

III. Theologie im biographischen Kontext

ANDREAS PANGRITZ

„Geheimnis und Gebot“ bei Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer*

Es war Albert H. Friedlander, der wiederholt auf die Geistesverwandtschaft zwischen Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer aufmerksam gemacht hat. So hat er einen Essay in der Zeitschrift „European Judaism“ überschrieben: „Bonhoeffer and Baeck: Theology after Auschwitz“.¹ Und auf der 5. Internationalen Bonhoeffer-Konferenz in Amsterdam hat er 1988 ausdrücklich auf eine Parallele von Bonhoeffers „Vision“ mit der Polarität von „Geheimnis und Gebot“ bei Leo Baeck hingewiesen, ohne dies jedoch weiter auszuführen.² Gelegentlich ist Bonhoeffer gar als ein „Pionier und Vorläufer einer schrittweisen Re-Hebraisierung der Kirchen in unseren Tagen“ wahrgenommen worden.³

Bonhoeffers Freund und Biograph Eberhard Bethge hat jedoch in seinem Tübinger Vortrag über „Dietrich Bonhoeffer und die Juden“ 1979 eine bedauerliche „Fehlmeldung“ machen müssen: „Kaum erkennbar“ sei, „daß Bonhoeffer in den Zwanzigern Beziehungen aufgenommen hätte zu jener“ für uns heute so bedeutsamen „jüdischen Erneuerung, welche damals, sozusagen um die Hausecke herum, vor sich ging und die um Namen wie Franz Rosenzweig, Martin Buber, Eugen Rosenstock, Leo Baeck kreiste.“⁴ Die Tatsache, daß Bonhoeffer die theologische Bewegung unter seinen jüdischen Zeitgenossen offenbar kaum zur Kenntnis genommen hat, ist um so bedauerlicher, als einem heutigen Beobachter durchaus sachliche Beziehungen zwischen jüdischem

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags vom 11. Januar 1997 im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg in Zusammenarbeit mit dem Leo-Baeck-College, London, zum Thema „Individualität und Disziplin. Zum Leben und Werk von Leo Baeck (1873-1956)“

¹ ALBERT H. FRIEDLANDER, Bonhoeffer and Baeck: Theology after Auschwitz (European Judaism 14, 1980, 26-32).

² A. H. FRIEDLANDER, Israel and Europe, in: G. CARTER u. a. (Hgg.), Bonhoeffer's Ethics. Old Europe and New Frontiers, Kampen 1991, 117: „Baeck's teaching of classical religion against romantic religion, his vision of the commandment which leads to the mystery, of the mystery out of which the commandment must emerge, parallels the vision of Bonhoeffer.“

³ PINCHAS E. LAPIDE, Bonhoeffer und das Judentum, in: E. FEIL (Hg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus (IBF 2), München 1979, 129.

⁴ EBERHARD BETHGE, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: E. FEIL/I. TÖDT (Hgg.), Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute (IBF 3), München 1980, 178.

Denken der Zwanziger und Dreißiger Jahre und Bonhoeffers Erneuerung der evangelischen Theologie auffallen können.⁵

Wenn wir im folgenden Baeck und Bonhoeffer aufeinander beziehen, dann geschieht dies gewissermaßen „ohne Netz“, ohne Absicherung durch historische Fakten. Alles hängt hier an der Interpretation. Und diese Interpretation erscheint um so riskanter angesichts weiterer „Bewußtseinslücken“ bei Bonhoeffer, die Bethge nennt: daß Bonhoeffer „nie Talmud studiert“ und gelegentlich auch „verfälschende Stereotype des Juden“ verwendet habe, die auf mangelnde Kenntnis vom Judentum schließen lassen. Auch dürfte er kein ausgeprägtes Bewußtsein davon gehabt haben, wie die jahrhundertelange Tradition des christlich-theologischen Antijudaismus den Antisemitismus vorbereitet hat. „Zu seinen Lebzeiten gab es für Bonhoeffer keinen lebenden jüdischen Partner zum konkreten Dialog über so etwas wie eine Theologie nach dem Holocaust.“⁶

Bonhoeffers eigentliche Leistung im Blick auf die Juden besteht in seiner aktiven Solidarisierung, in seiner sich selbst interpretierenden Tat: „Was er von seiner Seite im ‚Dialog‘ sagte“, so formuliert Bethge, „war die Antwort von Flossenbürg. Die Frage war gestellt worden in Gestalt der Tötung der Juden.“ Und Bonhoeffers Antwort bedeutete „für ihn den Tod. In diesem stummen, unwiederbringlich abgeschlossenen Dialog bedeutet Bonhoeffer für uns einen Durchbruch zu einer neuen, einer ‚Theologie nach dem Holocaust‘.“⁷

Wenn ich mich nicht täusche, dann ist es eben dieses Lebens- und Todeszeugnis Bonhoeffers, das Albert H. Friedlander dazu veranlaßt hat, nach einer Verwandtschaft zwischen Bonhoeffer und Baeck auch in der Lehre, im Denken zu fragen. Und tatsächlich können wir, wenn wir dieser Anregung folgen, recht erstaunliche Entdeckungen bei Bonhoeffer machen. Es wäre jedoch anachronistisch, von Bonhoeffer eine ausgeführte oder im Entwurf angerissene „Theologie nach Auschwitz“ zu erwarten. Lediglich hier und da können wir bei ihm „Ansätze“ zu einer solchen Theologie entdecken. Zunächst soll jedoch auf einige indirekte geistesgeschichtliche und biographische Bezüge zwischen Baeck und Bonhoeffer verwiesen werden.

⁵ Hinzuweisen wäre hier etwa auf Bonhoeffers personalistische Ekklesiologie in seiner Dissertation „Sanctorum Communio“ (1927/30), die enge sachliche Bezüge zu Martin Bubers „Ich und Du“-Philosophie aufweist, ohne daß irgend eine direkte Rezeption nachweisbar wäre (D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hg. v. J. v. SOOSTEN [DBW 1], München 1986; vgl. Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 41979). – Bonhoeffer bezieht sich bei der Entfaltung des „Personbegriffs“ nicht auf Buber, sondern auf den Jenenser Philosophen Eberhard Grisebach (vgl. *Sanctorum Communio*, 25, Anm. 9).

⁶ E. BETHGE (s. Anm. 4), 210f.

⁷ Ebd. – Ähnlich hat der amerikanische Theologe William J. Peck festgestellt, daß im Blick auf das jüdisch-christliche Verhältnis Bonhoeffers Lebenszeugnis deutlicher spreche und wichtiger sei als seine Theologie: „Taten müssen den Worten vorausgehen.“ Daher habe Bonhoeffer seinen früheren Satz vom „Fluch, der auf dem Namen der Juden lastet, auf dem einzigen Wege zurück(genommen), auf dem er ihn zurücknehmen konnte – dem Weg in die Solidarität mit den Opfern des Holocaust durch seinen Tod“ (WILLIAM J. PECK, *Eine Antwort*, in: W. HUBER/I. TÖDT [Hgg.], *Ethik im Ernstfall* [IBF 4], München 1982, 28).

Baeck promovierte an der Berliner Universität bei dem Philosophen Wilhelm Dilthey über Spinoza, wie überhaupt Diltheys „Lebensphilosophie“ bedeutsam für sein Denken wurde.⁸ Auch für Bonhoeffer sollte die „Lebensphilosophie“ später wichtig werden, als er in der Zeit seiner Gefangenschaft in Tegel Dilthey für sich entdeckte und bei der Lektüre von dessen Buch „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ Anregungen für seine umwälzenden theologischen Neuerungen erhielt.⁹

Man mag auch in der loyalen Einstellung zu Preußen und seiner im ersten Weltkrieg untergegangenen „Idee“ gewisse Parallelen zwischen Baeck und Bonhoeffer feststellen. Baeck teilte offenbar „mit Hermann Cohen den glühenden Patriotismus für den preußischen Staat“.¹⁰ Bonhoeffer preist noch 1940 in einem geschichtstheologischen Abschnitt seiner „Ethik“ („Erbe und Verfall“) die preußische Staatsidee als Gegensatz zum modernen Nationalismus sowohl als auch zum Internationalismus.¹¹

Allerdings ist Baecks Sicht Preußens ambivalenter, wenn er an Preußen einerseits Kantische Philosophie und Aufklärung rühmt, andererseits aber die obrigkeitliche und staatskirchliche Tradition des preußischen Luthertums kritisiert: „Der alles bevormundende Polizeistaat ist in gerader Linie aus dem Luthertum hervorgegangen.“¹² Zwar ist auch Bonhoeffer nicht müde geworden, das „Pseudo-Luthertum“ mit seiner falschen Trennung des „weltlichen“ vom „geistlichen“ Reich zu entlarven,¹³ zwar ist auch er im Zuge seiner Beteiligung an der politischen Verschwörung gegen Hitler zur Erkenntnis gekommen, daß den Deutschen mit ihrer Gehorsams- und Opferideologie „eine entscheidende Grunderkenntnis“ noch fehle: „die von der Notwendigkeit der freien, verant-

⁸ Vgl. A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck. Leben und Lehre, Taschenbuchausgabe München 1979, 30-33.

⁹ Vgl. Bonhoeffers Brief an E. Bethge vom 2. 2. 1944: „Eigentlich wollte ich das 19. Jahrhundert in Deutschland möglichst gründlich kennenlernen. Dazu fehlt mir jetzt vor allem noch eine gute Kenntnis von Dilthey“ (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, erweiterte Neuausgabe, hg. v. E. BETHGE, München 1970, 229), die er sich schließlich noch verschaffen konnte. – Zu Bonhoeffers Dilthey-Rezeption vgl. ERNST FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis, München/Mainz 1971, 355ff. (Der Einfluß Wilhelm Diltheys auf „Widerstand und Ergebung“). – Vgl. jetzt auch: R. K. WÜSTENBERG, Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt a.M. u. a. 1996, 188ff.

¹⁰ A. H. FRIEDLANDER, LEO BAECK (s. Anm. 8), 46.

¹¹ Vgl. D. BONHOEFFER, Ethik, hg. v. I TÖDT/H. E. TÖDT/E. FEIL/CL. GREEN (DBW 6), München 1992, 111: „Es gab kein Staatsgebilde, das dem Nationalismus fremder, ja feindseliger gegenübergestanden hätte als Preußen. Preußen war Staat, aber nicht Nation... Preußen stand der deutschen nationalen Sache mit tiefem Argwohn gegenüber... Preußen empfand in gesundem Instinkt das Revolutionäre im Begriff der Nation und lehnte es ab... Der Nationalismus ruft als Gegenbewegung den Internationalismus hervor. Beide sind in gleicher Weise revolutionär. Preußen hat beiden Bewegungen den Staat gegenübergestellt. Es wollte weder nationalistisch noch international sein...“

¹² L. BAECK, Heimgegangene des Krieges (1919/23); zit. nach A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 45.

¹³ D. BONHOEFFER, Ethik (s. Anm. 11), 41.290 u. 292.

wortlichen Tat auch gegen Beruf und Auftrag“, kurz: „Civilcourage“. ¹⁴ Dennoch scheint Baecks Beobachtung, daß zwischen (pseudo)lutherischer Tradition und Obrigkeitsstaat ein innerer Zusammenhang bestehen dürfte, Bonhoeffer erst in der Haft gedämmert zu sein, wenn er schreibt: „Unsere ‚protestantisch‘ (nicht lutherisch!)-preußische Welt ist so stark durch die 4 Mandate“ – Ehe, Arbeit, Staat und Kirche, die nach Bonhoeffer alle in den „Bereich des Gehorsams“ gehören – „bestimmt, daß der Spielraum der Freiheit dahinter ganz zurückgetreten ist.“ ¹⁵

Die Ambivalenz der Loyalität zu Deutschland als dem Ort der Verantwortung noch unter den Bedingungen des Nazi-Staates haben schließlich Bonhoeffer wie Baeck erfahren müssen: Beide hatten in den Dreißiger Jahren die Möglichkeit, in die USA zu emigrieren. Beide kehrten kurz vor Kriegsausbruch nach Deutschland zurück. ¹⁶ Sowohl Baeck als auch Bonhoeffer ist ihre Rückkehr zu ihren „Pflichten“ vorgeworfen worden: Wäre die Emigration nicht die klarere Entscheidung gewesen? Angesichts der Kämpfe und Leiden, die die Rückkehr nach Deutschland für beide bedeutete, erscheint es jedoch als unangemessen, hier aus einer Zuschauerhaltung heraus zu richten.

Baeck hatte es sich seit 1933, als er zum Präsidenten der „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“ gewählt worden war, zur Aufgabe gemacht, hinhaltenden Widerstand gegen die zunehmende Entrechtung und Verfolgung der Juden zu leisten: „Die jüdische Gemeinschaft hatte keine Chance, den Kampf gegen die Nazis zu gewinnen. Sie hatte der demokratischen Opposition gegen die Nationalsozialisten angehört, aber diese Opposition wurde 1933 vernichtet. Von außen kam keine wirkliche Hilfe. Aller Widerstand mußte von innen, aus der jüdischen Gruppe selbst kommen... Die Hauptarbeit der von Baeck geleiteten Reichsvertretung lag im Verlangsamten des Unvermeidlichen...“ ¹⁷ Für Bonhoeffer beinhaltete die Rückkehr nach Deutschland die Beteiligung am politischen Widerstand gegen Hitler. Als wesentliches Motiv kann dabei die Verfolgung der Juden gelten, nachdem sich Bonhoeffer schon seit 1933 gegen deren rechtliche Diskriminierung ausgesprochen hatte. ¹⁸

Die engste biographische Beziehung zwischen Baeck und Bonhoeffer läßt sich gerade in der Beteiligung am politischen Widerstand zeigen: Trotz aller Schwierigkeiten, die mit dem jüdischen Abwehrkampf verbunden waren, ist Baeck in den Kriegsjahren auch mit Vertretern des bürgerlichen Widerstandes

¹⁴ D. BONHOEFFER, Nach zehn Jahren, in: Widerstand und Ergebung (s. Anm. 9), 14f.

¹⁵ D. BONHOEFFER, Brief an E. Bethge vom 23. 1. 1944, in: Widerstand und Ergebung (s. Anm. 9), 216.

¹⁶ Zu BAECK vgl. A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 63 u. 279, Anm. 8. – Zu Bonhoeffer vgl. den Brief an Reinhold Niebuhr aus dem Juni 1939: „I have come to the conclusion that I have made a mistake in coming to America. I must live through this difficult period of our national history with the Christian people of Germany...“ (in: D. BONHOEFFER, Gesammelte Schriften [GS] 1, hg. v. E. BETHGE, München 1958, 320).

¹⁷ A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 52f.

¹⁸ Vgl. D. BONHOEFFER, Die Kirche vor der Judenfrage, in: ders., GS 2, hg. v. E. BETHGE, München 1959, 44-53.

in Kontakt getreten. Während Bonhoeffer für den Verschwörer-Kreis um Generaloberst Beck Ende 1942 einen Vorentwurf über Sofortmaßnahmen für die Kirche nach dem Umsturz verfaßte und eine Kanzelabkündigung sowie ein Wort an die Geistlichen entwarf,¹⁹ schrieb Baeck auf Bitten seiner Kontakteleute „ein ‚Manifest an das deutsche Volk‘ (dessen Text verloren ist) für den Tag, an dem das Regime stürzen würde.“²⁰

Im Rückblick „Nach zehn Jahren“ benennt Bonhoeffer Ende 1942 jedoch auch die Zwänge, die sich aus der Konspiration ergaben: „Wir sind stumme Zeugen böser Taten gewesen, wir sind mit vielen Wassern gewaschen, wir haben die Künste der Verstellung und der mehrdeutigen Rede gelernt, wir sind durch Erfahrung mißtrauisch gegen die Menschen geworden und mußten ihnen die Wahrheit und das freie Wort oft schuldig bleiben, wir sind durch unerträgliche Konflikte mürbe oder vielleicht sogar zynisch geworden – sind wir noch brauchbar?“²¹

Nachdem Baeck 1943 ins Konzentrationslager nach Theresienstadt verschleppt worden war, geriet er in das ethische Dilemma, ob er über das, was er von Auschwitz wußte, schweigen dürfe. Indem Baeck sich für das Schweigen entschied, nahm er in Kauf, moralisch verdächtigt zu werden.²² Angesichts einer Situation, in der „Leben oder Tod in keinem wesentlichen Grade durch das Verhalten der in der Falle gefangenen Juden beeinflußt werden konnte“, betont demgegenüber Albert H. Friedlander, „Baecks Entscheidung, Schweigen zu bewahren,“ sei „ein tief moralischer Akt“ gewesen, „der diktiert war von der Sorge um seine Mitmenschen.“²³

Bonhoeffer hätte diese Einschätzung geteilt, wie sein im Gefängnis verfaßter, Fragment geliebener Essay „Was heißt: die Wahrheit sagen?“ belegt. Dort

¹⁹ Vgl. D. BONHOEFFER, Beendigung des Kirchenkampfes, in: GS 2 (s. Anm. 18), 433ff.; vgl. auch 438ff.

²⁰ Vgl. A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 57; vgl. dazu: HANS REICHMANN, The Fate of a Manuscript, in: Leo Baeck Institute Year Book III, 1958, 361f., wo Reichmann aus der Erinnerung ein Gespräch mit Leo Baeck in seinem Haus in London am 6. 8. 1955 zitiert: „One day ... I shall perhaps write about my co-operation with the German Resistance... The importance of this movement should not be underestimated. I was in constant touch with the men of the Resistance, my contact being a well-known industrialist in Stuttgart, whose name I should prefer not to mention without his permission. This gentleman had connections both with Goerdeler and the Army... My industrialist contact told me people realised that the time for the assumption of power would have to be carefully prepared in the press and by writers. A manifesto to the German people was to be issued. Among others I had been requested to draft such a document and my contact informed me that my version for ‚The Day After‘ had been chosen.“

²¹ D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung (s. Anm. 9), 27.

²² Vgl. PAUL TILLICHS Äußerung gegenüber A. H. FRIEDLANDER: „In gewisser Weise würde ich Baeck doch den Vorwurf machen, daß er nicht das Geringste von der Information weitergab, die er besaß. Wenn er wußte, daß Auschwitz den sicheren Tod bedeutete, hätte er es sagen müssen. Die ganze existentielle Wahrheit sollte immer zugänglich gemacht werden, ebenso wie dem unheilbaren Patienten immer die ganze Wahrheit gesagt werden sollte“ (zit. nach: A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck [s. Anm. 8], 60).

²³ Ebd.

schreibt er: „Die Wahrheit sagen‘ ist ... nicht nur eine Sache der Gesinnung, sondern auch der richtigen Erkenntnis und des ernsthaften Bedenkens der wirklichen Verhältnisse... Es ist der Zyniker, der unter dem Anspruch, überall und jederzeit und jedem Menschen in gleicher Weise ‚die Wahrheit zu sagen‘, nur ein totes Götzenbild der Wahrheit zur Schau stellt...“²⁴

Schon vor Bonhoeffers Lebzeiten war Baeck durch sein Buch „Das Wesen des Judentums“ (1905) bekannt geworden. Dieses Buch stellt die profilierteste jüdische Antwort auf die aufsehenerregende Vorlesungsreihe „Das Wesen des Christentums“ von Bonhoeffers späterem Lehrer Adolf von Harnack aus dem Wintersemester 1899/1900 dar. Harnack hatte Jesus scharf von der jüdischen Welt abgehoben und in ihm den entscheidenden Bruch in der Geschichte, die Überwindung der jüdischen „Gesetzesreligion“ durch eine echte „Erlösungsreligion“ gesehen. Demgegenüber betont Baeck die bruchlose Kontinuität der jüdischen Religion, die ihren Anhängern in der wahren Gotteserkenntnis auch das Wissen schenkt, was es zu tun gilt. Und in dieser Kontinuität des Judentums stehe auch Jesus.

Schon 1901 hatte Baeck in der „Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ Harnacks liberales Reduktionsverfahren kritisiert: „Die Betonung auf den ‚innerlichen‘ Seiten des Reiches Gottes in Jesu Lehren und das Ausschließen anderer Elemente von Jesus und seinen Zeitgenossen brachten Baeck zufolge etwas hervor, das Harnack ‚mein Christentum‘ und nicht ‚Wesen des Christentums‘ hätte nennen sollen. Harnack ersetzte das geistige Klima der Zeit von Jesus – die inbrünstige Hoffnung auf das messianische Zeitalter, Askese und Apokalyptismus – durch das rationale Klima der eigenen Zeit, und die Lehren Jesu wurden den modernen Strömungen gemäß ausgewählt.“²⁵ Ganz offensichtlich will Baeck damit Jesus ins Judentum „heimholen“. Er schreibt: „Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Tun, sein Tragen und Fühlen, sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und gibt, aber nur im Judentum damals gab. Er war ein Jude unter Juden...“²⁶

Entscheidend war aus Baecks Sicht aber nicht Harnacks „Mangel an Kenntnis der jüdischen Quellen“, sondern dessen methodisches Vorurteil: „Die Geschichte des Neuen Testaments war isoliert und aus dem Gewebe der Zeit

²⁴ D. BONHOEFFER, Was heißt: die Wahrheit sagen?, in: Ethik, zusammengestellt u. hg. v. E. BETHGE, München ³1975, 386 u. 388.

²⁵ A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 71f.

²⁶ LEO BAECK, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums (2., vermehrte und mit Anmerkungen versehene Auflage, Breslau 1902); zit. nach: A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 73. – Zu Baecks Auseinandersetzung mit Harnack vgl. im übrigen: FR.-W. MARQUARDT, Unabgegoltene in der Kritik Leo Baecks an Adolf von Harnack, in: W. LICHARZ (Hg.), Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit, Frankfurt a. M. 1983 (Arnoldshainer Texte, Bd. 20), 169-187.

herausgenommen, sie selbst sollte das Wesen des christlichen Glaubens darstellen, als in sich einzigartig und voraussetzungslos. Die jüdische Geschichte, die ihr voranging, durfte nicht ernstgenommen werden, damit die Einzigkeit nicht in Frage gestellt würde.²⁷

Baeck stellt der „romantischen Religion des Gefühls“, als die er das Christentum nicht zuletzt aufgrund von Harnacks Ausführungen empfindet, das Judentum als „klassische Religion der Tat“ gegenüber.²⁸ Das Judentum kennt nach Baeck kein Dogma, die Erlösung hängt ihm nicht vom Besitz religiösen Wissens ab. Während das Christentum sich nach Erlösung sehne, arbeite das Judentum an der Verbesserung der Welt. Beinahe erscheint das Judentum hier auf Ethik reduziert; es ist – um die Formulierung Hermann Cohens aufzugreifen – „ethischer Monotheismus“.

In der Neubearbeitung seines Buches über das „Wesen des Judentums“ von 1922 hat Leo Baeck unter dem Einfluß seines Studiums der jüdischen Mystik die Dimension des „Gebotes“, des sittlichen Handelns, um die Dimension des „Geheimnisses“ ergänzt. Jetzt wollte er das Wesen des Judentums „in einem dialektischen Gegenüber von Geheimnis und Gebot“ sehen, wie er es in einem gleichnamigen Vortrag formulierte, den er zuerst bei einer Veranstaltung der Gesellschaft für freie Philosophie in Darmstadt 1922 vorgetragen hat.²⁹

Offensichtlich hat Dietrich Bonhoeffer Leo Baecks Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack nicht zur Kenntnis genommen, wie ja auch Harnack selbst nie auf Baecks Herausforderung reagiert hat. Bonhoeffer teilt damit die weitverbreitete Ignoranz der evangelischen Theologie seiner Zeit gegenüber dem Judentum. Dabei hätte ihn Baecks Buch durchaus interessieren können, fragte er doch seit 1932 mit immer schärferer Dringlichkeit nach dem „konkreten Gebot“ und wollte sich bei der Feststellung „Wir wissen nicht, was wir tun sol-

²⁷ A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 75. – Albert H. Friedlander weist jedoch darauf hin, daß die Schärfe der Auseinandersetzung „innerhalb des liberalen Lagers“ nicht darüber hinwegtäuschen könne, daß Harnack und Baeck „mehr Gemeinsames als Trennendes“ hatten (a. a. O., 38). Baecks Buch „Das Wesen des Judentums“ sei insofern „mehr als eine Antwort auf Harnacks *Wesen des Christentums* gewesen. Man könne es als Parallelentwicklung betrachten. Beiden Arbeiten sei Sprache und Denken der Jahrhundertwende gemeinsam; beide betonten das sittliche Handeln als Schwerpunkt des religiösen Lebens und rückten ab von religiöser Metaphysik“ (76).

²⁸ Vgl. LEO BAECK, *Romantische Religion* (1922); wiederabgedruckt in: ders., *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Berlin 1938, 42ff. – Zu dieser Unterscheidung und ihren Konnotationen – Religion mündiger Erwachsener im Gegensatz zur Religion überschwenglicher Jugendlicher – vgl. D. BONHOEFFERS „mündige“ Weltlichkeit: Im Unterschied zum „Heranwachsenden“ oder „Unfertigen“, der „nie ganz dort“ sei, „wo er ist“, gelte für den erwachsenen „Mann“: Er „ist immer ein Ganzer und entzieht der Gegenwart nichts“ (*Widerstand und Ergebung* [s. Anm. 9], 262). – Zur möglichen feministischen Kritik des darin zugleich vertretenen Männlichkeitsideals vgl. jedoch H. KUHLMANN, *Die Ethik Dietrich Bonhoeffers – Quelle oder Hemmschuh für feministisch-theologische Ethik?* (*Zeitschr. f. evang. Ethik* 37, 1993, 106-120).

²⁹ LEO BAECK, *Geheimnis und Gebot*, in: *Der Leuchter: Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit*, hg. v. GRAF H. KEYSERLING, Bd. 3, Darmstadt 1921-22.

len“ (2 Chron 20, 12) nicht beruhigen.³⁰ Aber: „So bekannt ... Harnacks ‚Wesen des Christentums‘ war, so unbeachtet blieb damals, daß und wie Leo Baeck mit einem ‚Wesen des Judentums‘ in die Debatte eingriff.“³¹

Einzig in Bonhoeffers Vorlesung über „Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts“ aus dem Wintersemester 1931/32 findet sich bei der Behandlung von Harnacks „Wesen des Christentums“ eine Bemerkung zu dessen jüdischer Rezeption, die sich aber nicht auf Leo Baeck bezieht. Es heißt dort: „Nach Harnack hat Jesus im Grunde nichts Neues über das Judentum hinaus gebracht. Darum wurde das Buch seinerzeit von Juden sehr begrüßt: Auf seinem Grunde könnten sich Juden und Christen treffen.“³² Walter Homolka hat darauf hingewiesen, daß es neben Baecks Kritik tatsächlich auch jüdische Zustimmung zu Harnack gab. So konnte Harnacks Buch wegen der darin enthaltenen Dogmenkritik als „die glänzendste Rechtfertigung des Judentums, die wir uns nur wünschen können“ verstanden werden.³³ Dem entsprach dann auf christlicher Seite der Vorwurf der „Rejudaisierung“: Die Person Jesu werde bei Harnack „zu einem sanften, liebenswürdigen, volkstümlichen Rabbi, den jeder Reformjude von ganzem Herzen als Vertreter seiner Tendenzen reclamieren kann.“³⁴ Es scheint, als sei Bonhoeffer in seiner Absetzbewegung von seinem Lehrer Harnack Anfang der Dreißiger Jahre zunächst dieser anti-judaistischen Linie gefolgt.

Es kann demnach kaum überraschen, daß Bonhoeffer nicht nur Baecks Auseinandersetzung mit Harnack entgangen ist, sondern auch dessen Vortrag über „Geheimnis und Gebot“ aus dem Jahr 1922. Dennoch lassen sich Entsprechungen zwischen Baecks Vortrag und Bonhoeffers weiterer theologischer Entwicklung zeigen, denen wir jetzt nachgehen wollen.

Baecks Vortrag „Geheimnis und Gebot“³⁵ geht von einer „zweifachen seelischen Erfahrung“ aus, in der „dem Menschen der Sinn seines Lebens lebendig“ werde, „in der Erfahrung vom Geheimnis und in der vom Gebot“ (33). Baeck beruft sich für diese Polarität auf einen zentralen Satz des Buches Deuteronomium: „Das Verborgene ist dem Ewigen, unserem Gotte, und das Offenbare ist uns

³⁰ Vgl. die „Exaudi-Predigt“ vom 8. Mai 1932, in: D. BONHOEFFER, GS 1 (s. Anm. 16), 133ff.; vgl. auch die Vorlesung über „Jüngste Theologie“ (Winter 1932/33), in: GS 5, hg. v. E. BETHGE in Zusammenarbeit mit O. DUDZUS, München 1972, 340.

³¹ E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 4), 178.

³² D. BONHOEFFER, Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts (1931/32), in: GS 5 (s. Anm. 30), 200; vgl. auch a. a. O., 199-201.

³³ FELIX PERLES, Was lehrt uns Harnack?, Frankfurt a. M. 1902; zit. nach: WALTER HOMOLKA, Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus, Gütersloh 1994, 58.

³⁴ EDUARD VON HARTMANN, zit. nach: W. HOMOLKA, ebd., Anm. 40.

³⁵ Der Vortrag wird im folgenden zitiert nach: LEO BAECK, Wege im Judentum. Aufsätze und Reden, Berlin 1933, 33ff.

und unseren Kindern, zu tun alle Worte dieser Lehre“ (Dtn 29,28). Es geht hier also um das Gottes- und Weltverhältnis der Menschen, um die Beziehung zwischen Glaube und Ethik. Im folgenden kann Baeck diese „Doppelheit“ auch als die von Demut und Ehrfurcht bezeichnen, wobei mit „Demit“ die von Schleiermacher als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ beschriebene Religion gemeint ist, während „Ehrfurcht“ – vielleicht in Anspielung auf Albert Schweitzer – die Ehrfurcht vor dem anderen Leben meint (33f). Das besondere des Judentums ist es aber nach Baeck, „daß sich hier diese beiden Erfahrungen in eine Einheit zusammenschließen, in einer völligen Einheit erlebt werden“. Denn: „Aus dem einen Gott kommt das Geheimnis wie das Gebot, als eines aus dem Einen, und als eines erfährt es die Seele,“ so daß „aller Glaube zugleich das Gesetz und alles Gesetz zugleich den Glauben“ bedeutet (35).

Gleich bei dieser zentralen These kann einem ein Parallelgedanke Dietrich Bonhoeffers einfallen, der 1937 in seinem Buch „Nachfolge“ – in Auseinandersetzung mit der zur „billigen Gnade“ verkommenen lutherischen Tradition der „sola gratia“ – die „teure Gnade“ eingeschärft hat.³⁶ In diesem Zusammenhang präzisiert und korrigiert er die lutherische Parole „sola fide“ (der Glaube allein tut's) durch die zentrale These: „Nur der Glaubende ist gehorsam, nur der Gehorsame glaubt.“³⁷ Bonhoeffer war sich bei seiner Entdeckung der „teuren Gnade“ nicht der Nähe zu Leo Baeck bewußt. Aber es kann uns kaum wundern, daß er sich aufgrund solcher Formulierungen damals den Vorwurf eingehandelt hat, er „judaisiere“ bzw. falle in jüdische „Gesetzlichkeit“ zurück. Die „seelische Einheit“ von Geheimnis und Gebot macht nach Baeck ja „die jüdische Frömmigkeit“ aus (36).

Allerdings ist hier ein Akzentunterschied gegenüber Leo Baeck zu bemerken. In seinem Buch „Nachfolge“ behandelt Bonhoeffer das Gebot immer noch primär unter dem Aspekt der Gehorsamsforderung, während es für Baeck eher ein Freiheitsmotiv darstellt. Erst in seiner „Ethik“ unterstreicht auch Bonhoeffer 1942 den Erlaubnis- und Freiheitscharakter des Gebotes, wenn er schreibt: „Das Gebot Gottes ist Erlaubnis. Darin unterscheidet es sich von allen menschlichen Gesetzen, daß es die Freiheit – gebietet.“³⁸ Bethge kommentiert diese spätere Erkenntnis Bonhoeffers, die dieser übrigens Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“ (KD II/2) verdankt, mit der Erwägung: „Vielleicht war er jüdischer Tradition näher, als ihm selber jemals bewußt war.“³⁹

Für Leo Baeck folgt aus der „seelischen Einheit“ von Geheimnis und Gebot im Judentum, daß hier „dem Widerstreit zwischen Transzendenz und Immanenz ... der Boden“ fehle. Für die jüdische Frömmigkeit gebe es „kein

³⁶ D. BONHOEFFER, Nachfolge, hg. v. M. KUSKE/I. TÖDT (DBW 4), München 1989, 29ff.

³⁷ D. BONHOEFFER, a. a. O., 52. – Unter Voraussetzung dieser These kann dann auch Jesus nicht mehr gegen die Thora ausgespielt werden: „Echte Bindung an Jesus“ – so schreibt Bonhoeffer (a. a. O., 119) – kann „nur mit der Bindung an das Gesetz Gottes geschenkt werden“.

³⁸ D. BONHOEFFER, Ethik (s. Anm. 11), 384ff.

³⁹ E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 4), 207.

Diesseits ohne das Jenseits und kein Jenseits, das nicht sein Diesseits hätte, keine kommende Welt ohne diese Welt, und keine Menschenwelt ohne das, was über sie hinausreicht“ (36).

Auch hierzu fallen mir Strukturparallelen bei Bonhoeffer ein, diesmal in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft, die E. Bethge unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“⁴⁰ posthum herausgegeben hat: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseits ... So ist es alttestamentlich und in diesem Sinne lesen wir das N. T. noch viel zu wenig vom Alten her“ (WEN 308),⁴¹ schreibt Bonhoeffer gleich im ersten geschmuggelten „theologischen Brief“ vom 30. April 1944 aus dem Tegeler Gefängnis. Und dann wieder am 5. Mai: „Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein“ (WEN 312). Am 21. Juli 1944 schließlich, dem Tag nach dem gescheiterten Staatsstreich gegen Hitler, kann Bonhoeffer über „die tiefe Diesseitigkeit des Christentums“ schreiben: „Nicht die platte Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich“ (WEN 401). Gemeint sind hier Tod und Auferstehung Jesu Christi als die jenseitige Wurzel, aus der heraus Christen im Diesseits leben. So hätte Baeck nicht formulieren können. Dennoch ist die Strukturverwandtschaft auffällig.

Dem Zusammenhang von Jenseits und Diesseits entspricht es nun nach Baeck, daß „das Gegeneinander von Mystik und Ethik“ im Judentum „keinen Platz“ hat: „Alle Ethik im Judentum hat ihre Mystik und alle seine Mystik ihre Ethik... Alle Versenkung in die Gottestiefe ist immer zugleich eine Versenkung in den Willen Gottes, in sein Gebot. Und alle jüdische Ethik wiederum hat ihr Besonderes darin, daß sie Offenbarungsethik ... ist; sie ist Kunde des Göttlichen“ (37).⁴² Und weiter: „Das Judentum hört auf, wo das Andachtsvolle, das Ruhende und Beruhigende alles bedeuten will, wo der Glaube sich mit sich selber, mit dem Geheimnis begnügt... Die gebotlose Religion der bloßen

⁴⁰ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (s. Anm. 9), im folgenden zitiert als WEN.

⁴¹ Nach Bethge führt in Bonhoeffers Gebrauch des sog. Alten Testaments „tatsächlich ein Weg von der anfänglichen Beanspruchung der hebräischen Bibel zu einem sich dankbar In-Anspruchnehmen-Lassen durch sie“. Habe Bonhoeffer zunächst „Christus im Alten Testament“ gelesen und auch so schon das Alte Testament gegen die üblich gewordene theologische Abwertung verteidigt, so könne er „am Ende ... nur noch Christus vom Alten Testament her lesen und verstehen“ (E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden* [s. Anm. 4], 207-209); vgl. dazu ausführlich: Martin Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*, Göttingen 1971.

⁴² Vgl. auch Leo Baeck, *Bedeutung der jüdischen Mystik für unsere Zeit* (1923), in: ders., *Wege im Judentum* (s. Anm. 35), 96f.: „Alle Mystik sonst will in ihrem wesentlichen die Erlösung vom Willen aufzeigen ... Ihre äußerste Sehnsucht ist ... die Erlösung der Menschheit von sich selbst, der Tod von allem, was lebt ... Es ist das Besondere der jüdischen Mystik, daß sie gegenüber dieser Mystik des Sterbens, dieser passiven Erlösungsmystik, eine Mystik des Lebens sein will. Sie ist eine Mystik des Willens und seiner Versöhnung, des Gebotes und seiner Verwirklichung, eine aktive Mystik. Auch sie hat das Eigentümliche des Judentums, daß die Tat ein Entscheidendes ist.“

Passivität ist nicht das Judentum. Und ebensowenig ist es dort noch, wo sich das Gebot mit sich zufrieden gibt und es nur Gesetz ist... Die andachtslose Religion der bloßen Aktivität, diese Religion, die zur Ethik der Oberfläche oder zur bloßen Sitte des Tages wird, ist kein Judentum. Nur wo der Glaube sein Gebot und das Gebot seinen Glauben hat, ist die Welt des Judentums“ (38f). Schließlich: „Jüdische Frömmigkeit, jüdische Weisheit ist da allein, wo die Seele die Einheit ... von Andacht und Tat besitzt... Das Gebot ist hier wahres Gebot, nur weil es aus dem Geheimnis aufsteigt, und das Geheimnis ist wahres Geheimnis, weil aus ihm immer das Gebot spricht“ (40).

Hier drängt sich ein weiterer Seitenblick auf Bonhoeffers Gefängnisbriefe auf, wo dieser vom Glaubensgeheimnis als „Arcanum“ und von einer „Arkandisziplin“, einer Verpflichtung des göttlichen Geheimnisses redet, die eine alttestamentliche „Weltlichkeit“ erst ermögliche (WEN 306 u. 312f).⁴³ Und in den „Gedanken zum Tauftag“ seines Großneffen prägt Bonhoeffer im Blick auf das zukünftige Christsein eine Formel, die der Einheit von „Andacht und Tat“ als Wesen jüdischer Frömmigkeit bei Baeck genau entspricht: „Unser Christsein“, schreibt Bonhoeffer dort, „wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“ (WEN 328).⁴⁴

Aus dieser Formulierung hat E. Bethge einen Verzicht auf die Judenmission herausgelesen⁴⁵ – wohl zu recht, auch wenn Bonhoeffer das nicht explizit so formuliert und wohl eher an einen Verzicht auf die Mission überhaupt denkt. Es geht Bonhoeffer jedenfalls um eine „Umkehr“, eine Umkehrbewegung des Christentums zurück – und damit zugleich vorwärts – zu seinen jüdischen Anfängen. Er scheint etwas zu ahnen von dem engen Zusammenhang zwischen Judentum und Evangelium, wie ihn Baeck beschreibt: „Das Evangelium, jenes alte Evangelium, das noch nicht zum Kirchlichen und zum Gegensatz gegen das Judentum überarbeitet war, gehört noch ganz in das Judentum hinein und zum Alten Testamente hin... Jesus und sein Evangelium können ganz nur aus dem jüdischen Denken und Fühlen heraus, vielleicht ganz darum nur von einem Juden verstanden werden...“ (39).

Bei der ausgewogenen Dialektik von „Andacht und Tat“ bleibt Baeck jedoch nicht stehen. Vielmehr hat diese Doppelheit eine ganz bestimmte Tendenz, eine Richtung: Als ein „Gottesgebot“ ist das „Gebot“ nach Baeck eines, „das zur Zukunft hinausführt... Es hat seine Verheißung, sein Leben, welches Leben wird, es hat sein Messianisches“ (42). Und dieser Verheißungscharakter des Gebots darf nicht mit Weltflucht oder Flucht aus der Gegenwart verwechselt werden. Daher präzisiert Baeck das Messianische im Gebot als den „Bund Gottes ... mit den Menschen“: „Religion ist ... hier nicht Glaube an eine

⁴³ Vgl. dazu meine Untersuchung „Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie“, Köln 1988.

⁴⁴ Vgl. ganz ähnlich in einem Brief vom 23. 4. 1944 an seine Braut: „Beten‘ und ‚nachfolgen‘, beides gehört zusammen, eins gibt es nicht ohne das andere, zuversichtlich beten und willig nachfolgen – das ist ein voller Lebensinhalt“ (Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer, hg. v. R.-A. v. BISMARCK U. U. KABITZ, München 1992, 171).

⁴⁵ E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer und die Juden (s. Anm. 4), 209.

Erlösung von der Welt und ihren Tagen, sondern eher das, was man oft den Realismus des Judentums genannt hat – ein Glaube an die Welt oder, um es genauer zu benennen, Gewißheit der Versöhnung... Sie ist die befreiende Gewißheit, im Erdenleben, in seinem Gegebenen und seinem Aufgegebenen, mit Gott verbunden zu sein... Es gibt hier keine Erlösung, die nicht diese Versöhnung ist; sie ist hier Erlösung nicht von der Welt, sondern in der Welt, Heiligung der Welt, Verwirklichung des Gottesreiches“ (42f).

Auch Bonhoeffer bleibt nicht bei einer ausgewogenen Doppelheit von „Beten und Tun“ – Kampf und Kontemplation – stehen. Vielmehr tritt auch bei ihm als Drittes die Offenheit für die Zukunft hinzu: Als ein Gebot Gottes erschöpft sich das „Tun des Gerechten“ nicht in Ethik, sondern beinhaltet zugleich ein „Warten auf Gottes Zeit“. Es handelt sich bei solchem Warten nicht um Vertröstung, sondern um eine höchst aktive Hoffnung auf „den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches“ (WEN 328). Daher klingen auch Bonhoeffers Formulierungen über die christliche Erlösungshoffnung, als hätte er Baeck gelesen. Am 27. Juni 1944 schreibt er an Eberhard Bethge: „Noch etwas zu unseren Gedanken über das A.T. Im Unterschied zu allen anderen orientalischen Religionen ist der Glaube des A.T. keine Erlösungsreligion. Nun wird doch aber das Christentum immer als Erlösungsreligion bezeichnet. Liegt darin nicht ein kardinaler Fehler, durch den Christus vom A.T. getrennt und von den Erlösungsmythen her interpretiert wird?“ Unüberhörbar klingt hier Bonhoeffers Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Harnack durch. Und ganz im Sinne Leo Baecks fährt er fort: „Auf den Einwand, daß auch im A.T. die Erlösung ... eine entscheidende Bedeutung habe, ist zu erwidern, daß es sich hier um *geschichtliche* Erlösungen handelt, d. h. *diesseits* der Todesgrenze, während überall sonst die Erlösungsmythen gerade die Überwindung der Todesgrenze zum Ziel haben. Israel wird aus Ägypten erlöst, damit es als Volk Gottes auf Erden vor Gott leben kann... Nun sagt man, das Entscheidende sei, daß im Christentum die Auferstehungshoffnung verkündigt würde, und daß also damit eine echte Erlösungsreligion entstanden sei. Das Schwergewicht fällt jetzt auf das Jenseits der Todesgrenze. Und eben hierin sehe ich den Fehler und die Gefahr ... Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist... Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben Neues und Altes Testament verbunden“ (WEN 368f). Die Stelle ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil Bonhoeffer uns hier ein wenig Einblick in seine Werkstatt gibt: Leo Baeck hat er nicht gelesen, aber das Alte Testament, die hebräische Bibel. Und da wird ihm bewußt, wie sehr sich das Christentum von seinen Wurzeln entfernt hat, indem es sich von der Bibel der Juden entfernt hat. Ein von diesem Kontext abgelöstes Neues Testament konnte aber nur noch antijüdisch mißverstanden werden.

Von daher wird auch Bonhoeffers umstrittene Religionskritik verständlich: Der „Glaube“ ist für Bonhoeffer „etwas Ganzes, ein Lebensakt“, während ihm der „religiöse Akt“ als „etwas Partielles“ erscheint. Jesus aber „ruft nicht zu einer

neuen Religion auf, sondern zum Leben“ (WEN 396). In der Zentralität, die das „Leben“ hier für Bonhoeffers Glaubensverständnis erhält, hat sich offenbar seine Lektüre von Wilhelm Dilthey während der Haft niedergeschlagen. Bonhoeffer integriert aber dessen „Lebensphilosophie“ in eine religionskritische Konzeption, die ihn zugleich als Anhänger von Karl Barths theologischer Religionskritik ausweist. Anders als für Dilthey erscheint ihm Religion als etwas Lebloses, Erstarrtes. Demgegenüber sucht er nach Möglichkeiten eines „religionslosen“, d.h. ganzheitlichen, lebendigen Christentums. „Christsein“ heißt dann „nicht in einer bestimmten Weise religiös sein..., sondern es heißt Menschsein... Nicht der religiöse Akt schafft den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben“ (WEN 395). So im letzten Brief vor dem gescheiterten Staatsstreich, im Brief vom 18. 7. 1944 an E. Bethge.

Im Unterschied zu Bonhoeffer hat Leo Baeck auf den Begriff „Religion“ für das Judentum nicht verzichten wollen. Er hat ihn aber ganz so „lebendig“ und „ganzheitlich“ verstanden, wie Bonhoeffer das „nicht-religiöse Christsein“ umschrieben hat. Ich zitiere noch einmal Baecks Aufsatz: „So ist die Religion hier alles. Das ganze Leben ist von ihr durchdrungen... Die Religion ist nichts Isoliertes, nichts Eingeschlossenes, nichts, was nur neben dem Leben oder unter oder über dem Leben wäre. Es gibt kein Geheimnis neben dem Leben und kein Leben neben dem Gebot... Auch alles Denken und Suchen Gottes stellt in das Leben hinein... Im Judentum ist der Versuch gemacht worden, dem Leben seinen Stil dadurch zu schaffen, daß die Religion in jeden Alltag und in den ganzen Alltag hineingestellt wird“ (43f).

Die Kehrseite davon ist die Heiligung des Alltags: „Es gibt nichts, was bloße ‚Welt‘ wäre, und es gibt daher im Grunde keinen bloßen Alltag, keine bloße Prosa des Daseins“ (43). „Alles erhält sein Gottesdienstliches, seine Stimmung und seine Würde... Der Mensch wird nicht aus dem Alltag fortgeführt, sondern in ihm mit Gott verbunden“ (44f). Das macht Baeck anhand des Sabbats als eines „Atemholen(s) der Seele“ deutlich: „Der Sabbat ist das Bild des Messianischen, er spricht von der Schöpfung und der Zukunft... Ein Leben ohne den Sabbat entriete seines Erneuernden...“ (46). Vom Sabbat her wird der Mensch „ein anderer inmitten der Welt“. „Wer um das Geheimnis und das Gebot erfährt, wird ein Eigener unter den Menschen, ein anderer inmitten der Welt... Wer beides erlebt, beides in einem, ist in der Welt und doch ein anderer.“ Vielleicht sei es daher die „geschichtliche Aufgabe“ des Judentums, „dieses Bild des Dissenters zu geben, des Dissenters um der Menschheit willen“. Im Unterschied zu den anderen großen Weltreligionen sei „das Eigentümliche des Judentums ... das Hinausziehende, das Führende, das Messianische“ (47).

Ein Christentum, das sich seiner jüdischen Wurzeln wieder bewußt würde, hätte nicht zuletzt von solchem Nonkonformismus in der Welt zu lernen. Tatsächlich hat Bonhoeffer – vielleicht etwas mißverständlich – in seinem Buch „Nachfolge“ von der „rechten Weltfremdheit“ der Christen geredet.⁴⁶ Und viel-

⁴⁶ D. BONHOEFFER, *Nachfolge* (s. Anm. 36), 261.

leicht ist es kein Zufall, daß er in diesem Zusammenhang die Tora, das Buch Leviticus, zitiert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev 19,2).⁴⁷

Ich komme zum Schluß, indem ich frage, was uns die erstaunliche Strukturparallele zwischen Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer sagen kann, – eine Parallelität, die um so erstaunlicher ist, als keine direkte biographische Beziehung zwischen Baeck und Bonhoeffer nachweisbar ist.

Bei aller Verwandtschaft von Bonhoeffers Theologie insbesondere der Gefängnisbriefe mit dem Denken Leo Baecks muß doch ein wichtiger Unterschied betont werden: Bonhoeffers theologische Neuentdeckungen aus der Gefängniszelle verstehen sich im Gegensatz zu seiner Tradition, im Gegensatz zur Tradition des sog. christlichen Abendlandes, die er einer „Umschmelzung“ unterziehen will, während Baeck mit seinem Denken in der eigenen Tradition, in der Tradition des Judentums steht, die er für Juden und Nicht-Juden zu erläutern versucht. Im christlichen Kontext sind Baecks und Bonhoeffers Erwägungen zur Polarität von „Geheimnis und Gebot“, die auf eine „Re-Hebraisierung“ der christlichen Theologie hinauslaufen könnten, noch heute nonkonformistisch.

Ein anderer Gesichtspunkt: Wenn Bonhoeffer Baeck nicht zur Kenntnis genommen hat, dann bestätigt dies zunächst, daß von einer „deutsch-jüdischen Symbiose“ in der Weimarer Zeit tatsächlich nicht gesprochen werden kann.⁴⁸ Andererseits: Wenn es möglich war, daß weitgehend unabhängig voneinander ein jüdischer Gelehrter und ein evangelischer Theologe im Deutschland der Weimarer und der Nazi-Zeit auf ähnliche Gedanken kamen, dann könnte dies Anlaß sein, noch einmal nachzufragen, ob im gesellschaftlichen Klima der Weimarer Zeit nicht doch mehr an „kultureller Osmose“ möglich war, als wir seit der Shoah zu glauben bereit sind. Die „jüdische Renaissance“ der Zwanziger Jahre etwa und die dialektische Theologie stellen Parallelentwicklungen dar, die durch eine weitgehend gemeinsame gesellschaftliche Erfahrung ausgelöst worden sein dürften. Hier wäre insbesondere an den 1. Weltkrieg als nicht nur militärische, sondern auch geistige Katastrophenerfahrung zu erinnern, die zumindest unter wachsamem Zeitgenossen ein Bewußtsein von der Krisenhaftigkeit der Zeit erzeugen mußte. Seither konnte nicht mehr naiv preußische Kultur und Religion, sei es Christentum, sei es Judentum, miteinander identifiziert werden. Die parallele Kritik am theologischen Liberalismus Adolf von Harnacks bei Leo Baeck und bei Harnacks Schüler Dietrich Bonhoeffer deutet darauf hin.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 270.

⁴⁸ Zur Kritik der Rede von einer „deutsch-jüdischen Symbiose“ vgl. GERSHOM SCHOLEM, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: ders., *Judaica* 2, Frankfurt a. M. 1970, 8; vgl. auch: ders., *Juden und Deutsche*, a. a. O., 35.

Es sollte auch bedacht werden, daß wir es in Leo Baeck mit einem jüdischen Gelehrten zu tun haben, der die Entwicklungen innerhalb der protestantischen Theologie mit wachem Auge verfolgte und von ihnen vielleicht auch mehr gelernt hat, als er vor dem Hintergrund seiner anti-protestantischen Polemik zuzugeben bereit war.⁴⁹ Albert H. Friedlander hat Leo Baecks Kritik am Romanizismus insbesondere des paulinisch-lutherischen Christentums als zu pauschal und ungerecht bezeichnet und auf Bonhoeffer als einen „guten“ Lutheraner verwiesen, der zu größerer Differenzierung nötige.⁵⁰ Walter Homolka hat dies unterstrichen, indem er auf Bonhoeffers Buch „Nachfolge“ als Beweis dafür verweist, daß das lutherische Gnadenerständnis die „Werke“ keineswegs total ausschließt.⁵¹ Zu berücksichtigen ist allerdings der historische Hintergrund, vor dem Baecks pauschaler Vorwurf sein Recht erhält: „Als die Kirche gegenüber der Diktatur schwieg, beklagte Baeck, daß die Sittlichkeit durch die mit der Diktatur verbundene romantische Stimmung erstickt worden war.“⁵² Und gerade in Auseinandersetzung mit dem stumm gewordenen Luthertum hat bekanntlich Bonhoeffer sein Buch „Nachfolge“ konzipiert.

Schließlich ein letzter Gesichtspunkt: Bonhoeffer hat die beunruhigend neue Theologie der Gefängnisbriefe ohne Kenntnisnahme von Leo Baecks theologischem Werk, ohne lebendigen jüdischen Gesprächspartner entwickelt. Die darin vorbereitete „Re-Hebraisierung“ von Kirche und Theologie kann als eine Konsequenz der humanistisch-reformatorischen Parole „Zurück zu den Quellen!“ betrachtet werden. Indem Bonhoeffer hoffte, „für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können“ (WEN 416), hat er zugleich – ohne es ausdrücklich zu wollen und ohne sich dessen voll bewußt zu sein – einen Beitrag zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses geleistet.

Abstract

In einem posthumen Dialog zwischen Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer wird die Strukturverwandtschaft in beider Denken untersucht. Nach Baeck ist jüdisches Leben durch die Polarität von „Geheimnis und Gebot“ bestimmt. Dazu

⁴⁹ Als Indiz in dieser Richtung kann Baecks Aufsatz über „Theologie und Geschichte“ aus dem Jahr 1932 dienen, in dem er gerade in Auseinandersetzung mit der „dialektischen Theologie“ der Zwanziger Jahre einen Begriff von „jüdischer Theologie“ zu entwickeln versucht. Vgl. LEO BAECK, Theologie und Geschichte, in: ders., Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens (1938), Tübingen 1958, 28-41.

⁵⁰ Vgl. A. H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 258: „Am härtesten – und häufig am unfairsten – ging Baeck gegen Luther vor... Aber die Angriffe richteten sich nicht nur gegen Luthers Lehren, sondern gegen die Art und Weise, in der sich diese Lehren im Leben der Deutschen auswirkten. Das Leben von Dietrich Bonhoeffer demonstriert zwar eine Rechtfertigung dieser Lehren, aber das ist für Baeck nicht die ganze Antwort...“

⁵¹ WALTER HOMOLKA, Jüdische Identität in der modernen Welt (s. Anm. 33), 125.

⁵² ALBERT H. FRIEDLANDER, Leo Baeck (s. Anm. 8), 133.

findet sich eine auffällige Parallele in Bonhoeffers Umschreibung des zukünftigen Christseins als „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“.

Similarities between Leo Baeck's and Dietrich Bonhoeffer's thinking are examined in a kind of posthumous dialogue. The polarity between „mystery and commandment“ – the two dimensions of Jewish life according to Baeck – can be recognized in Bonhoeffer's description of the future of Christianity as consisting exclusively in „prayer an righteous action“.