbands über christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts sagt.

Dietrich Bonhoeffer ist einer von ihnen. An Dietrich Bonhoeffer beeindruckt viele der innere Zusammenhang zwischen Lebensgeschichte und Theologie: die Verbindung zwischen einem Lebenslauf, der ihn zu einem Glaubenszeugen in einem besonderen Sinne des Wortes gemacht hat, und einem theologischen Werk, das auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch sehr viel an Anregungspotenzial und Orientierungskraft enthält. Auch in Zukunft werden sich sein Glaubenszeugnis und seine theologische Inspiration als Quelle der Ermutigung und als Herausforderung zu eigenem Denken und Handeln erweisen.

Um dies näher zu verstehen, knüpfen wir noch einmal an das Selbstzeugnis an, das davon spricht, dass Bonhoeffer im Jahr 1932, im Alter von 26 Jahren also, die Bergpredigt in ihrer klaren Verpflichtung zu Frieden und Gerechtigkeit entdeckt habe wie nie zuvor. Diese Begegnung machte ihn, wie er in selbstkritischer Abgrenzung gegenüber vorausliegenden Phasen seines Lebens sagte, zum Christen. Und sie gab zugleich seiner ethischen Haltung eine Klarheit, die sich zwar schon angebahnt, aber noch nicht im Letzten durchgesetzt hatte. Die Verpflichtung auf Frieden und Gerechtigkeit wurde nun zum bestimmenden Grundmotiv.

Daraus zog Bonhoeffer auch persönlich Konsequenzen. Schon sein frühes ökumenisches Engagement im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen wie in der Bewegung für Praktisches Christentum war von diesem Impuls geprägt. In der Nazizeit verzichtete er auf eine akademische Karriere, übernahm zunächst eine Auslandspfarrstelle in London und übernahm dann die Ausbildung künftiger Pfarrer der Bekennenden Kirche. Er sprach sich so deutlich gegen die Rechtsbeugung des Nazi-Regimes aus, dass ein Schreibverbot die Folge war. In der Gewissheit, dass er den Kriegsdienst in Hitlers Armee verweigern würde, ließ er sich unmittelbar vor

Beginn des Zweiten Weltkriegs zu einem Gastaufenthalt am Union Theological Seminary in New York einladen. In den USA, wo er hätte bleiben können, hielt er es nicht aus; denn er wollte Verantwortung für die Zukunft Deutschlands nach dem Ende der Diktatur wahrnehmen – und dazu musste er in das Land des Diktators zurückkehren. Bonhoeffer verband ein weites ökumenisches Engagement mit einem sehr persönlichen Einsatz für Deutschland. Der Schritt in den Widerstand war unausweichlich. Er aber führte in die Haft und in den frühen Tod.

Verantwortung und Stellvertretung – das waren schon früh die Themen von Bonhoeffers Leben und seiner Theologie. So sehr ließ Bonhoeffer sich von diesen Themen bestimmen, dass er das *Dasein für andere* zum prägenden Begriff der Ethik und die *Kirche für andere* zum prägenden Begriff der Lehre von der Kirche werden ließ. In seiner Zeit im Finkenwalder Predigerseminar entwickelte und praktizierte er eine Spiritualität des *Gemeinsamen Lebens*. Seine eigene religiöse Praxis machte ihn für die notwendige Kritik an der Religion so sensibel, dass er sogar von einem Übergang in eine *religionslose* Zeit sprach und nach den Möglichkeiten eines *religionslosen Christentums* fragte.

In den theologischen Briefen aus dem Gefängnis in Tegel aus dem Jahr 1944 knüpft Bonhoeffer an die Zeit in Finkenwalde an. Dass das Sein in Christus von Paulus als eine neue *Schöpfung* bezeichnet wird, heißt für Bonhoeffer, dass in Christus nicht eine neue Religion gestiftet, sondern ein Stück Welt neu geschaffen wird. Dieser ist durch das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben geprägt. Ein Glaube ist dies, der in der Welt gelebt wird und sich auf die Weltlichkeit der Welt einlässt. *Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.* In einer Theologie des Karfreitags hat seine These vom Ende der Religion ihren tiefsten Grund. Wenn man sie so versteht, behält sie auch heute einen guten Sinn – auch dann, wenn wir dafür Bonhoeffers Sprache nicht verwenden. Worum es Bonhoeffer geht, ist eine Gestalt des christlichen Glaubens, die mit der Mündigkeit des modernen Menschen vereinbar ist. Er will einer Form der christlichen Religion den Abschied geben, die darauf angewiesen ist, die Schwächen der Menschen auszunutzen, statt ihnen in der Situation des Leidens beizustehen. Er will eine Gestalt des christlichen Glaubens fördern, die den Menschen in seinen Stärken wahrnimmt und ihm deshalb auch dann nahe ist, wenn er an seine äußerste Grenze kommt. Dafür sucht Dietrich Bonhoeffer nach einer neuen Sprache; das meint er, wenn er von einer nichtreligiösen Interpretation ihrer biblischen Grundbegriffe spricht.

Diese Sprache findet Bonhoeffer, indem er an die Seite des leidenden Christus tritt. Er findet sie, indem er sich von der Treue zur Erde leiten lässt, deretwegen ihm das Alte Testament so wichtig, ja unverzichtbar ist. Aus Treue zur Erde freut er sich an

den Schönheiten des Lebens, an Landschaften wie an der Musik; ja rückblickend bekennt er, dass die Sonne Mexikos ihn beinahe zum Sonnenanbeter gemacht habe. Aus Treue zur Erde ist er seinen Nächsten nahe und ein treuer Freund seiner Freunde. Aus Treue zur Erde erfüllt ihn das späte Glück der Verlobung mit Maria von Wedemeyer mit einer Sehnsucht, die das Lesen seiner Briefe – wie ihrer Antwortbriefe – immer wieder zu einer ergreifenden Erfahrung macht. Dass man in dieser Zuwendung zum Irdischen ein Heiliger sein kann, verdeutlicht eine Szene, mit der ich schließen will: Auf der Fahrt von Buchenwald nach Flossenbürg, die seine letzte Fahrt werden sollte, teilte Bonhoeffer den Raum in dem engen, unförmigen, durch einen Holzvergaser angetriebenen Kastenwagen, in dem die ihrer Freiheit Beraubten zusammengepfercht waren, unter anderem mit dem Engländer Payne Best. Best war ein starker Raucher; er berichtet, in dieser Situation habe Bonhoeffer, der selbst, wie man weiß, auch ein passionierter Raucher war, in einer seiner Taschen einen kleinen Tabakvorrat entdeckt. Bonhoeffer habe darauf bestanden, diesen knappen Vorrat mit allen anderen zu teilen. Best schließt: *Er war eben ein guter Mensch und hatte etwas von einem Heiligen*. Wenn man das schon zu Bonhoeffers Lebzeiten merken konnte, haben wir keinen Grund, es zu verschweigen. Allen Grund haben wir stattdessen, für das Leben und Wirken dieses evangelischen Heiligen zu danken, der vor einhundert Jahren in Breslau geboren wurde.

Vortrag zur Eröffnung des Internationalen Bonhoeffer-Kongresses
am 3. Februar 2006 in Breslau

Dietrich Bonhoeffer was in no way a theologian who wished to be defined by negations. In his prison letters, he deplores the tendency of religious apologists to concentrate on the weaknesses of the secular world-view. The gospel must address people in their strength not only their weakness, he says, and the Word of God is too 'aristocratic' to take advantage of weakness. Nor was he in other ways a man of negation or (in the traditional sense) asceticism. His watchword, even in his early theology, even in the intense atmosphere of Finkenwalde, was involvement. Yet it may be that we best understand his challenges to us now by reflecting on some of what he did, after all, say no to.

Culture

Bonhoeffer was a typical upper bourgeois German of his generation, deeply cultivated, familiar with the repertoire of European civilisation in art, music and literature. The prison letters display, quite casually, a ready knowledge of the mainstream of German culture: in a number of letters in March 1944, he discourses freely on this cultural legacy, on iconography and music and theories of history. He is a resolute 'classicist' in many ways, expressing his unease about Rilke to Maria von Wedemeyer when she shares her enthusiasm; Rilke is 'unhealthy', a diagnostician of the darker, more flawed and ambiguous regions of the spirit (yet he admired at least some of Dostoevsky). It is still Mozart, Beethoven and Goethe who occupy the central territory of his imagination. But, while he may have no taste at all for any kind of modernism in the arts, he is someone whose mind is uncomplicatedly formed by a cultural environment which is not questioned, doubted or resented. If we allow ourselves to borrow the rather questionable typology of Niebuhr, Bonhoeffer is definitely not to be located in a 'Christ against Culture' category.

Yet it was precisely such a powerful and deeply rooted cultural identity that complicated the whole question of resistance to National Socialism. The legacy of 'high culture', of course, cannot in any way be linked with the neo-barbarism of the Third Reich; yet enough people steeped in that culture were able to tolerate the Reich, even to support it. And the sense of national destiny and national uniqueness had proved a good ally for the ideology of blood and soil. The cultural legacy either supported this ideology or else provided a private space into which the sensitive spirit could retreat from the necessary brutalities of political or military life.

Bonhoeffer has no theory of culture, but he does have a clear theological conviction that no cultural or historical pattern can uncover the will of God. No less than Barth, he believes that there is one story which contains all others; and the centre of that story is the perpetually displaced God who addresses us from the edge of human affairs, who has chosen the place of the excluded. Culture is not to be rejected or given theological legitimacy; it is a fact with which we have no choice but to engage. However, our engagement as Christians must be determined by the question of who or what the culture is currently forgetting, since it is there that we are likely to find God waiting for us. This cannot therefore be a prescription for liberalism or for conservatism. The more fashionable a cause, the more likely that the crucified God has moved on; the more embedded a practice or trend, the more likely that God is elsewhere. There is nothing to be recommended except the daily development of the mind of the crucified, what some recent theologians like James Alison (following Rene Girard) have come to call 'the intelligence of the victim'.

Piety

Bonhoeffer's critique of piety is probably what most people remember him for – those, at any rate, who encountered the prison letters at a certain age or in a certain cultural environment. Just as culture cannot be a private refuge, piety is a tempting but ultimately unreal hiding place. We have to look forward to a 'non-religious' era in Christian language. It is a frequently misunderstood notion: Bonhoeffer is in fact saying at least two things here. The first is that he will not allow the language of the gospel to become the dialect of a minority 'interest group'; it must be language that permeates all human discourse in one way or another. It cannot be only a set of conventional terminology that can be learned by the relatively small number of people who decide that they will take an interest in it. In a sense, what Bonhoeffer is arguing is the exact opposite of what most people think of as liberal reductionism. We are to look for a non-religious language for the gospel not because the distinctive claims of the gospel must be muted and ultimately lost in the face of public secularism, but because the gospel makes so large a claim that it cannot be reduced to a 'tribal' speech, understood only by an inner circle. The life of faith is in no way a leisure activity, a mere option.

The second point depends on this first. Religious language as a way of naming and discussing certain problems in theology, a language for cataloguing and analysing, has no active effect. It observes and identifies, but leaves unchanged the situation in which it is spoken. Yet the language of Jesus, as Bonhoeffer says in his great baptism letter of May 1944, transforms what is possible. How are we to recover a language that makes a difference?

Piety, in Bonhoeffer's eyes, is always something that tempts us to passivity unless it is anchored in a clear doctrine of the transforming word. Hence the spirituality which he sought to inculcate at Finkenwalde was inseparable from the call to resistance. To read the Bible together and to practice confession and meditation are necessary for human beings who are free to say no to the culture around them; they are ways of learning and absorbing the 'culture' of Christ's Body – not as a trivial alternative, an option alongside others, but as the resource out of which will come a humanity more fully equipped to be human alongside those whom the culture forgets or despises or terrorises. So if the challenge in respect of culture is to seek always to find who is being forgotten or pushed to the edges, the challenge in respect of piety is so to absorb the reality of the new world of Scripture and of living prayer in Christ that this sort of discernment becomes more possible. If we are inhabitants of a larger world than any contemporary culture can define, we are more free to see what such a culture seeks to educate us to ignore.

So to live in the climate of authentic spiritual discipline is to be 're-educated'. To adore God for God's own sake, to bring one's sins daily before God and the neighbour, to make one's own the language of Scripture, especially psalmody – all this apparently irrelevant activity is part of opening ourselves up to the transforming word. It is useless and worse than useless when it becomes a way of protecting believers or of denying the acuteness of the world's pain; so, when the Confessing Church began, step by step, to 'normalise' its relations with the Reich, Bonhoeffer spoke out against it as he had spoken out against the state church of the mid-thirties. But this does not mean that he thought the disciplines of Finkenwalde had been a mistake or a false start.

In a context where, as we are so often reminded, spirituality has become a major interest, Bonhoeffer obliges us to ask what the transforming potential is of any practice or tradition. Does it transform only the individual's sense of well-being? Then it is merely 'piety'. But if it enables each believer to stand alongside other and alongside the forgotten, it is on the way to allowing the action of God to make itself manifest. And that is the entire point of spiritual discipline – not the cultivation of a private self, but the renewal of the world by God, a transformation of all the conditions of human speaking and relating. 'The event of Whitsuntide thus does not consist primarily in a new religiousness, but in the proclamation of a new creative act of God...It is not for a moment a matter of putting the religious before the profane, but of putting God's act before both religious and profane' (The Way to Freedom, 47).

If this is what life in the Spirit demands of us, a number of questions arise to do with the unity of the Church. Bonhoeffer made a wide circle of friends in the ecumenical movement during the thirties, and several were of the greatest importance to him in the years of deepest crisis. But by the mid-thirties, he was already challenging the conventional wisdom of ecumenical dialogue; and the failure of the ecumenical structures to give the Confessing Church the support for which he begged was a deep wound. For him the reality of a church whose horizons were wider than the local struggles of the Protestant communities of Germany was more and more a crucial element of his thinking. Yet the last thing he wants from such an international network is a bland fellowship extended to all those communities without discrimination, as if the international scene simply relativised the seriousness of the struggle against the Reich.

'Is church union and fellowship in the Word and Sacrament created by the Holy Spirit, or is it the union of all well-disposed, honourable, pious Christians whether their observances be German Christian, that of the church committees or that of the Confessing Church? Is church union founded only on the truth of the Gospel or on a love uncontrolled by the question of truth?' (The Way to Freedom, 112) This is how Bonhoeffer phrases the challenge in 1936, in a paper in which he argues that the whole idea of 'confession', taking a stand for truth at the cost of visible unity, needs to be revisited by the Protestant churches in the context of a new threat to Christian integrity. The notion of a status confessionis in the Reformation era is precisely about letting the Church be judged by Scripture, about the Church's radical readiness for self-criticism; thus the historic confessions cannot just be turned into timeless deposits of truth independent of the Scriptures to which they point. And the Scriptures in a new situation may demand of us a new determination of the Church's limits. The principle of confession both requires us to recognise that there may be occasions when visible unity matters less than fidelity – and that the point at which this becomes a question will not necessarily be the same from age to age.

It is an uncomfortable message for anyone committed to ecumenism. Just as culture and piety are put into perspective by the immediacy of a threat to the very integrity of the gospel, so is church unity. Yet it is a very difficult discernment that is called for here. It is not that division in the Church is imperative for the sake of some abstract truth; Bonhoeffer is cautious about whether the Reformation disputes over the Eucharist are now quite what the churches should be giving priority to. The issue is whether the gospel of God's action – and the reality of God's action – can be manifest and effective. As with the questions about culture and piety, this

challenge too requires us to think very carefully about what might constitute a 'pseudo-church' – not just a church that teaches erroneous doctrine but one that in its actions and words denies the grace of God.

So that, as with our earlier categories, we have to recognise a question that unsettles both the liberal and the conservative, and which should prompt all engaged in interchurch dialogue to reflect on what it is that might make a pseudo-church. And to answer that, we need not a more exact calibration of the purity of other Christian groups but first a freedom for self-criticism in the presence of Scripture and secondly a keen eye for what is challenging the Church in the contemporary world and what menaces its integrity in this particular environment.

In sum: Dietrich Bonhoeffer was a man immersed in a specific cultural heritage, and untroubled by the fact; he was a person of profound and rigorous (and very traditional) personal spirituality; he was someone committed to the ecumenical perspective from very early on in his adult life. But his witness involved him in raising some very stark questions about the value of a culture when it became part of a tyrannous and racist ideology; in challenging the ways in which traditional piety could be allowed to become a protected and private territory, absolving us from the need to act, or rather to let God to act in us; and in insisting that the search for visible unity as an ideal independent of truth and integrity could only produce a pseudo-church. He stands as an example of just that 'yes and no' to his environment which St Paul sketches in I Corinthians, and it is why his example is both so widely effective and so little bound to any one programme in the Church, why he does not easily let himself be claimed by any party.

The resolution of these tensions was, for him, not a theoretical matter, but the bare fact of witness. And this means that we who celebrate his memory cannot extract from it a 'Bonhoefferian orthodoxy' that will tell us what policies we are to adopt now at a time when the churches face profound division. The temptation – as Alasdair Macintyre pointed out many years ago, discussing Bishop John Robinson's discussion of Bonhoeffer – is that we borrow Bonhoeffer's language to give dignity and seriousness to some of our current controversies, when the truth is that it is only in the face of a real anti-church that these matters come fully into focus, when there is an active programme aimed at destroying the Church's integrity and expelling or silencing those who hold to that integrity. And Bonhoeffer himself warns us about being too ready in advance to spell out what would constitute an anti-church. What is essential is the work that prepares us for discernment: the common life of adoration and confession, the struggle to bring acts and policies to

the judgement of Scripture, the freedom, above all, to stand against what actively seeks, inside or outside the Church, to prohibit the proclamation of the Gospel, confident in what God has irrevocably given to the community of faith.

In October 1938, Bonhoeffer addressed a conference of younger pastors associated with the Confessing Church and serving in illegal pastorates; his subject was the question of what obedience to Scripture meant. He warns against using Scripture to demonstrate the rightness of an action or policy, making Scripture serve a programme of our own, a conception of our righteousness. It is not that we can solve the dramatic personal question, 'What shall I do?' by a simple appeal to the Bible, so that we are relieved of the burden of human ambiguity and even human sinfulness and error. The Bible, says Bonhoeffer, is not interested in resolving personal dramas of choice. What matters is that what we say or do or choose points to the truth of Christ. In itself it is always going to be in some degree in need of forgiveness; but it is 'right' to the extent that it displays the truth of Christ. 'It is our way to let Jesus Christ find us in this way. Christ is the truth. The sole truth of our way is that we should be found in this truth' (*The Way to Freedom*, 176). As a programme, as a set of solutions, this is not going to be the answer to our divisions and quarrels as churches today. But if this is the language in which we are prepared to think about and pray about our struggles, we shall have learned from Bonhoeffer what above all he has to teach us: Christ equips us to say no to those falsehoods which allow us to ignore the places where he is to be found. Christ can lead us through culture and piety and ecumenism to a place where we must say no to any aspects of them that make falsehoods easier. Christ will find us as and when we are ready to be found by him, and not when we are certain that we can make him speak for our party or our programme, left or right. Inexorably, we are led to that twofold commendation of prayer and justice with which the Prison Letters leave us – a commendation not of abstract spirituality and busy activism, but of immersion in Christ through Scripture and the struggle to act so that God's act will be visible. It is a legacy that will not easily let us be satisfied with ourselves; which is why it is a gift from Bonhoeffer's Lord and ours.

Rowan Williams

Predigt im Gedenkgottesdienst in der St. Matthäus-Kirche am 5. Februar 2006 in Berlin

Ich beginne mit zwei Auszügen aus Briefen Bonhoeffers, der erste aus einem Brief aus dem Jahr 1933 (27. Dezember) an Bischof Bell von Chichester. Bonhoeffer schrieb auf Englisch:

My Lord Bishop,

Thank you very much for your most kind Christmas greetings. It means very much to me indeed to know that you are sharing all time the sorrows and the troubles which the last year has brought to our church in Germany. So we do not stand alone, and whatever may occur to one member of the Church universal, we know that all the members suffer with it.

This is a great comfort for all of us; and if God will turn back to our church sometime now or later, then we may be certain, that, if one member be honoured, all members shall rejoice with it.

[Dt. Übersetzung des Briefes:

Sehr geehrter Herr Bischof,

haben Sie vielen Dank für Ihre überaus freundlichen Weihnachtsgrüße. Es bedeutet tatsächlich sehr viel für mich zu wissen, dass Sie die ganze Zeit die Betrübnisse und Mühen teilen, welche das letzte Jahr unserer Kirche in Deutschland gebracht hat. So stehen wir nicht allein, sondern wissen, dass an dem, was auch immer einem Glied der universalen Kirche widerfahren mag, alle Glieder mitleiden.

Das ist ein großer Trost für uns alle; und wenn sich Gott jetzt oder später unserer Kirche wieder zuwendet, dann sollen wir sicher sein, dass, wenn ein Glied geehrt wird, alle Glieder sich mit ihm freuen werden.]

Des weiteren, in einem Brief an Eberhard Bethge, verfasst im Juli 1944, erinnert sich Dietrich Bonhoeffer an ein Gespräch viele Jahre zuvor mit dem französischen Pfarrer Jean Lasserre. "Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (- und ich halte für möglich, daß er es geworden ist -); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen." Und er fuhr fort: "Später erfuhr ich, und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt." (Letters and Papers from Prison, 1971 hg., S. 369/Widerstand und Ergebung, 1951, S. 195).

In beiden Texten geht es um ein Sich-Einbringen, um ein Engagement der Glaubenden füreinander und ihr Engagement in der Welt. Im zweiten bringt Bonhoeffer jene Art von Bemerkung, die ihn zum Helden einer bestimmten Art von "modernisierendem" Christentum gemacht hat (insbesondere, so muss ich leider gestehen, in der englischsprachigen Welt): Engagement in der Welt wird dem Streben nach Heiligung übergeordnet. So ist Bonhoeffer jedoch grundlegend missverstanden. Er will nicht das eine Vorbild guten oder heldenhaften Verhaltens durch ein anderes ersetzen. Wie der Brief an Bethge deutlich macht, bittet er uns, Vorbilder und Vorstellungen ganz zu vergessen, den Versuch, "etwas aus sich zu machen". Wir sollen nicht effektives, modernes Engagement anstelle von Gebet und Lob Gottes oder der Selbsthingabe zum Ziel haben. Für Bonhoeffer bedeutet Engagement in der Welt nicht das Umsetzen eines mutigen Dienst- oder Reformprogramms; es bedeutet lediglich das zu tun, was getan werden muss, im Bewusstsein der Gegenwart Gottes – genauer: im Bewusstsein der Gegenwart Gottes bei uns in der Gestalt des Ringens Jesu in Gethsemane. Wir sollen in den Verpflichtungen unseres täglichen Lebens in dem Bewusstsein leben, dass und wie die Gegenwart des leidenden Christus uns ganz umgibt. Gott hat uns verheißen und sich entschieden, in unserer größten Not bei uns zu sein. Und, wie Bonhoeffer uns in einem sehr bekannten Gedicht, das er im Gefängnis geschrieben hat, vor Augen malt, gehen wir zu ihm in seinem Leiden und in seiner Not. Wir wachen mit ihm. Das ist Glaube: weder die geschäftige, sich selbst rechtfertigende Aktion, noch private Frömmigkeit, sondern Bleiben in Gethsemane.

Darum bedeutet Mensch und Christ werden in Bonhoeffers Worten im gleichen Brief nicht, uns abzugrenzen und an unserer Heiligung zu arbeiten in einem durch religiöse Konventionen festgelegten und geschützten Rahmen; es bedeutet auch nicht, Vollkommenheit durch ganz gewöhnlichen sozialen oder politischen Aktivismus zu suchen. Es geht darum, mit Christus in der Welt gegenwärtig zu sein. Es geht darum, in Gottes Namen und Gottes Gegenwart da zu sein, sowohl in Verwirrung als auch in Ordnung, bei Christus zu stehen, an jenem Ort in der Welt zu stehen, wo Gott sich entschieden hat zu sein. Und dies ist nicht ein Ort von Macht oder Einfluss; die Welt wird nicht mit Gewalt verändert, sondern durch geduldiges Ertragen, indem Raum gemacht wird für die Wahrheit von Gottes beunruhigendem Mitgefühl, das gerade dort ist, mitten in alledem.

Wenn wir also nach dem Wesen der wahren Kirche fragen, wo wir das authentische Leben des Leibes Christi sehen – oder wenn wir nach der Einheit der Kirche fragen und wie wir zusammenkommen und einander als Jünger erkennen können – dann müsste Bonhoeffers Antwort wiederum die Form einer Frage annehmen. Steht diese oder jene Person, diese oder jene christliche Gemeinschaft dort, wo Christus ist? Ringen sie darum, an dem Ort zu sein, an dem Gott sich entschieden hat zu sein?

Und er würde uns weiterhin sagen, dass an diesem Ort zu sein bedeutet, an einem Ort zu sein, an dem es keine Mauern der Abwehr gibt; es muss ein Ort sein, an dem alle, die an Jesus glauben, zusammen stehen können, und sie all denen beistehen können, in deren Gegenwart und in deren Gesellschaft Jesus Christus leidet, so dass sie gemeinsam Raum machen dafür, dass Gottes Barmherzigkeit erkannt werden kann.

So kam Bonhoeffer schon auf das Paradoxon, zu sagen – wie er 1936 ausführte – dass die Einheit unter den Christen nicht das Einzige sei, was zählt – wenn sie nämlich nichts weiter bedeutete, als guten Willen zu zeigen gegen jedermann, der von sich behauptet, gläubig zu sein, oder gegen jeden, der einer eingeschränkten Definition von menschlicher Anständigkeit und von religiöser Sprachfähigkeit genüge zu tun vermag. Seine Verurteilung der Deutschen Christen richtete sich gegen eine Gruppe, die sich selbst von dem Ort abgeschnitten hatte, wo Christus steht, indem sie den rassistischen Exklusivismus des Staates übernommen hatten. Wie auch immer es um das geistliche Leben eines jeden Einzelnen bestellt war – und das ist allen anderen immer verborgen – eine Entscheidung für die Gruppe der Deutschen Christen und eine Entscheidung gegen die Bekennende Kirche konnte nur, so argumentierte Bonhoeffer, als eine Entscheidung gegen die Errettung selbst verstanden werden – gegen den Glauben, gegen den Ort, den Gott selbst erwählt hat. Diese erschreckend deutliche und kompromisslose Aussage, 1936 so sehr umstritten, war nicht der Aufruf zu einer Kirche der "reinen" Gläubigen, abgetrennt von einer sündigen und kompromissbereiten Mehrheit. Es war die Weigerung, einer selbstgemachten "Kirche" auch nur eine Handbreit von Legitimität zuzuerkennen, die das Prinzip von Spaltung und Ablehnung in die Grundlage ihres Seins hineingenommen hatte durch Akzeptanz der Rassengesetze. Bonhoeffers rief 1936 nicht auf zur Abspaltung, zu einer Kirche der moralisch Reinen, sondern im Gegenteil, zu einer kirchlichen Theologie und Praxis, die auf der Notwendigkeit der richtigen Art katholischer Einheit bestand.

"Es gibt keine reine Verkündigung des Evangeliums, die von der Gesamtkirche unabhängig wäre", schrieb er in der gleichen Vorlesung 1936 (*The Way to Freedom*, 1966, S. 94). Und der Brief, den er an Bischof Bell schrieb, bestärkt diese Überzeugung, dass ein Christ anderen Christen beistehen muss in ihren Schwierigkeiten und in ihrem Scheitern. Im Leib Christi zu leben heißt, mit den Nöten und sogar mit der Schuld anderer zu leben, aber auch mit der Freude und dem Dank. Aber das genau ist der Grund, warum es keinen Kompromiss mit einer Kirche geben darf, die sowohl dem Sich-Einlassen auf andere Christen, als auch dem Sich-Einlassen auf die Wirklichkeit einer leidenden Welt verweigert.

Bezeichnenderweise gibt uns Bonhoeffer keine schnellen Antworten auf heutige Probleme der Einheit oder die Probleme moralischer Urteilsfindung, die unseren verschiedenen Kirchen solche Not machen. Er sagt uns nicht, ob es wichtiger ist, das kritische Gespräch der ganzen Kirche lebendig zu halten als denen positiv zu begegnen, die sich selbst als vom vollen Leben der Kirche ausgegrenzt betrachten. Solch eine abstrakte Antwort sollten wir auch nicht erwarten, weder von Bonhoeffer noch von irgendjemand anderem. Er wird uns immer schlicht sagen, wir sollen Jesus in Gethsemane suchen und da bleiben. Immer wieder waren seine eigenen Entscheidungen in seinem Leben geprägt von dem Ruf, bei denen zu sein, die mit sich rangen und in Gefahr waren – die Entscheidung, aus den Vereinigten Staaten nach Deutschland zurückzukehren, die Entscheidung für die Bekennende Kirche und das Seminar in Finkenwalde, die Entscheidung, mit den Verschwörern gegen Hitler zusammenzuarbeiten – all dies waren Entscheidungen dafür, "ganz und gar in der Welt zu leben", nicht irgendeine modische Art politischen Heldentums zu suchen, sondern die Unsicherheit anderer zu teilen, ihre Berufung an Orte und zu Taten, die Kritik und Zweifel anziehen konnten, und die dennoch dort zu sein schienen, wo Christus zu finden war. Und dies alles im Namen des "Wachens mit Christus".

Unser heutiges Evangelium beschreibt, wie die Apostel mit dem verklärten Jesus Christus wachen. Sie wachen mit dem Jesus Christus, der sich zu der Geschichte seines eigenen jüdischen Volkes stellt, zu Moses und Elijah, zu der ganzen Geschichte von Bund, Rebellion und Gnade. Es sind dieselben Apostel, die bald darauf in Gethsemane wachen – bzw. beim Wachen scheitern. Sie werden lernen müssen, wie wir alle lernen müssen, dass Gottes Herrlichkeit in der Welt dort sichtbar wird, wo Gott sich in die Mitte unserer tiefsten Dunkelheit stellt. Sie werden lernen müssen, wie wir alle lernen müssen, dass Glauben nicht eine Beschäftigung für sich ist, die in einer Art privatem Reservat für Gemeindeleben kultiviert wird, sondern schlicht Treue gegenüber dem, wo Gott ist. Wenn wir dieses herausfordernde Wort Bonhoeffers hören, dann entdecken wir vielleicht, dass unsere endlosen Diskussionen und Verhandlungen über unsere christliche und konfessionelle Identität durchbrochen werden können durch etwas anderes, furchtbarer und hoffnungsvoller: das Wissen um Gottes Treue zu uns in Jesus. "Dies ist mein geliebter Sohn"; darum: "Steht auf; habt keine Angst."

Margot Käßmann

**Predigt aus Anlass des Gedenkens an Dietrich Bonhoeffer
in Westminster Abbey am 5. Februar 2006 in London**

Dear brothers and sisters in Christ,

We remember today our brother Dietrich Bonhoeffer, who was born on February 4, 1906. He was murdered by the Nazi regime on April 9, 1945. In a sculpture here at Westminster Abbey he is counted among the martyrs of the 20th century.

Who was this man? Many see him as a saint of the protestant church. In the churches of the reformation we say that a saint is simply a person who is aware that he or she lives on the basis of trust in God. If we define it this way, I would say, yes, Bonhoeffer was a saint. He tried in extremely difficult times to live in faith. And in his witness against the injustice surrounding him he seems to have grown deeper into this trust in God. He was a model of a Christian who knows about the freedom God grants us and lives the responsibility that results from belief in God's grace. So the decision of the community of Herrnhut to choose the first letter of Peter chapter 5 verse 7 as watch word for this day seems like the headline for Dietrich Bonhoeffer's life: "Cast all your anxiety on him, because he cares for you." Let us look at three central theological themes of Bonhoeffer's life and draw a line towards their implications for today.

I. Crying out for the Jews

Dietrich grew up in rather comfortable circumstances. His father was a professor of psychiatry and neurology. He was one among eight children with a twin sister. A bright child, at the age of 21 he had already finished not only his theological studies but also achieved a doctoral degree. This early achievement was a blessing, because it opened a path into the wider world, the *οικουμένη*. He went to Barcelona as a curate, then to New York as he was still too young to be ordained. Here he met the French theologian Jean Lasserre, who as a Christian was a convinced pacifist. Lasserre impressed the young German deeply. Later Bonhoeffer became Secretary of the World Alliance of Churches for Promoting International Friendship and learned to know many Christians from all over the world. In the end it would be Bishop George Bell to whom he dedicated his last words, transmitted by a companion in prison, that death was the beginning of life for him.

From 1933 to 1935 Bonhoeffer served as a pastor here in London for two German congregations. I am convinced that this experience of the wider ecumenical movement is one of the roots that explain how he could have such a sensitive view

about what happened in Nazi-Germany. A much sharper view than the churches in Germany had. Sometimes it needs a perspective from outside in order to judge clearly. With all the challenges and criticism the ecumenical movement today has to cope with, we should not forget that it helps us to realise we are just a province of world Christianity. The picture is much broader than what we see in the daily life of our parishes and separated churches.

As early as February 1933, Dietrich gave a radio broadcast in which he said that the image of the "Führer" could easily become that of a "Verführer", playing with the fact that the terms for "leader" and "seducer" in German only differ by three letters. The broadcast was taken off air immediately...

And then in April 1933, when the boycott of shops with Jewish owners started, Bonhoeffer wrote in a contribution headed "The church and the Jewish question" that the church has to be committed to the victims of society even when they do not belong to the Christian community. If the state would not act justly, it was their duty not only to care for the victims under the wheel but to put a spoke in the wheel. Later, when he taught at the seminary of the confessing church in Finkenwalde, he told the students that you cannot sing Gregorian hymns and not cry out for the Jews. He opposed the application in the church of Nazi-law which allowed only Germans of so called Aryan heritage to serve as pastors. Thus Bonhoeffer was among the few Christians in Nazi-Germany who realized very early what it meant – especially for the church – that people of Jewish faith were discriminated against, agitated against and finally systematically murdered in an unprecedented and still unbelievable way.

With this position he became lonely – also within his church. But he became a prophet for his church. So I am convinced this teaches us even today that we should be sensitive to differing voices, we should listen carefully to dissenting votes even if they disturb us. He taught us that we should insist on an ecumenical horizon for our parishes in order not to be tangled in provincial captivity. And Bonhoeffer led the way to a theology that finally realizes that Jesus himself was a Jew. There is no place at all for anti-Judaic thought in Christianity and we thus have to oppose anti-Semitism firmly. Or, as the Protestant Church in Germany stated in 2000: Whoever attacks Jews, attacks us. That is very challenging even today, as we, for instance, witness incredible attacks on Jews and Israel by the president of Iran. The God who was addressed as "Abba" by Jesus Christ, the God of the Jewish people, is the God to whom Jesus opened the path for us.

II. A Council for Peace

In 1934 Dietrich Bonhoeffer led a morning prayer at an international meeting in Fanø, Denmark. He said that there is "no way towards peace on the path of security". Peace must be dared! And he claimed that the church of Jesus Christ should take the weapons away from the hands of their sons in the name of Jesus Christ. For me that is still today a very moving and challenging text. At the assembly of the World Council of Churches in Vancouver 1983 the churches of the then GDR – being confronted with cruise missiles on both sides of the German border – related to the Fanø speech and called a Council for Peace. That inspired the conciliar process for justice, peace and the integrity of creation. And it led the way towards the call "no violence!" that was carried from within the churches to the streets of Leipzig and Dresden and East Berlin in 1989.

So in his prophetic witness for peace Dietrich Bonhoeffer is still challenging for our times. There is no way to peace via the path of military security! This sounds like a provocation with regard to the military interventions in Afghanistan and Iraq, and the rumors of war in so many regions of this world. "Blessed are the peace-makers" – this call we hear in the Beatitudes is still to be heard in our world today. Our challenge today is to make it still be heard and at the same time to stand up firmly for freedom of speech, of religion, even of caricature.

III. Faith and Responsibility

In 1935 Bonhoeffer returned from London in order to run an illegal seminary of the confessing church. Living together with the students, study, meditation, faith and spirituality became very important. In 1936 he lost his status as a teacher at Berlin University because a bishop had denounced him as a pacifist and enemy of the state. In 1937 the seminary was closed. In 1938 he heard from his brother in law Hans von Dohnanyi about the plans to overthrow Hitler. In 1939 he went to the USA to teach, but after just six weeks he returned to Germany against the advice of his American friends. In a letter he wrote that in this critical period of German history he would want to be at the side of fellow-Christians in their own country. Bonhoeffer saw the terrible alternative for Christians in Germany, which was either to accept the defeat of their nation so that their Christian civilisation might survive or to agree to work for victory and thus destroy this very civilisation.

It was mainly the mass murder of Jews that led him to become part of the political resistance against Hitler. He used his ecumenical contacts, visiting Switzerland, Norway and Sweden in order to explain what was planned and to find support for a new order after the murder of Hitler. In April 1943 he was arrested. By chance his connection with the resistance was revealed in September 1944. He was delivered

to the prison in Berlin, then to the concentration camp in Buchenwald and finally, a few weeks before the end of the war, to the concentration camp Flossenbürg.

But if some try to call on Bonhoeffer as a witness for violent resistance, for armed revolution, they go wrong. He was fundamentally convinced that the Christian path leads to pacifism. Churches cannot call for war, for violence – in doing so they would deny the witness of their Lord. But faced with the enormous suffering and the death of millions of people Bonhoeffer came to the conclusion that a single person may discern their responsibility to murder a dictator. He was ready to take personal responsibility for this decision before God in order to be part of this plan. He knew that in relation to the call to pacifism there is guilt. After long thought and debate he individually was ready to take the burden of this guilt.

I am convinced that this very call to personal responsibility has to be heard today. As Christians we cannot hide in sacred places. We are called to witness in our world today. We have to oppose injustice and war. In this world of globalisation where so many live in poverty and few in great wealth, we have to stand up for the dignity of every person. Because every human being is created in the image of God. The responsibility we take is grounded in biblical faith in our Lord Jesus Christ. And it is always linked to a life in prayer. Christian spirituality is not something you practice in a pious place, it is always linked to daily life.

So we can conclude: Bonhoeffer was a convinced and convincing Christian, a saint for many, for some even a hero, certainly a great theologian. But who was the man, who was Dietrich? Well, I have heard that American friends teased him that in his features he was very German, meaning a rather stout figure. And apparently others realized that he had little experience with women, that he was a kind of patriarch who saw women mainly as future wives, caring for a home rather than as partners in dialogue, let alone in theological debate. You can hear that in the sometimes schoolmasterly tone of his letters to his fiancée Maria von Wedemeyer.

But then, two weeks ago, we recorded in the Marktkirche in Hanover excerpts from their correspondence. And here suddenly in this selection, which concentrated more on the personal relationship, one suddenly heard another tone. The young Maria, 18 years at the time of her engagement, grows through those difficult times where they can only see each other very seldom and in prison. She is no longer the spoiled young girl, but becomes a young woman who reflects and cares. And Dietrich, aged 36 when they became engaged, in the course of time becomes more sensitive and caring, longing for love and relationship. It seems as if there is suddenly a softer voice, a person who after such a long time in prison on the one hand has a great desire to see the people he loves, who longs for the sun and the birds and the trees. And on the other hand one can sense that he has found a deep

peace in relation with God. So one believes the reports that on the last day of his life, when he was about to be murdered on April 9, 1945, shortly before the Allied troops reached Flossenbürg, he prayed, took off his clothes and went to the gallows. The doctor present noted: "I have hardly ever seen a man die so entirely submissive to the will of God."

As a German who was born 13 years after his death, I am grateful that there were people like him. With foresight, with courage, with faith. I know that my church failed in many ways during those days. And I am not sure whether I would have done any better. But I am convinced that it is our duty to remember the martyrs of our church. That will give ourselves and our children and grandchildren strength to resist ideology, the temptation towards violence and seduction by power. It will give us strength to stand up for fellow human beings, for justice and peace. If we grow in faith we will grow in courage to resist: that is what Bonhoeffer teaches me today. That he grew in faith through his experience of martyrdom we can see in the poem he wrote in prison at Christmas time 1944. We sing it in Germany in our churches on New Years Eve. And the choir will sing it in a few moments. It shows that in the end Dietrich Bonhoeffer did cast all his anxiety on God – just as the watch word for today says. Because he knew God would care for him in this life and in the life to come.

*By gracious powers so wonderfully sheltered,
and confidently waiting come what may,
we know that God is with us night and morning,
and never fails to greet us each new day.
In this we trust as Dietrich Bonhoeffer did. Amen.*

„Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion“

Vortrag zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer
am 4. Februar 2006 in der Humboldt-Universität in Berlin

1.

Dietrich Bonhoeffers Lebensthema war die Kirche – nicht die Religion. Das gilt sowohl im Blick auf seine Theologie wie auch im Blick auf seine Existenz.

Was die Theologie betrifft, so widmete Bonhoeffer der Frage nach der Kirche nicht nur seine erste Arbeit, die Dissertation über *Sanctorum communio*. Sondern Bonhoeffers theologisches Programm war insgesamt an der Wirklichkeit der Kirche orientiert. In der Vorlesung über das *Wesen der Kirche* vom Sommersemester 1932 erklärte er gleich zu Beginn: *Kirche ist Voraussetzung und zugleich Gegenstand der Theologie. ... Dogmatik muss einsetzen mit der Kirche als dem Ort der Offenbarung.*

Was seine Existenz betrifft, so beschrieb er die entscheidende Wendung seines Lebens als Hinwendung zur Kirche. Von der *großen Befreiung* nämlich, die er auf das Jahr der Vorlesung über das *Wesen der Kirche* datierte, sagte er im Rückblick: *Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss.* Daraus zog er auch die berufliche Konsequenz, zunächst in der Gemeindegemeinschaft in London, dann aber vor allem in der Ausbildung der Vikare der Bekennenden Kirche. Diese Konzentration war darin begründet, dass ihm *nun alles an der Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes lag.*

Beides, das Wissenschaftliche und das Existentielle, war darin miteinander verschränkt, dass Bonhoeffer die Kirche niemals nur als einen Gegenstand kirchlicher Lehre oder dogmatischer Theoriebildung, sondern zugleich als Lebensform verstand. Programmatisch heißt es dazu in einer Finkenwalder Vorlesung: *Die Wahrheit, von der die Kirche Zeugnis ablegt, ist nicht das Resultat von Deduktionen, sie ist nicht die Vermittlung eines bestimmten Lehrbestandes. Sie ist geschehende Wahrheit. Sie erschafft sich ihre Existenzform. Es ist möglich, dass die Kirche die reine Lehre predigt und dass sie dennoch unwahr ist. Der Wahrheitscharakter hängt von der Existenzform dieser Kirche ab. Ihre Existenzform aber heißt Nachfolge und nicht Volksnähe oder Volksverbundenheit.*

Gerade dieser Schritt in die Nachfolge aber nötigte Bonhoeffer dazu, in der *vollen Diesseitigkeit* glauben zu lernen. Er musste sich auf das Inkognito der Verschwörung einlassen, weil er nur so dem Ruf in die Nachfolge treu bleiben konnte. Denn Treue zu diesem Ruf bedeutete, nicht der eigenen Frömmigkeit zu leben – trotz der großen Bedeutung des *Gemeinsamen Lebens*, des Gottesdienstes, der *Arkandisziplin* – , sondern sich der Frage zu stellen, *wie eine künftige Generation leben kann*. In der Herausforderung durch die Gewalttaten des nationalsozialistischen Regimes fiel zusammen, was Dietrich Bonhoeffer *Nachfolge* und was sein Schwager Hans von Dohnanyi Anstand nannte. Hans von Dohnanyi nämlich erklärte den Weg, den er und sein Schwager gingen, mit den Worten: *Dietrich und ich haben die Sache ja nicht als Politiker gemacht. Es war einfach der zwangsläufige Gang eines anständigen Menschen*.

Aber genau dieser Weg nötigte zu der Frage, wieso denn ein solcher Schritt nicht von allen Glaubenden vollzogen wurde. Was hatte dazu geführt, dass Glauben und Leben, ja: Kirche und Anstand so weit auseinander treten konnten? Diese Frage beschäftigte Bonhoeffer im Gefängnis von Tegel in wachsendem Maß. Sie stand im Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem, was man die religiöse Gefangenschaft des Glaubens in der Neuzeit nennen kann. Sie gab ihm Grund dazu, sich mit der Kluft zwischen der Mündigkeit des modernen Menschen und der religiösen Deutung des Glaubens zu beschäftigen. So wurde schließlich die Frage nach der Religion für Bonhoeffer doch noch zu einem zentralen theologischen Thema.

Die Art, in der Bonhoeffer dieses Thema behandelte, wirkt heute befremdlich. Die Wirkungsgeschichte seiner These vom *religionslosen Zeitalter* trägt durchaus zwiespältige Züge. Die Frage, was Bonhoeffers These vom Ende der Religion angesichts der Wiederkehr der Religion bedeuten soll, ist geradezu provozierend.

Ich will zunächst den Ort der Religionsthematik in Bonhoeffers Biographie betrachten; dann wende ich mich der Auseinandersetzung mit dem Thema der Religion in den Gefängnisbriefen zu, die unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* veröffentlicht worden sind. Den Abschluss bildet die Frage, ob und wenn ja in welchen Grenzen Bonhoeffers Thesen zum Thema der Religion für unsere gegenwärtigen Fragestellungen fruchtbar sein können.

2.

Bonhoeffers Vorbildwirkung hat ohne Zweifel damit zu tun, dass Lebensgeschichte und Theologie sich in seinem Fall besonders eng miteinander verbinden. Im Zentrum dieser engen Verbindung steht der Schritt vom Theologen zum Christen. Ihm lag die Begegnung mit der Bergpredigt zu Grunde, die ihm, wie er selbst bezeugt, im Alter von 26 Jahren widerfuhr. In der Zeit seines Lebens, in der die aka-

demische Wirksamkeit im Vordergrund stand, noch vor Hitlers Machtergreifung, begegnete er der Bergpredigt in einer Weise wie nie zuvor. Diese Begegnung machte ihn, wie er in selbstkritischer Abgrenzung gegenüber vorausliegenden Phasen seines Lebens sagte, zum Christen. Und sie gab zugleich seiner ethischen Haltung eine Klarheit, die sich zwar schon angebahnt, aber noch nicht im Letzten durchgesetzt hatte.

Die Verpflichtung auf Frieden und Gerechtigkeit wurde nun zum bestimmenden Grundmotiv. Damit verband sich die Überzeugung, dass nicht die unbefleckte Reinheit des eigenen Gewissens, sondern die konkrete Verantwortung für das Leben und die Zukunft anderer Menschen der Leitgedanke christlicher Ethik sei. Aus diesem Grund verzichtete er auf eine akademische Karriere und übernahm stattdessen die Ausbildung künftiger Pfarrer der Bekennenden Kirche. Er sprach sich so deutlich gegen die Rechtsbeugung des Nazi-Regimes aus, dass ein Schreibverbot die Folge war. In der Gewissheit, dass er den Kriegsdienst in Hitlers Armee verweigern würde, ließ er sich unmittelbar vor Beginn des Zweiten Weltkriegs zu einem Gastaufenthalt am Union Theological Seminary in New York einladen. Doch er hielt es nicht aus, dort zu bleiben; denn er wollte Verantwortung für die Zukunft Deutschlands nach dem Ende der Diktatur wahrnehmen – und dazu musste er in das Land des Diktators zurückkehren. Der Schritt in den Widerstand war unausweichlich. Er aber führte in die Haft und in den frühen Tod.

Verantwortung und Stellvertretung – das waren schon früh die Themen von Bonhoeffers Leben – und ebenso auch die Themen seiner Theologie. So sehr ließ Bonhoeffer sich von diesen Themen bestimmen, dass er das *Dasein für andere* zum prägenden Begriff der Ethik und die *Kirche für andere* zum prägenden Begriff der Lehre von der Kirche werden ließ. Dieser Gedanke einer konstitutiven christlichen Proexistenz lässt allerdings die Wechselseitigkeit, in der Menschen ihr Leben führen und die sie auch in der Kirche erfahren, allzu stark in den Hintergrund treten. Mit guten Gründen hat Theo Sundermeier deshalb vorgeschlagen, das Moment christlicher Proexistenz in eine umfassendere Konzeption christlicher Konvivenz aufzunehmen, die sich im gemeinsamen Feiern, im voneinander Lernen und im miteinander Teilen Ausdruck verschafft.

Es lässt sich nicht verkennen, wie nah – schon begrifflich – diese Konzeption der Konvivenz dem *Gemeinsamen Leben* steht, das Dietrich Bonhoeffer in der Zeit des Finkenwalder Predigerseminars praktiziert und nach der erzwungenen Schließung des Seminars literarisch dargestellt hat. Bonhoeffer hat einer geprägten Gestalt evangelischer Spiritualität einen bleibenden Ausdruck verliehen.

Mit dieser Spiritualität des gemeinsamen Lebens, die Bonhoeffer in seinem schmalen Buch beschreibt, wird man aus heutiger Sicht aber die Einsicht verbunden

sehen, dass der Schritt des Theologen zum Christen den Schritt zum religiösen Menschen einschließt. Denn in heutiger Begrifflichkeit ist die Spiritualität der Finkenwalder Zeit ohne Zweifel als ein Ausdruck von Religion zu betrachten. So überschwänglich ist die Sprache, die Bonhoeffer dafür wählt, dass wir Heutigen vor ihr sogar zurückscheuen – von der Exklusivität, in der für das gemeinsame Leben unter Gottes Wort *nur Brüder* ins Auge gefasst werden, ganz abgesehen. *Es wird leicht vergessen* – so heißt es da beispielsweise – *„dass die Gemeinschaft christlicher Brüder ein Gnadengeschenk aus dem Reiche Gottes ist, das uns täglich genommen werden kann, dass es nur eine kurze Zeit sein mag, die uns noch von der tiefsten Einsamkeit trennt. Darum, wer bis zur Stunde ein gemeinsames christliches Leben mit andern Christen führen darf, der preise Gottes Gnade aus tiefstem Herzen, der danke Gott auf Knien und erkenne: es ist Gnade, nichts als Gnade, dass wir heute noch in der Gemeinschaft christlicher Brüder leben dürfen.“*

3.

Ein solches Zitat zeigt exemplarisch, dass man von Bonhoeffer gewiss nicht sagen kann, er sei *religiös unmusikalisch* gewesen, wie es der Soziologe Max Weber von sich behauptete – eine Redeweise, der sich in jüngster Zeit Jürgen Habermas angeschlossen hat. Daran kann es nicht liegen, wenn Bonhoeffer das *Religiöse* relativiert, ja sogar von einem Übergang in eine *religionslose* Zeit spricht und nach den Möglichkeiten eines *religionslosen* Christentums fragt. Es ist vielmehr eine eigene religiöse Praxis, die ihn für die notwendige Kritik an der Religion sensibel macht. Diese Kritik vollzieht sich in konzentrierter Form in den theologischen Briefen aus dem Gefängnis in Tegel aus dem Jahr 1944. Doch diese religionskritische Wendung in Bonhoeffers Theologie ist, was oft übersehen wird, bereits in früheren Texten klar zu erkennen.

So knüpft Bonhoeffer in der Finkenwalder Zeit daran an, dass der Apostel Paulus das Sein in Christus als eine *neue Schöpfung* bezeichnet. Er folgert daraus, dass in Christus nicht eine neue Religion gestiftet, sondern ein Stück Welt neu geschaffen wird. *Es liegt also das Pfingstgeschehen nicht in erster Linie in einer neuen Religiosität, sondern es ist die Botschaft von einer neuen Schöpfungstat Gottes. Und das heißt: Das ganze Leben wird mit Beschlag belegt. Es geht nicht einmal um eine Vorordnung des Religiösen vor dem Profanen, sondern um eine Vorordnung des Tuns Gottes vor dem Religiösen und dem Profanen.*

Dieser Ansatz wird in Dietrich Bonhoeffers Gefängnistheologie weitergeführt. Der Glaube als Lebensakt wird dem partiellen Charakter der Religion gegenübergestellt. Nicht Religion schlechthin, sondern eine bestimmte Form der Religion unterliegt Bonhoeffers Kritik – diejenige nämlich, in der die menschliche Frömmigkeit sich Gottes bemächtigen will. Eine Form der Religion hat Bonhoeffer vor Augen, die sich

in spezifischer Weise unter den Bedingungen der Neuzeit ausgebildet hat – eine Religion nämlich, die sich einfach als eine Äußerungsform des religiösen Selbstbewusstseins versteht.

Das Gegenbild, an dem Bonhoeffer sich orientiert, hält sich an den Gott, der sich in der Ohnmacht Jesu zeigt. Bonhoeffer erläutert sein neues Verständnis an einer bestimmten biblischen Szene, nämlich an der Gethsemane-Szene.

Das Thema dieser Szene ist kein anderes als das Thema des ganzen Neuen Testaments. Jesus von Nazareth wird uns als der Sohn Gottes vor Augen gestellt, in dem sich Gottes Liebe zu uns Menschen offenbart. Aber dieser Jesus wird so gezeichnet, dass er ohnmächtig dem Leiden ausgesetzt ist. Verzweifelt wendet er sich an Gott und sucht nach Hilfe. Doch er bleibt ohne Antwort. Verzagt bittet er seine Gefährten um Beistand. Doch sie schlafen – schlafen in diesem Augenblick!

Dietrich Bonhoeffer kommentiert diese Szene als die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet. Wenn der Mensch aufgefordert wird, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden, wird er dadurch selbst in diese gottlose Welt hineingestellt. Und dann heißt es programmatisch: Christsein heißt nicht, in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büsser oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein. Nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.

In diesem knappen Briefstück sind alle Grundmotive enthalten, die Dietrich Bonhoeffer schon zu der kühnen Aussage veranlassen, wir lebten in einem religionslosen Zeitalter. In einer Theologie des Karfreitags hat seine These vom Ende der Religion ihren tiefsten Grund. Während der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Karfreitag spekulativ interpretierte und daraus eine philosophische Theorie über den Tod Gottes entwickelte, deutet Dietrich Bonhoeffer Jesu Weg ans Kreuz – und in ihm insbesondere die Gethsemane-Szene – existentiell und folgert daraus, der christliche Glaube sei nicht ein religiöser Vollzug, sondern ein Lebensakt, der durch das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben geprägt ist.

An Kühnheit ist diese Überlegung Dietrich Bonhoeffers der These Hegels durchaus ebenbürtig. Sie gewinnt zusätzliche Anziehungskraft daraus, dass Dietrich Bonhoeffers eigene Lebenssituation mit dieser Deutung der Gethsemane-Szene in einer Weise zur Deckung kommt, die ihr eine große authentische Kraft verleiht.

In der unmittelbaren Bedrängnis durch einen Prozess, der seine Freunde und ihn des Hochverrats überführen soll, im Warten auf das Attentat gegen Hitler, das vielleicht noch rechtzeitig kommt – rechtzeitig auch zur Rettung des eigenen Lebens – : in dieser äußersten Anspannung wendet Bonhoeffer sich der Frage zu, was die sein Leben bestimmende Frage sei. Mit einem Brief vom 30. April 1944 beginnt die Serie von brieflichen Äußerungen zum Ende der Religion, mit einem Brief vom 18. Juli 1944 endet sie, zwei Tage vor dem gescheiterten Attentat gegen Hitler, das allen bisherigen Hoffnungen des Inhaftierten ein Ende macht. In dem letzten Brief, in dem Brief vom 18. Juli 1944 findet sich die Reflexion über die Gethsemane-Szene, die ich gerade zitiert habe. Aber was veranlasst ihn zu der kühnen Aussage über das Ende der Religion?

Dass diese Gedanken beunruhigend seien, räumt Bonhoeffer selbst ein. Aber er muss ihnen Raum geben. Sie stellen sich ein, weil er sich um eine Klärung der Frage bemüht, die ihn unablässig bewegt. Es geht, wie er in dem ersten Brief zu dieser Thematik sagt, um die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist. Durch theologische oder fromme Worte kann man das nicht mehr sagen. Einen abgetrennten Raum der Innerlichkeit oder des Gewissens, in dem eine Antwort auf diese Frage gut aufgehoben wäre, gibt es nicht mehr. Damit ist die Zeit der Religion in ihrem neuzeitlichen Verständnis vorbei. Allerdings formuliert Bonhoeffer den Abschied vom religiösen Apriori weit grundsätzlicher, nämlich als einen Abschied von der religiösen Form des Christentums schlechthin.

Es ist immer wieder darüber gerätselt worden, wie Bonhoeffer dieses religiöse Apriori versteht, was also die Religion kennzeichnet, von der er sagt, sie sei an ihr Ende gekommen. Besonders irritierend ist, dass er gerade nicht nur eine neuzeitliche Ausprägung des Religionsverständnisses charakterisiert, sondern behauptet, dass es sich um ein Charakteristikum der ganzen neunzehnhundertjährigen Geschichte des Christentums handele. Dennoch muss man seine Auffassung historisch interpretieren. Er bezieht sich auf die Vorstellung von der Gottesbeziehung als einem besonderen Lebensbereich, der es mit der Innerlichkeit des Menschen zu tun hat. Er meint die Vorstellung von Gott als einem Lückenbüßer, der dann zur Erklärung herangezogen wird, wenn die Möglichkeiten menschlichen Erklärens – noch – an eine Grenze stoßen. Er hat die Tendenz im Blick, die Schwäche des Menschen und die Grenzen menschlicher Möglichkeiten dafür zu nutzen, die Notwendigkeit der Religion zu demonstrieren.

Diese Art von Religion, so ist Bonhoeffer überzeugt, verträgt sich nicht mit der Mündigkeit des modernen Menschen. Wenn das stimmt, dann stellt sich unausweichlich die Frage, ob mit der Religion auch der christliche Glaube fällt. Dem tritt Bonhoeffer mit dem Gedanken entgegen, dass die Religion nur das Gewand des

Christentums ist – ein Gewand, das zu verschiedenen Zeiten sehr unterschiedlich ausgesehen hat. Wer Christentum und Religion auf diese Weise unterscheidet, sieht sich mit der Frage konfrontiert, ob es ein religionsloses Christentum geben kann.

Damit meint Bonhoeffer ein Christentum, das in der Welt gelebt wird und sich auf die Weltlichkeit der Welt einlässt. Dies kann freilich kein verweltlichtes, säkularisiertes, seines Kern beraubtes Christentum. Es ist vielmehr ein Christentum, das auf seinen Kern zurückgeführt und auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen ist. Die grundlegenden Handlungsvollzüge des christlichen Glaubens werden wieder als etwas Neues und Umwälzendes erfahren. Menschen werden für diesen Glauben entstehen, indem sie beten, das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten.

Man spürt es: Die Abkehr von der religiösen Gewandung des Christentums geschieht um seiner Substanz willen. Der Frieden Gottes und das Nahen seines Reiches sind entscheidend. Ein neuer Zugang zu Gerechtigkeit und Wahrheit tritt in den Blick. Eine Sprache sucht Bonhoeffer, die nach traditionellen Maßstäben vielleicht unreligiös ist, die aber befreiend und erlösend wirkt.

Hier schließt sich der Kreis. Denn diese Sprache findet Bonhoeffer, indem er an die Seite des leidenden Christus tritt. Und zu der neunten Stunde rief Jesus laut: Eli, Eli, lama asabtani? Das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? An diesen Vers aus der Karfreitagserzählung des Markusevangeliums knüpft Bonhoeffer an und macht die Ohnmacht Christi im Leiden und am Kreuz zum Dreh- und Angelpunkt des Gottesverständnisses. Darin sieht er den Unterschied des christlichen Glaubens zu den Religionen wie zum Religiösen. Zu einem neuen Verstehen gelingt der Durchbruch gerade dank der Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird. Denn sie macht den Blick frei für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.

4.

Bonhoeffers Gedanken aus der Mitte des 20. in den Beginn des 21. Jahrhunderts zu übertragen, ist nicht einfach. Zwar hat die Vorstellung von der Mündigkeit des Menschen weiter an Boden gewonnen. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind hohe Güter. In modernen Gesellschaften bestimmt der Wunsch, im Erleben das eigene Leben zu entwerfen und zu besitzen, das Lebensgefühl vieler Menschen.

Doch dadurch, dass sie durch Aufklärung und Säkularisierung hindurchgegangen sind, ist auch in modernen Gesellschaften die Religion nicht verschwunden. Vielen Menschen ist in der Mitte ihres Lebens, in den Zeiten größten Glücks bewusst, dass

ihnen dieses Leben als Geschenk des Schöpfers anvertraut ist. Und in Situationen der Ratlosigkeit und der Trauer suchen sie Zuflucht in der Sprache des Glaubens – selbst wenn sie sich diese Sprache nur auf Zeit leihen. Die Vorstellung von einer allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierung, die eine Ortlosigkeit der Religion zur Folge hat, taugt nicht zur Beschreibung der neuzeitlichen Entwicklung. Es gibt wichtige Zusammenhänge, in denen das Konzept der Säkularisierung seine unaufgebbare Funktion hat – vor allem der säkulare Charakter des Staates und seiner rechtlichen Ordnung sind hier zu nennen; als generelle Beschreibung der gesellschaftlichen Entwicklung taugt das Konzept der Säkularisierung nicht. Den pluralen Charakter der Gegenwartsgesellschaft, für den Religion eine wichtige Rolle spielt, kann man vom Konzept der Säkularisierung aus gerade nicht erklären. Dem Dialog mit anderen Religionen dient es nicht, wenn das Christentum seine eigene religiöse Gestalt negiert.

In anderen Gesellschaften, zum Beispiel in islamisch geprägten, führt der Kampf um die Modernisierung zu massiven Abwehrbewegungen nicht nur gegen den vermeintlich säkularen Charakter der Gesellschaft, sondern auch gegen die Säkularität der Rechtsordnung. Religiöser Fundamentalismus breitet sich aus. Die Zuwendung zur Religion, die zu den Kennzeichen des beginnenden 21. Jahrhunderts gehört, nimmt in solchen Zusammenhängen durchaus bedrohliche Züge an.

Aber der Fundamentalismus ist keineswegs die einzige Form, in der Menschen neu nach dem Sinn von Religion suchen. Im Gegenzug gegen eine verbreitete Ökonomisierung des Denkens wird in vielfältigen Formen neu nach der spirituellen Dimension menschlichen Lebens gefragt. Der christliche Glaube, der in den letzten Jahrzehnten gerade im Protestantismus weithin nur noch als eine Deutungsperspektive weltlicher Erfahrungen im Blick war, wird wieder in seinem transzendenten Bezug zum Thema. Die Kirche, die für viele nur noch als politische Akteurin und sozialetische Mahnerin erkennbar war, wird wieder als Raum für die Begegnung mit dem Heiligen wahrgenommen.

Auf die Frage, was die wichtigste Aufgabe der Kirche sei, wurde lange Zeit geantwortet: der diakonische Einsatz für Alte und Kranke sowie das Eintreten für die Schwachen in der Gesellschaft. Auch wenn diese Antwort ihre Bedeutung behält, sagen inzwischen doch viele, die wichtigste Aufgabe der Kirche sei die Eröffnung eines Raums für die Begegnung mit dem Heiligen, die Botschaft von Gottes Zuwendung zu seiner Welt, die Sorge für die Seelen. Die religiöse Tiefenschicht des menschlichen Lebens wird wieder entdeckt. Und von der Kirche wird erwartet, dass sie bei der Auseinandersetzung mit dieser Tiefenschicht klare Orientierung gibt.

Es ist eine berechtigte Erwartung, dass der christliche Glaube selbst in seiner spirituellen Kraft und in seinem unaufgebbaren Glaubenswissen wieder wahrgenommen und artikuliert wird. Es geht nicht darum, die Plausibilität des christlichen Glaubens durch eine christliche Apologetik, also durch allerlei Erklärungen und Rechtfertigungen des Glaubens, deutlich zu machen, deren Schwäche Bonhoeffer deutlich beschrieben hat. Vielmehr geht es darum, der systematischen Entleerung des Glaubens entgegenzuwirken und seine Bedeutung für Erfahrung und Wissen wieder neu zu entdecken. Das Glaubenswissen wird auch öffentlich auf neue Weise zum Thema. Menschen interessieren sich wieder für den Kanon an Wissen, den man braucht, um die Welt der Religionen wie den eigenen Glauben zu verstehen. Sie spüren auf neue Weise, dass solches Wissen für die humane Qualität des Zusammenlebens unverzichtbar ist.

Wenn solches Glaubenswissen wieder zur Geltung kommt, haben wir es dann mit einer religiösen oder einer nichtreligiösen Interpretation der biblischen Begriffe zu tun? Dabei von einer nichtreligiösen Interpretation zu sprechen, ist unter heutigen Perspektiven nicht mehr möglich. Gleichwohl kann man Bonhoeffers Ansatz, wie er ihn in der Auslegung der Gethsemane-Szene entwickelt, aufnehmen; die Radikalität seiner Fragestellung braucht man nicht abzuschwächen. Aber die Entgegensetzung von Glauben und Religion, die er seiner Überlegung zu Grunde legt, trifft die Wirklichkeit, wie wir sie heute wahrnehmen, nicht.

Religion begegnet auch heute in vielen Formen: als ein in den Privatbereich verbannter Restbestand frommer Gefühle, als ein Herrschaftsinstrument zur Beherrschung der Massen, als Ideologie, mit der Selbstmordattentäter zu Märtyrern gestempelt werden. Aber sie begegnet auch in ihrer erlösenden und befreienden Kraft – nicht nur, aber auch im Namen dessen, der ans Kreuz ging und dafür die äußerste Einsamkeit auf sich nahm: die Verstoßung durch die religiös Einflussreichen, die Verurteilung durch die politisch Mächtigen, den Verrat der engsten Gefährten.

Auch der Glaube, der sich an die Ehre des Gottes hält, der um der Menschen willen Leiden und Ohnmacht auf sich nimmt, ist Religion und artikuliert sich in religiösen Formen. Seine erlösende und befreiende Kraft sichern wir nicht dadurch, dass wir das bestreiten. Diese erlösende und befreiende Kraft lässt sich überhaupt nicht sichern. Sie lässt sich nur immer wieder neu erbitten, verkündigen und leben.

Bonhoeffers Absage an die Religion lässt sich nicht halten. Religion bleibt ein Teil unserer Lebenswirklichkeit. Und sie bleibt eine notwendige Gestalt des christlichen Glaubens. Es erweist sich als vermessen, den Glauben ohne diese religiöse Gestalt haben zu wollen. Trotzdem ist es möglich, Bonhoeffers Argumentation fruchtbar zu machen.

Die Stärke von Bonhoeffers Theologie im Ganzen hat damit zu tun, dass er keine Angst vor der Moderne hat. Es ist gerade die Beschäftigung mit dem modernen wissenschaftlichen Bewusstsein, das ihn zu seiner theologischen Religionskritik veranlasst. Die Moderne aber steht unter dem Vorzeichen des mündig gewordenen Menschen. Bonhoeffer erfasst mit diesem Begriff eine Grundhaltung, wie sie sich in Europa unter der Herrschaft des wissenschaftlichen Wahrheitsbewusstseins entwickelt hat. Die Mündigkeit des Menschen ernst zu nehmen, ist ein Gebot intellektueller Redlichkeit. Lücken des jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnisstands zu nutzen, um in ihnen einem als Lückenbüßer verstandenen Gott noch eine Funktion zuzuweisen, ist demgegenüber intellektuell unredlich. Genau davon sieht Bonhoeffer ein zu seiner Zeit verbreitetes – auch in den Kirchen verbreitetes – Bewusstsein geprägt. Wer die vor allem in den USA neu aufbrechende Diskussion über eine Absage an naturwissenschaftliche Einsichten aus Gründen der Religion in den Blick nimmt, muss zugeben, dass die Lückenbüßer-Religion auch heute noch existiert. Dem christlichen Glauben wird sie nicht gerecht.

Auch wer in seinem theologischen Denken an Bonhoeffer geschult ist, hat keinen Grund zu leugnen, dass Religion im Leben der einzelnen wie auf dem Forum der Öffentlichkeit eine wachsende Rolle spielt. Auch das Faktum, dass der christliche Glaube mit innerer Notwendigkeit religiöse Gestalt annimmt, braucht man nicht unter Berufung auf Bonhoeffer zu bestreiten.

Klärungsbedürftig sind vielmehr zwei andere Fragen. Zum einen ist zu fragen, ob die neue Zuwendung zur Religion, die wir gegenwärtig erleben, auf Kosten der Mündigkeit geht. Das ist, wie unschwer zu erkennen, der Fall; aber es ist nicht zwingend. Es geschieht beispielsweise, wenn der Zugang zu wissenschaftlichen Einsichten über die Entstehung der Welt und die Entwicklung des Lebens im Namen des Bekenntnisses zu Gott als dem Schöpfer versperrt werden soll, wenn also der biblische Schöpfungsglaube mit einer kreationistischen Weltanschauung verwechselt wird. Und es geschieht ebenso, wenn der Glaube an Gott zur Rechtfertigung von Gewalt gegen Menschen missbraucht und damit Gott selbst als Waffe gegen andere Menschen eingesetzt wird. Solche Formen fundamentalistischer Religiosität breiten sich heute an vielen Stellen aus. Vor dem von Bonhoeffer eingeschränkten Kriterium der Mündigkeit haben sie keinen Bestand.

Der Streit geht sodann um die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Religiosität des Menschen. Wenn Religion selbst zu einer letzten Wirklichkeit erklärt und die Wirklichkeit Gottes nicht mehr von der religiösen Aktivität des Menschen unterschieden wird, dann wird die Kirche zu einer religiösen Gemeinschaft, für die das Religiöse – so Bonhoeffer schon in der Finkenwalder Zeit – der höchste Wert ist. Theologie, die sich in den Dienst dieses höchsten Wertes

stellt, wird dann mit innerer Notwendigkeit zur bloßen Auslegung des Religiösen, zur Hermeneutik menschlicher Religiosität.

Gerade in einer Zeit der Wiederkehr der Religion gibt es demgegenüber starke Gründe dafür, die Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit Gottes und der menschlichen Religion ernst zu nehmen. Denn diese Unterscheidung ist um beider willen nötig – um Gottes Willen, weil ihm nur auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung die Ehre gegeben wird, und um der Religion willen, weil sie nur so als das begriffen werden kann, was sie ist – nämlich eine menschliche Aktivität.

Dietrich Bonhoeffers Lebensthema war nicht die Religion, sondern die Kirche. Doch gerade deshalb sollte Bonhoeffers theologischer Impuls nicht länger gegen die Erfahrungen ins Feld geführt werden, die sich heute mit der Wiederkehr der Religion verbinden. Er kann vielmehr dabei helfen, mit diesen Erfahrungen so umzugehen, dass die christliche Wahrheit nicht von einer neuen religiösen Welle verschlungen wird, sondern ihr gegenüber in ihrer klärenden und orientierenden Kraft wirksam wird. Auch im Umgang mit der Wiederkehr der Religion bewähren sich der Respekt vor der Mündigkeit des Menschen und die Überzeugung, dass der Glaube ein Lebensakt ist, der den ganzen Menschen ergreift. Das ist es, was wir gerade heute – in einer Zeit der Wiederkehr der Religion – von Dietrich Bonhoeffer lernen können.

Horst Köhler

Grußwort zum 100. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers am 4. Februar 2006

Fällt der Name Dietrich Bonhoeffer, denken viele sofort an den Text „Von guten Mächten wunderbar geborgen...“. Es ist das Glaubenszeugnis eines Mannes, der in einer Gefängniszelle der Gestapo-Zentrale in Berlin sitzt und weiß, dass ihm für seine Aufrichtigkeit und seinen Einsatz gegen das nationalsozialistische Regime die Hinrichtung droht. Und es ist der Zuspruch „erwarten wir getrost, was kommen mag“, mit dem Dietrich Bonhoeffer seinen Angehörigen Trost spendet. Bis heute entfalten die Zeilen ihre Wirkung.

Die Gedichte, Briefe und Berichte, die Dietrich Bonhoeffer aus der Haft an seine Verwandten und Freunde schickt, berühren und stärken. Sie sind häufig von einer tiefen Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz, dem Fundament des Lebens und den Maximen des Handelns geprägt. Das Buch „Widerstand und Ergebung“ ist eines der großen Zeugnisse von Glauben und Menschlichkeit.

Ich empfinde eine große Hochachtung für Dietrich Bonhoeffer. Er hinterfragte die Veränderungen, die mit der Machtergreifung Hitlers für jeden spürbar wurden. Er sah von Anfang an die Kriegsgefahr. Er wehrte sich dagegen, dass die Nationalsozialisten die Kirche vereinnahmten. Er trat gegen die Verfolgung der Juden ein. Von ihm ist der Satz überliefert: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“ So einleuchtend das heute klingt, damals war es eine Ansicht, die leider nur wenige vertraten.

In seiner Abscheu gegenüber den Nationalsozialisten und dem von Hitler heraufbeschworenen Krieg ging Dietrich Bonhoeffer bis zum Äußersten. Aus Liebe zum Frieden und aus Achtung der menschlichen Würde gab er den Pazifismus auf. Er entschied sich für den aktiven Widerstand, für die Mitwirkung am gewaltsamen Sturz der Nationalsozialisten. Das war der Grund für seine Verhaftung im April 1943. Zwei Jahre später, kurz vor Kriegsende, wurde er hingerichtet.

Dietrich Bonhoeffer handelte aus dem Glauben heraus und auf den Glauben hin, mit allen Zweifeln, die dazugehören. Er war ein Mensch, der durch sein gottesfürchtiges und bescheidenes, aber zugleich konsequentes Auftreten beeindruckt. Er verkörpert für mich die Einheit aus Überzeugung und Tat. Vom „Dasein für andere“ schreibt er nicht nur in seiner Ethik, er lebt sein Dasein für andere.

Am Grab seiner Großmutter sagte Dietrich Bonhoeffer 1936: „Sie stammte aus einer anderen Zeit, aus einer anderen geistigen Welt. Und diese Welt sinkt nicht mit ihr ins Grab. Dieses Erbe, für das wir ihr danken, verpflichtet.“

Heute sind wir es, die in der anderen Zeit leben: Deutschland ist ein demokratisches Land. Die Kirchen handeln aus dem christlichen Bekenntnis heraus. Sie sind unabhängig, auch wenn sie mit staatlichen Stellen zusammenarbeiten. Und es gibt wieder lebendige jüdische Gemeinden. Dennoch bleibt die Vergangenheit präsent. Und unweigerlich stellt sich wohl jeder einmal die Frage: Wie hätte ich damals gehandelt? Ich glaube, die Antwort besteht darin, aufrichtig miteinander umzugehen, Entscheidungen verantwortungsbewusst zu fällen und einzugreifen, wenn menschlicher Würde Missachtung droht.

Ich wünsche allen, die den 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer begehen, dass das gemeinsame Erinnern an den Theologen und Widerstandskämpfer sie ermutigt, couragiert und aufrichtig zu handeln. Auch heute, in einer anderen Zeit gilt: Das Erbe, für das wir ihm danken, verpflichtet.

Flugblätter der Freiheit

Verantwortliches Handeln aus christlichen Wurzeln

Weißer Rose-Gedächtnisvorlesung in der Ludwig

Maximilians-Universität am 23. Januar 2006 in München

1.

*Nun begeg'n ich meinen Braven,
Die sich in der Nacht versammelt,
Um zu schweigen, nicht zu schlafen,
Und das schöne Wort der Freiheit
Wird gelispelt und gestammelt,
Bis in ungewohnter Neuheit
Wir an unsrer Tempel Stufen
Wieder neu entzückt es rufen:
Freiheit! Freiheit!*

Mit diesem Zitat aus Goethes Festspiel *Des Epimenides Erwachen* endet das erste Flugblatt der Weißen Rose. Der Hoffnung werden diese Worte in den Mund gelegt. Dass die Freiheit nur festhält, wer auf sie hofft, ist der Gedanke, um dessentwillen diese poetischen Zeilen zitiert werden. Denn dass sie auf die Freiheit gegen allen Augenschein gehofft haben, macht die Mitglieder der Weißen Rose zu Hoffnungsträgern, bis zum heutigen Tag. Dass sie für diese Hoffnung ihr Leben ließen, muss uns dazu anspornen, das Unsere für die Freiheit zu tun – in einer Zeit, in der man nicht befürchten muss, durch den Einsatz für die Freiheit sein Leben zu gefährden.

Die Flugblätter der Weißen Rose sind insgesamt *Flugblätter der Freiheit*, auch wenn nicht in jedem von ihnen das Stichwort der Freiheit an vergleichbar exponierter Stelle auftaucht. Aber in den beiden letzten Flugblättern, die in besonderem Maß unter dem Einfluss des Philosophen Kurt Huber entstehen, rückt die Freiheit auch in der Begrifflichkeit in den Mittelpunkt.

Im fünften Flugblatt, dem *Aufruf an alle Deutsche!*, dessen Text am 13. Januar 1943 fertig gestellt wird, werden am Ende die Grundlagen des neuen Europa definiert, auf das sich die Hoffnungen der Weißen Rose richten. In diesem neuen Europa wird das positive Gegenbild zu einem nationalsozialistisch beherrschten Europa gezeichnet. *Nur in großzügiger Zusammenarbeit der europäischen Völker kann der Boden*

geschaffen werden, auf welchem ein neuer Aufbau möglich sein wird – heißt es in diesem Flugblatt. Für das *neue Europa* und mit ihm für das *kommende Deutschland* werden folgende Grundwerte hervorgehoben: *Freiheit der Rede, Freiheit des Bekenntnisses, Schutz des einzelnen Bürgers vor der Willkür verbrecherischer Gewaltstaaten*. Hier wird konkret, was im literarischen Zitat aus Goethes Festspiel noch idealistisch abgehoben klingt. Es geht um *Freiheit der Rede, Freiheit des Bekenntnisses, Schutz des einzelnen Bürgers vor der Willkür verbrecherischer Gewaltstaaten*. Das Schicksal der Angehörigen der *Weißten Rose* dokumentierte damals in aller Brutalität, wie sehr es daran fehlte.

Im sechsten und letzten Flugblatt, dessen Verteilung zur Entdeckung der Weißten Rose und dann zur Verhaftung und zum Tod ihrer Mitglieder führte, wird neben der Freiheit auch die Ehre als zentraler Begriff eingeführt. Dort heißt es: *Freiheit und Ehre! Zehn lange Jahre haben Hitler und seine Genossen die beiden herrlichen deutschen Worte bis zum Ekel ausgequetscht, abgedroschen, verdreht, wie es nur Dilettanten vermögen, die die höchsten Werte einer Nation vor die Säue werfen*. Um diesem Missbrauch von Worten zu wehren, reklamiert die Weiße Rose die Begriffe wieder für sich und damit für den Widerstand des anderen, des besseren Deutschland. Das Flugblatt endet mit der Hoffnung, das deutsche Volk möge sich *gegen die Verknechtung Europas durch den Nationalsozialismus erheben im neuen gläubigen Durchbruch von Freiheit und Ehre*.

Wie sich das Eintreten für Freiheit und Ehre mit dem persönlichen Wagnis der Freiheit verbindet, ist in den vergangenen zwölf Monaten vielen Menschen durch den eindrucksvollen Film *Sophie Scholl. Die letzten Tage* von Marc Rothemund und Fred Breinersdorfer vor Augen geführt worden. Keiner brauchte sich der Tränen zu schämen, mit denen er auf diesen Film reagierte. Viele, die den Film gesehen haben, werden sich an die Szene erinnern, die schildert, wie der Aufruf zur Freiheit im Lichthof der Münchener Universität verbreitet wird, in den Sophie Scholl einen Stapel der Flugblätter wirft. Noch hält sich die Kameraperspektive in der Begleitung Sophie Scholls auf; doch in dem Moment, da die Blätter zu fallen beginnen, blickt die Kamera von unten zu den herabsegelnden Blättern hinauf. Für einen Augenblick scheint es, als sei der ganze Raum von ihnen erfüllt. Für einen kurzen Moment liegt Freiheit in der Luft. Freiheit erfüllt den ganzen Raum, bevor die Blätter dann am Boden liegen, zu Füßen der Universitätsangehörigen. Die heben sie auf. Oder lassen sie liegen. Oder treten sie mit Füßen – die Flugblätter der Freiheit.

Der Ort der Erinnerung an dieses Geschehen ist hier in der Münchener Universität keine gläserne Vitrine. Die Flugblätter sind vielmehr versteinert, eingefügt in die Pflastersteine. Sie liegen dort, als wollten sie aufgenommen werden. Die Freiheit muss ergriffen werden. Es gibt sie nur, wenn sie gelebt wird.

2.

Stationen auf dem Wege zur Freiheit – so heißt ein Gedicht, das Dietrich Bonhoeffer nur kurze Zeit nach den Flugblättern der *Weißten Rose* im Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel zu Papier brachte, in dem er seit dem 5. April 1943 inhaftiert war. Dietrich Bonhoeffer, der Theologe der Bekennenden Kirche, war im Jahr 1939 von einem nur kurze Zeit dauernden Aufenthalt in New York wieder nach Deutschland zurückgekehrt, weil er nur im Lande selbst, dem er sich zugehörig wusste, für den Neubeginn arbeiten konnte, den er für nötig hielt. Die Möglichkeit, durch eine Tätigkeit in den USA dem drohenden Kriegsdienst in Hitlers Armee zu entgehen, zu dem er sich aus Gewissensgründen außer Stande sah, schlug er aus. Freunde verschafften ihm nach seiner Rückkehr die Möglichkeit, im Amt Ausland der militärischen Abwehr unter Admiral Canaris konspirativ tätig zu werden; durch diese Tätigkeit wurde er dem Militärdienst entzogen. Kontakte zu ökumenischen Partnern waren sein offizieller Auftrag, den er zugleich zur Vorbereitung eines Neubeginns nach dem Sturz des Diktators nutzte.

Äußerlich betrachtet waren Devisenungereimtheiten eines Münchener Mitarbeiters des Amtes Ausland der Anlass für den Schlag der Gestapo gegen Canaris und seine Mitarbeiter. Bonhoeffers Inhaftierung hatte es darüber hinaus mit dem Vorwurf zu tun, er habe sich mit unzutreffenden Gründen vom Militärdienst freistellen lassen. Aber von Anfang an reichte der Verdacht weiter, der sich schließlich in einem Aktenfund in Zossen bei Berlin konkretisierte und Dietrich Bonhoeffer und seine Mitverschwörer in äußerste Bedrängnis brachte. Aber es war schließlich ein unmittelbarer Befehl Hitlers selbst, wenige Wochen vor seinem eigenen Ende, der Dietrich Bonhoeffer, Hans von Dohnanyi und deren Mitangeklagten noch im April 1945 standgerichtliche Willkürverfahren eintrug, auf deren Grundlage sie hingerichtet wurden; noch im Fallen riss das nationalsozialistische Gewaltregiment sie mit und machte auch sie zu Märtyrern, die wie die Mitglieder der *Weißten Rose* ihren Einsatz für die Freiheit mit dem Leben bezahlten.

Dietrich Bonhoeffer neben die Studenten der *Weißten Rose* zu stellen, legt sich schon aus der Übereinstimmung ihres Anliegens heraus nahe. Dietrich Bonhoeffer in die Überlegungen der *Weißte-Rose-Gedenkvorlesung* einzubeziehen, ist zudem in diesem Jahr auch deshalb geboten, weil in wenigen Tagen, am 4. Februar, der hundertsten Wiederkehr von Dietrich Bonhoeffers Geburtstag zu gedenken ist. Aus diesem Grund stelle ich den *Flugblättern der Freiheit*, die von der *Weißten Rose* verbreitet wurden, das Eintreten für die Freiheit zur Seite, das den Weg Dietrich Bonhoeffers prägte.

In seiner Resistenz gegen die Rechtsbeugung durch das Naziregime kommt Bonhoeffer zu sehr ähnlichen Überlegungen wie die Münchener Studenten. Besonders auffällig ist, dass sich auch bei ihm – nämlich bereits in dem Gefängnisgedicht *Nächtliche Stimmen* – der Begriff der Freiheit mit dem der Ehre verbindet. So heißt es in diesem Gedicht: *Doch wenn uns jetzt Freiheit und Ehre geraubt, / vor Menschen erheben wir stolz unser Haupt.*

Heute scheint der Begriff der Ehre etwas merkwürdig Abständiges zu haben; ja manchen klingt er geradezu abgeschmackt. In den Texten der *Weißten Rose* und *Bonhoeffers* richtet sich der Begriff der Ehre jedoch auf ein Verhalten, welches des Menschen würdig ist; ehrlos dagegen ist ein Handeln, in dem ein Mensch mit der Würde des anderen zugleich auch seine eigene Würde preisgibt. Freiheit aber macht den Kern dieser Würde aus; indem er den Weg der Freiheit lernt und diesen Weg geht, ist der Mensch unterwegs zu seiner eigenen Menschlichkeit. Indem er die Freiheit des anderen achtet und schützt, gibt er zu erkennen, dass die Würde des anderen ihm genauso wichtig ist wie die eigene. So erkläre ich mir die Verbindung von Freiheit und Ehre, die sich bei Dietrich Bonhoeffer ebenso findet wie in den Flugblättern der *Weißten Rose*. Und so betrachtet, überzeugt sie mich sehr.

Bei Bonhoeffer tritt ein weiteres Motiv hinzu. Es hat damit zu tun, dass die Freiheit gelernt werden muss. Daraus entsteht das Bild von den Stationen, an denen der Lernweg der Freiheit vorbeiführt. Sie werden in dem Gedicht geschildert, das diesen Titel trägt: *Stationen auf dem Wege zur Freiheit*. Es ist das sechste der zehn Gedichte, die uns von Dietrich Bonhoeffer aus der Zeit der Haft überliefert sind. Die Reinschrift stammt wahrscheinlich vom 14. August 1944. Offenkundig handelt es sich bei dem Gedicht um einen Spiegel der inneren, qualvollen Auseinandersetzung, die mit dem Scheitern des Attentats auf Hitler am 20. Juli 1944 verbunden war.

Zucht, Tat, Leiden, Tod: so heißen die vier Stationen auf dem Lernweg der Freiheit, die Bonhoeffer schildert. Den Gedankengang zu diesen vier Stichworten fasst er in einer Skizze für das Gedicht so zusammen:

Zucht 1. Lerne dich selbst beherrschen

Tat 2. Lerne handeln. Das Wirkliche ergreifen, nicht im Möglichen schweben

Leiden 3. Lerne leiden – in andere Hände legen

Tod 4. Lerne sterben. Höchstes Fest auf dem Wege der Freiheit

Bonhoeffers Gedicht ist ebenso befremdlich wie bemerkenswert. Denn ebenso befremdlich wie die Verbindung von Freiheit und Ehre, auf die wir schon zu sprechen kamen, ist die Verbindung von Freiheit und Zucht. Selbstdisziplin würden wir heute eher dazu sagen. Aber im Verhältnis zur Freiheit würden wir in solcher Selbstdisziplin doch im günstigsten Fall eine Sekundärtugend sehen. Dass aber der Gebrauch der Freiheit überhaupt Tugenden voraussetzt, dass er an die Übung der Selbstdisziplin gebunden ist, dass Selbstbeherrschung die Freiheit nicht einschränkt, sondern ihren Gebrauch möglich macht, das alles klingt zunächst altmodisch und überholt. Es fällt uns schwer einzusehen, dass große Vorbilder des Widerstands um der Freiheit willen sich an derart altmodische Vorstellungen gehalten haben.

Aber vielleicht steckt in dieser Verknüpfung von Freiheit und Zucht, von Freiheit und Selbstbeherrschung sogar eine Wahrheit, die es neu zu entdecken gilt. Wenn Freiheit nicht nur die Lizenz zum Lebensgenuss erteilen, sondern eine auf Dauer verlässliche Lebensform darstellen soll, dann schließt diese Lebensform auch die Bereitschaft zum Verzicht ein. Wer seine Freiheitsmöglichkeiten in einer bestimmten Weise gebrauchen will, kann das nur, wenn er auf andere Möglichkeiten, diese Freiheit auszuleben, verzichtet. Das steht hinter Bonhoeffers auf uns vor allem wegen ihrer Ausschließlichkeit zunächst so fremd wirkenden Worten: *Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht.*

Leichter nachvollziehbar ist der nächste Schritt auf dem Lernweg der Freiheit, den Bonhoeffer beschreibt: der Schritt der Tat. In der ausgearbeiteten Form des Gedichts hat die mit Tat überschriebene Strophe folgenden Wortlaut:

*Nicht das Beliebige, sondern das Rechte tun und wagen,
nicht im Möglichen schweben, sondern das Wirkliche tapfer ergreifen,
nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.
Tritt aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens
nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen,
und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend umfassen.*

Auch diese Station der Tat spitzt Bonhoeffer durch die Formulierung eines Ausschließlichkeitsanspruchs in schroffer Weise zu: *Nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.* Tat bedeutet dabei, so ergibt sich aus anderen Texten Bonhoeffers, nicht ein beliebiges Tun, sondern dasjenige Tun, das der Zukunft zugewandt und an der Frage orientiert ist, wie *eine künftige Generation leben kann*. Es war genau diese Frage, die Bonhoeffer, den Pazifisten, in den Widerstand gegen Hitler führte. Dadurch war er, wenn auch nur indirekt, an Überlegungen zur gewaltsamen Beseitigung des Diktators beteiligt. Er, der jede Tötung

eines anderen Menschen für schuldhaft hielt, sah sich vor die Frage gestellt, ob es Situationen gibt, in denen verantwortliches Handeln nur noch möglich ist, indem man zur *Schuldübernahme* bereit ist. Bonhoeffer bejahte diese Frage und nahm die Konsequenz daraus auf sich. Diesen Schritt in die Schuldübernahme aus Verantwortung muss man im Sinn haben, wenn man hört, dass Freiheit nicht darin besteht, im Möglichen zu schweben, sondern das Wirkliche tapfer zu ergreifen.

Mit seinem Eintritt in die Konspiration gegen Hitler begab Bonhoeffer sich weit aus dem Binnenbereich des christlichen Glaubens und der kirchlichen Tätigkeiten hinaus. Er trat hinein in das Inkognito der Verschwörung. *Er übte sich in allen Künsten der Verstellung.* Doch der Versuch, *das Wirkliche tapfer zu ergreifen*, führte in die Erfahrung des *Scheiterns*. Sie wurde für Bonhoeffer unwiderruflich manifest im Misslingen des Attentats am 20. Juli 1944.

Doch Bonhoeffer reagiert auf diesen Schock des Misslingens nicht mit einer Preisgabe der Freiheitshoffnung, sondern mit einem weiteren Schritt des Lernens auf dem Weg der Freiheit. Denn es ist nicht ins Belieben gestellt, ob man sich der Freiheit verpflichtet weiß, die allein jedem Menschen seine Würde gibt und belässt. Den Weg der Freiheit zu gehen, ist vielmehr eine unmittelbare Verpflichtung für den, der sich von Gottes Gebot und von seinem Glauben tragen lässt. Auch wenn die Tat der Freiheit misslingt und der Kampf für die Freiheit abbricht, ist das Lernen der Freiheit doch nicht am Ende. In Vorwegnahme des eigenen Todes sagt Bonhoeffer deshalb in der Skizze zu seinem Freiheits-Gedicht: *Was Freiheit ist, lernst du erst jenseits des Todes.*

Der Weg der Freiheit, so soll damit gesagt sein, hört nicht auf, wenn die Möglichkeiten der Tat an ein Ende kommen. Vielmehr stehen *Leiden und Tod* nicht im Gegensatz zur Freiheit, sondern bilden selbst Stationen auf dem Lernweg der Freiheit. Das Leiden ist eine tägliche Erfahrung des Inhaftierten. Der Tod steht ihm vor Augen, seit die Hoffnung auf den Sturz des Diktators so bitter enttäuscht wurde. Nachdem die Möglichkeiten, der Freiheit im Handeln zu entsprechen, an eine Grenze gekommen sind, nimmt der Lernweg der Freiheit Züge der Mystik an. Angesichts der äußeren Unfreiheit, die zu beenden nicht mehr in der eigenen Macht steht, bietet nur die Freiheit eine Zuflucht, die Gott gewährt, indem er auf die Seite des Leidenden tritt und so eine Zuversicht der Freiheit weckt, die über den Tod hinaus Bestand behält. Auch wer nicht *im Möglichen schweben*, sondern *das Wirkliche tapfer ergreifen will*, steht vor der Frage, wie es um die Freiheit steht, wenn unsere Möglichkeiten, die Wirklichkeit gestaltend zu verändern, an ein Ende gekommen sind. Dass damit nicht die Freiheit ein Ende findet, ist die Hoffnung, in die Bonhoeffers Gedicht mündet.

*Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden.
Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst.*

Verantwortliches Handeln aus christlichen Wurzeln begegnet uns sowohl bei den jungen Münchener Studierenden der Weißen Rose als auch bei Dietrich Bonhoeffer, der zum Zeitpunkt seines Todes gerade 39 Jahre alt war. Im Blick auf Bonhoeffer, den Theologen, versteht sich das, so mag man denken, von selbst. Jedoch ist zu berücksichtigen, dass dies auch für ihn keineswegs selbstverständlich war. Sein Elternhaus, geprägt durch den wissenschaftlichen Geist des Vaters, der Mediziner war, wie durch die verhaltene protestantische Frömmigkeit der Mutter, legte den Weg zu einem Leben, das vom Gedanken der Nachfolge Jesu geprägt war, keineswegs nahe. Im Rückblick bekannte Bonhoeffer, er sei Theologe geworden, bevor er Christ war. Für den Schritt zum Christsein gab er ein Datum und einen Text an. Im Jahr 1932, so berichtete er im Rückblick, sei er der Bergpredigt Jesu ganz neu begegnet; erst dadurch sei er zum Christen geworden. Sein Widerstand gegen den Ungeist des Nationalsozialismus, der seinen Weg vom Januar 1933 an prägte, hatte von daher einen klaren Rückhalt: die Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden, wie sie sich aus dem Geist der Bergpredigt ergibt.

Was von Bonhoeffer explizit gilt, gilt für die Mitglieder der Weißen Rose zumindest implizit. Denn auch sie versteht man nur dann, wenn man den Geist der Bergpredigt in ihrem Tun und Reden berücksichtigt. *Der Geist, aus dem die Weiße Rose hervorging, ist nicht ohne die religiösen Bindungen ihrer Repräsentanten zu verstehen*, stellt Harald Steffahn in seiner Monografie über die Weiße Rose fest. Darauf weisen Formulierungen auf den Flugblättern hin, die etwa die *Freiheit des Bekenntnisses* betonen oder von einem *gläubigen Durchbruch von Freiheit und Ehre* reden. Konkret auf die Geschwister Scholl bezogen, bilanziert Inge Jens: *Die christliche Botschaft wurde zum Kriterium ihres Denkens und Tuns*.

Woran zeigt sich das? Es zeigt sich vor allem anderen an der engen Verknüpfung von Freiheit und Verantwortung – daran also, dass im Eintreten für die Freiheit nicht nur die eigene Freiheit, sondern ebenso die Freiheit der anderen im Blick ist. Diese Verknüpfung von Freiheit und Verantwortung liegt für den christlichen Glauben im Begriff der individuellen menschlichen Person begründet. Ein besonders kräftiger Beleg für das biblische Menschenbild, das dem zu Grunde liegt, findet sich in Psalm 8: *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?* Die erstaunte Frage des alttestamentlichen Psalmisten wird beantwortet mit einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, die in der christlichen Theologie als der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen bezeichnet wird: *Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott; mit Gnade und Barmherzigkeit hast du ihn gekrönt*.

Nirgendwo wird höher vom Menschen geredet als in der jüdischen und christlichen Tradition, die im Menschen ein Ebenbild, ein Entsprechungsbild Gottes sieht. Sie sieht die Würde des Menschen gerade nicht in einer Substanz, die ihm zu eigen ist, sondern in den Beziehungen, in denen sich sein Leben vollzieht. Unter diesen Beziehungen aber steht die Gottesbeziehung des Menschen oben an. Die Beziehung zu den Mitmenschen, mit denen er sein Leben teilt, zu der Lebenswelt, in der er sich bewegt, und zu sich selbst treten dem zur Seite. Der Mensch, der sich in solchen Beziehungen vorfindet und der diese Beziehungen ausdrücklich thematisieren kann, ist Person; das kommt im Begriff der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck. Er ist niemals bloß eine Sache. Er ist ein Jemand, nicht bloß ein Etwas. Niemals darf dieser Mensch zum bloßen Objekt für fremde Zwecke, zum bloßen Gegenstand der Verfügungsansprüche Anderer werden. Der von Kant unter dem Titel der menschlichen Würde formulierte Gedanke, dass der Mensch niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck in sich selbst zu betrachten ist, hat hier seine Wurzel. Radikal ist der Begriff der menschlichen Würde dieser Tradition zufolge dort gedacht, wo der Mensch mehr ist, als er selbst aus sich zu machen vermag, und wo diese Würde nicht als Resultat menschlicher Leistung verstanden, sondern menschlichem Leisten wie menschlichem Versagen vorgeordnet ist.

Damit wird einer Denkweise der Weg gebahnt, die mit der Endlichkeit des menschlichen Lebens wie des menschlichen Erkennens zu rechnen vermag. Wenn die Würde des Menschen nicht an dem hängt, was ihm selbst zu eigen ist oder von ihm selbst hervorgebracht wird, kann der Mensch seine Eigenschaften wie seine Leistungen mit der Gelassenheit betrachten, aus der heraus auch der Stolz auf Gelungenes allein menschliches Maß behält.

Im Rahmen einer universitären Veranstaltung will ich ausdrücklich hinzufügen: Was auf der Grundlage eines solchen Menschenbildes vom menschlichen Handeln überhaupt gesagt wird, gilt auch für das Handeln im Bereich der Wissenschaft. Im Blick auf die Wissenschaft führt diese Überlegung nämlich zu der schlichten, aber keineswegs banalen Folgerung, dass auch die Wissenschaft – selbst in ihren stärksten Seiten – nicht mehr ist als eine Hervorbringung des endlichen und begrenzten menschlichen Verstandes. Sie ist ein Ergebnis nüchterner, redlicher und wahrhaftiger menschlicher Arbeit. Unverträglich mit einer solchen Betrachtungsweise ist deshalb ein Wissenschaftsglaube, der die Resultate menschlicher Rationalität mit einer irrationalen Heilshoffnung verbindet. Die Vorstellung von einem umfassenden Fortschritt der Wissenschaft, der das Geheimnis des Lebens ohne Rest auflöst, oder der Gedanke einer genetischen Optimierung des Menschen beziehungsweise einer durch menschliches Handeln herstellbaren Unsterblichkeit sind Kurzformeln für einen szientistischen Irrglauben, der immer dann mächtigen Auftrieb erhält, wenn neue Erkenntnisse in der Wissenschaft besonderes Aufsehen erregen. Entsprechend

groß ist die Enttäuschung, wenn solches Aufsehen sogar mit dem Mittel der Irreführung und der Fälschung herbeigeführt wurde, wie wir das unlängst in Korea erlebt haben.

Die an dieser Stelle notwendigen Warnungen hat der große Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker schon vor Jahren ausgesprochen. Im Wissenschaftsglauben, so sagt er, treten vom Menschen gemachte Heilsvorstellungen *an die Stelle sowohl des ewigen Gottes wie der unsterblichen Seele*. Ich würde solche Heilsvorstellungen freilich gerade nicht als Säkularisate des christlichen Glaubens ansehen. Denn sie überführen nicht etwa Gehalte des christlichen Glaubens in Themen weltlicher Verständigung; sondern sie transformieren Themen weltlicher Verständigung in Heilsvorstellungen, deren (quasi-)religiöser Charakter freilich oft undurchschaut bleibt. Gerade auf einen solchen Umgang mit der Wissenschaft ist der Satz Carl Friedrich von Weizsäckers gemünzt: *Der Mensch, der ohne Religion zu sein meint, pflegt einer niedrigeren Religion zu verfallen*.

Was der christliche Glaube zur Klärung solcher Fragen beizutragen vermag, hat von Weizsäcker immer wieder an der Bergpredigt Jesu und insbesondere an ihren Seligpreisungen verdeutlicht. Sie öffnen einen geistigen Raum, in dem der Mensch davor bewahrt wird, an den Imperativen zu zerbrechen, vor die er in seinem Leben gestellt wird. Solche Imperative, die unsere Verantwortung herausfordern, sind gewiss notwendig. Aber sie werden gnadenlos, wenn ihnen nicht ein Indikativ zu Grunde liegt. *Der Imperativ ist nur erlaubt, weil es die Wirklichkeit gibt: Selig sind die Friedensmacher, denn sie werden Gottes Söhne heißen, selig sind die nach dem Geist Verlangenden, denn ihrer ist das Reich der Himmel*.

Doch trotz der Bergpredigt und ihrer Seligpreisungen bewegen wir uns immer wieder in den Ambivalenzen unserer jeweiligen Gegenwart. Die Frage, wie die Handlungen, die wir jetzt vollziehen, sich zu der Wirklichkeit verhalten, die wir als die schlechthin gute anerkennen, kann erst vom Ende der Geschichte her in voller Transparenz beantwortet werden. Deshalb bleibt der Gedanke eines Urteils über die Geschichte von ihrem Ende her – das meint die Vorstellung vom Jüngsten Gericht – aus der Sicht des christlichen Glaubens unaufgebbar. Er ist auch deshalb vonnöten, weil er menschliches Handeln – in Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft beispielsweise – davor bewahrt, schon jetzt vorwegnehmen zu wollen, was einem letzten Urteil, also dem Gericht Gottes, vorbehalten ist.

Nach christlichem Verständnis ist jeder Mensch zum Bild Gottes geschaffen; jeder ist durch Christus aus der Macht der Sünde und des Todes befreit; jeder ist zum aufrechten Gang berufen. Darin ist der enge Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung begründet, der den christlichen Glauben kennzeichnet. Freiheit im

christlichen Verständnis trägt also nicht den Charakter der Indifferenz, in welcher alles gleich möglich erscheint. Christliche Freiheit ist nicht eine Freiheit des *anything goes*. Es geht um eine Freiheit, die sich in der Verantwortung bewährt, um eine Freiheit also, die zu Bindung und Verbindlichkeit im Stande ist.

Die Verantwortung, von der dabei die Rede ist, erschöpft sich nicht in bloßer *Eigenverantwortung*. So richtig es ist, dass Menschen im Maß des ihnen Möglichen für ihr eigenes Leben verantwortlich sind, so deutlich ist doch auch das Ziel, um das es dabei geht: dass gerade dadurch Spielraum entsteht und Spielraum bleibt, in welchem Menschen füreinander Verantwortung wahrnehmen können. In aktuellen Begriffen ausgedrückt: *Eigenverantwortung* ist nicht etwa die Alternative zur *Solidarität*; sondern *Eigenverantwortung* wird deshalb im Maß des irgend Möglichen wahrgenommen, damit der Spielraum für solidarisches Handeln erhalten bleibt und sich immer wieder neu entwickeln kann. Freiheit wird also unter ihrem wirklichen Wert gehandelt, wenn damit nicht mehr gemeint ist als eine selbstbezügliche, individualistische Freiheit, in welcher der Einzelne nur sich selber kennt. Junge Menschen entwickeln dafür wieder in wachsendem Maß ein Gespür; viele Umfragen belegen das, in denen junge Erwachsene insbesondere die Verantwortung, die man in Partnerschaft und Familie füreinander wahrnimmt, als die wichtigsten Ziele ihres Lebens hervorheben.

Der Begriff der Verantwortung verweist in solchen Zusammenhängen auf die Antwortstruktur menschlichen Lebens. Das biblische und christliche Menschenbild ist ganz und gar von dieser Antwortstruktur geprägt. Der Mensch wird als das Gott entsprechende Wesen geschaffen, als der von Gott angeredete und Gott gegenüber zur Antwort fähige Mensch. Wort und Antwort gehören untrennbar zusammen. Deshalb ist auch Gott selbst die letzte Instanz, vor der wir Rechenschaft abzulegen haben über unser Leben. Christus, in dem Gott den Menschen nahe kommt, wird biblisch deshalb auch als Richter gekennzeichnet; viele mittelalterliche Kirchen bringen diesen richtenden Christus übermächtig ins Bild. *Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi*. So wird der biblische, endzeitlich getönte Horizont aller Verantwortung beschrieben.

In einer Szene des Films *Sophie Scholl. Die letzten Tage* wendet sich Sophie Scholl von der Anklagebank an den Richter, Roland Freisler: *Bald werden Sie hier stehen, wo wir jetzt stehen*. Damit spricht sie nicht nur die Hoffnung auf den baldigen Untergang der nationalsozialistischen Herrschaft aus; sie drückt auch nicht nur die Erwartung aus, dass Roland Freisler seinen irdischen Richter finden wird. Vielmehr bezeugt sie darin auch ihre Hoffnung auf Gott, vor dem nach christlicher Überzeugung jeder Mensch Rechenschaft ablegen muss.

Aber diese Pflicht zu einer letzten Rechenschaft vor Gott darf nicht von der Rechenschaftspflicht gegenüber den Mitmenschen getrennt werden. Nicht so sehr die Rechtfertigung unserer einzelnen Taten oder auch das Bekenntnis unseres Ungenügens und Versagens sind dabei im Blick. Vielmehr geht es, um einen neuteamentlichen Ausdruck zu verwenden, um die *Rechenschaft ... von der Hoffnung*, die in euch ist. Anderen mitzuteilen, was dem eigenen Leben Halt verleiht, ja diese Lebenskraft mit anderen zu teilen, ist ein Grundmotiv verantwortlichen Lebens. Dietrich Bonhoeffer und die Mitglieder der *Weißten Rose* haben das je auf ihre Weise getan. Ich habe bereits die Schlussworte des sechsten Flugblatts zitiert, in denen die Hoffnung auf einen *neuen gläubigen Durchbruch von Freiheit und Ehre* explizit ausgesprochen wird.

Sophie Scholl und die Mitglieder der *Weißten Rose* haben mehr als deutlich gezeigt, wie dies aussehen kann: sie fühlten sich verpflichtet und sie verpflichteten sich gegenseitig dazu, gemeinsam gegen den als Unrechtsregime wahrgenommenen NS-Staat vorzugehen. Dadurch stärkten sie sich wechselseitig bei einer Aufgabe, deren Durchführung nicht einfach, sondern gefährlich, ja lebensgefährlich war. Während der Verhöre und der Gerichtsverhandlung zeigte sich dann, dass die wechselseitige Verantwortungsübernahme tragfähig war, dass die Mitglieder dieser Widerstandsgruppe sich auch unter Druck nicht belasteten, dass sie für ihre Ideale und füreinander einstanden.

Vergleichbares gilt für Dietrich Bonhoeffer. Der Gedanke, dass es im menschlichen Leben darauf ankommt, füreinander einzustehen, wird bei ihm im Begriff der Stellvertretung gefasst. Dass Christus Gott bei den Menschen vertritt und für die Menschen vor Gott eintritt, ist die grundlegende Doppelbewegung der Stellvertretung. Ihr entspricht ein Handeln gegenüber dem anderen Menschen, das durch das *Dasein für andere* geprägt ist. Konsequenzen ergeben sich bis hin zum Bild von der Kirche, die *nur dann Kirche ist, wenn sie für andere da ist*.

Es ist deshalb gut begründet, dass Hans und Sophie Scholl ebenso wie Dietrich Bonhoeffer in das Buch "Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts" Eingang gefunden haben, um dessen Erarbeitung der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland vor Jahren die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte gebeten hat, die ihre Arbeitsstelle hier an der Universität München hat. Bonhoeffer wie die Geschwister Scholl gehören zu den Menschen, die aus Glauben für die Freiheit und Würde des Menschen eingetreten sind und wegen dieses verantwortlichen Handelns aus christlichen Wurzeln ihr Leben lassen mussten.

4.

Die Mitglieder der Weißen Rose und Dietrich Bonhoeffer sind vor allem anderen darin miteinander verbunden, dass sie dem Gewaltregime Hitlers aus dem Geist der Freiheit heraus widerstanden. Freiheit meinte für sie allerdings nicht Bindungslosigkeit, sondern Bindung, nicht Beliebigkeit, sondern Verantwortung, nicht Eigensucht, sondern Ehre. Heute stellt sich die Frage, ob eine solche Verknüpfung für unsere Gegenwart eine neue Orientierungskraft entfaltet.

Diese Frage gewinnt an Gewicht, weil der pure Freiheits-Individualismus, der die letzten drei Jahrzehnte in Deutschland weithin geprägt hat, auf eine wachsende Skepsis stößt. Gewiss war der Begriff der *Individualisierung*, der als Signum dieser Epoche gilt, zunächst diagnostisch gemeint. Je pluraler die Lebensbedingungen werden, desto stärker muss das einzelne Individuum seine Lebensumstände selbst wählen und seine Lebensorientierung selbst finden. Doch dieser Ton der Beschreibung wurde bald normativ verstärkt. Am deutlichsten geschah das durch den Begriff der *Eigenverantwortung* oder der *Selbstverantwortung*, der inzwischen sogar zu einem sozialpolitischen Leitbegriff geworden ist. Der Begriff der Freiheit wird dabei so umgedeutet, dass jedem selbst überlassen wird, ob er im Stande ist, für sein Leben die nötige Verantwortung zu übernehmen. Dabei wissen wir alle, dass wir zur Freiheit nur fähig sind, weil zunächst andere sich für uns verantwortlich wussten. Denn das ist die elementare Voraussetzung dafür, dass Menschen ins Leben kommen und aufwachsen können. Heute tritt uns auch wieder verstärkt ins Bewusstsein, dass wir in der Phase des hohen Alters darauf angewiesen sind, dass andere für uns sorgen und sich für uns verantwortlich wissen. Wechselseitige Verantwortung prägt das Leben der Menschen; nur auf ihrer Grundlage kann sich individuelle Freiheit entfalten. Es ist überfällig, ein verbreitetes individualistisches Gesellschaftsbild wieder so zurechtzurücken, dass diese wechselseitige Verantwortung den ihr gebührenden Platz erhält.

Dem muss ein zweiter Gedanke zur Seite treten. Dass Menschen für sich selbst Verantwortung tragen und dadurch auch die Kraft entwickeln können, für andere Verantwortung wahrzunehmen, hat zur Voraussetzung, dass sie faire Möglichkeiten zur Teilnahme an der Gesellschaft haben. Nur wer seine Arbeit einbringen kann, vermag von seiner Arbeit auch zu leben. In einer nach wie vor skandalös hohen Langzeitarbeitslosigkeit meldet sich deshalb ein elementares Gerechtigkeitsproblem, nämlich ein eklatanter Mangel an Beteiligungsgerechtigkeit. Dass dieser Mangel behoben wird, bildet eine unumgängliche Voraussetzung dafür, dass Verantwortung für das eigene Leben wie die Fähigkeit zum Eintreten für andere eine breitere Basis gewinnen.

Schließlich ist auf die neue Suche nach gesellschaftlicher Orientierung und tragfähigen gesellschaftlichen Werten zu verweisen. Verstärkt fragen wir heute, wie Freiheit zur Grundlage einer verantworteten Lebensform werden kann; gerade junge Menschen halten danach Ausschau, wie ihr Leben aus Freiheit eine verbindliche Form annehmen kann; von einer Kultur der Freiheit ist neuerdings die Rede, um diesen Zusammenhang zwischen dem Wert der Freiheit und der Suche nach einer ihr entsprechenden und sie tragenden Lebensform zu beschreiben. Wenn nicht alles täuscht, treten wir im Nachdenken über die Freiheit in eine neue Phase ein. Dabei können die *Flugblätter der Freiheit wie die Stationen der Freiheit* ein hilfreicher Anstoß sein.

Die Schauspielerin Julia Jentsch, die großartige Hauptdarstellerin in dem Film über Sophie Scholl, hat in einem Interview darauf hingewiesen, dass der Freiheitssinn der *Weißten Rose* auch für die heutige Zeit eine Quelle der Inspiration darstellt. Für Julia Jentsch zeigt das Beispiel Sophie Scholls, *dass man seine eigenen Ängste und Schwächen auch überwinden kann – und dass man für seine Stärke kämpfen muss*. Julia Jentsch fügt hinzu, dass der Film über Sophie Scholls letzte Tage keineswegs bloß in die Vergangenheit schaue, sondern gerade heute zum verantwortlichen Handeln auffordere. Jentsch nennt beispielhaft die Situation, *wenn jemand in der U-Bahn angepöbelt wird*, und fordert in diesem Zusammenhang zur Zivilcourage auf.

Die Zivilcourage, *wenn jemand in der U-Bahn angepöbelt wird*, erscheint nur auf den ersten Blick meilenweit von dem entfernt, was Sophie Scholl 1943 an Mut und Standfestigkeit bewiesen hat. Die unbezweifelbare Tatsache, dass von uns heute weniger Mut erfordert ist, um dem Ungeist von Rassismus und Antisemitismus entgegenzutreten, sollte uns jedoch nicht für die Tatsache blind machen, dass es diesen Ungeist auch heute gibt. Gewiss erforderte die Konfrontation mit dem nationalsozialistischen Unrechtsregime andere Verhaltensweisen als die Auseinandersetzung um die Bewahrung der Bedingungen, die ein freiheitlich-demokratisches Gemeinwesen auszeichnen und möglich machen. Aber auch diese Bedingungen sind nicht selbstverständlich gegeben. Auch heute sind verantwortliches Handeln und Zivilcourage gefordert.

Es hat mich erschreckt, dass der vor zwei Wochen in Sachsen-Anhalt von Neonazis schwer verletzte äthiopische Junge schon zum zweiten Mal Opfer einer solchen Attacke – und zwar von den gleichen Tätern – wurde. In einem Milieu, das derartige rassistische Übergriffe nicht nur duldet, sondern sogar fördert, ist Zivilcourage besonders notwendig, auch wenn sie schwierig ist, nein, gerade weil sie schwierig ist. Ich bin froh darüber, dass man sich in diesem Fall mit einem Bürgerforum und einem runden Tisch der Situation stellt. Die Initiatorin dieser Gegenaktion, eine

evangelische Pfarrerin, hat in einem Interview beschrieben, dass die Menschen *mehr Zivilcourage zeigen wollen, nazistische Plakate abreißen und, wenn sie beobachten, dass sich Kinder hänseln oder schlagen, das melden*. Dies halte ich für verantwortliches Handeln aus christlichen Wurzeln.

Menschen leiten ihre Verantwortung heute aus unterschiedlichen Wurzeln ab. Dazu haben sie ein gutes Recht. Viele verzichten darauf, sich über diese Wurzeln überhaupt Rechenschaft abzulegen. Das ist beunruhigend. Denn die Quellen, aus denen Freiheit und Verantwortung sich speisen, erneuern sich nicht von selbst. Deshalb ist es wichtig, auf solche Quellen immer wieder aufmerksam machen. Die Freiheit der Orientierung wird dadurch nicht eingeschränkt; sondern die Möglichkeit der Orientierung wird eröffnet. Das ist gemeint, wenn für die Europäische Verfassung ein klarer Hinweis auf die Verantwortung vor Gott und den Menschen ebenso vorgeschlagen wird wie ein unmissverständlicher Hinweis auf die jüdisch-christlichen Quellen unserer Kultur. Um diese Möglichkeit verbindlicher Orientierung geht es auch, wenn darum geworben wird, die religiöse und ethische Bildung in der Schule wie auch die Auseinandersetzung mit solchen Fragen in der Universität mit einem stärkeren Gewicht zu versehen. Dem Geist Dietrich Bonhoeffers wie der Geschwister Scholl wäre das gemäß.

Die *Flugblätter der Freiheit* erinnern daran, dass wir in unserem Leben, in unserer Gesellschaft, aber eben auch an der Universität ethische Maßstäbe für verantwortliches Handeln brauchen, an denen wir uns orientieren können. Oder, mit den Worten des sechsten Flugblatts der Weißen Rose gesagt: *Es geht uns um wahre Wissenschaft und echte Geistesfreiheit! [...] Es gilt den Kampf jedes einzelnen von uns um unsere Zukunft, unsere Freiheit und Ehre in einem seiner sittlichen Verantwortung bewussten Staatswesen!*

Dietrich Bonhoeffer – Kurzbiografie

Am 4. Februar vor 100 Jahren wurde der Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer in Breslau geboren. Bei seiner Hinrichtung im KZ Flossenbürg durch die Nazis war er erst 39 Jahre alt. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben sein Schicksal und seine Schriften die Kirche des 20. Jahrhunderts tief beeinflusst. Hier ein Überblick über die Lebensstationen Bonhoeffers:

- **4. Februar 1906:** Dietrich Bonhoeffer und seine Zwillingsschwester Sabine werden in Breslau (heute: Wrocław/Polen) geboren. Ihre Eltern sind der Professor für Psychiatrie und Neurologie, Karl Bonhoeffer, und seine Ehefrau Paula, geborene von Hase.
- **1912:** Umzug der Familie nach Berlin.
- **1923–1927:** Dietrich Bonhoeffer studiert evangelische Theologie in Tübingen, Rom und Berlin.
- **1927:** Promotion in Berlin mit der Arbeit «Sanctorum communio. Eine Untersuchung zur Soziologie der Kirche».
- **1928:** Bonhoeffer legt das Erste theologische Examen ab. Es folgt ein Vikariat in Barcelona.
- **1929/30:** Arbeit als Assistent an der Berliner Theologischen Fakultät.
- **1930:** Zweites theologisches Examen und Habilitation. Daran schließt sich ein Studienaufenthalt am Union Theological Seminary in New York an.
- **1931–1933:** Bonhoeffer ist Privatdozent an der Universität Berlin und Studentenpfarrer an der Berliner Technischen Hochschule, er unterrichtet eine Konfirmandenklasse. In Bonn lernt er den Schweizer Theologen Karl Barth (1886–1968) kennen.
- **1933:** Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten äußert sich Bonhoeffer in einer Rundfunkrede im Februar kritisch zum «Führer»-Begriff. In einem Vortrag im April kritisiert er die NS-Judenpolitik.
- **1933–1935:** Nach Adolf Hitlers Ernennung zum Reichskanzler übernimmt Bonhoeffer ein Pfarramt in der deutschen evangelischen Gemeinde in London.

- 1934: Als Leiter der deutschen Jugenddelegation nimmt er an der ökumenischen Tagung auf Fanö (Dänemark) teil. In seiner «Friedensrede» warnt er vor der drohenden Kriegsgefahr.
- 1935–1937: Vertreter der Bekennenden Kirche bitten Bonhoeffer, nach Deutschland zurückzukehren. Bonhoeffer, der sich des Risikos christlichen Bekenkens im Nationalsozialismus bewusst ist, wird Leiter des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Zingst und Finkenwalde bei Stettin. Die Bekennende Kirche wehrt sich gegen die Gleichschaltung der evangelischen Kirche durch die Nazis.
- August 1936: Bonhoeffer wird die Lehrerlaubnis für Hochschulen entzogen.
- 1937: Heinrich Himmler verfügt per Erlass die Schließung des Finkenwalder Predigerseminars. Bonhoeffer arbeitet jedoch im Untergrund weiter.
- 1939: Bonhoeffer lehnt eine Berufung in die USA ab und kehrt kurz vor Beginn des Zweiten Weltkriegs von einer Vortragsreise aus Nordamerika nach Deutschland zurück.
- 1940: Das von Bonhoeffer illegal geleitete Predigerseminar wird geschlossen. Bonhoeffer erhält Rede- und Schreibverbot. Seine Geschwister, Klaus Bonhoeffer und Christine von Dohnanyi, engagieren sich ebenfalls im Widerstand.
- 1940–1943: Über seinen Schwager Hans von Dohnanyi bekommt Bonhoeffer Kontakt zum politisch-militärischen Widerstandskreis um Admiral Wilhelm Canaris. Dieser beschäftigt Bonhoeffer im Amt Ausland/Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht. Als Vertrauensmann knüpft Bonhoeffer Verbindungen zwischen westlichen Regierungen und dem deutschen Widerstand.
- 1942: In Schweden trifft er als Vertreter der deutschen Opposition George Bell (1883–1949), den Bischof von Chichester. Beide erörtern Friedenspläne nach einer Ausschaltung Hitlers. Das britische Außenministerium weigert sich, mit einer neuen deutschen Regierung Frieden zu schließen, ohne dass diese bedingungslos kapituliert.
- 7. Januar 1943: Verlobung mit Maria von Wedemeyer.

- **5. April 1943:** Bonhoeffer wird von der Geheimen Staatspolizei (Gestapo) unter der Beschuldigung der Wehrkraftzersetzung verhaftet.
- **1943–1945:** Inhaftierung im Militärgefängnis Berlin-Tegel, im Berliner Gestapogefängnis in der Prinz-Albrecht-Straße und im KZ Buchenwald.
- **1944:** Erst nach dem gescheiterten Attentat vom 20. Juli 1944 gelingt es der Gestapo, Bonhoeffer eine Widerstandstätigkeit nachzuweisen.
- **8. April 1945:** Die «Schutzstaffel» (SS) bringt Bonhoeffer in das KZ Flossenbürg.
- **9. April 1945:** Kurz vor der Befreiung des Konzentrationslagers durch die US-Amerikaner werden Dietrich Bonhoeffer, Wilhelm Canaris und General Hans Oster von einem SS-Standgericht zum Tode verurteilt. Das Urteil wird noch am gleichen Tag durch den Strang vollstreckt.

In der Reihe »EKD-TEXTE« sind bisher erschienen:

- Nr. 3 **Kirche und Frieden**
Kundgebungen und Erklärungen aus den deutschen Kirchen und der Ökumene
- Nr. 10 **Gesichtspunkte zur Neufassung des Ausländerrechts**
Kommission der EKD für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten
- Nr. 12 **Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften**
Positionen und Überlegungen aus der EKD
- Nr. 13 **Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts**
- Nr. 18 **Die Zukunftsmöglichkeiten der jungen Generation**
Überlegungen zur Jugendarbeitslosigkeit
- Nr. 19 **Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose**
Probleme der Langzeitarbeitslosen, arbeitsmarktpolitische Überlegungen
- Nr. 20 **Zur Achtung vor dem Leben**
Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin
- Nr. 21 **Vergessene Opfer**
Kirchliche Stimmen zu den unerledigten Fragen der Wiedergutmachung an Opfern nationalsozialistischer Verfolgung
- Nr. 22 **Unsere Verantwortung für den Sonntag**
Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz
- Nr. 23 **Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen**
Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst
- Nr. 24 **AIDS – Orientierungen und Wege in der Gefahr**
Eine kirchliche Stellungnahme
- Nr. 26 **In besonderer Gemeinschaft**
Gemeinsame Worte des BEKDDR und der EKD
- Nr. 27 **Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung**
Texte aus Stuttgart und Basel
- Nr. 28 **Studium der Evangelischen Theologie**
Übersicht über Studienmöglichkeiten im Bereich der EKD
- Nr. 29 **Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?**
Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter
- Nr. 31 **Energieeinsparung –**
Umriss einer umweltgerechten Politik im Angesicht der Klimagefährdung
Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats
- Nr. 32 **Sport und christliches Ethos**
- Nr. 33 **Die Kirche im konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Rückblick und Ausblick**
- Nr. 34 **Bildungs- und Schulpolitik aus christlicher Sicht**
Eine Zwischenbilanz der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung
- Nr. 35 **Beratung im Schwangerschaftskonflikt**
Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie
- Nr. 36 **Auf dem Weg zum neuen Evangelischen Gesangbuch**
- Nr. 38 **Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung**
Dresden, Magdeburg, Dresden
- Nr. 39 **Als Christen anderen begegnen**
Studie der Theologischen Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen
- Nr. 40 **Wanderungsbewegungen in Europa**
Diskussionsbeitrag der Kommission der EKD für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten
- Nr. 41 **Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf**
Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats
- Nr. 42 **Sinti und Roma**
Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 43 **Zur evangelischen Jugendarbeit**
- Nr. 44 **Frauenordination und Bischofsamt**
Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie
- Nr. 45 **Kirchengesetz über Mitarbeitervertretungen in der EKD**
- Nr. 46 **Menschenrechte im Nord-Süd-Verhältnis**
Erklärung der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst
- Nr. 47 **Die Meissener Erklärung**
- Nr. 48 **Schritte auf dem Weg des Friedens**
Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik
- Nr. 49 **Wie viele Menschen trägt die Erde?**
Ethische Überlegungen zum Wachstum der Weltbevölkerung
- Nr. 50 **Ehe und Familie 1994**
Ein Wort des Rates der EKD aus Anlass des Internationalen Jahres der Familie 1994
- Nr. 51 **Asylsuchende und Flüchtlinge**
Zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung
- Nr. 52 **»Gefährdetes Klima – Unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung«**

In der Reihe »EKD-TEXTE« sind bisher erschienen: (Fortsetzung)

- Nr. 53 **Vom Gebrauch der Bekenntnisse**
Zur Frage der Auslegung von Bekenntnissen der Kirche
- Nr. 54 **Gemeinsame Initiative – Arbeit für alle!**
Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung
- Nr. 55 **Asylsuchende und Flüchtlinge**
Zweiter Bericht zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung
- Nr. 56 **Zur Situation und Befindlichkeit von Frauen in den östlichen Landeskirchen**
Bericht des Frauenreferates der EKD 1995
- Nr. 57 **Mit Spannungen leben**
Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“
- Nr. 58 **Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche**
Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 59 **Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft**
- Nr. 60 **Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen**
- Nr. 61 **Gewissensentscheidung und Rechtsordnung**
Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD
- Nr. 62 **Die evangelischen Kommunen**
Bericht des Beauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Kontakt zu den evangelischen Kommunen
- Nr. 63 **Christentum und politische Kultur**
Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum
- Nr. 64 **Gestaltung und Kritik**
Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert
- Nr. 65 **Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen**
Eine kirchliche Stellungnahme.
- Nr. 66 **Taufe und Kirchenaustritt**
Theologische Erwägungen der Kammer für Theologie zum Dienst der evangelischen Kirche an den aus ihr Ausgetretenen
- Nr. 67 **Ernährungssicherung und Nachhaltige Entwicklung**
Eine Studie der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt
- Nr. 68 **Das Evangelium unter die Leute bringen**
Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land
- Nr. 69 **Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis**
Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen
- Nr. 70 **Thomas Mann und seine Kirche**
Zwei Vorträge von Ada Kadelbach und Christoph Schwöbel
- Nr. 71 **Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen**
Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen
- Nr. 72 **Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens**
Gewaltsame Konflikte und zivile Intervention an Beispielen aus Afrika
- Nr. 73 **Was Familien brauchen.** Eine familienpolitische Stellungnahme des Rates der EKD
- Nr. 74 **Solidarität und Wettbewerb**
Für mehr Verantwortung, Selbstbestimmung und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen
- Nr. 75 **Soziale Dienste als Chance**
Dienste am Menschen aufbauen · Menschen aktivieren · Menschen Arbeit geben
- Nr. 76 **Zusammenleben gestalten**
Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion
- Nr. 77 **Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen**
Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 78 **Bedrohung der Religionsfreiheit**
Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern
- Nr. 79 **Die Manieren und der Protestantismus**
Annäherungen an ein weithin vergessenes Thema
- Nr. 80 **Sterben hat seine Zeit**
Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht
- Nr. 81 **Schritte zu einer nachhaltigen Entwicklung**
Eine Stellungnahme der Kammer für nachhaltige Entwicklung der EKD
- Nr. 82 **Fern der Heimat: Kirche**
Urlaubs-Seelsorge im Wandel
(Nr. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 14, 15, 16, 17, 25, 30, 37 sind vergriffen; EKD-Text Nr. 11 ist jedoch in Nr. 20 als Anhang abgedruckt)

Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Straße 12 · 30419 Hannover
Telefon: 05 11/27 96 0 · Fax: 05 11/27 96 707
E-Mail: versand@ekd.de · Internet: www.ekd.de