

Andreas Pangritz

Vom »sichtbaren Kommen Gottes auf diese Welt«

Zu Dietrich Bonhoeffers Rezeption von Karl Barths "Römerbrief"-Auslegung

Zweifellos war Karl Barth derjenige Theologe unter Dietrich Bonhoeffers Zeitgenossen, der den größten Einfluss auf ihn ausübte.¹ Das ist bemerkenswert, da Bonhoeffer nie bei Barth studiert hatte. An der Berliner Theologischen Fakultät von der Tradition der liberalen Theologie geprägt, hatte Bonhoeffer die Begegnung mit dem durch Barth inaugurierten Aufbruch der sog. »Dialektischen Theologie« jedoch als eine »Befreiung« erfahren.² Schon Mitte der zwanziger Jahre hatte er offenbar dessen ersten Aufsatzband *Das Wort Gottes und die Theologie*, aber auch die *Römerbrief*-Auslegung in der 2., überarbeiteten Auflage von 1922 gelesen.³ Während seines Studienaufenthalts am Union Theological Seminary in New York 1930-1931 war er geradezu als Barthianer wahrgenommen worden, obwohl er zu diesem Zeitpunkt Barth lediglich aus der Lektüre kannte.⁴

Bei der ersten persönlichen Begegnung in Bonn im Juli 1931 unmittelbar nach der Rückkehr aus den USA war Bonhoeffer ange-

1. Vgl. DB 228: »Bonhoeffer hat sich keinem zeitgenössischen Geist so geöffnet wie Karl Barth.« – Zum Verhältnis Bonhoeffers zu Barth vgl. auch A. Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Grand Rapids/Cambridge 2000. – Vgl. jetzt auch A. Pangritz, *Dietrich Bonhoeffer: »Within, not Outside the Barthian Movement«*, in: *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, hg. von P. Frick, Tübingen 2008, 245-282.
2. DB 104.
3. Vgl. DB 102 und 105 f.
4. Vgl. DB 195 f.

nehm überrascht, wie Barth »noch jenseits seiner Bücher steht«, wobei er insbesondere »von seiner Diskussion beeindruckt« war.⁵ Einer der Diskussionsgegenstände in den Gesprächen mit Barth war »das ethische Problem«, worüber es vorerst zu keiner Einigung kam. Barth vertrat offenbar eine Frühform seiner »Lichterlehre«, wonach es »außer dem einen großen Licht in der Nacht auch noch viele kleine Lichterchen« als »relative ethische Kriterien« gebe.⁶ Er warnte Bonhoeffer davor, aus der Gnade »ein Prinzip« zu machen und damit »alles andere« totzuschlagen. Zwar wollte auch Bonhoeffer aus der Gnade kein Prinzip machen, aber es leuchtete ihm nicht ein, »warum das andere alles *nicht* totgeschlagen werden soll.«⁷ Hier wird deutlich, wie Bonhoeffer die Ethik noch ausschließlicher christologisch begründen wollte, als dies bei Barth der Fall war.

Als Ergebnis dieser Begegnung in Bonn kann festgehalten werden, »daß fortan Offenheit und gegebenenfalls unverblümete Mißbilligung den Verkehrston zwischen beiden bestimmten.«⁸ Dies schloss ein, dass Bonhoeffer an entscheidenden Punkten seiner weiteren Entwicklung Barth um Rat fragte.

5. D. Bonhoeffer, Brief an E. Sutz, 24. 7. 1931, DBW 11, 19: »Ich habe, glaube ich, selten eine unterlassene Sache in meiner theologischen Vergangenheit so bereut, wie daß ich nicht früher hingegangen bin. [...] Aber es ist doch wichtig und in schönster Weise überraschend zu sehen, wie Barth noch jenseits seiner Bücher steht. [...] Mehr noch als von seinem Schreiben und Vortragen bin ich von seiner Diskussion beeindruckt. Da ist er wirklich ganz da. Ich habe so etwas vorher nie gesehen noch für möglich gehalten.«
6. Vgl. ebd., 20. – Schon in seiner Göttinger Calvin-Vorlesung hatte Barth betont, dass Calvin »Christus nicht damit Ehre an[tut], daß er ihn irgendwo abseits auf einen hohen Leuchter stellt und alle anderen Lichter auslöscht, um das eine Licht triumphieren zu lassen, sondern indem er *alle* Lichter zum vornherein sieht im Licht des *einen* Lichtes« (K. Barth, Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922, in Verbindung mit A. Reinstädtler hg. von H. Scholl, Zürich 1993, 218f.). Das Thema war wieder in dem Amsterdamer Vortrag über »Die Kirche und die Kultur« im Jahr 1926 aufgegriffen worden: »Kulturarbeit [...] kann ein Widerschein sein vom Licht des ewigen Logos, der Fleisch wurde und doch auch König war, ist und sein wird im Reiche der Natur« (K. Barth, Die Kirche und die Kultur, in: ders., Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, Bd. 2, München 1928, 364-391, 376). Als Lehre von den »wahren Worten [...] *extra muros ecclesiae*« wird diese Auffassung dann in der *Kirchlichen Dogmatik* unter der Überschrift »Das Licht des Lebens« breit ausgeführt (KD VI/3, 1. Hälfte, 1959, 122 ff.).
7. D. Bonhoeffer, Brief an E. Sutz, 24. 7. 1931, DBW 11, 20.
8. DB 217.

1. *Bonhoeffers Vorlesung über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« (1931/32)*

So ist es kein Zufall, dass Bonhoeffers erste Vorlesung an der Berliner Universität im Wintersemester 1931/32 über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« in einem Paragraphen gipfelt, der mit dem Titel von Barths erstem Aufsatzband überschrieben ist: »Das Wort Gottes und die Theologie.«⁹ Der Paragraph enthält eine detaillierte Darstellung der theologischen »Umwälzung«, die durch Barth heraufgeführt worden sei. Bonhoeffer umschreibt dessen Position, indem er betont, dass »der Gegenstand der Theologie« »allein der logos theou« sei, »das sich selbst begründende Tun Gottes. Der Mensch kann nicht mehr hinter diesen Anfang zurück.«¹⁰ Und in seinem Schlussparagraphen »Wo stehen wir?« charakterisiert Bonhoeffer Barths Theologie unter bewusster Vermeidung aller »Schlagworte über Barth« als »eine Theologie, die das sola fide wieder ganz verstehen will, die darum von der Prädestination [her], darum dialektisch redet«. Kritische Fragen seien »bei diesem Ansatz zu stellen. In der gesamten neueren Literatur ist Barth nicht ernsthaft beizukommen.«¹¹

Aber Bonhoeffer will Barth beikommen. So nimmt er zunächst die kritische Auseinandersetzung mit Barths Verständnis der Freiheit Gottes wieder auf, die er bereits in seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein* (1931) geführt hatte: »Das Verständnis des sola fide erfordert den radikalen Freiheitsbegriff Gottes. Barths Terminus des »je und je« [wird dem gerecht].« Nur so könne »adäquat von der Gnade« geredet werden.¹²

Auf die Formel »je und je« zur Charakterisierung von Barths theologischem Ansatz werden wir noch zurückkommen müssen. Sie dient Bonhoeffer offenbar als Erkennungsmarke zur Umschreibung von Barths aktualistischem Verständnis Gottes im Unterschied zum lutherischen Begriff von Gottes Freiheit: Bei Barth werde »Gott [...] wesentlich als Akt verstanden ohne Seinsprädikate«. Dem stellt

9. Vgl. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge, München 1924.

10. D. Bonhoeffer, *Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, DBW 11, 199.

11. Ebd., 211.

12. Ebd.

Bonhoeffer die »lutherische« Auffassung gegenüber: »[Es ist] Gottes Freiheit und Ehre, sich ganz ans Wort gebunden zu haben. Nicht Freiheit von, sondern Freiheit für.« Entsprechend redet Bonhoeffer im Blick auf den lutherischen »Kirchenbegriff« von einer »freigeschenkten Kontinuität, die der gegenwärtige Christus selbst ist«. ¹³ Hingegen werde die »reine Aktauslegung« der Offenbarung »dem Denken des NT und Luthers nicht gerecht«. ¹⁴

In *Akt und Sein* hatte Bonhoeffer sein Insistieren auf der »inhaltlichen« Bestimmung der göttlichen Freiheit als Freiheit »für den Menschen« mit dem lutherischen »finitum capax infiniti« begründet: »Es handelt sich doch in der Offenbarung nicht so sehr um die Freiheit Gottes jenseits ihrer, d. h. um das ewige Beisichselbstbleiben und um die Aseität Gottes, sondern vielmehr um das Ausscheraustreten Gottes in der Offenbarung, um sein *gegebenes* Wort, um seinen Bund, in dem er sich gebunden hat, um seine Freiheit, die gerade in dem Frei-sich-gebunden-haben an den geschichtlichen Menschen, in dem Sich-dem-Menschen-zur-Verfügung-geben ihren stärksten Erweis findet. Gott ist frei nicht vom Menschen, sondern für den Menschen. Christus ist das Wort der Freiheit Gottes. Gott *ist* da, d. h. nicht in ewiger Nichtgegenständlichkeit, sondern – mit aller Vorläufigkeit ausgedrückt – »habbar«, faßbar in seinem Wort in der Kirche. Hier tritt dem formalen ein inhaltliches Verständnis der Freiheit Gottes gegenüber.« ¹⁵

Neben die Auseinandersetzung mit dem »Extra Calvinisticum«, das aus Bonhoeffers Sicht für Barths »formalen« Begriff von Gottes Freiheit verantwortlich zu machen ist, tritt in der Vorlesung über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« die Frage nach dem Verhältnis »von Philosophie und Theologie« als ein Problem, das aufgrund von Barths theologischem Neuansatz dringend der »Klärung« bedarf. Im Hintergrund dürfte die öffentliche Kontroverse über die »Wissenschaftlichkeit« der Theologie stehen, die Bonhoeffers Lehrer Adolf von Harnack im Jahr 1923 mit Barth ausgetragen hatte. ¹⁶ Schon hier – und nicht erst

13. Ebd.

14. Ebd., 212.

15. D. Bonhoeffer, DBW 2, 85. – Zur Rezeption und Kritik der frühen dialektischen Theologie Barths in *Akt und Sein* vgl. auch C. Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, Tübingen 1999, insbes. 146–180.

16. Vgl. Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack, in:

provoziert durch den Kirchenkampf – wirft Bonhoeffer die Frage auf, ob die Theologie nicht von den Universitäten losgelöst und »auf eigenen wissenschaftlich-kirchlichen Schulen« gelehrt werden solle.¹⁷

Wichtiger noch als Barths Verständnis der Freiheit Gottes und die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie scheint Bonhoeffer jetzt aber das »Problem der Ethik« zu sein, das er im Juli 1931 in Bonn bereits kontrovers mit Barth diskutiert hatte: »Die Barthsche Auffassung« der Ethik »als Demonstration« schließe »jede konkrete und [jede] Prinzipienethik aus«.¹⁸ Die Begründung der Ethik als »Demonstration [...] für das Recht Gottes« – darauf weisen die Herausgeber von Bonhoeffers Vorlesung in einer Fußnote hin – hatte Barth in der aufsehenerregenden neuen Bearbeitung seines Kommentars zum *Römerbrief* von 1922 geliefert.¹⁹ Mit Barths Ablehnung einer Prinzipienethik ist Bonhoeffer ganz einverstanden, nicht jedoch mit dem damit einhergehenden Mangel an ethischer Konkretion: »Wie [ist] christliche Ethik als Wissenschaft möglich? [...] Wo [ist] das Prinzip der Konkretion der allgemeinen Gehorsamsforderung?«²⁰ Und als Beispiel theologisch begründeter konkreter Ethik führt er abschließend Luthers Kapitalismuskritik an: »Luther konnte de servo arbitrio und die Schrift vom Zinsnehmen zusammen schreiben. Warum können wir das nicht mehr?«²¹

Im Sommersemester 1932 suchte Bonhoeffer im Seminar »Gibt es eine christliche Ethik?« weitere Klärung der ethischen Frage. So fragte er im Blick auf Barths ethischen Ansatz nach dem »Zusammenhang« zwischen dem »selbstschaffend[en], tätig[en]« Willen Gottes und dem »Tun des Menschen«.²² Im Gefolge des Ansatzes

Anfänge der dialektischen Theologie, hg. von J. Moltmann, Teil I, 4. Auflage München 1977, 323-347.

17. D. Bonhoeffer, Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts, DBW 11, 212.

18. Ebd.

19. Vgl. ebd., Anm. 311. – Vgl. K. Barth, Der Römerbrief, 2. Aufl., München 1922. – Die zweite Auflage des *Römerbriefs* wird im Folgenden zitiert nach dem 6. Abdruck, München 1933.

20. D. Bonhoeffer, Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts, DBW 11, 212 f.

21. Ebd., 213.

22. D. Bonhoeffer, Gibt es eine christliche Ethik?, DBW 11, 305. – Hier bezieht sich Bonhoeffer auf Barths Auslegung von Röm 13 und 14 in *Der Römerbrief* (2. Aufl., 1922), auf »Das Problem der Ethik in der Gegen-

der »dialektischen Theologie« fragte er, ob es so etwas wie eine »Offenbarungsethik« geben könne.²³ Bonhoeffer meinte jetzt die Antwort im »Sakramentsbegriff« finden zu können, den er in die ethische Diskussion »hineinziehen« wollte.²⁴ »[Das] Evangelium wird konkret durch [das] Sakrament, [das] Gebot [wird konkret] durch die Wirklichkeit.«²⁵

2. *Barths Eschatologie: »Sichtbares Kommen Gottes« oder »nur je und je kommend«?*

Zurück zur Vorlesung über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts«! Da Bonhoeffers Vorlesung nur fragmentarisch aufgrund von Hörermitschriften überliefert ist, sind manche Unklarheiten interpretationsfähig und -bedürftig. Im Zusammenhang des vorletzten Paragraphen über »Die Verkündigung. Problem der Ethik, des Gehorsams« findet sich die folgende Andeutung einer gewissen Akzentverschiebung innerhalb von Barths Eschatologie: »Verkündigung kann nur sein Verkündigung Christi und seiner Gerechtigkeit. Christus ist ganz in der Geschichte, aber [diese ist dann] qualifizierte Urgeschichte; diese Qualifikation bleibt schlechthin unsichtbar.«²⁶

Mit dem Terminus »Urgeschichte« hatte Karl Barth in seinem *Römerbrief* (2. Aufl., 1922) die »Gottesgeschichte« in Jesus Christus umschrieben, die Jenseitigkeit der Offenbarung, die gerade darin Offenbarung ist, dass sie nicht im Jenseits verharret, sondern in die menschliche Geschichte umwälzend eingreift.²⁷ So konnte Barth im

wart« (1923) und auf »Der Heilige Geist und das christliche Leben« (1930).

23. D. Bonhoeffer, *Gibt es eine christliche Ethik?*, a. a. O., 308 Anm. 20.

24. D. Bonhoeffer, *Brief an E. Sutz*, 17. 5. 1932, DBW 11, 89. – Nach einem Treffen mit Barth in Berlin aus Anlass von dessen Vortrag über »Die Theologie und die Mission in der Gegenwart« (11. April 1932) ist Bonhoeffer im Blick auf die ethische Frage überzeugt, dass »Barth selbst [...] nicht zu mir [steht] in diesem Punkt.« Andererseits habe Barth ihm »deutlich genug gesagt, daß ihm dieser Punkt eben auch immer noch unheimlich ist« (ebd.).

25. D. Bonhoeffer, *Gibt es eine christliche Ethik?*, DBW 11, 311 Anm. 42.

26. D. Bonhoeffer, *Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, DBW 11, 208.

27. Vgl. K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., a. a. O. (siehe Anm. 19), 5 f.: »Je-

Blick auf die Auferstehung von der »ungeschichtlichen, d. h. aber *ur-geschichtlichen* Bedingtheit aller Geschichte« reden.²⁸ Diese »Urgeschichte« war für Barth zugleich »Endgeschichte«.²⁹ In seinem Tambacher Vortrag »Der Christ in der Gesellschaft« (1919) hatte sich Barth für diese Denkfigur auf den »merkwürdig treffenden« Satz von Ernst Troeltsch berufen, wonach »die Kraft des Jenseits [...] die Kraft des Diesseits« ist.³⁰

In seiner Vorlesung fährt Bonhoeffer an dieser Stelle fort: »Von der 1. zur 2. Auflage [hat Karl Barth] die Eschatologie wesentlich geändert: [In der 1. Auflage] sichtbares Kommen Gottes auf diese Welt; [in der] 2. Auflage: nur je und je kommend.«³¹

Für die Einschätzung dessen, was Bonhoeffer mit einer wesentlichen Änderung in Barths Eschatologie meint, wäre es nützlich zu wissen, was hier mit einer 1. und 2. Auflage bezeichnet werden soll. Die Herausgeber geben in einer Fußnote den folgenden, etwas überraschenden Hinweis: »Gemeint ist mit der 1. Auflage die C[hristliche] D[ogmatik im Entwurf, 1927], mit der 2. Auflage die K[irchliche] D[ogmatik] I/1 [1932] als Überarbeitung der CD.«³² Dieser Hinweis hält einer näheren Überprüfung nicht stand.

1. Etwas überraschend ist der Hinweis zunächst deshalb, weil er inhaltliche Probleme aufwirft, die auch den Herausgebern aufgefallen sind. So heißt es in der zitierten Fußnote weiter: »Allerdings liegt hier eine Fehlinterpretation oder stark verkürzte Wiedergabe der Argumentation Barths vor, denn Karl Barth hat auch in der CD den Doppelcharakter der Offenbarung als geschichtlichem [sic] und urgeschichtlichem [sic] Faktum vor Augen, und dieser bleibt auch in der KD gewahrt. Dort wird allerdings die Gewichtung von Geschichte und Urgeschichte modifiziert.«³³ In der Tat sind die Belege

sus als *der Christus*, der Messias, ist das Ende der Zeit, er ist nur als Paradox (Kierkegaard), er ist nur als der Sieger (Blumhardt), er ist nur als Ur-Geschichte (Overbeck) zu verstehen. Jesus als der Christus ist die uns unbekanntes Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet.«

28. Ebd., 117.

29. Ebd., 219 und 231.

30. Vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, a. a. O. (siehe Anm. 16), 3-37, 34.

31. D. Bonhoeffer, *Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, DBW 11, 209.

32. DBW 11, 209 Anm. [d. Hg.] 300.

33. Ebd.

aus Barths Dogmatik-Entwurf von 1927 und dem ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik*, die die Herausgeber anführen, nicht wirklich einschlägig. So wird in dem Dogmatik-Entwurf (CD) das Wort Gottes in seiner »ersten, ursprünglichen Gestalt« gerade nicht, wie Bonhoeffer will, als ein »sichtbares Kommen Gottes auf diese Welt« beschrieben, sondern als »Anrede, in der es unmittelbar und exklusiv, in der Geschichte, aber an der Grenze der Geschichte, in der Urgeschichte gesprochen, Gottes Wort ist [...]«. ³⁴ Daraus folgt dann im ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* die Charakterisierung von »Verkündigung und Bibel« als »Gottes Wort« aufgrund der freien Gnade Gottes unter Verwendung der Formel »je und je«: »Also gerade im Blick auf die Offenbarung oder von der Offenbarung aus ist von Verkündigung und Bibel zu sagen, daß sie Gottes Wort *sind*, indem sie je und je Gottes Wort *werden*. Eben darum ist nun aber von der Offenbarung selbst nicht dies, sondern gerade das Umgekehrte zu sagen: sie *wird* Gottes Wort, nämlich in der Bibel und in der Verkündigung, indem sie es in sich selber *ist*.« ³⁵ Dies kann man zwar als Ausdruck dessen verstehen, was Bonhoeffer als »nur je und je kommend« wiedergibt; inwiefern hier aber eine »wesentliche« Veränderung der Eschatologie gegenüber dem Dogmatik-Entwurf vorliegen soll, ist nicht erkennbar.

2. Gegen die von den Herausgebern vorgenommene Zuordnung von Bonhoeffers Vergleich einer ersten und zweiten Auflage zu Barths *Kirchlicher Dogmatik* im Verhältnis zum früheren Dogmatik-Entwurf spricht zum andern auch die Tatsache, dass Bonhoeffer die Formel »je und je« zur Charakterisierung von Barths Theologie bereits zuvor in *Akt und Sein* (1931) verwendet und dort sogar aus-

34. K. Barth, Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1: Prolegomena zur Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes, München 1927, 46 [Neuausgabe, hg. von G. Sauter, Zürich 1982, 68].

35. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik (KD) I/1, München 1932, 121. – Vgl. ebd., 120: »Die Offenbarung ist nach allem Gesagten ursprünglich und unmittelbar, was die Bibel und die kirchliche Verkündigung abgeleitet und mittelbar sind: *Gottes Wort*. Wir sagten von der kirchlichen Verkündigung: Sie muß Gottes Wort je und je werden. Und wir sagten dasselbe von der Bibel: Sie muß Gottes Wort je und je werden. Dieses »Je und Je« bezog sich nicht auf das menschliche Erlebnis [...], wohl aber auf die Freiheit der Gnade Gottes. *Ubi et quando visum est Deo*, nicht an sich, sondern kraft göttlicher Entscheidung, wie sie in Bibel und Verkündigung je und je fällt, indem der freie Gott sich ihrer bedient, sind Bibel und Verkündigung Gottes Wort.«

drücklich auf *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* von 1927 bezieht. So referiert er, was er als »formales Verständnis der Freiheit Gottes«³⁶ bei Barth versteht, unter Verwendung der Formel »je und je«: »Offenbarung wird rein auf Akt hin interpretiert. Es ist Geschehen am hörenden Menschen, in der Freiheit, jeden Augenblick die Beziehung aufzuheben. Wie könnte es anders sein, da doch das ›majestätisch freie Wohlgefallen Gottes‹ (Barth) diese Beziehung setzt und Herr über sie bleibt. Gott ist verstanden als der reine Akt. [...] Freiheit Gottes und Glaubensakt sind wesenhaft überzeitlich; wenn Barth dennoch Gewicht legt auf den immer wieder ›mit dem Anfang anfangenden‹ Akt, der je und je frei ist, so daß nie von einem Akt auf den nächsten geschlossen werden kann, so liegt hier der Versuch vor, den transzendentalen Aktbegriff geschichtlich zu wenden.«³⁷ Und ähnlich heißt es im Blick auf menschliche Gotteserkenntnis: »Wird die von Gott im Menschen gesetzte Selbst- und Gotteserkenntnis freilich rein als Akt gedacht, dann soll damit ein Sein geradezu ausgeschlossen sein. [...] Damit scheint theologisches Denken grundsätzlich profan bleiben zu müssen; es kann nur je und je ›unter dem Segen Gottes‹ (so Barth) stehen.«³⁸ Und ausdrücklich unter Verweis auf Barths »Dogmatik I« – *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, wobei die römische »I« den ersten Band (»Die Lehre vom Worte Gottes«) des dann abgebrochenen *Dogmatik-Entwurfs* bezeichnet – schreibt Bonhoeffer: »Des Menschen Wissen ist Nichtwissen. Nur so bleibt Gott der Raum zur freien Rede, bleibt Gott je und je Subjekt [...].«³⁹ Aus Bonhoeffers Sicht war demnach nicht erst der Of-

36. D. Bonhoeffer, DBW 2, 84.

37. Ebd., 77 f. – Bonhoeffer bezieht sich hier u. a. auf K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, a. a. O. (siehe Anm. 34), 295 [Neuausgabe, 390 f.]: »Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch [...] müßte auch in diesem Sinn ein freies, nicht ein statisches sein, daß auch seine Konstanz nie etwas anderes bedeuten dürfte als die Konstanz einer [...] in jedem Augenblick in vollem Ernst mit dem Anfang anfangenden Handlung. [...] Wie könnte es anders sein, wenn wirklich das majestätisch freie Wohlgefallen Gottes *dort* und das durch dieses göttliche Wohlgefallen gerechtfertigte und geheiligte Glauben und Gehorchen als freie Tat des Menschen *hier* das Ereignis konstituieren, das über die Wahrheit dieser Beziehung entscheidet?«.

38. D. Bonhoeffer, DBW 2, 84. – Vgl. auch ebd., 92 f.: »Das Ich ist ›in bezug auf‹ Transzendenz, es entscheidet sich je und je, doch so, daß dies Sichentscheiden durch die Offenbarung immer schon Entschiedensein durch das Transzendente ist [...].«

39. Ebd., 121 mit Anm. 48 und 49. – Bonhoeffer bezieht sich hier auf

fenbarungsbegriff der *Kirchlichen Dogmatik*, sondern schon derjenige der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* dadurch gekennzeichnet, dass Gott als »nur je und je kommend« beschrieben wurde. Und gegen Barths Auffassung, wonach »das Sein der Offenbarung nur als der stets freie, reine, nichtgegenständliche Akt« gelten könne, »der die individuelle Existenz je und je betrifft«, insistiert Bonhoeffer auf einer gewissen »Kontinuität der Offenbarung« in der Kirche als »Akt-Seinseinheit« in dem Sinne, dass Offenbarung hier »stets gegenwärtig (im Sinne des ›Zukünftigen‹)« sei.⁴⁰

3. Es gibt schließlich noch ein drittes Problem bei der Deutung von einer ersten und einer zweiten Auflage auf Barths abgebrochenen *Dogmatik-Entwurf* von 1927 und den ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik*, das den Herausgebern offenbar entgangen ist: die Frage der Datierung. Bonhoeffer kann den Text des ersten Teilbands KD I/1 bei der Ausarbeitung seiner Vorlesung nicht benutzt haben, da er noch nicht erschienen war. Bonhoeffer hat seine Vorlesung wahrscheinlich am 29. Februar 1932 beendet,⁴¹ während das Vorwort zum ersten Teilband von Barths *Kirchlicher Dogmatik* (KD I/1) erst aus dem August 1932 datiert.⁴² Zwar könnte Bonhoeffer die Konzeption der *Kirchlichen Dogmatik* aufgrund seines Besuches bei Barth in Bonn im Juli 1931 einigermaßen vertraut gewesen sein; dies kann aber kaum die Zitierung der Formel »je und je« als spezifisch für die *Kirchliche Dogmatik* und die Bezeichnung der *Kirchlichen Dogmatik* als »2. Auflage« begründen.

Angesichts dieser Probleme ist es merkwürdig, dass ein anderer Vorschlag, den Otto Dudzus in den *Gesammelten Schriften* Dietrich Bonhoeffers gemacht hatte, von den Herausgebern der *Dietrich Bonhoeffer Werke* nicht einmal erwähnt, geschweige denn diskutiert wird, obwohl er – wie sich zeigen wird – manches für sich hat. Dudzus hatte 1972 im Rahmen des ersten Ergänzungsbandes zu Bonhoeffers *Gesammelten Schriften* eine Rekonstruktion von Bon-

K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, a. a. O. (siehe Anm. 34), 61 u. 64 [Neuauflage, 86 u. 88 f.]: »Man wird dann sein [des Predigers] Wissen um Gott [...] verstehen als [...] Nicht-Wissen.« »Gott ist in seinem Worte, dessen menschliches Korrelat die Aktion der Predigt ist, *selbst handelndes Subjekt*.«

40. D. Bonhoeffer, DBW 2, 110.

41. Vgl. DBW 11, 139 Anm. 1 [d. Hg.], wonach Bonhoeffer die Vorlesung am 2. 11. 1931 begonnen und am 29. 2. 1932 beendet hat.

42. K. Barth, KD I/1, a. a. O. (siehe Anm. 35), XII.

hoeffers Vorlesung aufgrund der Nachschrift von Joachim Kanitz vorgelegt, in der die entsprechende Stelle nach Auffüllung der Lücken folgendermaßen lautet: »Der Mensch existiert nur im Gegenüber zu dem Gekreuzigten und kann nur aus diesem unaufhebbaren und unüberholbaren Gegenüber definiert werden. Verkündigung kann nur Verkündigung Christi und seiner Gerechtigkeit sein. Christus ist ganz in die Geschichte eingegangen. Aber diese Geschichte ist qualifizierte ›Urgeschichte‹. Diese Qualifikation bleibt schlechthin unsichtbar. [...] / [...] Alle Verkündigung muß adventlich bleiben. Das Neue Testament hat nicht weniger, sondern mehr Verheißungscharakter als das Alte. Menschliche ›Haltung‹ kann nur die des Bestimmt- und Gebanntseins durch die Zukunft sein. Diese Zukunft ist jeweils Christus selbst als das schlechthinnige Außen. Das Evangelium ist wesentlich eschatologisch bestimmt. [...] Von der 1. zur 2. Auflage des ›Römerbriefes‹ hat sich Barths Verständnis der Eschatologie nicht unbeachtlich verändert. Stand in der 1. das sichtbare Kommen Gottes in die Welt im Zentrum, so fiel in der 2. der Akzent auf den je und je neu kommenden Gott.«⁴³ Bonhoeffers Beobachtung einer »nicht unbeachtlichen« Veränderung zwischen einer 1. und einer 2. Auflage würde sich danach auf Barths *Römerbrief*-Auslegung beziehen, die 1919 in erster und 1922 in wesentlich überarbeiteter zweiter Auflage erschienen war.

Demnach hätte Bonhoeffer neben der überarbeiteten zweiten Auflage von Barths *Römerbrief* auch die ursprüngliche erste Auflage in irgendeiner Form rezipiert. Warum aber sollte diese Beobachtung wichtig sein? Antwort: Da die erste Auflage von Barths *Römerbrief* in der Rezeption durch die zweite fast vollständig verdrängt worden ist, würde schon die Feststellung, dass Bonhoeffer auch die erste Auflage zur Kenntnis genommen hat, an eine Sensation grenzen. Bonhoeffers Vorlesung zur »Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« wäre ein ganz außergewöhnlicher Beleg dafür, dass auch noch Anfang der dreißiger Jahre ein deutscher Theologe hinter die zweite Auflage von Barths *Römerbrief* zurückgefragt hat. Es war ja »nicht der ›berühmte‹ zweite, sondern dieser nachher ins Dunkel geratene erste ›Römerbrief‹«, dem Barth seine »anfangs 1921 ergangene Berufung auf einen [...] neugegründeten Lehrstuhl

43. D. Bonhoeffer, Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts [Rekonstruktion von Otto Dudzus aus der Nachschrift von Joachim Kanitz], GS V, 224f.

für reformierte Theologie in Göttingen [...] zu verdanken hatte«.44 Und, wie Barth später betont hat: »Es gehört aber, wenn man durchaus wissen will, ›woher ich kam der Fahrt«, der erste Römerbrief schon zum Minimum dessen, was man kennen muß.«45 Bonhoeffer wäre einer der wenigen gewesen, die sich um dieses »Minimum« an Kenntnis über Barths theologische Herkunft bemüht hätten.

Und diese Beobachtung wäre auch inhaltlich nicht ohne Brisanz: Sie könnte darauf hindeuten, dass Bonhoeffer für seine eigene Fragestellung in Barths erstem Kommentar zum *Römerbrief* möglicherweise manches hilfreicher erschien als in der einflussreichen Überarbeitung. So hat sich auch Barth später erinnert, es habe »anfangs der Zwanzigerjahre nicht an Leuten« gefehlt, »die es im Grunde gern gesehen hätten, wenn ich mich auf der in ihm befolgten Linie weiter entwickelt hätte,«46 d. h. auf einer religiös-sozialistischen Linie. Sollte Bonhoeffer auch noch zu Anfang der dreißiger Jahre gewünscht haben, dass Barth wieder deutlicher an seine religiös-sozialistische Herkunft anknüpfen würde? Und sollte er für seine eigene theologische Fragestellung eine solche Anknüpfung versucht haben?

Im Folgenden soll die durch die Rekonstruktion von Otto Dudzus in den Raum gestellte Hypothese überprüft und auf ihre theologischen Konsequenzen hin reflektiert werden.

3. *Bonhoeffers Lektüre von Barths Römerbrief (2. Auflage)*

Dass Bonhoeffer die zweite Auflage von Barths *Römerbrief*-Auslegung schon früh gelesen hat, darf als bekannt vorausgesetzt werden.47 Die Lektüre der zweiten Auflage des *Römerbrief*-Kommentars hat offenbar einen bleibenden Eindruck bei ihm hinterlassen. In seinen akademischen Qualifikationsarbeiten setzt er sich intensiv mit

44. K. Barth, *Der Römerbrief*, Neudruck der 1. Auflage von 1919, hg. von H. Schmidt, Zürich 1985, 9 [Vorwort zum photomechanischen Nachdruck, Zürich 1963].

45. Ebd., 7.

46. Ebd., 8.

47. Bonhoeffers erste Seminararbeit bei Reinhold Seeberg im Winter 1925/26 über »Kirche und Eschatologie« zeigt bereits deutliche Spuren einer Lektüre von Barths *Römerbrief* in der überarbeiteten, zweiten Auflage von 1922 (Korrekturdatum: 22.1.1926; vgl. DBW 9, 336). – Der Brief von Richard Widmann an Bonhoeffer vom 25.2.1926 setzt die Lektüre von Barths *Römerbrief* beim Adressaten voraus (DBW 9, 160).

Barths früher Theologie auseinander. Dabei fällt insbesondere in der Dissertation *Sanctorum Communio* ein kritisches Licht auf den Liebes- und Gemeinschaftsbegriff in Barths *Römerbrief*. Zustimmung zitiert Bonhoeffer aus Barths Auslegung: »Der Mitmensch ist die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage.« Und er kommentiert: »Das kann man durchaus so sagen. [...] Nun aber soll es« – wiederum nach Barth – »das Wesen der Nächstenliebe sein, ›in dem anderen die Stimme des Einen [nämlich: Gottes] zu hören‹.« Dagegen wendet er ein, »daß die Liebe wirklich den anderen liebt, nicht den Einen im anderen [...], daß gerade diese Liebe zum anderen als dem anderen ›Gott verherrlichen‹ soll.«⁴⁸ Christliche Liebe gelte »wirklich dem Nächsten aus *Nächstenliebe*«, nicht etwa, weil im andern die Möglichkeit der Eingliederung in die christliche Gemeinschaft schlummere oder »weil sie Gefallen hätte an seiner Individualität«, sondern weil im Du »Gottes Anspruch« erfahren werde. »Gott will von dem ihn liebenden Menschen die wirkliche Nächstenliebe.« Dennoch liebe der Mensch »nicht Gott im ›Nächsten‹, sondern das konkrete Du [...].«⁴⁹

Daraus ergibt sich die kritische Frage: »Woher nimmt Barth das Recht zu sagen, der andere sei ›an sich unendlich gleichgültig‹, wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben. Gott hat den ›Nächsten an sich‹ unendlich wichtig gemacht und ein anderes ›an sich des Nächsten‹ gibt es für uns nicht. Der andere ist nicht nur ›Gleichnis des ganz Anderen‹«, also Abbild Gottes, »sondern er ist an sich unendlich wichtig, weil Gott ihn wichtig nimmt. Soll ich denn letztlich doch wieder mit Gott allein in der Welt sein? Soll der andere nicht als konkreter Mensch unendlich durch Gottes Gebot sein Recht bekommen?« Dieser kritischen Rückfrage entspricht eine Differenz im Gemeinschaftsbegriff: »Einer sein‹ mit Gott und mit dem Nächsten«, wie Barth formuliert, sei »etwas total anderes als Gemeinschaft mit ihm haben«. Barth aber verwende beide Begriffe synonym. »Wo freilich nur der eine im anderen geliebt wird, da kann es keine *communio* geben, da läuft letztlich die Gefahr der Romantik unter.«⁵⁰

48. DBW 1, 109 f. Anm. 28).

49. Ebd., 109.

50. Ebd., 111 Anm. 28). – Es fällt im übrigen auf, dass Bonhoeffer hier Barths *Römerbrief*-Auslegung als »K. Barth, ›Römerbrief‹, 3. Aufl.« zitiert (ebd., 109 Anm. 28)). Der Zusatz »3. Aufl.« deutet darauf hin, dass ihm die Differenz gegenüber der 1. Auflage bewusst war. Die dritte Auflage war – ergänzt durch ein drittes Vorwort vom Juli 1922 – im Jahr 1923 als »2. Ab-

Bonhoeffers letzte Erwähnung der zweiten Auflage von Barths *Römerbrief* findet sich im Brief aus dem Gefängnis an Eberhard Bethge vom 8. 6. 1944, wo es heißt: »Barth [...] führte den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld, *pneuma* gegen *sarx*. Das bleibt sein größtes Verdienst (Römerbrief 2. Auflage trotz aller neukantianischen Eierschalen!). Durch seine spätere Dogmatik hat er die Kirche instandgesetzt, diese Unterscheidung prinzipiell auf der ganzen Linie durchzuführen.«⁵¹

Es war gerade dieser zweite *Römerbrief*-Kommentar, durch den Barth in Deutschland Einfluss gewonnen hatte und durch den sein Bild in Deutschland in problematischer Weise geprägt wurde. Die Veränderung gegenüber der ersten Auflage hat Barth im Vorwort zur zweiten Auflage wie folgt beschrieben: »Wenn ich ein ›System‹ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ›unendlichen qualitativen Unterschied‹ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte«, denn »Gott ist im Himmel und du auf Erden« (Koh 5,1). Die Betonung dieser Differenz zwischen Gott und Mensch will Barth aber nicht als Beziehungslosigkeit verstanden wissen; vielmehr gehe es gerade um »die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott« und also um »Jesus Christus«.⁵²

Allerdings ist es Barth in der zweiten Auflage des *Römerbriefs* nur unzureichend gelungen, diese Beziehung oder – wie er es später nannte – die »Menschlichkeit Gottes« wirklich deutlich zu machen.⁵³ So ausschließlich scheint er beherrscht zu sein von dem Thema »Gott ist Gott«, dass er doch oft in rein negativen Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Mensch hängen bleibt. Es seien hier einige berühmt gewordene Formulierungen zitiert, geradezu expressionistische Sätze, auf die die deutschen Leser in den zwanziger Jahren offenbar gewartet hatten: Das Evangelium, die »Heilsbotschaft«, ist »keine religiöse Botschaft [...], sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas

druck der neuen Bearbeitung von 1922« erschienen. Sie war ansonsten gegenüber der zweiten Auflage unverändert. Ähnlich zitiert Bonhoeffer Barths *Römerbrief* in *Akt und Sein* als »Röm. Br.³« (DBW 2, 94 Anm. 27)).

51. D. Bonhoeffer, Brief an E. Bethge vom 8. 6. 1944, DBW 8, 480.

52. K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., a. a. O. (siehe Anm. 19), XIII (Vorwort).

53. Vgl. K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon-Zürich 1956.

wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt.«⁵⁴ Die Offenbarung Gottes hat »gar keine Ausdehnung« in der Geschichte; sie macht sich bemerkbar nur in »erstaunlichen Einschlagstrichtern und Hohlräumen«.⁵⁵ »Jesus als der Christus ist die uns unbekanntere Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet. [...] In der Auferstehung berührt die neue Welt des heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren [...].«⁵⁶

Kein Wunder, dass Barth den Glauben hier – in Anknüpfung an Kierkegaard – wiederholt als »Paradox« beschreibt, und dass er sich den angeblichen Satz des Kirchenvaters Tertullian zu eigen macht: »Credo, quia absurdum.«⁵⁷ Schließlich: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.«⁵⁸ Die theologische Religionskritik, die eigentlich Kritik einer verbürgerlichten Kirche ist, wird scharf zugespitzt: »Denn die Kirche ist der Ort, wo diesseits des Abgrundes, der den Menschen von Gott trennt, Offenbarung soeben aus Ewigkeit zur Zeitlichkeit, soeben etwas Gegebenes, Gewohntes, Selbstverständliches geworden ist, der himmlische Blitz zu einem irdischen Dauerbrenner. [...] Es ist klar, daß der Gegensatz von Evangelium und Kirche auf der ganzen Linie unendlich ist. [...] Das Evangelium ist die Aufhebung der Kirche, wie die Kirche die Aufhebung des Evangeliums ist.«⁵⁹ »Jede irgendwie triumphierende, ›lebendige‹ Kirche aber ist als solche die Kirche, die den Namen hat, daß sie lebe, und siehe, sie ist tot.«⁶⁰

Die Theologie der zweiten Auflage des *Römerbrief*-Kommentars ist in Deutschland überwiegend als eine Theologie der »Diastase«

54. K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., a. a. O. (siehe Anm. 19), 4.

55. Ebd., 5.

56. Ebd., 6. – Vgl. dazu K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, a. a. O. (siehe Anm. 53), 7 f.: »Was sind da für Formulierungen teils übernommen, teils neu erfunden worden! Allen voran [...] das berühmte ›senkrecht von oben‹ hereinbrechende *totaliter aliter* und der nicht weniger berühmte ›unendliche qualitative Unterschied‹ zwischen Gott und Mensch [...] / Alles, wie gut es auch gemeint sein und wieviel auch dran sein mochte, doch ein bißchen arg unmenschlich [...] gesagt! Wie wurde da aufgeräumt und eben fast nur aufgeräumt!«

57. K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., a. a. O. (siehe Anm. 19), 86 f.

58. Ebd., 298.

59. Ebd., 316 f.

60. Ebd., 329.

rezipiert worden, als eine feste Burg des Glaubens, der gegen die Geschichte immunisiert, so dass die real-geschichtliche Entwicklung in Kirche und Gesellschaft aus der theologischen Reflexion ausgeblendet bleibt.⁶¹ Barth war an dieser Rezeption gewiss nicht ganz unschuldig. Dennoch handelt es sich um eine verkürzte Wahrnehmung. Sie ignoriert die Tatsache, dass ja auch in der Negation eine Stellungnahme steckt. Und die war durchaus konkret gemeint, wie Barth zeigt, wenn er unter der Überschrift »Die große Störung« bei der Kommentierung von Kap. 12 auf »Das Problem der Ethik« zu sprechen kommt: »Unsere bis zur Ermüdung wiederholte Formel ›Gott selbst! Gott allein!‹«, so schreibt Barth, könnte »schlimmer nicht mißverstanden werden, als wenn sie etwa ›losgelöst‹ von ihrem Gegenstand und nicht beständig rückbezüglich auf die Konkretheiten unseres Alltags aufgefaßt« würde. Daher: »Lektüre von allerhand ausgesprochen *weltlicher* Literatur, der Zeitung vor allem, ist zum Verständnis des Römerbriefs dringend zu empfehlen.«⁶²

Freilich ist »alle Handlung als solche nur (aber was sagen wir ›nur(?) *Gleichnis* und *Zeugnis* [...] vom Handeln Gottes. [...] Also aufgewirbelter Staub ›nur‹, durch den die marschierende Kolonne sich bemerkbar macht, Einschlagstrichter ›nur‹, an dem es erkennbar ist, daß hier eine Granate explodierte [...].«⁶³ Die »Liebe zum Mitmenschen« kann daher nur eine »*Demonstration* zur Ehre Gottes« sein. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann doch: »Der Mitmensch ist die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage.«⁶⁴ Neben dieser »positiven Möglichkeit« des ethischen Zeugnisses sieht Barth aber vor allem »negative Möglichkeiten«, denn: »Die ›Niederungen‹ unserer Lebensinhalte haben relativ *mehr* Zeugniswert als die Höhen. *Wir* stehen tiefer im *Nein* als im Ja. [...] Das Christentum ›sinnt nicht nach den Höhen.‹ [...] Es ist überall, wo Türme gebaut werden, irgendwie nicht recht dabei. [...] Es wittert dabei immer [...] die drohende Abgötterei.«⁶⁵ »Es hat – und *darum* haben die Sozialdemokraten auf weite Strecken

61. Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (1968), Reinbek bei Hamburg 1970, 47: »Barths Geheimkabinett und feste Burg der Transzendenz«.

62. K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., a. a. O. (siehe Anm. 19), 411.

63. Ebd., 420.

64. Ebd., 437. – Vgl. Bonhoeffers Auseinandersetzung mit diesem Satz in *Sanctorum Communio* (s. o.).

65. K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., a. a. O. (siehe Anm. 19), 446 f.

seinen Beifall! – eine gewisse parteiische Vorliebe für die Bedrückten, zu kurz Kommenden, Unfertigen, Grämlichen, in Auflehnung Begriffenen.«⁶⁶

Die »große negative Möglichkeit« der Ethik sieht Barth aber im Obrigkeitkapitel des »Römerbriefs« angesprochen, das er bezeichnenderweise mit Röm 12,21 beginnen lässt: »Laß dich nicht vom Bösen besiegen [...].« Barth warnt jedoch die »allzu aktuell Interessierten« und vor allem die »Sensationslüsternen«, mit der »Lektüre dieses Buches, wenn überhaupt, jedenfalls nicht *hier*« zu beginnen, da dies nur zu Missverständnissen führen könne.⁶⁷ Denn: »Der revolutionäre Mensch ist, der hier aufs Korn genommen, dem hier das Prinzip der Revolution aus den Händen gewunden werden soll [...].« Man muss hier schon sehr genau und vor allem weiterlesen, um zu verstehen, wie es gemeint ist: »Warum gerade der *revolutionäre* Mensch? Eine angesichts der handgreiflichen Gefährlichkeit des *reaktionären* Menschen sehr berechtigte Frage. Der dialektische Wagen liegt hier in der Tat ungewöhnlich scharf in der Kurve [...].« Die überraschende Begründung für die scheinbar anti-revolutionäre Wende lautet: »[...] weil es wenig wahrscheinlich ist, daß man auf dem Boden des Römerbriefs ein *reaktionärer* Mensch wird«,⁶⁸ – als hätte Barth nicht ahnen können, dass genau dies Unwahrscheinliche dem reaktionär gewordenen deutschen Luthertum in den zwanziger und dreißiger Jahren in großem Ausmaß widerfahren würde. Doch Barth insistiert: »Der reaktionäre Mensch ist uns die kleine Gefahr, sein roter Bruder aber die große. Wir halten uns an die große und sehen unser Anliegen darin, daß zur Ehre Gottes der *revolutionäre* Mensch (als ein besonders stattliches Opfer!) zur Strecke gebracht werde.«⁶⁹

Bei solchen Äußerungen ist freilich zu berücksichtigen, dass Barth nicht prinzipiell gegen die Revolution Stellung bezieht, sondern gegen die Revolution als »Prinzip« – und zwar im Namen der »wahren Revolution« Gottes –, nicht gegen jede revolutionäre Bewegung, sondern gegen den »revolutionären Menschen«, dem das revolutionäre Prinzip sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen ist.

66. Ebd., 448.

67. Ebd., 460. – Genau dies scheint in Deutschland weitgehend geschehen zu sein und das Vorurteil vom »unpolitischen« Barth geprägt zu haben.

68. Ebd., 461.

69. Ebd., 462.

Dieser »revolutionäre Mensch« ist – so sieht es Barth – paradoxerweise mehr noch als der reaktionäre oder konservative »vom Bösen besiegt«, »weil er in seinem Ursprung der Wahrheit so viel näher kommt«, »weil er sich mit seinem Nein so unheimlich nahe neben Gott stellt«. ⁷⁰

Erkannt werden muss: »Jesus ist Sieger!« Und das heißt für Barth im Bereich des Politischen: Verzicht auf Revolution, weil der Sieg einer Revolution »die revolutionäre Energie nur verwässern« könnte. ⁷¹ So ist »Nicht-Revolution [...] die beste Vorbereitung der wahren Revolution«, denn: »Es gibt keine energischere *Unterhöhung* des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose *Geltenlassen* des Bestehenden.« ⁷² Aber auch dies will Barth nicht als »Rezept« missverstanden wissen. Es geht ihm darum, dass nicht nur die bestehende Ordnung, sondern eben auch die Revolution »auf die blaue Blume der Romantik«, d. h. auf jede religiöse Überhöhung, auf jeden Rausch, verzichten soll, ⁷³ damit Politik in aller gebotenen Nüchternheit allererst möglich wird. So schreibt Barth: »An die Stelle des revolutionären Krampfes mag dann ein ruhiges Bedenken von ›Recht‹ und ›Unrecht‹ treten. [...] Politik z. B. wird *möglich* von dem Augenblick an, wo der wesentliche Spielcharakter dieser Sache am Tage ist [...].« ⁷⁴

In den Anfangsjahren der Weimarer Republik, als es nach den revolutionären Wirren der unmittelbaren Nachkriegszeit um den Versuch ging, in aller Nüchternheit eine parlamentarische Demokratie aufzubauen, waren das Sätze, die an Deutlichkeit eigentlich nichts zu wünschen übrig ließen: eine Lockerungsübung für die revolutionäre Linke im Interesse radikaler, am ehesten wohl sozialdemokratischer Reformpolitik.

Doch zurück zu Bonhoeffer! Es spricht viel dafür, dass sein Hinweis auf eine »wesentliche« Veränderung von Barths Eschatologie zwischen einer ersten und einer zweiten Auflage sich auf dessen *Römerbrief*-Auslegung bezieht, wie Otto Dudzus vermutet hatte. Jedoch, auch hier gibt es ein Problem: Die Formel »je und je« findet sich – jedenfalls soweit ich sehe – nicht in der zweiten Auflage von

70. Ebd., 462 und 464.

71. Ebd., 466.

72. Ebd., 467.

73. Ebd., 468.

74. Ebd., 472.

Barths *Römerbrief*-Auslegung. Es gibt lediglich Formulierungen, die dem inhaltlich recht nahe kommen, etwa die an Kierkegaard angelehnte Rede vom »Augenblick« in Auslegung von Röm 3,28: »Es ist und bleibt der »Augenblick« gegenüber allem Vorher und Nachher etwas Eigenes, Anderes, Fremdes, er pflanzt sich nicht fort im Nachher, so wenig er im Vorher seine Wurzel hat, er steht in keinem zeitlichen, ursächlichen, logischen Zusammenhang, er ist immer und überall das schlechthin Neue, er ist immer das Sein, Haben und Tun des Gottes, der allein Unsterblichkeit hat.«⁷⁵

Die Formel »je und je« aber scheint sich noch nicht in Barths zweiter *Römerbrief*-Auslegung zu finden, sie fehlt auch noch in »Das Problem der Ethik in der Gegenwart« (1923), worauf Bonhoeffer sich in seiner Vorlesung über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« bezieht. Sie fehlt auch noch in der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* (1927) und in der Vortragsreihe »Schicksal und Idee in der Theologie« (21. 2.-7. 3. 1929, veröffentlicht 1929), auf die sich Bonhoeffer in *Akt und Sein* »im Hinblick auf die Prädestination« bezieht.⁷⁶ Die Formel findet sich aber andererseits doch nicht erst in der *Kirchlichen Dogmatik* (1932), wie die Herausgeber des elften Bandes der *Dietrich Bonhoeffer Werke* suggerieren. Schon in dem Essay »Der heilige Geist und das christliche Leben« (9. 10. 1929; veröffentlicht 1930) macht Barth – kaum überraschend, wenn man sich's überlegt – exzessiven Gebrauch von der Formel.⁷⁷ An einer Stelle dieses Essays gebraucht Barth die Formel im Zusammenhang einer Anspielung auf den Sprachgebrauch der zweiten Auflage des *Römerbrief*-Kommentars – »senkrecht von oben« – und stellt so eine Verbindung zwischen der *Römerbrief*-Aus-

75. Ebd., 86.

76. D. Bonhoeffer, DBW 2, 80 mit Anm. 10) u. 11). – Vgl. K. Barth, Schicksal und Idee in der Theologie (1929), in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, hg. von H. Schmidt, Zürich 1994, 391, wo vom »Begriff der Prädestination« als einem »theoretischen Kriterium einer Theologie des Wortes Gottes« die Rede ist. Der Hinweis auf die »Freiheit des Wortes Gottes« und auf »Gottes Geist«, der »weht [...], wo er will«, in diesem Kontext (ebd., 390f.) kommt sachlich dem »je und je« schon sehr nahe.

77. Vgl. K. Barth, Der heilige Geist und das christliche Leben, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, a. a. O., 458-520, 460f. [Leitsätze], 468, 471 f., 509. – Die Formel taucht dann wieder auf in Barths Vortrag »Die Not der evangelischen Kirche« (31. 1. 1931), in: K. Barth, »Der Götze wackelt.« Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930-1960, hg. von K. Kupisch, Berlin 1961, 33-62, 36-39 und 44.

legung von 1922 und seiner nunmehr erreichten ethischen Konzeption her: »Die *Wahrheit* der Gnade ist, senkrecht von oben hereinfallend, unser Gericht und unsere Rechtfertigung. Ihre *Wirklichkeit* aber, die Wirklichkeit unserer Heiligung, besteht darin, daß diese Senkrechte die Waagrechte unserer Existenz schneidet. An dem Punkt, wo unsere Waagrechte von dieser Senkrechten geschnitten wird, geschnitten *ist* – aber das ist wirklich ein mathematischer Punkt –, entsteht das Problem des christlichen Gehorsams.«⁷⁸

Es erscheint demnach durchaus angemessen, wenn Bonhoeffer in seiner Vorlesung über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« die Eschatologie der zweiten Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar in der Formel »je und je kommand« zusammenfasst.

4. *Der Generalangriff aus dem Römerbrief (1. Auflage)*

Kann die Umschreibung der Eschatologie der zweiten Auflage von Barths *Römerbrief*-Kommentar mit der Formel »je und je kommand« als angemessen gelten, dann muss nunmehr – im Sinne einer Gegenprobe – gefragt werden, ob auch Bonhoeffers Rede vom »sichtbaren Kommen Gottes auf diese Welt« als angemessene Zusammenfassung der Eschatologie der ersten Auflage von Barths *Römerbrief*-Auslegung gelten kann.

Barth hat das Neue, nach dem er seit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs Ausschau gehalten hatte, insbesondere im »Römerbrief« des Paulus gefunden. Was er dort entdeckt hat, deutet er gleich am Anfang des Vorworts zur ersten Auflage des *Römerbrief*-Kommentars an: »Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber *viel* wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im Wesen der Dinge *keine* Bedeutung haben. [...] Was einmal ernst gewesen ist, das ist es auch heute noch. [...] Unsere Fragen sind, wenn wir uns recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns

78. K. Barth, *Der heilige Geist und das christliche Leben*, a. a. O. (siehe Anm. 77), 501.

leuchtet, unsere Antworten sein. [...] Das ist sicher, daß es allen nach Gerechtigkeit hungernden und dürstenden Zeiten natürlicher war, sich sachlich beteiligt neben Paulus statt im gelassenen Abstand des Zuschauers ihm gegenüber zu stellen. Vielleicht gehen wir jetzt in eine solche Zeit hinein.«⁷⁹

Barth geht es nach diesem Vorwort aus dem August 1918 (das übrigens in der zweiten Auflage und in allen, auf dieser neuen Bearbeitung beruhenden späteren Auflagen mit abgedruckt wurde) offenbar nicht um einen historisch-kritischen Kommentar, sondern um ein Gespräch mit Paulus unter dem Aspekt der Gegenwart. So schrieb er im November 1918, während er die Korrekturen für das Buch las und in der Schweiz der große revolutionäre Landesstreik ausbrach, an seinen Freund Eduard Thurneysen: »Hätten wir uns doch früher zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füßen hätten! Nun brütet man abwechselnd über der Zeitung und dem N.T. und sieht eigentlich furchtbar wenig von dem organischen Zusammenhang beider Welten, von dem man jetzt deutlich und kräftig sollte Zeugnis geben können.«⁸⁰

Barth will damit die historische Kritik nicht beseitigen, aber doch relativieren. Das macht er daran deutlich, wie Paulus die Abrahams-geschichte in ihrer gegenwärtigen Bedeutung versteht: »Was soll uns die Abrahamsgeschichte? Wozu blicken wir aus dem Leben der Gegenwart zurück in die ferne Vergangenheit? Jedenfalls nicht aus dem halb demütigen, halb hochmütigen ›Interesse‹ an entlegenen Heroen und Kirchenvätern. [...] Neben dieser ewig ›interessanten‹ Art der Historie ist eine andere möglich, die darin ihr Wesen hat, die Geschichte mit uns und uns mit der Geschichte reden zu lassen von

79. K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern [1. Aufl.] 1919, V f. [Vorwort]. – Die erste Fassung von Barths *Römerbrief*-Kommentar wird hier und im Folgenden zitiert nach einem »Raubdruck« aus dem Nachlass von Helmut Gollwitzer (o. O., o. J.), der auf der Ausgabe von 1919 beruht. Vorangestellt ist diesem »Raubdruck« als Einleitung die unautorisierte Tonbandabschrift eines Vortrags von Friedrich-Wilhelm Marquardt: »Die Bedeutung der Römerbriefkommentare für das Werk Karl Barths« (vgl. dasselbe [datiert auf 1970] unter dem Titel »Der Götze wackelt. Der Generalangriff aus dem Römerbrief«, in: F.-W. Marquardt, *Verwegenheiten*. Theologische Stücke aus Berlin, München 1981, 407-423). – Vgl. zum Folgenden auch F.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*. Das Beispiel Karl Barths, 3. Aufl. München 1985.

80. K. Barth, Brief an Eduard Thurneysen, November 1918, zit. nach: E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, 118.

dem einen einzigen Thema des kommenden Gottesreiches. [...] Die Möglichkeit solcher Unterhaltung mit der Geschichte [...] wird uns in dem Maß eigen sein, als wir an der Geschichte selbst beteiligt sind. Wir können am Christus beteiligt sein, darum können wir auch die Geschichte verstehen. Denn im Christus wird uns der im Längsschnitt der vergangenen und zukünftigen Geschichte verborgene Sinn der Zeiten offenbar. [...] Wir stehen dann mit Abraham in Reih und Glied. Seine Sache ist die unsrige, unsere entscheidende Lebensfrage die seinige. [...] Auch unsere Lebensfrage ist es, daß durch göttliche Treue die ewige Gerechtigkeit zu uns komme und bei uns diesseitig werde. [...] Wie Abraham stehen wir [...] vor dem Gott, der die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Sein ruft. Sein Wort an uns, das schon Abraham gehört, ohne es zu hören, ist völlig unmißverständlich: es ist die Auferstehung Jesu von den Toten. [...] Indem wir diesem Worte Gottes trauen, als dem letzten entscheidenden Worte Gottes, als dem Worte *Gottes*, sind wir Abrahams Genossen im Glauben und in der Verheißung.«⁸¹

Offenbar wird hier Geschichte nicht als eine Anhäufung vergangener Fakten verstanden, sondern als ein gegenwärtiges Geschehen von Gott her. Und dieses Geschehen ist eines, das die Welt real verändert und sich nicht allein in der Innerlichkeit abspielt. Damit hängt die religionskritische Note zusammen, die Barth seiner Auslegung gibt: »Es sind wahrhaftig nicht die Glaubenslehren und Lebensideale einer neuen Religion«, schreibt Barth, »sondern es sind die Bedingungen und Voraussetzungen einer neuen Welt, unter die wir Christen gestellt sind.«⁸²

Das ist durchaus konkret politisch gemeint, wie Barth erklärt: »Gott schickt sich vielleicht gegenwärtig an, auch den alt und unsicher gewordenen Sozialismus hinter sich zurückzulassen. Denn seine geschichtliche Stunde ist vielleicht nun abgelaufen, ohne der Welt zu bringen, was sie ihr hätte bringen sollen. Und damit würden seine bis jetzt sektenhaft eingeschlossenen Wahrheiten und Kräfte frei-

81. K. Barth, *Der Römerbrief* [1. Aufl.], a. a. O. (siehe Anm. 79), 102 f.

82. Ebd., 218. – Anders als dann in der zweiten Auflage des *Römerbrief-Kommentars*, wo bereits die Dialektik von »wahrer« und »falscher Religion« herrscht, die dann auch in der *Kirchlichen Dogmatik* (§ 17) ausgeführt wird, gilt in der ersten Auflage des *Römerbriefs* Religion noch grundsätzlich als überwindbar. Ob Bonhoeffer sich daran erinnert hat, als er in den Gefängnisbriefen (*Widerstand und Ergebung*) ein »religionsloses Christentum« zu vertreten begann?

gemacht für neue Bildungen und Versuche. Aber wichtiger als diese Auflösung wird die andere, die erfüllende geschichtliche Stunde sein, wo die jetzt erlöschende Glut des marxistischen Dogmas als Weltwahrheit neu aufleuchten, wo die sozialistische Kirche in einer sozialistisch gewordenen Welt auferstehen wird.«⁸³ Das sind Sätze, die man sich auf der Zunge zergehen lassen muss. Sie machen deutlich, warum dieser *Römerbrief*-Kommentar, nachdem er Barth berühmt gemacht hatte, dann für Jahrzehnte geradezu aktiv vergessen wurde, werden musste.

Das 13. Kapitel des »Römerbriefs«, das in lutherischer Tradition zur theologischen Begründung des Untertanengehorsams hatte erhalten müssen, dient Barth zur Begründung einer revolutionären Ethik in Auseinandersetzung mit den verschiedenen sozialistischen Strömungen der Zeit. Die Grundentscheidung – eine exegetische Entscheidung, die (wie wir bereits gesehen haben) in der neuen Bearbeitung (2. Aufl.) des *Römerbriefs* beibehalten wird – fällt bereits in der Abgrenzung der Perikope, die Barth nicht wie die üblichen Bibelausgaben mit Röm 13,1 – »Jedermann sei untertan [...]« – beginnen lässt, sondern mit Röm 12,21: »Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege im Guten das Böse!« Daher (13,1): »Jedermann unterziehe sich persönlich den obrigkeitlichen Gewalten [...]«. Damit gerät der Staat von vornherein unter den Oberbegriff des Bösen. Der böse Gewaltstaat soll aber, so Barths Auslegung, nicht durch revolutionäre Gegengewalt bekämpft werden, sondern durch konzentriertes, aktives Warten auf die Revolution Gottes. Oder, wie Barth schlagwortartig formulieren kann: »Hier ist mehr als Leninismus.«⁸⁴ Das soll heißen: Gottes Revolution übertrifft die bolschewistische insofern, als sie nicht einfach den bürgerlichen Staat durch den neuen, proletarischen Staat – die »Diktatur des Proletariats« – ersetzt, sondern indem sie die Staatlichkeit insgesamt in Frage stellt: »Ihr sollt euch den obrigkeitlichen Gewalten persönlich unterziehen, weil ihr sie nicht durch Konkurrenz bejahen oder verjüngen, weil ihr sie nicht wichtig, nicht ernst nehmen, sondern *religiös aushungern* sollt.«⁸⁵

Das ist kein Aufruf zur politischen Passivität, im Gegenteil, wie

83. Ebd., 331 f.

84. Ebd., 379. – Anders als dann in der zweiten Auflage des *Römerbriefs* wird das Verhältnis der Christen zum »roten Bruder« hier also nicht als Gegensatz, sondern als Überbietung beschrieben.

85. Ebd., 380.

Barth erklärt: »Das Maß und die Art eurer Anteilnahme an der Gestaltung des politischen Lebens soll durch diesen Wink nicht präjudiziert sein. Sie kann nach Maßgabe der Umstände sehr weitgehend sein und ihr werdet euch schwerlich anderswohin stellen können als auf die äußerste Linke.« Aber dieses politische Engagement im Vorletzten dürfe nicht verwechselt werden mit der absoluten Revolution Gottes: »Die Sache der göttlichen Erneuerung darf nicht vermenget werden mit der Sache des menschlichen Fortschritts. Das Göttliche darf nicht politisiert und das Menschliche nicht theologisiert werden, auch nicht zugunsten der Demokratie und Sozialdemokratie. Ihr müßt euch, mag eure Stellung in den vorletzten Dingen sein, wie sie wolle, freihalten für das Letzte.«⁸⁶

Mit diesem eschatologischen Vorbehalt – das ist in Deutschland meist überhört worden – grenzte sich Barth nicht etwa gegen die politische Linke ab, wohl aber gegen eine religiöse Überhöhung des Sozialismus, wie er sie im *Religiösen Sozialismus* – im Unterschied zur »gottlosen Sozialdemokratie«⁸⁷ – am Werk sah. Die Sünde, deren sich die Militaristen und Nationalisten im Weltkrieg schuldig gemacht hatten, indem sie den Krieg religiös verherrlichten, sollte auf der Linken nicht wiederholt werden. Barths Worte sind eigentlich kaum misszuverstehen: »Streik und Generalstreik und Straßenkampf, wenn's sein muß, aber *keine* religiöse Rechtfertigung und Verherrlichung dazu! Militärdienst als Soldat oder Offizier, wenn's sein muß, aber unter *keinen* Umständen als Feldprediger! Sozialdemokratisch, aber *nicht* religiös-sozial!«⁸⁸ Die Begrenzung durch die Eschata schloss demnach politisches Engagement nicht aus, sondern ein.

Anders als dann in der zweiten Auflage konnte Barth das Kommen des Reiches Gottes in der ersten Auflage des *Römerbriefs* noch als ein organisches Wachstum des Neuen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit beschreiben. Zu erinnern wäre an Formulierungen wie die folgende, die in der überarbeiteten zweiten Auflage nicht mehr auftaucht: »Gottes Reich läßt die ›Wirklichkeit‹ nicht stehen und bricht sie nicht ab, sondern es wächst in ihr als ihr eigener und

86. Ebd., 381. – Barths Unterscheidung des »Letzten« von den »vorletzten Dingen« wurde von Bonhoeffer später im Kapitel »Die letzten und die vorletzten Dinge« seiner *Ethik* aufgegriffen, wobei der Akzent bei Bonhoeffer eher auf den vorletzten Dingen lag, von denen »um des Letzten willen« die Rede sein müsse (D. Bonhoeffer, DBW 6, 142).

87. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, a. a. O. (siehe Anm. 30), 26.

88. K. Barth, *Der Römerbrief* [1. Aufl.], a. a. O. (siehe Anm. 79), 390.

eigentlicher Sinn, bis es sie ganz in sich aufgenommen, bis Gott Alles in Allem ist.«⁸⁹ Und dieses Wachstum des Reiches Gottes ist eben gleichbedeutend mit dem Kommen der göttlichen Gerechtigkeit, wie es in der bereits zitierten Auslegung von Röm 4,23-25 heißt: »Auch unsere Lebensfrage ist es, daß durch göttliche Treue die ewige Gerechtigkeit zu uns komme und bei uns diesseitig werde.«⁹⁰

Dies könnte man im Sinne Bonhoeffers durchaus als eine Eschatologie des »sichtbaren Kommens Gottes auf diese Welt« bezeichnen. Auch für seine Frage nach dem »konkreten Gebot« zu Anfang der dreißiger Jahre dürfte Bonhoeffer in Barths erstem *Römerbrief*-Kommentar bessere Anknüpfungspunkte gefunden haben als in der neubearbeiteten zweiten Auflage. Es erscheint nach alledem mehr als wahrscheinlich, dass Bonhoeffer neben der berühmten neuen Bearbeitung von Barths *Römerbrief* (2. Aufl.) auch dessen erste Fassung zumindest zur Kenntnis genommen, wenn nicht gelesen hat.⁹¹

5. Schlussfolgerungen

Bonhoeffer hat richtig beobachtet, dass sich Barths Eschatologie in der Neubearbeitung seines *Römerbrief*-Kommentars gegenüber der ersten Auflage nicht unwesentlich verändert hatte. So hatte Barth selbst in der zweiten Auflage »manche Seiten der 1. Auflage dieses Buches« dafür kritisiert, dass es hier zur »Behauptung eines organisch wachsenden göttlichen Seins und Habens im Menschen« gekommen sei.⁹² Inzwischen war er zur Erkenntnis gekommen, dass hier der »unendliche qualitative Unterschied« von Zeit und Ewigkeit noch nicht scharf genug ins Auge gefasst sei.⁹³ Der Radikalisierung der Eschatologie entsprach die Relativierung mancher allzu eindeu-

89. Ebd., 74 [zu Röm 3,31: »Beseitigen wir etwa das Gesetz durch die Treue Gottes? Unmöglich! Sondern wir sind's, die das Gesetz aufrichten!«].

90. Ebd., 103.

91. Als Zeitraum von Bonhoeffers Studium der 1. Auflage des *Römerbriefs* dürfte am ehesten der Sommer und Herbst 1931 in Frage kommen, – zwischen dem Besuch in Bonn im Juli 1931 und dem Beginn des Wintersemesters 1931/32.

92. K. Barth, *Der Römerbrief* [2. Aufl.], a. a. O. (siehe Anm. 19), 223. – Vgl. als Beispiel die oben zitierte Auslegung von Röm 3,31 in: K. Barth, *Der Römerbrief* [1. Aufl.], a. a. O. (siehe Anm. 79), 74.

93. K. Barth, *Der Römerbrief* [2. Aufl.], a. a. O. (siehe Anm. 19), XIII (Vorwort).

tigen ethischen Konkretion, die auf eine sichtbare Verwirklichung des Reiches Gottes im Diesseits hinauszulaufen schien. So erschien es ihm jetzt als Illusion, mit Ragaz und den Religiösen Sozialisten »aus der hoffnungslos gewordenen Kirche und Theologie in die bessere Welt der Laien überzusiedeln«. ⁹⁴

Anders als in der mehrheitlichen Rezeption zumal in Deutschland wahrgenommen, bedeutete die Wendung von der ersten zur zweiten Auflage des *Römerbrief*-Kommentars jedoch keine Abwendung vom Sozialismus überhaupt. Zwar erlegte sich Barth in den zwanziger Jahren als Ausländer in Deutschland politische Zurückhaltung auf. Empört reagierte er jedoch auf eine politisierende Kirche, die unter der von Otto Dibelius ausgegebenen Parole vom »Jahrhundert der Kirche« ⁹⁵ meinte, die »Novemberrevolution« von 1918 rückgängig machen zu müssen. In seinem Vortrag über »Die Not der evangelischen Kirche« (Berlin, 31. Januar 1931) räumte er zwar ein, dass es die Gefahr einer »*Flucht vor der Sichtbarkeit der Kirche*« gebe; im Blick auf die Dominanz deutsch-nationaler Einstellungen in der Kirche schien ihm die größere Gefahr jedoch in der »*Flucht in die Sichtbarkeit*« zu liegen. ⁹⁶ Für eine Eschatologie des »sichtbaren Kommens Gottes auf diese Welt« und eine entsprechende Ethik blieb angesichts dieser Warnung nicht viel Spielraum.

Bonhoeffer war mit der ethischen Konzeption, die aus der Eschatologie der überarbeiteten Fassung von Barths *Römerbrief*-Kommentar folgte, offenbar unzufrieden. Wenn Gott als »nur je und je kommend« gedacht wurde, wie Bonhoeffer die Eschatologie der neuen Bearbeitung verstand, dann schien jedes konkrete Gebot ausgeschlossen zu sein. Überhaupt stand Bonhoeffer am Vorabend der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten unter dem Eindruck, dass »das große Sterben des Christentums da« sei, und er fragte sich: »Ob unsere Zeit vorüber ist und das Evangelium einem anderen Volk gegeben ist, vielleicht gepredigt mit ganz anderen Worten und Taten?« Seinem Studienfreund Helmut Rößler gegenüber bekannte er: »Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt. [...] Dies wahnwitzige, dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsicht-

94. Ebd., 223.

95. Vgl. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

96. Vgl. K. Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, a. a. O. (siehe Anm. 77), 44 und 48. – Vgl. ebd., 49: »Es steht heute so in der evangelischen Kirche, daß der Eifer, das Nachdenken und die Liebe der wirklich in der Gegenwart Lebenden [...] gerade ihrer *Sichtbarkeit* gilt.«

baren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten.«⁹⁷ Man kann aus diesem Verzweiflungsschrei einen Protest gegen Barths Warnung vor der »Flucht in die Sichtbarkeit« heraushören. Dabei sollte man jedoch beachten, dass sich dieser Protest zugleich »gegen die abstrakte Orthodoxie der Theologie« wandte, »wie sie an seiner Fakultät gelehrt wurde«, und »gegen die Unfähigkeit der Kirche, die Christen zu einer dem Gebot entsprechenden sichtbaren Handlung in der Welt zu rufen«.⁹⁸ Auch war Barths Warnung vor einer »Flucht in die Sichtbarkeit« nie so prinzipiell gemeint, wie Bonhoeffer sie möglicherweise verstanden hat.⁹⁹

Einig war sich Bonhoeffer mit Barth darin, »daß unsere Kirche heute das konkrete Gebot nicht sagen kann«. Fraglich war ihm aber, »ob dies in ihrem Wesen – also sagen wir in ihrer Begrenztheit durch die Eschata – liegt, oder ob das Abfall und Verlust der Substanz ist«.¹⁰⁰ Zumindest in Bonhoeffers Wahrnehmung hatte sich die wesentliche Veränderung in Barths Eschatologie bereits zwischen 1919 und 1922 ereignet. Sie war aus seiner Sicht mit einem Verlust an ethischer Konkretion verbunden, mit einem Rückzug aus der Sichtbarkeit in ein abstraktes »Je und Je«. Möglicherweise hoffte er, auf die Frage nach der sichtbaren »Verwirklichung« im Diesseits in der ersten Fassung des *Römerbrief*-Kommentars weiterführende Hinweise finden zu können. Denn im Zentrum der Eschatologie der ersten Auflage hatte ja das »sichtbare Kommen Gottes auf diese Welt« gestanden. Und die Nähe, die Bonhoeffer in diesen Jahren zu Eschatologie und Ethik von Barths erstem *Römerbrief*-Kommentar empfunden haben mag, scheint auch die sozialistische Konkretion eingeschlossen zu haben, – wie im folgenden gezeigt werden soll.

Im Oktober 1931, während der Vorbereitung der Vorlesung über

97. D. Bonhoeffer, Brief an H. Rößler, 18. 10. 1931, DBW 11, 33.

98. Vgl. A. Gallas, *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995, 150: »[...] un grido d'angoscia e di protesta, che non si dirige tanto contro la teologia di Barth, come è stato sostenuta [...] quanto contro la astratta ortodossia della teologia insegnata nella sua facoltà, contro l'incapacità della chiesa a chiamare i cristiani ad un azione visibile nel mondo conforme al comandamento.«

99. So hatte Barth seine eigene politische Haltung angesichts der krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklung in Deutschland gegen Ende der Weimarer Republik durch den Beitritt zur deutschen Sozialdemokratie am 1. Mai 1931 durchaus öffentlich dokumentiert.

100. Vgl. D. Bonhoeffer, Brief an H. Rößler, 25. 12. 1932, DBW 12, 39.

»Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts«, zeigte sich Bonhoeffer in einem Brief an Erwin Sutz beunruhigt über die »beispiellose Lage unseres öffentlichen Lebens in Deutschland«. Man stehe »allgemein unter dem sehr bestimmten Eindruck, vor ganz großen Wendungen der Weltgeschichte zu stehen«; und er fragte sich, ob die sozialen Probleme – Bonhoeffer denkt insbesondere an die Millionen von Arbeitslosen und Hungernden – »zum Bolschewismus oder zu einer großzügigen Verständigung« führen werden, ohne schließlich entscheiden zu können, »was besser ist«. ¹⁰¹ Zu Weihnachten 1931 schildert Bonhoeffer Erwin Sutz seine Erfahrungen mit proletarischen Jugendlichen als Konfirmanden. Die Gegend um die Zionskirche sei »so ungefähr die tollste Gegend von Berlin; mit den schwierigsten sozialen und politischen Verhältnissen«. Gegen die anfängliche Disziplinlosigkeit habe aber das Erzählen von »biblischem Stoff [...] in aller Massivität« geholfen, »besonders eschatologische Stellen«. Die »häuslichen Verhältnisse«, unter denen die Jugendlichen lebten, seien »meist unbeschreiblich, Armut, Unordnung, Unmoral«. ¹⁰² So drängen sich neben den biblischen Assoziationen auch politische auf, wenn Bonhoeffer im eschatologischen Schluss seiner Konfirmationspredigt vom 13. März 1932 über den Gottesstreiter Jakob (Gen 31,25-32; 33,10) davon spricht, »daß Gott auch für euch einen Tag und eine Sonne und eine Morgenröte bereitet hat«, ein »gelobtes Land [...], in dem Gerechtigkeit und Friede und Liebe herrscht«. ¹⁰³

Gerade in diesen Wintermonaten engagierte sich Bonhoeffer auch für den Karl Barth nahestehenden Religiösen Sozialisten Günter Dehn, ¹⁰⁴ der – zum Professor für Praktische Theologie in Halle ernannt – dort wegen früherer pazifistischer Äußerungen einer Hetzkampagne deutsch-nationaler und nationalsozialistischer Krei-

101. D. Bonhoeffer, Brief an E. Sutz, 8. 10. 1931, DBW 11, 28 f. – Bonhoeffer fragt angesichts dieser Lage: »Wozu hat man denn seine ganze Theologie?«

102. D. Bonhoeffer, Brief an E. Sutz, 25. 12. 1931, DBW 11, 50 f. – Bonhoeffer wundert sich, »wie es möglich ist, daß ein Junge unter derartigen Verhältnissen nicht völlig verkommt«. Er schließt daraus: »Es muß eine große – doch wohl auch moralische – Widerstandskraft in diesen Leuten sein.«

103. D. Bonhoeffer, Predigt zu Genesis 32,25-32; 33,10. Berlin, Lätare, 13. 3. 1932, DBW 11, 414.

104. Vgl. D. Bonhoeffer u. H. Fischer, Entwurf einer Eingabe zum Fall Dehn an die Theologische Fakultät in Halle [Februar 1932], DBW 11, 66-68.

se ausgesetzt war, die schließlich zu seiner Absetzung führte. In einer Predigt über die kleine synoptische Apokalypse (Mt 24,6-14) zum Volkstrauertag (21.2.1932) spielte Bonhoeffer deutlich auf den »Fall Dehn« an und ließ seine Solidarität mit dem Diffamierten erkennen: Die Kirche könne am Volkstrauertag »nicht eine Stimme im Chore der anderen« sein, sondern müsse »etwas *Besonderes* zu sagen haben«. Wenn aber »einer hier etwas besonderes sieht, was andere nicht sehen«, dann werde dies als »Störung« empfunden, und man werde »versuchen, einen solchen loszuwerden«. »Nie ist ein Seher populär gewesen.«¹⁰⁵ Doch »christliche Trauer«, »christlicher Trost« und »christliche Hoffnung« wisse »von dem Gebot des Friedens«, wisse, »daß Gott ein Gott des Friedens ist« und »daß von Christus gesagt wird: Er ist unser Friede«. Von daher erhebe sich die Frage: »Wie kann ich Gott, Christus und das Geschehen des Krieges zusammendenken?«¹⁰⁶ Und Bonhoeffer gibt aus dem damals vielgelesenen Buch *Proletarischer Glaube* des Religiösen Sozialisten Paul Piechowski, Pfarrer in Berlin-Neukölln, Zeugnisse darüber wieder, wie der Krieg den Arbeitern »den Gottesglauben geraubt« habe.¹⁰⁷ Dadurch wird die selbstkritische Frage erweckt: »Haben nicht auch jene Millionen ein Recht auf Christus gehabt, der ihnen nun so entrisen worden ist? Was wollen wir dazu sagen, die wir doch selbst mit hineingerissen gewesen sind in dies Geschehen von 1914-1918, mit Schuld daran haben, daß jenen ihr Glaube genommen wurde?«¹⁰⁸

Was für Barth den theologischen Neuaufbruch ausgelöst hatte – die Erfahrung des Versagens seiner theologischen Lehrer angesichts des 1. Weltkriegs – führte zu Anfang der dreißiger Jahre bei Bonhoeffer zu ähnlich bedrängenden Fragen. So ist es gewiss kein Zufall,

105. D. Bonhoeffer, Predigt zu Matthäus 24,6-14. Berlin, Reminiscere (Volkstrauertag), 21.2.1932, DBW 11, 400.

106. Ebd., 402.

107. Ebd., 405. – Vgl. P. Piechowski, *Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen*, 4. Aufl. Berlin 1928, insbes. 153-157. Dort finden sich z.B. die folgenden proletarischen Zeugnisse: »Durch den Krieg bin ich von der Religion gänzlich abgefallen.« »Die Kirche, die für den Krieg ist, ist gegen die Auffassung des Christus.« »Ich mußte gerade während des Krieges immerwährend an dem Vorhandensein Gottes zweifeln, von dem alle Länder den Sieg für sich erhofften« (155 f.).

108. D. Bonhoeffer, Predigt zu Matthäus 24,6-14, DBW 11, 405.

dass die Vorlesung über »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« eine Woche später (29. Februar 1932) mit einem Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Theologie und Kapitalismuskritik bei Luther endete.¹⁰⁹ Und so wird verständlich, wie Bonhoeffer im Juli 1932 in dem Vortrag »Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit« dazu kommen konnte, das göttliche Gebot in einem überraschend eindeutigen Plädoyer für den Sozialismus zu konkretisieren: »Geht nicht in diesen Krieg; seid heute Sozialisten«!¹¹⁰ Schließlich konnte er in demselben Kontext sogar den Internationalismus der Arbeiterbewegung als Vorbild für die ökumenische Bewegung hinstellen: »Dem Sozialismus ist es gelungen, sich auf eine internationale Basis zu stellen, – weil sie ein großes gemeinsames Ideal haben. Dem entspricht es, daß auch die Christen erst übernational denken lernen werden, wenn sie eine große, gemeinsame Verkündigung haben.«¹¹¹ »Verwundert erlebte« Wolf-Dieter Zimmermann damals in Bonhoeffer »einen überzeugten Sozialisten und konsequenten Pazifisten«.¹¹²

Auch noch nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten kann Bonhoeffer im Rahmen seiner »Christologie«-Vorlesung vom Sommer 1933 eine proletarische Christologie skizzieren, die deutliche Anklänge an Piechowskis Dokumentation des *Proletarischen Glaubens* erkennen läßt: »Christus in der Welt des Proletariats ist scheinbar erledigt wie die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft. [...] Und doch ist es nicht so. Man distanziert hier Jesus von seiner Kirche und ihrer Religion. [...] Jesus ist gegenwärtig in den Fabrikräumen als der Arbeiter; in der Politik als der ideale Idealist; im Leben des Proletariats als der gute Mensch. Er ist neben dem

109. D. Bonhoeffer, Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts, DBW 11, 213 (s. o.).

110. D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit (26. 7. 1932), DBW 11, 334.

111. Ebd., 342. – Vgl. auch die Thesen zum Vortrag (ebd., 346): »Wie es dem Sozialismus gelungen [ist], sich durch eine Botschaft auf [eine] internationale Basis zu stellen, so kann auch die Kirche allein durch eine gegenwartsvolle christliche Verkündigung und Theologie die übernationale Basis für Verständigung in umfassender Weise legen.«

112. W.-D. Zimmermann, Berliner Jahre, in: Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, hg. von W.-D. Zimmermann, 4., [...] erweiterte Aufl., München 1969, 51-60, 60. Diese Haltung Bonhoeffers war für Zimmermann damals »so unfaßlich«, dass er »vorübergehend mißtrauisch gegenüber seiner Ethik wurde«.

Proletarier als der in den Reihen des Proletariats gegen den Feind, den Kapitalismus, Kämpfende.« Nach der Mitschrift von Otto Dudzus heißt es hier: »Jesus wird hier als der große Mensch, das große Vorbild, der erste Sozialist oder Kommunist angesehen.« Bonhoeffer verurteilt solche Formulierungen nicht, sondern wagt eine dogmatische Verwegenheit: »Der Proletarier meint mit dem Wort, Jesus ist ein guter Mensch, mehr, als wenn der Bürger sagt, Jesus ist Gott.«¹¹³

Und so war es durchaus treffend, wenn Barth nach der Lektüre von Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie an den Autor schrieb, ihm sei jetzt erst deutlich geworden, wie Bonhoeffer »gerade in der von mir stillschweigend vorausgesetzten oder nur nebenbei betonten Richtung« nach dem »Weg vom christlichen Glauben zum politischen Handeln« gefragt habe. Dies sei ja auch sein eigenes Thema – »in Gestalt des ›Religiösen Sozialismus‹ in seiner spezifisch schweizerischen Gestalt« – gewesen, das dann jedoch, »als ich 1921 nach Deutschland kam, zunächst etwas zurück[getreten]« sei. Bonhoeffer habe hier ein »Lücke« gespürt »und die Notwendigkeit, sie auszufüllen«, – daher die von Bonhoeffer »so wuchtig vertretene Ergänzung« von Barths theologischem Ansatz auf der Linie »Ethik – Mitmenschlichkeit – dienende Kirche – Nachfolge – Sozialismus – Friedensbewegung – und in und mit dem Allem, eben Politik.«¹¹⁴

Anders als Barth war Bonhoeffer kein Sozialist. Aber die Eschatologie des »sichtbaren Kommens Gottes auf diese Welt« in Barths erstem *Römerbrief*-Kommentar und ihre ethischen Konsequenzen – unter Einschluss ihrer sozialistischen Konkretionen – kamen Bonhoeffers Frage nach dem »konkreten Gebot« in der Endphase der Weimarer Republik offenbar entgegen.

113. D. Bonhoeffer, Vorlesung »Christologie«, DBW 12, 287 mit Anm. 11. – Vgl. P. Piechowski, *Proletarischer Glaube*, a. a. O. (siehe Anm. 107), 128–134. Dort finden sich Aussagen von Arbeitern über Jesus wie die folgenden: »Er war ein guter und gerechter Mensch, aber niemals ein Sohn Gottes« (ebd., 129). »Ich halte ihn, falls es ihn gegeben hat, für den größten Kommunisten, Ethiker und Pazifisten der damaligen Zeit« (ebd., 131). »*Christus war in gewissem Sinn der Begründer des Sozialismus. [...] Ich halte ihn für den edelsten Kommunisten aller Zeiten [...]. Als Mensch verdient Christus die größte Achtung*« (ebd., 132; im Original gesperrt). Vgl. auch Piechowskis Zusammenfassung: »*Nichts verbindet den Proletarier so sehr mit der Kirche als seine Stellung zu dem Menschen Jesus und nichts trennt ihn so sehr von der Kirche als seine Stellung zu dem Gottessohn Christus*« (ebd., 225).

114. K. Barth, Brief an E. Bethge, 22. 5. 1967, in: *Evangelische Theologie* 28/1968, 555 f.

Summary

The first lecture course taught by Bonhoeffer in the winter semester of 1931/32 at the university of Berlin («The History of Systematic Theology in the Twentieth Century») culminates in a section entitled «The Word of God and Theology,» containing a detailed presentation of the theological »revolution« brought about by Barth. In this lecture Bonhoeffer observes that between a »first« and a »second edition« Barth had »essentially altered eschatology«: God's »visible approach to this world« was replaced by God's »coming in each distinct instance only.« This essay demonstrates that Bonhoeffer's observation refers to the alteration in Barth's concepts of eschatology and ethics between the religious-socialist first edition of his *Römerbrief* [The Epistle to the Romans] (1919) and the famous second edition (1922). Furthermore, Bonhoeffer's theological concern in the early thirties for the problem of God's visible coming into the world and his ethical quest for the preaching of the Law as »concrete commandment« is related to this turn in Barth's theological development. The question is raised whether Bonhoeffer tried to resolve these problems by means of a recollection of the unresolved issues of the first edition of Barth's *Römerbrief*, which the revised second edition had not settled.