

Tiemo Rainer Peters

Theologie am Ort politischer Gefangenschaft

Das Beispiel Dietrich Bonhoeffer

Wenn die Frage nach neuen Orten des Theologietreibens auch im Blick auf Dietrich Bonhoeffer gestellt wird, den zeit- und theologiegeschichtlich längst eingeordneten, weltweit bekannt gewordenen Autor der Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft: «Widerstand und Ergebung»¹, dann nicht, um die Aktualität dieser Frage im historischen Rekurs zu brechen, sondern um sie nach Möglichkeit paradigmatisch zuzuspitzen.

Bonhoeffer hat die Theologengeneration nach dem Krieg vorrangig durch seine fundierte und zugleich visionäre, zu immer neuen gewagten Hypothesen ansetzende Theologie fasziniert und – herausfordert: man suchte «System» in die theologische Vielfalt seines Werkes zu bringen. Die Rezeption Bonhoeffers vollzog sich als systematische Rekonstruktion seiner Theologie².

Die heutige Generation scheint weniger an Bonhoeffers theologischer Systematik als vielmehr an der Authentizität seines Denkens interessiert zu sein, d.h. an der überall sichtbar werdenden Einheit zwischen Biographie und Theologie. Sie ist beeindruckt von der Tatsache, daß diese Theologie jeweils ihren ganz unverwechselbaren Ort besaß, den sie sich nicht ausgesucht, sondern den sie sich in lebendiger, verantwortlicher Zeitgenossenschaft hatte zuweisen lassen³. – Die Rezeption Bonhoeffers wird in Zukunft eine eher praktische sein.

«Eine Erkenntnis kann nicht getrennt werden von der Existenz, in der sie gewonnen ist» (Bonhoeffer)

Immer ging es diesem Theologen um das praktische Fundament des Glaubens und der Theologie. Neben seiner Hochschullehrertätigkeit arbeitet er als Jugendseelsorger an der Basis des Weddinger Proletariats. Er engagiert sich in der Ökumene und wird zur Schlüsselfigur im Kirchenkampf. Er meint in Gandhis Satjagraha-Kampagne des gewaltlosen Widerstands eine Zukunftsgestalt des Christlichen erkennen zu können. Als ihm 1936 die staatliche Lehrerlaubnis entzogen wird, hat er sich längst von der Universitätstheologie

losgesagt, die ihm gleichwohl wesentliche Impulse verdankt.

Der seit 1933 verfolgte und im Finkenwalder Predigerseminar zwischen 1935 und 1937 entfaltete Nachfolge-Gedanke⁴ dokumentiert, daß Bonhoeffer den Primat der Praxis als eminent theologisches Problem verstanden hat. Die zentrale These des Buches: «Nur der Glaubende ist gehorsam, nur der Gehorsame glaubt» (N, 35), kann als Aufbruch in Richtung einer praktisch-theologischen Hermeneutik gewertet werden.

Lebendige Zeitgenossenschaft und bekennender Glaube drängen Bonhoeffer 1940 in die konspirative Aktion. Seine Gefangennahme 1943 zeigt, wie hoch der Preis sein kann, wenn Theologie und Biographie zusammenbleiben sollen. In der «Nachfolge» hatte gestanden: In «eine(r) vollkommen antichristlich gewordene(n) Welt...bleibt den Christen zuletzt nur noch die Flucht aus der Welt oder das Gefängnis» (N, 240).

Weil die Gefangennahme Bonhoeffers (der Flucht verabscheute) in den Bereich nicht nur politischer, sondern gerade auch theologischer Konsequenz gehört, kann das Gefängnis *diese* theologische Existenz nicht zerbrechen. Im Gegenteil, es fordert sie zu äußerster Konzentration heraus. Die Gefängniszelle in Berlin-Tegel wird zum radikalen theologischen Ort.

Vieles von dem, was Bonhoeffer in seinen Briefen aus dem Gefängnis entwickelt, scheint auf den ersten Blick auch ohne diesen Ort verstanden werden zu können. Fast ungestört, nicht einmal zähneknirschend vollzieht sich die Reflexion mit ihren z.T. ungeheuer optimistischen, in dieser theologischen Entschiedenheit nirgendwo sonst gehörten Thesen. Diese Freiheit der Gefangenschaft abgetrotzt zu haben, ist nicht nur Zeichen jener christlich-aristokratischen Grundhaltung, deretwegen Bonhoeffer unter seinen Mithäftlingen hoch angesehen war. Sie kann am Ende nur als Resultat eines eigentümlichen dialektischen Umschlags begriffen werden: Im Kulminationspunkt der Gewalt, wo das Dritte Reich in seiner ganzen menschenverachtenden Massivität gleichsam an ein und demselben Ort erfahrbar wird, dort scheint jene befreiende Phantasie, jener politisch-theologische «Möglichkeitssinn» aufgelöst worden zu sein, der Bonhoeffer Ausschau halten läßt nach einer kommenden «mündigen» Gesellschaft und einer neuen «erlösenden» Kirche.

Damit soll nicht theologisch privatisierend verdeckt werden, was eigentlich objektiv historisch zu erklären wäre: Daß sich im zusammenbrechenden Hitlerdeutschland eine neue Gesellschaft anbahnt, die herausdrängt aus den vielfältigen politischen, ökonomischen und ethnischen Widersprüchen, Verstrickungen

und Komplizenschaften, welche in den Nazi-Faschismus geführt hatten⁵. Aber daß sich diese historische Tendenz in einer Sprache artikuliert, die genug mystische Tiefe besitzt, um das Mögliche nicht sofort wieder dem Tagesgeschäft der Polit- oder Kirchenpragmatiker auszuliefern; daß Werte sichtbar werden («echte Weltlichkeit», «tiefe Diesseitigkeit», «Mehrdimensionalität», «Wagnis für andere», «Mit-Leiden»), die von der Routine gesellschaftlichen «Fortschritts» in West und Ost permanent verdeckt werden, – dies weist, bei aller optimistischen Entscheidung Bonhoeffers, auf seine theologisch-kritische Grundintention hin. Sie resultiert aus jener nicht mehr arbeitsteiligen Verbindung von Theologie und Politik, die am Ort der Gefangenschaft gleichsam zu sich selbst findet und paradigmatische Gestalt für uns gewinnt: Wir, die Kommenden, sollten nicht – gedächtnislos und unverwandelt – zurückkehren zur theologisch-kirchlichen Tagesordnung; auch nicht zur Tagesordnung einer abstrakt-banalen Mündigkeit «der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen...» (WEN, 401).

Perspektive von unten

«Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.»⁶ Das hat Bonhoeffer im Jahre 1942/43 für Mitverschwörer geschrieben. In den Gefängnisbriefen erreicht diese «Perspektive von unten» eine genuin theologische Dimension, mit hermeneutischen, christologischen und ekklesiologischen Konsequenzen.

Jene praktische Hermeneutik, die in Bonhoeffers «Nachfolge» bereits sichtbar wurde, gewinnt nun äußerste Evidenz. Dem Gefangenen wird bewußt, weshalb eine Revision im Theorie-Praxis-Verständnis unumgänglich ist: «Wir haben zu stark in Gedanken gelebt und gemeint, es sei möglich, jede Tat vorher durch das Bedenken der Möglichkeiten so zu sichern, daß sie dann ganz von selbst geschieht. Etwas zu spät haben wir gelernt, daß nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat ist. Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen.» (WEN, 325) Damit meint Bonhoeffer auch dies: daß Theologie ihre Identität nur werde wahren können, wenn sie ihre Zu-

schaurolle aufgabe und die Perspektive von unten konsequent einübe: der engagierten Praxis den Primat zuerkennend vor der theoretischen Betrachtung «von oben».

Die im Gefängnis radikalisierte Perspektive von unten hat in Bonhoeffers Theologie vor allem eine christologische Konsequenz. «Daß Gott sich gerade dorthin wendet, wo die Menschen sich abzuwenden pflegen..., das begreift ein Gefangener besser als ein anderer, und das ist für ihn wirklich eine frohe Botschaft, und indem er das glaubt, weiß er sich in die alle räumlichen und zeitlichen Grenzen sprengende Gemeinschaft der Christenheit hineingestellt, und die Gefängnismauern verlieren ihre Bedeutung.» (WEN, 186)

Es ist der solidarisch leidende Gott, der hier bestimmend wird. Nicht im Sinne einer reduktionistischen, spekulativen *theologia crucis*, sondern im Sinne einer praktischen Christologie, die den erlösenden Auferstehungsgedanken sozusagen im Vollzug der Nachfolge bei sich hat: «Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden» (WEN 395). «...Wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat...und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst, sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt.» (WEN, 24).

Diese Christo-pathie ist die eigentliche im politischen Widerstand gewonnene und im Gefängnis erhärtete theologische Aussage des späten Bonhoeffer. Sie ist nicht auf Leid sozusagen prinzipiell fixiert, gerade nicht! Dies wäre «ein ungesunder Methodismus, der dem Leiden den Charakter der Kontingenz...raubt» (WEN 407). Aus der Perspektive von unten wird die real bestehende Wirklichkeit jenseits ihrer Idealisierungen und ideologischen Verzerrungen sichtbar. Aber desto deutlicher erscheint sie als leidvoll verzerrt, damals und heute, was am Ort der Gefangenschaft intensiver erkannt wird als an anderen Orten. Der Verdacht, das Gefängnis verfälsche die Wahrnehmung und verzerre von daher Bonhoeffers Sicht, ist als Schutzbehauptung leicht zu durchschauen. Verdacht wäre zumindest auch gegenüber den bürgerlich etablierten, ökonomisch abgesicherten Orten des Theologietreibens angebracht und gegenüber jener «Orthodoxie» und «Ausgewogenheit», die hier zu herrschen pflegen.

Die im Gefängnis vorherrschend gewordene Perspektive von unten führt Bonhoeffer schließlich zu neuen ekklesiologischen Erkenntnissen. «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.» (WEN, 415) Nicht protektionistisch oder populistisch, sondern in Form radikaler «Teilnahme». Überhaupt scheint

«Teilnahme» das sich gerade dem politischen Gefangenen aufdrängende neue Wort für Nachfolge zu sein: «Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands» (WEN, 196); «Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben» (WEN 395). So muß auch die Kirche «an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfen und dienend» (WEN, 415), auf Privilegien verzichtend und auf Besitz: «Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen...evtl. einen weltlichen Beruf ausüben.»

Es ist klar, daß Theologie und Kirche – würden sie wirklich an diese Basis gehen – eine neue Sprache sprechen und ganz und gar anders leben würden. Bonhoeffer nennt die neue Glaubenssprache «nicht-religiös», das verwandelte Christentum heißt «religionsloses Christentum». Was dieser (ekkesiologischen!) Hypothese vom religionslosen Christentum zugrundeliegt, kann nur versuchsweise formuliert werden. Wahrscheinlich gelang es erst aus der Gefängnisperspektive, Konventionen und Traditionen, zumal wenn sie sich im Dritten Reich kompromittiert hatten, wirklich zu durchschauen. Für den theologisch reflektierenden, in Alternativen zu denken gewohnten Gefangenen verdichtet sich diese Chance. Bonhoeffer erkennt resümierend, daß Religion als sublimen metaphysischen Macht, als Inbegriff der Heteronomie, der doppelten Moral, der Weltflucht und Innerlichkeit, des Individualismus usw. geschichtlich versagt und (so die Prognose, die er mit dem Rückblick verbindet) in der künftigen Gesellschaft keine Basis mehr habe⁷.

Daß hier vor allem die bürgerliche Religion mit ihren in die Passivität führenden Arbeitsteilungen attackiert wird; daß somit eine Basis für Kirche und Theologie anvisiert ist, die nicht mehr ausschließlich durch das Bürgertum definiert wäre, dies legt jene enttäuschte Kritik an der Offenbarungstheologie (K. Barths und der Bekennenden Kirche) nahe, in der Bonhoeffer feststellen zu können meint, daß sie «letzten Endes doch im wesentlichen Restauration geblieben ist. Für den religionslosen Arbeiter oder Men-

schen überhaupt ist hier nichts Entscheidendes gewonnen» (WEN, 306). «Soziologisch: Keine Wirkung auf die breiten Massen; Sache der Klein- und Großbürger» (WEN 414).

Der politische Gefangene als theologische Herausforderung

Man hat Bonhoeffers Gefängnistheologie theologisch gern vom politischen Gefangenen Bonhoeffer getrennt. Dieser galt lange und gilt zum Teil noch heute als Schwärmer, Verräter, Exponent einer «vaterlandslosen» Verschwörung⁸. Bewußt oder unbewußt schirmte man den Gefangenen ab und destillierte die Gefängnistheologie heraus, abstrakt und unwirklich. Man transportierte Bonhoeffers Theologie vom radikalen Ort der Gefangenschaft zurück an die privilegierten Orte des Theologietreibens: in die Universität und die Studierstuben von Systematikern aller Art.

Damit soll nicht bestritten werden, daß hier wichtige Forschungsarbeit geleistet worden ist. Bonhoeffers Gefängnistheologie wird jedoch auf Dauer nur fruchtbar, wenn der Ort ihres Entstehens nicht verharmlöst oder neutralisiert wird und wenn die angeblich schwärmerische Radikalität des Widerstandskämpfers konsequent als theologische Aussage begriffen ist. Wo dies vergessen wird, wird Bonhoeffer vergessen!

Diese Theologie wird deshalb gerade auch dort weitergeführt, wo sie sich verbindet bzw. verbunden weiß mit den immer noch in die Gefängnisse wandernden christlichen und nichtchristlichen Widerstandskämpfern gegen Unfreiheit, Ungerechtigkeit, zynische Macht und Menschenverachtung in der Welt⁹. Daß Theologie gefährlich ist, wo sie ihrer Sache jenseits der bürgerlichen Arbeitsteilung von Religion und Gesellschaft, Spiritualität und Solidarität treu bleiben will: dies ist die herausfordernde Wahrheit, die Bonhoeffer am radikalen theologischen Ort, am Ort der Gefangenschaft und der Ermordung, in Tegel und im Konzentrationslager Flossenbürg erhärtet hat – paradigmatisch für eine kompromißlose engagierte Christenheit.

¹ Herausgegeben von E. Bethge (München 1951. Neuausgabe München 1970). Abgekürzt: WEN.

² Eine umfassende systematische Darstellung bietet E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (München/Mainz ²1971).

³ Diese neue Sicht war nicht zuletzt durch die große Bonhoeffer-Biographie E. Bethges möglich: Dietrich Bonhoeffer-Biographie. Theologe – Christ – Zeitgenosse (München 1967). – Zum Versuch einer theologisch-lebensgeschichtlichen Interpretation Bonhoeffers vgl. T.R. Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (München/Mainz 1976).

⁴ D. Bonhoeffer, Nachfolge (München 1937). Angekürzt: N.

⁵ Vgl. hierzu die immer noch erhellenden Analysen H. Müllers: Von der Kirche zur Welt (Leipzig ²1966).

⁶ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften (Hg. E. Bethge) Bd. II (München ²1965).

⁷ Daß Bonhoeffers Prognose so offensichtlich falsch war, setzt weniger ihn als vielmehr eine Kirche und Theologie ins Unrecht, die im Zuge einer nicht unbedingt christlich qualifizierten «religiösen Welle» neue Identität gewinnen zu können meinen.

⁸ Zur Aktualität dieser Sicht vgl. E. Bethge, Protokoll einer Verhandlung: Evangel. Komm. 9 (1976), 618ff.

⁹ Vgl. hierzu C.A. Christo, Brasilianische Passion. Die Briefe des Pater Betto aus dem Gefängnis (München 1973); J. de Santa Ana, Der Einfluß Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung: H. Pfeifer (Hg.) (Genf 1976); Ein Bonhoeffer-Symposium (München 1976) 151–163.

TIEMO RAINER PETERS

1938 in Hamburg geboren. Studium an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner Walberberg/Bonn sowie an der Universität Münster; Dr. theol.; Wissenschaftl. Assistent am Fachbe-

reich Kath. Theologie der Universität Münster. Anschrift: Universität Münster, Fachbereich Kath. Theologie, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster.

Fumio Tabuchi

Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha

Patriotischer Dichter und Revolutionär

Franziskus Kim Chi Ha, mit bürgerlichem Namen Kim Young Il, wurde am 4. Februar 1941 in Mokpo, Südkorea, geboren. Sein Studium an der Staatlichen Universität von Seoul begann er 1959, unterbrach es jedoch zwei Jahre später, um sein Land zu durchwandern. Bald nach seiner Rückkehr zur Universität wurde er wegen seiner Teilnahme an der Widerstandsbewegung der Studenten gegen die sogenannten Koreanisch-Japanischen Normalisierungsverhandlungen verhaftet und gefoltert. Das hinderte ihn nicht daran, sich nach seiner Freilassung 1965 einer möglichen neuen, diesmal wirtschaftlichen Hegemonie des einstigen Kolonialherren Japan weiter energisch zu widersetzen.

Nach Abschluß seines Studiums der philosophischen Ästhetik arbeitete er in verschiedenen Berufen (z.B. als Bergarbeiter) und fing in dieser Zeit auch zu schreiben an. Die Verschlimmerung seines angeborenen Tuberkuloseleidens zwang ihn 1967 zu einem langen Heilaufenthalt im Tbc-Sanatorium von Masan. Nach seiner Entlassung 1969 arbeitete er an Filmdrehbüchern, Dramen und Theaterstücken, verfaßte aber auch weiterhin Gedichte. Als im Mai 1970 eines seiner später bekanntesten Werke, das satirische Gedicht «Fünf Banditen» (O Chok)¹ in dem Intellektuellenmagazin «Sasangge» (Gedankenwelt) erschien, wurde es so positiv aufgenommen, daß die oppositionelle Neue Demokratische Partei es in ihrem Organ «Minju Chonson» (Demokratische Front) nachdruckte.

Die Zeitschrift wurde vom Südkoreanischen Geheimdienst KCIA beschlagnahmt, der Autor, die Herausgeber und die Redakteure beider Magazine wurden verhaftet und wegen Verstoßes gegen das Antikom-

munismus-Gesetz angeklagt. Eine Vorschrift in diesem Gesetz, unter die der Sachverhalt subsumierbar wäre, gibt es nicht. Nach mehreren Monaten Haft mußte man die Angeklagten im September 1970 nach Aussetzung des Gerichtsverfahrens freilassen. Eine Erklärung der Internationalen Konferenz des PEN-Clubs, die damals in Seoul tagte, und internationale Proteste waren ausschlaggebend für Kims Freilassung gegen Kaution.

Die Erfahrungen dieser Leidenszeit ließen Kim Chi Ha zum katholischen Christentum übertreten. Im Frühjahr 1971 wurde er getauft.

Drei Monate später veröffentlichte er seine erste Anthologie «Hwang-To» (Gelbe Erde). Er lebte auf dem Lande, um weitere politische Anklagen zu vermeiden, und schrieb weiter Prosastücke und Gedichte. Die Aufführung eines seiner Dramen wurde verboten. Im Dezember 1971 wurde eine japanische Anthologie des Dichters veröffentlicht («Über die lange Finsternis»).

Kim brachte 1972 in der katholischen Zeitschrift «Chang-Jo» (Creation, Aprilausgabe) seine zweite, größere Satire «Bi-O» (Die Gerüchte)², die die südkoreanische Gesellschaft mit bitterer Ironie kritisiert. Sämtliche Exemplare des Magazins wurden von der KCIA sofort konfisziert, Herausgeber und Chefredakteur verhört. Kim Chi Ha wurde nach mehreren Monaten Suche aufgespürt und erneut verhaftet. Man deportierte ihn nach zwei Wochen Verhör und Folter gegen seinen Willen in das Tbc-Sanatorium Masan und hielt ihn trotz seiner schweren Krankheit in einer Zelle unter Arrest. Durch vielerlei Drohungen gegen ihn, sogar gegen seine Angehörigen und Freunde, versuchte die KCIA ihn in seinen Kontakten zur ausländischen Presse zu behindern. Zur gleichen Zeit schlug man ihm ein «Arrangement» vor: seine Freilassung gegen die Einstellung seiner Kritik an der Regierung. Er müsse in Zukunft mehr Werke schaffen, die «antikommunistisch» orientiert seien. Darauf soll Kim geantwortet haben, daß er lieber auf seine Tätigkeit als Schriftsteller verzichte, als diesem Ansinnen nachzukommen.

Am 31. Mai wurde dann offiziell Anklage gegen ihn erhoben. Die Staatsanwaltschaft hielt den direkten Angriff gegen die Regierung und Justiz in der Satire für