

MICHELE SOLITARIO

Die Antäus-Sage in der Theologie der Erde von Dietrich Bonhoeffer

«Ich brauche die Erde wie Antäus, um mich von ihr zu lösen»
(M. I. Zwetajewa an O. E. Kolbasina-Chernova, 9. Juni 1925)

Antäus zwischen antiker Mythologie und westlicher Kunstgeschichte

Es ist nicht möglich, die Quellen Bonhoeffers bezüglich des Antäus-Mythos zu eruieren,¹ weil diese unbekannt sind. Jedoch können die Modalitäten der Rezeption dieser Figur und deren spezifische Deutung innerhalb von Bonhoeffers gesamtem theologischem Werk nicht ohne einen kurzen Überblick über die antiken Quellen auskommen.

Die Antäus-Sage ist im alten Epos nicht bezeugt, da sie überwiegend zu dem mythologischen Gedankengut gehört, das insbesondere im Rahmen der griechischen Kolonisation der nordafrikanischen Küste entstanden ist.² In der Tat wird Antäus als libyscher König bezeichnet, der mit sorgfältiger Aufmerksamkeit sein Gebiet verwaltet und wohlwollend mit Fremden umgeht.³ Durch die allmähliche Verschärfung der Verhältnisse zwischen dem autochthonen Volk und den griechischen Ansiedlern vollzog sich auch im Charakter des Antäus ein radikaler Wandel. Dadurch wurde er von einem freundlichen Gegenüber zu einem verachteten Gegner,⁴ und zwar als Vertreter der libyschen Einheimischen gegen die griechischen Eindringlinge. Darüber hinaus wird in den griechischen Quellen vornehmlich darüber berichtet, dass Antäus alle Fremden seines Landes zum Ringkampf zwang, den er regelmäßig gewann. Aus den Schädeln seiner Opfer pflegte Antäus einen Tempel für seinen Vater Poseidon zu bauen, der als Zeichen seiner außerordentlichen Kraft und grausamen Natur galt.⁵ Denn er war einer von den Riesen, Sohn von Poseidon und Gaia,⁶ weshalb er fortwährend Kräfte aus der Erde erhielt, solange er diese mit seinen Füßen berührte. Die Figur des Antäus ist jedoch vor allem durch die Auseinandersetzung mit Herakles berühmt geworden, eine Episode, die zusammen mit anderen Aspekten des

* Alle Texte Bonhoeffers sind der im Chr. Kaiser Verlag erschienenen Gesamtausgabe entnommen (Kurzbezeichnung: DBW).

¹ Feil 1979, 247; Wendel 1985, 45 f., und Burnell 2018, 78–81.

² Siehe den detaillierten Überblick in Wernicke 1894.

³ Dazu siehe Cannatà Fera 2011, 203–208, die die archaischen und klassischen Quellen zu Antäus untersucht und das Vorhandensein von zahlreichen Aspekten des Mythos bereits in den ältesten Belegen zeigt.

⁴ Studniczka 1890, 123.

⁵ Pind. Isthm. 4,49–55 und fr. 111 Maehler; Plat. Theaet. 169B; Apollod. 2,5,11,5; Diod. 4,17,4 und 27,3; Philostr. Im. 2,21.

⁶ Hyg. Fab. 31. Die Tatsache, dass Antäus der Sohn von Gaia ist, kann auch als eine typisch alexandrinische rationalistische Erklärung für Antäus' Bedürfnis interpretiert werden, den Boden zu berühren, um von ihm Kraft zu erhalten. Vgl. Schol. in Plat. Leg. 7,796a.

Mythos bis in die Kaiserzeit große Resonanz fand.⁷ So wurde insbesondere die starke Verbindung mit der Erde, aus der Antäus seine Energien schöpfen konnte, von Herakles erkannt, der eine scharfsinnige Strategie anwandte, um ihn erfolgreich zu besiegen: Dem griechischen Helden gelang es, den Riesen in Schach zu halten, indem er ihn in die Luft hob. Seit der hellenistischen Zeit wird Antäus auch in der Kunst im Zweikampf mit Herakles dargestellt.⁸ Die zwei sich im Kampf umklammernden Körper des Riesen und des kraftvollen Herakles werden in der westlichen Kunstgeschichte zu einem topischen Motiv, in dem mit äußerster Sorgfalt die Details der Muskeln der kämpfenden Figuren gezeichnet werden. Dadurch wird die Auseinandersetzung der legendären Figuren ins Visier genommen und so die unermüdliche Mühe des Herakles und das verzweifelte Toben des in der Luft hängenden Antäus deutlich betont.⁹ Allerdings ist es nicht möglich zu beweisen, dass Bonhoeffer diese antiken Texte bekannt waren, oder auch, dass er mit all diesen Abbildungen des Mythos vertraut war. Das große Interesse Bonhoeffers an der Kunstgeschichte lässt jedoch vermuten,¹⁰ dass er zumindest einen Teil der zahlreichen Bildhauer- und Malerdarstellungen des Antäus-Mythos kannte. Diese Darstellungen mögen den Theologen bei seinem Rückgriff auf die Figur des Antäus beeinflusst haben, wobei dies nur als Hypothese gelten kann.

Vielmehr wurde der Mythos des Antäus bereits in der deutschen Kulturdebatte im neunzehnten Jahrhundert wiederbelebt, die als Folie für ein besseres Verständnis von Bonhoeffers literarischem und theologischem Werk dient.¹¹ Außerdem ist Bonhoeffer kein Theologe, der in seinem intellektuellen Elfenbeinturm eingeschlossen und von der Welt abgesondert war. Im Gegenteil: Sein Gedankengut ist immer situationsgebunden in dem Sinne, dass es immer darauf abzielt, wirksam auf die Notsituation von Bonhoeffers Zeit zu antworten.¹² Deshalb sollte der historische Zusammenhang, in dem Bonhoeffer wirkte, immer berücksichtigt werden, d. h. die Jahre zwischen dem Zusammenbruch der Weimarer Republik und dem Aufstieg der Nationalsozialisten, als er sich als standhafter Gegner des Hitler-Regimes profilierte.

⁷ Ein Überblick über die Quellen des Mythos auch in der römischen Literatur ist in Wernicke 1894, 2340 zu finden.

⁸ Dazu siehe Olmos / Blamseda 1981, 810f., die die hellenistischen Änderungen in den Abbildungen des Antäus-Mythos betonen.

⁹ Unter den unzähligen Abbildungen sei nur auf die bekannte Malerei und Bronzefigur von Antonio del Pollaiolo (ca. 1475, Galleria degli Uffizi und Museo del Bargello, Florenz), die Bronze von Giambologna (ca. 1578, Florenz), die Stiche von Heinrich Aldegrever (1529 und 1550, Fine Arts Museums of San Francisco und MET, New York) sowie die Gemälde von Hans Baldung (1531, Gemäldegalerie, Kassel), der auch ein Aquarell zu diesem Thema malte (etwa 1530, Grafikkabinett, Straßburg), und Francisco de Zurbaran (1634, Museo del Prado, Madrid) hingewiesen.

¹⁰ Es sei darauf hingewiesen, dass Dietrich Bonhoeffer über seine Mutter mit der Künstlerfamilie von Kalckreuth verwandt war, die ihn stark prägte und in ihm die Liebe zu Kunst und Musik weckte. Es genügt darauf zu verweisen, dass im regen Briefverkehr aus der Haft in Tegel mit dem Schwager Eberhard Bethge immer wieder Äußerungen zu zahlreichen Künstlern vorkommen (DBW 8, 313; 323; 352; 366f., usw.).

¹¹ Vgl. Frick 2008, der sich mit dem philosophischen und theologischen Gedankengebäude Bonhoeffers und verschiedenen Intellektuellen des neunzehnten Jahrhunderts auseinandersetzt.

¹² Gerade in diesem zeithistorischen Kontext wird der Mythos aktualisiert und erhält eine Bedeutung, die ihn sowohl in den theologischen Diskurs als auch in die biographischen Umstände Bonhoeffers einbindet. Zu diesem strukturalistischen Ansatz zum antiken Mythos siehe Johnston 2017, 147–149.

Antäus im kulturellen Milieu des 19. Jahrhunderts

Bonhoeffers wiederholte Verwendung des antiken Mythos fällt unter die allgemeine Frage nach dem Verhältnis des Theologen zur Antike. Es handelt sich um ein Thema, das über die Ziele der vorliegenden Arbeit hinausgeht und noch einer umfangreichen Untersuchung bedarf.¹³ Es muss jedoch betont werden, dass die Auseinandersetzung mit der klassischen Welt bereits im 19. Jahrhundert eine umfassende Diskussion auslöste, bei der immer wieder das paideutische Potential des Studiums der antiken Literatur und Philosophie erörtert worden ist.¹⁴ In intellektuellen Kreisen im deutschsprachigen Raum genoss Hegel ein unbestrittenes Prestige, sodass seine Ideen und Stellungnahmen oftmals großen Anklang fanden. Im idealistischen philosophischen System Hegels wird in der Tat die Antike zum Vergleich herangezogen, da sie immer noch ein lebendiges Spielfeld ohne streng fixierte Kategorien anbietet, mit denen sich die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen vorteilhaft konfrontieren lassen. In einer bekannten Rede, die Hegel beim Schuljahresabschluss am 29. September 1809 als Rektor des Egidien-Gymnasiums in Nürnberg hielt, thematisiert er die Bedeutung des kulturellen Erbes der Vergangenheit:

Der Geist und Zweck unserer Anstalt ist die Vorbereitung zum gelehrtten Studium, und zwar eine Vorbereitung, welche auf den Grund der Griechen und Römer erbaut ist. Seit einigen Jahrtausenden ist dies der *Boden*, auf dem alle Kultur gestanden hat, aus dem sie hervorgesprosst und mit dem sie in beständigem Zusammenhange gewesen ist. Wie die natürlichen Organisationen, Pflanzen und Tiere, sich der Schwere entwinden, aber dieses Element ihres Wesens nicht verlassen können, so ist alle Kunst und Wissenschaft jenem *Boden* entwachsen; und obgleich auch in sich selbstständig geworden, hat sie sich von der Erinnerung jener älteren Bildung nicht befreit. Wie *Anteus* seine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben.¹⁵

Die Aneignung der Denkweise der Antike erfolge nicht automatisch und verlange Einsatz von den Studierenden sowie auch den Lehrkräften. Denn Hegel ist sich bewusst, dass es zwischen der Gegenwart und der Antike eine Kluft gibt, welche nicht leicht zu überbrücken ist und ein hermeneutisches Verfahren benötigt. Jedoch – so glaubt Hegel – wird der Fortschritt der Wissenschaft und der Bildung nur dadurch möglich und begünstigt, dass diese immer noch auf dem Boden des antiken Gedankenguts beruhen. In diesem Zusammenhang wird die Figur des Antäus eingeführt, dessen Kraft nur durch eine enge Verbindung mit der Erde abgeleitet werden kann. So wie die Mutter Erde für den riesigen Antäus, so bietet auch die Antike alle unabdingbaren Voraussetzungen für eine weitere und sichere Entwicklung der menschlichen Kultur im Allgemeinen. Jedoch ist damit kein

¹³ Bonhoeffer selbst hinterfragte die kulturelle und pädagogische Bedeutung der Antike in Bezug auf die Gegenwart. Siehe DBW 8, 352–354, indem er auf die Grenzen des idealistischen Ansatzes Hegels hinweist und gleichzeitig Spenglers biologisches Konzept der Kultur ablehnt. Der Theologe kommt daher zu dem Schluss, dass «bis man darin weiter sieht, wird es gut sein, nicht aus einem allgemeinen Geschichtsbegriff, sondern ganz von den *Inhalten* und *Gegenständen* her das Verhältnis zur Vergangenheit und speziell zur Antike zu bestimmen» (S. 354). Zu diesen Elementen der Vergangenheit gehört auch der Mythos des Antäus.

¹⁴ Siehe dazu Vogt 1997, 124–129 und Reitz 2019 (mit weiterer Bibliographie).

¹⁵ Der Text dieser Rede ist in der jüngsten Edition von Hegels Nürnberger Gymnasialkursen und Gymnasialreden (1808–1816) von Grotsch 2006, 455–466 enthalten.

dogmatischer Rückgriff auf antike Vorbilder gemeint – seien sie philosophisch, literarisch oder ikonographisch –, sondern eine kritische und nach den Verhältnissen der Philosophie Hegels dialektische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit:

So wichtig aber die Erhaltung dieses Bodens ist, so wesentlich ist die Abänderung des Verhältnisses, in welchem er ehemals gestanden hat. Wenn die Einsicht in das Ungenügende, Nachteilige alter Grundsätze und Einrichtungen überhaupt und damit der mit ihnen verbundenen vorigen Bildungszwecke und Bildungsmittel eintritt, so ist der Gedanke, der sich zunächst auf der Oberfläche darbietet, die gänzliche Beseitigung und Abschaffung derselben. Aber die Weisheit der Regierung, erhaben über diese leicht scheinende Hilfe, erfüllt auf die wahrhafteste Art das Bedürfnis der Zeit dadurch, daß sie das Alte in ein neues Verhältnis zu dem Ganzen setzt und dadurch das Wesentliche derselben ebenso sehr erhält, als sie es verändert und erneuert.

Der Boden der Antike bildet daher den Kern der dialektischen Bewegung des Begriffs und aller Dinge: Zuerst erfolgt die Bestimmung durch den Verstand, sodass das Sein eines Begriffs festgestellt wird. Danach folgt die Verneinung desselben Begriffs, aus der ein Widerspruch zwischen gegensätzlichen Begriffen resultiert. Hegel geht aber über eine Antinomie hinaus und führt die widersprüchlichen Bestimmungen durch die Aufhebung zu einer Einheit, in der die Gegensätze zwar als finite und absolute Begriffe getilgt, aber gleichzeitig noch als solche erhalten werden. In der Gegenüberstellung von Gegenwart und Vergangenheit versucht Hegel daher die zwei Momente der Geschichte wieder und neu zu verknüpfen.¹⁶ Sie erweisen sich nicht mehr als negative und gegensätzliche Bestimmungen, sondern werden zu wesentlichen Bestandteilen im Blick auf einen revidierten und positiven Erziehungsplan.¹⁷

Es ist anzumerken, dass es im Mythos des Antäus zwei verschiedene und doch verflochtene Aspekte gibt: auf der einen Seite die Figur des Riesen, der seine Lebenskraft aus dem Kontakt mit der Erde schöpft, sodass er eng mit den chthonischen Kräften verbunden zu sein scheint, und auf der anderen Seite die Niederlage durch den zivilisatorischen Helden schlechthin, Herakles, dem es gelingt, den Riesen Antäus vom Boden zu reißen und in die Luft zu heben, was zu seiner Kapitulation führt. Bei der Bezugnahme auf diesen Mythos wählt Hegel nur einen Teil davon aus, nämlich den des intimen und verborgenen Kontakts zwischen Antäus und der Mutter Erde, und blendet die entgegengesetzte Geste des Herakles, der ihn tötet, völlig aus. Wie Kenaan bemerkt, könnte dieses Hochheben des Antäus durch Herakles für Hegel ein wirkungsvolles Bild des deutschen kulturellen Fortschritts und der geistigen Unabhängigkeit dargestellt haben, im Einklang mit der Zeitstimmung jener Epoche.¹⁸ Es geht Hegel jedoch darum, vor allem den konservativen Teil des Mythos aufzuzeigen, da die Erde für das historische Gedächtnis bzw. das Kulturerbe der Tradition steht, die nach seinem idealistischen Ansatz eine unverzichtbare Bildungsressource dar-

¹⁶ Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Antike siehe Kenaan 2019, 46–54: «Hegel takes advantage of prevailing cultural circumstances in order to make a structural statement about the human spirit. In his view, humanity depends on a dialectical structure of preservation and progress, which he finds operative in antiquity as well» (S. 54).

¹⁷ Die Verbindungen zwischen Bonhoeffer und Hegel sind keineswegs unbekannt, auch wenn noch keine umfassende Untersuchung zu diesem Thema vorliegt. Dazu siehe Floyd 2008 und Robinson 2016, 544–546.

¹⁸ Kenaan 2019, 58f.

stellt. Allerdings beschränkt sich Hegel nicht auf die bloße Einsicht in die Vergangenheit, da bei der Aneignung der Vergangenheit immer wieder eine notwendige Veränderung derselben durch eine dialektische Beziehung zur Gegenwart mitschwingt.

Nicht nur für die Rezeption des Antäus-Mythos im neunzehnten Jahrhundert, sondern auch für Bonhoeffers geistige Bildung spielte Nietzsche gewiss eine zentrale Rolle. Bekanntlich bedeutete für Nietzsche die Gegenüberstellung mit der antiken Welt nichts anderes als eine Rückkehr zur Erde, die durch den Mund des Zarathustra eine klare Formulierung findet:

Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch. Lasst sie nicht davonfliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend! Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück – ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn! [...] Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr sollt einst ein Volk sein: aus euch, die ihr euch selber auswähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: – und aus ihm der Übermensch. Wahrlich, eine Stätte der Genesung soll noch die Erde werden! Und schon liegt ein neuer Geruch um sie, ein Heilbringender, – und eine neue Hoffnung!¹⁹

Die gemeinsamen Denkansätze Nietzsches und Bonhoeffers wurden in den letzten Jahrzehnten immer intensiver beleuchtet.²⁰ Anknüpfend an Nietzsches Aufforderung zur Erdentreue nimmt Bonhoeffer die Herausforderung an und eignet sie sich in einem ganz anderen Sinn an. Für den Philosophen bleibt in der Tat die irdische Perspektive absolut menschenbezogen. Überzeugt von der Existenz der nur weltlich wahrnehmbaren Realität, ist es für Nietzsche unerlässlich, auf jede metaphysische Illusion zu verzichten und die Ziele des menschlichen Glücks in einen immanenten Horizont zu stellen. Doch gerade in diesem Zusammenhang sagt Nietzsche die Ankunft eines Zeitalters voraus, in dem es zum Zusammenbruch traditioneller Werte kommen wird, nämlich jener ethisch-moralisch christlichen, an die sich die Massen wie Sklaven gewöhnt haben. Im Gegenteil, gerade im Bewusstsein der Vergänglichkeit des Lebens nehme eine heroische Antwort Gestalt an, die des Übermenschen, der eine «aristokratische Moral» besitze, welche sich mit mutigem Pessimismus an die Tiefen des Lebens halte und dieses in all seinen Erscheinungsformen annehme.²¹

Dass Bonhoeffer mit nietzscheanischen Begriffen vertraut war und diese neu interpretierte, ist weithin bekannt.²² Obwohl der Theologe demokratische Ideen vertrat, blieb er jedoch immer zutiefst aristokratisch, bis zu dem Punkt, dass seine Schriften kein System bilden, in dem tröstliche, illusorische Antworten gegeben werden.²³ Als «Christologe»²⁴ erkennt Bonhoeffer in der Welt zunächst den Ort der Begegnung zwischen Mensch und Gott, nämlich Christus, der in seiner tiefen Liebe zu seinen Geschöpfen der irdischen

¹⁹ Nietzsche, KSA 4, 1999, 99–101.

²⁰ Zu diesem Thema siehe die umfangreiche Arbeit von Capozza 2003.

²¹ Als umfassende Einleitung in Nietzsches Philosophie siehe Stern 2019.

²² Siehe die Gemeindevorträge in Barcelona, 1928/1929, II/2. Jesus Christus, in DBW 10, 311.

²³ Dazu siehe *infra*, 141–144.

²⁴ Siehe Rothuizen 1969, der bei der Erklärung des aristokratischen Charakters der Bonhoeffer'schen Theologie verweilt, vor allem in Bezug auf die darin enthaltene christologische Auffassung.

Wirklichkeit die höchste Würde verleiht, ohne sie zugunsten einer jenseitigen Dimension abzuwerten.²⁵ Daraus folgt, dass für Bonhoeffer der Mensch nicht als ein vom Himmel gefallener Engel aufzufassen ist, sondern als ein Kind der Erde, das dazu berufen ist, die Fülle des irdischen Lebens zu leben, ohne sich leicht in falsche Vorstellungen zu flüchten, die letztlich dem Christentum selbst fremd sind.²⁶ Der nietzscheanische Hintergrund in Bonhoeffers Theologie dient als Ansporn, die Haltlosigkeit mancher Vorwürfe zu beweisen, ohne sich auf sterile apologetische Diskurse einzulassen, und bekräftigt in einem historischen und theologischen Schlüssel den ursprünglichen Sinn der christlichen Botschaft. Im Kontext dieser kritischen Überlegungen über das in seinen Vorschriften starre und eitle religiöse Christentum und als Reaktion auf die zunehmend radikalen Vorwürfe gegen den christlichen Glauben tritt die Figur des Antäus in Erscheinung. Auf welche Weise wird Antäus also Teil von Bonhoeffers theologischem Denken? Inwiefern gelingt es dieser mythischen Figur aus der Vergangenheit, sich einen bedeutenden Platz in der Reflexion des deutschen Theologen zu verschaffen?

Gemeindevorträge in Barcelona (November 1928 – Februar 1929)²⁷

Hervorgehend aus den dargelegten Quellen wird Antäus gewöhnlich nicht als starkes und unerschütterliches göttliches Wesen repräsentiert, sondern eher als verwundbarer Mensch, dessen Energie sich als unzureichend erwies. Angesichts der dem Antäus-Mythos eigenen Niederlage soll nun in der Analyse der Rezeption dieser Figur im Werk Bonhoeffers gefragt werden, inwiefern diese dabei als beispielhafter Held gilt und wie die Stärkung ihrer Kräfte in Berührung mit der Erde in Einklang mit den Ansätzen seiner Theologie der Erde steht.²⁸ Der chronologischen Reihenfolge von Bonhoeffers Schriften und Lebensstationen nach sollen zunächst die in Barcelona gehaltenen Vorträge betrachtet werden.²⁹

Im Alter von zweiundzwanzig Jahren begann Bonhoeffer sein Vikariat bei der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Barcelona, wo er Vorträge hielt, die ihn «fast schon wie einen fertigen, freilich sehr jugendlichen Pastor der Volkskirche erscheinen lassen».³⁰ Mitten in der akutesten Phase der politischen und wirtschaftlichen Krise der Weimarer Republik skizzierte Bonhoeffer das Fortschreiten einer politischen Ideologie, die keine Antworten mehr auf pädagogische, ethische und religiöse Fragen zu geben vermochte:

Es ist uns einmal rücksichtlos der Boden unter den Füßen weggezogen worden – sagen wir besser das bürgerliche Parkett, – und nun heißt's sich selbst den Flecken Erde zu suchen, auf dem man stehen will. Wir haben Schiffbruch in vollstem Umfang und nun ist es das Erschütternde zu sehen, wie haltlos ein großer Teil von uns geworden ist [...]. Nur

²⁵ Die Bibliographie zu diesem Thema ist umfangreich. Siehe etwa De Lange 2009, 74–79. Vgl. *infra*, 138–141.

²⁶ Dazu siehe DBW 10, 308–322.

²⁷ DBW 10, 285–345.

²⁸ Vgl. dazu Dembrowski 1987, 58–63.

²⁹ Die bedeutendste Biographie des deutschen Theologen wurde von Eberhard Bethge verfasst, seinem Schwager und vertrauten Freund, sowie Förderer der Veröffentlichung seiner Schriften. Vgl. Frick 2017, 1–22 und Wind 2019 mit weiterer Bibliographie.

³⁰ von Hase / Staats 1991 (Vorwort zu DBW 10), 1. Zur Aufenthaltszeit von Bonhoeffer in Barcelona siehe Bethge 2004⁸, 129–154 und den Überblick in Wind 2019, 56–60.

wenig sind's, die sich durchgekämpft haben zu einem Stückchen festen Land, auf dem sie Fuß fassen und von dem aus sie Rettungsarbeit tun können.³¹

Obwohl er in dieser Textstelle keinen expliziten Bezug auf die Figur des Riesen Antäus nimmt, war sie dem Theologen offenbar schon bekannt, wie auch die Herausgeber des zehnten Bandes seiner Werke bemerken.³² Dennoch thematisiert Bonhoeffer in diesem Moment das, was er als ein politisches und gesellschaftliches Klima der Spannung, der Unzufriedenheit, der Rache, aber auch der Orientierungslosigkeit sieht.³³ Unter diesen Umständen identifiziert Bonhoeffer eine «unvergleichliche Krisis», die «sich in einer unklaren politischen Ideologie nicht mehr als in der völligen Ratlosigkeit gegenüber pädagogischen, ethischen und religiösen Fragen ausdrückt.»³⁴ Es handelt sich um die NS-Ideologie, die in der Weimarer Republik allmählich in den Vordergrund trat und die unter anderem die Gründung einer neuen Kirche zur Folge hatte.³⁵

In diesem Zusammenhang kann die Bedeutung der Loslösung vom Boden als eine direkte Antwort auf das typische NS-Schlagwort «Blut und Boden» aufgefasst werden.³⁶ Damit ist ein zentrales Konzept der NS-Ideologie gemeint und vor allem der entsprechenden Agrarpolitik, wodurch das Bedürfnis nach einem Lebensraum zum Ausdruck gebracht wurde.³⁷ Angesichts der wachsenden deutschen Gesellschaft kam der Gedanke auf, dass nicht genügend Fläche vorhanden war, um die Bevölkerung zu versorgen. In diesem Sinne erschien die Notwendigkeit der Ostexpansion immer dringlicher, was schließlich zum Angriff auf Polen im September 1939 führen sollte. Darüber hinaus wurde mit dem Begriff «Blut und Boden» eine Rassenutopie geschildert, die nicht auf der Industrie und ihren degenerativen Folgen, sondern auf einem konservativen vormodernen Bauerntum basierte.³⁸ In diesem ideologischen Umfeld gewann die Verbindung mit dem Boden eine besondere Bedeutung, die sogar symbiotische Züge annahm. Zum Beispiel fand die Figur des Bauern großen Anklang, der sein ganzes Leben lang für die notwendige Ernährung seines Volkes, des deutschen Volkes, sorgt, bei seinem Tod von diesem Boden aufgenommen wird und so auch tot zu dessen Fruchtbarkeit beitragen kann. Dieses bodenverbundene Volk blickt daher auf seine Zukunft, die «nichts weiter als Rückholung von Gewesinem – Neuformung der

³¹ DBW 10, 285–286. Zur Stellungnahme der Protestanten in der Weimarer Republik siehe Hermle / Lepp / Oelke 2019, 18–25 und Chiarella 2019, 15 (mit anderen bibliographischen Hinweisen). Siehe auch Weir 2015.

³² Vgl. auch Feil 1979, 247, Anm. 39.

³³ Bonhoeffer betont in seiner Beschreibung der schwierigen sozialen Situation vor allem die Auswirkungen, die diese auf die neuen Generationen und deren Erziehung haben könnten (siehe z. B. DBW 8, 331). Vgl. dazu Mattei 2011, 13–16.

³⁴ DBW 10, 285.

³⁵ Die Gründung der neuen Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) am 23. Juli 1933 erfolgte im Rahmen der politischen Strategie Hitlers, der in diesem Zuge auch die Kirche unter seine Kontrolle bringen wollte. In Gegensatz zur Reichskirche entstand die sogenannte Bekennende Kirche, die jegliche Verbindung zwischen der NS-Ideologie und dem Christentum für unmöglich hielt. Über die Rolle Bonhoeffers in dieser Oppositionskirche siehe Heer 2001. Vgl. den Überblick in Grosse 2010, 225–231.

³⁶ Dazu siehe den Überblick in Schmitz-Berning 2007, 110–112, die die Herkunft dieser Begriffe dokumentiert und von ihrer Präsenz in der NS-Zeit berichtet. Siehe auch Jensen 2007.

³⁷ In der dazugehörigen weitreichenden Sekundärliteratur sei auf folgende Titel hingewiesen: Corni / Gies 1994; Abrahamsson 2013 und Giaccaria / Minca 2016.

³⁸ In diesem Zusammenhang seien die zwei bekannten Werke von Richard Walther Darré erwähnt: *Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse* (1929) und *Neuadel aus Blut und Boden* (1930).

Vergangenheit auf einer ‹höheren› Ebene ist.»³⁹ Die gewichtige Rolle des Begriffes «Blut und Boden» kann anhand eines Textauszugs des NS-Propagandisten von Leers erfasst werden, in dem die Bindung zum deutschen Boden eine religiöse Färbung anzunehmen scheint: «Über allem aber steht die Einheit der deutschen Nation, gegründet nicht auf einer Konfession, auch nicht auf das Christentum, sondern auf das politische Einigungswerk des Führers, auf die Gemeinsamkeit von Blut und Boden.»⁴⁰

Das Begriffspaar «Blut und Boden» sollte also anschaulicher die Herstellung einer beinahe religiösen festen Verbindung zwischen dem deutschen Volk mit ausschließlich arischer Abstammung und dem Boden des anvisierten Großdeutschland ausdrücken. Diese Vorstellungen bildeten also die einzigen beständigen Kriterien, nach denen die NS-Ideologie eine gesunde und harmonische Gesellschaft zu schaffen beabsichtigte. Dieser ideologische Hintergrund soll als Folie dienen, um die Anwendung des Antäus-Mythos in Bonhoeffers Werk zu erläutern. Hierbei handelt es sich ebenfalls um eine heldenhafte Gestalt, die eng mit dem Boden verbunden ist, auf dem sie steht. Aus der Berührung mit der Erde erlangt Antäus nämlich seine Kraft, mit der er unter anderem den mühevollen Kampf gegen Herakles unternehmen konnte. Der spezifische Zustand des Antäus, welcher bald durch Herakles besiegt werden wird, sobald es diesem gelingt, Antäus vom Boden zu heben, ist daher repräsentativ für die Lage einer ganzen deutschen Generation. Die zerstörerischen Vorkommnisse des Ersten Weltkriegs hatten nämlich gravierende Konsequenzen für die deutsche Gesellschaft, die in eine tiefe wirtschaftliche und moralische Krise geriet.⁴¹ Daraus entstand ein starkes Ressentiment, dem die NS-Propaganda eine Richtung zu geben versuchte. Dabei wurden vornehmlich nationalistische Emotionen hervorgerufen und eine mystische Verbindung mit dem einheimischen Volk und dem Heimatsboden gefördert.

Unter diesen Rahmenbedingungen versteht Bonhoeffer es wieder einmal, die tragische Richtung der Ereignisse auf scharfe kritische Weise zum Ausdruck zu bringen. In besonderer Weise zeigt sich Bonhoeffer sensibel für das drängende Problem der Erziehung der jüngeren Generationen, die durch einfache und abweichende Ideologien betört werden könnten:

Alles Feste ist erweicht, alles Sichere unsicher, alles Selbstverständliche fragwürdig geworden; politisch, literarisch, philosophisch, ethisch. Der Ansturm ging aus und war getragen und mit Begeisterung aufgenommen von der Jugend und bei ruhiger Erwägung der Dinge kann man, trotz völliger Einsicht in die Tatsache, daß die Unklarheit und Erregung der Geister von gesinnungloser Seite in jeder Weise ausgenützt und ins Gemeine gezogen wurde, sagen, daß der tiefste Grund der geistigen Bewegung in einem wirklichen und ehrlichen Idealismus zu finden war.⁴²

Auf dieses Szenario reagierte Bonhoeffer zunächst energisch mit der Kritik an einer falschen Auslegung der Zweireichslehre, indem er für eine volle Einheit des Glaubens plädierte; seiner Auffassung nach gab es «zwei Reiche, die solange die Erde steht, niemals miteinander vermischt, aber auch niemals auseinandergerissen werden dürfen, das Reich des gepre-

³⁹ Kroll 2003, 262.

⁴⁰ von Leers 1934, 58. Zur Blut-und-Boden-Literatur im Dritten Reich siehe Schneider 2004, 89 f., und den umfassenden Überblick in Bodesohn 2014.

⁴¹ Dazu siehe auch *infra*, 17–20.

⁴² DBW 10, 324–325.

digten Wortes Gottes und das Reich des Schwertes, das Reich der Kirche und das Reich der Welt, das Reich des geistlichen Amtes und das Reich der weltlichen Obrigkeit».⁴³ Aus Bonhoeffers theologischer und christologischer Sicht ist nämlich Gott, der sich in Christus offenbart, Herr über beide Reiche. In diesem Sinne ist die Autorität keine Instanz, zu der man sich *a priori* im Glauben und Gehorsam bekennen soll,⁴⁴ sondern nur dann, wenn sie die christliche Botschaft in ihrer unauflöslichen Einheit, die sowohl im Alten als auch im Neuen Testament überliefert ist, nicht verfälscht.⁴⁵ Daher findet der Widerstand gegen eine trügerische und häretische Autorität seine Rechtfertigung im vollen und verantwortungsvollen Festhalten an der Angelegenheit Christi.⁴⁶ Wenn also die NS-Ideologie die kulturellen, religiösen und ethischen Traditionen, den sogenannten germanischen Boden, in Besitz für sich nehmen zu wollen schien, so ergab sich daraus ein Gefühl der Orientierungslosigkeit, vor allem für diejenigen, die nicht bereit waren, zu blinden Anhängern dieser Ideologie zu werden. In diesem Zusammenhang genügt es, an die erste und zweite These der Barmer Theologischen Erklärung zu denken, die als Reaktion auf die zunehmend offene Unterstützung des Hitler-Regimes von der Deutschen Evangelischen Kirche veröffentlicht wurde.⁴⁷ Diese Aussagen bekräftigen ausdrücklich die Universalität der Macht Christi sowie die Zentralität der Gotteswirklichkeit im Leben des Christen, der dies in all seinen Tätigkeiten in jedem Lebensbereich bezeugen soll.⁴⁸ In diesem Sinne wurden dabei alle Versuche, die Kirche und die christliche Botschaft den nationalistischen und rassistischen Absichten der neuen Ideologie zu unterwerfen, abgelehnt, sowie die totalitäre Treue zur Figur des Führers verweigert.⁴⁹ Wie reagiert Bonhoeffer auf diese Situation? Wie es bereits angedeutet wurde, lässt sich der Theologe auf kein Selbstmitleid ein, vielmehr identifi-

⁴³ DBW 6, 102. Die Radikalität dieser Kritik spiegelt sich auch und vor allem auf einer individuellen Ebene wider. Bonhoeffer behauptet in der Tat, dass «Christus faktisch aus unserem Leben eliminiert worden ist, man baut ihm wohl seinen Tempel, aber man wohnt in seinem eigenen Haus [...]. Die Religion spielt für die Psyche des 19. und 20. Jahrhunderts die Rolle des sogenannten guten Zimmers, in das man sich gern auf ein paar Stunden zurückzieht, um dann aber wieder gleich darauf in seine Arbeitsstube zu treten» (DBW 10, 302).

⁴⁴ Die tiefe Verwurzelung des Prinzips der Treue gegenüber der konstituierten Autorität in der deutschen Kultur wird von Romano Guardini in einem Brief von 1954 an Henry Kissinger deutlich herausgestellt. Dazu siehe Nicoletti 2008, 61–63.

⁴⁵ Siehe dazu Feil 1979, 209–213.

⁴⁶ Im Blick auf die konkreten Geschehnisse nahm die Ethik Bonhoeffers eine Gestalt an, die gegenwartsbezogen ist und in der keine allgemeinen und abstrakten Prinzipien oder Normen zum Ausdruck kommen. Siehe Tödt / Tödt / Feil / Green ²1998, 413–419.

⁴⁷ Obwohl Bonhoeffer selbst nicht an der Synode teilnahm, waren die Ergebnisse dieses Ereignisses zentral für seine spätere Tätigkeit als engagierter Theologe. Siehe den 1936 gehaltenen Vortrag in Finkenwalde: *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, DBW 14, 655–680, wo Bonhoeffer die Barmer Bekenntnissynode als die wahre Kirche Jesu Christi kennzeichnet und die Reichskirchenregierung als häretisch brandmarkt. Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer siehe Bedford-Strohm 2012 und Tietz 2019², 46–54.

⁴⁸ 1. *These*: «Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.» 2. *These*: «Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.»

⁴⁹ Beispielhaft dafür ist der bekannte Rundfunkvortrag über die Wandlungen des Führerbegriffes, der 1933 zeitgleich mit Hitlers Machtergreifung gehalten wurde (*Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation*). Siehe DBW 12, 242–260.

ziert er im ursprünglichen Christentum einen «rechten Ansatzpunkt», der vornehmlich christologisch orientiert ist. Denn dabei wird keine neue Ethik konturiert, die dogmatisch gegen die NS-Ideologie wirken sollte. Vielmehr geht Bonhoeffer von der Überlegung aus, dass Christus Mensch wurde und damit «stellvertretende Verantwortung für Menschen» trug.⁵⁰ Die Stellvertretung Christi wird Muster für einen «verantwortungsvolle[n] Lebensstil» des einzelnen Christen gegenüber Gott und den Menschen. Bonhoeffer argumentiert weiter, dass «weil Jesus – das Leben, unser Leben, – als der Menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben.»⁵¹ In diesem Sinne wird die Wiederentdeckung des zentralen Kerns des Christentums befürwortet, nämlich die Liebe Gottes zum Menschen, die eine Handlungsrichtung von oben nach unten markiert und am Kreuz Christi eine konkrete Darstellung findet.⁵² Im Gegenteil dazu bezeichnet das ethische Verhalten einen Weg, der von menschlicher Seite aus methodisch zu Gott zu gelangen sucht und dabei das Individuum und seine Bedürfnisse in den Mittelpunkt stellt.⁵³ Die christliche Botschaft wird aus Bonhoeffers Sicht in eine ebenso klare wie einfache Aussage übersetzt:

Du stehst vor dem Angesicht Gottes, Gottes Gnade waltet über dir, du stehst aber zum Andern in der Welt, mußt handeln und wirken, so sei bei deinem Handeln eingedenk, daß du unter Gottes Augen handelst, daß er seinen Willen hat, den er getan haben will.⁵⁴

In ganz radikaler Weise verweigert Bonhoeffer es, eine Definition von Gut und Böse zu geben, auf der jedes ethische Konstrukt beruht. Vielmehr betont der Theologe die Freiheit, in der der Christ leben soll. Denn seiner Ansicht nach ist der Christ dazu aufgerufen, von Zeit zu Zeit in den verschiedenen Situationen des Lebens ein lebendiges Zeugnis seines verantwortungsvollen und dynamischen Glaubens abzulegen:

Durch diese Freiheit aber vom Gesetz, vom Prinzip, muß der Christ hinein in die Kompliziertheit der Welt, er kann sich nicht a priori entscheiden, sondern erst wenn er selbst hineingetreten ist in die Notlage und sich von Gott angerufen weiß. Er bleibt an die Erde gebunden, wenn er zu Gott will [...], er muß reifen durch diese Not, muß reifen besser dadurch, daß er Gottes Hand nicht läßt, in den Worten: dein Wille geschehe.⁵⁵

In dieser unmittelbaren Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Wirklichkeit besteht seine Fähigkeit zur ständigen und erneuerten Beziehung zu Christus, die nicht dem vorgegebenen Weg einer Moral und ihrer Richtlinien folgt, sondern in der Konfrontation mit

⁵⁰ DBW 6, 259.

⁵¹ DBW 6, 257.

⁵² Zur *theologia crucis* Bonhoeffers siehe Gallas 2015, 41–47.

⁵³ DBW 10, 317: «Die Krönung des kulturellen Werkes der Menschheit aber ist die Sittlichkeit und die Religion. Der sittlich-religiöse Mensch (diese Zusammenstellung ist charakteristisch) ist göttähnlich.» Siehe dazu Gallas 2015, 23.

⁵⁴ DBW 10, 329. Daraus ergibt sich, dass sich eine verantwortliche Haltung an keinen bestimmten moralischen Prinzipien orientiert oder in der Erfüllung von festen Taten besteht. Eine verantwortliche Handlung ist stattdessen immer situationsbedingt und soll die beste Entscheidung innerhalb der verschiedenen konkreten Situationen darstellen. «Es wird [...] der Mensch in die konkrete und damit begrenzte geschaffene Verantwortung gestellt, die die Welt als von Gott geliebte, gerichtete und versöhnende erkennt und dementsprechend in ihr handelt. Die ‹Welt› ist so der uns in und durch Jesus Christus gegebene Bereich der konkreten Verantwortung [...]» (DBW 6, 266). Vgl. dazu Gerrens 2010, 125–141.

⁵⁵ DBW 10, 344.

den individuellen Gegebenheiten die Kraft hat, auf das Ewige zu blicken.⁵⁶ Gerade aus dieser ständigen Dialektik zwischen Erde und Himmel, Mensch und Gott heraus und nicht in der fruchtlosen Ausrichtung auf ein präzises moralisches Muster trifft der Einzelmensch die Entscheidung, die ihm gerechter, angemessener und kohärenter mit der Sache Christi erscheint. Darin besteht Bonhoeffers Theologie der Erde, in jenem Blick, der immer auf die Erde fixiert ist, wo dem Christen keine tröstlichen metaphysischen Szenarien und auch keine Zuflucht in eine unsterbliche Seele angeboten werden. In der «vorletzten» Dimension der Erde ist der Christ dazu berufen, die volle Würde der Schöpfung zu erkennen, welche dennoch der letzten Dimension, die Gott ist, vorausgeht, aber nicht von ihr vernichtet wird.⁵⁷ Innerhalb dieses theologischen Rahmens erscheint die Figur des Antäus in einem neuen Licht:

Die alte tiefsinngige Sage erzählt vom Riesen Antäus, der stärker als alle Männer der Erde war; keiner konnte ihn bezwingen, bis einmal einer im Kampfe ihn vom Erdboden aufhob, da verlor der Riese die Kraft, die ihm nur aus der Berührung mit der Erde zugeflossen war. Der Mensch, der die Erde verlassen will, der heraus will aus der Not der Gegenwart, der verliert die Kraft, die ihn durch ewige geheimnisvolle Kräfte immer noch hält. Die Erde bleibt unsere Mutter, wie Gott unser Vater bleibt und nur wer der Mutter treu bleibt, den wird sie dem Vater in die Arme legen. Das ist das Hohelied der Christen von der Erde und ihrer Not.⁵⁸

Eine ähnliche Ermahnung, der irdischen Wirklichkeit und ihren Anforderungen treu zu bleiben, findet sich auch in einer anderen kurzen Ansprache, die er in Barcelona unter dem Titel *Dienet der Zeit*⁵⁹ hielt. In diesem Fall vermeidet Bonhoeffer leichte Unverständlichkeiten, indem er die Bedeutung dieser Ermahnung als eine Aufforderung erklärt, nicht Diener der Mode zu werden, die das Ergebnis menschlichen Handelns ist, sondern Diener Gottes:

Also der Christ ist weder modern noch unmodern, sondern er dient seiner Zeit, das heißt er kümmert sich nicht um Menschen, sondern um Gott. Aber doch – er dient *seiner* Zeit, das heißt, er stellt sich mitten in sie hinein, in ihre Aufgaben und Schwierigkeiten, in ihren Ernst und in ihre Not und dient; er ist Gegenwartsmensch im tiefsten Sinn; sei es die *politische*, die *wirtschaftliche* Not, sei es der *moralische* und *religiöse* Verfall, sei es die Sorge um unsere heranwachsende Jugend – überall heißt es hinein in die Not der Gegenwart.⁶⁰

Denn für Bonhoeffer findet die Begegnung mit Gott zunächst in der Diesseitigkeit statt, in den spezifischen Raumkoordinaten, in denen sich jeder Einzelne bewegt und agiert. Gott habe nämlich unsere Zeit gesegnet und wolle, dass jeder Einzelne in seiner zeitlichen und materiellen Dimension so vollständig ist, wie er ist.⁶¹ In diesem Sinne seien Männer und Frauen als Geschöpfe Gottes aufgerufen, in ihrer Fülle zu leben, in ihren Freuden, in ihren

⁵⁶ DBW 10, 315: «die christliche Botschaft [ist] grundsätzlich amoralisch, areligiös, so paradox das klingen mag.» Vgl. DBW 10, 326. Dazu siehe Wüstenberg 1995, wo die Berührungspunkte Bonhoeffers mit Barth und Dilthey neu aufgefasst und zugespitzt werden.

⁵⁷ DBW 6, 137–162. Zu diesen zentralen Begriffen der Theologie Bonhoeffers siehe die jüngste Arbeit von Hermannsdörfer 2020, 213–227.

⁵⁸ DBW 10, 345.

⁵⁹ DBW 10, 512–517.

⁶⁰ DBW 10, 514.

⁶¹ Es handelt sich um den Begriff des τέλειος ἄντρος, mit dem der Mensch gemeint ist, bei dem Leben und Glauben eng miteinander verbunden sind. Dazu siehe Gallas 1995.

Leiden, mit ihren eigenen Bestrebungen und Wünschen.⁶² Gerade um ein unmittelbareres Bild vom Menschenwesen als «Erdenkind» zu geben, fügt Bonhoeffer noch einmal einen Hinweis auf den Mythos des Antäus ein, der nun näher erläutert wird:

Es gibt eine alte griechische Sage vom Riesen Antäus, der so stark war, daß niemand ihn bezwingen konnte. Viele hatten den Kampf versucht und waren unterlegen, bis einer kam, der im Kampf den Riesen vom Erdboden aufhob und da auf einmal war es um ihn geschehen, seine Kraft war gewichen, die ihm nur dadurch zufloß, daß er mit festen Füßen auf dem Erdboden stand. Diese Sage vom Riesen Antäus ist überaus tiefsinng. Nur der, der mit beiden Füßen sich auf die Erde stellt, der ganz Erdenkind ist und bleibt, der nicht hoffnungslose Flugversuche unternimmt zu Höhen die ihm doch unerreichbar sind, der sich bescheidet mit dem, was er hat und dankbar daran festhält, der hat die volle Kraft des Menschentums, der dient der Zeit, und damit der Ewigkeit. Dann aber wird es uns geschehen, daß wir in der Zeit, aus ihrer Vergänglichkeit heraus immer wieder die Augen wenden auf die Zeit die am Ende der Zeit kommt. Dienet der Zeit, der Stunde, die Gott mit Eurem Volk, mit Euch selbst haben will, seid Menschen der heiligen Gegenwart.⁶³

Dieser wiederholte Rückgriff auf die Figur des Antäus wird zu einem repräsentativen Symbol für Bonhoeffers humanistische Theologie, aber nicht in dem Sinne, dass der Mensch im Mittelpunkt steht. Stattdessen ist damit eine Theologie gemeint, die von der Erde ausgeht, nämlich dem Ort der Begegnung mit Christus, weil gerade hier Christus inkarniert ist und dadurch der weltlichen Wirklichkeit volle Anerkennung schenkt. Bonhoeffer erkennt die Gültigkeit dieses Mythos übrigens auch im Moment der Gefahr, als er das Näherrücken des Todes spürt. In einem solchen Fall zeigt er sich jedoch, anstatt sich mit eitlen metaphysischen Grübeleien aufzuhalten, fähig, die Erde im Blick zu behalten und sich seiner gegebenen Wirklichkeit treu zu erweisen.⁶⁴ In Bonhoeffers Erdverbundenheit spielt sich die wichtigste Herausforderung des Glaubens ab. Denn der Ruf zur Erde stellt die wesentliche Konsequenz einer bestimmten christologischen Vision dar, die die Nähe Gottes zur Welt, in der sich sein Sohn offenbart hat, als zentral ansieht. Die Inkarnation Christi impliziert in der Tat das direkte Eingreifen Gottes in die Geschichte an der Seite der Menschen, deren Natur und Grenzen er teilt, bis hin zu der Bereitschaft, sich dem Tod zu unterwerfen. Doch gerade in ihrer Beziehung zur Erde zeigt die Figur des Antäus ihre Grenzen auf. Während die Figur des Mythos in der Tat notwendigerweise von der Erde abhängig zu sein scheint, und zwar so sehr, dass schon die kleinste Unterbrechung des Kontakts mit ihr sich als tödlich erweisen kann, sieht der Christ, so Bonhoeffer, die Erde in einer christologischen Dimension. Die irdische Dimension in vollen Zügen zu leben, bedeutet in der Tat «nicht mehr nur genießen, sondern auch mitleiden. Leben meint Teilnahme am Leiden Gottes in der Welt».⁶⁵ Diese Teilnahme bedeutet jedoch nicht nur ein

⁶² DBW 10, 516: «Gott will Menschen sehen, nicht Gespenster, die den Erdboden scheuen, Gott hat die Erde geliebt und hat uns aus Erde gemacht, er hat die Erde zu unserer Mutter gemacht, Er, der unser Vater ist.»

⁶³ DBW 10, 516f.

⁶⁴ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Bonhoeffer einige Jahre später in einem Brief aus Berlin nach Barcelona in noch radikalerer Weise den Standpunkt vertritt, der Geist bestehe nicht in einer eitlen «Geistigkeit», sondern in der Materie bzw. in der konkreten Wirklichkeit, in der man lebt (DBW 10, 144). Vgl. dazu Staats 1991, 629f.

⁶⁵ Wüstenberg 1995, 380.

Leben für Gott, sondern auch für die anderen,⁶⁶ was eine Bindung an die Erde voraussetzt, die niemals feststeht, sondern dynamisch ist, so wie die Situationen des Lebens vielfältig und differenziert sind. Im Gegenteil, die Starrheit der Figur des Antäus bildet auch seinen Schwachpunkt, denn sobald es Herakles gelingt, ihn hochzuheben, gewinnt er die volle Oberhand über ihn. Antäus verweist also auf einen Christen, der in der Welt präsent ist und nicht im Elfenbeinturm seiner jenseitigen Hoffnungen eingeschlossen ist. Dennoch soll der Christ anders als Antäus nicht so sehr ein blindes Festhalten an der Realität *tout court*, sondern vielmehr eine kritische und aktive Auseinandersetzung mit ihr praktizieren. Die Stärke des Christen liegt in der Tat nicht in der uneingeschränkten Treue zu seiner Realität, sondern im Glauben an Christus, dank dem es möglich wird, im vollen Bewusstsein mit den Schwierigkeiten eines jeden Tages umzugehen. In diesem Sinne platziert sich Bonhoeffer gegen jene Haltung ängstlicher und trüger Vorsicht, die keine riskante Initiative ergreift, sodass eine Einstellung befürwortet wird, bei der alle Konsequenzen verantwortungsvoll getragen werden.⁶⁷ So drückt er sich auf eindringliche Weise in der Schrift «Nach zehn Jahren» aus, die zu den bekanntesten des Theologen gehört:

Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf. Wo sind diese Verantwortlichen?⁶⁸

Dieser «religionslos-weltliche Christ» ist nämlich nicht auf der Erde statisch angesiedelt, wie im Fall des mythischen Antäus, sondern dynamisch handelnd immer dazu bereit, sich verantwortungsvoll den jeweiligen Zusammenhängen zu stellen.⁶⁹ In diesem Sinne offenbart der Rückgriff auf die Erzählung der Antäus-Sage seine «große Erklärungskraft», denn wie alle Mythen fragt auch sie nach etwas, das «unterhalb und jenseits der Argumentationsebene» liegt.⁷⁰ Auch wenn Bonhoeffer, zumindest in diesem Fall, seine Umdeutung des klassischen Mythos nicht erklärt, so wird dieser doch mit dem Ziel verwendet, die Vorstellungskraft der Rezipienten anzuregen.⁷¹ In der Tat ist der Mythos keine träge Materie, sondern immer formbar und bereit, je nach den Wünschen des Autors und den Umständen, unter denen er schreibt, wieder zum Leben erweckt zu werden. Bonhoeffers Umgang mit dem Antäus-Mythos konzentriert sich sehr selektiv auf den heroischen Moment des Kampfes zwischen Antäus und Herakles. Herakles wird hier nicht namentlich erwähnt,

⁶⁶ Es geht um das «Dasein-für-andere», eine zentrale Wendung Bonhoeffers. Siehe DBW 6, 404 und DBW 8, 558.

⁶⁷ WE 22. 12. 1943.

⁶⁸ Um die Jahreswende 1942/1943 schreibt Bonhoeffer den Essay *Wer hält stand?*, in dem der Theologe zehn Jahre nach Hitlers Machtergreifung und angesichts des immer schärfer werdenden Klimas der Verschwörung gegen die NS-Herrschaft zu einem verantwortungsvollen und den Umständen angemessenen Handeln aufruft. Die Bibliographie dazu ist umfangreich. Siehe den Überblick in Rasmussen 1999; Tietz 2011 und Grebe 2019, 175–194.

⁶⁹ Es sei auf die Wendung «Gott als Lückenbüßer» (DBW 8, 454 f.) hingewiesen, womit Bonhoeffer dazu auffordert, dass «Gott nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeit, sondern mitten im Leben» erkannt werden muss, «im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden» (DBW 8, 455).

⁷⁰ Fowler 2017, 24.

⁷¹ Siehe Camus 1991, 120 in Bezug auf den Sisyphos-Mythos.

vermutlich weil der Autor die Aufmerksamkeit seines Adressaten nicht von der äußerst prekären Situation ablenken wollte, in der sich Antäus befindet. Dem Leser bleibt jedoch die Möglichkeit, den anonymen Antagonisten mit einer der berüchtigtesten Figuren der Zeit (Hitler?) zu identifizieren oder eine allgemeinere Anspielung auf die bedrohlichen Umstände zu erahnen,⁷² die das Aufkommen des Nationalsozialismus herbeiführte.

Auf diese Weise scheint Bonhoeffer zu einer Identifikation des Autors/Lesers mit Antäus zu neigen, auch wenn er nicht beabsichtigt, mit einem mitleidigen Blick bei dem unglücklichen Schicksal dieses Helden zu verweilen. Denn obwohl die Kraft und die übermenschliche Anstrengung des Antäus den emotionalen Horizont bilden, in dem dieser Mythos aufgegriffen wird, liegt der Versuch Bonhoeffers eher darin, den profanen Helden durch ein militantes Bild des Christen seiner Zeit zu überwinden. Der Christ, den der Theologe profiliert, ist in der Tat ständig in die historische Dynamik eingebunden, in der er lebt, und angesichts einer konkreten Gefahr für das Überleben seiner eigenen Person und der christlichen Gemeinschaft insgesamt wird er zu einem noch aktiveren *Engagement* aufgerufen.

Der Mut zum Handeln, einem Handeln im Glauben, zu dem Bonhoeffer seine Verlobte Maria in einem berühmten Brief anspornt, ist nämlich so zentral in der Theologie Bonhoeffers, dass dies in der Aussage gipfelt, dass «die Christen, die nur mit einem Bein auf der Erde zu stehen wagen, auch nur mit einem Bein im Himmel stehen.»⁷³ Daraus folgt, dass in der ethischen Perspektive Bonhoeffers eine dynamische Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft, Glaube und Politik, Kirche und Staat zustande kommt. Im autoritären NS-Würgegriff wurde der *homo religiosus*, in den Ganglien der Ideologie aufgesaugt, zum Instrument einer tödlichen Machtmaschine gemacht.⁷⁴ Der wahre und verantwortungsbewusste Christ hingegen ist bereit, nein zu sagen und die bis dahin garantierte Loyalität aufzugeben. Die Verletzung des gegebenen Gesetzes entspricht einem authentischen Festhalten an der Welt, in der durch Christus jede Grenze zwischen Heiligem und Profanem aufgelöst und Raum für das Handeln des vollkommenen Menschen im Glauben gegeben wird.⁷⁵ So wird der wahre Christ, nach der Auffassung Bonhoeffers, nicht wie Antäus von den Kräften erdrückt, die ihn bedrohen, sondern von den Herausforderungen angespornt, die ihm die Wirklichkeit auferlegt, indem er bewusst in Gott handelt, ohne zu erwarten, dass Gott zu seiner Verteidigung eingreift.⁷⁶ In diesem Sinne macht sich Bonhoeffer nicht zum Diener der Welt,⁷⁷ außer in dem Maße, wie dies eine vollere und größere Hingabe an Christus bedeutet.

⁷² Die Figur von Herakles wurde im Nationalsozialismus als positiver Held angesehen. Dazu siehe Bezner 2010, 338. Es liegt daher nahe, dass die intendierte Assoziation zwischen Herakles und dem grausamen Machthaber Hitler keiner expliziten Erläuterung für den Rezipienten bedarf. Zu Herakles siehe auch *supra*, 127f.

⁷³ Br. an Maria von Wedemeyer am 12. August 1943 (zitiert nach dem Text von von Bismarck-Kabitz 1992, 38).

⁷⁴ In diesem Zusammenhang ist eine Textstelle aus dem Brief an Bethge vom 21. November 1943 aufschlussreich, in der er seinem Schwager versichert, er sei nicht als «*homo religiosus*» aus dem Gefängnis gekommen (DBW 8, 197). Vgl. Wind 2019, 204–209. Die Idiosynkrasie für jede Form von Religiosität bildet das Fundament, auf dem Bonhoeffer die wahre Nachfolge Jesu neu entwirft. Es ist bekannt, dass für Bonhoeffer der authentische Christ seine Anhänglichkeit an Christus in einer absolut irdischen Dimension zeigt. Siehe dazu DBW 8, 408: «Gott ist mitten im Leben jenseitig.»

⁷⁵ Siehe *supra*, 136, Anm. 54.

⁷⁶ Vgl. Sanna 2017.

⁷⁷ Siehe Gallas 2015, 12–16.

Die Kampfkraft des Antäus mag aber auch in der Vorstellungswelt des Theologen gewirkt haben, denn er greift auf diese heidnische Figur nicht nur als Muster für einen praktischen, sondern auch für einen engagierten Glauben zurück. In diesem Sinne ist Antäus' eigener Einsatz, ungeachtet des negativen Ausgangs des Zweikampfes mit Herakles, ein gutes Beispiel für den guten Christen, der bereit ist, etwas für den Glauben an Christus zu riskieren. Gerade wegen dieser tiefen Verwurzelung in Christus geriet Bonhoeffer schließlich in Konflikt mit dem NS-Regime, das nach und nach versuchte, seine Identität als Christ zu vernichten. Zunächst daran gehindert, öffentliche Vorträge zu halten, dann an der freien Ausübung des Gottesdienstes und schließlich seiner Freiheit beraubt, nahm Bonhoeffer wie der neue Antäus die Herausforderung an, lebendiges Zeugnis für seinen Glauben bis zum Tod zu geben.

Drama aus den Tegel-Fragmenten

In der letzten Phase seines Lebens, inhaftiert im Zuchthaus Tegel und in Erwartung des Urteils, beschäftigte sich Bonhoeffer mit dem Verfassen literarischer Texte, in denen er das Klima der gesellschaftlichen Depression, welches durch die in den Jahren nach dem Ende des Ersten Weltkriegs grassierende Dolchstoßlegende bestimmt wurde, erneut reflektierte.⁷⁸ Es handelt sich also um dasselbe soziokulturelle Klima der Weimarer Republik, in dem der Theologe die bekannten Predigten in Barcelona gehalten hatte. Darin zeichnete es eine aussagekräftige Analyse der gesamten schwierigen Situation, die sich mit dem Aufkommen der NS-Ideologie noch mehr zu zersplittern und zu verschlechtern drohte. Verweilen wir also zunächst bei dem überlieferten Familiendrama.⁷⁹

Es handelt sich um die Geschichte eines jungen Mannes namens Christoph, der in Kürze an einer unheilbaren Krankheit sterben soll. Nach den ersten zwei Akten, in denen im ersten seine Beziehung zu Familienmitgliedern und im zweiten das Verhältnis zu seinem besten Freund und zu seiner Verlobten dargestellt werden, wird Christoph im dritten Akt einem gewissen Heinrich gegenübergestellt. Er ist ein junger Mann aus einer armen Familie, der in einem ausschweifenden Umfeld aufgewachsen ist. Christoph hingegen stammt aus einer großbürgerlichen Familie, weshalb er über eine gute Ausbildung verfügte und in einem ruhigen häuslichen Milieu lebte. Während des Ersten Weltkriegs hatte Christophs Vater, von Beruf Arzt, Heinrich gerettet und damit dessen Missbilligung auf sich gezogen, da dieser lieber gestorben wäre. Das Gespräch zwischen den zwei Jungen geht von der Beobachtung ihrer tiefgreifend unterschiedlichen sozialen Herkunft aus, die Christoph zu überwinden versucht. Er fordert einen offenen Dialog, der einen fairen Austausch darstellen und frei von jedem Vorurteil sein solle. Anstatt sich auf eine gegenseitige psychologische Introspektion einzulassen, die das reziproke Misstrauen hätte verstärken können,⁸⁰ dis-

⁷⁸ Dazu siehe *supra*, 128f.

⁷⁹ Diese Texte wurden erst 1978 in vollem Umfang veröffentlicht. Was das dramatische Fragment anbelangt, so erschien der erste Teil der dritten Szene 1948 in der Zeitschrift *Die Schöpfung* unter dem Titel *Der Nachbar*, während die dritte Szene 1955 in *Die Kirche in Hamburg* unter dem Titel *Boden unter den Füßen* veröffentlicht wurde. Eine genaue philologische Rekonstruktion dieser Schriften ist in Bethge / Tödt 1994, 12–18 zu finden.

⁸⁰ Bekanntlich hatte Bonhoeffer eine ablehnende Haltung gegenüber der Psychologie, die seiner Ansicht nach einer unangemessenen anthropozentrischen Ausrichtung entsprach. Vgl. DBW 10, 307 («Entweder wir

kutieren die beiden Gesprächspartner kurz über die besonders schwerwiegenden Probleme der Nachkriegszeit und äußern ihre verschiedene Sicht- und Vorgehensweise dazu. Jenseits der drohenden Gefahren geht Christoph von der Existenz natürlicher sittlicher Bausteine aus, die im zerrissenen Gefüge der Gesellschaft fortbestehen und die auf ein Fundament gepflanzt sind. Dieses sei «tief und fest und gut; man muß nur auf ihm und nicht daneben, auf dem Flugsand sogenannter neuer Ideen bauen.»⁸¹ Heinrich reagiert darauf, indem er ausführlich das Gefühl der Ungewissheit und Verwirrung erklärt, das ihn dazu bringt, den Tod dem Leben vorzuziehen:

Wir wollen etwas viel einfacheres, Boden unter den Füßen, um leben zu können. Das ist es, was ich das Fundament nenne. Spürst du denn den Unterschied nicht? Ihr habt ein Fundament, ihr habt Boden unter den Füßen, ihr habt einen Platz in der Welt, für euch gibt es Selbstverständlichkeiten, für die ihr einsteht und für die ihr euch auch ruhig den Kopf abschlagen lassen könnt, weil ihr wißt, daß eure Wurzeln so tief liegen, daß sie wieder treiben werden. Für euch kommt es nur auf das eine an, die Füße auf dem Boden zu behalten. Sonst ginge es euch wie dem *Riesen Antäus*, der seine Kraft nur aus der Berührung seiner Füße mit der Erde empfing und sie verlor, als Herkules ihn im Kampf von der Erde losriß [...]. Auf den Boden unter den Füßen kommt es an, wenn man leben will – und diesen Boden haben wir nicht [...]. Gib mir Boden unter den Füßen – gib mir den archimedischen Punkt, auf dem ich stehen kann – und alles wäre anders.

Christoph reagiert auf diese Worte nicht in einer ähnlich argumentierenden Weise. Er wiederholt einfach die Aussagen seines Gesprächspartners und versucht, deren Bedeutung zu erfassen:

Boden unter den Füßen – ich habe das so nicht gewußt – ich glaube, du hast recht – ich verstehe – Boden unter den Füßen – um leben und um sterben zu können –

Wie ist der Bezug zur Erde in diesem Dialog zu verstehen, und welche Bedeutung hat der Verweis auf die mythische Figur des Antäus? Eine Antwort kann nur versucht werden, wenn man die Position von Heinrich genau betrachtet, der die dominierende Figur in der Schlussszene ist und derjenige, der den Verweis auf den Mythos von Antäus einführt. Während Heinrich sich in eine Situation extremen Unbehagens gestürzt sieht, in der er keine stabilen Bezugspunkte mehr findet, entwurzelt von jeglichem Kontakt mit der durch den Krieg zerstörten Realität, scheint Christoph dagegen noch fest in seiner bürgerlichen

verfügen selbst schon über das, was ein Jesus von Nazareth zu sagen hat, d.h. wir kennen die psychologischen Gesetze und Wahrscheinlichkeiten im Prinzip, und reden im Vollgefühl dessen, der im Grund schon vorher alles weiß, von Jesu Psychologie [...] oder aber wir lassen das Neue Testament wirklich reden und sind einmal nur Hörer [...].»).

⁸¹ DBW 7, 65–69: Christoph gilt nicht als Wortführer eines anachronistischen protestantischen Optimismus, der gerade mit dem Ersten Weltkrieg zerstört worden war. Während vor den Kriegsumwälzungen Religion, Staat und Kultur die Hauptkoordinaten der sozialpolitischen Ordnung bildeten, wurde mit der Weimarer Republik die Dringlichkeit einer der neuen Zeit angemessenen protestantischen Ethik spürbar (siehe Tödt / Tödt / Feil / Green²1998, 420f.). In diesem Sinne vertritt Christoph Bonhoeffers a-moralische Haltung, im Glauben an Gott ein festes Fundament zu finden, was der Theologe während seiner Gefangenschaft in Tegel selbst bezeugte. Vgl. DBW 8, 252. Im Hinblick auf die unklare Dauer der Haft und auf den unabsehbaren Prozessverlauf entschloss sich Bonhoeffer, seine Hoffnungen nicht mehr in menschliche Beschlüsse zu setzen. Vielmehr spürte er die Notwendigkeit, diese unsichere Zeit in der Gewissheit des Glaubens zu leben, der ihm den einzigen stabilen Stützpunkt bot. Dazu siehe Moses 1999 und Wind 2019, 196–199.

Herkunft verwurzelt zu sein, aus der er weiterhin existenzielle Sicherheit schöpft.⁸² Allerdings lebt auch Christoph in einem äußerst prekären Zustand, denn er ist inzwischen von einer Krankheit heimgesucht worden, die ihm keine weiteren Hoffnungen auf Leben mehr lässt. Obwohl dieses Drama zu den nicht-theologischen Werken des Autors gehört, lässt sich der Sinn der literarischen Konstruktion zwangsläufig nur im Rahmen von Bonhoeffers «Theologie der Erde» verstehen.⁸³ Gerade im letzten Teil des dritten Aktes findet die Konfrontation zwischen den beiden jungen Männern statt, die in ihren verschiedenen Herkünften die Notwendigkeit eines konkreten und kohärenten Festhaltens an der Realität erkennen, welche jedoch keinen stabilen Boden mehr zu bieten scheint.⁸⁴ Heinrich, der auf die allgemeine Orientierungslosigkeit mit einem selbstmitleidigen Rückzug reagiert, ohne zu versuchen, irgendeine Lösung ausfindig zu machen, und der die Spannung seines Zustands noch verschlimmert, bietet Christoph keine vage Hoffnung auf eine metaphysische Zukunft, in der er seine Rachegelüste befriedigen kann.⁸⁵ Im Gegenteil besteht er auf der Notwendigkeit, weiterhin auf ein starkes Fundament zu vertrauen, das immer noch für jeden verfügbar ist, der es suchen und ans Licht bringen will.⁸⁶

Zudem steht Christoph seinem Gesprächspartner nicht mit einer Haltung der intellektuellen oder moralischen Überlegenheit gegenüber, denn er erkennt selber das Bedürfnis nach einem Fundament, auf dem er seine Existenz aufbauen kann.⁸⁷ Doch vor der Begegnung der beiden jungen Männer findet ein Gespräch von hoher symbolischer Bedeutung zwischen Heinrich und einem Fremden statt, der sich als Handelsvertreter des Todes erweist und zahlreiche heimtückische Fragen stellt. Diese befremdliche Figur entlarvt Heinrichs falschen, jämmerlichen Charakter, der nicht in der Lage ist, konstruktiv auf die Schwierigkeiten zu reagieren, welche ihm die Realität bereitet, und so vorgibt, nach dem Tod zu streben. Denn wenn die gegenwärtige Situation für Heinrich so aussichtslos wäre, dass für ihn nur die Selbstvernichtung die beste Lösung anbietet, dann sollte er konsequent handeln, ohne sich in vergeblichen Spekulationen über den Tod zu erge-

⁸² Als Einleitung zu den zentralen Themen der literarischen Texte von Bonhoeffer siehe Bethge / Tödt 1994, 205–247 (vor allem 217f., wo das Thema des sozialen Unterschiedes hervorgehoben wird).

⁸³ Dazu siehe *supra*, 136–138.

⁸⁴ Wie Bonhoeffer selbst an Bethge schreibt, unternahm der Theologe in seinem literarischen Schaffen das Projekt einer «Rehabilitierung des Bürgertums, wie wir es in unseren Familien kennen, und zwar gerade vom Christlichen her» (DBW 8, 189).

⁸⁵ In diesem Zusammenhang sollten auch die Überlegungen aus dem Gefängnis berücksichtigt werden, wo Bonhoeffer die Angst- und Schmerzäußerungen seiner Mitgefangenen als unanständig bezeichnet (DBW 8, 211; 249; 301).

⁸⁶ Dieses Drama scheint bemerkenswerte Berührungspunkte mit einigen Stellen im Taufbrief aus Tegel vom Mai 1944 zu haben (DBW 8, 428–436). Zunächst einmal argumentiert Bonhoeffer, der sich an den kleinen Bethge wendet, dass es grundlegende menschliche Wahrheiten gibt, zu denen das Leben früher oder später zurückführt. Es ist nur notwendig, nicht in Eile zu geraten und abwarten zu können. In diesem Sinne scheint auch Christoph im Familiendrama seinen Gesprächspartner dazu einzuladen, nicht über die Schwierigkeiten des Augenblicks zu klagen, sondern im Vertrauen auf Gott zu hoffen. Außerdem präzisiert der Theologe kurz darauf, welche Haltung von der jungen Generation verlangt werden sollte: «Wir werden unser Leben mehr zu tragen als zu gestalten haben, wir werden mehr hoffen als planen, mehr ausharren als voranschreiten. Aber wir wollen Euch Jüngeren, der neugeborenen Generation, die Seele bewahren, aus deren Kraft Ihr ein neues und besseres Leben planen, aufbauen und gestalten sollt.» (DBW 8, 433)

⁸⁷ DBW 7, 67.

hen.⁸⁸ In diesem Sinne scheint Christoph viel konsequenter mit seinen Ideen zu sein. Ein relevanter Punkt in diesem Gespräch besteht im Bild der Zeit Bonhoeffers, welches der Handelsvertreter des Todes zeichnet. Wenn die Welt vor den Zerstörungen des Krieges auf einer Reihe von bestimmten ethischen Verhaltensweisen im privaten und sozialen Bereich beruhte, wie z. B. dem Pflichtgefühl, dem Gehorsam gegenüber dem Staat, der gegenseitigen Fürsorge der Eltern für ihre Kinder und der Kinder für ihre Eltern und der Aufmerksamkeit der Vorgesetzten für ihre Untergeordneten, sodass niemand *per se* lebte, sind jedoch in diesem Moment alle Gesetze und Ordnungen in Aufruhr versetzt worden.⁸⁹ In dieses Gefühl der Leere greift die NS-Ideologie ein, die dort fruchtbaren Boden findet, um feste Wurzeln zu schlagen. Obwohl die NS-Propaganda beanspruchte, für die Grundlage einer erneuerten Gesellschaft zu sorgen, wäre in Wirklichkeit die daraus resultierende Folge der Machtergreifung Hitlers nur eine Beschleunigung der Zerfallsprozesse der Gesellschaft gewesen. Es ergibt sich das Bild einer Welt, die selbst in der tiefen Krise, in die sie gestürzt zu sein scheint, in einen Zustand noch größerer Verwirrung zu versinken droht.

Der Aufstieg des Nationalsozialismus ist nämlich zu einem großen Teil auf eine Neusemantisierung des nationalistischen Gefühls zurückzuführen, das in der jungen Generation grässerte. Der germanische Vaterboden stellte den exklusiven Horizont der Sicherheit dar. Dieser sollte gegen jeden vermeintlichen Feind verteidigt und nach der erlittenen Demütigung im Ersten Weltkrieg würdig gerächt werden.⁹⁰ Innerhalb dieser neuen «Landesreligion» gewinnt die wiederkehrende Figur des Antäus in Bonhoeffers Werk, der aus dem Boden, auf dem er ruht, Energie schöpft, eine größere Bedeutung. Denn weit davon entfernt, ein einfacher stilistischer Zierrat zu sein, ist die Geschichte vom mythischen Riesen eine deutliche Antwort auf die NS-Schlagworte *Blut und Boden*, indem eine andere Bindung an den konkreten Lebensboden im Licht eines pragmatischen und mündigen Glaubens vorgeführt wird. Der Antäus, der in diesen Fragmenten auftaucht, ist ausdrücklich die tragische Figur, die gegen Herakles kämpft, und die auf prägnante Weise den Willen zeigt, gegen den Feind zu kämpfen. Es ist, als ob Bonhoeffer in Antäus seinen eigenen Zustand betrachtet und sein Schicksal beinahe vorwegnimmt. Dennoch ist dabei kein Mitleid zu spüren, sondern der feste Wille, weiter an eine bessere Zukunft zu glauben und auf dem Fundament des Glaubens aufzubauen, das jenseits der Trümmer noch intakt geblieben ist. Der ausdrückliche Eigenwille, mit beiden Beinen auf dem Boden zu stehen, ist in diesem Fall also kein Zeichen von rigider Hartnäckigkeit. Vielmehr handelt es sich um eine verantwortungsvolle, reife und kohärente Antwort auf den Nationalsozialismus, die sich in einem Leben im Glauben vollzieht, d. h. in der Erfahrung der konkreten Begegnung mit Christus in der Diesseitigkeit.

Trotz des theologischen Grundgefüges seiner Schriften zeigte sich Bonhoeffer nie realitätsfern, da er nicht nur durch seine Schriften, sondern auch durch seine engagierten Taten einen konkreten Beitrag zur Gründung einer neuen Gesellschaft beizusteuern versuchte.

⁸⁸ DBW 7, 60–63.

⁸⁹ Zum soziopolitischen Kontext der ersten Nachkriegszeit siehe *supra*, 141f.

⁹⁰ In diesem Zusammenhang scheint Bonhoeffer immer besonders sensibel für die potentiellen Weiterentwicklungen der NS-Ideologie gewesen zu sein. Siehe DBW 7, 253, wo der Theologe in Tegel über das als Schlagwort der nationalsozialistischen Revolution gewordene Deutschland schrieb: «Deutschland – viel mißbraucht, es kommt mir schwer über die Lippen. Worte. Was uns selbstverständlich war, hat man zur Phrase gemacht». Siehe auch Bethge / Tödt 1994, 8f.

In diesem Sinne war es für den Theologen stets eine Priorität, den Nachwuchs, der einer Erziehung bedurfte, zu erziehen. Denn Bonhoeffer war sich, wie das kurze Tegeler Drama zeigt, dessen bewusst, dass vor allem den jüngsten Generationen im Rahmen der verwüstenden Folgen des Ersten Weltkrieges und der politischen Umstürze der Machtübernahme durch Hitler der Boden unter den Füßen weggezogen worden war.⁹¹

Fazit

Die Figur des Antäus scheint in Bonhoeffers Werken als wirkungsvolles Symbol für die vom Glauben inspirierte Gesinnung nicht nur gegenüber der Welt, sondern auch gegenüber Gott verwendet zu sein. Da es in dieser Perspektive keinen Bruch zwischen dem Reich der Welt und dem Reich Gottes gibt, sondern eine einzige und volle harmonische Einheit, die in Christus auf dem Kreuz geschaffen wurde, besteht die Verantwortung des einzelnen Christen darin, in der vorletzten Realität, der irdischen, richtige Entscheidungen zu treffen, Risiken einzugehen sowie Herausforderungen anzunehmen. In diesem Sinne überwindet der Theologe am Ende dynamisch das Bild des Titanen. All seine ungeheure, zutiefst irdische, ja fast chthonisch anmutende Kraft erweist sich als äußerst unzureichend und hilflos gegenüber Herakles' List.

Die Tatsache, die leibliche Dimension des Individuums hervorgehoben zu haben, d.h. die ganze Kette biologischer, sozialer und politischer Bedürfnisse, die ihn an die Welt bindet, bleibt eines der Verdienste der Ethik Bonhoeffers. Aus diesem neuen Bewusstsein entsteht ein weltlicher Glaube, in dem der Mensch nicht nur vergeblich und asketisch zum Himmel strebt, sondern die Welt als den Ort der Geschichte ansieht, wo Christus inkarniert ist und konkrete menschliche Züge angenommen hat.

Allerdings ist Antäus als Vorbild nicht immer gültig, weil er unbeweglich und borniert an die Erde gebunden ist, während der wahrhafte Christ in seinem Glauben eine kritische und verantwortungsvolle Treue zur Welt zeigen muss und zugleich bereit sein soll, allem zu widerstehen, was nicht dem Leib Christi entspricht. In dieser Wirklichkeit, in der das Kreuz das greifbare Zeichen der konkreten Gegenwart Gottes in der Geschichte bleibt, ist kein Platz für eitles Selbstmitleid des Menschen, der berufen ist, zu leben, ohne sich auf Gott als Notbehelf zu verlassen, und ein kohärentes und verantwortliches Glaubensleben voll zu bezeugen.

⁹¹ Dazu siehe Staats 1991, 603–605. Trotz des Konservatismus, der aus den Seiten des fragmentarischen Dramas hervorgeht, ist es bekannt, dass Bonhoeffer während des Aufenthalts in Tegel seine Vergangenheit und alle Gewissheiten der bürgerlichen Welt, in der er lebte, kritisch aufgearbeitet und allein das Evangelium in den Mittelpunkt gestellt hat, was ihn zu einer größeren Sensibilität gegenüber den unteren und leidenden sozialen Schichten führte. Dazu siehe Zerner 1978, 239.

Literaturverzeichnis

DBW (Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe)

BONHOEFFER, D., Ethik, Band 6 (hg. von I. Tödt / H. E. Tödt / E. Feil / C. Green), Gütersloh 1998²

DERS., Fragmente aus Tegel, Band 7 (hg. von R. Bethge und I. Tödt), Gütersloh 1994

DERS., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Band 8 (hg. von Ch. Gremmels / E. Bethge / R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt), Gütersloh 1998

DERS., Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, Band 10 (hg. von R. Staats und H. Ch. von Hase in Zusammenarbeit mit H. Roggelin und M. Wünsche), München 1991

DERS., Berlin 1932–1933, Band 12 (hg. von C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth), Gütersloh 1997

DERS., Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, Band 14 (hg. von O. Dudzus und J. Henkys in Zusammenarbeit mit S. Bobert-Stützel / D. Schulz / I. Tödt), Gütersloh 1996

ABRAHAMSSON, C., On the Genealogy of Lebensraum, *Geographia Helvetica* (68) 2013, 37–44

BEDFORD-STROHM, H., Das Verhältnis von Kirche und Staat – seine Geschichte und seine Aktualisierung bei Dietrich Bonhoeffer, in: I. Dingel / Ch. Tietz (Hgg.), Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung, Göttingen 2012, 9–30

BEZNER, F., Heracles, in: M. Moog-Grünwald (Hg.), *Brill's New Pauly. Supplements 4. The Reception of Myth and Mythology*, Leiden / Boston 2010, 323–340

BISMARCK, R.-A. von / U. KABITZ (Hgg.), *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer 1943–1945*, München 1992

BODESOHN, F., Literatur als Propagandainstrument des NS-Regimes: Verbreitung der Blut-und-Boden-Ideologie aus Hitlers «Mein Kampf» in der NS-Literatur, Hamburg 2014

BURNELL, J., Towards a Theology of the Earth with Dietrich Bonhoeffer, *Theologia Wratislaviensis* (13) 2018, 77–86

CAMUS, A., *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (trans. J. O'Brien, 1955 veröffentlicht), New York 1991

CANNATÀ FERA, M., Anteo, da Pindaro a Filostrato, in: A. Aloni / M. Ornaghi (Hgg.), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Nuovi contributi*, Messina 2011, 201–219

CAPOZZA, N., Im Namen der Treue zur Erde: Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken, Münster 2003

CHIARELLA, P., La laicità come esigenza della ragione: rileggendo Dietrich Bonhoeffer, Stato, Chiese e pluralismo confessionale (4) 2019, 1–19

CORNI, G. / H. GIES, «Blut und Boden». Rassenideologie und Agrarpolitik im Staat Hitlers, Idstein 1994

DE LANGE, F., Aristocratic Christendom: On Bonhoeffer and Nietzsche, in: B. Gregor / J. Zimmermann (Hgg.), *Bonhoeffer and Continental Thought: Cruciform Philosophy*, Bloomington 2009, 73–83

DEMBROWSKI, H., Jesus Christus – Antäus – Deutlichkeit, in: C. Gremmels u. a. (Hg.), *Die Präsenz des verdrängten Gottes*, München 1987, 55–66

FEIL, E., Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München / Mainz 1979²

FLOYD, W. W., Encounter with an Other: Immanuel Kant and G.W.F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer, in: P. Frick (Hg.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, Tübingen 2008, 83–119

- FRICK, P., *Understanding Bonhoeffer*, Tübingen 2017
- GALLAS, A., *La centralità del Dio inutile*, Saggio introduttivo a D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo 2015 (prima edizione italiana a cura di A. Gallas, Cinisello Balsamo 1988), 5–50
- DERS., *Anthropos teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995
- GERRENS, U., *Medizinisches Ethos und theologische Ethik*, Berlin / Boston 2010
- GIACCARIA, P. / C. MINCA, *Life in Space, Space in Life: Nazi Topographies, Geographical Imaginations, and Lebensraum*, *Holocaust Studies* (22.2–3) 2016, 151–171
- GREBE, M., *Suffering, Sin-bearing, and Stellvertretung: Revisiting the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, in: M. Grebe (Hg.), *Polyphonie der Theologie. Verantwortung und Widerstand in Kirche und Politik*, Stuttgart 2019, 175–193
- GROSSE, H. W., «Niemand kann zwei Herren dienen». Zur Geschichte der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus und in der Nachkriegszeit, Hannover 2010
- HEER, H., *Die große Maskerade des Bösen. Dietrich Bonhoeffers Bild und Bewertung des Nationalsozialismus*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* (49) 2001, 1074–1096
- HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke. Gymnasialkurse und Gymnasialreden*. Band 10,1 (hg. von K. Grotzsch), Hamburg 2006
- HERMANNSDÖRFER, N., *Beten, Tun des Gerechten und Warte auf Gottes Zeit*, Leipzig 2020
- HERMLE, S. / C. LEPP / H. OELKE (Hgg.), *Christlicher Widerstand! Evangelische Kirche und Nationalsozialismus*, Leipzig 2019
- JENSEN, U., *Blut und Boden*, in: W. Benz / H. Graml / H. Weiß (Hgg.), *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, München 1997, 399f.
- JOHNSTON, S. I., *The Comparative Approach*, in: Zajko / Hoyle 2017, 139–151
- KENAAN, V. L., *The Ancient Unconscious. Psychoanalysis and the Ancient Text*, Oxford 2019
- KROLL, F.-L., *Nationalsozialistische Rassenutopien in der Deutungskultur der Zwischenkriegszeit*, in: W. Hardtwig (Hg.), *Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit*, München 2003, 257–268
- LEERS, J. VON, *Der Kardinal und die Germanen. Eine Auseinandersetzung mit Kardinal Faulhaber*, Hamburg 1934
- MATTEI, F., *La formazione dell'anthropos téleios. Parresia e responsabilità in D. Bonhoeffer*, Roma 2011
- MOSES, J. A., *Bonhoeffer's Germany: The Political Context*, in: J. W. Gruchy (Hg.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge 1999, 3–21
- NICOLETTI, M., *Obbedienza teologica e disobbedienza responsabile. L'itinerario di Dietrich Bonhoeffer*, *Filosofia politica* (1) 2008, 61–76
- NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra. I–IV*, in: KSA 4 (hg. von G. Colli / M. Montinari), München 1999
- OLMOS, R. / L. BLAMSEDA, *LIMC s.l. Antaios*, 1.1, 1981, 800–811
- REITZ, C., *German Altertumswissenschaften, ‹Professorenhaarspalterei› and Organizing the Classics in the 19th Century*, in: E. Podoksić (Hg.), *Doing Humanities in Nineteenth-Century Germany*, Leiden / Boston 2019, 134–154
- ROBINSON, D., *A Cleaving Mind: Hegel and Bonhoeffer on the Fall into Knowledge, Modern Theology* 32.4 (2016), 544–568
- ROTHUIZEN, G. TH., *Aristocratisch Christendom: over Dietrich Bonhoeffer*, Kampen 1969
- SANNA, I., *Tra fedeltà alla terra e regno dei cieli. Nietzsche e Bonhoeffer*, in: *Riflessioni*, Gennaio 2017
- SCHMITZ-BERNING, C., *Eintrag «Blut und Boden»*, in: C. Schmitz-Berning (Hg.), *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin 2007, 110–112

- SCHNEIDER, T., Bestseller im Dritten Reich. Ermittlung und Analyse der meistverkauften Romane in Deutschland 1933–1944, *Vierteljahrsshefte für Zeitgeschichte* (52.1) 2004, 77–97
- STAATS, R., Nachwort zu Dietrich Bonhoeffer, Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, Band 10 (hg. von R. Staats und H. Ch. von Hase in Zusammenarbeit mit H. Roggelin und M. Wünsche), München 1991, 603–636
- STERN, T., *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2019
- TIETZ, CH., Dietrich Bonhoeffer: Wer hält stand? – Gewissen und Verantwortung, in: M. Delgado / V. Leppin / D. Neuhold (Hgg.), *Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte*, Stuttgart 2011, 325–338
- DERS., Dietrich Bonhoeffer: Theologe im Widerstand, München 2019²
- VOGT, E., Griechische Philologie in der Neuzeit, in: H.-G. Nesselrath (Hg.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart / Leipzig 1997, 117–132
- WEIR, T. H., *The Christian Front Against Godlessness: Anti-Secularism and the Demise of the Weimar Republic, 1928–1933, Past & Present* (229) 2015, 201–238
- WENDEL, E. G., *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers*, Tübingen 1985
- WERNICKE, K., Antaios, in: *RE*, Bd. 1.2, 1894, 2339–2342
- WIND, R., Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, Weinheim / Basel 2019¹⁰
- WÜSTENBERG, R. K., Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (42) 1995, 367–381
- ZAJKO, V. / H. HOYLE (Hgg.), *A Handbook to the Reception of Classical Mythology*, Malden MA 2017
- ZERNER, R. Regression und Kreativität. Ein Nachwort, in: D. Bonhoeffer, *Fragmente aus Tegel. Drama und Roman* (hg. von R. und E. Bethge), München 1978, 181–216 und 237–241