

von ähnlichen Voraussetzungen aus. Vgl. besonders David L. Lewis, King: A Critical Biography (Baltimore 1970). Martin King ist teilweise selbst dafür verantwortlich, daß sein Denken so einseitig interpretiert wird, da er sich selten auf die Kirche der Schwarzen als Quelle seiner Theologie bezieht. Vgl. vor allem sein «Pilgrimage to Nonviolence» in: Stride Toward Freedom: The Montgomery Story (New York 1958) 90–107.

² Vgl. vor allem seine Antwort auf die Radikalen der «Black Power» Bewegung in «Where Do We Go From Here: Chaos or Community?» (Boston 1967) Kapitel II.

³ Karl Marx, Die deutsche Ideologie. Der Autor zitiert Marx aus dem Sammelband von Robert C. Tucker (Hg.), The Marx-Engels Reader (New York ²1978) 158, 165.

⁴ Zur Information über Richard Allen und die «African Methodist Episcopal Church» vgl. Carol V.R. George, Segregated Sabbaths. Richard Allen and the Rise of Independent Black Churches, 1760–1840 (New York 1973).

⁵ Zitiert in John J. Ansbro, a.a.O., 89.

⁶ King, «Facing the Challenge of a New Age», eine Rede, die er im Dezember 1956 in Montgomery/Alabama vor dem «First Annual Institute on Nonviolence and Social Change» hielt.

⁷ Zitiert in Ansbro, a.a.O., 90.

⁸ Martin King, Jr., «I Have A Dream» in: Philip S. Foner (Hg.), The Voice of Black America: Major Speeches by Negroes in the United States, 1797–1971 (New York 1972) 974.

⁹ King, «I See the Promised Land» in: Foner, a.a.O., 1109.

¹⁰ Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

JAMES CONE

Derzeit Inhaber der Charles A. Briggs-Professur für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Er studierte am Philander Smith College in Little Rock, Arkansas (Abschluß mit dem B.A.), am Garrett Theological Seminary (B.D.) und an der North Western University in Evanston, Illinois (Abschluß mit dem Titel eines Magister Artium und dem Doktorat in Philosophie). Veröffentlichungen u. a.: Black Theology and Black Power (Seabury Press, New York 1969); deutsche Ausgabe: Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (München/Mainz 1971); A Black Theology of Liberation (Lippincott, New York 1970); The Spiritual and the Blues: An Interpretation (Seabury Press, New York 1972); deutsche Ausgabe: Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation schwarzer Lieder (München 1973); God of the Oppressed (Seabury Press, New York 1975); Black Theology: A Documentary History, 1966–1979 (Orbis Books, Maryknoll 1979); My Soul Looks Black (Abingdon Press, Nashville, TN, 1982). Anschrift: Union Theological Seminary, 3041 Broadway, New York, N.Y. 10027, USA.

Georges Casalis

Theologie unter dem Zeichen des Martyriums: Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer wurde am 9. April 1945 in Flossenbürg gehängt. Er ist Theologe und Märtyrer, darüber besteht kein Zweifel. Er ist aber keineswegs ein Theologe des Martyriums. Das festzustellen, dürfte sehr wohl seine Bedeutung haben. Ein Mann, dessen Tod das letztgültige Zeugnis eines Lebens aus dem Glauben bedeutet, ein Mann, dessen Glaube dem Tod des seltene Siegel eines dem auferstandenen Gekreuzigten erwiesenen Zeugnisses aufdrückt¹ – ein solcher

Mann könnte anderen, ja der ganzen Glaubensgemeinschaft die Verantwortung für das Werturteil überlassen: Bonhoeffer ist ein Märtyrer. Die Theologie des Martyriums würde folglich von denen ausgearbeitet, die zwar sicherlich keine teilnahmslosen Zuschauer sind, doch aber auch nicht dahin kommen, «in odium fidei» ihr Blut zu vergießen.

«Es ist bemerkenswert, daß das Symbol des Kreuzes, dieses Erinnerungszeichen an den Tod Jesu, das ursprünglichste und beständigste Symbol gewesen ist. Erstaunlich ist schon allein dies, daß sich eine Religionsgemeinschaft um ein Zeichen scharf, das den Tod ihres Stifters bezeugt, anstatt sich eines der zahlreichen Symbole zu wählen, die im Mittelmeerkulturräum die Auferstehung bezeichnen. Warum dieser Hinweis auf ein *vorletztes* Ereignis und nicht auf das letzte, an das man doch glaubt und das man unerschütterlich bekennt? Weil damit bezeugt wird, daß man den als Kyrios anerkennt, dem das Schicksal eines Verbrechers zuteil geworden ist, und dies

unter der Verantwortung eines Mannes, der sich in Rom «Kyrios» nennen ließ.

Es liegt darin eine dreifache Herausforderung: eine *politische* in der Erklärung, daß der «Kyrios» der Welt wie ein Bandit gelitten hat;

eine *eschatologische* in dem Bekenntnis zu Jesus dem Gekreuzigten als dem «Messias», dem «Gesalbten» Gottes, und

eine *religiöse* in der Anerkennung eines Hingetrichteten als «Gott» oder «Kyrios». (...)

So erkannten sich die Christen im Zeichen des Kreuzes. Sie setzten sich damit aber gleichzeitig dem Gegenschat der Religion, der Macht und der Kultur aus. (...)

Der Tod Gottes verleiht dem Tod des Menschen seinen Sinn, sofern der Mensch zustimmt zu sterben, wie Gott stirbt, auf eine gewisse Weise den Tod Gottes in seinem Tod zu wiederholen.»

Diese Auszüge aus der meisterhaften Studie von Georges Crespy über den Tod Gottes als theologisches Problem («La mort de Dieu comme problème théologique»²) beachten – und das ist erwähnenswert – die Spiritualität und zugleich den geschichtlichen Weg Dietrich Bonhoeffers. Denn sein gesamtes kurzes Leben steht unter dem Zeichen einer theologischen Frage, die sich ständig in einer nie vollendeten, sein ganzes Dasein durchpulsenden Suche widerspiegelt, der Frage: Welche *Kohärenz* besteht zwischen Theorie und Praxis³, zwischen Denken und Leben, mehr noch, zwischen dem Gang des Auferstandenen durch alle Räume und Zeiten der Welt und dem Daseinsstil derer, die als seine Jünger ihm zu folgen vermeinen? Dietrich Bonhoeffer schreibt anlässlich der Taufe seines Patenkindes, des kleinen Neffen Dietrich W.R. Bethge, im Mai 1944 folgende von prophetischer Hellsicht zeugende außerordentlichen Sätze: «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 sei. 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. «Es werden nicht die, die zu mir *sagen*: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen *tun* meines Vaters im Himmel», sagte

Jesus (Mt 7,21).»⁴ So umreißt Bonhoeffer ein Vierteljahrhundert im voraus schon das Vorgehen der «induktiven» Theologien, ganz genau gesagt das der «Befreiungs»theologen.

Man hat darauf hingewiesen, daß Engagement und Tat, von denen hier die Rede ist, genauestens gekennzeichnet werden: ihr Seinsgrund und Maß ist der Wille des Vaters Jesu Christi; es regelt sie keine menschliche Willkür, sondern ein Gehorsam, der nichts von einem «Legalismus» an sich hat, wie das Bonhoeffer in den Kreisen um Karl Barth oft vorgeworfen wurde. Hier handelt es sich vielmehr um die Dynamik der Gnade, so recht in der Linie eines Luther des Traktates «Von der Freiheit eines Christenmenschen»: «Ein Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.»⁵

Die Freiheit des Lebens in Christus, wie sie durch Gotteswort und Taufzeichen verkündet wird, schließt in sich eine Bewegung auf eine stets engere *Gleichförmigkeit* mit Dem ein, der immer zugleich Quelle ewigen Lebens, Öffnung jedes Menschen für die «letzten» Dimensionen und Ansporn zu unzähligen Diensten an Personen und Gemeinschaften ist, die in den «vorletzten» Kämpfen der Geschichte stehen. Um sich davon zu überzeugen, daß dies die innerste theologische Existenz Bonhoeffers bestimmte, braucht man nur die stahlharten Aussagen am Beginn seiner Schrift «Der Preis der Gnade» (1937) wiederzulesen; sie finden ihre volle Entfaltung in der «Ethik» (1940–1943, veröffentlicht 1949). Die Gnade, so schreibt Bonhoeffer, kostet etwas, denn sie ruft zum Gehorsam auf; sie ist Gnade, denn sie ruft zum Gehorsam gegenüber Christus auf; sie ist teuer, denn sie ist für den Menschen der Preis seines Lebens; sie ist Gnade, denn sie macht dem Menschen so und nur so das Leben zum Geschenk.

Dieser zu zahlende Preis, ohne den das Leben nicht geschenkt wird, dieser Verlust seiner selbst, ohne den man sich nicht findet, das ist genau das Wesen der Spiritualität eines Märtyrers (vgl. Mk 8,34ff Parr.). Im Gegensatz zu dem am Anfang Gesagten schließt dies aber nicht ein, daß Dietrich Bonhoeffer ein Theologe des Martyriums gewesen wäre; auf jeden Fall hat es sehr wohl den *Anschein*, daß er mit Ausnahme seltener Augenblicke der Entmutigung diese Eventualität für sich selbst nicht in Betracht gezogen hat. Dagegen war er von Anfang an leidenschaft-

lich für eine *Radikalität* nach dem Evangelium, was die Aussicht auf ein Martyrium am Horizont nicht ausschließen konnte.

In dem Maße, wie für Bonhoeffer die *Gleichförmigkeit* mit dem «Kyrios» Christus jeden *Konformismus* vor allem im Blick auf all die anderen «Kyrios»titel- und «Kyrios»machtbewerber ausschließt, kommt das Martyrium näher. Deshalb wird Bonhoeffer, wie es die oben angeführte Untersuchung von Georges Crespy verstehen läßt, sehr früh schon zur Zielscheibe einer erklärten Feindseligkeit von seiten der amtlichen Kirche (Religion), des nationalsozialistischen Staates (Politik) und der Universität (Kultur). Bekanntlich sieht sich Bonhoeffer eines Tages durch ein bis jetzt ungeklärtes Zusammenreffen verschiedener Umstände vor dem Mikrofon einer staatlichen Rundfunksendung. Es ist der 1. Februar 1933, also zwei Tage nach der Machtergreifung Hitlers. Bonhoeffer spricht die unverzeihlichen Worte: «Läßt der Führer sich von dem Geführten dazu hinreißen, dessen Idol darstellen zu wollen – und der Geführte wird das immer von ihm erhoffen –, dann gleitet das Bild des Führers über in das Bild des Verführers, (...) Führer und Amt, die sich selbst vergotten, spotten Gottes.»⁶ Die Sendung wird unterbrochen, noch bevor diese letzten Worte ausgesprochen sind. Aber man hat sich den Redner gemerkt und wird ihn nicht mehr aus den Augen lassen.

Für das Vorgehen Bonhoeffers ist es fortan bezeichnend, daß die theologische Überlegung von dem unablässigen Bemühen begleitet ist, die Ereignisse prophetisch zu interpretieren. Man kommt da aus dem Staunen nicht heraus. Dieser Mann aus den oberen Schichten der Bourgeoisie, Erbe einer langen und soliden aristokratischen Tradition, ehrsamer «Konservativer», in der Politik noch mehr als in der Theologie – ein DDR-Theologe, Hanfried Müller, macht ihm den schweren Vorwurf, für das Wiedererstehen des «guten alten Deutschland» gekämpft zu haben und nicht für den Aufbau einer sozialistischen Republik, die dann 1945 dank der Ankunft der Truppen des atheistischen Kommunismus gegen alle «geistigen Kräfte», die mit dem Dritten Reich zusammengearbeitet oder ihm widerstanden haben, zustande kommen wird –, dieser Dietrich Bonhoeffer also wird wegen oder trotz der in der eigenen Familie herrschenden Denkweise und seiner zweideutigen Beziehungen zum Generalstab der Wehrmacht einer der hellstichtigsten und schärfsten Kritiker der Entwicklung

der Ereignisse, die über Deutschland und über Europa hereinbrechen. Das steht in ganz natürlichem Zusammenhang mit seiner Religionskritik und seiner Intuition als Gefangener: die Notwendigkeit, eine «nichtreligiöse» Interpretation der christlichen Begriffe zu betreiben und zu einem evangeliumsgemäßen, nicht-religiösen Glauben und Dasein vorzustoßen.

Was aber soll das heißen? Zusammen mit mehreren politisch engagierten Theologen der Gegenwart, unter denen Dorothee Sölle die erste Stelle einnimmt, bin ich zu folgender Überzeugung gekommen: Die Religionskritik Bonhoeffers umfaßt drei Dimensionen, nämlich:

a) Eine Wiederaufnahme der feuerbachschen Abbauarbeit; Religion wird betrachtet als die Selbstverherrlichung des Menschen, als der Vorgang, wodurch er sich selbst hypostasiert. Folgerung für Bonhoeffer: «nicht Religion, sondern Offenbarung»⁸; folglich ist die «teuere Gnade» die Menschwerdung Gottes. Die *kénosis* wird zur Chiffre des wahren Menschseins; nicht mehr wie Athanasius und die orientalischen Theologen sagten: «Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde», sondern anders: «Gott ist Mensch geworden – mit *all* dem, was dies an Verlassenheit und Tod in sich begreift! –, damit der Mensch seinerseits ein solidarischer und verantwortlicher *Mensch* werden könne.»

b) Religion ist also das sicherste, vom Menschen erfundene Mittel, um sich aus dieser ihm anvertrauten Welt herauszuhalten und sie zu verraten. Wie Barth sieht auch Bonhoeffer im Evangelium das Ende aller Religionen; es ist im Gegenteil aufgrund der «Gegenwartsbezogenheit» und «Weltlichkeit» Gottes selbst, davon es zeugt, die Ankunft einer vollkommen ins Menschliche eingesenkten Menschheit. Es ist, um noch einmal die Kategorien Luthers anzuführen, das Ende der *securitas*, dieser durch die institutionellen Riten geschaffenen Illusion, und die Geburt der *certitudo*, dieses gewagten Lebens auf den Spuren des Gottes Jesu Christi, der zu allem bereit ist, den Tod seines Sohnes eingeschlossen, damit die Männer und Frauen in der Hoffnung auf die Glückseligkeit, dieses letzte Ziel der Schöpfung und jeder politischen Tat, leben können. Die sichtbare Existenz der Jünger in der Welt bekundet die geschichtliche und eschatologische Intention des Gottes des Lebens.

c) Was Bonhoeffer alle religiösen Kategorien und Etiketten so unerträglich macht, ist die durch sein politisches Engagement verursachte

radikale Läuterung seines Glaubens. Ist es Zufall, daß er sich um so mehr von den kirchlichen Institutionen distanziert (auch in Hinsicht auf die Bekennende Kirche, die sich seiner Meinung nach sehr viel hingebender um das eigene Überleben sorgt als um ihren Wächterdienst für ein Volk, das ihr anvertraut ist – Niemöller zu Hitler im Jahre 1937 –, und für den Frieden in der tödlich bedrohten Welt), je tiefer er sich mit seinen Gefährten in die Vorbereitung der Verschwörung einläßt? Der Glaube und das nichtreligiöse Christentum sind unabweisbare Tatsachen der bis zum Hals – bis zur tödlichen Schlinge des Gehängten! – im Kampf stehenden Christen; sie kämpfen, damit alle jene, die den Titel «Kyrios» zum Werk des Todes benützen und nicht, wie es ihr einziger Daseinsgrund wäre, zum Leben der Vielen im «Vorletzten», wo Gerechtigkeit, Freiheit und Friede die Ankunft der «letzten» Wirklichkeiten in Umrissen erahnen lassen und sie beschleunigen.

Der erwachsene Christ, das heißt der politisch bewußte und aktive Christ vergegenwärtigt die Praxis Christi, das Leiden und den Tod Gottes im welthaften Leben, in der zukunftschaftenden Solidarität mit allen jenen, die unter der Unterdrückung durch mißbräuchliche und mörderische Mächte leiden. Die harte Schule des Widerstandes bringt Bonhoeffer wie so viele andere dahin, sich mit seinen Zeitgenossen gänzlich zu identifizieren, sich selbst endgültig im Namen und in der Grundrichtung Christi als «Mensch für die anderen» zu verstehen und nicht nur zu bekennen: «Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben», sondern auch: «Der Christ ist kein *homo religiosus*, sondern ganz einfach ein Mensch, wie Jesus es war, im Unterschied zu Johannes dem Täufer. Der Christ ist von dieser Welt.»⁹

Dann und erst dann, so fügt Bonhoeffer noch hinzu, könne man entdecken, was Glücklichkeit bedeutet, könne man anfangen, sich des Lebens zu freuen. Alles das wurde niedergeschrieben angesichts der kahlen Wand einer Gefängniszelle, unter dem Heulen der Bomben und dem Zeichen einer mehr als ungewissen Zukunft.

Sich den anderen gleichstellen, ja. Bonhoeffer ist, wie wir sahen, der erste, der am Rundfunk die schicksalsschweren Folgen des Führerkultes aufzeigt. Er ist auch der erste, der sich schon im April 1933 gegen die judenfeindlichen Gesetze vom 7. April auflehnt. Und im Unterschied zu zahlreichen Theologen und zur Bekennenden

Kirche selbst tut er das nicht gegen das Verbot, christlich gewordene Juden in der Christengemeinde zu behalten, sondern gegen die Abwertung der Juden zu Randexistenzen, gegen die Diskriminierung und Vernichtung der jüdischen Minderheit innerhalb des völkischen Gemeinwesens. Auch hier beweist Bonhoeffer eine seltene prophetische Klarsicht. Unabhängig von seinen persönlichen Beziehungen weigert er sich, von seinen jüdischen Zeitgenossen auch nur auf irgendeine Weise Abstand zu nehmen; ganz natürlich betrachtet er sich als einen der ihnen. Aber wenn er so handelt, wenn er sich – was nicht weniger erstaunlich ist – mit den Juden wie auch mit den Verschwörern des 20. Juli bis auf das Risiko der «Uniformisierung» hin identifiziert, so verliert er doch niemals den Sinn für sein eigentliches Christsein. Mehr noch: Weil er tief und ganz in Christus gründet, der sich ihm gänzlich ähnlich gemacht hat, kann er sich selbst so entäußern und die anderen mit wahrer Solidarität in ihrer Not erreichen. Das innerste Wesen der Existenz eines Jüngers, der seinem Meister nachfolgt, ist nicht verloren gegangen; es ist im Gegenteil täglich neu gefunden.

Ein Bewußtsein vom Preis der Gnade, eine prophetische Auslegung der gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit, eine Gleichstellung ohne Verlust des eigenen Seins und eine Übereinstimmung des alltäglichen Lebens mit den kleinsten Einzelheiten der theologischen Überzeugung – das sind die Eigentümlichkeiten des *geschenkten Lebens* Dietrich Bonhoeffers. Dieser Mann war der festen Überzeugung, daß all das nur möglich sei durch das Erbarmen, das heißt durch die immer neu von Gott erbetene und erhaltene Verzeihung. So war Bonhoeffer einer jener «Heiligen», deren ganzes Dasein darin besteht, um sich herum die Überfülle des jetzt schon in ihnen deutlich anwesenden ewigen Lebens auszustrahlen.

Andere treten in seine Spuren: Martin Luther King, Oscar Arnulfo Romero und auch mein «kleiner» Kollege Luc Bovon. Er wurde am 30. Oktober 1981 in seiner Wohnung in der Nähe von Paris ermordet. Er hatte sich rückhaltlos mit den Insassen des Gefängnisses von Fleury-Mérogis, deren Seelsorger er war, identifiziert. Ein für allemal hatte er sich entschlossen, den Gefangenen niemals die Tür seines Herzens und also auch nicht die Tür seines Hauses zu verschließen. Er war bereit, den Preis für die wunderbare und fordernde Gnade zu zahlen und untersuchte die

Gründe der Kriminalität sowie die schlimmen Folgen des Systems der Strafanstalten bis zu dem Tag, da einer seiner freigelassenen Brüder in einem Tobsuchtsanfall ihm ein Messer in die Brust stieß.

9. April 1945. 30. Oktober 1981. Zwei Daten. Die Hinrichtung, die Ermordung, das Martyrium – sie fügen dem Dasein dieser Männer

nichts hinzu. Sie sind das letzte Siegel darauf. Der Tod des Märtyrers erinnert die Kirche daran, daß der Auferstandene in der Welt und für die Welt im Todeskampf liegt. Es steht der christlichen Gemeinde zu, das Zeugnis des Blutes anzunehmen und Gott zu preisen, da sie sich «von einer so großen Schar von Zeugen umgeben» sieht.

¹ O. Semmelroth, *Martyrium: Mysterium Salutis* (Freiburg i.B. 1969).

² G. Crespy, *Essais sur la situation actuelle de la foi: Cogitatio fidei* 48 (Paris 1970) 93 ff.

³ Vgl. R. Mengus, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer: Théologie historique* 50 (Paris 1978).

⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1964) 203.

⁵ Martin Luther: *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 2 (Berlin 1959) 11.

⁶ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie* (München 1967) 307 ff.

⁷ Hanfried Müller, *Von der Kirche zur Welt* (Leipzig 1961).

⁸ Dietrich Bonhoeffer: *Ges. Schriften*, Bd. 5 (München 1972) 422.

⁹ R. Mengus, aaO. 424.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GEORGES CASALIS

1917 in Paris geboren. Protestantischer Theologe. Mitglied der Reformierten Kirche Frankreichs. Er nahm nacheinander folgende Aufgaben wahr: Generalsekretär des Bundes christlicher Studentenvereinigungen in Frankreich; Landpfarrer in der Vendée; Mitarbeiter der Ökumenischen Mission in Berlin (1945–1950); Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Elsaß und in Lothringen; seit 1961 Professor für Praktische und Hermeneutische Theologie am Institut Protestant de Théologie, Fakultät Paris. Mitglied der Kommission für soziale, wirtschaftliche und internationale Angelegenheiten des Protestantischen Kirchenbundes in Frankreich. Derzeit Mitglied der Animatorengruppe des Ökumenischen Instituts im Dienst der Entwicklung der Völker. Gastprofessor an ausländischen Universitäten in Europa und in der Dritten Welt. Neuere Veröffentlichungen: *Kénose et Histoire* (1970); *Lectures bibliques des protestants* (1970); *Prédication, acte politique* (1970); *Protestantisme* (1976); *Les idées justes ne tombent pas du ciel* (1977); *Libération et religion* (1981). Anschrift: 6, Place Aristide-Briand, F-60400 Noyon, Frankreich.