

Wolfgang Huber

Du sollst nicht töten – Dietrich Bonhoeffers Friedensethik heute

Potsdam, Nagelkreuzkapelle, 10. Juni 2015

I.

Am 9. April 1945, dem Todestag Dietrich Bonhoeffers, seines Schwagers Hans von Dohnanyi und ihrer engsten Weggefährten lag der Zweite Weltkrieg in seinen letzten Zügen. Schreckliche Zuckungen dieses von Deutschland ausgehenden, durch Hitlers Größenwahn ins Monströse gesteigerten Grauens standen allerdings noch aus. Die Nacht von Potsdam machte am 14. April sechzigtausend Menschen obdachlos, tötete mehr als fünfzehnhundert Menschen und zerstörte eintausend Gebäude. Am 16. April begann die Schlacht um die Seelower Höhen im Osten Berlins, bei der in vier Tagen bald fünfzigtausend Menschen starben. Kurz danach war Berlin eingeschlossen, eine Woche später nahm Hitler sich das Leben. Es dauerte noch eine weitere Woche bis zum Waffenstillstand, dem Tag der Befreiung für Deutschland und die Welt.

Dietrich Bonhoeffer hatte solches Grauen seit langem kommen sehen. Er wollte seinen Beitrag dazu leisten, es zu verhindern oder doch wenigstens zu begrenzen – so klein dieser Beitrag auch immer sein mochte. Doch die Schrecken der allerletzten Kriegswochen erlebte er nicht mehr. Nach den anderthalb Jahren im Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis Tegel

hatte er die Zeit von Oktober 1944 bis Februar 1945 im Hausgefängnis der Gestapo zugebracht, im Gelände der heutigen Topographie des Terrors. Dann wurde er für zwei Monate ins Konzentrationslager Buchenwald gebracht. Die Gruppe von Gefangenen, zu der er gehörte, landete im Schulhaus von Schönberg im Bayerischen Wald. Am 8. April, dem Sonntag nach Ostern, hielt Bonhoeffer dort auf Bitten seiner Mitgefangenen einen Gottesdienst. Kurz darauf kamen zwei Polizisten, um ihn mitzunehmen. Die österliche Hoffnung des Sonntags *Quasimodogeniti* zerstob. Doch Bonhoeffer hielt an der Hoffnung fest, ein neu geborenes Kind Gottes zu sein. Seine letzten Worte vor dem Abschied hießen: „Für mich ist dies das Ende, aber auch der Beginn.“

Doch worin bestand das Ende? Bonhoeffer wurde in das Konzentrationslager Flossenbürg bei Weiden in der Oberpfalz gebracht und dort noch am selben Tag einem standgerichtlichen Verfahren unterworfen. Am folgenden Tag, dem 9. April 1945, morgens zwischen 6 und 7 Uhr, wurde er als letzter von fünf zum Tode Verurteilten ums Leben gebracht.

Immer wieder werden die Sätze zitiert, mit denen der zuständige KZ-Arzt Bonhoeffers Tod später schilderte. In einem Nebenraum sah er „Pastor Bonhoeffer in innigem Gebet mit seinem Herrgott knien“ und war erschüttert von der „hingebungsvollen und erhörungsgewissen Art des Gebetes dieses außerordentlich sympathischen Menschen“. Auch ein weiteres kurzes Gebet erwähnt er, nach dem Bonhoeffer „dann mutig und gefasst die Treppe zum Galgen“ beschrift. „Der Tod erfolgte nach wenigen Sekunden.“

Diese Schilderung soll anrührend sein; für mich ist sie eine dreiste Beschönigung. Einen Galgen gab es aller Wahrscheinlichkeit nach im KZ Flossenbürg nicht; es führte auch keine Treppe zu ihm. Ähnlich wie in Berlin-Plötzensee, wo viele Verschwörer des 20. Juli 1944 ums Leben kamen, muss man eher mit einem Haken an einem aus der Wand herausragenden Balken rechnen, in den die Hinrichtungsstricke eingehängt wurden. Die Stiege, auf der die Verurteilten nackt ihre letzten Schritte zurückzulegen hatten, kann man sich kaum provisorisch genug vorstellen. Dass der Tod innerhalb von Sekunden eintrat, klingt wenig wahrscheinlich; denn die Haken gaben nach, der Todeskampf konnte längere Zeit dauern. Kein Wunder, dass die fünf Hinrichtungen eine ganze Stunde in Anspruch nahmen.

Ein grausames Sterben war es, das auf einen Justizmord folgte. Denn darum handelte es sich. Sogar nach den Bestimmungen des nationalsozialistischen Kriegsrechts waren Standgerichtsverfahren nur zulässig, wenn die Aburteilung „aus zwingenden militärischen Gründen keinen Aufschub“ duldete. Doch das war nicht der Grund für das schnelle Verfahren. Vielmehr hatte Hitler persönlich am 5. April 1945 die Weisung gegeben, die Mitglieder der Widerstandsgruppe umzubringen, die sich um Admiral Canaris in der militärischen Abwehr zusammengefunden hatte. Akten, die wenige Tage zuvor in Zossen bei Berlin gefunden worden waren, hatten gezeigt, wie intensiv diese Gruppe an dem Versuch beteiligt war, Hitlers Herrschaft ein Ende zu machen. Hitler war empört; er wollte die letzten Angehörigen des Widerstands, deren er habhaft werden konnte, vernichten, bevor seine Herrschaft zu Ende ging. Für diesen Befehl wurde das standgerichtliche Verfahren

eingesetzt; nicht einmal Hitlers Kriegsrecht wurde dabei beachtet. Ein Willkürurteil, ja ein Justizmord beendete Bonhoeffers Leben.

Vor der Aufgabe, dies klar festzustellen, versagte die deutsche Justiz bei einem Marsch durch alle Instanzen. Ein Urteil des Bundesgerichtshofs von 1956 beendete die ohnehin zaghaften Versuche, die NS-Justiz kritisch aufzuarbeiten. Die „Bewältigung“ dieser Vergangenheit war mit der Integration der NS-Richterschaft in das bundesrepublikanische Rechtssystem zum Abschluss gekommen; Richter zur Rechenschaft zu ziehen, die an Rechtsbeugung und Justizmord beteiligt waren, passte nicht mehr ins Bild.

So stark war dieser Sog, dass viele ein halbes Jahrhundert lang annahmen, das Urteil gegen Dietrich Bonhoeffer hätte noch Bestand. Es blieb dem Landgericht Berlin vorbehalten, im Jahr 1996 darauf aufmerksam zu machen, dass das Urteil des Flossenbürger Standgerichts bereits im Jahr 1946 seine Geltung verloren hatte. Denn für Bayern hatte ein Gesetz zur Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts vom 28. Mai 1946 alle Urteile dieser Art aufgehoben. Erst im Jahr 2002 bezeichnete der Präsident des Bundesgerichtshofs Günther Hirsch das von seinem eigenen Gericht 1956 gefällte Urteil als „beschämend“. Ausdrücklich sprach er in diesem Zusammenhang von „Justizmorden“, die der Bundesgerichtshof ungesühnt gelassen habe. Er fügte hinzu: „Dieses Versagen der Nachkriegsjustiz ist ein dunkles Kapitel in der deutschen Justizgeschichte und wird dies bleiben.“

Bonhoeffer selbst und die mit ihm Verurteilten bedurften keiner Rehabilitierung. Denn sie waren durch ihr eigenes Handeln ins

Recht gesetzt. Nicht nur in der Kirche, sondern auch in der allgemeinen Öffentlichkeit, nicht nur in Deutschland, sondern auch international hatte man begriffen, dass sie das „andere Deutschland“ repräsentierten.

Bonhoeffers Glaubensgewissheit, dass dies für ihn der „Beginn“ war, erfüllte sich in einer Weise, mit der er selbst nicht rechnete. Auch in den letzten Tagen seines Lebens konnte er nicht ahnen, dass er in der Nachwelt Spuren hinterlassen und sein Tod auch auf diese Weise ein Beginn sein würde. Schon wenige Monate nach seinem Tod war das anders. Die Einheit von Leben und Glauben, von Theologie und Biographie begann, auch Menschen zu überzeugen, die ihm nie begegnet waren. Wenige Monate nach Bonhoeffers Tod hielt der Bischof von Chichester, George Bell, einen Gedenkgottesdienst für ihn. Bei diesem Anlass, am 27. Juli 1945, bezeichnete Bell ihn zum ersten Mal als Märtyrer, also als Glaubenszeugen. Klar wurde die Hoffnung benannt, die sich damit verband: „Das Blut der Märtyrer ist der Samen der Kirche.“

Immer deutlicher wurde Bonhoeffers Lebenswerk zu einem der stärksten theologischen Impulse, die aus dem vergangenen Jahrhundert in unsere Gegenwart hinüberwirken. Sein Einsatz im Widerstand, über dessen Reichweite er sich selbst keinerlei Illusionen machte, ermutigte viele zu Widerständigkeit und politischem Engagement. Das gilt nicht nur für das geteilte Deutschland vor und das vereinigte Deutschland nach der Friedlichen Revolution von 1989. Es gilt für Japan wie für Südafrika, für Südkorea und Japan ebenso wie für die Vereinigten Staaten von Amerika. Über dem Westportal der Westminster Abbey in London steht er, in Stein gehauen, als einer der zehn Märtyrer des 20.

Jahrhunderts, die aufgeschlagene Bibel in der Hand, ein Zeuge des Glaubens für unsere Zeit. Diejenigen, die seinem Leben mit einem Justizmord ein Ende bereiteten, ahnten nicht, was aus ihrem skrupellosen Handeln folgen sollte.

II.

Schon früh wollte Bonhoeffer herausfinden, „was das Christentum oder genauer: wer Jesus Christus für uns eigentlich ist.“ An drei für ihn zentralen Themen erprobte er Antworten auf diese Frage – und zwar immer ebenso existentiell wie intellektuell, ebenso biographisch wie theologisch. Diese drei Themen waren das Leben in der Kirche, die Verantwortung für den Frieden und die Bereitschaft zum Widerstand.

Keines dieser Themen lässt sich gegen das andere ausspielen. Wer einen Wechsel vom einen zum anderen Thema unterstellt, verspielt gerade das Wesentliche, das sich von Bonhoeffer lernen lässt. Der Eindruck, als habe man zwischen Bonhoeffers Schwerpunkten zu wählen, wurde jedoch immer wieder erweckt. „Von der Kirche zur Welt“ war gerade in der Zeit der DDR eine beliebte Parole zur Beschreibung von Bonhoeffers Denk- und Lebensweg. Bei manchen, die so sprachen, kam merkwürdigerweise eine politische Ethik heraus, die einer missverstandenen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zum Verwechseln ähnlich sah: Gottes weltliches Regiment sollte man geschehen lassen, insbesondere wenn es in den Händen der herrschenden Partei lag. Die Friedens- und Bürgerrechtsbewegung der achtziger Jahre hielt sich konsequenter und mit größerer

Radikalität an Bonhoeffer. Gott sei Dank hatten Albrecht Schönherr, Jürgen Henkys und andere sein Erbe lebendig gehalten.

Träfe die von Hanfried Müller geprägte Formel „Von der Kirche zur Welt“ zu, dann müssten wir die wichtigsten Aussagen zur Kirche in Bonhoeffers Frühzeit, die wichtigsten Äußerungen zur Weltverantwortung dagegen in seinen letzten Lebensjahren finden. Weder das eine noch das andere trifft zu. Ausgearbeitete Überlegungen zu Frieden und Widerstand finden wir schon in den Jahren um 1933. Die wichtigste Formel für sein Kirchenverständnis aber, die „Kirche für andere“, stammt aus dem August 1944. Freilich stimmt sie mit Bonhoeffers frühen Äußerungen überein, in denen er bereits die Aufgabe der Kirche als „Stellvertretung“, als Einsatz für andere im Beten wie im Tun, bezeichnete. Deshalb sage ich: Wer Bonhoeffer einen Weg „von der Kirche zur Welt“ unterstellt, versteht die von ihm gemeinte Weltlichkeit christlicher Existenz gerade falsch. Und seine Bedeutung für unser heutiges Christsein auch.

Doch auch das Verhältnis zwischen Friedensverantwortung und Widerstandspflicht geriet immer wieder in vieldeutige Interpretationsstrudel. „Vom Pazifismus zum Widerstand“ war eine häufig zu hörende Kurzformel für Bonhoeffers Weg. Damit wurde unterstellt, er habe seinem christlichen Pazifismus den Abschied gegeben, um für den Widerstand frei zu sein, den Tyrannenmord eingeschlossen.

Der Frage, ob das stimmt, wollen wir uns nun zuwenden. Dabei liegt der Akzent meiner Überlegungen auf der Frage, was „christlicher Pazifismus“ für Bonhoeffer bedeutete – und was wir für unsere heutige Friedensverantwortung daraus lernen können. Dass der Akzent meiner Überlegungen auf dieser Seite liegt, hat mit den

Herausforderungen unserer Zeit zu tun: Wir sehen Friedensgefährdung und Friedlosigkeit, Gewalt und Krieg an vielen Orten. Die Entwicklungen in der Ukraine, dem Nahen Osten oder in afrikanischen Ländern machen uns ratlos; so sehr wir uns wünschen, dass gewaltsamen Konflikten mit gewaltlosen Mitteln vorgebeugt werden kann, müssen wir uns zugleich fragen, wie der Brand der Gewalt, den wir an vielen Stellen der Erde sehen, zu löschen ist. Dass der Schwerpunkt heutiger Überlegungen jedenfalls hierzulande nicht auf nicht auf der anderen Seite liegt – auf der Seite des Widerstands – , mag man angesichts demokratisch-rechtsstaatlicher Verhältnisse mit Erleichterung wahrnehmen. Doch dass neue Formen der Machtzusammenballung und des Machtmissbrauchs – sei die Macht wirtschaftlicher, politischer oder medialer Art – von uns neue Aufmerksamkeit und neue Reaktionsformen verlangen, darf dabei nicht vergessen werden.

III.

Wer die Formel „Vom Pazifismus zum Widerstand“ verwendet, geht davon aus, dass mit Pazifismus eine Haltung der prinzipiellen Gewaltlosigkeit gemeint sei und dass Bonhoeffer sich diese Haltung zumindest für eine Zeit seines Lebens zu Eigen gemacht, dann aber gegen Ende seines Lebens verlassen habe. Wir wollen prüfen, ob das stimmt.

In Bonhoeffers Leben lässt sich der Zeitpunkt bestimmen, zu dem er die Überzeugung gewann, es gebe einen „christlichen Pazifismus“ von verpflichtender Kraft. Im Januar 1936 schreibt er einen Brief an Elisabeth Zinn. In ihm blickt er auf eine Wende zurück, die sich für ihn im Jahr 1932, also vor der Übergabe der

Macht an Adolf Hitler, vollzog. Die Lebensweise, die dieser Wende vorausging, beschreibt er äußerst selbstkritisch: „Ich stürzte mich in die Arbeit in sehr unchristlicher und undemütiger Weise. Ein wahnsinniger Ehrgeiz, den manche an mir gemerkt haben, machte mir das Leben schwer und entzog mir die Liebe und das Vertrauen meiner Mitmenschen ... Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel. Das ist auch wieder sehr schlimm zu sagen. Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr. ... Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. ... Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit das so sein muss. Dann kam die Not von 1933. ... Es lag mir nun alles an der Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes. ... Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf. Und so ging es weiter, Schritt für Schritt. Ich sah und dachte gar nichts anderes mehr.“

Für diese Zuwendung zu einer Haltung, die Bonhoeffer selbst als „christlichen Pazifismus“ bezeichnet, gibt es auch einen Beleg aus dem Jahr 1932 selbst. Ausdrücklich sagt Bonhoeffer in dem Vortrag auf der internationalen Jugend-Friedenskonferenz in Ciernohorské Kupelé: „Wir sollen uns hier auch nicht vor dem Wort Pazifismus scheuen. So gewiss wir das letzte *pacem facere* Gott

anheim geben, so gewiss sollen auch wir pacem facere zur Überwindung des Krieges.“

Die „Überwindung des Krieges“ ist für Bonhoeffer der Inhalt des Pazifismus. Den modernen Krieg versteht er als ein mörderisches Geschehen, das in die Selbstvernichtung beider Seiten mündet. Bonhoeffer hatte als Kind den Ersten Weltkrieg erlebt. Dessen mörderischer Charakter hatte tief in das Leben der Familie Bonhoeffer eingegriffen. Der zweitälteste Bruder Walter hatte noch im letzten Kriegsjahr das Leben verloren. In der Verzweiflung der Mutter über diesen Tod hatte Dietrich die abgründige Sinnlosigkeit des Sterbens im Krieg erfahren. Der Kernsatz der Kriegstheologie, niemand habe „größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“ war ihm fern gerückt. Er sah den Krieg nun mit anderen Augen: Die Bindung des „Kampfs“ an das Recht wird aufgelöst, er kennt keine höhere Ordnung mehr. Den Theologen wird damit das Argument aus der Hand geschlagen, der Krieg sei als ein Teil von Gottes Erhaltungs- oder gar Schöpfungsordnung zu verstehen. Nicht nur die Position anderer Theologen kritisierte Bonhoeffer, sondern er revidierte auch manches, was er selbst noch in den Jahren zuvor über das Problem von Krieg und Frieden gesagt hatte. Nun war ihm klar – noch einmal: bereits vor 1933 – , dass die bisherige theologische Einhegung des Krieges keine Zukunft hatte. Angesichts der modernen Kriegführung ist es ebenso realistisch wie theologisch stringent, wenn Bonhoeffer sagt: „Weil wir ... den Krieg keinesfalls als Erhaltungsordnung Gottes und somit als Gebot Gottes verstehen können, und weil der Krieg andererseits der Idealisierung und Vergötzung bedarf, um leben zu können, darum muss der heutige

Krieg, also der nächste Krieg, der *Ächtung* durch die Kirche verfallen.“

Bonhoeffer brach schon 1932 mit jeder Vorstellung von einem gottgewollten Krieg; dadurch hatte er von Anfang an einen ebenso nüchternen wie kritischen Blick auf die vom NS-Regime betriebene Aufrüstung. Dass sie der Vorbereitung eines neuen Krieges diene, stand für ihn außer Frage. Nur wenige verstanden, wie realistisch Bonhoeffer dachte; sie hielten seinen Aufruf zur Ächtung des Krieges eher für einen Ausdruck von jugendlichem Idealismus, sehr zu Unrecht, wie wir im Rückblick erkennen. Ihren markanten Ausdruck findet Bonhoeffers klare und kompromisslose Haltung in dem berühmt gewordenen Konzilsaufruf auf der ökumenischen Konferenz in Fanø 1934: „Wie wird Friede? Wer ruft zum Frieden, dass die Welt es hört, zu hören gezwungen ist? Dass alle Völker darüber froh werden müssen? ... Nur das Eine *große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi* aus aller Welt kann es so sagen, dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss und dass die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt.“

Politischer Realismus verbindet sich in diesen Worten mit einer visionären Vorstellung davon, wozu die eine Kirche Jesu Christi in aller Welt fähig sein könnte. Ihr besonderer Auftrag zeigt sich darin, dass sie den Frieden als Wagnis versteht und nicht nur als ein System von Sicherungen, das unausweichlich in Gewalt mündet, wenn die Sicherungen durchbrennen, auf welche Weise auch immer. Nüchtern bilanziert Bonhoeffer das herrschende

Friedensverständnis. Es stützt sich auf ein „System von politischen Verträgen“, auf die „Investierung internationalen Kapitals in den verschiedenen Ländern“, auf „Großbanken“ und „Geld“, auf „allseitige“, angeblich „friedliche Aufrüstung“. Den Frieden als Wagnis zu vertreten, bedeutet dagegen, aus dem Regelkreis der Sicherheit herauszutreten, weil er leicht zu einem Teufelskreis der Gewalt werden kann. Die Kirchen können zu einem solchen Schritt ermutigen, weil – und soweit – sie sich dem Gebot Gottes anvertrauen und auf Sicherungen verzichten. Bonhoeffer rechnet mit der Möglichkeit, dass es für die Welt viel bedeuten könnten, „wenn ein Volk – statt mit der Waffe in der Hand – betend und wehrlos ... den Angreifer empfinde“ und fügt die Frage an: „Müssen wir uns von den Heiden im Osten beschämen lassen?“

Der beiläufige Hinweis auf die „Heiden im Osten“ wurde oft übersehen. Er bezieht sich nicht auf den europäischen oder den Nahen Osten. Sondern mit den „Heiden“ sind indische Hindus gemeint, Mahatma Gandhi an ihrer Spitze. Bonhoeffer denkt aller Wahrscheinlichkeit nach an Gandhis Salzmarsch von 1930. Dabei handelte es sich nicht nur um eine demonstrative gewaltfreie Geste. Die Salz-Satyagraha war vielmehr eine bewusst politisch eingesetzte Aktion, um das britische Salzmonopol zu brechen. Gandhis 24-tägiger Marsch mit 78 Anhängern von Ahmedabad nach Dandi am Arabischen Meer war ein Akt zivilen Ungehorsams von weltgeschichtlichen Folgen. Als Gandhi, nach 385 Kilometern am Meer angekommen, einige Körner Meersalz aufhob, ließ sich das Salzmonopol nicht mehr halten. Überall begannen Inder, Gefäße mit Meerwasser an die Sonne zu stellen und so ihr eigenes Salz zu gewinnen. Wegen dieser Verletzung der geltenden Gesetze wurden

fünzigtausend von ihnen verhaftet, was der Aktion selbst gewaltigen Auftrieb gab.

Bonhoeffer erlebte die Vollendung der indischen Unabhängigkeit im Jahr 1947 ebenso wenig wie Gandhis Ermordung im Januar 1948. Aber er sah in dieser Aktion der „Heiden im Osten“ zu Recht einen spektakulären Beleg für seine Überzeugung, dass ein Volk, das „ – statt mit der Waffe in der Hand – betend und wehrlos ... den Angreifer empfinde“, viel bewirken könne. Aber das Beispiel, das er im Sinn hatte, zeigte auch: Damit war nicht passive Hinnahme der Gewalt, sondern aktives gewaltloses, ja die Gewalt überwindendes Handeln gemeint.

Diese Hoffnung auf die bezwingende Kraft gewaltlosen Handelns ist zwar ein Ausdruck für einen „christlichen Pazifismus“, aber keineswegs ein Plädoyer für einen „prinzipiellen Pazifismus“. Gemeint ist ein Friedenshandeln, das vom Vorrang der Gewaltfreiheit geprägt ist. Gemeint ist nicht eine Handlungsweise, die um der Gewaltlosigkeit willen zum passiven Gewährenlassen des Gewalttäters bereit ist.

Zum Zeitpunkt von Bonhoeffers Überlegungen ist das Wort „Pazifismus“ gerade einmal dreißig Jahre alt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird es als Selbstbezeichnung der damaligen Friedensbewegung geprägt. Es nimmt die Seligpreisung der Friedensstifter in der Bergpredigt auf, die in der lateinischen Bibelübersetzung, der Vulgata, als *pacifici* bezeichnet werden. Mit Nachdruck versteht Bonhoeffer den Pazifismus deshalb als ein aktives Tun, als ein „Frieden machen“. Er bekennt sich im Anschluss an Gandhi, den er in dieser Phase seines Lebens gern in Indien besucht hätte – wozu es nicht kam – , zum Vorrang gewaltfreien

Handelns und der überraschenden, entwaffnenden Kraft, die davon ausgehen kann. Er brandmarkt eine Entwicklung, in der die Kirche Christi sich entlang nationaler Grenzen aufspaltet, wodurch Gott zum Nationalgott gemacht wird. Er hat die entsprechenden Erfahrungen des Ersten Weltkriegs vor Augen und fürchtet einen erneuten, vergleichbaren „Bankrott der Christenheit“. Aber einen generellen Grundsatz christlicher Ethik, nach welchem jeglicher Gewaltgebrauch auch in äußersten Grenzsituationen prinzipiell ausgeschlossen wird, verfißt er nicht.

Markus Dröge verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Bonhoeffer seine Rede in Fanø Ende August 1934, also drei Monate nach der Verabschiedung der Barmer Theologischen Erklärung durch die Bekennende Kirche, hält. Das Staatsverständnis der fünften Barmer These stellt er – jedenfalls explizit – nicht in Frage. Akzeptiert er also den Auftrag des Staates, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“, wie es in dieser These heißt?

Aus Texten der folgenden Jahre kann man ableiten, dass Bonhoeffer es für Christen als verantwortbar ansieht, um des Rechts und des Friedens willen zur Waffe greifen; das Opfer derer, die dabei das Leben verlieren, respektiert er, wie seine Predigtentwürfe zum Volkstrauertag 1937 beispielhaft zeigen. Unzweideutig hält er daran fest, dass der Krieg im Widerspruch zu Gottes Gebot steht. Gleichwohl lehnt er eine endgültige Antwort, ob ein Christ teilnimmt oder nicht, ab.

1936 entwirft er einen Plan für den Konfirmandenunterricht. Ohne Zweifel nimmt er dabei die Erfahrungen auf, die er in seiner

eigenen Konfirmationspraxis gesammelt hatte. Seine Konfirmationspredigt vom 13. März 1932 in der Berliner Zionskirche belegt das Gewicht, das er der Hoffnung auf Frieden und Gerechtigkeit im Konfirmandenunterricht beigelegt hatte. „Keiner“ – so sagte er am Ende dieser Predigt – „soll euch je den Glauben nehmen, dass Gott ... uns das gelobte Land sehen lassen will, in dem Gerechtigkeit und Friede und Liebe herrscht, weil Christus herrscht, hier nur von fern, einst aber in Ewigkeit.“ Wenige Wochen zuvor hatte er, möglicherweise auch in der Zionskirche, gesagt, über die Toten des Weltkriegs könne nur trauern, wer die Botschaft des Friedens ausrichtet, und hinzugefügt: Das „heißt hinausblicken über die Grenzen unseres Volkes, über die ganze Erde und beten, dass das Evangelium vom Reich, das allen Kriegen ein Ende setzt, nun über alle Völker komme, und dass dann das Ende komme, dass Christus nahe.“ Doch auf die Frage, ob ein Christ sich zum Dienst mit der Waffe bereit finden könne oder diesen zu verweigern habe, antwortet Bonhoeffer in seinem Plan für den Konfirmandenunterricht: „Beides ist möglich. Einer bezeugt seine Solidarität und zieht mit. Der andere sagt: ‚Auch die Obrigkeit verlangt Sünde, ich ziehe nicht mit‘. Auf der einen Seite droht: Militarismus. Und andererseits: doktrinärer Pazifismus.“ Zwar kann sich kein Christ an einem ungerechten Krieg beteiligen. Doch damit ist eine Beteiligung am Krieg nicht ein für allemal ausgeschlossen. „Nimmt der Christ das Schwert, so wird er Gott täglich um Vergebung der Sünde und um Frieden anrufen.“ Bonhoeffer plädiert also für eine situationsbezogene Gewissensentscheidung. Diese Haltung prägt auch seine Aussagen zur Beteiligung an kriegerischer Gewalt in der während des Krieges geschriebenen „Ethik“.

Für Bonhoeffer selbst kam eine Beteiligung an Hitlers Krieg nicht in Frage. Doch seine Gewissensentscheidung in dieser Frage bezog er ausdrücklich auf die gegebenen Umstände; in der gegebenen Lage würde er, so schreibt er an Bischof George Bell, seiner christlichen Überzeugung Gewalt antun, wenn er den militärischen Eid leisten und sich am Kriegsdienst beteiligen würde. Damit ist die dramatische Lebenssituation vorbereitet, die 1939 zunächst zum Weg nach New York und dann zur risikoreichen Rückkehr führt, die Bonhoeffer schließlich mit dem Leben bezahlen sollte.

Nicht nur im Blick auf den Widerstand, sondern auch im Blick auf die Gewaltanwendung in der Situation des Krieges gab es für Bonhoeffer Situationen, die er schon im April 1933 beschrieb – Situationen, in denen es nicht reicht, die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern in denen es darum geht, dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Für den einen wie für den anderen Fall kam es darauf an, worin man die entscheidende Frage sieht. Diese Frage aber besteht für Bonhoeffer nicht darin, „wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll.“ Geschichtliche Verantwortung bestimmt diese letzte Frage. Sie stellt keine schlichte Entscheidungsmatrix zur Verfügung; aber sie schärft das Gewissen. Sie unterscheidet einen christlichen von einem doktrinären Pazifismus.

IV.

Aus Bonhoeffers friedensethischen Schlüsseltexten ergibt sich

- ein Protest gegen ein Wettrüsten, das nach Bonhoeffers Einschätzung in einen Krieg wechselseitiger Vernichtung führen wird,
- ein Plädoyer für den Vorrang gewaltfreien Handelns vor allen Mitteln der Gewalt,
- eine Würdigung der Kriegsdienstverweigerung aus situationsbezogenen Gewissensgründen, die auch Bonhoeffers Haltung ist,
- aber kein prinzipieller Ausschluss der Beteiligung am Kriegsdienst als einer für Christen möglichen Handlungsweise.

Wenn Bonhoeffer für sich einen christlichen Pazifismus in Anspruch nimmt, dann meint er damit offenbar eine Haltung, die nach Wegen zum Frieden sucht, weil das *pacem facere* der für Christen verbindliche Auftrag ist. Christlicher Pazifismus meint die klare Absage an jeglichen Militarismus. Aber er ist nicht mit einem „doktrinären“, von der konkreten Situation abgehobenen Pazifismus gleichzusetzen.

Ich selbst bezeichne eine solche, aus dem Geist der „letzten verantwortlichen Frage“ geborene Haltung als Verantwortungspazifismus und schließe mit einer Überlegung dazu, was dieser Verantwortungspazifismus für die heutigen Herausforderungen bedeutet – für Herausforderungen also, bei denen uns die schnellen Antworten im Halse stecken bleiben.

Wer sich erinnert, weiß, dass Gandhis Salzmarsch nicht das letzte Beispiel für den Erfolg gewaltfreien Handelns war. Martin Luther King kam 1964 nach Berlin und brachte die Erfahrungen der Bürgerrechtsbewegung in diese Stadt. In ihr bewährte sich 25 Jahre später eine Haltung, die Schwerter zu Pflugscharen umschmiedete.

Der Ruf „Keine Gewalt“ war kein Aufruf zur Passivität, sondern zu der Kraft, die sich bildet, wenn viele gewaltfrei aufstehen und die Welt um sich verändern.

Doch unser heutiges Nachdenken steht unter eigenen Vorzeichen. Der Konflikt in der Ostukraine ist dafür das dringlichste Signal. Dieses Beispiel zeigt, wie notwendig es ist, Konflikte präventiv zu bearbeiten und für sie politische Lösungswege zu suchen. Wenn die deutsche Politik im europäischen Verbund dabei einen Weg geht, der wirtschaftliche Sanktionen einschließt, um den Rückgriff auf militärische Mittel zu vermeiden, so findet das bei vielen Respekt. Wenn die deutsche Wirtschaft erklärt, Sanktionen hätten noch nie den Frieden gefördert, möchte man ihr gern manches Gegenbeispiel entgegen halten, die Überwindung der Apartheid in Südafrika vornean. Vor allem aber ist genauso wenig ausgemacht, dass Handel allein den nötigen Wandel schafft. Wie notwendig der Ausbau gewaltfreier Handlungsmöglichkeiten ist, zeigt dieses Beispiel in bedrängender Aktualität. Niemand mag sich ausmalen, was geschieht, wenn diese Option scheitert.

Auch in derart angespannten Situationen gilt, dass Frieden nicht in militärischen Kategorien gedacht werden kann und nicht nur im Blick auf das Problem der militärischen Gewalt diskutiert werden darf. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung wurden im konziliaren Prozess vielmehr zusammen gesehen. Inzwischen wurden die Konsequenzen für das Verständnis des Friedens weiter entwickelt. Die ökumenische Friedensethik wurde sich darüber klar, dass der Frieden nicht vom Krieg her, sondern das Problem des Krieges vom Frieden her betrachtet werden muss. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ wurde aufgegeben, das Konzept

des gerechten Friedens trat an ihre Stelle. Dieses Konzept hat, folgt man der Friedensdenkschrift der EKD von 2007, vier Komponenten: den Schutz vor Gewalt durch ein funktionsfähiges System kollektiver Sicherheit, die Förderung von Freiheit durch die Gewährleistung der unteilbaren, universellen Menschenrechte, den Abbau von Not durch nachhaltige Entwicklung und elementare Bedingungen transnationaler Gerechtigkeit, die wechselseitige Anerkennung der Menschen in ihrer kulturellen Verschiedenheit durch die Gestaltung gelebter Pluralität in der Gesellschaft.

Gleichwohl verengt sich die Diskussion über heutige Friedensverantwortung immer wieder auf die Beteiligung an militärischen Einsätzen. Die Option für gewaltfreie Mittel und das Ausschöpfen aller diplomatischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten kann uns nicht immer vor Situationen bewahren, in denen das Recht durch den Einsatz von Gewalt mit Füßen getreten wird und nichtmilitärische Mittel dagegen nicht mehr zur Verfügung stehen. Das ist die Grenzsituation rechtserhaltender oder rechtsermöglichender Gewalt. Dass diese Gewalt um des Rechts willen eingesetzt wird und allein im Dienst des Rechts steht, ist dann der entscheidende Prüfstein. Die Autorisierung eines solchen Schritts durch eine internationale Autorität, die Verhältnismäßigkeit der eingesetzten Mittel und die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen dadurch vor weiterem Schaden bewahrt werden, sind wichtige Maßstäbe bei der Überprüfung eines solchen Schritts. Sehr oft werden die Ergebnisse sehr zwiespältig sein, wie wir das derzeit bei der Auswertung des Afghanistan-Einsatzes erleben. Noch immer werden Militäreinsätze unternommen, bei denen elementare

Grundsätze des humanitären Völkerrechts verletzt werden, wie der Gazastreifen gezeigt hat.

Die terroristischen Aktionen des „Islamischen Staats“ im Nahen Osten und seiner Ableger in Afrika führen auf schreckenerregende Weise vor Augen, dass man rechtsverachtende Gewalt nicht tatenlos hinnehmen kann. Wo das Böse sich auf solche Weise Bahn bricht, kann eine Situation entstehen, in der es zur Gegengewalt keine Alternative gibt. Dann schließt das Gebot „Du sollst nicht töten“ auch das Gebot ein: „Du sollst nicht töten lassen“. Doch der Versuch, dem Morden Einhalt zu gebieten, schafft noch keinen Frieden; allenfalls öffnet er einen Raum dafür, Schritte zum Frieden zu gehen. Dafür muss man zu gewaltfreien Handlungsweisen zurückkehren; nie kann man sich mit der Gewalt abfinden. Gerade Soldatinnen und Soldaten machen die Erfahrung, dass der Einsatz militärischer Gewalt nicht den Frieden herbeiführt. Sie sind froh, wenn es ihnen gelingt, die Chancen für friedensfördernde Maßnahmen zu verbessern.

Unausgesetzt werden neue Mittel kriegerischer Gewalt entwickelt. Wer über das technische Know-how verfügt, kann mit Rüstungsexporten Geld verdienen. Deutschlands führende Stellung in diesem Wirtschaftszweig zehrt nach meiner Überzeugung stärker an unserer friedenspolitischen Glaubwürdigkeit als die Auslandseinsätze der Bundeswehr. Neue technische Entwicklungen schaffen aber auch weitere Probleme. Insbesondere unbemannte Kampfdrohnen erfordern dringend friedensethische Überlegungen wie völkerrechtliche Regelungen. Die Gefahr, dass die Hemmschwelle zum Einsatz solcher Gewaltmittel gesenkt wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Deshalb gefährden unbemannte

Kampfdrohnen den Vorrang nichtmilitärischen Handelns ebenso wie den Vorrang des Rechts; sie untergraben die moralische und rechtliche Zurechnung der Verantwortung für die Entscheidung über Leben und Tod.

Verantwortung für den Frieden richtet sich auf die Vermeidung von Gewalt, die Förderung von Freiheit, Toleranz und kultureller Vielfalt sowie den Abbau von Not. Frieden hat das Zusammenleben in Gerechtigkeit zum Ziel, und Krieg kann niemals ein zureichendes Mittel zum Frieden sein. Sondern: Wer den Frieden will, muss den Frieden vorbereiten. Vor allem aber muss er einen Frieden haben, den die Welt weder geben noch rauben kann. Denn zuerst und zuletzt brauchen wir Frieden mit Gott und unter uns, wenn wir zum Frieden in unserer Welt etwas beitragen wollen. Das können wir auch heute und morgen von Dietrich Bonhoeffer lernen.