



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 69. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2005

IN EINEM ESSAY ANLÄSSLICH DES 60. JAHRESTAGES des ersten Abwurfs einer Atombombe auf die Stadt Hiroshima stellt der Berliner Kulturhistoriker Thomas Macho folgenden paradoxen Sachverhalt fest.¹ Obwohl die aktuellen politischen Spannungsfelder im Nahen Osten wie in Asien (Koreanische Halbinsel, Pakistan und Indien) und die technologischen Entwicklungen bei taktischen Kernwaffen die Möglichkeit für einen nuklearen Krieg als nicht weniger wahrscheinlich als während der «heißen Phasen» des Kalten Krieges erscheinen ließen, werde die atomare Bedrohung kaum bemerkt und zum Gegenstand öffentlicher politischer und gesellschaftlicher Debatten gemacht. Korrespondierend zu diesem Befund spricht er von einem komplexen Verdrängungsprozeß, den er knapp so beschreibt: «Die unauffindbaren Kernwaffen Saddam Husseins können geradezu als Symptom gewürdigt werden: Sie indizieren auch einen Prozess des kulturellen Vergessens, der die Atombomben neuerdings zu Phantomen degradiert.»

60 Jahre nach Hiroshima

Zur Deutung dieses Phänomens erinnert Thomas Macho gegen Ende seines Aufsatzes an Günther Anders' Formulierung von der «Apokalypse-Blindheit» der Menschheit aus dem Jahre 1956, muß aber im gleichen Atemzug wie sein von ihm zitierter Gewährsmann feststellen, daß bislang keine Antwort auf diesen Sachverhalt gefunden werden konnte.² Diese Feststellung wirkt für einen Beobachter noch beunruhigender, wenn man sich in Erinnerung ruft, welche breiten politischen und ethischen Debatten der Nato-Doppelbeschluß vom 12. Dezember 1979 während der ersten Hälfte der achtziger Jahre in Europa und in den USA auszulösen vermocht hatte.³ Diese wurden zusätzlich durch einen produktiven zivilgesellschaftlichen Aufbruch begleitet, in welchem nicht nur für friedenspolitische Postulate gestritten und um deren politische Durchsetzung gerungen wurde. Zur Diskussion standen gleichfalls die zivilen Nukleartechnologien mit ihren ökologischen und gesellschaftlichen Folgeproblemen.

Als Ende Mai 2005 die 7. Überprüfungskonferenz des Vertrags über die Nichtverbreitung von Kernwaffen (NVV) in New York ohne greifbare Ergebnisse beendet wurde, löste dies keine grundsätzliche Debatte noch eine nachhaltige politische Bewegung bei den politischen Parteien und in der Bevölkerung der europäischen Staaten und in den USA aus. Dabei verharmlost die Redeweise vom «Abschluß ohne greifbare Ergebnisse» den Sachverhalt, daß ein Stillstand bei der nuklearen Abrüstung in seinen Folgen einen Rückschritt und das Festhalten am status quo beim NVV-Vertrag ein Scheitern der Verhandlungen bedeutet. Zwar haben sich die Partner des NVV-Vertrages 1970 eine fast nicht einlösbare Aufgabe vorgenommen: Sie haben die Verpflichtung der Kernwaffenstaaten zu einer progressiven Nuklearabrüstung mit der Verpflichtung der Nicht-Kernwaffenstaaten verknüpft, auf nukleare Waffen zu verzichten, wobei diese im Gegenzug für eine friedliche Nutzung der Kernenergie die notwendige Unterstützung von den Kernwaffenstaaten erhalten sollten. Dieses fragile Gleichgewicht in den Vertragszielen ist in den letzten Jahren mehrfach und grundlegend in Frage gestellt worden. Einmal argumentieren die USA und Rußland, sie hätten im Bereich der strategischen Nuklearwaffen mit dem Abschluß des SORT-Vertrages von 2002 hinreichend abgerüstet, seien also de facto nicht mehr an die Verpflichtung einer progressiven Abrüstung im Rahmen des NVV-Vertrages gebunden. Zusätzlich hat die USA die technologische Entwicklung von Nuklearwaffen (smart bombs und mini-nukes) vorangetrieben, gleichzeitig die Raketenabwehr-Pläne (SDI) der achtziger Jahre wiederbelebt und ihre Strategie der prä-emptiven Kriegsführung formuliert.⁴ Angesichts dieser Situation sind einige Nicht-Nuklearstaaten der Überzeugung, ihre Sicherheit nur noch mit Nuklearwaffen gewährleisten zu können. Daß man in New York im Mai 2005 keine Einigung über das weitere Vorgehen erreichen konnte, wird die zukünftige Durchsetzbarkeit des NVV-Vertrages erheblich erschweren. Denn wenn es nicht gelingt, die schwelenden Krisen mit dem Iran und mit Nordkorea im Rahmen der bestehenden internationalen Verträge zu lösen, ist auf längere Sicht der Fortbestand des NVV-Vertrages gefährdet. In einer Studie zum Ablauf und zu den Er-

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

60 Jahre nach Hiroshima: Das gegenwärtige Schweigen über die atomare Bedrohung – «Apokalypse-Blindheit» der Menschheit? – Der Nichtverbreitungsvertrag von 1970 und die Nachfolgekonferenzen – Die New Yorker Konferenz vom Mai 2005 – Zur Frage der moralischen Legitimität nuklearer Abschreckung – Markante Änderung in der Position des Vatikans.

Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE/THEOLOGIE

Wie der Mordmaschinerie Einhalt gebieten? Die Norwegenreise von Dietrich Bonhoeffer und Helmuth James von Moltke im April 1942 – Zur Kriegslage im Winter 1941/42 – Änderungen im Oberkommando der deutschen Wehrmacht – Stimmung und Lageeinschätzung innerhalb des Widerstandes – Schwindender Optimismus der Opposition – Norwegen unter deutscher Besetzung – Der Rücktritt der sieben lutherischen Bischöfe als Protest gegen die Besatzungspolitik – Die Verbindungen des Widerstandes nach Norwegen – H.J. von Moltkes und D. Bonhoeffers gemeinsame Erkundungsreise – Verabredungen und Kontakte in Oslo – Die Notizen in den Tagebüchern der beiden Reisenden – Lebensgefährliche Konspiration – Der Weg in den Widerstand – «Bereitschaft zur Schuldübernahme» als Lebenshaltung – Arbeit an den Entwürfen zu einer «Ethik».

Sabine Dramm, Asbach

BUCHHINWEIS

Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams: Zu einer Publikation von *Andreas Renz* und *Stephan Leimgruber* – Ein «Grundkurs» zur Einführung in den Islam – Gemeinsame Traditionen in der Bibel und im Koran – Die Glaubenserfahrung Abrahams – Konfliktfelder im Zusammenleben von Muslimen und Christen.

Thomas Ruckstuhl, Fribourg

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Rückgewinnung einer theologischen Exegese: Cornelis Heiko Miskottes (1894-1976) Entscheidung für das Spezifische der Schrift – Moderne Philosophie als Reduktionsprogramm – Christliche Theologie in der Moderne – K.H. Miskottes programmatischer Beitrag in der Karl-Barth-Festschrift von 1936 – Notwendigkeit einer theologischen Hermeneutik – «Hier und jetzt, und nicht überall und nirgends» – Nähe zum Gegenstand durch bewußte Distanzierung – Ohne «theologisches parti-pris» keine Erklärung der Schrift – Die Gleichnisrede von Alchimie und Magie – Theologie und Schriftauslegung um der Verkündigung willen – Verweilen im Unentschiedenen? – Ein Gegenpol zur dekonstruktivistischen Hermeneutik – Entscheidung ist die Methode – Rechtfertigung der Wirklichkeit trotz des Zweideutigen in ihr.

Rolf Bossart, St. Gallen

gebnissen der New Yorker Konferenz beschreibt Harald Müller drastisch ein Szenario, das auf dieser Grundlage in den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren Realität werden könnte: «Im Jahre 2020 könnte es in der Welt zwanzig Kernwaffenstaaten geben, davon viele in den konfliktträchtigsten Regionen der Welt. Wer glaubt, nukleare Abschreckung würde in einer derartigen Konstellation den Frieden sichern, wer darüber hinaus hofft, in einer solchen Welt könnte Terroristen der Zugang zu Waffen und Waffenmaterial hermetisch versperrt bleiben, kann auch gleich annehmen, die Welt sei eine Scheibe.»⁵

Liest man auf diesem Hintergrund die Erklärung, die Erzbischof Celestino Migliore als Vertreter des Heiligen Stuhles auf der New Yorker-Konferenz am 4. Mai 2005 abgegeben hat, so fällt auf, daß es dem vatikanischen Diplomaten unter anderem darum ging, nach den schwerfälligen und größtenteils erfolglosen Vorverhand-

lungen mit seiner Intervention die festgefahrenen Positionen der einzelnen Vertragspartner aufzusprengen, so daß im Verlaufe der Verhandlungen auf der Konferenz selber Ansätze für eine neue gemeinsame Verständigung gefunden werden könnten.⁶ Dazu schlug er vor, den NVV-Vertrag strikte einzuhalten, indem die in ihm festgeschriebenen Ziele in überprüfbareren Schritten und in einem zeitlichen Rahmen, wie sie das Dreizehn-Schritte-Programm von 2000 vorgesehen hat, in die Tat umgesetzt würden. In diesem Rahmen machte Erzbischof C. Migliore drei bemerkenswerte Aussagen. Einmal stellte er fest, daß der NVV-Vertrag im Augenblick das einzige handhabbare multilaterale Völkerrechts-Instrument darstellt, um einen Prozeß für eine atomwaffenfreie Welt auf den Weg zu bringen. Aus diesem Grund dürften die Ziele des Vertrages weder abgeschwächt noch verändert werden. Vielmehr müßten Mittel und Institutionen gestärkt werden, die für die Durchsetzung der Vertragsziele notwendig seien. Zweitens formulierte er als ein Axiom seiner Verhandlungsposition, eine Engführung des NVV-Vertrages ausschließlich auf die Verhinderung der Weiterverbreitung von Nuklearwaffen würde den Sinn und Zweck des NVV-Vertrages verletzen. «Nicht-Weiterverbreitung und nukleare Abrüstung stehen in einer Beziehung zueinander und stützen einander gegenseitig.» Daß dieses Axiom weit über die Forderung nach vertrauensbildenden Maßnahmen hinausging, ergab sich aus der dritten Feststellung von Erzbischof C. Migliore, Nicht-Weiterverbreitung und nukleare Abrüstung seien Stufen auf einem Weg einer umfassenden und nachhaltigen Entwicklung der internationalen Beziehungen. Deshalb sei die Zeit gekommen, die bisherige Strategie nuklearer Abschreckung zu prüfen. Wenn der Vatikan mit Vorbehalten nukleare Abschreckung während der Periode des Kalten Krieges akzeptiert habe, so habe er dies nur getan, weil er nukleare Abschreckung nur als einen Schritt auf dem Weg progressiver nuklearer Abrüstung verstanden habe.

Diese Aussage, in der Erzbischof C. Migliore klar formuliert, daß für ihn und den Vatikan die weltpolitische Konstellation sich derart geändert habe, daß nukleare Abschreckung nicht mehr gerechtfertigt sei, begründete er im weiteren mit einer Beschreibung der aktuellen Weltlage und verknüpfte diese mit dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel, wie dieses als eine Regel der klassischen Lehre vom *ius in bello* formuliert worden ist. «Das jetzige Jahrhundert begann mit einer Explosion des global operierenden Terrorismus, aber diese Bedrohung erlaubt es nicht, die Vorschriften des humanitären Völkerrechtes, die auf den Prinzipien der Begrenztheit und Verhältnismäßigkeit der Mittel basieren, zu unterlaufen. Wir müssen uns ständig bewußt sein, daß der Einsatz von Waffen nicht ein Übel und eine Störung der öffentlichen Ordnung verursachen darf, die größer sind als die, welche durch sie vermieden werden sollten. Nukleare Waffen, auch sog. «Kernwaffen mit begrenzter Wirkung», gefährden grundsätzlich die Grundlagen des Lebens und schließen die Möglichkeit eines unbegrenzten Nuklearkonfliktes in sich ein.»

Diese Bewertung von Erzbischof C. Migliore kann als Weiterentwicklung der Position verstanden werden, wie sie 1994 vom damaligen ständigen vatikanischen Beobachter bei der UNO, Erzbischof Renato Martino formuliert wurde. Er bezeichnete die Überzeugung, die Sicherheit einer Nation hänge von der Strategie der nuklearen Abschreckung ab «als das verhängnisvollste Erbe aus der Periode des Kalten Krieges, das in die neue Zeit über-

¹ Vgl. Thomas Macho, Still ruht die Bombe, in: Die Zeit vom 4. August 2005, 33. Unverzichtbar zur Vorgeschichte des Atombombenabwurfs auf Hiroshima ist die mit Hilfe amerikanischer, japanischer und sowjetischer Quellen erarbeitete Studie von Tsuyoshi Hasegawa (Stalin, Truman and the Surrender of Japan. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2005), der zeigt, daß von den beteiligten Kriegsparteien vor dem 6. August 1945 mögliche Alternativen nicht ernsthaft genug geprüft wurden und daß der Kriegseintritt der Roten Armee am 8. August für die japanische Regierung ausschlaggebender für Kapitulationsangebot gegenüber den USA war als der Abwurf der Atombombe auf Hiroshima. Zur Einordnung von T. Hasegawa in die Forschung vgl. J. Samuel Walker, Recent Literature on Truman's Atomic Bomb Decision: A Search for Middle Ground, in: Diplomatic History 29 (2005) 2, 311-334.

² Vgl. Günther Anders, Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit, in: ders., Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München 1980, 233-324 und 345-353; ders., Hiroshima ist überall. München 1982 (enthält drei wichtige Texte G. Anders' über die Situation der Menschheit nach Hiroshima: Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki [1958], Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders, 1959-1961 [1961] und Die Toten. Rede über die drei Weltkriege [1964]). Eine aufschlußreiche Studie über «Off limits für das Gewissen» wurde von Georg Geiger vorgelegt (Der Täter und der Philosoph – Der Philosoph als Täter. Bern, u.a. 1991). Von großer Bedeutung sind gleichfalls die von führenden Mitarbeitern am Manhattan-Projekt unter Führung von Leo Szilard geäußerten Einwände gegen einen militärischen Einsatz der von ihnen entwickelten Atomwaffe. (Vgl. Leo Szilard, Collected Works. Volume 2. His Version of the Facts. Selected Recollections and Correspondence. MIT Press, Cambridge/Mass. 1978). Weltweit Beachtung fand auch die gemeinsam von Bertrand Russell und Albert Einstein verfaßte, neben A. Einstein von neun weiteren Atomphysikern unterzeichnete «Stellungnahme zur Atomkriegsführung», die B. Russell am 9. Juli 1955 veröffentlichte (vgl. Sandra Ionno Butcher, The Origins of the Russell-Einstein Manifesto. [Pugwabs History Series, 1] Pugwabs Conferences on Science and World Affairs, Rom, u.a. 2005). Wichtig für Deutschland war die «Göttinger Erklärung» der achtzehn Atomwissenschaftler vom 12. April 1957 (vgl. Corinna Hauswedell, Keine Kenntnis von den Erkenntnissen. Zur Göttinger Erklärung gegen deutschen A-Waffenbesitz, in: W & F Wissenschaft und Frieden 23 [2005]3, 12-14).

³ Vgl. Ernst Tugendhat, Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht. Berlin 1986; Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter, Friedensethik. Stuttgart 1990; Dieter Hennrich, Ethik zum nuklearen Frieden. Frankfurt/M. 1990.

⁴ Zum Problem der nuklearen Abrüstung und der Nicht-Verbreitung von Nuklearwaffen vgl. John Simpson, The Nuclear Landscape in 2004: Past Present and Future. The Weapons of Mass Destruction Commission. Stockholm 2005; zur amerikanischen Politik und zum Zusammenhang von nuklearer Abschreckung und prä-emptiver Option vgl. Anthony Pagden, Imperialism, Liberalism & the Quest for Perpetual Peace, in: Daedalus 134 (2005)2, 46-57; Robert S. Litwak, The New Calculus of Pre-emption, in: Survival 44 (2002/2003)4, 53-80; National Academy of Sciences. Committee on International Security and Arms Control, Hrsg., Monitoring Nuclear Weapons and Nuclear-Explosive Materials. The National Academies Press, Washington/D.C. 2005; Russian Academy of Sciences, National Research Council of the National Academies, Hrsg., Strengthening U.S.-Russian Cooperation on Nuclear Nonproliferation. The National Research Council, Washington/D.C. 2005.

⁵ Harald Müller, Vertrag im Zerfall? Die gescheiterte Überprüfungs-konferenz des Nichtverbreitungsvertrags und ihre Folgen. (HSFK-Report 4/2005). Frankfurt/M. 2005, 32; vgl. Oliver Thränert, Die Zukunft des Atomwaffensperrvertrags. Perspektiven vor der Überprüfungs-konferenz 2005. (SWP-Studie, S28). Berlin 2004; Joseph Cirincione, John B. Wolfsthal, Miriam Rajkumar, Deadly Arsenals. Nuclear, Biological and Chemical Threats. Carnegie Endowment for International Peace, Washington/D.C. 2005.

⁶ Vgl. Intervention by the Holy See at the 2005 Review Conference of the Parties to the Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons (NPT). Statement by H.E. Mons. Celestino Migliore. New York, 4 May 2005. (Quelle: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_2005) Zur Position des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nukleare Abschreckung als «kein sicherer Weg zum Frieden» (Gaudium et spes Nr. 81); Thomas J. Massaro, Thomas A. Shannon, Catholic Perspectives of Peace and War. Sheed & Ward, Lanham, u.a. 2003, 25ff. (Zweites Vatikanisches Konzil), 29-38 (Amerikanische Bischofskonferenz), 38-150 (neuere theologische Debatten); Nigel Biggar, Christianity and Weapons of Mass Destruction, in: Sohail H. Hashmi, Steven P. Lee, Hrsg., Ethics of Weapons of Mass Destruction. Religious and Secular Perspectives. Cambridge University Press, Cambridge 2004, 168-199.

nommen worden ist».⁷ Diese Feststellung gibt der Stellungnahme von Erzbischof C. Migliore ihre Tiefenschärfe, weil sein Vorgänger damit behauptet, mit dem Ende eines bipolaren Weltsystems im Jahre 1989 habe sich die politische und strategische Funktion nuklearer Waffen völlig gewandelt, so daß die Strategie nuklearer Abschreckung ein noch nicht aufgearbeiteter Restbestand einer überwundenen politischen Lage darstelle. Mit diesem politischen Urteil sind auch die Analysen, auf denen die beiden Hirtenbriefe der amerikanischen Bischofskonferenz von 1983 und 1994, die in der Präzision des Problembewußtseins und der Differenziertheit

⁷ Vgl. Nancy Small, Is Nuclear Deterrence Still Moral? in: America vom 29. September 2003, 14-16, 15.

der Argumentation zum Vorbild für ähnliche Verlautbarungen anderer nationaler Bischofskonferenzen geworden sind, als nicht mehr zutreffend bezeichnet. In beiden Texten hatten die Bischöfe formuliert, daß nukleare Abschreckung unter den von ihnen genannten Bedingungen («Sie [scl. die Abschreckung] ist unserer Ansicht nach nicht als langfristige Grundlage für den Frieden angemessen.») «moralisch gebilligt» werden könne.⁸

Nikolaus Klein

⁸ U.S. Bishops, The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response, in: Origins 13 (1983)1, 1-32, 16-19 (deutsch: Bischöfe zum Frieden. [Stimmen der Weltkirche, 19]. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 5-129, 68-80); U.S. Bishops, The Harvest of Justice is Sown in Peace, in: Origins 23 (1993)26, 449-464, 458f.

Wie der Mordmaschinerie Einhalt gebieten?

Die Norwegenreise von Dietrich Bonhoeffer und Helmuth James von Moltke im April 1942

Liest man *Sabine Dramms* neueste Veröffentlichung «V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand» (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 303 Seiten, Euro 22,95), so fällt als erstes auf, daß sie auf ein Vorwort oder eine Einleitung verzichtet. Der erste Satz des ersten Kapitels und damit des ganzen Buches ist ein Zitat aus einem amtlichen Dokument, das in der Folge von der Verfasserin aus seinem zeitgeschichtlichen Kontext heraus gedeutet und in die Biographie Dietrich Bonhoeffers eingeordnet wird. Liest man das erste Kapitel bis zu seinem Ende, so gewinnt man einen ersten Eindruck über das von Sabine Dramm gewählte Thema und die von ihr angewandte Vorgehensweise. Mit ihrer Untersuchung möchte sie die eingebürgerte Vorstellung und Redeweise von D. Bonhoeffers Mitbeteiligung am Widerstand gegen Adolf Hitler auf den Prüfstand stellen. Sie wertet dafür nicht nur die im Rahmen der umfassenden Edition von D. Bonhoeffers Werken (1986-1999) neu entdeckten Quellen aus. Gleichzeitig prüft sie die in der Forschung über den deutschen Widerstand erarbeiteten Einzelstudien und Gesamtdarstellung, in denen auch D. Bonhoeffers Beteiligung zur Sprache kommt, und vergleicht diese mit Einsichten, die sich ihr aus den bisher bekannten und den neu zugänglichen Quellen erschließen. Mit ihrem Buch legt S. Dramm die erste geschlossene Darstellung über D. Bonhoeffer und den deutschen Widerstand vor.

Mit dieser Untersuchung bestätigt S. Dramm einerseits das Urteil, das Eberhard Bethge in seiner grundlegenden Bonhoeffer-Biographie über dessen Beteiligung am Widerstand formuliert hatte («An politischer Bedeutung ist Bonhoeffers Stellung im Widerstandskreis nicht hoch einzuschätzen...»), ergänzt und korrigiert E. Bethges Darstellung aber gleichzeitig in vielen Details. Damit gelingen ihr zwei Dinge. Sie schärft den Blick des Lesers für die historischen Abläufe und Zusammenhänge, soweit sie bislang erkennbar sind. Und sie präzisiert gleichzeitig die Frage nach dem genuinen (theologischen) Beitrag D. Bonhoeffers im Widerstand und für den Widerstand. S. Dramm bezeichnet seine Tätigkeit als «intellektuelle Seelsorge» und nennt ihn einmal einen «Spiritual» bzw. «geistlichen Begleiter». Ohne amtlichen Auftrag versah er gegenüber seinen Freunden und Bekannten seelsorgliche Beratung in ihren gemeinsamen Fragen nach Glauben, Versagen und dem, was zu tun sei. In dieser Perspektive gelingen S. Dramm immer wieder knappe, aber präzise Einzelstudien zur Theologie D. Bonhoeffers.

Im Folgenden dokumentieren wir – mit zwei markierten Auslassungen – das zwölfte Kapitel («Gibt es einen Frühling?»), das die gemeinsame Reise von D. Bonhoeffer und Helmuth James von Moltke im Auftrag der «militärischen Abwehr» (und damit verdeckt der dort tätigen Widerstandsgruppe) nach Norwegen im April 1942 beschreibt. Titel und Zwischentitel stammen von der Redaktion.

N.K.

Der Winter 1941/42 trägt die Todesdaten unzähliger Menschen in sich, die Ausweitung zum Weltkrieg ist irreversibel. Am 7. Dezember 1941 findet der Überfall der Japaner auf den US-Flottenstützpunkt Pearl Harbor auf Hawaii statt; er manifestiert endgültig die globale Dimension dieses Krieges. Am Tag danach erklären die USA, Großbritannien und andere Staaten Japan, wieder drei Tage später das Deutsche Reich und Italien den USA den Krieg. Zur gleichen Zeit gerät der deutsche Angriff auf die Sowjetunion vor Moskau ins Stocken; durch eine russische Gegenoffensive werden die deutschen Truppen zurückgedrängt. Dieser Stillstand des «Russlandfeldzuges» dient Hitler zum Anlass, am 19. Dezember 1941 den Oberbefehlshaber des Heeres, Generalfeldmarschall Walther von Brauchitsch, abzusetzen und sich selbst zum Oberbefehlshaber des Heeres zu erklären. Am 20. Januar 1942 beschließt die «Wannsee-Konferenz» unter Heydrichs Leitung die «Endlösung der Judenfrage», wie es im Nazi-Deutsch heißt. Die systematische Vernichtung des europäischen Judentums ist damit nur noch eine Frage der Zeit.

Die Regime- und Kriegskritiker mussten mit der Enttäuschung fertig werden, die der Wechsel in der obersten Heeresführung bedeutete. Immerhin hatte Brauchitsch sich ihren Umsturzplänen gegenüber nicht mehr völlig verschlossen gezeigt. Ein tendenzieller Schalthebel für einen Staatsstreich an höchster militärischer Stelle war somit ausgefallen. Unter dem Eindruck der sich hemmungslos steigernden Inhumanität des nationalsozialistischen Herrschaftssystems auf allen Sektoren – die brutale Kriegsführung und die Aushöhlung des Völkerrechts, die planmäßige Vernichtung insbesondere der jüdischen Menschen, die zynische Missachtung der Menschenwürde und die permanente Unterdrückung im Inneren – waren seit Herbst 1941 die Hoffnungen der Konspiration gewachsen, und das Kommunikationsnetz zwischen ihren jeweiligen «Zellen» wurde dichter geknüpft. So traf sich jetzt der «Sonderführer» in der Abteilung Z des Amtes Ausland/Abwehr, Dohnanyi, häufiger mit Helmuth James Graf von Moltke, der als Völkerrechtler im gleichen Hause arbeitete und Initiator des Widerstandskreises war, der später als «Kreisauer Kreis» titulierte wurde.¹

Ebenfalls häufiger konferierte er mit dem unfreiwilligen Ruheständler, dem ehemaligen deutschen Botschafter in Rom und jetzigen Widerständler, Ulrich von Hassell. Über die zahlreichen Kontakte, die wiederum jeweils jeder dieser drei Unterhändler des Widerstandes in jenen Monaten entwickelte, sind wir durch die Kalendernotizen Christine von Dohnanyis, durch die Briefe Moltkes an seine Frau Freya und durch die Tagebücher Hassells informiert. Sie enthalten zwar nicht *das* «Spiegelbild einer Verschwörung»², aber sie spiegeln ein wenig vom Alltag

¹ Siehe Kapitel 9.

² So die Formulierung, mit der die Verhör-Protokolle des Sicherheitsdienstes der SS (abgekürzt SD) nach dem 20. Juli 1944, die so genannten Kaltenbrunner-Berichte (vgl. Hans-Adolf Jacobsen, Hrsg., «Spiegelbild einer

der Verschwörung wider. Vage Andeutungen und verschlüsselte Mitteilungen, Codeworte und Chiffren, Kürzel und Decknamen: Notwendigkeiten der Kommunikation unter den Bedingungen der Diktatur. «Widerstand zwang zur verkleideten Sprache»³ und zum Erfindungsreichtum im Blick auf Verschlüsselungen und Nachrichtenkanäle. [...]

Der Optimismus der Opposition, gerade auf Grund der bedrückenden außen- und innenpolitischen Situation Terrain zu gewinnen und den Zielen von Umsturz und Neuanfang näher zu kommen, erhielt einen weiteren empfindlichen Dämpfer. «Alles ist etwas verschüchtert», muss Hassell Anfang Februar 1942 konstatieren.⁴ Oster und Dohnanyi waren durch, wie es heutzutage heißen würde, «gut unterrichtete Kreise» gewarnt worden, der SD versuche in verschärftem Maße, gewisse Personen und Aktivitäten innerhalb des Amtes Ausland/Abwehr zu überwachen. Für Oster und Dohnanyi hieß es trotz dieses Menetekels: *business as usual*.

Bonhoeffer war seit November 1941 infolge seiner schweren Lungenentzündung zunächst nur bedingt einsatzbereit gewesen. Den Dezember hatte er als Rekonvaleszent in seiner «Fluchtburg», dem Kleist-Retzow'schen Gut Kieckow, die ersten Monate des neuen Jahres dann wieder in Berlin verbracht. Er konnte jetzt weiter an der *Ethik* arbeiten und die seelsorgerlichen *Rundbriefe* per Feldpost an seine ehemaligen Vikare schicken. Ende Oktober 1941 hatte Ruth von Kleist-Retzow ihn in einem Brief nach Berlin danach gefragt – «Wo bleibt der Brief an die Brüder?»⁵ – und für die praktische Durchführung Sorge getragen. Sie habe noch fünfhundert Blatt Schreibmaschinenpapier, zweihundert Blatt Kanzleipapier und einhundert Umschläge für ihn erhalten, teilte sie ihm während seines Landaufenthaltes von Stettin aus mit. «Was sollen wir nun damit machen? Soll ich das Paket nach Berlin schicken? Oder brauchen Sie es noch in Kieckow?»⁶

Durch diese Rundbriefe versuchte Bonhoeffer die persönlichen Bindungen und Verbindungen zwischen den ehemaligen Finkenwaldern aufrechtzuerhalten. Die schwerste Aufgabe bestand darin, sie mit diesen Briefen jeweils über die inzwischen «Gefallenen», über die «im Krieg Gebliebenen» zu informieren. Er redete den Schmerz, das Grauen und die Absurdität des Kriegstodes nicht vaterländisch schön. Es ging ihm darum, seine ehemaligen Seminaristen auch in der permanenten Grenzsituation des Kriegsalltags die Tragfähigkeit des Glaubens erleben zu lassen, ohne die Trauer und Verzweiflung zu übertünchen. Er knüpfte mit unpräzisen, selbstverständlichen Worten an die gemeinsame Erfahrung an, sich in Gott geborgen zu wissen. Dieses Dennoch des Glaubens war kein trotzig-abwehrendes, sondern ein vertrauendes, hiobhaftes. Es war verankert in Gottesgewissheit und gehalten in der Sprache der Hoffnung. Im Rundbrief Anfang März 1942 schreibt Bonhoeffer: «Heute am 1. März scheint zum ersten Mal eine warme Frühjahrs-sonne; der Schnee tropft von den Dächern, die Luft ist klar, und die Erde kommt wieder zum Vorschein. Unsere Gedanken sind bei Euch, die Ihr in den vergangenen Monaten Unvorstellbares an Front und Winter durchgemacht habt, mit dem Wunsch, daß auch Euch die Sonne und die Wärme und die Erde bald wieder erfreut. «Er gibt Schnee, Er streut Reif, [...] wer kann bleiben vor seinem Frost? Er spricht, so zerschmilzt es, Er läßt seinen Wind wehen, so taut es auf» (Psalm 147). Er wird eines Tages auch den Winter und die Nacht des Bö-

Verschwörung». Die Opposition gegen Hitler und der Staatsstreich vom 20. Juli 1944 in der SD-Berichterstattung. Geheime Dokumente aus dem ehemaligen Reichssicherheitshauptamt. 2 Bände. Stuttgart 1984), titulierte wurden.

³ Hans Mommsen, Die Opposition gegen Hitler und die deutsche Gesellschaft 1933-1945, in: Klaus-Jürgen Müller, Hrsg., Der deutsche Widerstand 1933-1945. Paderborn 1990, 38.

⁴ Ulrich von Hassell, Die Hassell-Tagebücher 1938-1944. Aufzeichnungen von Anders Deutschland, rev. und erw. Ausgabe unter Mitarbeit von Klaus Peter Reiß, hrsg. von Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen. Berlin 1988, 300.

⁵ Dietrich Bonhoeffer, Werke. Band 16: Konspiration und Haft 1940-1945, hrsg. von Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke. Gütersloh 1996, 221, (abgekürzt *DBW*).

⁶ Ebd. 234.

sen zerbrechen und einen Frühling der Gnade und Freude heraufziehen lassen.»⁷

Norwegen unter deutscher Besetzung

An diesem 1. März 1942 treten im besetzten Norwegen alle sieben Bischöfe der lutherischen Staatskirche zurück – aus Protest gegen Geist und Praxis der deutschen Besatzungsmacht und der Politik des seit exakt einem Monat von ihr eingesetzten und ihr übereifrig ergebenden Ministerpräsidenten Vidkun Quisling. Innerhalb eines Monats eskaliert der Konflikt. Eivind Berggrav, der Bischof von Oslo, wird am 2. April unter Hausarrest gestellt, woraufhin es am 5. April, dem Ostersonntag des Jahres 1942, zum Eklat zwischen Kirche und norwegischer Widerstandsbe-
wegung auf der einen und pro-nazistischer Regierung und Besatzungsmacht auf der anderen Seite kommt: Die norwegischen Pfarrer legen aus Solidarität mit dem Schritt ihrer Bischöfe und der Ausschaltung Berggravs ihre staatskirchlichen Ämter nieder. Am 8. April wird der Osloer Bischof verhaftet. Und am gleichen Tage ruft Hans von Dohnanyi Dietrich Bonhoeffer, der für einen Osterbesuch noch einmal nach Hinterpommern gefahren war, telefonisch zurück nach Berlin. Am 9. April 1942 erhält Bonhoeffer im Haus seines Schwagers die näheren Instruktionen für die Reise, die er am nächsten Morgen antreten soll. Zielort: Oslo. Der offizielle Auftrag: Schadensbegrenzung. Der verdeckte Auftrag: Ermutigung zum weiteren Widerstand. Reisegefährte: Moltke. Helmuth James Graf von Moltke – der preußische Generalfeldmarschall Helmuth Graf von Moltke war sein Urgroßonkel – hatte nicht den militärischen Weg eingeschlagen. Der promovierte Jurist und Besitzer des schlesischen Gutes Kreisau hatte in Berlin Staats- und Rechtswissenschaften studiert. Seit seiner Jugend empfand er eine besondere Affinität zur angelsächsischen Welt. Infolge mehrerer Engländeraufenthalte sprach er perfekt Englisch und hatte zudem eine englische Anwaltsausbildung absolviert. Dem Nazi-Regime versagte er sich von Anfang an. Ein Richteramt anzunehmen war deshalb schon 1933 für ihn indiskutabel und er entschied sich, als Anwalt zu arbeiten. Der Plan, sich in England als Anwalt niederzulassen, wurde durch den Kriegsausbruch vereitelt. Als «büroverwendungsfähig» beurteilt wurde er 1939 zum Kriegsgerichtsrat ernannt. Sein neuer Zuständigkeitsbereich: Kriegs- und Völkerrecht in der Auslandsabteilung des militärischen Geheimdienstes im OKW, eben jenes Amtes Ausland/Abwehr, in dem etwa zur gleichen Zeit Hans von Dohnanyis Tätigkeit als «Sonderführer» und Mitarbeiter Osters begann. Moltke gelang es in zahlreichen Fällen, durch Vorlagen, Eingaben und Rechtsgutachten Verstöße gegen die elementarsten Grundsätze des Kriegs- und Völkerrechts abzuschwächen, kurz: «Schlimmeres zu verhüten».⁸ Konkret ging es z.B. um Methoden der Kriegsführung, um die Be- und Misshandlung Kriegsgefangener, um Partisanenverfolgung und Geiselnahmen, die aller Kriegskonventionen spotteten. Durch riskantes persönliches Eingreifen wird er 1943 dazu beitragen, dass die dänischen Juden rechtzeitig vor der Deportation gewarnt und die meisten von ihnen nach Schweden gerettet werden; ebenso wird er nach Norwegen vor «Judenrazzien» warnen, so dass rettende Transporte nach Schweden organisiert werden können. So erreichte er fraglos später tatsächlich, was er im Herbst 1941 schon einmal versucht hatte, nämlich «dem Rad der Judenverfolgung zumindest hemmend ein wenig in die Speichen zu fahren.»⁹ Die Briefe

⁷ Ebd. 242.

⁸ Ger van Roon, Graf Moltke als Völkerrechtler im OKW, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 18 (1970), 21.

⁹ Die heute weithin bekannte Formulierung Bonhoeffers von 1933, die er im Zusammenhang mit der so genannten «Judenfrage» verwendet hatte – nämlich «dem Rad [...] in die Speichen zu fallen» (*DBW* 12, 353) –, taucht ähnlich in einem Brief Moltkes an seine Frau auf. Im Blick auf Liquidationen im Osten Mitte November 1941 berichtete er ihr am 13. November 1941 über sein derzeitiges Tagewerk in Berlin andeutungsweise (zitiert in: Freya Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945. Anwalt der Zukunft. Stuttgart 1975, 174), es sei ihm «tatsächlich gelungen, dem Rad der Judenverfolgung zumindest hemmend ein wenig

Moltkes an seine Frau Freya dokumentieren, wie sehr er unter der Last der Informationen litt, mit denen er Tag für Tag durch seine Arbeit konfrontiert wurde.

Moltke, «Anwalt der Zukunft»¹⁰, entwickelte zusammen mit Peter Yorck von Wartenburg seit 1940 Ideen und zunehmend konkretere Pläne für ein Danach: für ein demokratisch geprägtes Deutschland, das der unaufhörlichen Verletzung der Menschenrechte eine Absage erteilt hätte und einen neuen Platz in der *family of man* finden würde. Handfeste Umsturzpläne lagen ihnen – noch – fern. Es entstand durch beider vielfältige Arbeitskontakte und Freundschaften ein zunächst loser, sich durch regelmäßige Treffen in Berlin und auf dem Moltke'schen Gut Kreisau verfestigender oppositioneller Kreis, der im Gesamtkontext des deutschen Widerstandes sich dadurch auszeichnete, dass Menschen aus sehr unterschiedlichen Denkrichtungen zu ihm stießen: Konservative, Liberale, Sozialdemokraten und Sozialisten, Protestanten sowohl aus der Bekennenden als auch aus der «amtlichen» Deutschen Evangelischen Kirche und katholische Geistliche. Gemeinsam war vielen der dem Kreisauer Kreis nahe stehenden Menschen, insbesondere ihren beiden Vordenkern, dass sie aus dem Fundus ihres christlichen Glaubens lebten. Von denjenigen, die zum *inner circle* der Kreisauer gehörten und deren Wege sich in jenen Jahren mit denen Bonhoeffers berührten, sind z.B. Hans Bernd von Haeften und Adam von Trott aus dem Auswärtigen Amt, der Theologe Eugen Gerstenmaier vom Kirchlichen Außenamt der DEK und der Mitarbeiter Dohnanyis, Karl Ludwig von Guttenberg zu nennen. Und Theodor Steltzer.

Ihn lernt Bonhoeffer in Norwegen kennen. Sein Kurzporträt: Promovierter Volkswirtschaftler und Transportoffizier im Stabe des obersten Befehlshabers der Wehrmacht in Norwegen, Generaloberst von Falkenhorst. Entwickelte gleichzeitig ausgezeichnete Beziehungen zur norwegischen Kirche und zum norwegischen Widerstand, wobei dort das eine zum anderen gehörte. Darüber hinaus gute Kontakte zur schwedischen Kirche. Mit Moltke befreundet und politisch mit ihm durch die Arbeit im Kreisauer Kreis verbunden. Aktiv in der evangelischen Michaelsbruderschaft und der Bekennenden Kirche. Steltzers Geradlinigkeit in Sachen Glaube wird später einmal lakonisch mit folgendem Satz be- und verurteilt werden: «Seine starke konfessionelle Bindung bestimmt weitgehend alles Denken und Handeln.»¹¹ Bleibt zu er-

in die Speichen zu fahren.» Einen Tag später konnte er seiner Frau mitteilen: «In der Judensache habe ich ein Veto des OKW für den Augenblick erreicht» (ebd. 175). Zum Hintergrund (vgl. Ger van Roon, Graf Moltke als Völkerrechtler im OKW [Anm. 8], 39f.): Es ging um Protestschreiben an die Wehrmachtsführung gegen die Ermordung jüdischer sowjetischer Kriegsgefangener; zumindest ein Aufschub der Liquidationen war durchgesetzt worden. Zu Moltkes Warnungen nach Dänemark und Norwegen vgl. z.B. Hans Mommsen, *Alternative zu Hitler. Studien zur Geschichte des deutschen Widerstandes*. München 2000, 395f. Nach Mommsen (ebd. 395) war Moltke, auch auf Grund seiner Informationsmöglichkeiten in der Abwehr, «geradezu der Seismograph der Opposition für den sich verschärfenden Zugriff auf das Judentum.»

¹⁰So der deutsche Untertitel der Biographie, die unter Mitwirkung Freya von Moltkes (vgl. Anm. 9) entstand.

¹¹So die SD-Akten vom 12.9.1944 zu den Verhören nach dem 20. Juli über Steltzer (vgl. Hans-Adolf Jacobsen, Hrsg., «Spiegelbild einer Verschwörung» [Anm. 2] I, 381). Das Todesurteil gegen Steltzer wurde auf Grund von Interventionen norwegischer Freunde durch Himmler persönlich aufgehoben und er wurde am 25. April 1945 entlassen (vgl. Klemens von Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938-1945*. Berlin 1994, 522 Anm. 275). Eine Randnotiz, die die mannigfachen zufälligen Verflechtungen jener Jahre veranschaulicht: Bethge (In Zitz gab es keine Juden. Erinnerungen aus meinen ersten vierzig Jahren. München 1989, 208) erinnerte sich, nach seiner eigenen Entlassung aus der Haft Ende April der Frau Theodor Steltzers während der Bombardierungen Berlins begegnet zu sein; sie lebte damals mit im Haus seiner Schwiegereltern, Ursula und Rüdiger Schleichers, in der Marienburger Allee 42.

¹²«Berggrav ließ sich von Steltzer über die Erfahrungen der Bekennenden Kirche in Deutschland berichten», so Boyens (Armin Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Ökumenischen Rates der Kirchen*. München 1973, 163) «während Steltzer sich bei Berggrav über die Stimmung der norwegischen Bevölkerung orientierte.»

¹³Theodor Steltzer, *Sechzig Jahre Zeitgenosse*. München 1966, 142.

gängen: Mit Bischof Berggrav – im besetzten Norwegen geradezu die Symbollfigur des Widerstandes – verband Steltzer eine dauerhafte freundschaftliche Beziehung, die sich seit den Repressalien gegen Berggrav und den Osloer Osterunruhen 1942 noch verstärkte.¹²

Der Norwegen-Auftrag von H. J. von Moltke und D. Bonhoeffer

Diese Osterunruhen des April 1942 bildeten nun den Hintergrund des Norwegen-Auftrages an Moltke und Bonhoeffer. Die gespannte Stimmung in der norwegischen Bevölkerung irritierte die Machthaber. Auf deutscher Seite war man seit dem spektakulären Rücktritt der Bischöfe Anfang März und vollends seit dem noch spektakulärerem Solidarierungsakt der Pfarrer Anfang April 1942 nervös geworden. Nicht genug damit: Hinzu kamen seit Wochen Boykott- und Streikmaßnahmen der Lehrerschaft aus Protest dagegen, dass alle norwegischen Jugendlichen zur Mitgliedschaft in einer Organisation verpflichtet werden sollten, die viel Ähnlichkeit mit der «Hitler-Jugend» hatte. Der dem deutschen «Reichskommissar» Terboven stets verbundene norwegische Ministerpräsident Quisling, Anführer der faschistischen «Nasjonal Samling», drang, nazistisch und linientreu, auf Gehorsam gegenüber der «großdeutschen» Besatzungsmacht. In der Bevölkerung spannte sich der Bogen von den kollaborierenden «Quislingen» einerseits bis hin zur Widerstandsbewegung «Milorg» andererseits. Die norwegische Kirche, zumindest zu weiten Teilen, versuchte, sich der Regierung von deutschen Gnaden und der Besatzungsmacht selbst zu verweigern und war zu Streik- und Sabotageaktionen bis hin zu direktem Widerstand bereit.

Steltzer, der über die norwegische Kirche Kontakte zu norwegischen Widerstandskreisen suchte, hatte regelmäßig die nützliche Ehre zum gemeinsamen Essen mit dem höchsten Repräsentanten der Wehrmacht in Norwegen, mit Nikolaus von Falkenhorst. Bei dieser Gelegenheit erhielt er *en passant* die neuesten Informationen vom Reichskommissar und Ministerpräsidenten und er zögerte nicht, sie an geeignete Stellen weiterzugeben. Die instabile Stimmungslage in der Öffentlichkeit und die massiven kirchlichen Vorbehalte gegen die Machthaber hatte Steltzer insbesondere mit Moltke erörtert: «Moltke und ich hatten ein Stichwort verabredet, das die Verhaftung Berggravs anzeigte.»¹³ Unter diesem Codewort setzte er die Regimegegner im Berliner Amt Ausland/Abwehr von der unmittelbar bevorstehenden Verhaftung des Osloer Bischofs wenig später telegrafisch in Kenntnis und diese wiederum entwickelten auf Grund der Folgeproteste seitens der norwegischen Bevölkerung einen Einsatz mit doppelter Besetzung und doppeltem Auftrag: «Nach Empfang dieses Telegramms beschlossen Canaris und Oster, zwei Mitglieder ihres Stabes zur Klärung der Lage nach Oslo zu schicken.»¹⁴ Die Wahl fiel auf Moltke und Bonhoeffer.

Sie sollten, ganz ihrem offiziellen Status entsprechend – Moltke als Auslandsbeauftragter des Amtes Ausland/Abwehr im OKW und Bonhoeffer als Fachmann für Kirchenfragen – an führenden politischen Stellen dafür sorgen, dass die Wehrmachtsinteressen in Norwegen gewahrt blieben. Die Devise: *pas de vagues*, nur kein Aufsehen erregen! Konkret bedeutete das: Keine unnötige Unruhe in der Bevölkerung, keine Konflikte mit einer aufsässigen Kirche, keine überflüssigen Provokationen wie z.B. die Inhaftierung eines prominenten Kirchenmannes, keine die Kräfte der Wehrmacht belastenden Übergriffe oder Sabotagemaßnahmen! Die konspirative Seite des Auftrags hingegen bestand darin, die norwegische Kirche in ihrer Bereitschaft zur Resistenz zu unterstützen und Fäden zu norwegischen Widerstandsgruppen zu knüpfen.

Der Verlauf der Norwegenreise Moltkes und Bonhoeffers lässt sich – in großen Zügen – auf Grund von erhalten gebliebenen handschriftlichen Kalendernotizen Bonhoeffers¹⁵ vom 10. bis 18. April 1942 und – sehr viel detaillierter – anhand der in eben jenen

¹⁴Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, *Helmuth James von Moltke 1907-1945* (Anm. 9), 182.

¹⁵DBW 16, 255.

Tagen verfassten und z.T. geradezu köstlichen Briefe Moltkes an seine Frau rekonstruieren.¹⁶ Am 9. April, einem Donnerstag, teilt er ihr in Umrissen seine Reisepläne mit und erwähnt am Schluss: «Am Freitag morgen kommen Dohnanyi & Bonhoeffer um 8.15 zu mir und um 10 geht der Zug.»¹⁷ Dieser Zug ging um 10.35 Uhr ab Stettiner Bahnhof von Berlin Richtung Rügen, und die beiden Nordlandreisenden mussten einen unfreiwillig langen Zwischenstopp in der Hafenstadt Saßnitz an der Ostküste der Insel einlegen, da die Fähre von und nach Schweden im Eis stecken geblieben war.

Sie übernachteten, wie Bonhoeffer festhält, im Hotel Victoria, und Moltke schreibt von dort aus seiner Frau offenbar nicht allzu begeistert: «Jetzt gehen wir essen und dann ins Kino! Ich habe mich breitschlagen lassen, weil ich den guten Bonhoeffer nicht sitzen lassen wollte.»¹⁸ Der nächste Vormittag hingegen verlief in Moltkes Augen schon vielversprechender; er berichtet ihr von einem ausgedehnten gemeinsamen Spaziergang und der Weiterfahrt nach Oslo: «Es lag mir hauptsächlich deshalb daran, weil ich mit Bonhoeffer die Spielverteilung abklären wollte und mir das auf einem Spaziergang leichter erschien als im Zimmer. Wir sind dann auch von 9 bis 1/2 2 gewandert und zwar wohl 6 km zu den Kreidefelsen von Stubbenkammer und etwa die gleiche Entfernung zurück, immer im Buchenwald hoch über der See. [...] Abgesehen von einem Holzarbeiter trafen wir keine Menschenseele, so hatten wir auch gut Zeit alles zu erörtern. Das führte auch zu Ergebnissen, die jedenfalls bisher befriedigend waren.» Am Nachmittag können sie tatsächlich ihre Reise per Fähre nach Trelleborg fortsetzen – eine Schiffspassage, unter der Moltke psychisch und physisch reichlich zu leiden hat: «Das Schiff war bequem, die Reisegefährten einfach peinlich und furchtbar. Ich hätte am liebsten nur englisch gesprochen um mich von dieser Bande von Räubern und Knoten zu distanzieren. Abgesehen von ein oder zwei Leuten, die erträglich waren, und den Stewards und einigen deutschen Vorarbeitern, die dritter Klassen fuhren, war auf dem Schiff nichts als der Abschaum des deutschen Mittelstandes.» Sie sind hoffnungslos verspätet, schaffen es an diesem Tag nur noch bis Malmö und erreichen nach stundenlanger Zugfahrt schließlich um Mitternacht – in der Nacht von Sonntag auf Montag, den 13. April 1942 – ihren Zielort, die norwegische Hauptstadt: «Um 12 waren wir in Oslo, wo Steltzer uns an der Bahn abholte und zum Hotel brachte, wo ich in einem fürstlichen Riesenappartement, halb Salon halb Schlafzimmer mit Bad etc. in der Belle-Etage untergebracht bin, während mein Begleiter, wie er hier heisst, im 3ten Stock wohnt.»¹⁹

Begegnungen und Gespräche in Oslo

Drei Tage halten sie sich nach Bonhoeffers Taschenkalender in «O.» auf, sind im Grand Hotel Oslo untergebracht und absolvieren ein dichtes Gesprächsprogramm: ein offizielles und ein informelles, ein dienstliches und ein subversives. «Frühstück nahmen B. und ich immer gemeinsam bei mir ein, weil wir da am besten Gelegenheit hatten, die Tagespläne aufeinander abzustimmen.»²⁰ Die dienstlichen Besprechungen führt Moltke – offenbar nicht in Begleitung Bonhoeffers – hauptsächlich mit ranghohen Militärs und zivilen Beamten, z.B. mit der Leitung der Osloer «Ast», der dortigen Abwehrstelle, oder mit dem engsten Stab des Oberbefehlshabers in Norwegen bzw. mit diesem höchstpersönlich: mit Generaloberst Nikolaus von Falkenhorst. Mit ihm aß er beispielsweise Mittwoch mittag, aber nur mit einigem Unbehagen. «[...] Mittwoch abend ass ich garnicht, weil ich mich zu elend fühlte und nicht noch die Arbeit des Verdauens meinem Körper zumu-

ten wollte», heißt es in der Berichterstattung gegenüber seiner Frau; der Generaloberst sei «wirklich ein tolles Subjekt. Er kann nicht zuhören, hält Monologe, erzählt dumme Geschichten und ist ganz ungewöhnlich töricht.»²¹

Glücklicher ist Moltke über die nicht-dienstlichen Begegnungen, zu denen vor allem die nach außen hin völlig legal erscheinenden Treffen mit Theodor Steltzer zählen. Moltkes Gesundheitszustand lässt wegen einer fiebrigen Erkältung während der gesamten Reise zu wünschen übrig: «Vielleicht fanden deshalb seine norwegischen Gastgeber, er sehe aus wie der heilige Sebastian.»²² Als «Höhepunkt des Aufenthalts» empfindet er das vermutlich von Steltzer organisierte Arrangement am Montag abend: «[...] um 1/2 9 war der erste Besuch bei drei ganz hervorragenden norwegischen Männern, wo Steltzer, Bonhoeffer & ich geradezu fürstlich bewirtet wurden; glücklicherweise mit viel Kaffee, sodaß ich die Müdigkeit überwand. Die Unterhaltung dauerte bis 1.30, was ja wirklich etwas lang war.»²³

Es scheint sich bei den norwegischen Vertretern dieses Treffens am Abend des 13. April um zwei im dortigen Kirchenkampf aktive Pfarrer und um den Maler Henrik Sørensen, einen Freund des Bischofs Berggrav, oder möglicherweise um den mit Steltzer befreundeten und zum norwegischen Widerstand gehörenden Soziologieprofessor Arvid Brodersen gehandelt zu haben. Die Angaben hierzu und die konkreten Erinnerungen des in Frage kommenden Personenkreises lassen offen, wer an diesem Abend mit Sicherheit anwesend war und was im Einzelnen – und speziell im Blick auf Bonhoeffer – zur bleibenden Erinnerung der Gesprächspartner an diese Begegnung wurde.²⁴ Kein Zweifel scheint hingegen daran zu bestehen, dass es um die explosive Atmosphäre im Zusammenhang mit dem norwegischen Kirchenkampf und um die Zukunft Bischof Berggravs ging, um die internen Verknüpfungen zwischen kirchlicher Opposition mit der norwegischen Widerstandsbewegung und um potentielle Verknüpfungen mit deutschen oppositionellen Kreisen.²⁵

Während es Moltke eher auf Letzteres ankam, sah Bonhoeffer seine Aufgabe darin, die norwegische Kirche in ihrer Ablehnung des nationalsozialistischen Denk- und Unterdrückungssystems zu stützen. Waren es seine Träume der Vergangenheit von einer eindeutig und konsequent sich zur Christlichkeit bekennenden Kirche? Er dürfte sich an seine eigenen – vergeblichen – Hoffnungen auf Pfarrerstreik und Amtsniederlegungen vor neun Jahren erinnern haben. In jedem Fall versuchte er die norwegischen Protestanten zu ermuntern und zu ermutigen, in ihrem Protest nicht nachzulassen und den unbequemen Weg, den sie eingeschlagen hatten, nicht gegen einen glatteren, gefügigeren preiszugeben.

Eine lutherische Kirche, die zu jeder Obrigkeit Ja und Amen sagt, wäre nicht länger eine Kirche, die sich auf den Reformator berufen könnte. Die Gespräche dieses Abends wurden fortgesetzt; am folgenden Nachmittag jedenfalls hatte Moltke, so berichtete er seiner Frau, nochmals «eine Besprechung von 1/2 4 bis 8 mit einem der drei Norweger vom vorhergegangenen Abend, mit dem Details auszufüllen waren. B. hatte einen anderen Norweger vor.»²⁶ Drei Tage hielten sich Moltke und Bonhoeffer in Oslo auf; aus Bonhoeffers Kalendernotizen und Moltkes Schreiben an seine Frau wird ersichtlich, dass sie am 16. April, einem Donnerstag,

²² Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 183.

²³ Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945 (Anm. 16), 364.

²⁴ Vgl. ebd. 366 Anm. 4 bzw. DBW 16, 257f. Anm. 5 sowie die früheren – uneinheitlichen – Aussagen hierzu bei Ger van Roon (Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung. München 1967, 327), Eberhard Bethge (Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie. Gütersloh 2004, 847) und Jørgen Glenthøj (Hrsg., Die mündige Welt V: Dokumente der Bonhoeffer-Forschung 1928-1945. München 1969, 262f. Anm. 13). Die von Roon (ebd. 327) formulierte Auffassung, auch Berggrav, «der für die Besprechung aus dem Gefängnis geschmuggelt worden war», sei anwesend gewesen, kann nicht mehr vertreten werden.

²⁵ Vgl. Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 183 und Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 24), 847.

²⁶ Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945 (Anm. 16), 365.

¹⁶ Vollständig abgedruckt bei Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945. Hrsg. von Beate Ruhm von Oppen. München 21991, 360ff., auszugsweise in DBW 16, 256ff.

¹⁷ Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945 (Anm. 16), 360.

¹⁸ Ebd. 361.

¹⁹ Ebd. 362f., 363 und 364.

²⁰ Ebd. 365.

²¹ Ebd.

Oslo mit dem Zug Richtung Stockholm verließen.²⁷ «Sachlich habe ich den Eindruck eines Erfolges, sowohl hinsichtlich des offenen wie des verdeckten Teiles. Ich habe mich mit allen beteiligten Soldaten – bis auf den Generaloberst – über Inhalt und Petikum meines Berichts an Admiral Canaris geeinigt und daran lag mir natürlich sehr viel», bilanziert Moltke in seinem Oslo-Report an seine Frau, und diesen Lagebericht für Admiral Canaris erwähnt er noch einmal und scheinbar unvermittelt ihr gegenüber Ende April in einem Brief aus Berlin, nachdem sie ihn dort besucht und sie offenkundig darüber miteinander gesprochen hatten: «Heute morgen ist das Opus zu Bonhoeffer gewandert und morgen früh kommt er damit wieder an. Hoffentlich kann ich es dann morgen im Laufe des Tages verabschieden.»²⁸ Es steht außer Frage, dass Moltkes und Bonhoeffers norwegisches Doppelspiel – offiziell Abwiegung, Beschwichtigung, Entspannung allzu aufgeregter Besatzungspolitik angeblich zwecks Wahrung der Wehrmachtsinteressen, faktisch jedoch Stärkung der widerständigen Bestrebungen in der norwegischen Kirche und Öffentlichkeit – hoch riskant war. Und dass sie sich dessen bewusst waren. Bonhoeffer z.B. hat am Tag vor seiner Abreise, am 9. April 1942, seinem Freund Bethge eigens einen kurzen Brief geschrieben, der ausschließlich folgende Mitteilung enthielt: «Für alle Fälle sollst Du wissen, daß ich den Wunsch habe, daß Du einmal meine Bücher, Musikinstrumente und Bilder bekommst.»²⁹ Ihre Reise war ohne jeden Zweifel eine konspirative, ihr Einsatz lebensgefährlich, ihr Vorhaben nicht nur redlich, sondern weit mehr, nämlich im ursprünglichen Wortsinn «hochachtungswürdig».

Lebensgefährliche Konspiration

Es bedarf deshalb gar nicht irgendwelcher Überhöhungen, wie sie in der Nachkriegszeit und den Folgejahrzehnten, wenn auch gewiss unbeabsichtigt, erfolgten. Zu welchen geringfügigen, aber folgenreichen Verzeichnungen des Bonhoeffer-Bildes es mitunter kam, lässt sich am Beispiel der Norwegenreise in mehrfacher Hinsicht demonstrieren. Erstes Beispiel: Die Wirkung, die von Bonhoeffer ausging. Fünfzehn Jahre nach der Norwegenreise, 1957, erinnert sich Bischof Berggrav in einem Brief an Theodor Steltzer des Eindrucks, den Bonhoeffer in jenen Tagen bei seinen norwegischen Gesprächspartnern hinterlassen habe. In ihm heißt es: «Bonhoeffer scheint einen starken Eindruck gemacht zu haben. 1. Weil er Mitglied einer «Kommission» war, 2. weil er sich so selten äußerte»³⁰. Aber sowohl in der dessen ungeachtet großartigen Biographie des Freundes als auch in dem ebenfalls dessen ungeachtet großartigen Bandes 16 der Werkausgabe wird jeweils nur der erste Satz zitiert: Er, Bonhoeffer, scheine einen starken Eindruck gemacht zu haben.³¹ In der Biographie wird außerdem aus diesem Brief Berggravs an Steltzer die Passage zitiert: «Bonhoeffer bestand auf bitterlichen Widerstand – bis ins Martyrium hinein», obwohl Steltzer seinerseits in einem wenig später an Bethge verfassten Schreiben darauf hingewiesen hat, er habe gewisse Zweifel, «ob Bonhoeffer wirklich auf beträchtlichem Widerstand bis in das Martyrium hinein bestanden hat. Mir gegenüber hat er nichts derartiges geäußert.»³²

²⁷Die Unstimmigkeiten in der Datierung sind inzwischen korrigiert. Der letzte Teil des ausführlichen brieflichen Berichtes Moltkes an seine Frau über die Oslo-Mission, begonnen am 15.4.1942, trägt das Datum des 17.4.1942, wurde aber von der Herausgeberin seiner Briefe (Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945 [Anm. 16], 364 bzw. 366 Anm. 3) entsprechend eines Satzes des Briefschreibers selbst (ebd. 365) und entsprechend der Kalendernotiz Bonhoeffers (DBW 16, 255) auf Donnerstag, den 16.4.1942, datiert: «Heute, Donnerstag früh sind wir um 7 Uhr nach Stockholm abgereist [...]».

²⁸Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945 (Anm. 16), 365f. und 367.

²⁹DBW 16, 255.

³⁰Zitiert nach Jørgen Glenthøj, Hrsg., Die mündige Welt V (Anm. 24), 263 Anm. 13.

³¹Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 24), 846 und entsprechende Zitation im Nachwort zu DBW 16, 689.

³²Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 24), 846 und Jørgen Glenthøj, ebd. 263 Anm. 13.

Zweites Beispiel: Die Bedeutung Moltkes und Bonhoeffers für das Schicksal des norwegischen Bischofs Berggrav. Zur Chronik der Ereignisse jener Apriltage in Norwegen gehört unweigerlich die Frage, was damals mit dem Bischof von Oslo eigentlich geschah, der, wie bereits erwähnt, vor Ostern unter Arrest gestellt und nach Ostern, zwei Tage vor Bonhoeffers und Moltkes Abreise nach Norwegen, inhaftiert worden war. Von höchsten Stellen aus übte man von Berlin aus Einfluss auf die norwegische Eigendynamik aus. Der «Reichskommissar» von Norwegen, Terboven, erhielt zu diesen Vorgängen von «SS-Reichsführer» Heinrich Himmler selbst – er kannte Berggrav persönlich – ein Telegramm mit der Frage, warum dieser gefangen gehalten werde. Am 13. April, eben jenem Montag, dem ersten Aufenthaltstag Moltkes und Bonhoeffers in Oslo, der mit dem von Moltke begeistert angedeuteten abendlichen Treffen ausklang, rechnete man in Norwegen damit, dass Berggrav von der Quisling-Regierung vor einen «Volksgerichtshof» gestellt und verurteilt werde. Wider Erwarten passierte nichts dergleichen; stattdessen kam am Mittwoch ein weiteres Telegramm aus Berlin in Oslo an. Dieses Mal war es von Martin Bormann, dem Leiter der Parteikanzlei, abgeschickt, und zwar mit der Anweisung, Berggrav sei sofort zu entlassen.

Einen Tag später, am 16. April 1942, wurde Berggrav denn auch tatsächlich aus dem Gefängnis entlassen, freilich um umgehend und für die Dauer von drei Jahren in seinem «Landsitz», der legendären Waldhütte in Asker nicht weit von Oslo, interniert zu werden.³³ [...]

Dass exakt auf dem Scheitelpunkt der mit der Person des Osloer Bischofs und mit dem norwegischen Kirchenkampf insgesamt zusammenhängenden Auseinandersetzungen Moltke und Bonhoeffer nach Norwegen entsandt wurden und dass sie am Tag seiner Entlassung aus dem Gefängnis wieder abreisten, lässt auf den ersten Blick eine unabwiesbare Kausalität vermuten. So hat tatsächlich die zeitliche Koinzidenz der Ereignisse um Berggravs Verhaftung mit dem Auftrag Moltkes und Bonhoeffers nach Norwegen und ihrem dortigen Aufenthalt – kurz: mit ihrer Osloer Mission – in der Vergangenheit mitunter zu selbstverständlich erscheinenden Schlussfolgerungen geführt, die sachlich jedoch wenig haltbar sind. Ihre dienstliche Aufgabe bestand darin, die Situation zu analysieren und – soweit irgend möglich – zu befrieden; formell traten sie auf als Abgesandte der Abwehr, faktisch jedoch als Kundschafter der deutschen Opposition.

Augenscheinlich lag es in der späteren Rekonstruktion der Ereignisse nahe, die Rolle, die sie tatsächlich spielten, so (fehl-)einzuschätzen, dass sie mit der «Begnadigung» Berggravs in einem Atemzug genannt wurde.³⁴ Sei es beabsichtigt oder unbeab-

³³Vgl. Jørgen Glenthøj, Hrsg., Die mündige Welt V (Anm. 24), 264 Anm. 13 und Theodor Steltzer, Sechzig Jahre Zeitgenosse (Anm. 13), 142 sowie DBW 16, 265 Anm. 2.

³⁴Nur einige der Beispiele aus der Bonhoeffer-Literatur seien genannt, die unwillkürlich den Eindruck erwecken, Auftrag und Auftreten Bonhoeffers und Moltkes hätten in direktem Zusammenhang mit dem zumindest relativen und vorläufigen «Erfolg» für Berggrav gestanden. Bei Bethge (Dietrich Bonhoeffer [Anm. 24], 846f.) wird einerseits darauf hingewiesen, dass «von Berlin aus eingegriffen» worden sei, und die Formulierung auf der folgenden Seite konstruiert *expressis verbis* auch nicht einen Kausalnexus zwischen ihrem Aufenthalt und des Bischofs Entlassung aus dem Gefängnis, suggeriert ihn andererseits dennoch: «Am Tag, als Berggrav in die Waldhütte bei Asker verbannt wurde und damit gerettet schien, traten Moltke und Bonhoeffer ihre Rückreise an.» Jørgen Glenthøj (Dietrich Bonhoeffer vor Kaltenbrunner. Zur Begegnung mit Lordbischof Bell in Schweden 1942, in: Evangelische Theologie 26 [1966], 474) ging von der Tatsache aus, Berggrav sei «im April 1942 unter Mitwirkung von Dietrich Bonhoeffer und J. von Moltke knapp mit dem Leben davongekommen», um drei Jahre später (in: ders., Hrsg., Die mündige Welt V [Anm. 24], 263f. Anm. 13) allerdings sehr viel differenzierter zu formulieren: «In welchem Umfang Moltke und Bonhoeffer dazu beigetragen haben, Berggrav das Leben zu retten, läßt sich nicht eindeutig feststellen.» Wenige Sätze später resümierte er jedoch: «In jedem Fall ist Berggrav durch Eingreifen von deutscher Seite vor dem Galgen errettet worden. [...] Moltke und Bonhoeffer haben jedenfalls zu dieser Wendung entscheidend beigetragen.» In der Ausgabe des Bonhoeffer-Bildbandes von 1986 heißt es: «Die Abwehr und ihre Emissäre argumentieren mit der Sicherheit der deutschen Besatzungstruppen: Eine Beseitigung des Bischofs werde die gesamte norwegi-

sichtig – zumindest wurde der Eindruck hervorgerufen, durch ihr Eingreifen sei Berggrav aus der Haft befreit worden.³⁵ Das Notwendige ist dazu von kompetenter Seite vor mehr als einem Vierteljahrhundert bereits gesagt worden: Dass Berggrav wieder unter Hausarrest gestellt werden und nicht im Gefängnis bleiben sollte, sei wahrscheinlich auf Veranlassung Himmlers – bliebe zu ergänzen: bzw. Bormanns – geschehen, «keinesfalls jedoch auf die Vorstellungen der beiden Abgesandten hin.»³⁶ Um Missverständnisse zu vermeiden, sei nachdrücklich in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass weder Moltke noch Bonhoeffer einer derartigen interpretativen Überhöhung bedürfen. Mit ihrer Denk- und Handlungsweise während jener Jahre – und hier konkret: bezogen auf die Norwegenreise – wurde ein Exempel von Widerständigkeit gegen die Nazi-Diktatur statuiert, auch ohne dass ihnen ein Ausmaß an Einfluss und Macht zugeschrieben werden müsste, über das sie beide realiter nicht verfügten. Moltke und Bonhoeffer traten die Rückreise nach Deutschland – damit befinden wir uns wieder auf historisch festem Boden – via Stockholm an. Moltkes offizieller Auftrag bestand darin, in der schwedischen Hauptstadt mit der deutschen Botschaft wegen geschäftlicher Konflikte zwischen Schweden und der deutschen Besatzungsmacht in Norwegen zu konferieren, und er nutzte die Gelegenheit, von neutralem Terrain aus u.a. seinem englischen Freund Lionel Curtis einen langen Brief zu schicken. In ihm ist zu lesen: «Wir haben nur dann Aussicht, unser Volk dazubringen, diese Schreckensherrschaft schließlich zu stürzen, wenn wir ihm ein Bild jenseits der schrecklichen, hoffnungslosen nächsten Zukunft zeigen können. Ein Bild, wonach zu streben, wofür zu arbeiten, woran zu glauben, wofür neu zu beginnen sich für das enttäuschte Volk lohnt. Für uns ist Europa nach dem Krieg weniger eine Frage von Grenzen und Soldaten, von komplizierten Organisationen oder großen Plänen. Europa nach dem Krieg ist die Frage: Wie kann das Bild des Menschen in den Herzen unserer Mitbürger wiederhergestellt werden? [...] Können Sie sich vor-

sche Bevölkerung in Unruhe versetzen. Berggrav wird daraufhin aus dem Gefängnis entlassen» (Eberhard Bethge/Renate Bethge/Christian Gremmels, Dietrich Bonhoeffer. Bilder aus seinem Leben. München 1986, 190) – eine Aussage, die in der Neuauflage 2005 so nicht mehr zu finden ist.

³⁵ Auch im Urteil von Historikern wird die Norwegenmission Moltkes und Bonhoeffers sehr hoch eingestuft und z.T. überschätzt. So heißt es z.B. bei van Roon (Widerstand im Dritten Reich. Ein Überblick. München 1994, 36f.), Moltke habe das Leben Berggravs gerettet, «indem er zusammen mit Bonhoeffer im April 1942 auf dem Höhepunkt des Konflikts zwischen Besatzungsregime und Kirche nach Oslo eilte und durch Berichterstattung an Canaris eine Internierung Berggravs erreichte.» Roon hatte jedoch an anderer Stelle (Graf Moltke als Völkerrechtler im OKW [Anm. 8], 51) die Bedeutung des Berichts an Canaris differenzierter charakterisiert: Der Lagebericht habe Canaris veranlasst, «auf die Gefährdung der Interessen der Wehrmacht hinzuweisen, um so Schlimmeres zu verhüten.» Bei Peter Hoffmann (Widerstand. Staatstreich. Attentat. Der Kampf der Opposition gegen Hitler. München 1979, 303) z.B. findet sich eine kurze, die Ereignisse selbst verzeichnende Erwähnung der Reise und unter Berufung auf Roon ein Hinweis zu dem versuchten Vorstoß, Verbindung zu den Alliierten aufzunehmen: Steltzer, Moltke, Dietrich Bonhoeffer und Canaris hätten «den norwegischen Bischof Berggrav im April 1942 aus lebensgefährlicher Haft befreit, verfehlten aber auch nicht, die gewonnene Verbindung für die Bitte um Intervention bei den Alliierten zu nützen, damit diese mit der deutschen Widerstandsbewegung Verbindung aufnehmen. Freilich glaubten die norwegischen Gesprächspartner, die Zeit sei dafür «noch nicht reif.» Moltkes und Bonhoeffers Norwegenreise gilt in der Widerstandsforschung mitunter als wichtiges Exempel für die Beziehungen zwischen deutschen und nicht-deutschen Widerstandsgruppen, durch die wiederum weitere zu den Regierungen der Alliierten geknüpft werden sollten. Ebenfalls mit Verweis auf Roon bemerkt z.B. Klemperer: «Die ersten Fühler zum norwegischen politischen Widerstand wurden tatsächlich anlässlich der Norwegenreise Moltkes und Bonhoeffers im April 1942 ausgestreckt. Gemeinsam mit Bonhoeffer und Steltzer erkundete Moltke damals, ob der norwegische Widerstand den König oder den Kronprinzen veranlassen könne, bei den Alliierten die Aufnahme von Verbindungen zum deutschen Widerstand zu veranlassen. Aber der Gedanke wurde dann als verfrüht fallengelassen» (Klemens von Klemperer, Die verlassenen Verschwörer [Anm. 11], 521 Anm. 267).

³⁶ Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 184. Zwischen Moltke und Berggrav kam es später (siehe unten Anm. 48) zu persönlichen Begegnungen, «Bonhoeffer dagegen», so Klemperer (ebd., 489 Anm. 143) «hat Berggrav nie getroffen.»

stellen, was es bedeutet, als Gruppe zu arbeiten, wenn man das Telefon nicht benutzen kann, wenn man die Namen seiner nächsten Freunde anderen Freunden nicht nennen darf aus Angst, daß einer von ihnen erwischt werden und die Namen unter Druck preisgeben könnte?»³⁷

Auch Bonhoeffer nutzte die Chance des neutralen Terrains und schrieb an die Familie seiner Zwillingschwester, Sabine Leibholz, nach London. Im Blick auf die politische Lage bediente er sich der familieninternen Verschlüsselung, nach der «uncle Rudy» als Chiffre für die Kriegsführung Hitlers diene: «Als ich Euch zuletzt schrieb, dachte ich, Onkel Rudy würde nicht mehr lange leben, aber im Januar und Februar erholte er sich etwas, wenn auch – da bin ich ganz überzeugt – nur für eine sehr kurze Zeit. Er ist so schwach, daß ich und meine Leute nicht glauben, er könne länger als ein paar Monate leben.»³⁸ Die beiden Emissäre flogen am 18. April von Malmö über Kopenhagen nach Berlin und begaben sich offenbar sofort in die «Zentrale» ans Tirpitzufer. Bethge erinnerte sich später, dass er den Freund vom Amt Ausland/Abwehr abgeholt habe; Bonhoeffer sei «angetan» gewesen von den Tagen mit Moltke und habe sie als «anregend» empfunden. Er erinnerte sich jedoch auch seines Satzes: «[...] aber wir sind nicht einer Meinung.»³⁹

Der Weg in den Widerstand

Moltke und Bonhoeffer – auf den ersten Blick gibt es mehr Gemeinsames als Trennendes zwischen diesen beiden Menschen, deren Lebensdaten fast identisch sind und die im Gedächtnis der Nachwelt zu Leitfiguren, zu Repräsentanten des Widerstandes wurden. Die Parallelen sind offenkundig, aber sie können und sollen nicht über die Unterschiede, geschweige denn Gegensätze hinwegtäuschen. Beide waren ausgesprochen anglophil und ihre engen Kontakte zwischen Insel und Kontinent, ihre Jahre und nationale Feindseligkeiten überlebenden Freundschaften sind aus beider Biographie nicht wegzudenken. «Ich habe jetzt mehr Freunde in London als in Berlin», berichtete Moltke 1937 aus England; es kam ihm darauf an, die – wie er bereits 1935 an Lionel Curtis schrieb – «Verbindung zur größeren Welt» aufrecht zu erhalten.⁴⁰

Beide, Moltke und Bonhoeffer, waren von Beginn der Nazi Herrschaft an immun gegen das nationalsozialistische Denk- und Herrschaftssystem, Moltke als überzeugter Republikaner, Bonhoeffer als bekennender Christ. Beide waren praktizierende Christen protestantischer Provenienz. Moltke, ursprünglich in lutherischer Tradition aufgewachsen, kam jedoch von früh an mit der *Christian Science* in Berührung.⁴¹ Er war ursprünglich eher zurückhaltend in Glaubensfragen und gelangte zu einer ausgeprägten persönlichen Frömmigkeit erst durch die Erfahrungen mit Diktatur und Widerstand. Bonhoeffer, ursprünglich vom evangelisch-lutherischen Kirchentum und in der Folgezeit von der Dialektischen Theologie eines Karl Barth herkommend, entwickelte vorrangig aus seinem Glauben heraus seine oppositionelle Haltung zur NS-Diktatur. Moltke und Bonhoeffer trafen sich in ihrer kompromisslosen Ablehnung des «Tausendjährigen Reiches» und in der Bedingungslosigkeit ihres Glaubens.⁴² Es ist wenig, was wir über ihre Beziehung zueinander wissen. «Die

³⁷ In der deutschen Übersetzung: Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 185. Auch hier fallen noch einmal gewisse terminliche Unstimmigkeiten auf, denn der Brief an Curtis ist datiert: «Stockholm, den 18. April 1942» (ebd. 184). Laut Bonhoeffers Kalendereinträgen fuhren sie jedoch bereits am 17. abends nach Malmö, um von dort am nächsten Tag über Kopenhagen nach Berlin zu fliegen.

³⁸ DBW 16, 757.

³⁹ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 24), 848.

⁴⁰ Zitiert nach Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 73 und nach Klemens von Klemperer, Die verlassenen Verschwörer (Anm. 11), 18.

⁴¹ Klemens von Klemperer, Glaube, Religion, Kirche und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 28 (1980), 296.

⁴² Beide, Moltke und Bonhoeffer, werden während der ihrer Ermordung

Verwandtschaft des Denkens von Moltke und Bonhoeffer ist unübersehbar. Das besagt nicht, daß beide sich persönlich nahestanden.⁴³ Was das persönliche Verhältnis betrifft, so verfügen wir über die zitierten Aussagen aus Moltkes Osloer bzw. Stockholmer Briefen jener Tage hinaus über keine weiteren Aussagen der unmittelbar Beteiligten, sondern nur über Aussagen der beiden Menschen, die – zumindest zum damaligen Zeitpunkt – diejenigen waren, denen sie am nächsten standen: im Fall Bonhoeffer der Freund, Eberhard Bethge; im Fall Moltke die Ehefrau, Freya von Moltke.

Ihrer Erinnerung nach entdeckten beide auf ihrer Norwegenfahrt, «dass sie sich nicht allzuviel zu sagen hatten: Der Landedelmann Moltke sendete einfach nicht auf derselben Wellenlänge wie der Schriftgelehrte, der ihn etwas langweilte und ungeduldig machte»⁴⁴, und diese Norwegenreise war offenbar denn auch der letzte Anlass, aus dem heraus es zu einer Begegnung zwischen Moltke und Bonhoeffer kam. Auf jeden Fall war und blieb sie ihr einziges gemeinsames Vorhaben. «Moltke und Bonhoeffer haben sich wahrscheinlich nie wieder getroffen, obwohl sie beide Christen und beide unerbittliche Gegner Hitlers waren. Aber Moltke hatte schon gute Verbindungen zur evangelischen Kirche und wollte den Kreis seiner persönlichen Kontakte nicht unnötig vergrößern.»⁴⁵ Nicht weit davon entfernt ist die Erklärung, die Bethge dafür gab, dass sie nach Norwegen keinen weiteren Kontakt hatten. Den ausgesprochenen Dissens zwischen beiden – Bonhoeffer «aber wir sind nicht einer Meinung» – begründete er jedoch damit, dass Bonhoeffer, wiewohl er der Geistliche war und insofern gerade nicht dazu prädestiniert schien, im Unterschied zu Moltke für die Notwendigkeit eines Attentats auf Hitler plädierte.⁴⁶ So sehr dieser auf das Ende des Regimes hinarbeitete und einen Staatsstreich nicht generell ausschließen mochte, so konnte er sich dennoch mit Mordplänen nicht anfreunden; zumindest zu diesem Zeitpunkt lehnte er noch ein Attentat auf den Diktator ab: «Moltke bekämpfte das – im Gegensatz zu Bonhoeffer – aus grundsätzlichen Erwägungen.»⁴⁷ Zu ihnen gehörte nun einmal als Leitprinzip, dass Unrecht nicht mit Unrecht durchbrochen, dass der Mordmaschinerie nicht mit Mord Einhalt geboten werden könne, und Moltke tat sich schwer damit, dieses Prinzip in Frage zu stellen.⁴⁸

vorangehenden Haftzeit eine Intensität und Kraft des Glaubens erleben, die sich in ihrer Tiefendimension so genannten normalen Maßstäben entzieht.

⁴³Klemens von Klemperer, Die verlassenen Verschwörer (Anm. 11), 58; vgl. auch ders., Glaube, Religion, Kirche und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus (Anm. 41), 295.

⁴⁴So Freya von Moltke Mitte der siebziger Jahre nach Klemens von Klemperer, Die verlassenen Verschwörer (Anm. 11), 58.

⁴⁵Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 187.

⁴⁶Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 24), 848 bzw. Ger van Roon, Neuordnung im Widerstand (Anm. 24), 327 Anm. 15. Siehe hierzu unten Kapitel 16.

⁴⁷Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 207.

⁴⁸Übrigens war es Berggrav, seines Zeichens lutherischer Bischof, dem Moltke, wiederum in Oslo, im Februar 1943 die Frage nach der Rechtfertigung eines Attentats stellte (ebd. 211).

Sein Begleiter der Norwegenreise vom April 1942 hatte sich seine Antwort ebenfalls nicht leicht gemacht. Vermutlich in die letzten Wochen des Jahres 1941 gehört eine Äußerung Bonhoeffers im Hause seiner Schwester Christine und seines Schwagers Hans von Dohnanyi im Zusammenhang mit der Problematik, ob ein Staatsstreich ohne die vorherige Tötung Hitlers denk- und machbar sei. Sein Biograph vermerkte: Bonhoeffer meinte, «wenn es an ihn käme, die Tat auszuführen, sei er bereit, zuvor jedoch würde er formell und dokumentiert aus seiner Kirche austreten müssen, da sie ihn nicht decken könne und er ihre Deckung nicht in Anspruch nehmen wolle» – und kommentierte diese Äußerung allerdings sogleich einschränkend: «Freilich, das war ein theoretischer Satz; denn Bonhoeffer verstand wirklich gar nichts von Schußwaffen oder Sprengstoffen.»⁴⁹ Gewiss, diese Äußerung Bonhoeffers war rein hypothetisch, denn es war zum damaligen Zeitpunkt wenig realistisch, daß er jemals eine Gelegenheit zum Attentat bekäme. Dennoch wirft sie ein erhellendes Licht auf den Weg Bonhoeffers in der Konspiration, den er bewusst ohne Rückendeckung seiner Kirche gehen wollte und faktisch denn auch ohne sie gehen musste.

Trotz der persönlichen Differenzen, derer Moltke und Bonhoeffer sich offenkundig bewusst waren, und trotz mancher weltanschaulicher und lebensgeschichtlicher Unterschiede gab es eine besonders auffallende Affinität zwischen ihnen: Ihr Nein zum Nationalsozialismus schloss nicht nur das Risiko der eigenen Existenz ein, sondern die Bereitschaft, die Niederlage der eigenen Nation bewusst in Kauf zu nehmen. Beide scheuten sich nicht, das eigene Leben zu gefährden – nicht aus Sehnsucht nach Märtyrertum, sondern aus Bereitschaft zu dem, was Bonhoeffer, wahrscheinlich im Sommer 1942, in seinen Manuskripten zur *Ethik* als «Bereitschaft zur Schuldübernahme» bezeichnen wird.⁵⁰ Worin sie, zumindest 1942, nicht einig waren, war die Frage eines Attentats auf Hitler; am Ja zu diesem Mord, einem politischen Mord aus äußerster Notwendigkeit, schieden sich damals ihre Geister. Sie trafen sich im Bewusstsein der eigenen Mitschuld. Ihre denkerische Nähe spiegelt sich – auch in ihrer Ambivalenz – in einer Passage jenes Briefes wider, den Moltke seinem Freund Curtis im April 1942 von ihrem gemeinsamen Zwischenstopp in Stockholm aus schrieb: «Vielleicht erinnern Sie sich, daß ich in den Gesprächen vor dem Kriege der Meinung war, daß der Glaube an Gott nicht wesentlich sei, um dahin zu kommen, wo wir jetzt sind. Heute weiß ich, daß ich unrecht hatte, ganz und gar unrecht. Sie wissen, daß ich die Nazis vom ersten Tag an bekämpft habe, aber der Grad von Gefährdung und Opferbereitschaft, der heute von uns verlangt wird und vielleicht morgen von uns verlangt werden wird, setzt mehr als gute ethische Prinzipien voraus, besonders da wir wissen, daß der Erfolg unseres Kampfes wahrscheinlich den totalen Zusammenbruch unserer nationalen Einheit bedeuten wird. Aber wir sind bereit, dem ins Gesicht zu sehen.»⁵¹

Sabine Dramm, Asbach

⁴⁹Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 24), 844.

⁵⁰DBW 6, 275. Siehe hierzu ebenfalls unten Kapitel 16.

⁵¹Zitiert nach Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907-1945 (Anm. 9), 176.

Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams

Die beiden Autoren Andreas Renz, Referent für Kontakte zu den Weltreligionen in Hildesheim, und Stephan Leimgruber, Professor für Religionspädagogik in München, wollen mit dem als «Grundkurs» bezeichneten Buch mehr als eine Einführung in den Islam bieten.¹ Das elf Kapitel umfassende Werk lädt ein, stets auf die islamische und zugleich auf die christliche Religion zu blicken. Im Vorwort plädieren sie für ein «unermüdliches En-

gagement für gegenseitige Verständigung und Zusammenarbeit» zwischen Muslimen und Christen. Diese Dialogbereitschaft will Vorurteile und Ängste abbauen, die unterschwellig das Zusammenleben von Christen und Muslimen begleiten und sich im Gefolge der Ereignisse um den 11. September 2001 noch verstärkten. Einseitigkeit und Verzerrung in der Wahrnehmung (Muslime seien gewalttätig, frauenfeindlich, fanatisch, nicht integrationswillig – Christen gehörten zur feindlichen westlichen Welt und seien dekadent, konsum- und gewinnsüchtig) dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es viele theologische Gemeinsamkeiten und

¹Andreas Renz, Stephan Leimgruber, Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet. Kösel, München 2004, 318 S.

Berührungspunkte gibt und daß sich an vielen Orten interkulturelle und interreligiöse Dialoginitiativen entwickelt haben. Es geht den Autoren um das aufrichtige Interesse an Ähnlichkeiten, Parallelen und Zusammenhängen zwischen Islam und Christentum, zwischen Koran und Bibel sowie zwischen der Biographie Muhammads und dem Leben Jesu. Der Aufweis dieser Gemeinsamkeiten anhand der Bibel und des Korans und anhand diverser Glaubensüberzeugungen ist beeindruckend vielfältig. Selbst für den Christen kann diese Darstellung eine hilfreiche systematisch-theologische Hinführung zu den Eckpfeilern des christlichen Selbstverständnisses sein, wenn Themen wie Offenbarung, Dreifaltigkeit, Christologie und Erlösung, Schöpfung und Eschatologie sowie das christliche Menschenbild zur Sprache kommen. Der vergleichenden Methode ist eine solide Darstellung der zentralen Inhalte des islamischen Glaubens zu entnehmen, die durchaus als implizite Einführung in den Islam zu lesen sind. Anhand zahlreicher Passagen aus dem Koran, die ins Verhältnis zu entsprechenden Bibelstellen gesetzt werden, zeigen die Autoren Brückenschläge auf, die eine Annäherung und gegenseitige Wertschätzung ermöglichen (Monotheismus, Schriftreligion, Schöpfungsglaube, gemeinsame Personen im Koran und in der Bibel). Die fundamentalste Gemeinsamkeit der beiden als «abrahamitisch» bezeichneten Religionen gründet in der Glaubenserfahrung Abrahams, der sich dem göttlichen Ruf vertrauensvoll hingegen hat. So meint denn auch das Wort «Islam» genau diese Bereitschaft zur «Hingabe» an den göttlichen Willen, die christlicherseits im Vorsehungsglauben aufgehoben ist. Das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit, zur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ist also die große Achse der Verständigung. Zusätzlich werden auch die Unterschiede und das Trennende im Glauben, im Offenbarungsverständnis und im Menschenbild festgehalten. Der grundlegendste Unterschied ist zweifellos die Bedeutung von Person und Werk Jesu von Nazareth (152-162). Die Christen anerkennen ihn als Herrn und Erlöser, der sie in die Geheimnisse Gottes eingeführt hat, in dem sie Gott selber begegnen und der daher den Hoheitstitel der Gottessohnschaft trägt. Die «koranische Christologie» würdigt Jesus als Propheten, der als Diener Gottes den einen wahren Gott verkündete – nicht aber als den Gekreuzigten und Auferstandenen. Ein weiterer grundlegender Unterschied ist durch das christliche Bekenntnis zum Dreifaltigen Gott gegeben, das auf muslimischer Seite unter dem Verdacht des Tritheismus und des Anthropomorphismus steht, wenn von Gott als Vater, Sohn und Geist gesprochen wird. Neben diesem theologischen Schwerpunkt im Vergleich der beiden Religionen eröffnet das Buch aber auch eine kulturelle und historische, eine ethische und ästhetische Perspektive. Diese umfassende Sicht ist einer der Vorzüge der Arbeit, weil sie zum tieferen Verständnis beiträgt: So ist denn die Darstellung der kulturell-

ethischen Vielfalt des Islams in Europa (Kap. 1) hilfreich, um die Vielgestaltigkeit dieser Weltreligion, ihre Hauptströmungen und ihre Verbreitung ins Bewußtsein zu rufen. Es wird klar, daß der Islam seit Jahrhunderten ein genuiner Bestandteil Europas ist und daß er aufgrund der durchaus unterschiedlichen Gruppierungen keinen «monolithischen Block» darstellt.

Der geschichtliche Rückblick über die Phasen der Beziehung zwischen Islam und Christentum (Kap. 3) hilft zu verstehen, weshalb die neue Einstellung der christlichen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Islamfrage als «kopernikanische Wende» bezeichnet werden darf. So bekennt Papst Johannes Paul II., daß die Mißverständnisse und Konflikte der Vergangenheit – man denke an die Reconquista in Spanien und an die Kreuzzüge als ritterlichen Kampf für Christus und die Kirche – auch heute noch schwer auf den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen lasten. Gleichzeitig ruft er in Erinnerung, daß der Aufbau einer neuen Zukunft und die Bewältigung der Probleme der heutigen Zeit nur durch respektvolle und fruchtbare Zusammenarbeit möglich seien (91). Neben den von den Autoren hervorgehobenen gemeinsamen Grundwerten, bleiben auch die unterschiedlichen ethischen Haltungen und die eng mit ihnen verbundene religiöse Praxis (Kap. 9) nicht verschwiegen und führen zu den auch heute virulenten Konfliktfeldern im Zusammenleben von Christen und Muslimen, wie die Stellung der Frau, die Religionsfreiheit, die Legitimation von Gewalt und Krieg, das Kopftuchproblem, das Verhältnis von Religion und Staat, usw. Das Schlußkapitel nimmt das ästhetische Empfinden in der religiösen Architektur und Symbolik, in der Kalligraphie und Ornamentik sowie in der Literatur des Islams in den Blick. Diese hier nur skizzierte Vielschichtigkeit des Zugangs zum Verhältnis von Christentum und Islam ist für die Autoren Programm: In einer als «interkulturelles oder interreligiöses Lernen» (Kap. 2) bezeichneten pädagogischen Methode sehen sie den Schlüssel zur Integration von Muslimen im christlich geprägten Westen. Die Autoren haben sich eine Aufgabe gegeben und ein Ziel gesteckt, nämlich die «theologisch verantwortete und zugleich didaktisch angelegte kompakte Darstellung, die Christentum und Islam in ihren wesentlichen Gehalten und Gestalten vergleichend nebeneinander stellt und miteinander ins Gespräch bringt» (9f.). Die Bewältigung darf umfassend als gelungen angesehen und der Lektüre eines breiten Publikums empfohlen werden. Dabei kommt dem Leser zugute, daß jedes Kapitel durch eine Einleitung sowie durch ein Fazit leserfreundlich gestaltet ist und somit auch einzelne Kapitel für sich gelesen werden können. Dadurch fallen gelegentliche Wiederholungen nicht ins Gewicht. Durch die aufgeführten Materialien und Übersichten gibt das Buch Anwendungshilfen für Schule und Erwachsenenbildung.

Thomas Ruckstuhl, Fribourg

Rückgewinnung einer theologischen Exegese

Kornelis Heiko Miskottes (1894-1976) Entscheidung für das Spezifische der Schrift

Am Anfang eines Aufsatzes über *Ludwig Wittgenstein* bestimmt *Hans Blumenberg* die Erfolge der modernen Philosophie als ein Reduktionsprogramm für den Anspruch des menschlichen Geistes: «Hiobsposten von der Art des kulturellen Relativismus, der moralischen Einsamkeit der ethnischen Provinzen bis hin zu der des Individuums, des Historismus, der evolutionären Episodizität, der hermetischen Trennung des Ich von seiner neuen Unterwelt wie Überwelt. Schließlich und am härtesten die Reduktion der Vernunft auf die kontingenten Voraussetzungen der ihr zugewachsenen Sprache. Auch dies mag das letzte Wort der Fatalität noch nicht sein.»¹

Aus diesem Blickwinkel erscheint die kontinuierliche Fremd- oder Selbstbeschränkung, die die christliche Theologiegeschichte in den letzten fünf Jahrhunderten durchlaufen hat, lediglich als Teilaspekt eines allgemeinen Reduktionsprozesses menschlicher

Geistesansprüche. Mit dem Resultat, daß analog zu den anderen Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert die theologische Diskussion um den Kern oder das genuin Christliche seit der Reformation in dem Maße wichtiger geworden ist, wie der umfassende Anspruch der Theologie auf alle Bereiche der Welt an Bedeutung abgenommen hat. Die ständigen Diskussionen ums Kerngeschäft, ums Eigentliche oder Wesentliche des Christentums hatten, um es in der Sprache der Ökonomie zu sagen, die Auslagerung vieler Bereiche in profane Sektoren zur Folge. So auch nach und nach die Auslegung der heiligen Texte, die Entwicklung also von der göttlich autorisierten Exegese zur methodisch autorisierten Hermeneutik. Hier Glaubwürdigkeit vor der modernen Wissen-

¹ Hans Blumenberg, Im Fliegenglas, in: ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften. Frankfurt/M. 2001, 210.

schaft und Abbau klerikaler Selbstherrlichkeit, dort Abdrängung sakraler Textlektüre ins Irrationale und Okkulte hinein sind als Hauptfolgen zu nennen.

Weil aber im 20. Jahrhundert die Hermeneutik als Sinn-erschließende Wissenschaft selber reduziert worden ist, beispielsweise zum Kerngeschäft der reinen Analyse von Textstrukturen, hat sich die Frage einer Rückgewinnung der theologischen Exegese bzw. ihres umfassenden Anspruchs an die Texte verschiedentlich gestellt. Zu denken ist erstens (auf je andere Weise) an *Benjamin*, *Bloch* und *Adorno*, die für ihre säkulare Deutungsarbeit oft auf exegetische Verfahren vor allem der Talmud-Tradition zurückgreifen und theologisches bzw. geschichtsphilosophisches Sprachmaterial aus der jüdisch-christlichen Tradition verwerten. Als Beispiel einer restaurativen Variante moderner theologischer Deutungsarbeit ist zweitens der Literaturwissenschaftler *George Steiner* zu nennen. Deutung ist bei ihm der Wille zur Resakralisierung der Bedeutungsgehalte, sich von Gott selber als dem real präsenten Ding in der Kunst bzw. der Literatur ansprechen zu lassen.²

Drittens der reformierte Professor für Dogmatik und biblische Theologie in Leiden (NL) *Kornelis Heiko Miskotte*. Er hat 1936 zu Ehren des 50. Geburtstages von *Karl Barth* einen programmatischen Artikel über die Deutung biblischer Texte geschrieben, der mir in diesem Zusammenhang äußerst produktiv erscheint.³ Die Schrift trägt den Titel: «Das Problem der theologischen Exegese.» Es ist das Interesse dieser Schrift, die theologische Exegese mit dem alten Anspruch (der nach dem Bedeutungszerfall kirchlicher Autorität gleichzeitig auch ein neuer ist) als modernes Mittel wieder einsetzbar zu machen, um damit Exegese überhaupt zu retten, das heißt, sie wieder möglich zu machen gegenüber der allgemeinen Methodologie profaner Hermeneutik. Miskottes Aufsatz, obwohl er sich auf die Bibel als Textgrundlage beschränkt, weist darüber hinaus auch auf verdrängte Punkte der allgemeinen hermeneutischen Verfahren, deren Aporie es ja ist, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit durch Reduktion ihres Anspruchs auf Sinn und Wahrheitsfragen verteidigen zu müssen. Er bietet insofern Anlaß, sich über eine theologische Hermeneutik mit allgemeinem Anspruch Gedanken zu machen. Dazu, gleichsam unter theologischer Leselampe und als Vorbereitung zu Miskotte, zunächst eine kleine Skizze gegenwärtiger hermeneutischer Befindlichkeit.

Der Anspruch leitet das Verstehen

Wer einen Text verstehen will, muß sich von ihm leiten lassen und darf mit dem Text nur machen, was dieser zuläßt. Der Deuter behält die Treue gegenüber dem Text. Der Text bindet und normiert das Verständnis. Zudem gilt auch dies: Wer Sprache sprachlich deutet, folgt erstens der Regel, daß die bestimmte Situation des Deuters (seine zeitliche Gebundenheit) und der Text nicht getrennt werden dürfen und zweitens, daß auch die Freiheit des Deuters (seine Option einer Wahlbindung) an den Text gebunden bleibt. Zudem darf die Deutung weder das textlich geformte Wort von seiner bestimmten Seite (das aktuell Bedingte) lösen noch von seiner bestimmenden (das potentiell Bedingende), indem etwa im ersten Fall die aktuelle Verstehenssituation als allein konstituierend für die Deutung angenommen oder indem im zweiten Fall nur eine potentielle Richtung dem Wort zugemutet wird.

Aber unser Verständnis ist immer bereits schon anderweitig gebunden, vielfältig, eng, beengend. Um es vom Text binden zu lassen, braucht es zunächst die Lösung von anderem – also Objektivierung. Aber mit der Lösung des Verständnisses von seinen Voraussetzungen wird oft dieses selber aufgelöst und ist nun zwar zur Analyse, aber nicht mehr zur Bindung fähig. Der Text bleibt von der Deutung unbehelligt, schön und bedeutungslos. – Also lassen wir das Vorverständnis stehen, verstehen es als

Verstehenssituation, in der wir drinstecken, nicht herauskönnen, nehmen es an und versuchen, die Bindung des Textes an dieses eigene Vorverständnis zu verhindern, damit es nicht diesem zum Opfer fällt. Wir betrachten nur und beschreiben.⁴ Aber damit wiederum verhindern wir Bindung überhaupt. Auch hier bleibt der Text unbehelligt und frei, er bleibt er selber und ist, was er ist, und kann nicht sein, was er nicht ist und doch sein kann.

Theologische Deutungsprozesse aber sind keine Zeretzungsprozesse (reine Analyse) und keine meditativen Prozesse der Entleerung oder Erhebung (reine Betrachtung). Es ist ein Bindungsgeschehen des Deuters mit dem Text, ein Umformungs-, Verwandlungs- und Schöpfungsvorgang. Es ist mehr als mehr Wissen, es ist mehr als mehr Klarheit über einen gleichgültigen Gegenstand an sich. Deuten im theologischen Sinn nennen wir Antwort geben auf das, was uns in einem Text unbedingt angeht. Theologische Hermeneutik sucht Antworten auf die Fragen nach dem, was wir pathetisch das Heilsinteresse der Menschen nennen müssen, also die Sprengung dessen, was apathisch in der Formel von den ewigen Themen der Menschheit stillgelegt ist und was uns pathologisch verzerrt als Archetypus immer wieder in die Schuhe geschoben wird. Theologische Hermeneutik sucht also nicht, wie die wissenschaftliche Methodologie, immer das Neue auf dieselbe Weise zu verarbeiten, sondern sie forscht immer nach dem Alten, aber immer auf ganz neue Weise. Ihr Resultat ist folgendes: «Wir spüren, ob es sich um Antworten handelt, die unser Wissen über einen Menschen oder einen Gegenstand vermehren und denen dieser Mensch und dieser Gegenstand dabei doch gleichgültig sind, oder um solche, die den Gegenstand unseres Interesses nicht im Stiche lassen. Wir spüren den Unterschied des Urteils, ob vor einem Gegenstand des Interesses nach einem Prozeß des Erkennens geurteilt wird, jetzt sei alles klar und verständlich, oder ob mit der ein anderes Verständnis schon voraussetzenden Formulierung geantwortet wird <es stimmt>. Ein Urteil wie dieses bleibt oft als einziges der Zustimmung vor menschlichen Aktionen oder wissenschaftlichen oder künstlerischen Produktionen übrig. Es ist in dieser Form eine Aussage darüber, daß gewisse Ansprüche erfüllt worden sind, deren Erfüllung weiterreichende Konsequenzen hat als die der Befriedigung des Bedürfnisses nach dem besseren Wissen.»⁵

Denn der Anspruch leitet das Verstehen. Der bestimmte Fokus ermöglicht erst bestimmte Erkenntnis. Wir vermuten: Wer nur leer ist, sieht nichts, wer nur objektiv ist, verläßt das Subjekt, wer nur erhaben ist, hebt alles auf und doch nichts, wer nur logisch besticht, läßt seinen Gegenstand im Stich, wer nur unentschieden denkt, bleibt geschieden von seinem Gegenstand, und schließlich, wer sich im Namen der Wahrheit vor Irrtum scheut, scheut sich vor der Wahrheit selber.⁶

³Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976), 1921-1945, reformierter Pfarrer u.a. in Amsterdam, 1945-1959 Professor für Dogmatik und biblische Theologie in Leiden, mit Schwerpunkten im Alten Testament und Judentum, großer Verfechter der Theologie Karl Barths in den Niederlanden. Über Barth hinaus war Miskotte Kulturtheologe, indem er explizit die Sprache der Botschaft und den aktuellen kulturellen Kontext zusammendachte, auch war für ihn das Judentum, anders als für Barth, eine bleibende Frage an die Kirche.

⁴So Blumenberg über Wittgenstein: «In diesem Kontext findet sich auch das Postulat, mit dem Wittgenstein der Phänomenologie Husserls nahezu kommen scheint: *Alle Erklärung muss fort und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.*» (Hans Blumenberg, *Im Fliegenglas* [Anm. 1], 236).

⁵Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, Basel-Frankfurt/M. 1992, 69.

⁶Vgl. dazu auch Hegels Bemerkung in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, die auch direkt gegen Kant und seine Wirkung auf die Erkenntnisgewinnung in der Wissenschaft gedacht ist: «Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten

²George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* München-Wien 1990.

Notwendigkeit einer theologischen Hermeneutik

Exakt nur dadurch, daß das sakrale Wort anfangs des 20. Jahrhunderts jenseits von aktueller und potentieller Bindung offen dalag, konnte man sich seiner kontextfremd für eine theologische Hermeneutik bedienen. Denn erst durch den Zerfallsprozeß von Kirche und Lehramtsmonopol seit dem Konfessionellen Zeitalter und verschärfter seit der Französischen Revolution entwickelte sich eine historische Sicht auf die sakralen Texte, und sie wurden einsetzbar in Überlieferung und Tradition, insbesondere als symbolische Bedeutungsgehalte früherer Entwicklungsstufen. Die sakralen Texte wandelten sich von Gebrauchstexten für die gesellschaftliche Praxis (Gottesdienste, Gebete, Feiern) zu wissenschaftlichem Gebrauchsmaterial für Gesellschaftstheorie (Religionskritik, Mythenkritik, Ethnologie, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft).

Dieser Prozeß ist oft beschrieben worden als Säkularisierung von religiöser Sprache, also mit dem Wort von *Jacob Taubes* als die Entfremdung der Texte von ihrem ursprünglichen Bestimmungszweck. Entfremdung aber vom Ursprung ist zugleich Fort- und Rückschritt, indem einerseits Distanz zur Ursprungsmacht gewonnen und Entwicklung möglich wird, jedoch gleichzeitig – durch den Begriff der Entfremdung angezeigt – nicht deren Überwindung bzw. Übersetzung in andere Mächte gelingt, sondern nur Distanzierung um den Preis der bleibenden Rückkehrsehnsucht. Insofern beschreibt der Begriff der Säkularisierung bereits den Prozeß der Rückwendung zur Religion als Suche nach dem Ursprung.

Aber jüdisch-christliche Theologie ist fortschreitende Geschichte, ursprungskritisch. Die religiösen Texte sind formal Erzählungen der Geschichte des Bundes von Gott mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Eine theologische Hermeneutik hat nicht nur eine historische Entwicklung als Voraussetzung, sondern sie versteht sich selber als Geschichte in derselben Bundestradi-tion wie die Texte, die sie weiterverwendet, mit demselben spezifischen Heilsinteresse für die menschliche Gattung, das diese Texte prägt. Das heißt, eine theologische Hermeneutik hat eine doppelte Grundlage für die Deutungsarbeit: Sie liest die Texte einerseits als Produkt dieser Geschichte und andererseits als ein Instrument, über sie zu verfügen, sie weiterzuentwickeln, sie zu verändern oder auch zu sprengen.⁷

«Hier und jetzt, und nicht überall und nirgends»

Allzuleicht aber wird das, was aus dem konkreten Zusammenhang einer allgemeinen gesellschaftlichen Praxis herausgelöst wurde, vom konkreten Interesse fürs Allgemeine transformiert ins allgemein Universelle. Die Texte gehen ein in den universellen Schatz der Weltliteratur, in den universellen und indifferenten Deutungshorizont erbaulicher Textreihen zu den Weltreligionen oder zum Weltethos. Oder sie werden aufgespalten in den mächtigen Gegensatz von Geist und Buchstaben, von Wesen und Erscheinungsform, wo nur der Geist des Wortes und nicht seine konkrete Gestalt und Formung zählt. Eine theologische Hermeneutik entgeht dieser Falle nur mit der oben bereits erwähnten Treue zum Heilsinteresse für die Gattung Mensch, mit

doch etwas Reelles (sei), oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, – eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtum nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt/M. 1986, 69f.)

Hegel aber ist gerade selber für viele zu einem Grund für die Furcht vor dem Irrtum, das heißt für die Reduzierung des Anspruchs ans eigene Erkenntnisinteresse geworden – aus Enttäuschung, weil das preußische Staatswesen, an das er sich gebunden hat, nun keineswegs gegenüber dem Anspruch eines Heilsinteresses bestehen kann und wohl aus konsequent aufklärerischer Sicht auch damals nicht konnte. Aber ist der Anspruch mit dem Scheitern eines Umsetzungsversuchs auch schon hinfällig?

⁷Vgl. Heinrichs Bemerkung über das wissenschaftliche Selbstverständnis von Freud, Darwin und Marx, in: Klaus Heinrich, *psychoanalyse sigmund freuds* und das problem des konkreten gesellschaftlichen allgemeinen. (Dahlemer Vorlesung Bd. 7) Basel-Frankfurt/M. 2001, 33.

Paul Tillich gesprochen, mit der Bindung an das, was uns unbedingt angeht, hier und jetzt und nicht überall und nirgends. Das theologische Geschichts- und Sprachmaterial soll neuerlich Zusammenhang herstellen und binden und verwandeln helfen, was moderner Erkenntnisproduktion nur noch unverbunden bzw. statistisch (in aufzählender Reihenfolge) zugänglich ist. Es soll, gerade erst selber historisch bestimmt und kenntlich geworden, helfen, die zu deutenden Texte kenntlich zu machen als historisch gebunden an eine ganz bestimmte Situation und Tradition und doch Teil des großen allgemeinen Heilsinteresses, es soll sie insbesondere kenntlich machen und bewerten als Antworten, als bestimmte Strategien des Umgangs mit den immer drängenden und bedrängenden Fragen und Bedrohungen in Gestalt und Formung unserer Zeit. Die Bestimmung der Texte als Antwort kommt ja aus der jüdisch-christlichen Offenbarungslehre, wonach Gottes Wort Antwort ist auf menschliches Drängen und Fragen. Jedoch Offenbarung im Bündnis mit menschlicher Vernunft, Offenbarung als das Verdeckte und Verdrängte menschlicher Vernunft. Theologische Hermeneutik ist also nicht der pseudoreligiöse Weg zurück zum Ursprung, sie ist nicht die Universalisierung des konkret Allgemeinen ins indifferente Allgemeine, sie ist nicht Trennung von Wesen und Erscheinung, sie ist vielmehr der in einer bestimmten historisch gewachsenen Situation sich anbietende Korrektur- und Erweiterungsversuch einer sich ungebunden wählenden und allein selbst autorisierenden Vernunft, die sich zugetraut hatte, die Offenbarungswahrheit in ihr eigenes Wissen aufzuheben, ohne für das, wofür Offenbarung steht, ein gleichwertiges, das heißt sie aufhebendes Erkenntnisinteresse, bzw. Erkenntnisinstrument zur Verfügung zu haben und die als Folge ihres eigenen Ungenügens die Lösung in der Reduktion ihres allgemeinen Anspruchs gesehen hat. Die theologische Hermeneutik versucht demgemäß dem Text die Treue dadurch zu halten, indem sie der allzu einschränkenden Treue der rein methodischen Auslegung eine Auslegung entgegenhält, die nicht nur auf Einsicht der vom Text erfaßten Situation, sondern ebenfalls auf deren Sprengung aus ist. Es ist der Versuch, den Text in seiner zweideutigen Zielsetzung von «Erschaffung der Wirklichkeit» (*Günter Eich*) und «Verhinderung von Wirklichkeit» (*Heiner Müller*) ernst zu nehmen.

Miskottes Absicht und Programm

Miskottes Aufsatz «Das Problem der theologischen Exegese» läßt sich hier nun gut als konkretisierendes und schärfendes Beispiel für das oben bereits Entwickelte einfügen. Allerdings erscheint die Aktualität dieses alten Artikels aufs Erste höchstens zweitrangig zu sein und zwar deshalb, weil die aktuelle wissenschaftliche Sprache Miskottes Überlegungen nur als fundamentalistische Restauration verhandeln kann. Aber der Aufsatz spricht nicht über theologische Exegese als Wiedereinsetzung einer ursprünglichen Wahrheit, sondern im Gegenteil als Verwandlung einer alten Wahrheitskonzeption in jenes Neue, das diese selbst einmal war.

Schon der Titel macht klar, daß hier nichts Eindeutiges verhandelt wird. Miskotte versucht in den dreißiger Jahren nach dem Auftreten «neuerer Theorien des Verstehens» wie literarisch-historische, bzw. historisch-kritische und phänomenologische Auslegung biblischer Texte das bleibend spezifische Moment einer «theologischen Exegese» herauszuarbeiten. Er beginnt seine Argumentation mit folgender Klarstellung: «Eine enzyklopädisch vollständig abgerundete Rechtfertigung der Theologie ist nun einmal nicht zu geben.»⁸ Und er fährt weiter: «Die Arbeit der Exegese, die wir skizzenhaft zu beschreiben versuchen, ist in allen ihren Gliederungen menschlich und in keinem Teile sakral. Die Einheit, durch die das Ganze einer Untersuchung schließlich als theologisch qualifiziert wird, liegt nicht in einer Methodik, auch nicht in dem Bekehrte sein oder in der pneumatischen Begabung

⁸K.H. Miskotte, *Das Problem der theologischen Exegese*, in: *Theologische Aufsätze*. Karl Barth zum 50. Geburtstag. München 1936, 52.

des Untersuchenden, sondern in dem Akt der Aufmerksamkeit des Exegeten selbst. Insofern sein Aufmerksamsein auf die konkrete Gestalt der heiligen Texte eins ist mit seinem Verlangen nach Wahrheit, die sich in dieser Gestalt verbirgt und enthüllt, insofern ist seine Arbeit theologisch und das Ganze seiner Resultate kurzweg Exegese zu nennen.»⁹

Aber was ist «Aufmerksamkeit», was «Verlangen nach Wahrheit»? Die esoterische bzw. spirituelle Konnotation, die wir darin feststellen können, macht die Begriffe unscharf insofern nicht ganz klar wird wie «Aufmerksamkeit» nun genau gegen «Bekertsein» oder «pneumatische Begabung» stehen soll. Es bricht aber hier nicht das Problem eines bestimmten Jargons auf, wie man das vorschnell als Spezifikum von Theologen oder fabulierenden Literaturkritikern abtut, sondern es ist das Problem der Versprachlichung von Erfahrungen bzw. Denkmodellen, die explizit nicht in der Spannweite der bisherigen technischen «Grundbegriffe» enthalten sind, bzw. die gerade eben vom Grund der jüngsten Begriffsbildungsgeschichte geschieden sind. Das Problem der Unschärfe solcher Versprachlichung ist einerseits die vorschnelle, halb fertige Zuordnung dessen, was man anders benennen will, in andere, bereits bestehende Begriffsfelder; was dann oft nur einer Verschiebung von der einen Konvention in eine andere gleichkommt, ohne die alte mit der neuen sprengen zu können. Andererseits, und das ist für unseren Gegenstand entscheidend, tritt diese Unschärfe dann auf, wenn der Anspruch auf Allgemeinheit der Begriffe zurückgenommen wird und gleichzeitig mit der Benennung einer Sache eine spezifische Einschränkung vorgenommen und ein spezieller Geltungsbereich genannt wird. Klaus Heinrich nennt diesen Prozeß «Vernamentlichung»: «ein Vorgang, in dem Sie nicht mehr Begriffe bilden, nicht mehr auf deren allgemeine Reichweite reflektieren, sondern Namen erfinden und geben (...)»¹⁰ Zum Beispiel die Personennamen, die nicht mehr als genealogische Sicherung, sondern als Startschuß zur Individuation gegeben werden, deren moderne Aufgabe es also ist, ein Spezifisches zu beschwören, in Abgrenzung zur Allgemeinheit der Gattung.

Wenn Miskotte seinen Aufsatz, der ja zu Beginn die Form einer Rechtfertigung annimmt, mit der Einschränkung eröffnet, daß Theologie nicht zu rechtfertigen sei, so ist das zunächst jene aufgezwungene Einschränkung für eine Zeit, in der die Theologie bekanntlich «klein und häßlich» ist und sich nicht darf blicken lassen (Benjamin), die gleichzeitig diese Unschärfe der Begriffe mit sich bringt. Im weiteren Verlauf des Aufsatzes wird aber dieser Anfang als Konzession an den vorherrschenden Wissenschaftsdiskurs (Michel de Certeau würde von «Widmung an den König» sprechen) entzifferbar. Das zeigt sich darin, daß die Einschränkung explizit zurückgenommen wird in dem späteren Satz: «(...) theologische Exegese ist gerichtet auf oder offen für das Ganze.»¹¹ Womit die theologische Exegese mit einem Satz aus dem Feld der Vernamentlichung als Einschränkung aufs Spezifische herausspringt ins Meer der allgemeinen Reichweite. Dieser Sprung aber ist wiederum nur machbar unter der absoluten Voraussetzung, daß die Bibel «Gottes Wort ist». Dies extra zu betonen, ist eben Miskottes erste Absicht und Programm. Wo aber liegt der Sprungcharakter dieser Feststellung?

Ohne «theologisches parti-pris» keine Erklärung der Schrift

Daß die Bibel Gottes Wort ist und die Kunst ihrer Auslegung deshalb theologisch sein muß, war früher absolut fraglose Pflicht, ist aber im 19. und 20. Jahrhundert von den Theologen im Zuge der Verwissenschaftlichung der Exegese mehr und mehr zur Widmung an die Kirche geworden, indem es als fraglose Bekenntnisformel funktionierte. Von da war der Schritt in die vollständig profane Lektüre von selbst gegeben. Die Schrift als das Heilige war fraglos zur Glaubenssache geworden, ihre Auslegung folgte gänzlich profanen Methoden. Genau diese Fraglosigkeit, die in allen Pha-

⁹ Ebd.

¹⁰ K. Heinrich, psychoanalyse (Anm. 7), 19.

¹¹ K.H. Miskotte, Das Problem der theologischen Exegese (Anm. 8), 64.

sen christlicher Bibelauslegung vorherrschte, möchte Miskotte aufbrechen, indem er im Sinne Karl Barths in einer Art Akt der vernünftigen Entscheidung die Bibel auch vom hermeneutisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus als «Wort Gottes» begreift. So lautet Miskottes Sprung ins Ganze folgendermaßen: «Die Schrift ist Gottes Wort, gerichtet an seine Kirche, an sein Volk. Ihre Autorität ist Ausübung von Autorität. In dem *dabar* ist der Hörer mitgeschaffen und gestaltet. Seine Erschaffung und seine Fähigkeit zum Verstehen fallen zusammen. Als profaner Gelehrter, als priesterlicher Eingeweihter wird er in dem Augenblick niedergebracht zu der Offenheit des Gott-gerufenen Kindes. Ohne dieses «theologische» parti-pris ist keine Erklärung der Schrift möglich, die nicht mit Mißverständnis beladen wäre. Sie ist jedoch ebenso wenig möglich, sobald vergessen wird, daß dieses parti-pris nicht ein für allemal eingenommen werden kann, sondern immer wieder vollzogen werden muß. Das qualitative «Sein» der Heiligen Schrift ist für uns nirgends als in ihrem Wirken. (...) Die Schrift ist Gottes Wort; nicht die Schriften oder die Summe der Schriften, oder die Gesamtheit der Gottessprüche; theologische Exegese ist gerichtet auf oder offen für das Ganze.»¹²

Diese Bindung des Bibelworts an Gott ist nicht Rückkehr in die Fraglosigkeit früherer Bekenntnisse, sie ist vielmehr ein Akt der Vernunft gegen die Vernünftigkeit der Trennung von Text und Wirkgrund der Texte, Wortverständnis und Verständnis der Triebkraft des Wortes. Miskotte möchte nichts weniger als dies: Daß die Bibel Gottes Wort ist, ist die einzige vernünftige Entscheidung, die zum richtigen Verständnis der Texte führt, und es ist deshalb eine methodische Entscheidung sowie die Methode selbst. Mit welcher Konsequenz bedient sich Miskotte eines solchen Pathos der Notwendigkeit? «Was wir theologische Exegese nennen und nennen müssen, ist das Mühen um Verständnis der heiligen Schrift, das ausgeht von ihrem Anspruch und ihrer Autorität und sich ihr unterwirft. Überall, wo diese Unterwerfung sich aktualisiert, wird die literarische und die phänomenologische Exegese, wird das Nachdenken und das Mitdenken des Textes «aufgehoben» in dem, was wir theologische Exegese nennen. Ist die theologische Exegese in weiterem Sinn eine Art Alchimie, dann ist die theologische Exegese in höchstem Sinn der Niederschlag einer magischen Wirkung des Jenseits, die sich jeder Methode entzieht.»¹³

«Vermengungswissenschaft»?

Die Vergleichsworte, die Miskotte am Schluß des Abschnitts anbietet, Alchimie und Magie, können im Sinne unserer obigen Bemerkungen als weitere Vernamentlichung abgetan werden, die ihren Gegenstand, im Bemühen eine spezifische Bedeutung beizugeben, nur in abgesonderte Bereiche hineinzieht. Immerhin ist aber auffällig, daß Magie und Alchimie in einer Begriffsgeschichte stehen, die durchaus den Schluß zuläßt, daß sie planmäßig in diesen Zusammenhang gestellt wurden. Tatsächlich sind das dann Sonderbereiche, aber gegenteilig zu einer Einschränkung des Geltungsanspruchs der theologischen Exegese, als dessen Erweiterung. Alchimie ist als Vermengungswissenschaft von den analytischen Verfahren verworfen worden. «Dass man analytisch vorzugehen habe, ist das Pathos jener Naturwissenschaft, die mit der Alchimie und dann der Physiognomie qualifizierende Wissenschaften inklusive der sich ihnen eröffnenden Möglichkeiten der Repräsentation abgewehrt und gesagt hat: Nur das, was man vorsichtig, ohne seine Teile zu zerstören auseinandergenommen und rekonstruiert hat, ist in wirkungsvoller Weise verstanden.»¹⁴ Immanuel Kant verwendet explizit alchimistische Bilder, um abwehrend aufzuzeigen, was passieren könnte, wenn das, was er aus seinem System transzendentaler Erfahrungsverarbeitung ausgeschlossen hat, nicht, wie er behauptet hat, unwesentlich, sondern doch wirksam wäre. Dann, schreibt Kant, «würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein (...)»¹⁵

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 66f.

¹⁴ Heinrich, psychoanalyse (Anm. 7), 30.

¹⁵ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. 1. Abteilung, 1. Buch, 2.

Wenn also Alchimie doch etwas Reales wäre, dann wäre plötzlich die Ordnung der Dinge verschiebbar. Zusätzlich zur Alchimie nennt Kant noch Abwehrbilder der Bereiche Mythologie und Lyrik. Psychoanalytisch gesprochen sind Kants Abwehrbilder als Verneinung Indiz für das, was dadurch verdrängt werden soll. Seine folgenreiche Verdrängungen gewisser Stoffe aus der Erkenntnisproduktion haben einerseits den Anspruch der aufgeklärten Wissenschaft um dieses Material geschmälert und andererseits dieses alles in den Bereich des Irrationalen und des Irrsinns hinein verschoben.¹⁶ Dabei haben noch viele der berühmtesten Forscher der Neuzeit zeit ihres Lebens alchimistisch experimentiert, so unter anderen *Newton* und *Paracelsus*.¹⁷

Magie schließlich steht seit langem im Verdacht, Grundlage eines «kollektiven Verkennens» zu sein, und daß die «Macht des Magiers ein legitimer Betrug» ist, kollektiv verkannt, also kollektiv anerkannt.¹⁸ Grausam ist die Geschichte ihrer Verdrängung, dilettantisch-okkult jene ihrer Wiederkehr. Tatsächlich aber hatten Magie und Naturwissenschaft einst das übereinstimmende Ziel, die Dinge dieser Welt zu erkennen, die Gesetze ihrer Bewegungen zu erforschen, um die Erde dem Menschen Untertan zu machen. Mit den Worten des Magiers *Agrippa von Nettesheim*: «(...) es wohnt ein Geist in uns, der sehr gut vollbringen kann, was immer die Mathematiker, Magier, Alchimisten und Necromanten Wunderbares und Erstaunliches zu leisten im Stande sind.»¹⁹ Wenn nun *Walter Benjamin* in einem Fragment über die Aufgabe des Kritikers stichwortartig notiert: «Magische Kritik als eine Erscheinungsform der Kritik auf ihrer obersten Stufe.»²⁰ So stellt er sich in diesen Zusammenhang und gegen den regressiven Gehalt von Magie als virtuelle Gaukelei, indem er mit Kritik eine reale Verwandlung der Sache meint, durch Loslösung von den vorgegebenen Deutungsmethoden, durch freie Assoziation oder Intuition: «Ein Wort, ein Gespräch über ein Buch, einen Blick in seine Seiten als bald vergessen, sie gewissermaßen dem Unbewußten zur Beurteilung überweisen. Das Unbewußte, das ja die Kraft hat, aus den flüchtigsten Eindrücken, den Bildern Extrakte zu ziehen, die wir im Traume oft kennenlernen. So hat der wahre Kritiker oft seine Wachträume zu einem Buch noch bevor er es kennen lernt.»²¹ Diese Erfahrung deckt sich mit jener, die *John Berger* fürs Malen eines Portraits beschreibt: «Wenn du dich an einem Portrait von irgend jemandem versuchst, schaust du scharf hin und suchst Spuren von dem, was diesem Gesicht zugestoßen ist. Das Ergebnis führt (manchmal) zu einer gewissen Ähnlichkeit, aber meistens bleibt sie unbelebt, denn die Gegenwart des Modells und der enge Fokus haben dich gehemmt. Das Model geht. Und es kann passieren, dass du erneut beginnst und diesmal nicht bei dem Gesicht vor dir, sondern bei der Erinnerung an das Gesicht, die in dir zurückgeblieben ist. Du starrst dir nicht länger die Augen aus, du schließt sie. Du beginnst ein Portrait dessen, was das Model in deinem Kopf zurückgelassen hat. Und nun besteht die Chance, dass die Ähnlichkeit lebendig wird.»²² Und auch *Miskotte* berichtet von derselben unbewußten Nähe zum Gegenstand, die nur über eine bewußte Distanzierung zu erfahren ist: «Im Hinblick auf den Text gibt es auch wieder eine sich selbst widersprechende Notwendigkeit: man muß den Text vergessen (um an das bezeichnete Heil zu denken) und man muß den Text selbst, in welchem das Heil hindurchschien, so hören, daß er unvergeßlich bleibt.»²³

Hauptstück, 2. Abschnitt, A 100f., zit. nach *Klaus Heinrich*, arbeiten mit ödipus. (Dahlemer Vorlesungen Bd. 3) Basel 1993, 77.

¹⁶Vgl. dazu ausführlicher: *Rolf Bossart*, Wie an Aufklärung festhalten? Philosophiekritik bei *Klaus Heinrich*, in: *Orientierung* 68 (2004), Nr. 2, 18-21.

¹⁷Vgl. *Christoph Hein*, Des Menschen Auge hat's nicht gehört. Von der Magie und den Magiern, in: ders., Die fünfte Grundrechenart. Aufsätze und Reden. Frankfurt/M. 1990, 51f.

¹⁸Vgl., *Pierre Bourdieu*, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt/M. 1999, 273f.

¹⁹Zit in: *Christoph Hein*, Des Menschen Auge (Anm. 17), 56.

²⁰*Walter Benjamin*, Die Aufgabe des Kritikers, in: ders., Gesammelte Schriften. Hrsg. von *Rolf Tiedemann* und *Wolfgang Schweggenhäuser*. Bd. 6, Frankfurt/M. 1985, 171-175, 173.

²¹Ebd., 171. (Den Seinen gibt's der Herr im Schlaf.)

²²*John Berger*, Gegen die Abwertung der Welt. München-Wien 2003, 95.

²³*K.H. Miskotte*, Das Problem der theologischen Exegese (Anm. 8), 72.

«... um der Predigt willen»

So zielen die scheinbar wahllos verwendeten Begriffe Magie und Alchimie bei *Miskotte* weder auf Vernamentlichung noch auf Rückfall hinter die Aufklärung. Vielmehr werden sie genannt als Anspielung auf das Verdrängte der Aufklärung, das in Treue zu ihrem Anspruch mitbedacht werden soll. Zwei scheinbar beiläufige Verlegenheitswörter konkretisieren nun die Zielrichtung der theologischen Exegese. Sie will durch Vermengung und Vermischung (Alchimie) eine neue stoffliche Qualität des Textes («Eine Exegese, die bei einem Mosaik stehen bleibt, ist keine theologische Exegese.»²⁴), und sie will Verwandlung des Textes auf das Heilsinteresse hin durch das Wahrnehmen der Sprache Gottes, die im und durch den Text hörbar ist. («Es ist nicht so, daß ›Hören und Sehen‹ vergeht; das Sehen vergeht in dem Hören. Das Hören vergeht uns nicht, weil es da für uns keine mystische Stille gibt jenseits des Worts.»²⁵)

Wendet sich die Ablehnung des Mosaiks gegen die historisch-kritische Methode, so streitet der Passus «keine mystische Stille jenseits des Worts» mit der phänomenologischen Anschauungsweise: «Ist es nicht deutlich, daß vor einer solchen Aufgabe kritische und phänomenologische Exegese versagen, während auch jenes, was wir theologische Exegese nennen, kaum standzuhalten vermag? Deutlich zu machen, z.B., daß die ganze Schrift sowohl paulinisch wie jakobisch spricht, ist nicht mehr Sache eines ›Einfühlungsvermögens‹ noch auch eines ›Vergleichens von Schrift mit Schrift‹, sondern eine Aktualisierung der Einheit der Schrift, die ein geistreiches Spiel bleibt, wenn nicht der Geist sie qualifiziert um der Predigt willen.»²⁶

«Aktualisierung der Einheit der Schrift» meint das ganzheitliche Interesse oder stärker gesagt, den totalen Anspruch der Schrift, der ungeteilt in unsere Zeit übersetzt werden muß. «Der Geist qualifiziert die Schrift um der Predigt willen» heißt, daß die volle Bedeutung des Textes sich nur durch den Willen zur Predigt mitteilt. Es ist, wenn man so will, gleich die Umsetzung der geforderten Aktualisierung. Denn erst der Prediger hat jene Entschiedenheit (als Fokus auf seine Adressaten) und jenes bestimmte Heilsinteresse (als Anspruch für seine Adressaten) dem Text gegenüber, was den Text und durch den Text Gott sprechen macht bzw. sprechen machen muß.

Verweilen im Unentschiedenen?

Miskottes Entscheidung für das Spezifische der Schrift, die aufs Ganze geht, also für die Bindung des Textes an Gott, formuliert nicht nur eine Kritik an der historisch-kritischen und der phänomenologischen Methode, sondern markiert auch eine Gegenposition zur aktuell breit rezipierten dekonstruktivistischen Hermeneutik von *Jacques Derrida*. Ich möchte das an einem Beispiel kurz andeuten.

Derrida führt in seiner berühmten Gedenkrede zu Ehren des verstorbenen *Hans-Georg Gadamer*²⁷ in Heidelberg sein Deutungsprogramm an einem Gedicht *Paul Celans* aus. Darin stellt *Derrida* anhand einer *Celan*-Deutung durch *Gadamer* fest, daß die Deutung wohl eine Reihe von Fragen «in der Schwebe lassen muss», in Form von Unterbrechungen beim «Entziffern des Sinns».²⁸ Man wird dem fraglos zustimmen. Wer kann sich schon rühmen, alle Fragen endgültig zu lösen. Auch *Miskotte* schreibt: «Das Wort ist jeden Morgen neu, wie Gottes Barmherzigkeiten jeden Morgen neu sind.»²⁹ Nehmen wir aber die Formulierung «in der Schwebe lassen» zum Anlaß einer Frage, so finden wir, daß hier nicht nur eine passive Form steht, daß vielmehr das Wort

²⁴Ebd., 66.

²⁵Ebd., 76.

²⁶Ebd., 73.

²⁷*K.H. Miskotte* schreibt für den lebenden *K. Barth*, *J. Derrida* spricht für den toten *H.-G. Gadamer*.

²⁸*Jacques Derrida*, Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten das Gedicht, in: ders. u. *Hans-Georg Gadamer*, Der ununterbrochene Dialog. Frankfurt/M. 2004, 21.

²⁹*K.H. Miskotte*, Das Problem der theologischen Exegese (Anm. 8), 75.

Schwebe eine Harmonie bezeichnet, einen Zustand der Leichtigkeit und der Ruhe, des Zur-Ruhe-gekommen-Seins in Leichtigkeit, für einen Sachverhalt, der einem Deuter alles andere als Ruhe verschafft, nämlich die Erfahrung der Lücke, der Verborgenheit, der Grenzen des Erkennens. Derrida aber wählt das Wort Schweben ganz bewußt in positiver Bestimmung. Etwas, was ein Skandal ist, eine Ungeheuerlichkeit, ist für Derrida das Ziel selber, die Grenze des Erkennens wird zum Endpunkt der Erkenntnis erklärt durch das «Recht» des Textes «im Unentschiedenen zu bleiben».³⁰ Aber dieses Recht gibt es nicht. Denn wir können diesen Sachverhalt noch etwas zuspitzen. Wenn wir nämlich gerade dies, was Derrida Schwebe nennt, begreifen als den Ort, wo die antagonistische Struktur der Realität als Quelle aller ungelösten Fragen erfahrbar wird, dann bedeutet In-der-Schwebe-Lassen erstens die Stilllegung des Widerspruchs in einer Strukturformel (Deutung heißt dann nur die tiefere Einsicht in die Seinsweisen der Texte) und zweitens den Verzicht auf den Anspruch, den Text als Antwort auf gestellte Fragen zu lesen. (Deuten heißt dann nur andeuten bzw. neue Fragen stellen, ohne den Text als Antwort in die Entscheidung zu bringen oder gar zu zwingen.)

Und tatsächlich bezieht Derrida erst von diesem Verweilen im Unentschiedenen den emphatischen Antrieb («Mehr noch als die Unentschiedenheit an sich bewundere ich Gadammers ausgesprochenen Respekt gegenüber einer solchen Unentschiedenheit.»³¹) zur Deutung, die nun in einer endlosen Schlaufe, stoisch, im Wissen um die Notwendigkeit der Unentschiedenheit bzw. im Wissen um die Unentschiedenheit als hermeneutisches Schicksal («Sie scheint zwar die Entzifferung der Lektüre zu unterbrechen oder aufzuheben, sichert jedoch tatsächlich deren Zukunft.»³²) ihr ewiges Werk verrichten wird. Deuten ist jetzt ein Spiel geworden, das Lesen eine Passion. Nicht zufällig wählt Derrida mit Aufmerksamkeit in der Folge jenen Begriff, dem wir zu Anfang

³⁰Der Gedanke über die Notwendigkeit der Schwebe findet sich auch bei Foucault an prominenter Stelle, nämlich am Schluß des Buches «Die Ordnung der Dinge»: «Der Mensch hat seine eigene Gestalt in den Zwischenräumen einer fragmentierten Sprache zusammengesetzt. Sicher sind das keine Bestätigungen, sondern höchstens Fragen, auf die es keine Antworten gibt. Man muß sie in der Schwebe lassen (...)» (Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M. 1974, 461f.) Eine esoterische Spielart solcher Positionen findet sich z.B. in der Arbeit des Literaturwissenschaftlers Hans Ulrich Gumbrecht, Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt/M. 2004: «Ich habe die wenigen Harmonie-Momente, die mir widerfahren, höchlich schätzen gelernt.» Es geht laut Gumbrecht darum, «im gleichen Rhythmus zu schwingen wie die Dinge dieser Welt.» Es geht Gumbrecht letztlich ums Erleben des Textes, ohne dabei Erfahrungen zu machen. Denn Erfahrungen meint: «vergleichen, generalisieren, den einzigartigen Moment zum Exempel banalisieren».

Ebenfalls an prominenter Stelle, aber kritisch gewendet, erscheint das Schweben bei Dietrich Bonhoeffer in seinem Gedicht «Stationen auf dem Weg zur Freiheit» in der zweiten Strophe, die mit «Tat» überschrieben ist, entstanden kurz nach dem Attentat vom 20. Juli 1944: «Nicht das Beliebigste, sondern das Rechte tun und wagen, nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen, nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit (...)» (Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. (Werke. Band 8) Gütersloh 1994, 197)

³¹J. Derrida, Der ununterbrochene Dialog (Anm. 28), 21. Diese Freude an Unentschiedenheit per se, diese Lust am Unauf/aufgeklärten, Geheimnisvollen ist nun in den Feuilletons und im literaturphilosophischen Diskurs zur allgemeinen Grundmetapher für gute Literatur geworden. Ein Überschuß an Unentschiedenheit ist *conditio sine qua non* für wissenschaftlich korrekte Kritik. Es soll möglichst viel im Dunkeln und in der Schwebe bleiben, sonst läuft etwas schief. Was im wissenschaftlichen Diskurs die Verpflichtung zum «Überschuß an Unentscheidbarkeit» heißt, wird in der feuilletonistischen Anwendung schnell zur Lust an der Unentschiedenheit. Am besten wird nichts aufgeklärt und was aufgeklärt ist, darf gerne wieder verschleiert werden oder soll verschwinden, entschweben, was man dann schließlich gerne auch beklagen will. Das tönt zum Beispiel so: «So gerät man in die Verwirrung, ins Dunkel und dann wieder, so meint man, ans Licht. Alle naselang scheint sich das Puzzle der Aufzeichnungen zu einem erkennbaren Bild zu ordnen, und immer wieder kommt etwas dazwischen. (...) Man fiebert in philosophischer Spannung, wird detektivisch, philologisch, ungeduldig, man steht immer vor dem Durchbruch und wird zum Schluss (...) enttäuscht. (...) Das wäre nicht so schlimm, wenn Gustafsson nicht den schönen Schwebezustand, in dem er die Dinge über zwei Drittel hält, gegen Ende aufgibt (...)» So Andreas Isenschmid über Lars Gustafsson, Der Dekan. München 2004, in: NZZ am Sonntag, 22.8.2004, 54.

³²J. Derrida, Der ununterbrochene Dialog (Anm. 28), 21.

Burg Rothenfels 2005

«Das Wort liegt in der Seele verborgen». Vom mystischen Sinn der Heiligen Schrift II – Meister Eckhart mit Dr. Irmgard Kampmann, Dr. Gotthard Fuchs u.v.a. 23.9. – 25.9.2005

Maß und Gestalt. Rothenfelser Gespräch mit Prof. Dr. D. Baumer, Prof. Dr. W. Bretschneider, Angelika Eling, Prof. Dr. A. Gerhards, Dr. A. Kablitz, Prof. G. Kleinjohann, Architekt F. Kurrent, Prof. Dr. F. Mennekes, Prof. Dr. F.G. Zehnder, Prof. Dr. T. Ruster, Prof. Dr. E. Salmann 7. – 9.10.2005

Die Lust am Jenseits? Himmel, die Hölle und die Auferstehung von den Toten mit Prof. DDR. Peter Eicher und Prof. Dr. Bernhard Lang 14.10. – 16.10.2005

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

bei Miskotte seiner Unschärfe wegen mißtraut hatten: «Die Unentschiedenheit hält die Aufmerksamkeit immerzu in Atem, d.h. am Leben, wach und wachsam, bereit zu neuem Engagement auf ganz anderen Wegen, bereit, jenes andere Wort mit gespitztem Ohr und genauem Hinhören kommen zu lassen, im Atem des anderen Wortes und des Wortes des anderen gehalten (...) Die Unterbrechung ist unentschieden, sie unentscheidet. (...) Die Unterbrechung setzt sogar eine unendliche Bewegung frei.»³³ Aber wozu diese Bewegung? Derrida findet die Antwort in einem Celan-Gedicht, dessen erste Zeile lautet: «Unlesbarkeit dieser/ Welt. Alles doppelt.»³⁴ Unlesbarkeit liest Derrida hier als Gestus der Verkündigung, also als Ziel von Hermeneutik. Und den möglichen Protest überlesend, ausgedrückt in Celans «alles doppelt», gegen Unlesbarkeit, die als die Verdoppelung (statt Aufhebung/Veränderung) der Zustände entsteht, schließt er den Abschnitt mit einem Bekenntnis zur Indifferenz dem Subjekt gegenüber, denn letztlich, so sagt er, ist es unentschieden, das aber heißt hier auch gleichgültig, wer mit dem «Du» in der letzten Zeile von Celans Gedicht gemeint ist («Du, in dein Tiefstes geklemmt/entsteigt dir/für immer.»): «Und wenig später zögert man beim Versuch, das «Du» zu identifizieren, das das Gedicht aufruft: irgend jemand, mancher, das Gedicht selbst, der Dichter, der Leser, die Abgründtiefe dieser oder jener für immer verschlüsselten Einzigartigkeit, jeder andere, Gott, Du und ich.»³⁵

Derrida läßt Celans «alles doppelt» beiseite, nicht achtlos, aber weil ihm das Doppelte und das Vielfältige einerlei ist. Wo Vielfalt aber der Mehrzahl nie genug hat, (das «Du» läßt sich nicht auf eines festlegen), da ist in der Dopplung bereits eines zuviel da, das Eine dürfte es nicht nochmals geben. Konsequenterweise wird in solchem Zusammenhang auch jeweils gerne von Ambivalenz gesprochen, als der ewig feststehenden Verdoppelung des Einen (doppelte Aktualität, doppelte Sichtbarkeit, beides zugleich, sowohl als auch) als der existentiellen und als solcher angenommenen Unmöglichkeit von Entschiedenheit. Nur wenn wir Celans «alles doppelt» als Protest lesen, kommen wir auf die Frage, was denn gegen Verdopplung stehen kann, ohne die Erfahrung, die es bezeichnet zu übergehen. Dagegen stünde zum Beispiel Klaus Heinrichs – Prozesse der Entwicklung (als Entscheidung und Tendenz) nicht ausschließender – Begriff der Zweideutigkeit. Zweideutigkeit ist die Beschreibung der Trennung (nicht Dopplung) der Dinge in Aktualität und Potentialität, in Sichtbares und Verdrängtes, in oben und unten, als Erfassung der Wirklichkeit in ihrer Konfliktgestalt, in ihren aktuellen antagonistischen Formen, gegen ihre Festschreibung in ewigen Seinsstrukturen und Ambivalenzen, aber mit dem Anspruch, das Eine mit dem Andern zu konfrontieren, zu vermitteln, zu verschmelzen, zu vermischen.

³³Ebd.

³⁴Paul Celan, Gesammelte Werke. Band 2. Tübingen 1993, 338.

³⁵Jacques Derrida, Der ununterbrochene Dialog (Anm. 28), 26.

Derridas Unentschiedenheiten geben vor, der Vielfalt und der Mehrdeutigkeit ihr Recht zu lassen, tatsächlich aber verlieren sie sich gar in der zeitlosen Einheit einer Harmonie, in der das Eine mit dem Anderen immer irgendwie schon vermittelt ist, in der das Eine immer nur auf das Andere weiterweist.³⁶ Aber es ist eben nur gedoppelt auf ewig getrennt und auf ewig dasselbe. Miskotte dagegen verfällt nicht in diese Unschärfe. Seine hermeneutische Entscheidung bringt die Zweideutigkeit bzw. den Antagonismus in den Dingen, bzw. jene in ihrer Versprachlichung zur Geltung, nicht als Indifferenz, sondern als Spannung, nicht als ausschließendes entweder-oder, noch als harmonisierendes sowohl-als-auch, sondern als dialektische Denkbewegung.

Die Entscheidung ist die Methode

Wenn, wie oben gesagt, Texte zu verstehen sind als Antworten auf drängende Fragen, so sollten wir jetzt fragen, welche Erfahrungen Miskotte 1936 dazu bringen zu sagen: Die Entscheidung, das heißt die Bindung des Textes an Gott, ist die Methode zu seiner richtigen Deutung und was Derrida 2003 dazu drängt zu sagen, die Unentschiedenheit, das ist die Wahrheit.

Wenn wir Lösungsversuche als Antworten auf Bedrohungen lesen, so ortet Miskotte zu seiner Zeit Bedrohung in der Scheidung der Sphären, hier Wissenschaft, da Glauben, hier Wahrheit, da Spekulation, hier reine Methode und reine Anschauung, dort Vermischung und Vermengung, hier das Wesentliche, dort das Flüchtige, hier mein, da dein, hier Deutschland, dort die Welt. Dagegen wehrt sich Miskotte, indem er den Text an den bindet, wovon er handelt, indem er die Objektivierung der Hermeneutik ablehnt und nicht sagt: hier der reale Text, dort Gott als Objekt der Spekulation, indem er Wort und Verkörperung des Wortes zusammenbringt, indem er den Text und sein Subjekt zusammenbringt, Inhalt und Form bindet und als Deuter des Textes das Bündnis mit Gott als dem, der sich selber ans Wort gebunden hat, eingeht. Miskottes Entscheidung für die Schrift als das Wort Gottes ist anders ausgedrückt die Identifikation der spezifischen Situation des Textes mit dem allgemeinen Anspruch des göttlichen Wortes, und also fällt die Deutung des Konkreten mit der Deutung des Allgemeinen in eins. Derridas Lösung der Unentschiedenheit wehrt sich konträr zu Miskotte gegen den selbstän-

digen Akt der Entscheidung. Derridas Lösung ortet Bedrohung in der Konkretheit, der Verkörperung bzw. der Identifikation von Subjekt und Objekt, gespiess aus den negativen Erfahrungen der Katastrophen des 20. Jahrhunderts.

Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Wenn Miskottes theologische Exegese Treue hält zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in seiner konkreten schriftlichen, ja buchstäblichen Gestalt, so hält, zwar in einem ganz anderen Zusammenhang und doch symptomatisch für unsere Überlegungen, Derridas Dekonstruktion Treue nur zu einem «gewissen Geist» des Marxismus³⁷, so Derrida in seinem berühmten Buch «Marx' Gespenster».³⁸ Derrida möchte gegen alle gescheiterten und zum Scheitern verurteilten Versuche, Marxismus umzusetzen, am Geist des Marxismus festhalten. Aber, was wie die radikale Rettung des Marxismus gegen seine Verfälscher aussieht, ist tatsächlich seine Suspendierung als konkrete geschichtliche Realität. Dazu Slavoj Žižek in seiner Kritik an Derrida: «Als erstes ist zu beachten (Derrida ist sich dessen zweifellos bewusst), dass diese Radikalisierung auf dem traditionellen Gegensatz von Geist und Buchstabe beruht: Den authentischen Geist der marxistischen Tradition geltend zu machen, bedeutet, den Buchstaben hinter sich zu lassen. (...) Ins Auge fällt dabei unweigerlich die unheimliche Nähe einer solchen Radikalisierung zu (einem bestimmten Verständnis) der Hegelschen *Aufhebung*: In dem messianischen Versprechen ist das Marxsche Erbe «aufgehoben», mit anderen Worten, sein Wesenskern wird durch die Geste erlöst, dass man seine spezifische historische Gestalt überwindet bzw. verleugnet.»³⁹ Aber bei Miskotte ist Gott nicht Geist der Schrift, sondern Gott ist die Schrift. Derridas Trennung von Geist und Buchstabe läuft dagegen auf die Trennung von spezifischer Situation und allgemeinem Anspruch heraus. Und Derridas Lösung der Unentschiedenheit bedeutet im Ergebnis die Suspendierung der Entscheidung in der zweideutigen Wirklichkeit durch die Umwandlung der zu bearbeitenden und zu verändernden Spannung im Zweideutigen in die vielfältige Faktizität.

Miskottes Lösung – um es mit Klaus Heinrich zu sagen – bedeutet nicht Rechtfertigung des Zweideutigen durch Unentschiedenheit in einer indifferenten Wirklichkeit und nicht Suspendierung des Zweideutigen zugunsten von Einheit durch Verdrängung von Spannung in einer reinen Wirklichkeit, sondern Rechtfertigung der Wirklichkeit als Wirklichkeit trotz des Zweideutigen in ihr⁴⁰, weil sie als spezifische nach der Entscheidung zum Bündnis mit Gott, als dem Schöpfer dieser Wirklichkeit immer wieder lesbar ist und nicht in bunter Vielfalt unlesbar bleibt.

Miskottes theologische Exegese, die sich in Treue zum Ganzen des Textes (die Bibel ist Wort Gottes) an das (Heils-)interesse des Textes bindet, kann also wie folgt auf andere Texte hin verallgemeinert werden: Miskottes Entscheidung, daß die Bibel Gottes Wort ist, daß der Schöpfer also sich tatsächlich in diesen Texten mitteilt, bedeutet nichts anderes als die Entscheidung erstens zur Lesbarkeit der Welt überhaupt in ihrer konkreten Gestalt und zweitens zur solidarischen Verbindung mit dem (Heils-)interesse, für das Gott im Bund mit den Menschen steht. Eine Entscheidung, in der das deutende Subjekt zwar bei den Zweideutigkeiten und Antagonismen in der (Text)wirklichkeit immer wieder schwankt und unsicher ist, aber eben nicht als Objekt einer ewigen Struktur in der allgemeinen Schwebe gelassen wird.

Rolf Bossart, St. Gallen

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

³⁶Vgl. Klaus Heinrich, psychoanalyse (Anm. 7), 257: «dann wäre die Theorie, die dies behauptet nicht mehr als ein Spiel mit Bedeutungen, das sich darin erschöpft, zu zeigen, daß in Symbolzusammenhängen alles für jedes, jedes für alles einsteht, daß Symbole einander unendlich vertreten, daß es nichts gibt, was repräsentativ nicht einbezogen ist.»

³⁷Vgl. Slavoj Žižek, Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt das christliche Erbe zu verteidigen. Berlin 2000, 147. Dagegen nimmt K.H. Miskotte mit seinem «die Bibel ist Gottes Wort» gerade eine Identifikation vor, die die Treue zur Substanz und nicht nur zum Geist hält.

³⁸Jacques Derrida, Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt/M. 1996, 149.

³⁹Slavoj Žižek, Das fragile Absolute (Anm. 37), 147.

⁴⁰Vgl. Klaus Heinrich, Parmenides (Anm. 5), 112.