

6 Widerstand und Widerspruch – die Sprache der protestantischen Theologie der Auflehnung und der Opposition

Die theologische Fachsprache im NS-Staat ist nicht nur eine Sprache der Unterwerfung, des Mitläufertums, des Kompromisses oder der Komplizenschaft; denn auf der Gegenseite bemühten sich kritische Forscher um Aufklärung und Aufdeckung des Faktums, dass es sich bei nationalsozialistischen, deutschnationalen oder auch nur mit diesen Tendenzen sympathisierenden Lehren um Irrwege handelte. Herausragende Persönlichkeiten sind in diesem Umfeld zweifellos der Barth-Schüler Dietrich Bonhoeffer, der sich als prominentestes Mitglied der *Bekennenden Kirche* auch dem politischen Widerstand anschloss und im April 1945 hingerichtet wurde, sowie der Mitbegründer der *Bekennenden Kirche*, Martin Niemöller, dessen Haltung zur NS-Politik allerdings in Teilen ambivalent war. Insbesondere Bonhoeffer ist oftmals als ein moderner christlicher Märtyrer dargestellt worden, der eine Sprache des offenen Widerstandes verwendet habe. Durch ihre prekären Entstehungsbedingungen haben seine Werke fragmentarischen Charakter, so dass vollendete Systemhaftigkeit erst rückwirkend in seine Werke hineininterpretiert werden konnte:

An solchen Aussagen spüren wir deutlich, daß hinter den scheinbar spontan hingeworfenen fragmentarischen Briefzeilen eine neue, geschlossene Schau des ganzen Glaubens steht, die um ihren Ausdruck ringt. [...] Er konnte die schon fertigen Kapitel aber vor seiner Hinrichtung nicht mehr in Sicherheit bringen; sie sind verschollen. [...] in seiner Fragment gebliebenen Ethik [...].
(Neuenschwander 1974a: 144–146)

Das Fragmentarische der Fachsprache im Widerstand, das bei Bonhoeffer offenbar auch dazu führt, dass „verschiedene Tendenzen [...] sich auf ihn berufen, ihn aber nur partiell übernehmen“ (Neuenschwander, 1974a: 155), kontrastiert mit der Sprache Paul Tillichs, der nach Berufsverbot 1933 in die USA emigrierte und dort eine wissenschaftlich-theologische Karriere vorantreiben und ein in sich geschlossenes systematisches Werk hinterlassen konnte. Auch wenn Bonhoeffer und Tillich in vieler Hinsicht als Hauptrepräsentanten einer Theologie des Widerstands und der Auflehnung angesehen werden, sind die Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit sehr unterschiedlich. Denn Tillich war nicht der Gefahr um Leib und Leben ausgesetzt. Tillich galt und gilt auch im Nachkriegsdeutschland bis heute als bedeutende Wissenschaftlerpersönlichkeit, steht aber durch seine Außenseiterstellung als US-amerikanischer Theologe und aufgrund seines späteren Wechsels in die englische Sprache in Deutschland eher am Rande der wissenschaftlichen Diskussion. In diesem Kapitel wird auf die beiden wohl bedeutendsten theologischen Denker des antinationalsozialistischen Widerstands sowie auf

den im Widerstand auch in Form von zahlreichen Publikationen aktiven Pastor Martin Niemöller eingegangen, auch wenn die Reflexion über die theologische Fachsprache sich in erster Linie an den Entwicklungen der vorherrschenden universitären und wissenschaftshistorischen Hauptströmungen orientieren sollte, da diese im Fall des nationalsozialistischen Jahrzwölftes die offiziell verordnete und geduldete staatstragende Theologie war. Dennoch ist die Sprache insbesondere Bonhoeffers, Niemöllers, aber auch Tillichs relevant, da sie Impulse für eine erneuerte protestantisch-theologische Fachsprache nach dem Zusammenbruch des NS-Staates und im Rahmen des Neuaufbaus der theologischen Fakultäten gegeben hat und als nicht kompromittierte Sprache Wiederanknüpfungspunkte bot. Als exemplarischer Repräsentant eines stillen Widerstandes soll schließlich auch der Religionswissenschaftler Friedrich Delekat Erwähnung finden, der 1935 mit Berufsverbot belegt wurde.

Zu erwähnen sind der Vollständigkeit halber einige weitere oppositionelle oder im Widerstand aktive evangelische Theologen, die im Lexikon des deutschen Widerstands genannt werden, hier aber nicht näher behandelt werden können (Vgl. Benz und Pehle 2001): Friedrich von Bodelschwingh, Leiter der Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel, von Januar 1933 bis zu seinem Rücktritt im Mai 1933 Reichsbischof der Deutschen Evangelischen Kirche; Emil Fuchs, bis zu seiner Entlassung 1933 Professor an der Pädagogischen Akademie Kiel; Eugen Gerstenmaier, Theologe und Beamter im Auswärtigen Amt, 1944 verhaftet und zu 7 Jahren Freiheitsentzug verurteilt; Heinrich Grüber, Pfarrer in Berlin, 1940 Verhaftung, KZ Sachsenhausen und Dachau; Heinrich Held, Pfarrer in Essen, mehrfache Verhaftungen; Hermann Albert Hesse, Pfarrer in Wuppertal-Elberfeld, Studiendirektor des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Elberfeld, 1943 verhaftet, KZ Dachau; Erich Kürschner, Gefängnispfarrer in Berlin-Tegel, 1938 Verhaftung und Verurteilung zu 7 Jahren Freiheitsentzug; Hanns Lilje, Pastor in Berlin, Generalsekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung und des Lutherischen Weltkonzils; Hermann Mulert, Professor für Systematische Theologie an der Universität Kiel, 1935 als Vorgänger von Martin Redeker vorzeitig emeritiert; Harald Poelchau, Gefängnispfarrer in Berlin-Tegel, Plötzensee und Brandenburg; Martin Rade, Professor in Heidelberg und Marburg, 1933 Entlassung aus der Universität; Hermann Sasse, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Erlangen; Paul Schneider, Pfarrer in Hessen und im Rheinland, 1937 verhaftet und 1939 im KZ Buchenwald ermordet; Katharina Staritz, Leiterin der „Kirchlichen Hilfsstelle für evangelische Nichtarier“ in Breslau, 1943 verhaftet, KZ Ravensbrück; Werner Sylten, Pfarrer in Hildesheim und Thüringen, 1936 als „Halbjude“ aus dem Dienst entlassen, 1941 verhaftet, KZ Dachau, 1942 ermordet; Horst Thurmman, Pfarrer im Rheinland, 1940 verhaftet, KZ Dachau; Theophil

Wurm, Pfarrer für Gefangenenseelsorge in Württemberg, Landesbischof in Württemberg, Hausarrest 1944, Schreib- und Redeverbot.

Etliche protestantische Theologen, die sich dem NS-Regime gegenüber kritisch geäußert haben, wurden zwischen 1933 und 1945 durch Schreibverbote, Drohungen, Verhaftungen und in einigen Fällen auch Mord oder Hinrichtung (Bonhoeffer, Sylten, Schneider) zum Schweigen gebracht. Andere entzogen sich der Verfolgung durch den Gang ins Exil (Tillich, Barth, Theodor Heinrich Mützelfeldt und andere). Insofern ist die Beschäftigung mit der theologischen Fachsprache des Widerstands und des Exils nur eingeschränkt möglich. Anhand ausgewählter Schriften von Bonhoeffer, Niemöller, Tillich und Delekat soll dennoch der Versuch unternommen werden, Charakteristika der kritischen und politisch unabhängigen theologischen Fachsprache zu ermitteln, zumal die genannten Autoren sich im Gegensatz zu ihren linientreuen und regimetreuen Kollegen schon vor der Machtergreifung im Jahr 1933 nicht von der völkisch-nationalen Begeisterung haben mitreißen lassen.

6.1 „Hier ist keine Verschleierung, keine Verstellung mehr“ – Theologische Begriffsbildung in der Erkenntnis der Abgründigkeit des Mündigseins

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), 1931–33 Pfarrer und Assistent für Systematische Theologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, 1933–35 Auslandspfarrer in London, 1935–1940 Dozent in der Pastorenausbildung am Predigerseminar Finkenwalde bei Stettin, später in Köslin und anderenorts, bis zu dessen Auflösung durch die Gestapo, wurde vom NS-Staat 1940 mit einem Redeverbot, 1941 mit einem Schreib- und Veröffentlichungsverbot belegt. 1943 wurde Bonhoeffer verhaftet und am 5. April 1945 auf persönlichen Befehl Hitlers als Mitverschwörer und Teilnehmer am Stauffenberg-Attentat vom 20. Juli 1944 im Konzentrationslager Flossenbürg hingerichtet.

Bonhoeffer wird generell als Hauptrepräsentant des protestantischen Widerstands gegen das NS-Regime betrachtet, zumal er der einzige international bekannte Theologe war, der seinen Widerstand mit dem Leben bezahlt hat. Denzler und Fabricius konstatieren: „Das seinem christlichen Glauben entwachsene Eintreten für andere – Stellvertretung und Schuldübernahme mitten ins Leben geholt – war die überzeugende Stärke des Bonhoefferschen Widerstandes“ (1995: 215). In theologischer Hinsicht ist Bonhoeffers Sichtweise zweifellos von der Erfahrung der Opposition, des Widerstandes und schließlich der Verfolgung und Bedrohung geprägt. So stellt Neuenschwander zu Bonhoeffers

theologischer Denkweise hinsichtlich der Verantwortung des Menschen in der aufklärerischen Welt der fortschrittsgläubigen Selbstgewissheit fest:

Das Besondere an Bonhoeffers Sicht der mündigen Welt aber tritt erst da ganz zutage, wo er [...] der ganzen Abgründigkeit in der mündigen Welt ansichtig wird. An dieser Stelle spüren wir nun das Denken des Gefangenen in der Grenzsituation des Märtyrers im totalen Staat, im Angesicht der Kriegsleiden und des ungezügelter Sadismus gegenüber Juden und Konzentrationshäftlingen. Zuwenig tief hat die Aufklärung die Mündigkeit der Welt durchdacht, wenn sie nur ihrer Tagseite sich erfreute und den Gott, der die autonome Vernunft gab, zugleich als den vorsehenden Vater pries, der in prästablierter Harmonie gütig und weise die Welt lenkt. [...] Genau an dieser Stelle beginnt die unheimliche Nachtseite der Mündigkeit, die ebenso mit dazu gehört. Nicht nur können und dürfen wir mit der Welt und uns selber fertig werden, wir müssen es auch. Der Mündige hat die Konsequenzen seines Tuns zu tragen. Gott greift nicht in letzter Minute ein, wenn es schiefgeht. Die Mündigkeit muss bis zu Ende gedacht werden. [...] Und eben dieses Erretten aus der Not leistet der Gott der mündigen Welt nicht. [...] Der Gott der mündigen Welt aber ist der Gott, der auch in der Todesnot nicht eingreift, sondern uns verlässt, so dass sich unser Schicksal vollzieht, als ob es überhaupt keinen Gott gäbe. [...] Es ist die Erfahrung Jesu am Kreuz, und Bonhoeffer legt den letzten Schrei Jesu in dem Sinne aus, dass Gott uns damit die Mündigkeit der Welt, in der wir leben müssen ohne sein Eingreifen, bis zum bitteren Ende erfahren lässt. Das ist die Erkenntnis der Abgründigkeit des Mündigseins. Für Bonhoeffer ist es nicht ein Schritt zum Atheismus hin, sondern eine Erkenntnis, die Gott selbst uns aufdrängt. [...] Er verbindet den Glauben an Gott mit der Erfahrung der Welt ohne Gott. (Neuenschwander 1974b: 141–143)

Die zusammenfassende Würdigung eines zentralen Aspektes der Bonhoeffer-schen Theologie dient an dieser Stelle als Basis für die Analyse seiner wissenschaftlichen Sprache: Der Widerspruch zwischen Transzendenz und Glaube hier und Gottferne der „mündigen Welt“ dort steht im Mittelpunkt dieses Ansatzes und unterscheidet ihn grundlegend von der ‚völkischen‘ Theologie, die ein Wirken Gottes in Geschichte, Politik und Volksleben bis hin zur ‚Erwählung‘ des Führers propagiert. Die Analyse der theologischen Fachsprache Bonhoeffers fußt auf den zwei am Vorabend der Machtergreifung entstandenen Hauptwerken *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* von 1930 sowie *Schöpfung und Fall. Versuchung*, Niederschrift einer Vorlesung von 1932/33 und Arbeitsvorlage für ein Predigerseminar von 1938. Diese Werke entstehen als Habilitationsschrift bzw. als theologische Vorlesung zu einer Zeit, in der ein beträchtlicher Teil der theologischen Professorenschaft sich in Wort und Schrift bereits explizit zugunsten einer ‚völkischen‘, nationalistischen oder sogar rassistischen und antisemitischen protestantischen Universitätslehre und -forschung einsetzen. Insofern ist es naheliegend, an dieser Stelle einen Vergleich zu ziehen und die im Widerstandskampf und in der Haft entstandenen späteren Schriften unberücksichtigt zu lassen, da sie unter besonderen Bedingungen außerhalb der akademischen Lehr- und Forschungseinrichtungen entstanden sind.

Es sei ferner darauf hingewiesen, dass Bonhoeffer sich bereits 1933 in einem in der Zeitschrift *Der Vormarsch: unabhängige Monatsschrift für reformatorisches Christentum* erschienenen Aufsatz mit dem Titel *Die Kirche vor der Judenfrage* explizit gegen eine Diskriminierung und Andersbehandlung der Juden ausspricht. Es sei eine „beispiellose Tatsache, daß der Jude unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit allein um seiner Rassenzugehörigkeit vom Staat unter Sonderrecht gestellt“ werde (Bonhoeffer 1997, Bd. 12: 350). Bei Bonhoeffer verschmilzt die der christlichen Tradition in Teilen eigene antisemitische Tendenz nicht mit der rassistischen Staatsideologie, sondern religiöse Differenz bedeutet für ihn keine Rechtfertigung für eine politisch motivierte Diskriminierung wie bei vielen seiner Fachkollegen.

Bonhoeffers wissenschaftliche Sprache weist aufgrund einer stark philosophischen, an Kant und Heidegger geschulten Ausrichtung eine syntaktisch und lexikalisch äußerst komplexe Struktur auf. Im Gegensatz zur ekstatischen Sprache der „Dialektischen Theologie“ um Barth und Brunner wie auch zur völkisch-nationalen Theologie eines Hirsch oder Althaus bedient sich Bonhoeffer dezidiert einer philosophisch-abstrakten Sprachebene, die auf appellative, persuasive oder explikative Elemente vollständig verzichtet. Das wird schon im an den Anfang der Habilitationsschrift gestellten Forschungsüberblick deutlich, der in einen einzigen komplexen Satz zusammengedrängt ist, der hier trotz seiner Länge exemplarisch zitiert sei:

Ob Karl Barth durch seinen „kritischen Vorbehalt“ die Freiheit der Gnade Gottes wahren und so die menschliche Existenz begründen will, ob Fr. Gogarten und R. Bultmann in der „konkreten Situation“ in der „Geschichtlichkeit den Menschen seiner eigenen Verfügbarkeit entheben wollen, ob H. M. Müller in der Kontingenz der Anfechtung die Entscheidung je und je durch das *propter Christum* fallen läßt, ob F. K. Schumann der idealistischen Erkenntnistheorie die Schuld an der Verderbnis der Theologie bis einschließlich Barth zuweist, um selbst zu einem gegenständlichen Gottesgedanken durchzudringen; ob auf der anderen Seite P. Althaus eine Theologie des Glaubens aus dem Zusammenbruch der Bewußtseinstheologie retten will, ob in der Richtung der Lutherforschung R. Seebergs und K. Holls E. Hirsch das „Sein“ des Christen im Bewußtsein als Gewissen, als neuen Willen begründen will; ob Brunstäd in der „unbedingten Persönlichkeit Gott und Mensch zur Einheit bringt; ob E. Peterson in der reinen Phänomenologie das Rüstzeug gegen die dialektische Theologie zu finden meint und sich die theologischen Begriffe für ihn als reine Wesens- und Seinsbegriffe darstellen; ob weiter aus der Philosophie her M. Heideggers ontologisch-phänomenologische Analyse des Daseins als *existentia* und dem radikal entgegengesetzt Grisebachs „kritische Philosophie“ der Kontingenz der Gegenwart in der Theologie Gehör finden; ob schließlich der die gegenwärtige theologische Lage beider Lager erstaunlich klar beurteilende Katholik und Thomist E. Przywara der Auflösung der Theologie in Aktbegriffe durch die dialektische Theologie seine Ontologie der *analogia entis* entgegenbaut – es ist zutiefst überall das Ringen mit derselben Fragestellung, nämlich der, die Kant und der Idealismus der Theologie aufgegeben haben. [Meine Hervorhebungen, J.G.]

(Bonhoeffer 1988 [1932]: 8 f.)

Der Einleitungssatz besteht aus nicht weniger als zehn aneinandergereihten Irrelevanzkonditionalen, die von einem auf einen Gedankenstrich folgenden Hauptsatz aufgelöst werden, wobei der Gedankenstrich die Verbindung der in den Nebensätzen aufgereihten theologischen Ansätze zur Problemstellung von Bonhoeffers Arbeit, der von Kant „aufgegebenen“ Fragestellung, unterstreicht. Bonhoeffer gelingt es somit in einem einzigen Satz einen Überblick über die systematisch-theologischen Hauptströmungen seiner Zeit zu komprimieren, diese gleichzeitig quasi im selben Atemzug als unterschiedliche Antworten auf ein und dieselbe Fragestellung zu qualifizieren und sie unausgesprochen, allein durch die grammatische Irrelevanzkondition als mehr oder minder vergebliches „Ringen“ zu bewerten. Der Satz ist in seiner Gesamtheit ein Meisterstück kritischer Wissenschaftsprosa: Schlüsselbegriffe der besprochenen Forscher werden zitiert, Latinismen (*propter Christum*, *existentia*) und Gräzismen (*analogia entis*) und andere philosophisch-theologische Fachbegriffe werden eingestreut, so dass von Beginn an die Wissenschaftlichkeit des Textes auch sprachlich angekündigt wird. Die kritische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätzen der zeitgenössischen Theologie und Philosophie ist dabei keineswegs frei von Differenzierungen. Die Hypothesen der extremeren oder innovativen Strömungen (Barth, Bultmann, Hirsch, Althaus) zitiert Bonhoeffer mit distanzierenden Ausdrücken wie „will [...] begründen“, „wollen [...] entheben“, „[...] retten will“, „[...] zu finden meint“, „für ihn als ... darstellen“; zu anderen Theorien wird weniger Abstand genommen, wenn von „[...] zur Einheit bringen“ (Brunstäd) bis hin zu „[...] erstaunlich klar beurteilen“ (Przywara) die Rede ist. Auf diese Weise positioniert sich Bonhoeffer bereits im Einleitungssatz als souveräner Wissenschaftler, dem es gelingt, in komprimierter Form Forschungsüberblick, kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Forschungsrichtungen und Einführung in die Thematik in fachsprachlich nüchterner Form zu synthetisieren, ohne dabei predigthafte Formeln, politisch-ideologisch ambige Begrifflichkeiten oder rhetorische Redundanzen zum Einsatz zu bringen.

Seine Darstellung der bereits zitierten übergreifenden Fragestellung ist im Folgenden sprachlich und inhaltlich nicht weniger komplex:

Es geht um echte theologische Begriffsbildung, um Entscheidung in der Alternative, vor die eine transzendentalphilosophische und eine ontologische Auslegung theologischer Begriffe stellt; es geht um die „Gegenständlichkeit“ des Gottesbegriffs und einen adäquaten Erkenntnisbegriff, um die Verhältnisbestimmung von „Sein Gottes“ und dem dies erfassenden geistigen Akt, d. h. es soll theologisch interpretiert werden, was „Sein Gottes in der Offenbarung“ bedeutet und wie es erkannt wird, wie sich Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten und dementsprechend, wie der Mensch von der Offenbarung aus gesehen zu stehen kommt, ob ihm je nur im Aktvollzug Offenbarung „gegeben“ sei oder ob es für ihn ein „Sein“ in der Offenbarung gäbe.

(Bonhoeffer 1988 [1932]: 9)

Die Fragestellung wird mit zunächst drei parallel angeordneten Präpositionalobjekten umschrieben; an diese schließen weitere sechs Subjektsätze, die das Korrelat-„es“ des Satzes „es soll theologisch interpretiert werden“ einlösen. „Dieselbe Fragestellung“ aus dem vorhergehenden Satz, um die von zahlreichen Theologen und Philosophen „gerungen“ werde, wird hier mit nicht weniger als neun Umschreibungen illustriert: Zunächst benennt Bonhoeffer die Fragestellung allgemein, wenn er feststellt, es gehe um theologische Begriffsbildung sowie um die Alternative zwischen zwei philosophischen Auslegungen; dann folgen sechs konkrete Beschreibungen des Forschungsproblems, und zwar der Analyse des Verhältnisses zwischen „Gegenständlichkeit bzw. Sein Gottes in der Offenbarung“ und dem „geistigen Akt der Gotteserkenntnis bzw. des Glaubens“; diese Fragestellung wird in sechs sprachlich jeweils abgewandelten Versionen wiederholt. Damit legt Bonhoeffer mit einer gewissen, wenn auch sprachlich differenzierten Redundanz das Thema seiner Untersuchung fest, wobei bereits in den parallel angeordneten unterschiedlichen Formulierungen derselben Fragestellung der hochgradig abstrakte und an Begrifflichkeit geschulte Sprachduktus des Theologen deutlich wird. Bonhoeffers Fachsprache bewegt sich auf einem lexikalisch, syntaktisch und pragmatisch hohen Niveau, das er so gut wie nie verlässt; veranschaulichende Beispiele, konkrete Diskurse mit Bezügen zu praktischen Lebensthemen oder Verweise auf biblische Geschichte(n) bleiben fast völlig aus, ebenso Einlassungen zum politisch-historischen Zeitgeschehen. Bonhoeffer bewegt sich nahezu ausschließlich im ‚Elfenbeinturm‘ des ‚reinen Denkens‘, womit er auf der unmittelbaren politischen Ebene unangreifbar bleibt. Zur Verdeutlichung sei eine weitere Textstelle zitiert:

Solange hier der Widerstand der Transzendenz gegenüber dem Denken ausgehalten wird, d. h. solange das Ding an sich und die transzendente Apperzeption als reine Grenzbe-
griffe verstanden werden, von denen nicht das eine das andere verschlingt, kann von ech-
tem Transzendentalismus geredet werden. Im Erkennen weiß sich das menschliche
Dasein eingespannt zwischen zwei ihm transzendenten Polen und dieses „Sein zwischen“
Transzendtem ist „Dasein“. Dies aber bekommt durch das Denken noch einen besonde-
ren Sinn. Alles Seiende, in dem das menschliche Dasein sich vorfindet, ist durch das Den-
ken „in bezug auf“ das menschliche Dasein, durch eben dasselbe Denken, das das Dasein
sich als zwischen Transzendtem seiend verstehen läßt, bzw. das sich selbst so versteht.
Dadurch bekommt das menschliche Dasein eine vor andern Seienden ausgezeichnete
Seinsart. [Meine Hervorhebungen, J.G.] (Bonhoeffer 1988 [1932]: 14)

Der Textauszug zeigt deutlich, dass Bonhoeffers Sprache stark philosophisch geprägt ist; insbesondere Begrifflichkeiten der kantischen und idealistischen Philosophie treten gehäuft auf (*Transzendenz*, *Transzendentalismus*, *Dasein*, das *Seiende*, das *Ding an sich* etc.). Der philosophische Ansatz des Theologen zeigt sich darüber hinaus in der fast vollständigen Abstraktheit der Textaussagen, die kaum explizit

theologische Begrifflichkeiten enthalten. Auf diese Weise weist sich der Text durch eine gewisse Hermetik aus und ist ohne profunde philosophische Kenntnisse schwer erschließbar. In diesem Text fehlt jede Art von appellativen, persuasiven oder in irgendeiner Weise direktiven Sprechhandlungen; es handelt sich der Form nach um pure Wissenschaftsprosa, deren Aussage aufgrund ihrer Theorielastigkeit für Laien schwer nachvollziehbar ist. Anhand des folgenden Absatzes kann diese Tendenz zur Sprache der reinen Metareflexion ein weiteres Mal illustriert werden:

„Sein“ ist Sein zwischen Transzendenz; das aber ist es nur durch das Sich-verstehen-Wollen, das Bezogenheit auf Transzendenz ist. Das sich in der Bezogenheit auf Transzendenz und sich darum auch als Beziehungspunkt der Welt Wissen ist für den Transzendentalismus das menschliche Dasein. Aus diesem Inschrankengesetztsein des sich selbst verstehenden Menschen, d. h. der Vernunft, bricht nun die radikale Kritik der Vernunft hervor. Indem aber die Vernunft selbst der Vernunft zur Krisis wird, wird sie in ihr ursprüngliches Recht gesetzt; d. h. der Mensch versteht sich letztlich nicht aus dem Transzendenten, sondern aus sich selbst, aus der Vernunft bzw. aus den Grenzen, die sich die Vernunft selbst gesetzt hat, seien sie nun rationaler oder ethischer Art. [Meine Hervorhebungen, J.G.]

(Bonhoeffer 1988 [1932]: 15)

Hier fallen insbesondere die gewagten Substantivierungen mittels Konversion von Wortgruppen („Inschrankengesetztsein“, „Sich-verstehen-Wollen“) oder sogar Linksattribute ohne adjektivischen oder partizipialen Kopf („das sich in der Bezogenheit auf Transzendenz und sich darum auch als Beziehungspunkt der Welt Wissen“) ins Auge. Im Fall von „Inschrankengesetztsein“ handelt es sich um eine substantivierte Infinitivform eines Zustandspassivs mit vom Vollverb abhängiger Direktivergänzung, das „Sich-verstehen-wollen“ ist ein substantiviertes Modalverb mit abhängigem reflexivem Vollverb. Im dritten Fall der Objektergänzung zum substantivierten Infinitiv „Wissen“ verwendet Bonhoeffer eine besonders ungewöhnliche Konstruktion, wenn er das Reflexivpronomen *sich* als Akkusativergänzung, die Lokativergänzung „in der Bezogenheit auf Transzendenz“ sowie die parallel angeordnete und durch die Kausalergänzung „darum“ zusätzlich verknüpfte Modalergänzung „als Beziehungspunkt der Welt“ unverbunden zwischen Artikel und Substantiv einfügt. Eine Verwendung von Genitivattributen oder Präpositionalattributen wäre normkonformer gewesen, hätte aber einen größeren Aufwand an Wörtern und verdeutlichenden Strukturelementen erfordert: „das Wissen von der eigenen Bezogenheit auf Transzendenz und von dem dadurch begründeten Status des Beziehungspunktes der Welt“.

Bonhoeffer bemüht sich mit den morphologischen Methoden der Komposition und Konversion um eine bis zum Äußersten getriebene Sprachökonomie, durch die komplexe Denkstrukturen auf möglichst knappe Weise präzise zum

Ausdruck gebracht werden sollen. Es finden sich zahlreiche ähnliche Konstrukte im Text, von denen einige hier exemplarisch aufgeführt seien:

- Beisichselbstbleiben
 - Aussichheraustreten
 - Frei-sich-gebunden-Haben
 - Sich-dem-Menschen-zur-Verfügung-Geben
 - Sich-der-Entscheidung-Entziehen
 - Immer-schon-schuldig-sein
 - Immer-schon-sein-in-der-Schuld
- (Bonhoeffer 1988 [1932]: 67–70)

Durch die bis zum Äußersten komprimierte Sprache vermeidet Bonhoeffer Redundanz, explikative Abschweifungen, Paraphrasen oder verdeutlichende Vereinfachungen. Auf diese Weise ist seine Sprache gegen die omnipräsenten politisch-ideologischen Bezugnahmen imprägniert und etabliert sich als Idiom der reinen Geistigkeit, das im Gegensatz zu allgegenwärtigen Zeitströmungen steht, die sich auch in den Wissenschaftssprachen massiv ausbreiten.

Die zweite Schrift, die hier betrachtet werden soll, ist die von Bonhoeffer selbst vorgenommene Niederschrift einer an der Universität unmittelbar zeitnah zur nationalsozialistischen Machtergreifung gehaltenen Vorlesungsreihe aus den Jahren 1932/33 mit dem Titel *Schöpfung und Fall. Die Versuchung* [Bonhoeffer 1968 [1933]], die posthum veröffentlicht wurde und der Bibelauslegung im subversiven Finkenwalder Predigerseminar mit illegalen jungen Pastoren der *Bekennenden Kirche* diente. Es handelt sich um eine Auslegung der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte und um eine Auseinandersetzung mit Matthäus 6,13, der bekannten Bitte um Bewahrung vor Versuchung aus dem *Vaterunser*-Gebet. Die Schrift steht in der Kontinuität von *Akt und Sein* von 1931, insofern sie inhaltlich und sprachlich an keiner Stelle vom streng theologischen Diskurs abrückt und sich durchgehend auf einem hohen Abstraktheitsgrad bewegt. Dabei scheint Bonhoeffer seine Sprache zunehmend doppelbödig zu gestalten und sich indirekt auch auf gesellschaftspolitische Zustände der Zeit zu beziehen. Das wird bereits aus der auf den ersten Blick enigmatisch formulierten Einleitung deutlich:

Die Kirche redet in der alten Welt von der neuen Welt. Und weil ihr die neue Welt gewisser ist als alles andere, darum erkennt sie die alte Welt allein aus dem Licht der neuen Welt. Die alte Welt kann an der Kirche keinen Gefallen finden, weil diese von ihrem Ende redet, als sei es schon geschehen, weil sie spricht, als sei die Welt schon gerichtet. Die alte Welt läßt sich nicht gern totsagen. Darüber hat sich die Kirche nie gewundert. Auch das wundert sie nicht, daß sich bei ihr immer wieder solche einstellen, die die Gedanken der alten Welt denken; und wer dächte diese Gedanken gar nicht mehr? Aber das andere muß die Kirche freilich in hellen Aufruhr bringen, daß diese Kinder der vergangenen

Welt die Kirche, das Neue, für sich in Anspruch nehmen wollen. Sie wollen das Neue und kennen nur das Alte. Und sie verleugnen so Christus, den Herrn. Allein die Kirche, die vom Ende weiß, weiß auch vom Anfang, weiß, daß zwischen Anfang und Jetzt derselbe Bruch liegt wie zwischen Jetzt und dem Ende, daß Anfang und Jetzt sich verhalten wie das Leben zum Tod, das Neue zum Alten. (Bonhoeffer 1968 [1933]: 11)

Auffällig ist in dieser Vorrede zur bibelexegetischen Vorlesungsniederschrift ein geradezu rhythmisch wiederholter Dualismus zwischen „alt“ und „neu“ sowie „alter Welt“ und „neuer Welt“ oder „Anfang“ und „Ende“, die jedoch ohne konkreten Bezug gewissermaßen frei schwebend nur durch das Textgewebe selbst semantisch bestimmt sind. So erscheint die „alte Welt“ zunächst im Kontext von Kirche und biblischer Überlieferung als die Welt der Antike und der Kirchengeschichte und die „neue Welt“ als die durch Christus befreite Welt der christlichen Offenbarung. Im Laufe des Textes wird aber deutlich, dass mit der „alten“ und der „neuen Welt“ keineswegs nur historische oder geistesgeschichtliche Dimensionen gemeint sind, sondern vielmehr die Dualität zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt. Das vermeintlich „Neue“ kann im Diesseits nichts anderes sein als das in unterschiedlicher Gestalt immer wiederkehrende und immer gleiche „Alte“. Für den christlichen Theologen kann das „Neue“ nur der eschatologische Anbruch der jenseitigen Welt, des Reiches Gottes, sein. Durch diese begriffliche Mehrdeutigkeit gelingt es Bonhoeffer, eine implizite, in theologische Terminologie gekleidete Kritik am „neuen“ Regime und der sich selbst als fortschrittlich und revolutionär verstehenden Ideologie zu formulieren. Gleichzeitig richtet sich die Kritik gegen Kirchenvertreter und Theologen, die gemeinsame Sache mit der neuen Staatsführung machen, gegen „solche [...], die die Gedanken der alten Welt denken“, die glauben, mit der Zeit zu gehen, sich in Wahrheit aber im letztlich unveränderlichen historischen Kreislauf der Diesseitigkeit befinden. In entgegengesetzter Weise wie etwa Emanuel Hirsch, der durch bewusst eingesetzte semantische Vagheit theologische Begrifflichkeit politisiert und politisch-ideologische Begrifflichkeit in theologische Kontexte einbezieht, bleibt Bonhoeffer terminologisch scheinbar im Themenkreis der reinen theologischen Lehre, bezieht sich aber dennoch auf einer nicht expliziten Bedeutungsebene kritisch auf aktuelles Zeitgeschehen und Abwege der kirchlichen und theologischen Entscheidungsträger. Ähnlich verfährt Bonhoeffer in seiner Darstellung der Versuchung Jesu durch den Satan (Lk 4,1–13):

Zum dritten Mal kommt der Satan anders als vorher [...] ohne Gotteswort. Er kommt nun – und das ist das Entscheidende – in seiner ganzen unverhüllten Machtentfaltung als Fürst dieser Welt. Nun kämpft der Satan mit seinen eigensten Waffen. Hier ist keine Verschleierung, keine Verstellung mehr. Die Macht des Satans stellt sich der Macht Gottes unmittelbar gegenüber. Satan wagt das Letzte. Seine Gabe ist unermeßlich groß und schön und verlockend; und er fordert für diese Gabe – die Anbetung. Er fordert für den offenen Abfall von Gott, der keine Rechtfertigung mehr hat als eben die Größe und die

Schönheit des Reiches Satans. Es geht in dieser Versuchung um die in voller Klarheit und Erkenntnis vollzogene endgültige Absage an Gott und die Unterwerfung unter den Satan. Es ist die Versuchung zur Sünde wider den Heiligen Geist. (Bonhoeffer 1968 [1933]: 126)

Hier geht Bonhoeffer in ähnlicher Weise vor wie in den weiter oben zitierten Textpassagen: „Satan“, „Fürst dieser Welt“, „Anbetung“, „Abfall von Gott“, „Versuchung zur Sünde“ sind theologische Begriffe, die den Text dominieren und an keiner Stelle durch unmittelbare politisch-historische Zeitbezüge aus dem fachsprachlichen Kontext herausgehoben werden. Dennoch kann auch dieser Textausschnitt auf zwei semantischen Ebenen gelesen werden und ohne besonderen interpretatorischen Aufwand auf den weltlich-politischen Kontext der Zeit bezogen werden. Es sind Worte und Begriffe, die aus Predigten, Gottesdiensten, theologischen Lektüren durchaus vertraut sind, die aber vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund einen unübersehbaren Doppelsinn erhalten. Fachsprache dient hier auch der geschickten Verkleidung (kirchen)politischer Fundamentalkritik. Ähnlich doppeltbödiger gestaltet Bonhoeffer die Semantik folgenden Zitates:

Der Betrug, die Lüge des Teufels liegt darin, daß er den Menschen glauben machen will, er könne auch ohne Gottes Wort leben. So spiegelt er seiner Phantasie ein Reich des Glaubens, der Macht und des Friedens vor, in das nur der eintreten kann, der in die Versuchungen einwilligt, und er verbirgt den Menschen, daß er, als Teufel, das allerunseligste und unglücklichste Wesen ist, weil er endgültig auf ewig verworfen ist von Gott.

(Bonhoeffer 1968 [1933]: 132)

Das der Phantasie des Menschen vorgespiegelte „Reich des Glaubens, der Macht und des Friedens“ erweist sich letztlich als unterschiedlich interpretierbarer Vexierbegriff, der nicht nur das „Reich des Satans“ in theologischer Sichtweise bezeichnet, sondern gleichzeitig auch die weltliche Macht, die mit den Kirchen zum Schein eine Einigung erwirkt (Glauben), gleichzeitig aber die gesamte politische Macht an sich gerissen hat (Macht) und Wohlstand und Prosperität verspricht (Frieden). Auch hier sind terminologisch rein fachtheologische Diskurse nur durch die verdeckte semantische Ambiguität auf politische Realitäten übertragbar. Im abschließenden Kapitel des Werks, das mit „Der legitime Kampf“ überschrieben ist, bedient sich Bonhoeffer einer für ihn sonst eher ungewöhnlichen martialischen Metaphorik, die in ihrer Begrifflichkeit entfernt an die Rhetorik seiner Gegner erinnert, hier aber eng in den theologischen Diskurs eingebettet bleibt:

Wehrlos erleiden die Gläubigen die Stunde der Versuchung. Ihr Schutz ist Jesus Christus. Und erst wenn das ganz klar erfaßt ist, daß den Gottverlassenen die Versuchung geschehen muß, kann nun zuletzt davon gesprochen werden, daß die Schrift auch vom *Kampf* der Christen redet. Vom Himmel herab gibt der Herr dem Wehrlosen das himmlische Waffenkleid, das zwar Menschaugen nicht sehen, vor dem aber der Satan flieht. *Er* legt uns den Harnisch Gottes an, *Er* gibt uns den Schild des Glaubens in die Hand, *Er*

setzt uns den Helm des Heils aufs Haupt, *Er* gibt uns das Schwert des Geistes in die Rechte. Es ist das Christuskleid, das Kleid seines Sieges, das er seiner kämpfenden Gemeinde anlegt. (Bonhoeffer 1968 [1933]: 156)

In der Tat sind sämtliche in diesem Zitat auftauchenden Lexeme und Syntagmen des semantischen Feldes des *Kampfes* und der *Schlacht* unmittelbare Bibelzitate, die insofern kohärente Elemente eines bibelexegetischen Textes sind. So ist der „Kampf der Christen“ tatsächlich ein abgewandelter Begriff u. a. aus den Paulusbriefen 1 Ti 6,12 „Kämpfe den guten Kampf des Glaubens“ oder 2 Ti 4,7 „Ich habe den guten Kampf gekämpft“. Die „Waffenrüstung Gottes“ findet sich ebenfalls bei Paulus in Eph 6,11; der „Schild des Glaubens“ ist ein an vielen Stellen besonders in den Psalmen in unterschiedlichen Variationen auftauchender Topos, wie z. B. Ps 18,36 „Du gibst mir den Schild deines Heils“, Ps 28,7 „Der Herr ist meine Stärke und mein Schild“ oder Eph 6,16 „Ergreife den Schild des Glaubens“; bei Paulus findet sich auch das „Schwert des Geistes“ in Eph 6,17. Es handelt sich bei diesem Zitat somit vordergründig um eine zusammenfassende, auf Bibelziten basierte Beschreibung der Auseinandersetzung des Christen mit dem Bösen, Satanischen. Auch hier ist die semantische Ambiguität jedoch unübersehbar: Der Text kann sowohl als spirituelle Reflexion als auch ebenso schlüssig als appellativer Ermutigungsdiskurs gelesen werden, der sich an Christen richtet, die der aktuellen politischen Umwälzung kritisch gegenüberstehen, sie als Manifestation des christlichen Werten zuwiderlaufenden Bösen erkannt haben und es als ihre religiöse Pflicht ansehen, dieser durch einen ‚guten Kampf‘ entgegenzutreten. Theologische Fachsprache erscheint bei Bonhoeffer im historischen Kontext seiner Zeit als Medium einer bifunktionalen Kommunikation: In erster Linie und zweifellos als zentrale Funktion dient sie in der Substanz der wissenschaftlichen Kommunikation, und zwar einer auch im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Theologen durchaus rigiden und abstrakten, der Sprache der spekulativen Philosophie und auch der unmittelbaren Bibelexegese dienenden Mitteilung. Darüber hinaus transportiert diese Sprache jedoch eine aufgrund ihrer ostentativen Wissenschaftlichkeit zwar scheinbar verborgene, bei aufmerksamer Lektüre unter Berücksichtigung der historischen und biographischen Zeitumstände Bonhoeffers aber dennoch mit deutlichem Nachdruck versehene kritische Stellungnahme zu politisch-zeitgeschichtlichen Verweltlichungs- und Verrohungstendenzen in Kirche und Gesellschaft. Es ist eine Fachsprache, die sich zum Schein in den ‚Elfenbeinturm‘ des Bibelforschers und Philosophen zurückzieht, um aus dieser Position der Unangreifbarkeit umso gezielter eine kämpferische Position beziehen zu können.

6.2 „Rettet, was noch zu retten ist!“ – Der Weckruf zum Glauben

Der evangelische Pastor und Theologe Martin Niemöller (1892–1984) verdient im Kontext des Kapitels zur Fachsprache des theologischen Widerstands besondere Berücksichtigung, da er auf Seiten der praktischen Theologie die wohl öffentlichkeitswirksamste Figur der 1934 gegründeten *Bekennenden Kirche* war, die sich als Opposition zur regimetreuen Organisation der *Deutschen Christen* verstand und betätigte. Zudem ist Niemöller insofern ein paradigmatischer Fall für viele am Widerstand beteiligte Zeitgenossen, als er sich im Laufe der NS-Herrschaft vom überzeugten Nationalsozialisten zum erbitterten Regimegegner wandelte. Das Bekenntnis der Barmer Gründungssynode der *Bekennenden Kirche* stellte die ewig gültige Wahrheit des Evangeliums den neuen Lehren der *Deutschen Christen* entgegen und richtete sich insbesondere gegen die Vorstellung, dass es neben der christlichen Offenbarung eine andere als bindend angesehene Offenbarung, nämlich die des ‚gottgesandten‘ Führers, geben könne (vgl. Benz und Pehle 1995: 70–71). Martin Niemöller, der 1924 zum Pfarrer ordiniert worden war und im gleichen Jahr in die NSDAP eingetreten war, „begrüßte 1933 die Errichtung des autoritären Führerstaates unter Hitler“¹, engagierte sich dennoch von Beginn an gegen die *Deutschen Christen*, da er jede Art von gegenseitiger Einflussnahme zwischen Kirche und Staat grundsätzlich ablehnte. So äußert er sich in einer Predigt von 1935 noch durchaus ‚völkisch‘:

Völker sind Lebewesen mit Leib und Seele, Völker haben nur ein Leben, sie werden und vergehen; sie werden auf mannigfache Weise; aber sie vergehen immer und notwendig dann, wenn die Kräfte, die sie werden ließen, in Verfall geraten. Als unser deutsches Volk Volk wurde, da gab ihm Gott den Christenglauben als Seele mit; unsere Volkwerdung ist nun einmal – ob uns das gefällt oder nicht – innerlich vom Christentum getragen gewesen, und aus diesem Christentum der deutschen Volksseele sind alle Kräfte gekommen, die unser Volk werden und wachsen ließen. [...] Darum darf, darum muß unser Volk von seinen staatlichen Führern verlangen, daß sie diesem Lebensinteresse Rechnung tragen, daß sie sich nicht von der Täuschung fangen lassen, als könnte die Frage der Religion für unser Volk Privatsache sein. [...] Aber – und nun kommt das Aber: Wir sagen das alles nicht, damit der Eindruck entstehe, mit einer Regierung, welche die Schicksalsverbundenheit von Volkstum und Christentum bejaht und schützt, sei demnach alles in Ordnung, und wir hätten nun eine Garantie für äußeren Aufstieg und innere Gesundheit [...]. Die Parole „Volkstum und Christentum“ ist gegeben, und es läßt sich bei einigem Geschick schon etwas damit machen! [...] Ob es nicht doch gut ist [...], wenn der heutige Tag, von dem unser Volk die Wendung zu neuem Leben erhofft, uns als Gemeinde Jesu vor die Notwendigkeit des Kreuzesweges stellt? Es ist gut [...], damit wir sehen, daß an

1 <https://www.deutsche-biographie.de/sfz71923.html> (letzter Zugriff: 20.10.2021).

diesem Wendepunkt eine ungeheure Gefahr, eine teuflische Versuchung lauert.

(*daß wir an Ihm bleiben. Sechzehn Dahlemer Predigten,*
Berlin 1935. In Niemöller 1987: 35–37)

Dieser Predigttext von 1935 aus einer Zeit, in der Niemöller noch nicht offen Widerstand gegen die Kirchenpolitik des Regimes betrieb, dokumentiert unmissverständlich seine grundsätzliche Bejahung eines ‚völkischen‘ Politikverständnisses und einer Anerkennung des Christentums als dem deutschen Volk historisch und „naturhaft“ eigene Staatsreligion. Dennoch schwingt von Anfang an bei ihm ein explizites „Aber“, „Doch“ oder „Dennoch“ mit, das einer bedingungslosen Unterordnung der christlichen Kirche und ihrer Glaubensgemeinschaft unter die Allmachtansprüche der neuen Staatsführung skeptisch gegenübersteht. Der „Volkskörper“, die Gleichsetzung des Volkes mit einem beseelten Lebewesen, die „Volksseele“ und die „Schicksalsverbundenheit von Volkstum und Christentum“ sind eindeutig Termini, die der ‚völkischen‘ Ideologie der Nationalsozialisten unmittelbar entlehnt sind. Gleichzeitig erscheinen diese von Niemöller hier befürworteten politischen Begriffe zweitrangig und dem Primat des christlichen Gewissens nachgeordnet. Trotz seiner Hoffnung, sogar in Hitler selbst einen Garanten für eine von der kompletten ideologischen Gleichschaltung verschonte, unabhängige christlich-protestantische Kirche als Repräsentantin des genuinen deutschen Volksglaubens sehen zu können (vgl. Scholder 2000: 433), wurde „besonders Martin Niemöller [...] wegen seiner regimekritischen Äußerungen in Predigten und Vorträgen zum Symbol für die Widersetzlichkeit der Bekennden Kirche“ (Benz und Pehle 1995: 180). Insbesondere richtet sich Niemöllers Widerspruch gegen den sogenannten „Arierparagraphen“ (§ 3 des NS-Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums von 1933), der seiner Auffassung nach aufgrund der Ausgrenzung von konvertierten Juden im Widerspruch zu christlichen Grundwerten stand und zum „Status confessionis“ führte, dem Bekenntnisnotstand aufgrund von politischen Verhältnissen oder Gesetzeslagen, die mit christlichen Grundsätzen unvereinbar sind. Niemöller gründete aus diesem Grund bereits 1933 einen *Pfarremotbund*.

Trotz antisemitischer Einstellungen und teilweiser Übereinstimmung mit der nationalsozialistischen Ideologie wurde er durch sein Engagement in der *Bekennenden Kirche* zu einem der öffentlich präsentesten Gegner der *Deutschen Christen* und der Gleichschaltung von protestantischer Kirche und Theologie, was bereits 1937 zu Niemöllers Verhaftung und Internierung im Konzentrationslager Sachsenhausen und ab 1941 in Dachau führte. Erst 1945 wurde er aus der Haft befreit. Martin Niemöller hat die nationalsozialistische Ideologie über einen langen Zeitraum nicht als grundsätzlich inhuman und unchristlich verworfen, hat gleichzeitig aber einzelne Aspekte der Kirchenpolitik in unerbittlicher Konsequenz bekämpft, so dass er von Hitler selbst zur *Persona non grata*

erklärt wurde und, ohne ein echter Regimegegner zu sein, zum Widerstandskämpfer und Opfer der NS-Willkürherrschaft wurde. Noch 1945 stellt Niemöller in einer Rede auf der ersten Tagung der *Bekennenden Kirche* nach Kriegsende fest:

Unsere heutige Situation ist aber auch nicht in erster Linie die Schuld unseres Volkes und der Nazis. Wie hätten sie den Weg gehen sollen, den sie nicht kannten! Sie haben doch einfach geglaubt, auf dem rechten Weg zu sein! Nein, die eigentliche Schuld liegt auf der Kirche; denn sie allein wußte, daß der eingeschlagene Weg ins Verderben führte, und sie hat unser Volk nicht gewarnt, sie hat das geschehene Unrecht nicht aufgedeckt oder erst, wenn es zu spät war. Und hier trägt die Bekennende Kirche ein besonders großes Maß von Schuld; denn sie sah am klarsten, was vor sich ging und was sich entwickelte; sie hat sogar dazu gesprochen und ist dann doch müde geworden und hat sich vor Menschen mehr gefürchtet als vor dem lebendigen Gott. So ist die Katastrophe über uns alle herein- gebrochen und hat uns mit in ihren Strudel gerissen. Wir aber, die Kirche, haben an unsere Brust zu schlagen und zu bekennen: meine Schuld, meine Schuld, meine übergroße Schuld! [...] Wir haben jetzt nicht die Nazis anzuklagen, die finden schon ihre Kläger und Richter, wir haben allein uns selber anzuklagen und daraus die Folgerungen zu ziehen.

(Rede auf der Tagung des Reichsbruderrates der Bekennenden Kirche in Frankfurt/Main 1945. In Niemöller 1987: 101)

Der Redeauszug zeigt, dass Niemöller auch nach dem Untergang des nationalsozialistischen Unrechtsregimes ein zweideutiges Verhältnis zu Schuld und Verantwortung behält. Indem er der Kirche und insbesondere der regimekritischen *Bekennenden Kirche* die Hauptschuld an der Katastrophe von Diktatur und Krieg zuschreibt, da sie nicht konsequent genug gegen Unrecht und Irrglauben vorgegangen sei, obwohl sie dies „am klarsten“ erkannt habe, entlastet er gleichzeitig „das Volk“, das er offenbar weiterhin als kollektives Ganzes im Sinne eines unteilbaren Organismus versteht und bezeichnet sogar die Nationalsozialisten undifferenziert als schuldlos, weil niemand ihnen den rechten Weg gewiesen habe, den weder sie noch das Volk hätten erkennen können. Auf diese Weise propagiert Niemöller einen an christliche Würdenträger gerichteten dogmatischen Maximalismus, mit dem er bereits während der Hitlerdiktatur bestimmte Gesetzesmaßnahmen unerschrocken und öffentlich bekämpfte, ohne die inhumane Ideologie der Machthaber insgesamt in Frage zu stellen. Im Rückblick äußert er sich 1945 apologetisch zugunsten der Volksgesamtheit und der nationalsozialistischen Verantwortungs- und Amtsträger, da diese Verblendete und Verirrte gewesen seien. Den Kirchenvertretern und sich selbst wirft er retrospektiv vor, sich nicht durch offene Opposition zu Märtyrern des christlichen Widerstands gemacht zu haben, da sie mehr „Furcht vor Menschen als vor Gott“ gehabt hätten. Martin Niemöller, Widerstandskämpfer und Apologet des Mitläufertums, NS-Opfer und Ideologe eines ‚völkischen‘ Christentums, erweist sich als ambivalente Figur zwischen radikaler protestantischer Opposi-

tion und unbedarfter Komplizenschaft, als gewissermaßen theologisch kompromissloser Ideologe mit unzulänglichem Urteilsvermögen im Hinblick auf politische und gesellschaftliche Irrwege. Vor dem Hintergrund dieser ambivalenten Einstellung des Theologen Niemöller soll dessen theologische Fachsprache im Folgenden beleuchtet werden. Wir konzentrieren uns auf drei Schriften, die noch vor Niemöllers Verhaftung am 1.7.1937 erschienen, die ihn bis Kriegsende zum Verstummen brachte: *Ein Wort zur kirchlichen Lage* (Niemöller 1935a) und *Dienst der Kirche am Volk* (Niemöller 1935b) sowie die gemeinsam mit dem Berliner Generalsuperintendenten Otto Dibelius herausgegebene Schrift *Wir rufen Deutschland zu Gott* (Dibelius und Niemöller 1937).

In *Dienst der Kirche am Volk* (Niemöller 1935b) verweist bereits der Titel auf Niemöllers zunächst ‚völkische‘ Einstellung. Am Beginn des Textes stellt Niemöller die Unbedingtheit der Dienstpflicht der Kirche am Volk aus theologischer Perspektive in Frage:

Was ist das eigentlich „Dienst der Kirche am Volk“? Wozu ist die Kirche dem Volk gegenüber berufen und verpflichtet? Stimmt die hergebrachte Anschauung, daß ihr die Erhaltung, Pflege und Nutzbarmachung des religiösen Gutes in unserem Volke obliegt? Worin besteht denn das religiöse Gut, das im Interesse des Volkes gehütet zu werden verdient? – Und während die einen hier lediglich das lockende Ziel in greifbarer Nähe winken sahen, daß nämlich die religiös-kirchliche Vielgestaltigkeit und Zerrissenheit unseres Volkes im großen Zuge des völkisch-nationalen Aufbruchs mit einem Schlage überwunden werden könnte, sah sich die christliche Kirche vor der Frage, ob diese scheinbar so günstige Gelegenheit für sie überhaupt eine Gelegenheit und nicht vielmehr eine große Versuchung sei, bei der sie allenfalls die Welt gewinnen könnte, aber doch nur um den Preis ihrer Seele und damit ihrer wirklichen Existenz?!

(Niemöller 1935b: 5)

Allem zeittypischen nationalpathetischen Überschwang zum Trotz durchzieht Niemöllers Sprache bereits hier ein Grundtenor skeptisch-kritischer Widerständigkeit, die auf einer Reihe von theologischen Begriffswörtern aufbaut. Zunächst durchbricht er aber die Apodiktizität der vermeintlichen Notwendigkeit der Gleichschaltung theologisch-kirchlicher Institutionen, wie sie von den *Deutschen Christen* gefordert wurden, durch eine Reihe rhetorischer Fragen, die zu einer unvoreingenommenen Reflexion über Aufgaben der Kirche im Staat auffordern. Die Satzform der rhetorischen, in einem monologischen Text gestellten Frage erhält in Verbindung mit den zum Ausdruck des Zweifels eingefügten Modalpartikeln „eigentlich“ und „denn“ die pragmatische Funktion einer Aufforderung zur eindringlichen Reflexion. Die rhetorische Frage, die die Antwort im Allgemeinen bereits impliziert, bleibt hier offen, da sie in offensichtlicher Abwandlung der im zeithistorischen Kontext inflationär gestellten Frage nach der Verpflichtung aller gesellschaftlichen Kräfte gegenüber dem Volk formuliert wird. Die Frage ist hier kein rhetorisches Mittel zur Bestätigung und Untermauerung des diktatorischen Führungsanspru-

ches Hitlers und seiner Vasallen, sondern ermutigt zur erneuten und unvoreingenommenen Überprüfung möglicher Antworten. Während etwa Emanuel Hirsch „einen einzigen“ ungeteilten Dienst am Volk und „eine einzige“ bedingungslose Gefolgschaft gegenüber Hitler und dessen politischer Agenda fordert (Hirsch 1934a: 40, s. Kap. 5), stellt Niemöller mit seinen vier Fragen den vermeintlichen Konsens der kirchlichen und theologischen Verpflichtungen gegenüber dem Volk und der „völkischen Sache“ als rhetorischer Generalrechtfertigung des Regimes grundsätzlich zur Disposition, und zwar mit der Objektfrage „Was ist der Dienst am Volk“, einer Frage nach der Finalität („Wozu ist die Kirche verpflichtet“), einer Entscheidungsfrage nach der Richtigkeit traditioneller Vorstellungen vom Dienst der Kirche am Volk und schließlich einer Frage nach dem Inhalt dieser Vorstellungen. In sprachlicher Hinsicht nicht weniger geschickt, gibt Niemöller keine konkrete Antwort auf die von ihm gestellten Fragen, sondern beschreibt vielmehr zwei mögliche Tendenzen einer Beantwortung, d. h. eine Bejahung der Unterordnung der Kirche und der Theologie unter die ‚völkische‘ Gleichschaltungspolitik auf der einen Seite oder deren Hinterfragung auf der anderen Seite. Dabei wird die regimefreundliche Beantwortung der Frage nach dem *Dienst der Kirche am Volk* semantisch geschickt durch eine Kette von theologischen Begriffen in Zweifel gezogen: Das Mittragen des „völkisch-nationalen Aufbruchs“ durch die protestantische Kirche wird zunächst als „günstige Gelegenheit“ und „lockendes Ziel“ bezeichnet, dann als „große Versuchung“ und schließlich sogar implizit als „Verkauf der eigenen Seele“ und damit Veräußerung der „wirklichen Existenz“ der Seele, wobei im theologischen Kontext als Käufer der Seele, wenn auch nicht explizit benannt, so doch unzweideutig, der Antichrist zu verstehen ist. Insgesamt zeigt sich am Beispiel dieser Textstelle deutlich, wie Niemöller auf subtile Weise einen Text mit einem scheinbar politisch willfährigen Titel durch den Einsatz theologischen (Fach)vokabulars zu einem kritischen Manifest werden lässt, das sich in seinen Aussagen als unerschrocken erweist, auch wenn es seiner sprachlichen Gestalt nach unverfänglich erscheint.

Im folgenden Absatz zitiert Niemöller Schlagworte aus der nationalsozialistischen Ideologiesprache, ohne sich diese anzueignen, sondern indem er sie als Präsuppositionen in hypothetische und kontrafaktische Umgebungen einbettet:

Wir verstehen es, wenn man im Namen des Volkes von der Kirche eben den Dienst am Volk fordern zu sollen glaubte, daß sie dem Streben nach völkischer Einheit auf dem Gebiet des religiösen Lebens Rechnung tragen sollte. [...] Denn hier galt es eigentlich nur, einen bereits vorhandenen Zustand zu legalisieren und in eine rechtliche Form zu bringen. Hier war infolgedessen auch noch kein Anlaß gegeben, die Frage nach dem Dienst der Kirche am Volk grundsätzlich neu zu stellen. Dieser Anlaß ergab sich erst, als immer lauter die Forderung nach einer artgemäßen religiösen Botschaft der Kirche und immer deutlicher der Ruf nach einer einheitlichen, alle Konfessionen in sich vereinigenden Nati-

onalkirche erhoben wurde und als man weiter für die äußere Gestalt der Kirche Formen verlangte, wie sie sich bei der Neugestaltung unseres völkischen Staates in allen Lebensgebieten durchsetzen. (Niemöller 1935b: 6–7)

Neben unpersönlichen Formen wie „man“, „es galt“ und Passivkonstruktionen („die Forderung wurde lauter“, „der Ruf wurde immer deutlicher“) verwendet Niemöller unbelebte Subjekte wie „Formen [...] setzten sich durch“, um die explizite Nennung der NS-Staatsführung als Agens geschickt zu umgehen. Mit diesem sprachlichen Kunstgriff wird der Gegner der verbalen Auseinandersetzung depersonalisiert und indirekt hinter grammatischen Konstruktionen eingehegt, wodurch ein expliziter Angriff auf die Machthaber und die diesen ergebenden theologischen und Kirchenrepräsentanten nicht unmittelbar erkennbar ist. Bemerkenswert sind ferner die sprachlichen Strategien, mit deren Hilfe Niemöller eine deutliche Distanz gegenüber politisch-propagandistischen Begriffen wie „völkische Einheit“, „artgemäße religiöse Botschaft“ oder „vereinigende Nationalkirche“ wahrte: So wird mit der Konstruktion des Einleitungssatzes „wir verstehen es, wenn man [...] fordern zu sollen glaubte, daß sie [...] sollte“ zwar vordergründig Verständnis simuliert. Durch die komplexe Struktur des Objektsatzes, der nicht durch ein affirmatives „dass“, sondern durch ein hypothetisierendes „wenn“ eingeleitet wird, und durch die Formulierung „fordern zu sollen glaubte“, in der die Forderung durch das Modalverb „sollen“ relativiert wird, das den Wunsch einer äußeren Autorität ausdrückt und das seinerseits wiederum vom vagen Einstellungsverb „glauben“ abhängt, erscheint die Dringlichkeit und Notwendigkeit der ‚Gefolgschaft‘ der Kirche und der Theologie gegenüber dem Staat alles andere als verbindlich oder erforderlich: Der „Dienst der Kirche am Volk“ wurde nicht „gefordert“, „sollte nicht gefordert“ werden, sondern man „glaubte“ lediglich, ihn „fordern zu sollen“. Niemöllers sprachlich geschickt verklausulierte Skepsis zeigt sich hier besonders deutlich.

Niemöllers Text *Ein Wort zur kirchlichen Lage* (Niemöller 1935a) schließt mit einem deutlich eindringlicheren Appell an die Verantwortungsträger in Kirche und Theologie:

Wir stehen mit der ganzen christlichen Kirche in unserem Volk unter dem Druck einer besonders schweren Versuchung: Rettet, was noch zu retten ist! – Aber solange wir nicht aus dem Zeugnis des Wortes annehmen müssen, daß dieser Ruf von dem Herrn Christus kommt, solange wir vielmehr aus dem Zeugnis des Wortes wissen, daß es eben nicht der Herr ist, der so spricht, sondern unser trotziges und verzagtes Herz, solange ist es gefährlich, rückwärts zu schauen. Es möchte uns gehen wie Lots Weib! Und solange ist es gefährlich zur Seite zu blicken: wir möchten sinken wie Petrus! Wir haben unseren Blick auf den einen Herrn zu richten und zu glauben, daß er es ist, dem alle Gewalt gehört im Himmel und auf Erden. Das ist heute das Bild der bekennenden Kirche mit ihrem Auftrag und mit ihrem Zweifel, mit ihrer Not und mit ihrer Hilfe, was geschrieben steht Matthäus 14, 22–33. (Niemöller 1935a: 7–8)

Es folgt ein langes Bibelzitat zur Wundererzählung vom auf dem Wasser gehenden Jesus, das sich direkt auf die Textstelle „Wir möchten sinken wie Petrus!“ bezieht. Mit der in dieser Schrift verwendeten Sprache wagt sich Niemöller einerseits weiter aus der Deckung hervor, setzt andererseits aber in noch größerem Umfang biblische Anspielungen und Zitate ein. Die sprachliche Doppelstrategie der politischen Warnung und deren Einkleidung in theologisches Vor- und Fachwissen wird damit potenziert. Inhaltlich geht es im Zitat um Widerstand gegen die Gleichschaltung der Kirche und der theologischen Lehre, der aber an keiner Stelle konkret benannt, sondern mit theologischen Begriffswörtern und biblischen Zitaten umschrieben wird. Auch hier ist erneut von „Versuchung“ die Rede. Wenn Niemöller darauf hinweist, dass „es eben nicht der Herr ist, der so spricht, sondern unser trotziges und verzagtes Herz“, bezieht er sich damit auf die religiöse Vorstellung vom Versucher, der sich ins Herz des Sünders einschleicht und ihn zur Abwendung von Gott verleitet. Der Begriff „trotziges und verzagtes Herz“ ist ein Zitat aus Jeremia 17,9, wo vom Abfall des Menschen von Gott und der Verführbarkeit des menschlichen Herzens als Sitz der Seele die Rede ist:

So spricht der Herr: Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verlässt und hält Fleisch für seinen Arm und weicht mit seinem Herzen vom Herrn. Die Sünde Judas ist geschrieben mit eisernem Griffel und mit diamantener Spitze gegraben auf die Tafel ihres Herzens und auf die Hörner an ihren Altären; denn ihre Söhne denken an ihre Altäre und Ascherabilder unter den grünen Bäumen und auf den hohen Hügeln. Aber ich will deine Opferhöhen auf Bergen und Feldern samt deiner Habe und allen deinen Schätzen zum Raube geben um der Sünde willen, die in deinem ganzen Gebiet begangen ist. [...] Gesegnet ist der Mann, der sich auf den Herrn verlässt und dessen Zuversicht der Herr ist. [...] Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding; wer kann es ergründen?²

Darüber hinaus spielt Niemöller auf „Lots Weib“ an, die sich unter Missachtung des Gottesbefehls nach dem Inferno der zerstörten Stadt Sodom umblickt, und auf Petri Angst vor dem Unwetter während der Bootsfahrt auf dem See Genezareth. Für den profanen Leser erscheint die Textstelle als ein theologischer Predigtdiskurs mit Bibelzitaten und Appellen an das ‚Christenvolk‘, für den theologischen oder bibelkundigen Leser enthält der Text eine versteckte Botschaft, die teils explizit, teils in Anspielungen dazu aufruft, „den Blick auf den einen Herrn zu richten“ und nicht rückwärts (Lots Frau), seitwärts (Petrus) oder in uns (trotziges, verzagtes Herz) zu schauen, wohin der Antichrist den Blick zu lenken trachtet, um den Menschen zum Ungehorsam zu verleiten. Offensichtlich handelt es sich auch hier um einen verklei-

² <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/24/170001/179999/> (letzter Zugriff: 20.10.2021).

deten Aufruf zum Widerstand gegen den Allmachtsanspruch der weltlichen „Herren“. Bei Berücksichtigung der Zweigleisigkeit in Niemöllers Diktion erscheint seine Sprache keinesfalls zurückhaltend in ihren regimiekritischen Aussagen, ruft sie doch, wenn auch nicht explizit, geradezu zum zivilen bzw. kirchlichen Widerstand auf. Die Einkleidung politischer Inhalte in ein dichtes Gewebe theologischer Fachdiskurse dient dabei als probates Schutzmittel für Autor und Leser. Theologische Fachsprache wird dadurch zu einer Art subversivem Insidercode, ohne in ihren Aussagen grundsätzlich von üblichen Predigtdiskursen abweichen zu müssen.

Im Jahr seiner Verhaftung erschien Niemöllers Schrift *Wir rufen Deutschland zu Gott*, für die auch Otto Dibelius als Autor zeichnet (Dibelius und Niemöller 1937). Hier scheint die noch 1935 waltende Vorsicht in der sprachlichen Gestaltung weitgehend einer sprachlichen Eindringlichkeit und begrifflichen Unmissverständlichkeit gewichen zu sein, möglicherweise aufgrund der besorgniserregenden Verschärfung der Juden- und Dissidentenverfolgung, von der auch viele Repräsentanten der katholischen und protestantischen, vor allem der *Bekennenden Kirche* betroffen waren. So ist der Text von im Sperrsatz gedruckten Absätzen durchzogen, die in ihrer graphischen Gestalt optisch auffällig, eindringlich und aufmerksamkeitssteuernd wirken:

*Der Weckruf zu neuem Glauben geht durch das deutsche Land. [...] Es ist die Pflicht derer, die wissen, daß in keinem anderen Heil ist als in Jesus Christus, dem deutschen Volk zu dieser Klarheit zu helfen, soweit Menschen das können. Aus dem Weckruf zum Glauben muß die klare Losung werden: Zurück zu Jesus Christus!*³ (Dibelius und Niemöller 1937: 19)

Deutschland wird in der großen Entscheidung nicht mit Religiositäten und Gläubigkeiten standhalten, auch nicht mit einem neu angefertigten Glauben, er mag aussehen wie er will. Deutschland wird nur standhalten, wenn es den Mut hat vor Gott zu treten. Gott aber ist nicht der Unbekannte, den wir erfüllen müßten in Natur und Blut und Geschichte. Er ist der Gott, der sich offenbart hat. Seine Offenbarung heißt Jesus Christus! Es ist in keinem andern Heil! (Dibelius und Niemöller 1937: 23)

Die Feindschaft um uns her gilt ja gar nicht der Kirche, ihren Gliedern und Hirten, sondern dem Herrn der Kirche; der Haß, der uns entgegenschlägt, meint ja nicht uns armselige Zeitgenossen, sondern den Jesus Christus, dessen Namen wir tragen; hier ringen nicht Menschen mit Menschen; hier kämpft der Teufel mit dem Erlöser um Verdammnis und Seligkeit. (Dibelius und Niemöller 1937: 45)

Es hat noch niemals einen Staat gereut, wenn er die Verkündigung der evangelischen Kirche in großzügigem Vertrauen freigegeben hat. Daraus folgt dann noch zweierlei [...]. Zunächst das, daß der Staat, indem er die Verkündigung der christlichen Botschaft freigibt, nicht eine

³ Die kursiv gedruckten Textteile in diesem und in den folgenden drei Zitaten im Original in Sperrsatz.

christusfeindliche Verkündigung mit Mitteln seiner Macht unterstützt. [...] Das andere ist das, daß der Staat darauf verzichten muß, selber Kirche zu sein und eine eigene Religion zu proklamieren.

(Dibelius und Niemöller 1937: 87–88)

Die repräsentative Auswahl der hervorgehobenen Textstellen verdeutlicht eindrucksvoll, dass theologische Erbitterung und eine damit einhergehende, sich steigernde sprachliche Unvermitteltheit in proportionalem Verhältnis zur Verschärfung der Lage von Kirche und Glaubensfreiheit stehen. Hier greifen die Autoren Niemöller und Dibelius thematische Schlüsseldiskurse des Regimes wie „deutsches Volk“, „große Entscheidung“, „Natur, Blut, Geschichte“ und nicht zuletzt das allgegenwärtige „Heil“ auf, um diese dann in einen völlig anderen Kontext zu stellen: Das „Heil“ des „deutschen Volkes“ wird ausschließlich auf Christus bezogen; der „großen Entscheidung“ könne Deutschland nur mithilfe des christlichen Gottes standhalten. Interessant sind hier zwei Neologismen, die die Autoren zur Bezeichnung des im Text nicht näher spezifizierten Irrglaubens der nationalsozialistischen Ideologie und ihres Germanenkultes durch Suffigierung bilden: „Religiositäten“ und „Gläubigkeiten“ sind aus den Adjektiven „religiös“ und „gläubig“ abgeleitete Abstrakta, die mit den Begriffen der eigentlichen „Religion“ und des wahren „Glaubens“ als Produkte subjektiver pseudoreligiöser Ergriffenheit kontrastieren sollen; diese Art von Religiosität wird dann auch als „neu angefertigter Glauben“ und „erfühlter Gott“ bezeichnet und syntaktisch in direkte Verbindung mit den Schlagworten *Natur*, *Blut* und *Geschichte* gebracht. Der auf Christus bezogene und interpunktorisch gekennzeichnete Ausruf „Es ist in keinem anderen Heil!“ erweist sich schließlich als weitere Steigerung einer unverhohlenen Kontrastierung des christlichen Gottes (Vater und Sohn) mit dem Versucher in der Person Hitlers und seiner Vasallen. Dieser „unbekannte Gott der Natur, des Blutes und der Geschichte“ wird dann im dritten Zitat unmittelbar mit „Feindschaft“, „Haß“ und schließlich sogar mit dem „Teufel“ selbst in Verbindung gebracht. Der Gesamttext präsentiert sich zwar zweifellos als theologischer Fachtext und die in ihm verwendeten Begriffe weichen nur marginal vom Fachwortschatz ab. Dennoch erscheint er in seiner pragmatischen Gestalt als eine vehemente Äußerung erbitterten Protestes mit appellativ-direktiver Illokution. Im letzten oben zitierten Absatz nehmen die Autoren unmittelbar zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche Stellung und sprechen schließlich in kaum noch theologisch bemäntelter Klarheit dem Staat sowohl das Recht ab, andere Kulte neben der christlichen Kirche zu privilegieren, als auch den Bürgern die politische Staatsideologie als Religionssubstitut aufzuoktroieren.

Insgesamt zeigt sich bei Betrachtung der Schriften Martin Niemöllers eine sukzessive Abwendung von einer Sprache des mit Fachbegrifflichkeit maskierten kritischen Widerstands hin zu einer immer expliziteren und unmittelbaren

ren Sprache der kritischen Polemik und des aufrüttelnden Appells, die 1937 unweigerlich zur Unterdrückung seiner dem NS-Regime unbequemen Stimme führen musste.

6.3 „Die aufgestauten Wasser seiner Wahrheit auf die ausgedörrten Fluren sich ergießen lassen“ – Das Symbol als angemessene Form der Religionssprache

Die Theologen Friedrich Delekat und Paul Tillich sollen hier als jeweils prominente Vertreter der sogenannten ‚inneren Emigration‘ und der Entscheidung zur Auswanderung ins Exil behandelt werden, insofern ersterer vom nationalsozialistischen Regime mit einem Redeverbot belegt wurde und ab 1936 als Theologe nicht mehr öffentlich in Erscheinung treten durfte und letzterer bereits 1933 ins US-amerikanische Exil emigrierte.

Friedrich Delekat (1892–1970) lehrte ab 1929 als Nachfolger Paul Tillichs Religionswissenschaft an der Technischen Hochschule Dresden. Delekat war Mitglied der *Bekennenden Kirche*; zunächst der nationalsozialistischen Machtübernahme wohlwollend gegenüberstehend, wurde er aufgrund regimekritischer öffentlicher Äußerungen 1936 jedoch zwangspensioniert, durfte sich öffentlich nicht mehr äußern und lebte bis Kriegsende als stellvertretender Stadtpfarrer in Stuttgart, bis er 1946 wieder an der Universität Mainz die Universitätslehre aufnehmen konnte, wo er bis 1961 als Professor für Systematische Theologie, Philosophie und Pädagogik lehrte. Paul Tillich (1886–1965) lehrte an den Universitäten Berlin und Marburg, an der Technischen Hochschule Dresden und an der Universität Frankfurt am Main. Nach seiner Entlassung aus dem Staatsdienst aufgrund der regierungskritischen Publikation *Die sozialistische Entscheidung* (Tillich 1933) emigrierte er 1933 in die USA, wo er zunächst fast 20 Jahre am Union Theological Seminar in New York, später an der Harvard University sowie ab 1962 an der Divinity School der Chicago University Systematische Theologie lehrte.

Unter den noch vor seiner Zwangspensionierung veröffentlichten Schriften Friedrich Delekats ist ein 1933 publizierter Band mit dem Titel *Die Kirche Jesu Christi und der Staat* hervorzuheben. In dieser Schrift setzt sich Delekat in drei groß angelegten Kapiteln mit den Begriffen der *Sünde*, der *Kirche* und des *Staa-tes* auseinander. Auch in diesem Text aus dem Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung geht es wie bei vielen bereits behandelten Theologen um das Verhältnis von Kirche und Staat, um den absoluten Machtanspruch des Staates gegenüber der Kirche und auch um das Verhältnis zwischen Christen und Juden.

In *Die Kirche Christi und der Staat* (Delekat 1933) stechen zunächst die geradezu barock anmutenden Kapitelüberschriften hervor: So lauten die jeweils ersten, im Sperrsatz gedruckten Unterkapitel des 2. und des 3. Großkapitels (*Von der Kirche; Vom Staate*):

Der in unserer wechselseitigen Verantwortung enthaltene Widerstreit von Freiheit und Unfreiheit ist nicht von einem Begriff der Schöpfungsordnung aus, auch nicht von der Idee der Gerechtigkeit aus, sondern nur vom Boden der Kirche aus innerlich zu lösen.

Alle philosophischen Begriffe vom Wesen des Staates, soweit sie nicht bewusst antichristlich sind, sind dialektisch-zweideutig; eine eindeutige Erkenntnis der Staatsnotwendigkeit gibt es nur auf dem Boden der christlichen Botschaft. [Im Original Sperrsatz] (Delekat 1933: 8)

Tatsächlich handelt es sich bei diesen Kapitelüberschriften um komprimierte Thesen zum theologischen Problem der *Freiheit* des *Handelns* und zum Begriff des *Staates* aus theologischer Sicht, wobei die erste Überschrift zusätzlich zwei zu verwerfende Gegenthesen enthält. Auch die Überschriften zahlreicher weiterer Unterkapitel sind in die Form von vollständigen Aussagesätzen gekleidete Thesen (1–5) oder als indirekte Ergänzungsfragen formulierte theologische Lehrsätze (6–7), wenn sie durch ihre syntaktische Form auch weniger apodiktisch wirken. Dabei handelt es sich grundsätzlich, ähnlich wie in den oben zitierten Kapiteln, um Hypothesen zur Differenzierung zwischen Erkenntnissen der philosophischen Ethik und christlichen Glaubensdogmen:

- 1) Philosophische Ethik und christliche Botschaft schließen sich aus
- 2) Jede ethische Prinzipienlehre unterliegt der Gefahr ihrer skeptischen Auflösung
- 3) Die Lehre von den Schöpfungsordnungen entspringt aus der vermeintlichen Selbstverständlichkeit des Christentums
- 4) Die Frage nach dem „Wesen“ der Kirche übersieht, daß die Kirche vom Ende der Welt her verstanden werden muß
- 5) Der Sinn des christlichen Glaubens an das Ende der Welt
- 6) Die liberalistische und sozialistische Lehre von der endlichen Nicht-mehr-Notwendigkeit des Staates schlägt heute in ihr genaues Gegenteil um
- 7) Wodurch die christliche Lehre von der Sünde sich von den philosophischen Lehren über die Nichtigkeit der Welt und die Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins unterscheidet.
- 8) Inwiefern in der Kirche alle Menschen einander gleich, in der Welt dagegen voneinander verschieden sind (Delekat 1933: 7–9)

Die Lektüre des gesamten Inhaltsverzeichnisses ergibt somit eine Art Übersicht über den Inhalt der Publikation in Form von Kurzthesen. Dadurch entsteht eine ent-

waffnende Transparenz, durch die der Autor seine theologische Grundhaltung der differenzierten und detaillierten Rezeption des Gesamttextes vorausschickt. Dieses Verfahren dürfte Delekats Intention geschuldet sein, sich von der in der Fachliteratur üblichen Vagheit der Kapitelüberschriften zu distanzieren, um seine Intention einer möglichst klaren Stellungnahme zu politisch-theologischen Implikationen von Beginn an zu dokumentieren. Dabei ist offensichtlich, dass es sich um keine politische Schrift im eigentlichen Sinne handelt, sondern vordergründig um die Auseinandersetzung eines Theologen mit philosophischen Theorien über theologisch relevante abstrakte Begriffe. Dennoch lassen sich bereits aus der Inhaltsübersicht eine Reihe von keinesfalls neutralen politischen Standpunkten herauslesen:

- zu 1: Wer christlich sein will, kann sich keinen Ideologien oder Philosophien anderer Provenienz verschreiben;
- zu 2: alle nicht christlichen weltanschaulichen Modelle sind zeitlich begrenzt;
- zu 4, 5: Kirche und christlicher Glauben sind immer auf das Jüngste Gericht und den Anbruch des Reiches Gottes bezogen und stehen damit zwangsläufig im Widerspruch zu Vorstellungen von tausendjährigen bzw. ewigen weltlichen Reichen;
- zu 6: philosophisch-ethische Staatslehren von der Ersetzung autokratischer Monarchien und Oligarchien durch Anarchie und Volksherrschaft verkehren sich ihrerseits in totalitäre Gewaltregime;
- zu 7: das christliche Sündenverständnis ist mit Vergebung und Hoffnung verbunden und widerspricht damit Kausalitäten wie Verfehlung, Bestrafung, Ausgrenzung, Verstoßung;
- zu 8: die Kirche unterteilt die Menschheit nicht in Freund und Feind, gut und böse, höherwertig und minderwertig, deutsch und undeutsch etc., vor ihr sind alle Menschen gleich.

So gelesen enthält bereits die Inhaltsübersicht eine Reihe von regimekritischen Thesen, die auch bei Delekat nicht ganz ohne fachsprachliche ‚Tarnung‘ erscheinen. In Delekats Fall handelt es sich nicht wie bei Niemöller um eine Kodierung der Aussagen mittels theologischer und vor allem biblischer Fachbegrifflichkeit, die vor allem Bibelkenntnisse und theologisches Vorwissen verlangt, ohne die der politisch-kritische Aussagegehalt schwer zu erfassen ist. Delekat stützt sich hingegen vielmehr auf einen Vergleich christlicher und philosophisch-ethischer Positionen zu *Sünde* und *Gewissen*, Kultgemeinschaft und politischer Gemeinschaft. Auf diese Weise kleidet er regimekritische Auffassungen in ein sprachliches Gewand von ethisch-philosophischen Positionen, die er mit christlichen Grundüberzeugungen kontrastiert und aus wissenschaftlich-theologischer Perspektive zugleich verwirft. Was inkriminiert wird, erscheint somit als philosophische Gegenposition und kann dem Autor nur schwerlich als oppositionelle Staats- oder Ideologiekritik

angelastet werden. Diese Verfahrensweise kann anhand zweier Textzitate weiter veranschaulicht werden:

Die Welt ist also für uns weder schlechthin unerkennbar noch schlechthin erkennbar, sie ist weder mit Gott eins, noch ist sie ein Nichts. Es ist ferner nicht richtig zu meinen, daß der weltverneinende philosophische Idealismus den Anspruch aufgibt, von sich aus definieren zu können, was gut und böse ist. Er tut es zwar nicht mehr so, daß er ein positives Ideal aufstellt, wohl aber so, daß er die ganze Welt und das ganze menschliche Dasein in ihr mit einem negativen Vorzeichen versieht und nun behauptet, der „entschlossene“ Radikalismus dieser generellen Verneinung sei „das Gute“, und da „jedes faktische Handeln notwendig ‚gewissenlos‘ sei, ... so werde „das Gewissen-haben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existenzielle Möglichkeit bestehe, ‚gut‘ zu sein“ [...]. Im Gegensatz dazu sagt die christliche Botschaft, daß auch die gefallene Schöpfung immer noch Gottes Schöpfung bleibt und daß deshalb kein Mensch das Recht hat, sein Dasein in ihr zu verfluchen oder für existenziell schuldhaft zu erklären. Ein „Verfallen“ an die Welt tritt erst dann ein, wenn der Mensch etwas Geschaffenes zu seinem Schöpfer macht, wenn also zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht mehr unterschieden wird. (Delekat 1933: 62–63)

Der Abschnitt illustriert Delekats sprachliche Vorgehensweise: In eine syntaktisch komplexe Struktur bettet er hier, wie auch an vielen weiteren Textstellen, Vergleichskonstellationen zwischen christlich-theologischen Einstellungen und philosophischen Betrachtungsweisen ein, wobei letztere jeweils mehr oder weniger verborgene Anspielungen auf Standpunkte der nationalsozialistischen Ideologie enthalten. In diesem speziellen Fall zitiert Delekat vermutlich nicht zufällig den dem Nationalsozialismus nahestehenden Philosophen Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, Heidegger 2006 [1927]); etliche Formulierungen verweisen auf Haltungen des philosophischen Existenzialismus, die als Rechtfertigungen des totalitären Staats- und Gesellschaftsmodells interpretiert werden können, so etwa der „Anspruch, von sich aus definieren zu können, was gut und böse ist“, „der entschlossene Radikalismus einer generellen Verneinung, die als das Gute angesehen werde“, die Überzeugung, „jedes faktische Handeln sei notwendig gewissenlos“, die daraus folgende Auffassung, die „Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit“ sei „die existenzielle Möglichkeit [...] gut zu sein“, die „Verfallenheit an die Welt durch Erhebung des vom Menschen Geschaffenen zum Schöpfer“ etc. All diese Aspekte beschreiben unmissverständlich die politisch-ethische Hybris der nationalsozialistischen Machthaber, wobei sich Delekats Polemik aber auf der textuellen Oberflächenebene gegen die Fundamentalontologie und Existenzphilosophie Heideggers richtet. Ähnlich geht Delekat in folgendem Textauszug vor, in dem er sich mit der Vorstellung des Gottesreiches auseinandersetzt:

August Bebel [...] hat dem deutschen Arbeiter mit der ihm eigenen bildreichen Phantasie den Zukunftsstaat [...] geschildert. [...] Diese weltlichen Reich-Gottes-Hoffnungen werden

natürlich immer farbloser und ärmer an ethischem Schwung je mehr der „moderne“ Mensch durch fortgesetzte Enttäuschungen mit seinen Neutralisierungshoffnungen von einem Lebensgebiet zum andern getrieben wurde. [...] Seitdem die abendländische Menschheit von der christlichen Botschaft berührt worden ist, sucht sie [...] nach jenem „Reich“, in dem es in der Offenbarung d. J. heißt, daß Gott in ihm alle Tränen von den Augen der Menschen abwischen werde, in dem also das, was im Leben ungerecht, bedrückend und hart ist, aufgehoben ist. Der Gebildete mag [...] darüber ironisch lächeln; der einfache Mann [...] sucht mit seiner Seele das Reich, in dem sich „Gerechtigkeit und Friede küssen“, wie es in der Bibel heißt, und wenn er es auf dem Wege der Entpolitisierung des Lebens nicht hat erreichen können, dann versucht er es auf dem Wege der Politisierung zu erreichen. Ist ihm die außenpolitische Neutralisierung des Staates nicht gelungen, dann verlangt er nun seine innenpolitische Totalisierung; aber das Ziel und die Hoffnung bleiben dieselben. Denn daß es im Staate nur noch *einen* Willen, *eine* Meinung, *ein* Volk und *eine* Gesinnung geben soll, was ist das anderes als auch ein Reich-Gottes-Ideal? Nur daß die politischen „Reichs“-Hoffnungen jetzt nach innen geschlagen sind. [...] Und ist es nicht vielleicht so, daß erst der Glaube an die Möglichkeit der Neutralisierung des Staates die faktischen Voraussetzungen dafür geschaffen hat, daß das Ideal der Totalisierung des Staates entstehen konnte? (Delekat 1933: 208–210)

Auch hier bedient sich Delekat des Instruments der semantisch-pragmatischen Mehrdeutigkeit, diesmal am Übergang zwischen theologischer Fachsprache und politischer Polemik. Im Zitat ist fortwährend vom „Reich“ die Rede, das nicht nur im historischen Rückblick, sondern insbesondere auch im Erscheinungsjahr des Fachtextes einen klaren Bezug zum sogenannten „Dritten Reich“ erkennen lässt und das mit diesem von Dietrich Eckart geprägten Begriff bereits seit den 20er Jahren an die rechtsnationale Machtübernahme geknüpft war (vgl. Schmitz-Berning 2000: 156–157) – im breiteren öffentlichen Bewusstsein spätestens seit Erscheinen des Romans *Das Dritte Reich* von Moeller van den Bruck (1923). Andererseits ist der Begriff des „Reiches“ in der theologischen Terminologie unmittelbar mit Begriffen wie der *Zwei-Reiche-Lehre* und vor allem mit dem explizit genannten *Reich Gottes* verbunden, dem *Himmelreich* sowie ferner mit zahlreichen geläufigen Kollokationen wie „Dein Reich komme“, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ usw. Mit dieser semantischen Ambiguität operiert Delekat in dem Ausschnitt geschickt, indem er an keiner Stelle den Anschein erweckt, sich auf das *Dritte Reich* beziehen zu wollen. Dennoch ist dieses als Subtext omnipräsent: Bebels weltliche „Reich-Gottes-Hoffnungen“ seien, so Delekat, sozialistische Utopien, deren Nachfolger für den „modernen Menschen“ nichts anderes als der Sowjetkommunismus und der Nationalsozialismus sein könnten, die „immer farbloser und ärmer an ethischem Schwung“ würden. Das romantisch-utopische *Reich*, nach dem die Menschen seit der Verbreitung der christlichen Botschaft irrigerweise im Diesseits suchten, fänden sie weder in der „Entpolitisierung“ des Lebens noch in dessen „Politisierung“ – Begriffe, die im ersten Fall (Entpolitisierung) offenbar auf die bürgerliche Selbstzufriedenheit der wil-

helminischen Zeit oder auf die epikureische Politikferne weiter gesellschaftlicher Kreise in der Zwischenkriegszeit sowie im letzten Fall (Politisierung) auf die Radikalisierungen der politischen Rechten und Linken, die zur gesellschaftlichen Spaltung und zur nationalsozialistischen Machtergreifung geführt haben, anspielen. Schließlich erwähnt Delekat die „nicht gelungene außenpolitische Neutralisierung“, womit er sich offensichtlich auf den missglückten Versuch Wilhelms II. und der kriegsbegeisterten Bevölkerung bezieht, durch den Waffengang und durch äußere Aggression Einheit und Harmonie im inneren des Reiches zu erzielen. Die letzte Phase, die Delekat „innenpolitische Totalisierung“ nennt, spielt unzweideutig auf die Gegenwart von 1933 an, zumal unmittelbar anschließend der schon von Hirsch als politisches Ideal bemühte Einheitszwang („*ein* Wille, *eine* Meinung, *ein* Volk, *eine* Gesinnung“) bei Delekat allerdings als fehlgeleitete Pervertierung des Wunsches nach dem „Gottesreich-Ideal“ angeführt wird. Die klarsichtige und kritische Analyse der politischen Zeitumstände ist hier ein weiteres Mal umsichtig unter Ausnutzung von Polysemien in einen theologischen Zusammenhang gestellt, der durch semantische Disambiguierung als politisch-kritische Polemik gelesen werden kann.

In ähnlicher Weise verfährt Delekat auch mit Äußerungen zur Situation der jüdischen Mitbürger in Deutschland. In einem kurzen Kapitel, das den angesichts der Zeitumstände brisanten Titel *Christliche Botschaft und jüdische Ethik* trägt, diskutiert Delekat das unterschiedliche Sündenverständnis der jüdischen und der christlichen Religion. Dabei beschränkt er sich auf den drei Seiten des Kapitels auf eine genuin historisch-theologische Betrachtung und kennzeichnet die alttestamentlichen Juden zur klaren Abgrenzung von den zeitgenössischen jüdischen Mitbürgern mit Anführungszeichen („Wir sind als ‚Ethiker‘ keine ‚Juden‘ sondern ‚Griechen‘, Delekat 1933: 53) oder spricht zur Differenzierung von „gläubigen Juden“ (ebd., 51). Zu deren aktueller Lage nimmt er in einer längeren Fußnote Stellung, die allerdings durch ihre Ausklammerung aus dem Text bewusst als thematisch sekundärer Exkurs gekennzeichnet ist. Hier bezieht Delekat ebenfalls klar Position, stellt das Verhältnis von Juden und Christen in einen theologisch-historischen Zusammenhang, der allerdings auch bei ihm in der Wahl der Lexik nicht frei von antijüdischen Ressentiments ist:

Der uralte, offenbar immer wieder aufbrechende Gegensatz zwischen Juden und Christen ist nicht aus einer Bluts- und Rassenmetaphysik zu erklären, sondern daraus, daß das Christentum dem Judentum seine Tradition genommen hat. [...] Es ist darum oft das Bestreben der Juden gewesen, die Christen „zu Schanden“ zu machen, auch im geistigen Leben. Das können sie aber nur, wenn die Christen ihnen dazu Anlaß geben. Deshalb überwindet blinder Judenhaß das Judentum nicht, sondern beweist dem Juden nur, was er bewiesen haben will, daß wir nämlich keine wirklichen Christen sind, also in *Wahrheit* auch kein Recht auf seine große religiöse Tradition haben. Rassenhaß ist ein Bestandteil vorchristlicher jüdischer Reli-

giosität. Wer dem Rassenhaß nachgibt, fällt also auf diese Religionsstufe zurück, er ist seinem Glauben nach Jude. Wir können uns nur dadurch vom Juden und zugleich den Juden von seiner Rolle des *advocatus diaboli* befreien, daß wir ihm als rechte Christen keinen Grund zur Anklage geben. Die Juden sind sehr scharfsichtige Psychologen, die unsere Schwächen durchschauen, die also genau wissen, ob unser Glaube und unsere Liebe echt sind oder nicht. Das ist die innere Seite der Judenfrage. (Delekat 1933: 51)

Aus dieser Fußnote erhellt eindringlich das auch fachbegriffliche Dilemma der christlichen Theologen bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der jüdischen Vorgängerreligion und der zeitgenössischen jüdischen Bevölkerungsminderheit. Einerseits verwendet Delekat hier den zeittypischen Politjargon, wenn er von „Judentum“ und „dem Juden“ im generischen Singular und von „Überwindung des Judentums“ spricht. Andererseits richtet er sich vehement gegen „blinden Judenhaß“ und „Rassenhaß“ und verwirft die Praxis, den jüdisch-christlichen Gegensatz mit „Bluts- und Rassenmetaphysik“ zu begründen. Diese offene Absage an antisemitische Ideologien wird in paradoxer Weise wiederum konterkariert, indem der „Rassenhaß“ als typisch jüdische, vorchristliche Haltung denunziert wird, wodurch Christen sich also ihrerseits durch Rassenhass mit einer vermeintlichen jüdischen Eigenschaft gemein machen würden. Es scheint, als dienten solche antisemitischen Aussagen Delekat hier gewissermaßen zur ideologischen Absicherung, um die ebenfalls explizite, durchaus regimekritische Stellungnahme gegen Rassismus zu relativieren, indem er die Juden selbst zu dessen Urhebern erklärt. Es handelt sich um eine rhetorische Volte, mit der ein theologischer Forscher hier versucht, Staatsideologie und christliche Ethik miteinander zu vereinbaren, indem er sich paradoxer Redefiguren bedient, um den antisemitischen Rassismus mit antisemitischen Argumenten zu bekämpfen.

Nach der Verhängung des Redeverbots tritt Delekat als wissenschaftlicher theologischer Autor kaum noch in Erscheinung und publiziert lediglich politisch unverfängliche Schriften wie etwa den Band *Die heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche. Ein Beitrag zur Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche* (Delekat 1940), in dem er eher Themen des praktischen kirchlichen Lebens wie die Sakramente, die Taufe und das Abendmahl, Beichte, Konfirmation, Trauung, Begräbnis und Priesterordination vorwiegend in berufspraktischer Perspektive erörtert. Tatsächlich wirkt die Sprache der Einleitung verhalten, fast eingeschüchtert, und vermittelt deutlich den Eindruck vom Rückzug des Theologen in die ‚innere Emigration‘:

Dieses Vorwort soll den Untertitel rechtfertigen, der der Überschrift dieses Buches beigegeben ist. Er will nichts anderes sein als ein bescheidener Beitrag zur Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche. Bescheiden ist dieser Beitrag deshalb, weil viele, wenn sie dies Buch zu Ende gelesen haben, denken oder auch sagen werden: Was hilft es mir, daß ich über Sakramente und Ordnungen der Kirche nun besser Bescheid weiß als vorher? Was

nützt mir eine Lehre darüber? Hier müßte weniger geredet und geschrieben werden als vielmehr gehandelt werden! [...] Wir sehen heute den Weg nicht, wie dies oder jenes geändert oder gebessert werden könnte; unsere Hände sind vielfältig gebunden. Aber deshalb brauchen unser Glaube und unsere Hoffnung nicht gebunden zu sein. Kann Gott nicht über Nacht die Schotte aufziehen und die aufgestauten Wasser seiner Wahrheit auf die ausgedörrten Fluren sich ergießen lassen? Gibt es dann nicht auch Möglichkeiten zu handeln? Gott segne alle, die solchen Glauben und solche Hoffnung haben [...].

(Delekat 1940: 5–6)

Der Autor rechtfertigt sich im Vorwort für sein anscheinend irrelevantes Buch und unterstreicht zweimal die „Bescheidenheit“ des Projektes, um dann aber dem Leser zu insinuieren, dass dieser eigentlich konkrete Handlung statt bloßer Rede verlangen könne oder müsse. In biblisch-metaphorischer Sprache äußert er daher die Hoffnung, dass sich neue Möglichkeiten zum Handeln ergeben würden, sofern Gott es zulasse. Hinter rhetorischen Fragen, Gedanken, die einem imaginierten Leser in den Mund gelegt werden, sowie hinter gleichnishaften Sprachbildern verbirgt der Autor hier sehr viel vorsichtiger als in früheren Schriften seine Kritik an den Zeitumständen und seine Hoffnung auf eine politisch-historische Wende. Seine „bescheidene“ Absicht besteht aber nicht mehr in direktiven Sprechhandlungen, sondern in einer assertiven sprachlichen Handlung, der Sichtbarmachung der Existenz der Kirche in ihren Sakramenten und Riten, die ihr Weiterbestehen dokumentieren und Hoffnung auf Wiedererstehen der christlichen Moral in der Gesellschaft wecken soll.

Grundlegend anders als Delekats behutsame Sprache des vorsichtigen Rückzugs erscheint die Sprache in den Fachschriften des 1933 aus dem Staatsdienst entlassenen und in die Vereinigten Staaten ausgewanderten Theologen Paul Tillich, der im Exil eine erfolgreiche Universitätskarriere durchlaufen hat und dessen Werke ab den 30er Jahren vorwiegend in englischer Sprache verfasst und gedruckt wurden. Für die deutsche theologische Fachsprache sind seine Werke somit nur bis 1933 von Belang, die späteren Werke liegen in Übersetzung aus dem Englischen vor. Tillichs theologische Fachsprache bis 1933 lässt sich vor allem anhand zweier Publikationen dokumentieren: der 1933 erschienenen *Frankfurter Vorlesungen* von 1930 bis 1933 (Tillich 2013) und der 1933 publizierte Schrift *Die sozialistische Entscheidung* (Tillich 1933). Anhand dieser beiden Veröffentlichungen kann die Wissenschaftssprache Tillichs beschrieben werden, der zunächst als Philosoph lehrte und forschte und sich in Sprache und Begrifflichkeit vorwiegend in philosophischen Dimensionen wie auch im Bereich der Soziologie und Politologie bewegte. Folgendes Zitat entstammt der Vorlesungsreihe vom Wintersemester 1932/33 zu *Fragen der systematischen Philosophie*, die Tillich an der Universität Frankfurt am Main gehalten hat:

Die Einschränkung der Wir-Einheit auf die souverän handelnde Menschengruppe macht zum Kriterium der Wir-Fähigkeit die Selbst-Fähigkeit, die Möglichkeit der Selbstbegegnung, von Selbstbewußtsein und Freiheit. Diese Möglichkeit aber, je schärfer und damit formaler sie gefaßt wird, ist generell. Sie konstituiert das Wesen des Menschen als Menschen. Daraus ergibt sich zunächst eine Auflösung der Vergegenständlichung derjenigen Wesen, die an sich der Selbstbegegnung fähig sind. Es entsteht der stoisch-bürgerliche Humanismus, der anstelle einer konkreten Wir-Einheit die allgemeine und formale Teilnahme an einer abstrakten Möglichkeit setzt. Anstelle der universalen Wir-Einheit tritt die humanistische Ich-Gleichheit. Von hier aus dringt nun die Vergegenständlichung in die Wir-Einheit ein. Jedem einzelnen als abstraktem Subjekt steht jeder andere als Objekt gegenüber. Die Auflösung des Wir in einzelne Träger abstrakter Subjektivität schlägt um in Objektivierung. Man hat diese Objektivierung in der bürgerlichen Gesellschaft Atomisierung genannt und hat damit die Auflösung der Wir-Einheit in der Gesellschaft in Analogie gesetzt zu der Auflösungsform der Allgemein-Einheit in die Elemente der vollkommenen Ding-Werdung.

(Tillich 2013: 653–654)

Die philosophische Provenienz von Tillichs Denken zeigt sich in diesen Zeilen deutlich. Es handelt sich hier um eine für die philosophische Wissenschaft charakteristische Fachsprache, die durch starke Abstraktion und kreative Wortbildungsverfahren der Bildung von Komposita aus unterschiedlichen Wortarten gekennzeichnet ist. So ist der Text durchzogen von Begriffen wie „Wir-Einheit“, „Wir-Fähigkeit“, „Ich-Gleichheit“, „Allgemein-Einheit“, „Selbstfähigkeit“, „Selbstbegegnung“, „Ding-Werdung“. Weitere Wortbildungsprodukte ähnlicher Art sind „das Zu-sich-selbst-Kommen“ (Tillich 2013: 642), „das nach-außen-gegenüber-Stellen“, „Wir-Mächte“, „Wir-Raum“ (643), „das Nicht-Strukturierte“, „das Sich-Selbst-Haben“, „die Wir-Qualität“ (645), „der Es-Charakter“, „die Seins-Einheit“, „das Nicht-Subjektive“, „das Es-hafte“ (647), „das Nicht-Wir“, „die Wir-Gruppe“, „das Wir-Centrum“, „der Wir-Gegner“ (650 f.), „das Quasi-Selbst“, „die Quasi-Selbstheit“ (659), „die Gegenmacht“, „die Selbst-Macht“, „die Raum-Mächtigkeit“, „die Zeit-Mächtigkeit“, „das Auf-Zu“, „das Wir-Existential“ (665) etc. Diese Art von Begriffsschöpfung durch Zusammenrückung, Komposition heterogener Wortklassen (Pronomen, Adverbien, Verben, Adjektive, Substantive), Konversion von Wortgruppen, Pronomen und Infinitiven zu Substantiven und Kombination beider Methoden ist hinlänglich aus der philosophischen Fachsprache bekannt, insbesondere aus der Martin Heideggers. Auf diese Weise werden in sich geschlossene Begriffssysteme erschaffen, die in sich stimmig, für mit dem jeweiligen semantischen Diskurs nicht vertraute Leser jedoch schwer verständlich sind. Tillich verwendet in den Vorlesungen ein weitgehend hermetisches Geflecht von aufeinander bezogenen Okkasionalismen, das seine Sprache nach außen hin hermetisch und sicher politisch unverdächtig erscheinen lässt.

Ganz anders präsentiert sich Tillichs Sprache in seiner Schrift *Die sozialistische Entscheidung*, in der er politisch und historisch, gesellschaftstheoretisch

und soziologisch ausgesprochen konkret und verständlich argumentiert, so dass es nicht verwundert, dass dieser Text zu seiner Amtsenthebung und Entlassung aus dem Universitätsdienst geführt hat. Die Schrift weist auch erste Anhaltspunkte der für Tillichs spätere Theologie maßgeblichen Theorie der „Symbolsprache“ auf, deren Ausrichtung Neuenschwander wie folgt subsumiert:

Ein wörtliches Verständnis des Mythos führt zu Absurdität und Aberglauben. Wird der Mythos wörtlich [...] verstanden, so sinkt er zu einer vorwissenschaftlichen Welterklärung herab und wird zum Material der atheistischen Religionskritik. [...] Für Tillich ist dieser Weg, Gott und das Überweltliche in abstrakte, religionsphilosophische Begriffe zu fassen, ebenso verfehlt wie der naive Weg des Mythos, das Überweltliche anschaulich darzustellen. Er stellt vielmehr den Grundsatz auf, daß wir vom Überweltlichen nie direkt, sondern jederzeit ausschließlich in *Symbolen* sprechen können. Das Symbol ist die angemessene Sprache der Religion. [...] Mythos wie Begriffssprache sind nämlich, als Symbole genommen, durchaus taugliche Formen der religiösen Aussage. Symbolisch verstanden beginnt der Mythos auch für denjenigen wieder zu sprechen, der durch die rationale Kritik hindurchgegangen ist und den Mythos „gebrochen“ hat. [...] Ein Mythos, ein Wort, ein Begriff, aber auch eine Sache, ein Geschehen können symbolische Bedeutung erlangen. Dadurch, daß etwas zum Symbol wird, gewinnt es eine Bedeutungsdimension hinzu; es ist eine verkehrte Redeweise, von etwas zu sagen, es sei „nur“ Symbol. Denn das Symbol öffnet eine Wirklichkeitsschicht, die der nichtsymbolischen Rede verschlossen ist. [...] Die falsche Verabsolutierung der Symbole des Heiligen, ihre Identifizierung mit dem Heiligen selbst bedeutet [...] die Vergötzung des Symbols, ebenso wie das Symbol zum Aberglauben wird, wenn es wörtlich genommen wird. So bewegt sich das Symbol zwischen der verflüchtigenden Abstraktion und der vergegenständlichenden Identität, die beide sein Wesen zerstören würden. Es beharrt in der Gleichzeitigkeit von Uneigentlichkeit und Anschaulichkeit. (Neuenschwander 1974b: 67–69)

Tillichs generelle Hervorhebung der Bedeutung des Symbols für die religiöse Sprache im Allgemeinen hat auch Konsequenzen für die theologische Fachsprache im Besonderen. Im Verständnis der Symbolsprache als Bindeglied zwischen vorrationalem Mythos und abstrakter religionsphilosophischer Systematik liegt einerseits eine Abwendung von der oben aufgezeigten hermetischen philosophischen Wissenschaftssprache. Andererseits bedeutet sie auch eine unmissverständliche Abwendung von jeder Art der Remythisierung religiöser oder auch weltlicher Begriffe, wie es in der nationalsozialistischen Ideologie massiv erfolgt, man denke nur an die bereits hinreichend behandelten Begriffe wie *Blut, Volk, Ehre, Art* etc. Tillichs Entwurf einer Sprache zwischen Abstraktion und Vergegenständlichung bzw. der „Gleichzeitigkeit von Uneigentlichkeit und Anschaulichkeit“, wie Neuenschwander es formuliert, wird erst in der Theologie im Nachkriegsdeutschland, insbesondere der 60er und 70er Jahre, erheblichen Einfluss gewinnen. In einer Zeit der alles dominierenden Staatsideologie, die christliche Symbole nicht nur an den Rand drängt, sondern einen neuen Symbolkult schafft, in dem Symbolwörter mit mythi-

schen Realitäten gleichgesetzt werden und ein atavistischer Symbolkult zur Staatsreligion erklärt wird, kann diese Art der theologischen Sprachtheorie nicht Fuß fassen. So ist bei Tillich dann auch im Kapitel „Der Bruch mit dem Ursprungsmythos im Judentum“ (Tillich 1933: 34–36) die Interpretation des jüdisch-christlichen Verhältnisses, die in der Theologie der 30er Jahre immer wieder thematisiert wird, schon zu diesem Zeitpunkt vor dem Hintergrund des Verständnisses der „Symbolsprache“ als Mittelweg zwischen vorwissenschaftlichem Mythenverständnis und weltferner Abstraktion zu betrachten:

Demgegenüber bleibt es die *Funktion des jüdischen Geistes*, in Judentum und Christentum den prophetischen Protest gegen jede neu entstehende ursprungsmythische Bindung zu erheben, der Zeit, der unbedingten Forderung, dem Wozu zum Sieg zu verhelfen gegen den Raum, das bloße Sein und das Woher. Der Geist des Judentums ist darum der notwendige und ewige Feind der politischen Romantik. Der Antisemitismus ist wesentlich mit ihr gesetzt. Das Christentum aber gehört seinem Prinzip nach in diesem Gegensatz radikal und eindeutig auf die Seite des Judentums: Jedes Schwanken in dieser Entscheidung ist Abfall von sich selbst, Kompromiß und Verleugnung der im „Kreuz“ angeschauten Brechung aller Heiligkeit des Seins, auch des höchsten religiösen Seins. Ein Christentum, das im Bunde mit der politischen Romantik seine prophetische Grundlage preisgibt, hat sich selbst verloren [...]. [...] Dieses Negative, die kritische Auflösung des Ursprungsmythos statt seiner prophetischen Umformung gibt dem Antisemitismus und der politischen Romantik ein scheinbares Recht der Abwehr. Aber das Recht wird zum Unrecht, weil die Abwehr, statt das prophetische Element im Judentum gegen das auflösende zu stärken, gerade das prophetische Element bekämpft und dadurch dessen Kraft im Judentum selbst schwächt. Das jüdische Problem kann nur gelöst werden durch entschlossene Bejahung des prophetischen Angriffs auf die Herrschaft des Ursprungsmythos und des raumgebundenen Denkens. Nur so kann das Heidnische der christlichen Völker und das Negativ-Kritische des Judentums gleichzeitig überwunden werden. Eine „secessio judaica“ dagegen würde den Rückfall in die Barbarei und Dämonie einer nur raumgebundenen Existenz bedeuten. (Tillich 1933: 38–40)

Tillich operiert hier sprachlich äußerst diffizil mit Periphrasen, mit deren Hilfe er die nationalsozialistische Ideologie radikal diskreditiert, ohne diese unmittelbar zu benennen. Dies gelingt ihm, indem er zunächst Christentum und Judentum als gemeinsame Gegner der „politischen Romantik“ klassifiziert. Dass er damit die nationalsozialistische Ideologie implizit umschreibt, kann aus den Zuschreibungen „ursprungsmythische Bindung“ und „der Raum, das bloße Sein und das Woher“, „nur raumgebundene Existenz“, „das Heidnische“ implizit geschlossen werden. Von diesen abstrakten Begriffen, von denen lediglich der „Raum“ explizit auf einen ideologischen Schlüsselbegriff verweist (vgl. Hans Grimm 1926, *Volk ohne Raum* u. a.), bezieht sich das „Sein“ auf die Ideologie des *Bodens* und der quasireligiösen Überhöhung des Nationalen und das „Woher“ nimmt Bezug auf den pangermanischen, ‚arischen‘ ethnischen Überlegenheitswahn, also auf die Glorifizierung der idealisierten ‚völkischen‘ Vergangenheit, aus der eine ‚politi-

sche Romantik“ im Sinne einer verabsolutierenden Rückbesinnung auf eine autochthone Geschichte und Mythologie erwächst. Der Antisemitismus kann somit als Teil dieser alles ‚Ungermanische‘ ausschließenden politischen Romantik verstanden werden. Als protestantischer Theologe definiert Tillich dann aber, nachdem er Judentum und Christentum als gemeinsamen Gegner der „politischen Romantik“, also der Staatsideologie, zusammengefasst hat, das Christentum als den eigentlichen goldenen Mittelweg zwischen „politischer Romantik“ mit ihrer Ausgrenzung alles Fremden auf der einen Seite und der „negativen“ Verwerfung des im Christentum präsenten prophetischen Elementes seitens des Judentums. Abschließend weist er aber fast prophetisch erneut auf die besondere Gefährlichkeit der „nur raumbundenen Existenz“ hin, die einem „Rückfall in Barbarei und Dämonie“ gleichkomme. Der komplexe theologische Diskurs dient hier gleichzeitig einer politischen Positionierung, die mit fachsprachlicher und historisch-philosophischer Fachterminologie agiert, so dass die Fundamentalkritik an bestehenden politischen Verhältnissen einerseits unübersehbar ist, andererseits aber nur schwer in zitierbaren regimekritischen Aussagen extrahiert werden kann.

6.4 Fazit

Als Gegenpol zur dominierenden und alles überschattenden Fachsprache der gleichgeschalteten, regimetreuen institutionalisierten Universitätstheologie erscheint es notwendig, auch Gegner und Opfer der nationalsozialistischen Diktatur und ihre teils offen kritische, teils diplomatische, teils doppelbödige, teils nur zum Schein angepasste Wissenschaftssprache zu Wort kommen zu lassen. Bei der Betrachtung fachsprachlicher Strukturen bei unterschiedlichen Repräsentanten der protestantisch-theologischen Opposition und des Widerstandes zeigt sich vor allem eine Tendenz zur semantisch-pragmatischen Ambiguität zum Zweck einer nicht unmittelbar nachweisbaren politischen Kritik. Zu diesem Zweck werden theologische und philosophische Fachterminologie sowie Bibelverweise und Bibelzitate mit doppeldeutigen Signifikaten eingesetzt. Auf diese Weise können in wissenschaftlichen Texten politisch-gesellschaftskritische Stellungnahmen verdeckt zur Sprache gebracht werden, indem vordergründig als Fachdiskurse gestaltete Aussagen durch semantische Ambiguitäten außerfachliche Deutungen ermöglichen. Dieses Vorgehen ist bei Dietrich Bonhoeffer in erster Linie durch eine streng wissenschaftliche Diktion geprägt, die äußerlich wenige über den wissenschaftlichen Diskurs hinausgehende Bezüge zu beinhalten scheint, auf einer impliziten Ebene aber entschieden politisch Stellung bezieht. Martin Niemöller setzt verstärkt Bibelstellen und Anspielungen auf biblische Erzählungen und Figuren ein, womit er dem religiös bewanderten oder

theologisch gebildeten Leser die Möglichkeit eröffnet, einen regimekritischen und gegen die Politik der regimefreundlichen *Deutschen Christen* gerichteten Subtext zu dechiffrieren, der beim oberflächlichen, bibelunkundigen Lesen nicht unmittelbar zu entschlüsseln ist. Friedrich Delekat zieht sich nach Konflikten mit der Zensur hinter politisch unverfängliche Formaltheologie zurück und maskiert seine vorsichtige Kritik in Form von abstrakten, generellen Fragen nach Sinn und Aufgabe von Kirche und Theologie. Paul Tillich schließlich operiert mit philosophisch-dogmatischen theoretischen Modellen, die er in Kontrast zu historisch-anthropologischen Konstrukten stellt, die sich nur mittelbar als Repräsentationen der herrschenden totalitären Ideologie identifizieren lassen.

Die oppositionellen Theologen, die die nationalsozialistische Terminologie nicht als Mittel zur opportunistischen Anpassung sinnverwandter oder semantisch vager theologischer Begrifflichkeiten verwenden, sondern umgekehrt theologische Termini und Aussagen zur Tarnung regimekritischer Positionierungen nutzen, konnten ihre Stimme dennoch nicht nachhaltig gegen die Unterdrückung abweichender Standpunkte geltend machen: Bonhoeffer wurde ermordet, Niemöller in Konzentrationshaft gezwungen, Delekat zum Verstummen gebracht und Tillich zog bereits 1933 ins Exil. Das Dilemma der theologischen Fachsprache zwischen 1933 und 1945 besteht in der Unmöglichkeit, sich über formale, liturgische, philologisch-exegetische, kirchenhistorische und ähnliche Themengebiete hinaus zu aktuellen für das christliche Selbstverständnis relevanten Lebensfragen zu äußern, ohne entweder in den Sog ideologischer Vereinnahmung zu geraten, die mit christlicher Ethik, Moral und christlich-jüdisch-abendländischen Gesellschaftsidealen nicht vereinbar ist und diesen sogar offen feindlich begegnet, oder zu passiver Apathie, zu Rede- und Schreibverbot, Berufsverbot, Exil verurteilt zu sein und mit Haft und physischer Vernichtung bedroht zu werden. Beschneidung der Rede- und Meinungsfreiheit, Gleichschaltung der Wissenschaften sind Phänomene, die für Diktatur und Gewaltherrschaft charakteristisch sind und zwangsläufig zu erheblichen Deformationen in der Freiheit der Lehre und der fachlichen Diskussionskultur führen, die in den zwei Kapiteln über die theologische Fachsprache unter der NS-Diktatur nur oberflächlich erörtert werden konnten. Dennoch sind die problematischen Jahre der protestantischen Theologie im Schatten der Diktatur eine aufschlussreiche Ära im Hinblick auf fachsprachliche Entwicklungen und Verheerungen, nicht zuletzt auch aufgrund der Einbettung dieser Phase in bereits während der 20er Jahre sich abzeichnende fachsprachliche Tendenzen sowie sprachliche Folgeerscheinungen, die bis weit in die zweite Jahrhunderthälfte und die Gegenwart hinein festzustellen sind.