

rung“ zurückführen zu können. Dem entspricht die „messianische Rolle“, in der Barth sich selbst gesehen haben soll. Noch weiter geht die Behauptung, „daß Barths Ringen mit Schleiermacher ein Ringen mit sich selbst war“, „daß Barth in Schleiermacher seine *anima* bekämpft hat“ (S. 369). Die heftige Ablehnung der Anfangszeit sei vermutlich daraus zu erklären, daß Barth Schleiermachers Offenheit für das „Ewig-Weibliche“ persönlich bedrohlich fand; dementsprechend habe die 1929 beginnende Zusammenarbeit Barths mit einer Frau (Charlotte von Kirschbaum) auch zu einer freundlicheren Beurteilung und barmherzigeren Behandlung Schleiermachers geführt.

Ob der Verfasser sich damit nicht auf allzu schlüpfrigen Boden begeben hat? Eine theologiegeschichtliche Aufklärung sind diese Deutungen jedenfalls nicht. (Barths Protest gegen Schleiermachers früh-feministische These von der Nichtbekehrungsbedürftigkeit der Frauen, in deren gefühlvoll irrationalen Wesen im Gegensatz zu männlichen Christologen die Substanz der Weihnachtsbotschaft förmlich verkörpert sei, hätte überdies auch rein sachlich – nicht nur psychologisch – eine positivere Aufnahme verdient, als ihr hier zuteil wird.) Barths erstaunlich anerkennende, das letzte Urteil zurückhaltende Äußerungen könnten doch darin ihren Grund haben, daß Barth sich an diesen Stellen der Aufgabe des Historikers bewußt war, der nicht „Herzenskünder“, sondern Beobachter zu sein hat und ohne ein gewisses Maß an Sympathie und Offenheit seinen Gegenstand weder verstehen noch verständlich machen kann. Diese hermeneutische Überlegung fehlt im vorliegenden Werk allerdings.

Die damit angedeutete Kritik schmälert jedoch nicht die Überzeugungskraft der Hauptthese, daß Barth bis zum Ende seines Lebens mit Schleiermachers Theologie nicht einverstanden war. Wenn Barth in einer noch zu entwerfenden „Theologie des Heiligen Geistes“ eine mögliche Brücke zu Schleiermacher sah, dann nur in dem Sinne, daß das Schleiermacher unbewußt beherrschende „legitime Anliegen“, nämlich vom Werk Gottes in *nobis* her das Werk Gottes *extra nos* zu entfalten, ganz anders als bei ihm geschehen durchgeführt werden mußte. Indem sie auf diese theologische Aufgabe

aufmerksam macht, tut die vorliegende Untersuchung ebenso einen wichtigen Dienst wie dadurch, daß sie sich als gut lesbarer Einstieg in die Theologie Karl Barths empfiehlt.

Uwe Swarat

**Georg Huntemann: Der andere Bonhoeffer, Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal und Zürich, R. Brockhaus 1989, 320 S., geb. DM 29,80**

Die durch seinen gewaltsamen Tod abgebrochene theologische Arbeit Dietrich Bonhoeffers enthält eine solche Fülle anregender (weil mehr angedeuteter als ausgeführter) Gedanken, daß sie bis heute Gegenstand lebhaften Dialogs ist. Dabei kann man allerdings beobachten, daß sehr unterschiedliche, gelegentlich sogar direkt gegensätzliche Bonhoeffer-Interpretationen entstehen. Es ist offenbar das eigene Interesse des Interpreten, dem Bonhoeffers Hinterlassenschaft nur zu leicht anverwandelt wird. Auch von Georg Huntemanns Beschäftigung mit Bonhoeffer hat man nicht den Eindruck, daß sie ihn wesentlich Neues gelehrt hätte, sondern ihm die Freude bereitete, in Bonhoeffer einen Geistesverwandten entdecken zu können. Er will mit diesem Buch den (auch von ihm selbst früher geteilten) Irrtum bekämpfen, Bonhoeffer sei so etwas wie ein „Kirchenvater der Linken“, ein Vertreter des theologischen Modernismus und des politischen Pazifismus. Dagegen zeichnet er Bonhoeffer als „bewußt ‚christliche(n) Abendländer‘“, als „Vatermensen“, „dem es bis zuletzt ganz wichtig war, daß der der Frau zugewiesene Ort das Haus des Mannes ist und dem alles daran lag, daß die Frau dem Manne untertan sei“, als den „verantwortliche(n) Offenbarungs- und Ordnungsethiker, der für ein Ethos ‚von Oben‘ und eine Obrigkeit ‚von Gottes Gnaden‘ kämpfte“ (S. 10).

Wie schon in seinen früheren Büchern zeigt sich Huntemann auch hier nicht als ruhiger Analytiker oder wissenschaftlicher Interpret, sondern eher als Journalist, Rhetor oder Verkündiger. Mit manchmal ermüdender Redundanz hämmert er dem Leser seine Botschaft ein, daß die „mehr oder weniger matriarchalisch-sozialutopisch-bibelselektive

rende Theologie“ von heute sich keinesfalls auf Bonhoeffer berufen kann, sondern in ihm vielmehr ein Gegenbild hat. Darüber hinaus ist ihm an Bonhoeffer ein doppeltes positiv wichtig: Zunächst formal, daß er „in seinem dialektisch-prozessualen und mehrdimensionalen Denken die mentale Sackgasse schultheologischer Systeme der Neuzeit aufgesprengt hat“ (S. 11). In einer anderen Formulierung: „Bonhoeffers Vermächtnis ist eine Theologie des echten Paradoxen und der dialektischen Spannung, die die biblische Offenbarung aus der Gefangenschaft neuzeitlichen Begriffsschamanentums löst“ (S. 33). Die damit gegebene Gefahr einer vorschnellen Kombination von Widersprüchlichem und einer unnötigen Vieldeutigkeit hat Huntemann nicht gesehen. Als zweites ist ihm inhaltlich wichtig, daß Bonhoeffer „Christusmystiker“ war. Unter Christumystik versteht Huntemann, „daß der Christ im Glauben, durch die Begegnung mit Christus im Wort, erkennt und erfährt, daß sein Leben wie das der ganzen Welt in die messianische Wirklichkeit Christi einbezogen ist“ – eine Definition, deren Aussagekraft unterschiedlich eingeschätzt werden kann, zumal eine ausreichende Profilierung gegen andere Formen von Mystik sowie gegen andersartiges christliches Erkennen und Erfahren fehlt.

sonst eher übergangen werden. Insofern hat es sein Recht und seine Bedeutung. Man wird ihm jedoch am ehesten gerecht, wenn man es weniger als Interpretation Bonhoeffers liest denn als zeitkritisches Manifest, das sein Anliegen an Bonhoeffer veranschaulicht. In dieser Hinsicht ist es durchaus nicht unwichtig: Man kann und darf sich hier provozieren lassen zum kritischen Reflektieren unserer theologischen und geistesgeschichtlichen Lage. Etwa durch die Kennzeichnung der NS-Bewegung als „gegen die Väterwelt aufbegehrende jugendliche Bewegung“ (S. 296), die ein „Aufstand des Pöbels“, eine „Revolution von unten“ (S. 22) war. Oder durch die Charakterisierung Bonhoeffers als „Mann von ‚law and order‘“ (S. 188), als „wertekonservativer Ordnungsethiker“ (S. 194), auch durch Bonhoeffers Überzeugung von der Einheit des Abendlandes, durch Huntemanns These: „Wer die gegenwärtige Volkskirchlichkeit in Deutschland bejaht, verneint alles, was Dietrich Bonhoeffer gewollt hat“ (S. 65; Baptisten können sich dadurch bestärkt fühlen), oder die andere, die aus Bonhoeffers Feder stammt: „Dogma und Abwehr der Häresie sind notwendige außerkultische Funktionen der Kirche“ (S. 264; Baptisten sollten sie als berechtigte Anfrage hören).

Uwe Swarat

Das vorliegende Buch stellt gewiß manche Züge in Bonhoeffers Denken ans Licht, die



## Theologisches Gespräch

Verantwortliche Redakteure: Dr. Uwe Swarat und Günter Balders unter Mitarbeit von Dr. Wiard Popkes und Dr. Stefan Stiegler.

Redaktionsanschrift:

Rennbahnstraße 115, 2000 Hamburg 74, Telefon: (0 40) 6 55 85-0.

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEITSCHRIFT. Diese besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,20 DM pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten. Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlages gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Geschäftsführer Hermann Jörgensen, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Telefon 05 61/ 2 00 99-0.

Druck: Data-Convert.

Titelgrafik aus dem Programmheft zum Matthias-Claudius-Jahr 1990 der Stadt Reinfeld (Holstein).