

Christoph Strohm: Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand (= Heidelberg Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 1), München (Christian Kaiser Verlag) 1989, 393 S., kt.

Die Heidelberger Dissertation von Christoph Strohm ist einerseits eine Monographie mit eigenständigem Anspruch, andererseits Teil eines größeren Forschungsprogramms. Spiritus rector ist Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Ernst-Albert Scharffenorth und einem Kreis von Promovenden sowie weiteren jungen Forschern. Wie groß die Ambitionen dieses Kreises sind, mag man daran ablesen, daß er beim Christian Kaiser Verlag eine eigene Publikationsreihe installiert hat. Publikations- und forschungspolitisch wird damit einer weiteren Pluralisierung der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung Bahn gebrochen. Neben den „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“ (Reihe A: Quellen. Reihe B: Darstellungen), den Initiativen um die Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“, der Reihe „Konfession und Gesellschaft“ und den „Studienbüchern zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ – um nur die wichtigsten seriellen Unternehmungen zu nennen –, konkurrieren im Forschungsfeld nunmehr auch die „Heidelberger Untersuchungen“.

Die Anliegen des Heidelberger Forschungskreises sind vielgestaltig. Methodisch steht das Bemühen im Mittelpunkt, Widerstandsforschung, Holocaustforschung und Kirchenkampfforschung, die nach Ansicht des Kreises vielfach noch unverbunden nebeneinander stehen, aufeinander zu beziehen. Sachlich geht es unter dem schwerpunktsetzenden Akzent der Widerstandsforschung darum, zusammen mit den Aktivitäten einzelner Widerstandspersönlichkeiten auch deren ethisch-moralische und politisch-soziale Motive besser zu erfassen. Da dies nur in intensiver Quellenerschließung geschehen kann, hat der Heidelberger Kreis den Nachlässen von Widerständlern besondere Aufmerksamkeit gewidmet – was auch editorisch zu Buche schlagen soll.

Zu den Forschungsprämissen der Heidelberger Gruppe gehört die These von der Existenz eines „Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises“. Mit einer solchen Firmierung solle nicht behauptet werden, „daß sich eine solche Gruppe klar aus ihrem Umfeld abgrenzen läßt. Mit dem Begriff ‚Kreis‘ wird lediglich der Tatsache Rechnung getragen, daß hier mehrere Personen in Opposition gegen Hitler schon durch langwährende freundschaftliche und familiäre Beziehungen miteinander verbunden waren, bevor sie dann im Widerstand gegen Hitler wiederum eng zusammenarbeiteten und eine weitgehend übereinstimmende geistig-politische Grundhaltung einnahmen“ (4). Zugerechnet werden dem Kreis neben den namensgebenden Protagonisten Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi die Juristen Gerhard Leibholz, Justus Delbrück, Rüdiger Schleicher, Klaus Bonhoeffer. Nach Maßgabe des Forschungsprozesses werden wahrscheinlich noch weitere personelle Vernetzungen in Rechnung zu stellen sein.

Deuten jene Bände der „Heidelberger Untersuchungen“, die entweder schon vorliegen oder unmittelbar vor dem Erscheinen stehen, auf eine *extensive* Fassung des Begriffs Kreis hin – zu erwarten ist u. a. auch eine Arbeit über Kurt Gerstein aus der Feder von Jürgen Schäfer –, so erhebt sich gleichwohl die Frage nach der Tragweite eines Ansatzes, der so umfassende thematische Dimensionen wie Widerstand, NS-Judenpolitik und Kirchenkampf innerhalb eines zwar bedeutenden, doch begrenzten Personenkreises fokussiert. Dabei spielen keineswegs nur arbeits- und forschungswirtschaftliche Aspekte eine Rolle. Das haben H. E. Tödt und E.-A. Scharffenorth klargestellt. Die Konzentration auf den „Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis“ verfolgt den Zweck, das Schiff der Widerstandsforschung zumindest partiell auf einen neuen Kurs zu bringen. Im Vorwort der Reihen-Herausgeber wie auch in Strohms Monographie und den sich häufenden Verlautbarungen der Heidelberger Gruppe ist die forschungspolitische Zielstellung unübersehbar annonciert. „Einflußreiche Forscher haben den Eindruck erweckt, als sei der sogenannte bürgerlicher Widerstand durchweg nationalkonservativ orientiert gewesen, als habe er durchgängig zunächst in systemkonformer Kooperation ähnliche Ziele verfolgt wie die Nationalsozialisten, freilich mit anderen Mitteln, und als sei er erst nach Verlust der eigenen Machtposition zu Gegenwehr und Umsturzplänen übergegangen. Nichts von alledem trifft auf den Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis zu, und darum ist es besonders interessant, Einstellungen und Aktivitäten der ihm Zugehörigen zu erforschen. Die meisten aus diesem Kreis tendierten vor 1933 zur Deut-

sehen Demokratischen Partei, die ab 1930 Staatspartei hieß, oder zu Stresemanns Deutscher Volkspartei“ (XIII). Die Grundeinstellung im Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis sei „vielleicht am ehesten als republikanisch, rechtsstaatlich und freiheitlich protestantisch zu charakterisieren“ (ebd.).

Was die kritische Forschung seit Mitte der Siebziger Jahre zur allgemeinen Ernüchterung der Widerstandshistoriographie herausgearbeitet hat, nämlich den zweifelhaften Wert des dichotomischen Schemas System – Gegner des Systems, soll infrage gestellt und revoziert werden. Gelegentlich gewinnt man allerdings den Eindruck, als seien die Kategorien zur Scheidung verschiedener Haltungen und Motivstränge im deutschen Widerstand etwas unscharf. Was besagt der Begriff „nationalkonservativ“ und was besagen die Begriffe „republikanisch“, „rechtsstaatlich“, „freiheitlich“? Rücken die „Antipoden“ bei näherer Betrachtung ihrer Ideenwelt mitunter nicht enger zusammen als es verbale Polarisierungen nahelegen scheinen? Beispielsweise kommt Strohm bei Bonhoeffer nicht um folgende Feststellung herum: „Wie zahlreiche andere Oppositionelle hat Bonhoeffer die Vermassung für den eigentlichen Fluch der Zeit gehalten. Die Nationalsozialisten galten ihm als Exponenten und Nutznießer einer entwurzelten Masse. Eine Elite *aus allen Gesellschaftsschichten*, die der Bildung fähig ist, habe ihnen entgegenzutreten“ (342). Soll man den ethisch wie politisch so fragwürdigen Topos „Vermassung“ auf das Konto eines „nationalkonservativen“ oder eines republikanischen, rechtsstaatlichen, freiheitlichen Denkens buchen? Und wie verhielte es sich dann mit der – vom Vf. gleichfalls richtig hervorgehobenen – Bonhoefferschen Skepsis „gegen den Parlamentarismus unter den Bedingungen einer modernen Massendemokratie“ (ebd.)?

Auf einem anderen Blatt steht, und dies scheint der eigentlich produktive Punkt in der vom Heidelberger Kreis angestrebten relecture der deutschen Widerstandstraditionen zu sein, die *praktische* Differenz zwischen Gegnern des Nationalsozialismus von Anbeginn und jenen Widerständlern, die zwischen (Teil-)Konsens, Dissens, Resistenz, Fundamentalopposition hin- und herpendelten.

Die Strohmische Monographie ist im Lichte der Heidelberger Bemühungen zu lesen, dem in weiten Teilen der politologisch-sozialhistorisch aufgeklärten Widerstandsforschung beiseite gelegten dichotomischen Schema zu neuer Geltung zu verhelfen. In Quellenverarbeitung, Gliederung und Darbietung überragt Strohm's Studie das Normalmaß akademischer Erstschriften. Besonders anzuerkennen ist das Eintauchen des Vf.'s in mitunter nicht einfache juristische Materien. Genannt seien die Auseinandersetzungen der Weimarer Jurisprudenz um den Gleichheitssatz (Art. 109, Abs. 1 WV) und die Kämpfe der nationalsozialistischen Jurisprudenz pro et contra Gesinnungsstrafrecht im Rahmen der angestrebten Strafrechtsform. Auch in mancher anderen Hinsicht vermag die Monographie für sich einzunehmen: in der vertieften Erschließung von Bonhoeffers Nachlaß (Bundesarchiv Koblenz), in der Auswertung des Nachlasses von Hans und Christine von Dohnanyi, der Protokolle der Strafrechts- und der Strafprozeßkommission 1933–1937 und 1937–1938 sowie in neuen Zugriffen auf hinlänglich exegesierte geglaubte Schriften Bonhoeffers. Positiv hervorzuheben ist schließlich auch das konsequente Bemühen um die Zusammenführung systematischer und historisch-empirischer Perspektiven.

Strohm's Primärinteresse gilt Bonhoeffers Ethik des Politischen. Um sie in ihren Voraussetzungen und Zielen besser in den Blick zu bekommen, richtet der Vf. sein Augenmerk auf den Ideenaustausch mit Familie und Freunden, namentlich mit den Schwägern G. Leibholz und H. von Dohnanyi. In der Wahrnehmung der Wirklichkeit und in der ethischen Konkretion sei Bonhoeffers ethisch-theologisches Konzept darauf gerichtet, „die Analyse der staatlichen Wirklichkeit durch die Juristen Leibholz und Dohnanyi aufzunehmen“ (13). Die Architektur der Studie ist im Kontext des Austauschs mit Leibholz und Dohnanyi bestimmt von der Nachzeichnung der Bonhoefferschen Denk- und Lebensgeschichte als „Weg in den Widerstand“, gleichzeitig vom Eigengewicht der Kapitel über „Gerhard Leibholz' staatsrechtliche Analysen und Positionen in der Zeit der Weimarer Republik“ (54–86) und „Hans von Dohnanyis Tätigkeit im Reichsjustizministerium in den Jahren 1933–1938“ (231–289). Die Leibholz- und Dohnanyi-Kapitel wären als in sich geschlossene Beiträge auch außerhalb des durch Bonhoeffer bestimmten monographischen Zusammenhangs vorstellbar.

In seinen Ergebnissen am unantastbarsten wirkt das Dohnanyi-Kapitel. Strohm ge-

bührt das Verdienst, welches in Anbetracht der bislang eher stiefmütterlichen Behandlung dieses Mannes in der Widerstandsforschung um so rühmlicher ist, Dohnanyis Position als persönlicher Referent Gürtners erstmals genauer durchleuchtet zu haben. Die wichtigste Quelle dafür ist das von Dohnanyi als Leiter des Ministerialbüros geführte Diensttagebuch des Reichsjustizministers. Dohnanyi besaß intime Einblicke in den NS-Herrschafts- und Verwaltungsapparat. Er sammelte seit 1933 Material über die Zerstörung des Rechtsstaates und die Übergriffe der Parteigliederungen. Zwar haben diese Aufzeichnungen unter der nicht völlig korrekten Firmierung „Tagebuch Gürtners“ bereits in den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen als Beweismaterial gedient. Doch gelingt es Strohm, dem Diensttagebuch im Verein mit weiteren Nachlassdokumenten neue Dimensionen abzugewinnen. Besonders interessant für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung ist die Widerspiegelung des Kirchenkampfes im Diensttagebuch und Dohnanyis Hilfstätigkeit für die Bekennende Kirche. Auch die Auseinandersetzungen mit Freisler in der Strafrechtskommission – ein weiteres Indiz für den Dualismus von Staat und Partei – sind von Bedeutung. Der Vf. urteilt, von teilweiser Identifikation mit dem Nationalsozialismus, wie sie bei einem Großteil der alten Eliten in Politik und Verwaltung festzustellen sei, könne bei von Dohnanyi keine Rede sein. Er sei gegen den Nationalsozialismus durch sein Bekenntnis zu den „grundlegenden Errungenschaften des Liberalismus“ immunisiert gewesen (287). Des weiteren scheine es „nicht abwegig zu vermuten, daß Dohnanyis Kenntnis des Verbrechertums der Nationalsozialisten die Umsturpläne des Militärs um Oster und Beck beschleunigt hat“ (289).

Im Vergleich mit dem Dohnanyi-Kapitel dürften die Ausführungen zu Leibholz strittiger sein. Das hängt mit der schwankenden Bewertung von Leibholz' staatsrechtlichen Analysen in der Weimarer Republik zusammen. Die Auffassung Strohms, daß auf die Rolle von Leibholz in den „Auseinandersetzungen der Weimarer Staatsrechtslehre ... lediglich einige, meist wenig differenzierte Bemerkungen“ hinweisen (55), kann ich in dieser schroffen Form nicht teilen. Enthält nicht bereits die Studie von W. Hill (Gleichheit und Artgleichheit. Berlin 1966, bes. 114 ff.) ziemlich scharfsinnige Überlegungen zu den Ambivalenzen in Leibholz' juristischer Ideenwelt? Strohm profiliert Leibholz entschieden als Verteidiger der Weimarer Demokratie, des Rechtsstaates, der Individualrechte. Ist das aber überhaupt in den Diskursen um Leibholz das strittige Thema? Daß Leibholz sich als Liberaler und Anwalt der Demokratie verstand, geben ja auch Kritiker wie Hill gerne zu. Das Problem liegt in der Frage, unter welchen rechtsphilosophischen Prämissen und mit welchen staatsrechtlichen Gedankenoperationen Leibholz seine Verteidigungsstrategie führte und worauf sie nolens volens hinauslief. War es im Jahr 1925, als Leibholz seine juristische Dissertation „Die Gleichheit vor dem Gesetz“ publizierte, opportun und sinnvoll, der Legislative absolutistische Neigungen zu unterstellen und nach Wegen aus dieser präferierten Gefahr zu suchen? War es hilfreich, das richterliche Prüfungsrecht zu fordern, mit der Auslegung von Art. 109, Abs. 1 WV zu verknüpfen und mit einer so oszillierenden Größe wie dem „Rechtsbewußtsein des Volkes“ zu arbeiten? Und war das Bemühen um aristokratische Veredelung der Demokratie nicht ungleich problematischer als der attackierte Rechtspositivismus Hans Kelsens und anderer verfassungstreuer Staatsrechtslehrer? Was meinte die Formierung eines „bloc des idées incontestables“, durch welchen die Demokratie „die für jedes Volk auf Grund von Anlagen und Umständen näher zu bestimmende Substanz, das ihr eigene Pathos und objektiv metaphysische Ethos“ erhalten sollte (G. Leibholz: Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild. München/Leipzig 1933, 9–zit. Strohm, S. 67, Anm. 65)?

Im Unterboden der Diskurse für und gegen die Mittel, mit denen Leibholz die Sache der Demokratie, des (autoritären) Rechtsstaates und die Individualrechte verteidigte, sind weitreichende Meinungsverschiedenheiten zum modernen Demokratieverständnis verborgen. Die strittigen Debatten zum Staatsrechtsdenken von G. Leibholz zwischen 1925 und 1933 bei den Juristen legen davon ebenso Zeugnis ab wie die einheitlichen Urteile über ihn bei den Theologen. Im Gegensatz zu Strohms Interpretation hat Klaus Tanner auf die Gefahren eines Denkansatzes hingewiesen, in dem ein politisch-metaphysisches Weltbild „rechtssatzmäßig“ gesichert werden soll (Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Göttingen 1989, bes. 143 ff.).

Die Kontroversen wären möglicherweise weniger dramatisch, verknüpften sie sich

nicht mit Urteilen über das Demokratieverständnis Bonhoeffers, und zwar gemäß der von Strohm favorisierten Lesart vom Einfluß des Leibholz'schen Denkens auf Bonhoeffers politische Ethik. Auch bei Bonhoeffer will Strohm das „liberale Element“ herausarbeiten. Die Frage lautet aber wiederum, was alles damit schon – oder noch nicht – gewonnen ist. Stößt man bei Bonhoeffer nicht auf ähnliche Ambivalenzen wie bei Leibholz, auf Ambivalenzen, die allerdings schwerer zu bewältigen sind? Das hat zu tun mit den eigentümlichen Mischungsverhältnissen in den staatstheoretischen und theologischen Perspektiven.

Wie zutreffend ist die von Bonhoeffer und Leibholz geteilte Auffassung, „der totale Staat sei im Gegensatz zum autoritären ein liberalistischer, das heißt entarteter liberaler Staat“ (190)? Abgesehen von dem Problem, ob mit einer solchen Aussage der totale Staat historisch-politisch und soziologisch hinreichend begriffen ist (ganz gewiß nicht): welches Verhältnis zum Liberalismus verbirgt sich hinter ihr? Kann man Bonhoeffers Distanzierung von dem konstitutiven Satz der Weimarer Verfassung „Alle Gewalt geht vom Volke aus“ politisch neutralisieren mit dem Theologumenon, Bonhoeffer habe in diesem Satz die theologische Wahrheit bedroht gesehen, „daß alle Autorität ihre Vollmacht von Gott habe“? (137). Soll, wie Strohm unter Berufung auf den Demokratie-Artikel H. E. Tödt's findet (TRE Bd. 8, 1981, 447), der Begriff der Volkssouveränität im Verfassungsstaat „sowieso ein ‚systematischer Anachronismus‘“ sein? Kann man sich zufrieden geben mit Strohm's Hinweis, „Bonhoeffers Skepsis gegen die Herleitung staatlicher Autorität aus der Volkssouveränität war wesentlich mitbedingt durch seine Auseinandersetzung mit dem verbreiteten Beschwören der ‚Volksgemeinschaft‘ in den letzten Jahren des Weimarer Staates“ (139)? Das mag wohl so sein. Nur, das in der Weimarer Verfassung gemeinte Volk war das Staatsvolk. Das Staatsvolk aus Gründen *theologischer* Kritik aus der politischen Ethik zu entlassen, muß dann notwendig auf die Frage führen, wie sich der Staat dann *politisch* begründet. Wie soll man urteilen über den Umgang Strohm's mit der Meinung Bonhoeffers von 1933, eine Ausnahmegesetzgebung des Staates in der Judenfrage könne nicht grundsätzlich abgelehnt werden, wenn es kommentierend dazu heißt: „Dies entsprach im übrigen auch dem Standpunkt mancher jüdischer Gruppierungen“ (175, Anm. 118)?

Bonhoeffer hat den NS-Staat abgelehnt. Er sah in ihm pseudomessianische Ansprüche, ein „Zuwenig“ an Recht (Verletzung der Grundrechte) und ein „Zuviel“ an Recht (Ausweitung des Staates in den Raum der Kirche, wobei die Ausweitung in andere Räume – Kultur, Wirtschaft, Sozial- und Bildungswesen – wenig oder gar nicht in den Blick kam). Die Ablehnung des NS-Staates sowie Bonhoeffers Bemühungen um eine theologische Grundlegung des Staatsbegriffes (148 ff.) und sein Ringen um eine Ethik des konkreten Gebots der Kirche lösen die Frage nach der Modernität seines Staats- und Gesellschaftsverständnisses noch nicht ins Gegenstandslose auf. Demokratie im modernen Verständnis lebt ja nicht aus dem von Bonhoeffer bevorzugten „autoritative(n) und elitäre(n) Element, das die persönliche Verantwortung der Personen in den Ämtern betont und die Legitimation der Autorität durch die Massen skeptisch beurteilt“ (346). Sie lebt aus der Akzeptanz der Einsicht, daß die politischen, sozialen und anderweitigen Interessenschichtungen der „Massen“ durchsichtig gemacht und in politikfähige Konzepte umgesetzt werden müssen.

Strohm kommt an vielen Stellen nicht umhin, die Verwerfungen in Bonhoeffers politischem Denken zumindest zu benennen und Schlußfolgerungen zu ziehen. Die Kurskorrektur gegen eine bestimmte Art der Widerstandsforschung fällt deshalb ein wenig mager aus. Bonhoeffer sei nicht „nationalkonservativ“, sondern „liberalkonservativ“ gewesen, „da er sowohl auf das Bewußtsein um den Wert des freiheitlichen Erbes der Neuzeit als auch um die Betonung der Notwendigkeit von Bindungen in einer Zeit der Vermassung hinweist“ (346). Sollten „nationalkonservative“ Widerständler nicht genau in der gleichen Dialektik von Freiheit und Bindung gedacht haben? Die Leibholz und Bonhoeffer einende Liberalismuskritik aus liberaler Grundhaltung wird vom Vf. im Eifer, beider Schwergigkeiten mit der modernen Massendemokratie hinwegzuerklären, unterbelichtet. Überhaupt keine Stellung bezieht Strohm zu den Herausforderungen, welche der weltanschaulich neutrale Staat für die theologische Staatsethik darstellt. Mit der bloßen Rekapitulation von Bonhoefferschen Positionen zu diesem Thema sind sie nicht zu bewältigen. Wie mündig war die Welt in Bonhoeffers Rechts- und Staatsdenken der dreißiger Jahre?

Strohms Monographie ist ein Schritt auf dem Wege. Denn der Heidelberger Kreis strebt einer „Zentralstudie“ entgegen (vgl. Maria Nilius-Staub: Forschungsschwerpunkte im Bonhoeffer-Donanyi-Projekt in Heidelberg. In: KZG 1 [1988], 188 f.). Die Studie dient der Weiterführung und Klärung vieler wichtiger Aspekte. Man kann sich mit Gewinn informieren über Bonhoeffers Revolutionsverständnis, seine spannungsreiche Mitarbeit am Betheler Bekenntnis, die Konzentration auf den Kirchenkampf 1934–1938 mit den Dohnanyi-Informationen im Hintergrund und über den notwendig gewordenen Neuanatz in seinem Denken seit 1938. Auch dem Bestreben, den Widerstand gegen das NS-Regime nicht zum bloßen Interessenkonflikt rivalisierender Gruppen verkommen zu lassen und bloß funktionalen Widerstandstheorien mit geeigneten Beispielen entgegenzuarbeiten, ist natürlich produktiv. Kritische Fragen müssen jedoch angemeldet werden im Blick auf die politologischen und theologischen Kategorien, mit deren Hilfe das Material entfaltet wird. Ginge es bloß um historisch-deskriptive Interessen (aber wann ist dies jemals vorstell- und wünschbar?), könnte man das Insistieren auf den kritischen Fragen für rein akademisch halten. Tatsächlich aber geht es um etwas ganz Fundamentales: um die Verständigung über die rahmensetzenden Interpretationskategorien für den Prozeß des Politischen und Theologischen in der Moderne.

Leipzig

Kurt Nowak

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Clemens Scholten, Dyroffstraße 5, 5300 Bonn 1

Prof. Dr. Friedrich Prinz, Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München. Abteilung Mittelalterliche Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte, Schellingstraße 5/II, 8000 München 40

Dr. Beate Köster, Einsteinstraße 22, 4400 Münster/Westfalen

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Universität Tübingen. Kath.-Theol. Seminar. Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen 1

Dr. Hubert Wolf, Mörikestraße 7, 7400 Tübingen

Prof. D. Dr. h.c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstraße 1, 5340 Bad Honnef