

“하나님 사랑, 나라 사랑, 이웃 사랑
평화통일을 위한 피스메이커가 되자!”

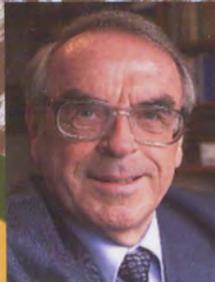
제2회 하이델베르크대학교 - 서울신학대학교 국제학술대회
The 2nd Heidelberg University - Seoul Theological University International Academic Conference

본회퍼의 평화사상과 동아시아의 평화

Bonhoeffers Friedensgedanke und
Frieden in Ostasien



유석성
서울신학대학교 총장



위르겐 몰트만
튀빙겐대학교 명예교수
서울신학대학교 석좌교수



미하엘 벨커
Michael Welker
하이델베르크대학교 명예교수
서울신학대학교 석좌교수



요한네스 오이리히
Johannes Eurich
하이델베르크대학교 교수



필립 슈틸거
Phillip Stoellger
하이델베르크대학교 교수

2016년 3월 22일 13:00~17:00



서울신학대학교
SEOUL THEOLOGICAL UNIVERSITY

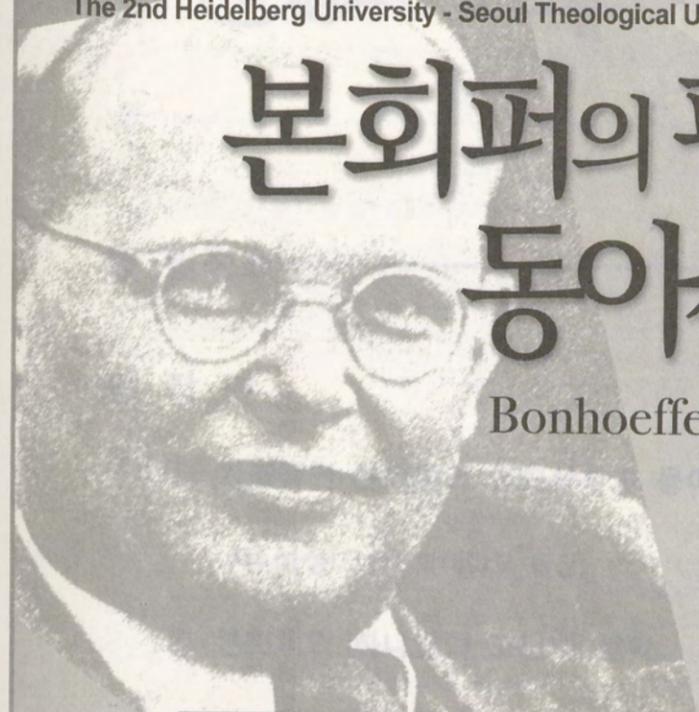


UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386



“하나님 사랑, 나라 사랑, 이웃 사랑
평화통일을 위한 피스메이커가 되자!”

제2회 하이델베르크대학교 - 서울신학대학교 국제학술대회
The 2nd Heidelberg University - Seoul Theological University International Academic Conference



본회퍼의 평화사상과 동아시아의 평화

Bonhoeffers Friedensgedanke und
Frieden in Ostasien



유석성
서울신학대학교 총장



위르겐 몰트만
Jürgen Moltmann
튀빙겐대학교 명예교수
서울신학대학교 석좌교수



미하엘 벨커
Michael Welker
하이델베르크대학교 명예교수
서울신학대학교 석좌교수



요한네스 오이리히
Johannes Eurich
하이델베르크대학교 교수



필립 슈틸거
Phillip Stoellger
하이델베르크대학교 교수

2016년 3월 22일 (화) 13:00~17:00



서울신학대학교
SEOUL THEOLOGICAL UNIVERSITY



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

제2회 하이델베르크대학-서울신학대학교 국제학술대회

목 차

■ 일정표 5

■ 강 연

1. 기조강연-본회퍼의 평화사상과 동아시아의 평화

/유석성(서울신학대학교 총장) 11

2. 본회퍼의 하나님의 고난의 신학

/위르겐 몰트만(서울신학대학교 석좌교수) 43

3. 본회퍼의 평화사상

/미하엘 벨커(서울신학대학교 석좌교수) 69

4. 본회퍼의 영성과 디아코니적 행위

/요하네스 오이리히(하이델베르크대학교 교수) 89

5. 본회퍼에 의거한 저항권의 근거와 무근거에 대한 사유

/필립 슈틸거(하이델베르크대학교 교수) 123

Table of Contents

■ Schedule 6

■ Part 1. Keynote Lecture

1. Bonhoeffers Friedensgedanke und Frieden in Ostasien
/Yu, Suk-Sung (President of Seoul Theological University) 11

■ Part 2. Lecture

2. Dietrich Bonhoeffers Theologie des Leidens Gottes
/Jürgen Moltmann (Chair-professor at Seoul Theological University /
Honorarprofessor at Tübingen University) 43

3. Bonhoffer Über Frieden
/Michael Welker (Chair-professor at Seoul Theological University /
Honorarprofessor at Heidelberg University) 69

4. Diakonisches Handeln als Bejahung christlichen Lebens in der
Welt. Impulse aus Bonhoeffers Spiritualität
/Johannes Eurich (Professor at Heidelberg University) 89

5. „Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...“?
Gründe und Ungründe des Widerstandsrechts im Anschluss an Bonhoeffer
/Phillip Stoellger (Professor at Heidelberg University) 123

제2회 하이델베르크대학-서울신학대학교 국제학술대회 The 2'nd Heidelberg University-Seoul Theological University International Academic Conference

일 정 표

* 2016.3.22.(화) 오후 1시-오후 5시

사회 : 박영환 교무처장

시 간	프로그램	장 소
	개회사 유석성(서울신학대학교 총장)	
13:00~13:30	기조강연-유석성(서울신학대학교 총장) “본회퍼의 평화사상과 동아시아의 평화”	
13:30~14:00	강연 1 - 독일 위르겐 몰트만(서울신학대학교 석좌교수) “본회퍼의 하나님의 고난의 신학”	
14:00~14:30	강연 2 - 독일 미하엘 벨커(서울신학대학교 석좌교수) “본회퍼의 평화사상”	성결인의 집 존 토마스 홀
14:30~15:00	강연 3 - 독일 요하네스 오이리히(하이델베르크대학교 교수) “본회퍼의 영성과 디아코니적 행위”	
15:00~15:20	휴 식	
15:20~15:50	강연 4 - 독일 필립 슈틸거(하이델베르크대학교 교수) “본회퍼에 의거한 저항권의 근거와 무근거에 대한 사유”	
15:50~16:20	토론(질의 응답)	

제2회 하이델베르크대학-서울신학대학교 국제학술대회

The 2nd Heidelberg University-Seoul Theological University International Academic Conference

[2016 Academic Conference Schedule]

Time	Program	Venue
1:00 - 1:30	[Opening speech] Yu Suk-Sung (President of Seoul Theological University)	John Thomas hall
	Lecture 1: Yu Suk-Sung (President of Seoul Theological University) "Bonheoffers Firedensgedanke und Fieden in Ostasien"	
1:30 - 2:00	Lecture 2: Jürgen Moltmann (Chair-professor at Seoul Theological University /Honorarprofessor at Tübingen University) "Dietrich Bohnoeffers Theologie des Leidens Gottes "	
2:00 - 2:30	Lecture 3: Michael Welker (Chair-professor at Seoul Theological University /Honorarprofessor at Heidelberg University) "Bonhoffer Über Frieden"	
2:30 - 3:00	Lecture 4: Johannes Eurich (Professor at Heidelberg University) "Diakonisches Handeln als Bejahung christlichen Lebens in der Welt. Impulse aus Bonhoeffers Spiritualität"	
3:00 - 3:20	Break time	
3:20 - 3:50	Lecture 5: Phillip Stoellger (Professor at Heidelberg University) "„Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...“? Gründe und Ungründe des Widerstandsrechts im Anschluss an Bonhoeffer /Phillip Stoellger"	
3:50 - 4:20	Discussion (Q&A)	

인사말

총장 유석성

꽃이 피는 새봄을 맞아 하이델베르크대학과 서울신학대학교가 함께 제 2회 국제학술대회를 개최하게 되었습니다.

서울신학대학교는 독일의 세계적 명문대학인 튀빙겐대학, 하이델베르크대학, 예나대학과 교류협정을 맺었습니다.

지난해에 이어 이번에 「본회퍼의 평화사상과 동아시아의 평화」를 주제로 학술대회를 개최하게 된 것입니다.

본회퍼는 기독교 평화운동의 선구자입니다. 본회퍼는 평화를 그리스도의 현존이요, 하나님의 계명으로 보았습니다.

한반도 평화없이 동아시아의 평화없고 동아시아의 평화없이 세계평화가 없다고 생각합니다.

지금 동아시아의 평화를 위협하는 것은 북한의 핵문제, 중국 신중화주의 및 팽창주의, 일본의 신군국주의적 경향입니다.

우리는 한반도의 평화통일을 이루어야 할 과제로 안고 있습니다.

본회퍼로부터 한반도와 동아시아, 세계평화의 길과 한국기독교의 시대적 사명과 과제를 발견하게 되기를 바랍니다.

서울신학대학교 석좌교수이신 몰트만 교수님이 이 학술대회에 참여하셔서 발표해 주심에 감사드립니다.

발표해 주시는 하이델베르크대학의 벨커, 오이리히, 슈틸거 교수님과 번역과 통역과 이 일을 위해 수고하신 모든 분들께 감사드립니다.

한반도의 평화통일이 빨리 실현되고 세계의 평화가 이루어지기를 기도합니다.

앞으로 하이델베르크대학과 서울신학대학교가 더욱 긴밀한 관계가 되기를 바라고 양교의 발전을 기원합니다.

그리스도 평화가 함께 하시기를 빕니다. 감사합니다.

- Grethlein, Ch. (1991): Christliche Lebensformen – Spiritualität, in: Glaube und Lernen 6, S. 111-120.
- Habermas, J. (2001): Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (edition suhrkamp 6651). Frankfurt/M.
- Huber, W. (2005): „In deinem Lichte schauen wir das Licht.“ Quellen und Perspektiven christlicher Spiritualität, in: .(09.2006)
- Mildenberger, F. (1981): Evangelische Spiritualität. Bemerkungen zur Studie einer Arbeitsgruppe der EKD, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 25, S. 309-316.
- Möller, Ch. (2003): Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität. Stuttgart.
- Oppen, D. von (1968): Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. Stuttgart.
- Sautter, J. M. (2005): Spiritualität lernen. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn.
- Scholl, N. (2000): Gott und die Sehnsucht des Menschen, in Herok, Stefan/Molzberger-Stich, Agnes (Hg.): Stimmen der Sehnsucht. AusLeseBuch des 20. Jahrhunderts, München 2000, S. 201-213.
- Steffensky, F. (2005): Suche nach spiritueller Erfahrung, in: CuS 57/58, H. 2/3/Neue Wege 99, H. 7/8, S. 221-228.
- Student, J.-Ch. [2006]: Wie viel Vorsorge braucht das Lebensende?, in: Eurich, J. (Hg.): Diakonisches Handeln im Horizont gegenwärtiger Herausforderungen (DWI-Info 38). Heidelberg (im Erscheinen).
- Zimmerling, P. (2003): Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge. Göttingen.

본회퍼에 의거한 저항권의 근거와 무근거에 대한 사유



필립 슈틸거(Phillip Stoellger)

(하이델베르크대학교 교수)

- Rostock, Jena, Halle, Bern 대학교 강사
- Zürich 대학교 박사 (Dr. theol.)

„Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...“?
Gründe und Ungründe des Widerstandsrechts im Anschluss an Bonhoeffer

Philipp Stoellger
(Universität Heidelberg)

„Freie Tat, wie sie Geschichte bestimmt,
erkennt sich zuletzt als Gottes Tat,
reinste Aktivität als Passivität.“
Dietrich Bonhoeffer¹⁾

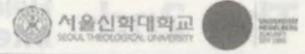
1. Zur Frage nach dem selbstverständlich gewordenen Widerstandsrecht

1. *Widerstandsrecht* versteht sich für eine ‚freiheitlich demokratische Grundordnung‘ heutzutage von selbst. Allerdings war dem keineswegs immer so. In Deutschland ist dieses Recht erst 1968 in das Grundgesetz aufgenommen worden. Wenn ich recht sehe, ist in Südkorea am 12.10.1987 auf Antrag Präsident Chuns in der Verfassung der ‚Sechsten Republik‘ (in Kraft ab 25.12.1988) das Widerstandsrecht garantiert worden. Auch in der protestantischen Theologie ist ein *Widerstandsrecht* erst deutlich *nach* dem zweiten Weltkrieg vertreten worden: 1952 von Hans Joachim Iwand und Ernst Wolf.²⁾ Warum so spät und aus welchen Gründen?

2. Wenn man nach Gründen für das Widerstandsrecht sucht, findet man *sola ratione* oder *sola experientia* viele, fast *zu* viele Gründe. Wenn man *biblisches* nach Gründen sucht, findet man hingegen keine (*fast* keine), sondern im Gegenteil vor allem Gegengründe: prominent Röm 13,1 („Jedermann sei untertan...“) und noch gewichtiger Mt 5,39 („...dass Ihr nicht widerstreben sollt dem Übel...“). Sollte das etwa heißen, das Widerstandsrecht sei unbiblisches, genauer noch: Paulus *und* Jesus *widersprechend*? Daraus ergibt sich Klärungsbedarf, dem im Folgenden nachgegangen wird.

1) Dietrich Bonhoeffer, Die Geschichte und das Gute, DBW 6, 225 (DBW = Dietrich Bonhoeffer Werke, München 1986ff.). Die Belege für Zitate Bonhoeffers erfolgen in der Regel in Klammern im fortlaufenden Text. Soweit nicht anders angegeben, richten sich Abkürzungen nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York ²1992.

2) Im Gutachten zum sog. Remer-Prozess: Hans Joachim Iwand/Ernst Wolf, Entwurf eines Gutachtens zur Frage des Widerstandsrechts nach evangelischer Lehre, in: Herbert Kraus (Hg.), Die im Braunschweiger Remerprozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil, Hamburg 1953, 9–18. Vgl. Gerhard Ringshausen, Der 20. Juli 1944 als Problem des Widerstandes gegen die Obrigkeit, in: Gerd R. Ueberschär (Hg.), Der 20. Juli 1944. Bewertung und Rezeption des deutschen Widerstandes gegen das NS-Regime, Köln 1994, 191–202.



3. *Bonhoeffer* als *das* Vorbild für antitotalitären Widerstand im 20. Jahrhundert ist dafür einschlägig, im Rückblick sogar maßgebend geworden. Er *verkörpert* für viele, was gerechter Widerstand ist und sein soll. Daher soll im Besonderen an *seinen* Texten nach den Gründen für seinen Widerstand gesucht werden. So fraglos er für seinen Widerstand ‚als Märtyrer‘³⁾ verehrt wird (was Fragen nach protestantischer Heiligenverehrung aufwirft), so fraglich war ihm selber das Widerstandsrecht (was Fragen nach der lutherischen Tradition aufwirft). Ist doch Bonhoeffers Staatsbegriff von einer lutherischen (und preußischen?) ‚Obrigkeits-treue‘ dominiert, die einen eigenverantwortlichen Widerstand ‚von unten‘ nur schwer zulässt. Was erlaubte ihm und erforderte schließlich, dennoch ‚dem Übel zu widerstehen‘, und warum war das ein derartiger Konflikt für ihn? Warum wird das von der späteren Theologie deutlich weniger problematisch gesehen?⁴⁾

4. Suk-Sung Yu erklärte: „Bonhoeffer hat seine direkte und politische Aktion bis hin zum Mordplan gegen Hitler vorangetrieben. Dieser Protest ist eine politisch verantwortliche, vom christlichen Glauben motivierte Tat.“⁵⁾ Diesen zwiefältigen Hintergrund wird im Folgenden nachgedacht werden, um ihn etwas näher zu explizieren. Denn, so Yu: „Der Grund für die Teilnahme Bonhoeffers am Attentatsplan muß in der Perspektive der Verantwortungsethik und des Widerstandsrechts verstanden werden.“⁶⁾ Das ist um so mehr geboten, als das Ergebnis von Iwand und Wolf (in ihrem Gutachten) der evangelischen Theologie und Kirche attestiert, „daß die reformatorische Lehre von einem gebotenen Widerstand der Christen im Rahmen der 2. Tafel des Dekalogs (‚zum Nutzen der Nächsten‘) innerhalb der evangelischen Kirche seit langem in Verfall geraten und gänzlich zurückgetreten ist hinter der anderen Lehre vom leidenden Gehorsam.“⁷⁾ An Bonhoeffer lässt sich zeigen, wie und warum er diesen ‚leidenden Gehorsam‘ (den er selber dezidiert vertrat) überwand – mit im Rückblick erstaunlichen Skrupeln.

3) Vgl. affirmativ, Gerhard Ringshausen, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus Berlin/Münster 2007, 118. Vgl. kritisch, Klaus-Michael Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991, 7.

4) Das sollte (in künftiger Weiterführung des hier Skizzierten) Anlass geben, den an ihn anschließenden Diskursen um das Widerstandsrecht nachzugehen, insbesondere Jürgen Moltmann und auch Wolfgang Huber.

5) Suk-Sung Yu, Bonhoeffers Friedensgedanke und Frieden in Ostasien, Vortrag Jena, 27.1.2015, Ms. 7.

6) Ebd.

7) Iwand/Wolf, Entwurf eines Gutachtens, 18.

2. Biblische Anfangsgründe des Widerstandsrechts

Biblisch-theologisch ist es alles andere als naheliegend, von einem Recht auf Widerstand gegen den Staat oder die Obrigkeit zu sprechen. Zwar gab es seit den Anfängen des Königtums in Israel durchgehend Kritik daran (mit theokratischem Hintergrund, dass Gott allein König sei). Aber durchgesetzt hat es sich dennoch, bis in die Eschatologie mit der Erwartung eines endzeitlichen Heilskönigs. Allerdings gibt es ganze Theologien im Alten Testament, die *gegen* die Jerusalemer Tempeltheologie gerichtet sind und gegen den kultischen wie königlichen Zentralismus (Deuteronomismus, Prophetie). Daher sind die biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge für den Widerstand vor allem in den *dezentralen* (auch exilischen und später von der Diaspora getragenen) Theologien zu finden.

Die Geschichte(n) des Judentums ist (soweit ich sehe) stets von einem *Antagonismus* bestimmt: dem der ‚Assimilation‘ mit entsprechender Staatstreue (so in Deutschland seit dem 19. Jh. bis in die Weimarer Republik) einerseits, andererseits einer staatskritischen Disposition, die auf der Autonomie des Judentums besteht (bis zu anarchischen Tendenzen oder anders dem Zionismus).

Das Judentum hat daher in all seiner Vielfalt immer eine Widerständigkeit gegen Staat, Reich und Obrigkeit verkörpert, die für Nationalstaaten so problematisch war wie sie zugleich für das Differenzbewusstsein von Staat und Religion relevant ist. Im besonderen die prophetischen Traditionen sind dafür exemplarisch. Ein Nachklang dessen findet sich etwa in Tillichs protestantischem Prinzip, das von der prophetischen Kritik inspiriert ist.

Jesus ist sicher *die* Verkörperung dieser kritischen Differenz, und zwar sowohl gegenüber ‚dem Tempel‘ wie gegenüber ‚Rom‘. Nicht dass er zum Sozialrevolutionär oder ‚Aufrührer‘ verkürzt werden könnte. Aber die Gottunmittelbarkeit zum ‚Vater unser‘, die Radikalität seiner Ethik der Liebe wie Barmherzigkeit und die evangelische Freiheit seines Wirkens sind im Konfliktfall der religiösen wie staatlichen ‚Obrigkeit‘ gegenüber derart widerständig, dass man darin den wichtigsten Grund für ein Recht des Christen auf Widerstand finden kann. Wer in seinem Geiste zu leben sucht, muss im Konfliktfall „Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5,29b).

Wann allerdings solch ein Konfliktfall vorliegt und *wie* der Widerstand dann auszusehen hat, ist strittig und klärungsbedürftig. Denn die Gefährdung einer *staatlichen* Ordnung (und sei es einer Demokratie) oder einer *religiösen* (einer Kirche) wäre für eine jesuanische Ethik wohl kaum ein Grund für politischen

Widerstand, sondern wenn, dann die Gefährdung der evangelischen Freiheit des Glaubens bzw. die Störung von *Gottes* Ordnung.

Allerdings ist die Störung von *Gottes* Ordnung der Normalfall namens ‚Sünde‘ und die ‚Feindschaft gegen Gott‘ daher die Regel, nicht die Ausnahme. Sollte dann das Recht und die Pflicht zum Widerstand gegen diese Ordnungsstörung namens Sünde auch die Regel sein? Damit würde das Widerstandsrecht zur Pflicht und die Ausnahme zur Regel, kurzum: Das Widerstandsrecht würde äquivok (oder analog). Widerstand gegen ‚die Sünde‘ ist sicher Pflicht im Geiste Christi (oder mehr als Pflicht: selbstverständlich). Aber wann begründet diese Widerstandspflicht auch ein Widerstandsrecht gegenüber der staatlichen Ordnung? Und müsste im Fall der Fälle der Widerstand strikt gewaltlos sein (was um so schwieriger wird, wenn ‚Gewalt‘ nicht nur physisch, sondern auch psychisch oder mit Bild und Wort praktiziert werden kann).

3. Ergebung statt Widerstand?

Mt 5,39 heißt es: „Ich aber sage euch, *dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel*, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Wange schlägt, dem biete auch die andere dar.“ Dieser Satz aus der Bergpredigt ist wohl der gewichtigste Einwand *gegen* jeden Widerstand. Wird damit *Erbgebung statt Widerstand* vertreten (mit Bonhoeffer zu formulieren)? Wenn das als Stimme Jesu zur Sache gilt, wäre das die *causa finita*. Die weiteren Ausführungen wären überflüssig und das Thema entschieden.

Allerdings – wäre dann *Widerstand statt Ergebung* nicht mehr möglich. Bonhoeffers Widerstand wäre also unmöglich und wider den Geist Jesu gewesen? Oder ist mit Mt 5,39 etwas anderes im Sinn: Ergebung *als* Widerstand? Die übliche Deutung der Stelle besagt, man solle auf Gewalt gewaltlos antworten und nicht mit Gegengewalt. Damit wird der Zirkel der Gewalt unterbrochen und nicht Übel mit Übel beantwortet. So richtig das ist, verkennt das etwas: Wer öffentlich geschlagen wird und dann dem Schläger auch noch die andere Wange hinhält, *beschämt* den Schläger. Die andere Wange hinzuhalten zeigt so einen subversiven Sinn: einen *Widerstand in der Ergebung*, mit dem die (hier sc. illegitime) Gewalt öffentlich bloßgestellt wird. Das wäre dann „provokativer Gewaltverzicht“⁸⁾ zu nennen, der im Kontrast zur ‚alten Welt‘ den Geist Christi verkörpert, mit Liebe auf indirekte Weise dem Übel zu widerstehen. Dann wäre Mt 5,39 nicht der Grund für Widerstandslosigkeit,

8) Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Düsseldorf u.a. 2002,389,vgl.399f.

sondern im Gegenteil eine pointierte These zum gewaltlosen Widerstand. – Aber auch dann wäre *gewaltsamer* Widerstand wie ein Attentat damit nicht begründbar, im Gegenteil.

4. Seid Untertan der Obrigkeit?

Die zweite Kardinalstelle gegen ein Widerstandsrecht ist bekanntlich Paulus, Röm 13,1f: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu.“

Wenn jede Obrigkeit *von Gott eingesetzt* ist, wird Widerstand gegen die Obrigkeit zum Widerstand gegen Gott, dezidiert also Sünde, Ungehorsam gegen Gott. Dann gilt als striktes Gesetz: Ergebung statt Widerstand, und zwar Ergebung in die gottgegebene Obrigkeit. Diese These hat Geschichte gemacht seit dem Reichskatholizismus mit Konstantin und den Folgen. Sie hat als ‚Schöpfungsordnung‘ das Mittelalter dominiert, prominent seit Augustin. „*Rex non potest peccare*“ oder „*The King can do no wrong*“ ist das entsprechende Rechtsprinzip, nachdem der Souverän ‚immun‘ ist oder ‚infallibel‘ (der Papst u.U. ex cathedra). Da alles Recht vom Souverän ausgeht, ist Recht, was immer von ihm ausgeht. Die Legitimität des Souveräns gilt als (von Gottes Gnaden) gesetzt, so dass die Legalität seines Handelns ausnahmslos entschieden ist. Dass eine Differenz von Legitimität und Legalität auftreten könnte oder auch die Legitimität selber in Zweifel stehen könnte, gilt dann als ausgeschlossen. „*Quod principi placuit legis habet vigorem*“ lehrten die Digesten Justinians⁹⁾ (Dig. 1,4,1, vgl. Inst. 1,2,6). Dem entspricht der andere Grundsatz, „*Princeps legibus solutus est*“ (Dig. 1,3,31).¹⁰⁾ Daher galt der Kaiser als Inhaber der absoluten Deutungsmacht über das Recht: „*conditor quam interpretes legum*“ (Cod. I,14,12).¹¹⁾

9) Dig. 1,4,1, in: Okko Behrends u.a. (Hgg.), Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, Heidelberg 1995ff.; vgl. Inst. 1,2,6.

10) Vgl. dazu auch Inst. 2, 17, 8: „...secundum haec divi quoque Severus et Antoninus saepissime rescriperunt: ‚licet enim‘ inquit ‚legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus‘“ und Dig. 32, 23: „...deceat enim tantae maiestati eas servire leges, quibus ipse solutus esse videtur.“ Zur Betrachtung dieses Prinzips im mittelalterlichen Byzanz vgl. Dieter Simon, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: Dieter Nörr, Dieter Simon (Hgg.), Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel, Frankfurt a. M. 1984, 449–492.

11) Vgl. Jean Gaudemet, L'empereur interprète du droit, in: Wolfgang Kunkel, Hans Jy Wolff (Hgg.), FS Ernst Rabel, Bd. II, Tübingen 1954, 169–203. Die Konstitutionsprobleme eines ‚absoluten Souveräns‘ lassen sich an Barbarossa (im Ronkalischen Landfrieden) zeigen. Vgl. Scholarenprivileg in: MGH.D 10/2, Nr. 243, 36–40. Vgl. Landfrieden in: MGH.Const 1, Nr. 176, 245.

Dass *Luther* gegen Kaiser und Reich erklärte: „Hier stehe ich. Gott helfe mir. Ich kann nicht anders“¹²⁾, wurde zur Urszene des Widerstandes aus Glaubens- wie Gewissensgründen. So argumentierte Luther, er könne nicht widerrufen, „wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerlegt werde (denn allein dem Papst oder den Konzilien glaube ich nicht, da es feststeht, daß sie häufig geirrt und sich auch selbst widersprochen haben), so bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen. Und solange mein Gewissen durch die Worte Gottes gefangen ist, kann will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir, Amen!“¹³⁾

Die Konsequenzen seiner politischen Theologie finden sich dann in einer seiner reformatorischen Hauptschriften, ‚An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung‘ (August 1520): Das Versagen der Bischöfe (also der kirchlichen Obrigkeit) wird zum Argument für den Aufruf an die Fürsten, die Reformation durchzuführen (gegen die kaiserliche Obrigkeit). Hier wird Luthers Theologie *direkt* politisch, und zwar nicht nur als Widerstand des Einzelnen aus Gewissensgründen, sondern als Widerstand von Kirche (von unten) und Staat (von den Fürsten) gegenüber Papst und Kaiser.

In der protestantischen Tradition des *Luthertums* wurde diese Widerstandskraft der Theologie allerdings bald revoziert. Und das ist als Hintergrund von Bonhoeffers ganz erheblichen Zweifeln am Widerstandsrecht bedeutsam. Denn die Lehre der ‚Schöpfungsordnung‘ im Luthertum hielt sich als anerkannter Traditionsbestand bis in seine Zeit, wie sich z.B. an Werner Elert zeigen ließe.¹⁴⁾

5. Widerstand als vernunftwidrig und Hochverrat?

Man könnte erwarten und sollte meinen, spätestens in der *Aufklärung* sei der kaiserliche Absolutismus entzaubert und das (autonome) Recht auf Widerstand anerkannt worden. Aber dem war mitnichten so. Kategorisch gegen jedes Widerstandsrecht argumentierte – im Kontext Preußens – sogar noch Kant (anders als Hobbes oder Locke) in seiner *Metaphysik der Sitten* von 1797, vor allem mit einem *logischen* Argument von der *Unteilbarkeit* der Staatsmacht. Wer ein Widerstandsrecht in Anspruch nehme, maße sich die Position des Souveräns

12) Allerdings ist dieses Lutherwort nicht wirklich belegbar. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, Tübingen 2002, 375, Anm. 7.

13) WA 7, 838.876. Deutsche Modernisierung nach Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 2. Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, 47.

14) Vgl. Werner Elert, Morphologie des Luthertums. Bd. 2: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1965, 391; vgl. 374.

an, womit ein *logischer* Widerspruch zum faktischen Souverän entstehe (wirklich ein logischer?).

„Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (*seditio*), noch weniger des Aufruhrs (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*) Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannidii*). Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrath (*proditio eminentis*), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (*parricida*), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.“¹⁵⁾

Das zweite Argument Kants ist das sog. Rückfallargument: Jeder Widerstand gegen die Staatsmacht sei ein Rückfall in einen Naturzustand, womit der Primat des Rechtszustandes verletzt werde. Positives Recht gilt Kant als *heilig* und unanzweifelbar. Es sei so zu betrachten *als* habe Gott selbst es erlassen.¹⁶⁾ Klar daran ist vor allem, dass auch eine kritische Transzendentalphilosophie ihrer Zeit verpflichtet ist – und überraschend unkritisch auftreten kann gegenüber Herrschaftsstrukturen. Eine Philosophie der Hoffnung jedenfalls ist Kants politische Philosophie nicht.

Erstaunlicherweise ist das Widerstandsrecht (bis heute) kein *Menschenrecht* (vgl. die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948), sondern nur

15) Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, Berlin 1907, 203–372, 320. Vgl. Peter Unruh, Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden 1995.

16) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, 319.

Bürgerrecht, von der jeweiligen Verfassung abhängig. Es als Vernunft- oder Naturrecht zu begründen, hat Kant ‚verpasst‘, anders als die englische Tradition (Locke).

6. Trotzdem: Gründe für das Widerstandsrecht

Wie kann das Recht auf Widerstand begründet werden, theologisch wie nicht-theologisch?

Das Widerstandsrecht hat eine lange Vorgeschichte ausgehend vom antiken Topos des Tyrannenmordes (514 v. Chr. gegen Hippias und Hipparchos als ‚Geburtsstunde‘ der Athener Demokratie; anders 44 v. Chr. Cäsar). Die ethische Frage ist, ob politischer Mord das geringere Übel und daher vorzüglich ist gegenüber der Erduldung einer Gewalt- bzw. Unrechtsherrschaft. Exemplarisch meinte etwa Thomas von Aquin, Tyrannenmord aus persönlicher Initiative sei verboten, einer Gemeinschaft aber erlaubt.¹⁷⁾

Als tragende Evidenz der Rechtsgeschichte in der Nachkriegszeit gilt die Erfahrung des Unrechtsstaats der NS-Diktatur. Diese Erfahrung ist *so* evident, dass sie das Recht auf Widerstand *prima facie* fraglos und zureichend begründet. Das war allerdings *nicht* der Grund für die Setzung des Widerstandsrechts im Grundgesetz.

Art. 20 Abs. 4 GG: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“ Dieses Grundrecht ist *erst* 1968 im Rahmen der Notstands-Gesetzgebung in das Grundgesetz eingefügt worden (zur Zeit der ersten Großen Koalition 1966-69), erstaunlicherweise *nicht* bereits zur Zeit von dessen Entstehung und Erlass 1949. Nach 1945 wurde das Attentat vom 20.7.1944 allerdings *kontrovers* diskutiert (Remer-Prozess). NS-Vertreter betrachteten die Attentäter als Verräter. Dominant wurde dagegen das naturrechtliche Argument einer Nothilfesituation.¹⁸⁾

Das Recht greift bereits prophylaktisch, wenn der *Versuch* gemacht wird, die Verfassungsordnung aufzuheben oder zu zerstören. Einzelne Verletzungen derselben reichen nicht aus; sondern es muss um die Ordnung als ganze gehen. Insofern ist das Widerstandsrecht konstitutiv konservativ auf den Ordnungserhalt gerichtet. Es greift auch erst, wenn alle anderen Möglichkeiten einer Gegenwehr

17) In diesem Kontext stehen auch Barths wenige Bemerkungen zum Widerstandsrecht, vgl. Karl Barth, Die Theologie Calvins 1922, Karl Barth-Gesamtausgabe II.23, Zürich 1993, 296, 304f., 307, 479.

18) Vgl. u.a. Alexander Demandt (Hrsg.): Das Attentat in der Geschichte, Augsburg 2000.

ausgeschöpft wurden (nicht zu identifizieren mit zivilem Ungehorsam, der mit Gewissensgründen in symbolischer Aktion gegen Rechtsnormen verstößt, um eine Unrechtssituation anzuprangern oder zu beseitigen).

Wenn Legalität illegitim wird, der Staat ein Unrechtsstaat, scheint evident, dass man ‚dem Rad in die Speichen fallen‘ darf (und dann auch muss?). Aber was sind die Gründe dafür?

- Vernunft, Verantwortung und Gewissen?
- der Staatsbegriff, wenn der Staat seine Aufgabe unter- oder überschreitet?
- der Glaubensbegriff?
- oder der Gottesbegriff bzw. die Christologie?

So klar und evident das Recht auf Widerstand *im Rückblick* erscheint, so unselbstverständlich war es zur NS-Zeit und noch in der Nachkriegszeit bis 1968. So klar wie evident richtig ‚uns‘ Bonhoeffers Beteiligung am 20. Juli im Rückblick gilt, so fraglich war das in der theologischen Tradition und Bonhoeffers Theologie.

Insofern kann man in Fragen des Widerstandsrechts im Rückblick leicht einer *perspektivischen Täuschung* erliegen. Auch wenn Bonhoeffer als vorbildlich gilt, als humanes wie christliches exemplum (bis hin zu seiner heiligengleichen Stellung als Märtyrer – was ein eigenes Problem darstellt), ist das im Lichte biblischer Theologie, der theologischen Tradition und seiner eigenen Theologie keineswegs klar und evident.

7. Sola ratiōe – solo verbo: Barth

Barth geht so weit, *jeden* Christen in die Verantwortung zu nehmen, im Falle einer Unrechtsherrschaft Widerstand zu leisten – was einer christlichen Widerstandspflicht¹⁹⁾ nahekommmt: „Kann ein ernsthaftes Gebet auf die Länge ohne die entsprechende Arbeit bleiben? Kann man Gott um etwas bitten, das man nicht in den Grenzen seiner Möglichkeiten herbeizuführen im selben Augenblick entschlossen und bereit ist? Kann man also beten, daß der Staat uns

19) Ob hier eine Widerstandspflicht abgeleitet wird, scheint mir fraglich. Vgl. Andreas Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, in: EvTh 55/6, 1995, 491–520, 506: „Barth geht noch einen Schritt weiter, indem er mit Zwingli und der Confessio Scotica aus der Affinität zwischen dem Evangelium von der Rechtfertigung und dem demokratischen Rechtsstaat das Recht und die Pflicht zum Widerstand und zum Tyrannenmord ableitet“.

erhalten, und zwar als Rechtsstaat erhalten bleiben oder zum Rechtsstaat wieder werden möchte, ohne sich in eigener Person, in eigener Besinnung und mit eigener Tat dafür einzusetzen, daß dies geschehe, ohne mit der Schottischen Konfession den ernstlichen Willen zu haben und zu bekennen: vitae bonorum adesse, *tyrannidem opprimere*, ab infirmioribus vim improborum defendere, ohne also gegebenen Falles mit Zwingli auch damit zu rechnen, daß solche Machthaber, die untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, ‚mit Gott entsetzt‘ werden müssen? Kann man der Staatsgewalt jenen schuldigen Respekt entgegenbringen, ohne ihre Sache mit allen diesen Konsequenzen zu seiner eigenen zu machen? Gerade im Blick auf den intimsten und zentralsten Gehalt der neutestamentlichen Mahnung würde ich also sagen, daß wir uns, wenn irgendwo, dann gerade in der Verlängerung der neutestamentlichen Linie im Sinne des ‚demokratischen‘ Staatsbegriffs auf dem Boden legitimer Auslegung befinden.“²⁰⁾

Barth argumentierte 1938 in ‚Rechtfertigung und Recht‘ christologisch für die intrinsische Nähe des Evangeliums zum demokratischen Rechtsstaat, der Recht spreche und schütze und damit „der Botschaft von der Rechtfertigung freie, gesicherte Bahn geben“²¹⁾ könne. Röm 13,1 als Gebot der Respektierung der Obrigkeit könne „auf keinen Fall bedeuten, daß die Kirche und ihre Glieder die Absichten und Unternehmungen der Staatsgewalt auch dann von sich aus bejahen und freiwillig fördern werden, wenn diese statt auf den Schutz auf die Unterdrückung der Predigt von der Rechtfertigung gerichtet sein sollte.“²²⁾ Diese These setzt zwei Argumente voraus: 1. das juristische ‚sola ratiōe‘, der Staat habe Recht zu schützen und damit auch das Recht auf Verkündigung (circa sacra, womit eine positive Religionsfreiheit vorausgesetzt wird); 2. das theologische ‚solo verbo‘, die Verkündigung des Wortes Gottes sei höchstes Gut, das nicht verletzt werden dürfe.

8. Solus Christus: Bonhoeffer

Bonhoeffer war gegenüber Barth deutlich konservativer und in ambivalenter Weise *demokratieskeptisch*. Pangritz meint, Bonhoeffer habe die „demokratische“ Begründung des Widerstandes ... offenbar nicht ausgereicht“²³⁾, weil es ihm „offenbar noch zu utopisch, noch zu sehr vom revolutionären Fortschrittsdenken

20) Karl Barth, Rechtfertigung und Recht, 1938, in: Eine Schweizer Stimme: 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, 13–57, 53f. Hervorhebung im Original.

21) Ebd., 29.

22) Ebd., 47.

23) Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, 506.

der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg geprägt²⁴⁾ gewesen sei. War doch zudem Bonhoeffers Staatsverständnis noch lutherisch traditionell ‚obrigkeitsstaatlich‘ (Röm 13 in der ‚Nachfolge‘²⁵⁾). Wie unselbstverständlich – wenn nicht sogar ausgeschlossen – Widerstand gegen die Staatsmacht für Bonhoeffer gelten musste, zeigt sich in seinem Staatsbegriff, wie Krötke ihn näher untersucht hat.²⁶⁾

8.1 „Gnadenlosigkeit staatlicher Ordnung“?

Bonhoeffers Staatsideal war der Obrigkeitsstaat, von oben, nicht von unten, von Gott geordnet, nicht vom Volk. Er verstand den Staat christologisch wie hamartiologisch in Form von „Erhaltungsordnungen“, die „ihren Wert ... von Christus her“ (DBW 11, 337)²⁷⁾ gewinnen. Nur „wenn in einer Ordnung noch Evangelium gehört werden kann“, verdient sie „Erhaltungsordnung“ zu heißen. Daher konnte er seine Kritik des totalen Staats ‚staatstheoretisch‘ in einem theologischen Sinn begründen.²⁸⁾ Der ‚politische Führer‘, der seine Person über sein Amt stellt, mache sich zum ‚Abgott‘: „Führer und Amt, die sich selbst vergotten, spotten Gottes und des vor ihm einsam werdenden einzelnen und müssen zerbrechen“ (DBW 12, 259f.). *Trotz und wegen* Bonhoeffers Obrigkeitsstaatsideal kann und darf der Staat nicht totalitär werden. Wird er das, ist *im Namen Christi* dagegen einzutreten. Daher kann man präzisieren: Trotz seines Staatsideals muss er *wegen* dessen theologischer Begründung einer Überschreitung der Grenzen und Aufgaben des Staates Widerstand leisten. Die theologische Begründung des Staates ist zugleich der Grund des Widerstandsrechts – und im Notstand auch der Widerstandspflicht. Aber – so einfach ist es bei Bonhoeffer gerade nicht.

Die Begründung des Staates ist zugleich seine Begrenzung und der Grund seiner Kritik. Dann entsteht der gravierende Konflikt von Staatstreue (dadiese Ordnung von Gott gegeben ist) und Kritik des totalitären Staates. „Die Kirche vor der Judenfrage“ (1933) expliziert das Amt des Staates, „Ordnung und Recht“ für alle zu gewähren. Schließt er einige aus, wird er illegitim; und überschreitet er seine

24) Ebd., 507.

25) Vgl. DBW 4, 256–259.

26) Vgl. zum Folgenden Wolf Krötke, Dietrich Bonhoeffers Verständnis des Staates. Theologische Begründung – Praktische Konsequenzen – Rezeption in Ost und West, Vortrag auf der XI. Internationalen Bonhoefferkonferenz am 29.06.2012 in Sigtuna (Schweden), online unter <http://wolf-kroetke.de/vortraege/ansicht/eintrag/54.html> (zuletzt überprüft am 24.02.2016).

27) Vgl. auch entsprechende Ausführungen in „Schöpfung und Fall“, DBW 3, 129f.

28) Vgl. Bonhoeffers Rundfunkvortrag am 1.2.1933, „Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation“, DBW 12, 242–260.

Funktion (indem er in das Recht der Kirche auf Verkündigung eingreift), wird er ebenso illegitim. Dann sei es das Amt der Kirche, den Staat *kritisch zu befragen* und ggf. den „Konflikt mit dem bestehenden Staat“ zu riskieren. *Wie weit* diese Kritik gegen kann und darf, ist ein Problem. Denn ob die Kirche zum Umsturz aufrufen oder ihn betreiben dürfe, sei nur durch ein Konzil zu entscheiden – nicht also von einem Einzelnen²⁹⁾ und auch nicht von einem Teil der Kirche. Wer also darf wann und warum „dem Rad in die Speichen fallen“ (DBW 12, 354)? So eingängig diese Widerstandsmetapher geworden ist, so unklar ist deren Begründung und Näherbestimmung.

Das theologisch begründete Obrigkeitsstaatsideal wird kraft seiner Begründung zur Staatskritik, wenn davon abgewichen wird. Das heißt aber, *das Ideal einer (gottgegebenen: Mandatum) Obrigkeit bleibt in Kraft*. Dabei ist die *Begründung* ebenso problematisch wie das *Staatsideal* selber. Wäre nicht – eigentlich im Sinne Bonhoeffers – vielmehr *eine ‚religionslose‘ Begründung des Staates* sinnvoll, mit der nicht Menschenwerk als Gotteswerk gedeutet wird? Zwar eröffnet seine theologische Begründung (besser: Deutung) ein Staatsverständnis, das Kritik ermöglicht wie erfordert, wenn vom theologischen Ideal abgewichen wird. Der Preis allerdings ist das Modell einer Obrigkeit und ihrer Untertanen sowie einer theologischen Sanktionierung der Obrigkeit – die für freiheitliche demokratische Ordnungen schlicht inakzeptabel erscheinen muss. Keine ‚öffentliche Theologie‘ (wie sie derzeit deutungsmächtig zu werden im Begriff steht) würde mit dieser Begründung operieren können.

Das Unbehagen an dieser Staatsbegründung und -begrenzung steigert sich, wenn es heißt: „Gerade in der Wahrung der strengen Gerechtigkeit, des Schwertamtes, der *Gnadenlosigkeit staatlicher Ordnung*, d.h. der echten Weltlichkeit, wird die Christusherrschaft, d.h. die Herrschaft der Gnade, ganz ernst genommen“ (DBW 16, 559f., Hervorhebung PS). Die Affirmation dieser Gnadenlosigkeit wird *auch theologisch* begründet, nicht christologisch, sondern mit dem Zorn Gottes: „Die Menschwerdung Gottes, d.h. die Menschwerdung der Liebe wäre mißverstanden, wenn man nicht auch die weltlichen Ordnungen der strengen Gerechtigkeit, der Strafe und des Zornes Gottes als Erfüllung dieser menschengewordenen Liebe verstehen wollte“ (ebd., 560).³⁰⁾ Das heißt nicht weniger, als dass *um Christi willen* (als Verkörperung der Liebe) die ‚strenge Gerechtigkeit‘ in ‚Zorn‘ und ‚Gnadenlosigkeit‘ anzuerkennen sei.

29) Vgl. DBW 12, 351–354.

30) Bonhoeffer fährt fort: „wenn man nicht das Gebot der Bergpredigt auch im echten staatlichen Handeln gewahrt sähe. Nicht Verchristlichung oder Verkirchlichung der weltlichen Ordnung, sondern ihre Befreiung zur echten Weltlichkeit ist Sinn und Ziel der Christusherrschaft“ (DBW 16, 560).

Die Begründung dieser lutherisch-preußischen Auffassung liegt in Bonhoeffers Transformation der Schöpfungsordnung in seiner ‚Mandatenlehre‘: der „Lehre von den 4 göttlichen Mandaten...: Ehe und Familie, Arbeit, Obrigkeit, Kirche. Darin sind diese Ordnungen göttlich, daß sie einen konkreten in der Offenbarung begründeten und bezeugten göttlichen Auftrag und eine göttliche Verheißung haben“ (ebd., 561). Man wird biblisch-theologisch allerdings fragen können, ob diese ‚Offenbarungsbegründung‘ von kulturellen Formen wirklich tragfähig ist; und systematisch-theologisch, woher er das weiß und ob das wirklich zwingend ist. ‚Obrigkeit‘ jedenfalls war, wie oben erwähnt, in der Geschichte Israels hoch umstritten. Und Jesu Anerkennung der religiösen wie politischen Obrigkeiten war überaus zurückhaltend – und hatte im Zweifelsfall klar die Form der Kritik, nicht des Gehorsams. Bonhoeffer schreibt in seinem „Theologischen Gutachten: Staat und Kirche“ hingegen, dass der Obrigkeit gegenüber Gehorsam gelte, „unabhängig von ihrem Zustandegekommensein“ (ebd., 517). Deswegen kann Kirche nicht zum Widerstand gegen die Obrigkeit aufrufen, weil diese einen „göttlichen Charakter“ (ebd.) habe.³¹⁾

Damit wird eine Differenz gemacht, die später entscheidend werden wird: die von ‚Staat‘ versus ‚Obrigkeit‘. ‚Staat‘ sei eine eigenmächtige menschliche Begründung der ordnenden Macht des Gemeinwesens ‚von unten‘. ‚Obrigkeit‘ hingegen entzieht sich aller menschlichen Begründung, und eben das mache ihren ‚göttlichen Charakter‘ aus. „Obrigkeit ist von Gott geordnete Vollmacht, weltliche Herrschaft in göttlicher Autorität auszuüben. Obrigkeit ist Stellvertretung Gottes auf Erden. Sie ist nur von oben her zu verstehen“ (ebd. 507), genauer: die „echte Begründung der Obrigkeit ist also Jesus Christus selbst“ (ebd., 514). „Obrigkeit geht nicht aus dem Gemeinwesen hervor, sondern sie ordnet das Gemeinwesen von oben her“ (ebd., 507f.). Bonhoeffer geht so weit, Obrigkeit als „Engelmacht“ zu deuten, um „ihre Stellung zwischen Gott und der Welt“ (ebd., 508) zu bezeichnen.

Was wie eine theologische Verklärung der Obrigkeit erscheint, mit nicht ungefährlicher Heiligung weltlicher Strukturen und historisch kontingenter Ordnungsformen, zeigt allerdings eine scharfe, kritische Kehrseite: Wenn die Obrigkeit „nur ‚in Jesus Christus Bestand‘“ (ebd., 515)³²⁾ hat; wenn ihr „Zweck ... Jesus Christus selbst“ (ebd.) sei, und sie ihm zu dienen habe, wenn sich Jesus der Obrigkeit unterworfen habe, um sie daran zu erinnern, dass sie „Gabe von oben herab‘ sei“ (ebd.)³³⁾ – dann ist Bonhoeffers Obrigkeitsbegriff 1. staatskritisch, 2. auch obrigkeitskritisch, denn sie ist 3. christologisch und damit

31) „Es gibt ... kein Recht auf Revolution“ (ebd., 532).

32) Mit Kol 1,17.

33) Mit Joh 19,10.

eschatologisch verfasst. Was nicht im Sinne Christi ist, verstößt gegen die göttliche Ordnung – auch im Profanen und Zivilen. Der Hintergrund dessen ist allerdings ein letztlich theokratisches Modell, in dem Gott *beide* Reiche regiert, in deutlicher Asymmetrie. Wenn ich recht sehe, gilt Bonhoeffer die weltliche Obrigkeit als *Gottes Medium* und damit letztlich immer als Heilsmedium – was dann doch bei allem Kritikpotential, das diese Sicht eröffnet, bedenklich ist, spätestens, wenn er personalisiert: „Die obrigkeitlichen Personen sind Gottes ‚Liturgen‘, Diener, Stellvertreter (Röm. 13,4)“ (ebd., 517). So kann er mit Nietzsche formulieren, die Obrigkeit sei „In gewissem Sinne jenseits von Gut und Böse“ und verliere auch „durch ein ethisches Versagen noch nicht eo ipso ihre göttliche Würde“ (ebd., 518).

Kurzum: die Ausführungen mit dem Titel „Der göttliche Charakter der Obrigkeit“ (ebd., 517ff.) hinterlassen einen tief ambivalenten Eindruck. Auch wenn hier die alte Naturrechtslehre mit ihrer Schöpfungsordnung christologisch transformiert und kritisierbar wird – ist doch das Ergebnis alles andere als theologisch notwendig. Für die Frage des Widerstandsrechts ergeben sich hier *vor allem* Gegengründe, vielmehr Gründe für eine Obrigkeitstreue, die biblisch-theologisch fraglich bleibt.

Krötkes Fazit lautet daher: „Die Schlussfolgerung, die aus dieser Sicht der ‚Obrigkeit‘ folgt, ist stringent. Sie liegt auf der Linie, die Martin Luthers Verständnis der Obrigkeit vorgegeben hat. Konkreter Widerstand gegen eine Obrigkeit bleibt dem Einzelnen überlassen, der den Gehorsam gegen eine ungerechte Obrigkeit nicht mit seinem Gewissen vereinbaren kann. Solcher Ungehorsam ist, sagt Bonhoeffer, ein freies ‚Wagnis auf die eigene Verantwortung hin‘, das bereit ist, die ‚Schuld der Gesetzesdurchbrechung‘ auf sich zu nehmen. Genau dies wurde Bonhoeffers eigener Weg im Widerstand gegen Hitler, für den er nicht beansprucht hat, im Dienst der Kirche zu stehen, wohl aber als ein vor Christus verantwortliches Glied der Kirche zu handeln.“³⁴⁾

Das kann man auch kritischer formulieren: Bonhoeffers Staats- und Obrigkeitstheologie lässt den Einzelnen allein mit seiner Entscheidung für oder gegen den Widerstand. Die Kritikpotentiale der christologischen Transformation der Naturrechtslehre bleiben ungenutzt – für den Einzelnen, die Gemeinde, die Kirchen wie die Öffentlichkeit. Wenn es nur das schuldbelastete Wagnis des Einzelnen wäre, Widerstand gegen einen Unrechtsstaat zu leisten – *unterschreitet* seine Theologie *hier* (noch), auch wenn der Widerständler *Bonhoeffer* keineswegs versagt hat, im Gegenteil. „Zweifelloos ist die reformatorische Kirche nicht dazu

34) Krötke, Dietrich Bonhoeffers Verständnis des Staates.

angehalten, dem Staat in sein spezifisch politisches Handeln direkt hineinzureden.“ (DBW 12, 350) – Wirklich nicht und nie? Das hat Bonhoeffer je später, desto deutlicher anders gesehen. Der *Einzelne* sei strikt zum „Gehorsam gegenüber dem göttlichen Auftrag der Obrigkeit“ (DBW 16, 521) verpflichtet, allerdings nur „solange, bis die Obrigkeit ihn direkt zum Verstoß gegen das göttliche Gebot zwingt, bis also die Obrigkeit offenkundig ihren göttlichen Auftrag verleugnet und so ihres Anspruchs verlustig geht“ (ebd., 522). Dann muss man annehmen, *ein* Grund zum Widerstand ist dieser *Zwang* durch die Selbstverfehlung ‚der Obrigkeit‘; mitnichten der einzige, aber vermutlich der tragende für das Engagement im *militärischen* (also obrigkeitlichen) Widerstand gegen die Obrigkeit.

8.2 Wende zum Widerstand – und deren Gründe

Im „Schuldbekenntnis“ (Herbst 1940 oder 1941?)³⁵⁾ seiner Ethik aber heißt es: „Die Kirche war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie... Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi“ (DBW 6, 129f.). „*Schreier!*“ heißt es, was nicht ohne verbale *Gewalt* ist. Aber es gilt gut lutherisch damit noch ‚sine vi, sed verbo‘. Ist damit ein *direkter* Widerstand *der Kirche* gegen den Unrechtsstaat gemeint? Ringshausen argumentiert, dass Bonhoeffer im Kontext an der nur *mittelbaren* politischen Aufgabe der Kirche festhält, die mit ihrem geistlichen Amt gemäß der Zwei-Reiche-Lehre „nur indirekt“³⁶⁾ politisch wirken dürfe. Diese lutherische Lehrbildung bleibt bei ihm in Kraft. Das wird belegt mit dem Text ‚Staat und Kirche‘ (wie oben interpretiert). Immerhin meinte er, Widerstand könne „immer nur eine konkrete Entscheidung im Einzelfall sein“ (DBW 16, 522).

Allerdings heißt es explizit, *die Kirche* hätte schreien müssen. Das lässt sich nicht auf den Einzelnen reduzieren. Entscheidende Gründe für diese (versäumte) *Pflicht* zum *verbalen* Widerstand *der Kirche* für Bonhoeffer sind hier:

1. das Vergehen der Diktatur an den Juden (was *sola ratione* gelten kann), und
2. eine besondere *Verantwortung* der Kirche für die „Brüder Jesu Christi“ – was *christologisch* mit *ekklesiologischer* Konsequenz begründet wird, nicht nur als

35) Vgl. Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, 507; vgl. auch Ringshausen, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus, 93.

36) Ebd. 94. Für den einzelnen wie für die Kirche sei politischer Widerstand gegen den Staat unzulässig. Vgl. ebd. 92 und DBW 14, 241.

Gewissensentscheidung des Einzelnen, sondern als Pflicht der ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘.

3. Es scheint, als würde Bonhoeffer hier ein Argument aus der *oikonomia* voraussetzen: aus der Einheit der Geschichte Gottes mit ‚seinem Volk‘, was die *Einheit* und zwar *seines* Volkes bedingt. Daher ist die Kirche auch für die Juden mitverantwortlich. Dieses Argument aus der Heilsgeschichte ist allerdings strikt *christologisch* gefasst: Es geht um die Brüder Jesu Christi. Daher kann er auch in „Erbe und Verfall“ formulieren: „Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude“ (DBW 6, 95). Offensichtlich kommen hier deutlich andere Kritikpotentiale zum Tragen als aus dem christologisch begründeten Obrigkeitsverständnis. War dort eine tiefe Affirmation der Obrigkeit (mit dem Potential der Staatskritik) letztlich ‚staatstragend‘ konzipiert (preußisch, lutherisch), wird hier im christologischen Kirchenbegriff eine Einheit des Gottesvolkes geltend gemacht, wodurch sich eine *direkte politische Aufgabe* der Kirche ergibt: einer staatskritischen Solidarität mit den ‚Brüdern Jesu‘.

Bonhoeffer sah „eine dreifache Möglichkeit kirchlichen Handelns dem Staat gegenüber: erstens ... die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören. ‚Tut Gutes an jedermann.‘ [„.] Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ (DBW 12, 353). Angesichts der Judenvernichtung ist eindeutig der ‚Dienst an den Opfern‘ unzureichend. Daher geht es um die dritte Option und deren Begründung und Konsequenzen.

8.3 Gewissen?

Bonhoeffers Widerstand als einzelner ist zum *exemplum* geworden, das *die protestantischen Kirchen* rezipiert haben. Der ‚Bonhoeffer receptus‘ ist gleichsam ‚kanonisiert‘ worden, wodurch die Ausnahme einer einzelnen Gewissensentscheidung als exemplarisch, vorbildlich und darin *heilig* geworden ist: dazu *gemacht* worden ist. Gängig ist daher in der Bonhoefferrezeption, das *Gewissen* als *die* Begründungsinstanz des Widerstandes aufzurufen und Bonhoeffer als Helden der Gewissenhaftigkeit darzustellen.

Nur ist das doppelt unzutreffend: Erstens wäre der ‚Ruf des Gewissens‘ nur die Initiative des Einzelnen, nicht der Kirche (oder aller Mitmenschen). Zweitens und gewichtiger wird die (von Pangritz überzeugend dargelegte) weitreichende Gewissenskritik Bonhoeffers damit verkannt. Anders als in der damals dominanten Tradition der Lutherrenaissance ist Bonhoeffer dem Gewissen gegenüber höchst skeptisch. Darin zeigt sich eine deutliche Distanz gegenüber dem klassischen ‚Luthertum‘ wie gegenüber der kulturprotestantischen Subjektivitätstheorie und Innerlichkeit des Gewissens. Am 30.4.1944 schreibt Bonhoeffer an Eberhard Bethge: „Die Zeit, in der man das [wer Jesus Christus für uns heute ist] den Menschen durch Worte ... sagen konnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d. h. eben die Zeit der Religion überhaupt“ (DBW 8, 402f.); und schon in seiner Berliner Antrittsvorlesung am 31.7.1930 formuliert Bonhoeffer mit deutlicher Heideggerkritik: „Im Gewissensruf nimmt das Dasein seine Schuld auf sich und kommt zur Ganzheit, indem es nun in die Entschlossenheit zum Tode eintritt und so sich selbst findet“ (DBW 10, 364). So „erweist sich der Ruf des Gewissens nur als der letzte Griff des Ich nach sich selbst, nach seinen Möglichkeiten“ (ebd., 376); oder ähnlich bereits in „Akt und Sein“: „Gewissen und Reue des Menschen in Adam sind dessen letzter Griff nach sich selbst, Bestätigung und Rechtfertigung seines selbstherrlichen Alleinseins ... Das Geschrei des Gewissens aber täuscht nur über die stumme Einsamkeit eines öden ‚Bei-sich‘ hinweg und hallt echolos in die eigene beherrschte, gedeutete Welt... Darum gehört das Gewissen dem Teufel zu ...“ (DBW 2, 137f.)³⁷⁾. Auch in „Schöpfung und Fall“ heißt es: „Das Gewissen treibt den Menschen von Gott weg, in das gesicherte Versteck... Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes im sündigen Menschen, sondern gerade die Abwehr gegen diese Stimme... Gott tötet das Gewissen“ (DBW 3, 120f.)³⁸⁾

Angesichts dieser vehementen Gewissenskritik ist jedenfalls die gängige Deutung des Widerstandes aus Gewissensgründen des Einzelnen (als dem ‚Gewissenshelden‘) nicht haltbar. Es sind, wie Pangritz zeigt, ‚konkrete Gebote‘ und die „Stimmen von außen“³⁹⁾, die Bonhoeffer in die *Verantwortung* nehmen. Das führt – wenn man schon von Gewissen spricht – in zwei wichtige Modifikationen, mit denen in Bonhoeffers „Ethik“ dann *dennoch von Gewissen* die Rede sein kann: „So ist Jesus Christus der Befreier des Gewissens zum Dienst Gottes und des Nächsten, der Befreier des Gewissens auch und gerade dort, wo der Mensch in die Gemeinschaft der menschlichen Schuld eintritt... Das

37) Mit Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand 502.

38) Vgl. auch DBW 6, 65.

39) Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, 504.

befreite Gewissen ist nicht ängstlich..., sondern weit geöffnet für den Nächsten und seine konkrete Not“ (DBW 6, 279). Damit wird ein *christologisch* bestimmtes *anderes* Gewissenskonzept entworfen, das evangelisch zu nennen ist. Und dieses Gewissen ist sozial geöffnet: Es hört auf die *Stimmen der Anderen*.⁴⁰⁾

Dann aber ist Pangritz' Einwand nicht ganz von der Hand zu weisen: „Es geht Bonhoeffer nicht darum, auf eine innere Stimme zu hören, und sei es die des Gewissens, sondern einer anderen Stimme zu gehorchen, die von außen kommt: die Losungen, Deutschland, die Brüder, jetzt: ein anderer Mensch. – Peinlicher Einwand: Könnte es auch der ‚Führer‘ sein?“⁴¹⁾ Formal ‚natürlich‘ auch der; inhaltlich und strukturell ‚natürlich‘ nicht. Denn es geht nicht um irgendwelche Brüder, sondern die Brüder Jesu Christi und die Brüder im Glauben; es geht nicht um irgendeinen Führer, sondern Gott allein in Christus.

8.4 Verantwortung coram Deo

Nicht also *statt* Gewissen, sondern *als Transformation* des lutherischen *Innerlichkeit* des Gewissens tritt bei Bonhoeffer die *Verantwortung* ein.⁴²⁾ „Um des Gewissens willen‘ (Röm 13,5), was auch interpretiert werden kann als ‚um des Herrn willen‘ (1. Petr. 2,13), fordert die Obrigkeit Gehorsam“ (DBW 16, 521). Damit wird die Gewissensentscheidung als Entscheidung *in Verantwortung vor Christus* bestimmt (lutherisch: forensisch?). *Deswegen* kann er später im selben Kontext formulieren, es sei das „Wagnis der Verantwortlichkeit“ (ebd., 523) zu unternehmen.⁴³⁾ „Die Verweigerung des Gehorsams in einer bestimmten geschichtlichen, politischen Entscheidung der Obrigkeit kann ebenso wie diese Entscheidung selbst nur ein Wagnis auf die eigene Verantwortung hin sein. Eine

40) Vgl. Philipp Stoellger, Was dazwischenredet – das mehrstimmige Gewissen. Gewissen als fremde Stimme in eigenem Namen, in: Stephan Schaefer/Thorsten Moos (Hgg.), Das Gewissen, Tübingen 2015, 285–311.

41) Pangritz, 504 (mit DBW 6, 278): „So hat der Gewissensruf seinen Ursprung und sein Ziel in der Autonomie des eigenen Ich ... Die große Veränderung tritt... in dem Augenblick ein, in dem die Einheit der menschlichen Existenz nicht mehr in ihrer Autonomie besteht, sondern – durch das Wunder des Glaubens - jenseits des eigenen Ich und seines Gesetzes, in Jesus Christus gefunden wird.“ „Formal hat diese Veränderung des Einheitspunktes ihre Analogie durchaus im säkularen Bereich. Wenn der N.S. [Nationalsozialist] sagt: mein Gewissen ist A.H. [Adolf Hitler], so ist auch damit der Versuch gemacht, die Einheit des Ich jenseits seiner selbst zu begründen. Es hat dies dann die Preisgabe der Autonomie zugunsten einer bedingungslosen Heteronomie zur Folge, was wiederum nur dann möglich ist, wenn der andere Mensch, in dem ich die Einheit meines Lebens suche, in die Funktion meines Erlösers tritt. Es läge dann hier die prägnanteste säkulare Parallele und damit der prägnanteste Widerspruch zur christlichen Wahrheit vor“ (DBW 6, 278).

42) Vgl. zum Folgenden Ringshausen, Widerstand, 108ff.

43) Allerdings von Seiten der Obrigkeit gegen die Obrigkeit (also des unten zu erörternden Restes der Ordnungsmacht gegen die zur Chaosmacht gewordene Ordnungsmacht): „Hier muß das Wagnis der Verantwortlichkeit unternommen werden. Die Verantwortung für ein solches Wagnis seitens der Obrigkeit aber kann in concreto (d.h. abgesehen von der allgemeinen Mitverantwortung der Einzelnen für das politische Handeln) auch nur die Obrigkeit tragen“ (DBW 16, 523).

geschichtliche Entscheidung geht nicht in ethische Begriffe auf. Es bleibt ein Rest: das Wagnis des Handelns“ (ebd.).

Offensichtlich ist hier nicht die Verantwortung vor dem ‚Gerichtshof der Vernunft‘ gemeint, sondern sie wird *christologisch* konzipiert: „Dieses Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi... nennen wir ‚Verantwortung“ (DBW 6, 254, Hervorhebung im Original). Verantwortung *als Antwort* zu begreifen, ist phänomenologisch explikabel, indem man sie *responsorisch* versteht.⁴⁴⁾ Wir stehen in Anspruchsgefügen, in denen wir nicht nicht antworten können – und uns vor den Ansprüchen der Anderen zu verantworten haben. Dass stets ein höchst heterogenes Gefüge vorliegt, nötigt zum Unterscheiden. Daher ist die *christologische* Pointierung ein Kriterium von Gewicht. „In diesem Begriff der Verantwortung ist die zusammengefasste Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit gemeint im Unterschied zu den Teilantworten, die wir zum Beispiel aus der Erwägung der Nützlichkeit oder aus bestimmten Prinzipien heraus geben könnten“ (DBW 6, 254). Für die Ethik – gerade in der Grenzlage des Unrechtsstaates – sind daher *nicht* das Gewissen oder bestimmte Maximen maßgebend, sondern eine ganz bestimmte Verantwortungsrelation: Zu tun ist, was angesichts Christi, des Gekreuzigten, zu verantworten ist. Verantwortung ist daher ein *sozial*ethisch zu verstehen, nicht individualethisch; sie ist nicht *sola ratiōe* konzipiert, sondern christologisch; und sie bezieht sich auch nicht nur auf den einzelnen Handelnden, sondern auf ‚die Kirche‘ als Gemeinschaft der Gläubigen.

Darin ist für Bonhoeffer vermutlich Barth mitbestimmend, der den Verantwortungsbegriff in ähnlicher Weise konzipiert: „Es ist der Begriff der Verantwortlichkeit, in welchem wir die exakteste Beschreibung der menschlichen Situation der souveränen göttlichen Entscheidung gegenüber zu erkennen haben. Wir leben verantwortlich, d. h. unser Sein, Wollen, Tun und Lassen ist, ob wir es wissen oder nicht, ein fortwährendes Antworten auf das uns als Gebot gesagte Wort Gottes: ... es ist fortwährend Antwort auf diese Frage.“⁴⁵⁾

8.5 ‚Teilnahme am Sein Jesu‘ als ‚Teilhabe am Leiden Gottes‘

Von der Transformation des lutherischen Gewissenskonzeptes über die christologische Neukonzeption der Verantwortung führt die Begründung des Widerstandes (im Grunde von Anfang an) in die Christologie und *deren* Ethik.

44) Vgl. Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt 2006, 56ff; vgl. Philipp Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen 2010.

45) Karl Barth, KD II/2, 713.

Denn in der ‚Nachfolge Jesu‘ besteht – soweit ich sehe – der ‚letzte‘ Grund für den Widerstand. Darin würde sich Bonhoeffer erstens an die obrigkeitskritischen Traditionen der biblischen Theologien anschließen, und zweitens vermutlich auch den subversiven Sinn des Gebots der Bergpredigt zum Tragen bringen: ‚Widerstehet nicht dem Übel...‘, sondern entblößt und demaskiert es in einem *Erleiden* dessen. Allerdings geht er dann im *gewaltsamen* Widerstand noch deutlich darüber hinaus – in aller Gefahr, schuldig zu werden in Verantwortung vor Christus.

Wenn aber wirklich der letzte Grund in der Christologie liegt – wie konnte dann der Widerstand überhaupt fraglich sein? ‚Warum so spät?‘ kann man nicht nur in Bezug auf das Grundgesetz fragen, sondern a fortiori gegenüber Bonhoeffers Widerstandsbegründung. Ist das nur eine Verspätung der Einsicht (also im ordo cognitionis)? Das hätte das Potential, weite Teile der lutherischen Tradition (wie s.o. Elert) zu kritisieren. Oder geht es um mehr, dass womöglich das ‚Leiden Gottes‘ in der ungeheuren Hyperbolik des Leides der Juden zu einer Alterierung Gottes und damit der Christologie führt (im ordo essendi, bzw. der oikonomia)? Wenn man tatsächlich von einem ‚leidenden Gott‘ her denkt (also Theologie im Horizont *dieses* Pathos konzipiert – dann kann die verspätete Erkenntnis seitens der Theologie auch eine Antwort auf eine Veränderung Gottes ‚selbst‘ aufgefasst werden. Die Verspätung hätte nicht nur Gründe der ‚Erkenntnisschwäche‘, sondern Gründe in der Alterierung Gottes. Eine ‚starke‘ Lesart Bonhoeffers sollte Letzteres annehmen – hätte dann allerdings die Folgelast zu tragen, den entsprechend dynamisierten Gottesbegriff zu vertreten und – weiter zu explizieren.⁴⁶⁾

Den christologisch-ethischen Grund des Widerstands entfaltet Bonhoeffers *Stellvertretungsbegriff*. „Stellvertretung und also Verantwortlichkeit gibt es nur in der vollkommenen Hingabe des eigenen Lebens an den anderen Menschen... Die Selbstlosigkeit in der Verantwortung ist eine so restlose, daß hier das Goethesche Wort von dem Handelnden, der immer gewissenlos ist, seinen rechten Ort bekommt“ (DBW 6, 258). Die Nachfolge in der Stellvertretung als ‚vollkommene und restlose Hingabe‘ ist radikal in mehrfacher Weise: Sie müsste im Grenzfall zum Selbstverlust führen; kann das im Sinne Christi sein? Sie ist maximale Mimesis Christi, worin sich zeigt, dass Mimesis hochkreativ und konstruktiv ist (nicht nur Nachfolge und Nachahmung, sondern in eigener Verantwortung und Lebensgestaltung). Sie ist als Mimesis nicht fern vom Problem einer ‚frommen Konkurrenz‘ (wie sie sich in Johannes Paul II. in der Karwoche 2005 zeigte)⁴⁷⁾: Indem der Christ dem Nächsten zum Christus wird

46) Vgl. Stoellger, Passivität aus Passion.

(wie Luther zu formulieren wagte)⁴⁸, folgt er Christus nach – und könnte Gefahr laufen, *selber* als Christus aufzutreten und dann mit ihm zu konkurrieren. Dass das kaum gemeint ist bei Bonhoeffer, ist klar. Aber das Problem liegt in der Konsequenz einer derart ‚restlosen Hingabe‘.

Eine Antwort darauf ist die Hamartologie: „Weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig... Daß der Sündlose, der selbstlos Liebende schuldig wird, gehört durch Jesus Christus zum Wesen verantwortlichen Handelns“ (DBW 6, 276). Nur ist diese Antwort klassisch christologisch ‚revolutionär‘: Der Sündlose wird schuldig – und bleibt dann nicht sündlos? Reflektiert Bonhoeffer hier in Christus das Problem des ‚Falls‘, des Schuldigwerdens im Widerstand?

Eine *andere* Antwort auf das genannte Problem ist die christologische Differenz: „Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, daß wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt, und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst, sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt. Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christlichen Haltungen. Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden“ (DBW 8, 34). Hier resultiert nicht mehr eine ‚radikale selbstlose Hingabe‘ aus der Verantwortung des Christen, sondern ‚nur‘ das *echte Mitleiden*. Die von Luther her vertraute *vita passiva* führt in die (sehr ernste) *compassio*, die nicht passiv bleibt, sondern höchst aktiv wird und werden muss.

Mir scheint *das* die Spur zu sein – in Tradition lutherischen Passivitätsdenkens –, die in Bonhoeffers Maximalthese führt, die „*Teilnahme am Sein Jesu*“⁴⁹ als ‚*Teilhabe am Leiden Gottes*‘: „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. Das ist die μετά νοῦ, nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu Christi mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, daß Jes. 53 nun erfüllt wird! ... Dieses Hineingerissenwerden in das messianische

47) Vgl. ebd., 186ff.

48) „Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohl gefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir geworden ist, und nichts mehr tun, denn was ich nur sehe, das ihm not, nützlich und selig sei, dieweil ich doch durch meinen Glauben aller Dinge in Christo genug habe.“ WA 7, 35, 32–35, Deutsch modernisiert.

49) „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente“ (DBW 8, 558).

Leiden Gottes in Jesus Christus geschieht im Neuen Testament in verschiedenster Weise ... Das einzige, ihnen allen Gemeinsame, ist das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das ist ihr ‚Glaube‘. Nichts von religiöser Methodik... Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben“ (ebd., 537). Das bedürfte eingehender Ausführungen, die sich bei Bonhoeffer selber leider nicht finden. Ist darin doch ein mystischer Ton präsent und eine Theologie kreativer Passivität, deren Gründe und Konsequenzen hier nicht absehbar sind. Kurz gesagt (mit eigenen Worten) zeichnet sich hier ein Ethos aus Pathos ab: eine (lutherische) ‚reine Passivität‘ des ‚Hineingerissenwerdens‘, die ‚zum Leben‘ führt. Dabei geht Bonhoeffer mit Luther über Luther hinaus, indem die ‚Leiden Gottes‘ als Grund und Sinn von Pathos wie Ethos gelten. Sollte man Jürgen Moltmanns ‚leidenden Gott‘ als Ausführung dessen verstehen – und die Theologie der Hoffnung als deren Überschreitung?

Bonhoeffer konnte in „Nachfolge“ im dezidierten Anschluss an Mt 5,38–42 noch schreiben: „Es gibt ... keine denkbare Tat, in der das Böse so groß und stark wäre, daß es nun doch eine andere Handlung des Christen erforderlich machte. Je furchtbarer das Böse, desto bereitwilliger zum Leiden soll der Jünger sein“ (DBW 4, 136). Barth hingegen formulierte kritisch gegenüber einer Ethik ‚Leidensnachfolge‘: „Es könnte dann offenbar sein, daß wir nur noch wählen könnten: entweder im Ungehorsam gegen Gott den Gehorsam gegen diese Regierung oder im Gehorsam gegen Gott den Ungehorsam gegen diese Regierung. Müßte dann nicht Gott mehr gehorcht werden als den Menschen? Müßte es uns dann nicht verboten sein, nur leiden zu wollen? Müßte dann nicht der in der Liebe tätige Glaube an Jesus Christus unsere aktive Resistenz ebenso notwendig machen, wie er, wenn wir nicht vor diese Wahl gestellt sind, die passive Resistenz, oder auch unsere positive Mitarbeit notwendig macht?“⁵⁰ Im Anschluss an Barth jedenfalls scheinen Widerstandsrecht und -pflicht ‚leichter‘ begründbar zu sein.

8.6 Bonhoeffers Katechontik⁵¹

1941 erklärte Bonhoeffer in seiner Ethik: „Vor dem letzten Sturz in den Abgrund kann nur zweierlei bewahren: das Wunder einer neuen Glaubenserweckung und

50) Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zürich 1938, 214; vgl. ferner KD III/4, 513–515.

51) Vgl. Martin Berger, Die Katechon-Vorstellung 2Thess 2,6f. Dietrich Bonhoeffers Interpretation im Kontext der Rezeptionsgeschichte, in: Protokolle zur Bibel 5, 1996/1, 33–56; auszugsweise in: Meinhard Rauschensteiner/Walter Seitter (Hg.): Katechonten. Den Untergang aufhalten, Berlin 2001, 92–102.

die Macht, die die Bibel als ‚den Aufhaltenden‘, κατέχων (2Thess 2,7) bezeichnet, das heißt die mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund Stürzenden erfolgreich in den Weg stellt ... Das ‚Aufhaltende‘ ist die innerhalb der Geschichte durch Gottes Weltregiment wirksam werdende Gewalt, die dem Bösen seine Grenze setzt. Der ‚Aufhaltende‘ selbst ist nicht Gott, ist nicht ohne Schuld, aber Gott bedient sich seiner um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren. Der Ort, an dem das Wunder Gottes verkündigt wird, ist die Kirche. Das ‚Aufhaltende‘ ist staatliche Ordnungsmacht“ (DBW 6, 122f).

Darin tritt einerseits nochmals und geschichtstheologisch verdichtet sein Staatsdenken zutage: der Staat als Ordnungsmacht in Gottes Auftrag. Andererseits spricht er von jenem „Rest an Ordnungsmacht, der sich noch wirksam dem Verfall widersetzt“ (ebd. 123). Das meint *nicht* die Kirche, auch nicht den einzelnen Widerständigen. Sondern die ‚staatliche Ordnungsmacht‘ tritt auseinander, so dass hier die pervertierte Ordnungsmacht ihrem *Rest* gegenübersteht. Den versteht Ringshausen (m.E. plausibel) als den militärischen Widerstand.

Insofern tritt hier neben das Wagnis des Einzelnen zum Widerstand noch eine weitere Begründung: als Angehöriger des Militärs ist der Widerstand über das Mandatum Gottes autorisiert, um die Ordnung zu erhalten, die von der pervertierten Ordnungsmacht zerstört wird. Insofern dient die (nur angedeutete, nie ausgeführte) ‚Mandatenlehre‘ und deren lutherischer Hintergrund nicht allein der Ordnungsstaatlichkeit, sondern einer *kritischen* Ordnungserhaltung gegen die Ordnungszerstörung. Erstaunlicherweise kann so die konservative These der Mandate Gottes eine eminent staatskritische Konsequenz begründen. Müsste *daraus* dann nicht aber auch ein Recht und die Pflicht zum Widerstand folgen, und zwar derjenigen ‚Reste‘ der staatlichen Ordnungsmacht, die sich im Falle einer Selbstverfehlung des Staates als Staat gegen den Staat zu richten *haben*, um ihrem Mandat treu zu bleiben?

Der ‚Aufhaltende‘, der Katechon von 2Thess 2,7, ist anscheinend gar nicht ‚der Staat‘ oder ‚die staatliche Ordnungsmacht‘, sondern ist ohne bestimmten Artikel „staatliche Ordnungsmacht“, nicht ‚der Staat‘ also, sondern („heiliger“?) *Rest* dessen: exemplarisch der militärische Widerstand. Wenn diese Lesart stimmt, ist Bonhoeffers *Katechontik* die (entscheidende?) Begründung für den Widerstand. Dieser *Rest* als ‚das Aufhaltende‘ wird dann im Namen von Gottes Mandat als Gottes Medium begriffen: „Gott bedient sich seiner[,] um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren“ (ebd.). Das ist offensichtlich eine geschichtstheologisch gewagte Deutung, in der Bonhoeffer *apokalyptisch* deutet: „Das corpus Christi

steht einer feindlichen Welt gegenüber“ (ebd., wie er als Randnotiz hinzufügte). Auch wenn Bonhoeffer meinte, wenn sich die Obrigkeit [nicht nur ‚der Staat‘!] „zum Herrn über den Glauben der Gemeinde macht“, kann der Einzelne den Gehorsam verweigern (nicht: *muss*), denn das könne „immer nur eine konkrete Entscheidung im Einzelfall sein. Verallgemeinerungen führen zu einer apokalyptischen Diabolisierung der Obrigkeit“ (DBW 16, 522).

Gegenüber der ‚feindlichen Welt‘ hat die *Kirche* dann einen doppelten Auftrag: Sie ist der „Ort, an dem das Wunder Gottes verkündigt wird“ (DBW 6, 123). Ist damit das „Wunder einer neuen Glaubenserweckung“ (ebd., 122) gemeint, oder aber Gottes Eingreifen mittels des Katechon, um die Welt zu bewahren? Der Kontext legt es nahe, in *diesem* Wunder das *Katechon* zu verstehen, eindeutig ist das aber nicht. Wäre dem so, hätte die Kirche zugunsten des militärischen Widerstandes zu verkündigen. Kann das gemeint sein? Unter strikter Wahrung der Differenz der Zwei Reiche (hier bleibt Bonhoeffer strikt lutherisch) *kooperiert* die Kirche mit dem Katechon, indem sie „Jesus Christus als den lebendigen Herrn“ (ebd., 123) bezeugt und *damit* „trifft sie den Geist der Vernichtung tödlich“ (ebd., 124) – als ob die Christusverkündigung *ebenso wie das gewaltsame Attentat die Tötung des ‚Fürsten dieser Welt‘* wirkt. Hier liegt eine Parallelisierung von Verkündigung und Attentat vor, die einigermaßen erstaunen kann.

Trifft diese Interpretation, wird verständlich, warum Bonhoeffer fortfährt: „Das Aufhaltende‘, die Ordnungsmacht [genauer: der ‚Rest‘] aber sieht in der Kirche den Bundesgenossen, und alles was an Elementen der Ordnung noch vorhanden ist sucht die Nähe der Kirche“ (ebd.). In diesem apokalyptischen Szenario ist offenbar nur noch der Widerstand (nicht allein der militärische?) die Ordnungsmacht, weil der unheilige Rest der staatlichen Ordnungsmacht zur Chaosmacht geworden ist. Daher wirken Kirche und ‚heiliger‘ der Ordnungsmacht zusammen in dem Versuch, gegen das Chaos die Ordnung zu retten – die als Gottes Ordnung gilt. Das damit ein apokalyptischer ‚Endkampf‘⁵²⁾ als Deutungsmuster dient, ist ebenso klar wie verständlich – und bedenklich. Hatte sich Bonhoeffer doch dezidiert gegen solch eine Apokalyptik ausgesprochen.⁵³⁾ Wenn man dieses polemische Deutungsmuster aufruft, wird die *Gewaltfrage* unvermeidlich: Sind Kirche und Katechon auch Bundesgenossen im Grenzfall der *tödlichen Gewalt* des Widerstandes? Zugespitzt gefragt: Kann, soll oder muss die Kirche auch Gewalt gegen die Chaosmacht verkündigen?

52) Auch wenn Bonhoeffer diesen Ausdruck nachträglich verwarf; vgl. DBW 6, 119, Anm. 104.

53) Vgl. Ringshausen, Widerstand, 98f.

Bonhoeffer erklärte, die Kirche „kann und muß jeder konkreten Ordnung, die ein Ärgernis für den Glauben an Jesus Christus bedeutet, entgegenzutreten und dadurch mindestens negativ die Grenzen abstecken für eine Ordnung, innerhalb deren Jesus Christus geglaubt und Gehorsam geleistet werden kann“ (ebd., 362). Damit hat die Kirche eine Widerstandspflicht, wenn (und nur wenn?) die staatliche Ordnung den Glauben und das Glaubensleben (Gehorsam) gefährdet. Ob das nicht zu weit gefasst ist und auch laizistische Staatsordnungen beträfe, die die ‚öffentliche Theologie‘ unterdrücken, wäre eigens zu erwägen. Wenn Bonhoeffer zudem argumentierte, „Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude“ (ebd., 95) (warum nicht ‚ist‘ Jude?), dann ist die Judenvernichtung auch ‚Christusvernichtung‘ und damit Glaubensgefährdung. Nur bleibt die Frage: Wie weit darf oder muss die Kirche in ihrem Widerstand dann gehen?

Die cooperatio von Kirche und Katechon gründet *ex positivo* in Gottes ‚Mandaten‘, *ex negativo* in der Gewalt von Außen: „So verschieden beide in ihrem Wesen sind, so eng rücken sie doch angesichts des drohenden Chaos aneinander, und der Haß der zerstörerischen Gewalten richtet sich auf beide als auf Todfeinde in gleicher Weise“ (ebd., 123). Bonhoeffer versteht aber in der Reaktion auf diese Todfeindschaft gut lutherisch im Sinne der Zwei Reiche die Gewalt nur auf Seiten des Katechon als legitim. Die Kirche erweise sich „je wirksamer, je zentraler ihre Botschaft ist, und ihr Leiden ist dem Geist der Zerstörung unendlich viel gefährlicher als die ihr etwa noch verbliebene politische Macht ... Sie überläßt es dem Weltregiment Gottes, ob er es den Ordnungsmächten gelingen läßt und ob sie, die Kirche ... der Zukunft das geschichtliche Erbe ... weitergeben darf“ (ebd. 124).

Bonhoeffer meinte, in der Kooperation von Katechon und Kirche geschehe etwas Entscheidendes: „alles was an Elementen der Ordnung noch vorhanden ist sucht die Nähe der Kirche. Recht, Wahrheit, Wissenschaft, Kunst, Bildung, Menschlichkeit, Freiheit, Vaterlandsliebe, finden nach langen Irrwegen zu ihrem Ursprung zurück“ (ebd.). Oder in verwandtem Kontext: „Das Entscheidende ist vielmehr, daß eine Rückkehr zum Ursprung stattfand, – die selbständig gewordenen, entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück“ (ebd., 344) – und das führe zur „Erneuerung des Abendlandes“ (ebd., 133).

Dieser hoffnungsvolle Ausblick – kann auch beunruhigen. Ringshausen sieht darin den Widerstand als „Beginn einer Rechristianisierung des Abendlandes“⁵⁴.

54) Ringshausen, Widerstand, 102.

Wäre dem so, fände Bonhoeffers These ‚Religionslosigkeit‘ einen entscheidenden Antagonisten: zurück zum Ursprung als Rechristianisierung? Der Widerstand bekäme so über die Apokalyptik hinaus einen eschatologische, wenn nicht heilsgeschichtliche Position, geradezu als Zeitenwende. Ringshausen lässt das erstaunlich unkommentiert. Nur kommt man hier vor die kritische Frage, was man davon halten soll. Wäre das eine ernsthaft zu erhoffende Aussicht, gleichsam eine Reconquista gegen die Aufklärung? Eine Perspektive, die nicht nur bei manchen Katholiken heute vehement präsent ist. Unterschreitet Bonhoeffer damit nicht seine religionslose Nüchternheit mit einer überschwänglichen Geschichtstheologie?

8.7 Widerstand als *Schuld* – nicht als Recht oder Pflicht

Mit Bonhoeffers Berufswechsel vom kirchlichen zum militärischen Amt (in der Abwehr) geht der Wechsel der Theologie einher: von der Ethik der Nachfolge (gegen jede ‚Aufruhr und Gewalt‘)⁵⁵ in eine andere, eine Verantwortungsethik, die auch eine politische Ethik impliziert mit der Möglichkeit des Widerstandes (nicht dem *Recht*). Ob der Widerstand tatsächlich *keine* Möglichkeit christlichen Handelns sei, wie Ringshausen meint „weder für den Christen noch für die Kirche“⁵⁶, wird man bezweifeln können. Die Kooperation von Kirche und Katechon ebenso wie die öffentliche Verantwortung der Kirche sprechen m.E. dagegen – und damit *für* die Möglichkeit (wenn nicht *Mehr* als Möglichkeit), dass Christen wie Kirchen politischen Widerstand leisten können (und ggf. sollen).

Insbesondere in (der zweiten Fassung von) „Die Geschichte und das Gute“ (DBW 6, 245–299) reflektierte Bonhoeffer die Implikation freier Verantwortung: das unvermeidliche Schuldigwerden im Grenzfall, wenn im „völligen Verzicht auf jedes Gesetz“ (ebd., 274) im eigenen Wagnis gehandelt werden müsse – sogar mit „Krieg, aber auch Betrug, Vertragsbruch“ (ebd., 273). Im Notstand ist als ultima ratio Widerstand möglich, aber ohne jedes *Recht* auf Widerstand. „Die

55) Vgl. dazu aber bereits Luther, Warnung an seine lieben Deutschen, WA 30/III, 283: „Man mus nicht alles auffrührisch sein lassen, was die bluthunde auffrührisch schelten. Denn damit wollen sie: aller weit das maul und die faust binden, das sie niemand weder mit predigen straffen noch mit der faust sich weren solle und sie ein offen maul und freie hand behalten. Wollen also durch den namen der auffrühr alle welt schrecken und fahen, sich selbs aber trösten und sicher machen. Nein, lieber gesell, man müst dir die definition und deutung anders f urlagen. Auffrühr ist nicht, wenn einer widder das Recht thut, Sonst müsten alle ubertretung des Rechten auffrühr heissen. Sondern der heisst ein auffrührer, der die Oberkeit und Recht nicht leiden wil, sondern greiff sie an und streit widder sie und wil sie unterdrucken und selbst Herr sein und Recht stölen, wie der Müntzer thet ...“; vgl. Iwand/Wolf, Entwurf eines Gutachtens, 16.

56) Ringshausen, Widerstand 117.

ultima ratio liegt jenseits der Gesetze der ratio, sie ist irrationales Handeln. Alles wird im tiefsten Grunde verkehrt, wenn die ultima ratio selbst wieder zu einem rationalen Gesetz gemacht wird, wenn aus dem Grenzfall das Normale, wenn aus der necessità eine Technik gemacht wird“ (ebd.).

Diese Argumentation erinnert auffällig an diejenige, die in den Diskussionen um das Widerstandsrecht im Grundgesetz seitens Carlo Schmid vorgebracht wurden, und zwar immer wieder, sowohl 1948 als auch 1968. Schmid sah im Widerstandsrecht nicht nur die Gefahr der Missdeutung als Aufforderung zum Landfriedensbruch, sondern es werde „der unzutreffende Eindruck erweckt, als ob das persönliche Risiko des Widerstandes in irgendeiner Weise abgenommen werden könnte“⁵⁷⁾.

„Die Verweigerung des Gehorsams in einer bestimmten geschichtlichen, politischen Entscheidung der Obrigkeit kann ebenso wie diese Entscheidung selbst nur ein Wagnis auf die eigene Verantwortung hin sein. Eine geschichtliche Entscheidung geht nicht in ethische Begriffe auf“ (DBW 16, 523). Das heißt allerdings, ein Widerstandsrecht oder gar eine Widerstandspflicht – wie sie 1952 von Iwand und Wolf gut begründet wurde – kann es bei und mit Bonhoeffer nicht geben.⁵⁸⁾ Mit ihm ist eine Ausnahme für das gewagte Handeln des Einzelnen begründbar, der Obrigkeit zu widerstehen – was immer auch Schuld gegenüber ‚Gottes Mandat‘ bedeutet. Eine ethische oder juristische Norm ist daraus weder abzuleiten noch von Bonhoeffer vertreten worden.

„Die Deutschen fangen erst heute an zu entdecken, was freie Verantwortung heißt. Sie beruht auf einem Gott, der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht“ (DBW 8, 24).⁵⁹⁾ Könnte es sein, dass Bonhoeffer damit nicht nur über ‚die Deutschen‘ spricht, sondern über sich selber und die allmähliche Verschiebung und Verdichtung seiner Theologie? Dabei bleibt es ein großer Schritt von der Gehorsamsverweigerung (die schon prekär erscheint) zum Widerstand, und ein noch größerer zum gewaltsamen Widerstand. Bei Bonhoeffer bleibt also nicht nur die Bergpredigt grundlegend in Geltung, sondern auch die lutherische Tradition des Obrigkeitsdenkens (wenn auch in Mandaten modifiziert). „Jesu Nachfolger sind zum Frieden berufen. Als Jesus sie rief, fanden sie ihren Frieden. Jesus ist ihr Friede. Nun sollen sie den Frieden nicht nur haben, sondern auch schaffen. Damit tun sie Verzicht auf Gewalt und

57) Christoph Böckenförde, Die Kodifizierung des Widerstandsrechts im Grundgesetz, in: JZ 25, 1970 5/6, 168–172, 169.

58) Vgl. Ringshausen, Widerstand, 118f.

59) Vgl. auch DBW 8, 252f., 570f.; vgl. DBW 16, 523.

Aufbruch. In der Sache Christi ist damit niemals etwas geholfen“ (DBW 4, 107f.).

‚Widerstand‘ – zumal gewaltsamer Widerstand, und zudem ‚militärischer‘, also institutioneller und obrigkeitlicher – ist daher immer Schuld, Gott wie seinem Mandat gegenüber (der Obrigkeit), Schuld und nicht Recht oder Pflicht. Mit dem Wagnis des Widerstandes wird dem Gebot Jesu widersprochen (christologisch) und der apostolischen Lehre des Paulus wie der lutherischen Tradition (Mandate).

Dass der Widerstand damit derart grundsätzlich illegitim bleibt und belastet, ist systematisch geurteilt allerdings weder notwendig noch wünschenswert. Es scheint, als hätte Bonhoeffer letztlich weder das obrigkeitskritische Potential der Verkündigung Jesu hinreichend gewürdigt, noch es geschafft, seine Theologie von der lutherischen Obrigkeitsstaatlichkeit zu lösen. Warum, fragt man sich im Rückblick? Barth konnte hier etwas deutlicher werden: „Wäre es nicht einfach gerecht, zu sagen: Was in dieser Zeit dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus nicht gedient hat, was in dieser Zeit kein Element der Hoffnung, keine Bürgschaft einer besseren Zukunft gewesen ist, das ist faul, das darf nicht wiederkommen, das ist wert, daß es spätestens jetzt, wo es um Neuaufbau gehen soll, verschwindet und zugrunde geht?“⁶⁰⁾

Deutlich ist im Rückblick, dass Bonhoeffer weit, sehr weit entfernt ist von einzelnen wie gemeindlichen oder kirchlichen Widerstandsaktionen, sei es gegenüber der atomaren Aufrüstung (Friedensbewegung), sei es gegenüber der Beschneidung des Asylrechts (Kirchenasyl), oder sei es gegenüber Atomtransporten (‚Schottern‘ u.ä.). Gerade Bonhoeffer aufzurufen in solchen Widerstandsinitiativen ist angesichts seiner Theologie vielleicht verständlich als Autorisierung (nicht ohne ‚Autoritätsglaube‘?), aber argumentativ durch seine Texte nicht gedeckt.

60) Karl Barth, Ein Wort an die Deutschen, in: „Der Götze wackelt“: Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, Berlin 1961, 87–97, 95.

“그러나 나는 여러분들에게 말합니다. 여러분들은 악에게 대항하지 마십시오...?”

- 본회퍼의 관점에서 보는 저항권의 근거와 무근거 -

필립 슈틸거(하이델베르크대학교 교수)
(번역: 황덕형 교수)

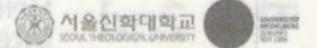
“자유로운 행위, 그것은 역사를 규정하는데
이 행위는 결국에는 자신을 하나님의 행위로 알고
순수한 능동성은 순수한 수동성으로서 나타난다.”
본 회퍼)

1. 자명해진 저항권에 대한 물음

저항권은 오늘날 자유 민주사회에서는 근본질서에 속한 것으로 이해된다. 물론 항상 그런 것은 아니다. 독일에서는 1968년에 이 저항권이 헌법에 속하게 되었다. 한국에서는 1987년 제6공화국 전두환 대통령이 취임하면서 저항권이 헌법적 가치로 인정받았다. 개신교회의 신학에서도 저항권은 2차대전 이후 다루어지게 된다: 1952년 한스 요하킴 이반트와 에른스트 볼프²⁾에 의해 주어진다. 왜 그렇게 늦게야 이 저항권이 인정받게 되었는가?

2. 만일 사람들이 저항권의 근거를 찾는다면 이성적이며 경험적인 많은 이유들, 너무나 많은 이유들이 있음을 알게 된다. 만일 사람들이 성서적으로 그 근거를 묻는다면 거의 혹은 (거의 전부) 그 이유를 찾지 못할 뿐 아니라 그 반대로 저항하지 말아야 한다는 많은 이유를 발견하게 된다. 롬13:1; 마5:39. 등이다, 정말 이 말씀들이 저항한다는 것이 비 성서적이며, 더 정확하게 말해서, 바울과 예수에 반대하는 것인가? 우리는 분명히 해야할 이유가 있다:

1) Dietrich Bonhoeffer, Die Geschichte und das Gute, DBW 6, 225(DBW = Dietrich Bonhoeffer Werke, Muenchen 1986.f) ()안의 인용페이지는 이 책의 순서. 요약표시는 Siegfried Schwertner, Internationales Abkuerzungsverzeichnis fuer Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, LexiKa, Quellenwertke는 Berlin/New York, 1992를 따름
2) Remer-Prozess: Hans Joachim Iwand/ Ernst Wolf, Entwurf eines Gutachtens zur Frage des Widerstandsrechts nach evangelischer Lehre, in: Herbert Kraus (Hg.) Die Im Braunschweiger Remerprozess erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil, Hamburg 1953, 9-18. Vgl. Gerhard Ringhausen, Der 20. Juli 1944 als Problem des Widerstandes gegen die Obrigkeit, in: Gerd R. Ueberschaer (Hg.), Der 20. Juli 1944. Bewertung und Rezeption des deutschen Widerstandes gegen das NS-Regime, Koeln 1994, 191-202.



3. 본회퍼는 20세기 권위주의에 대한 저항권의 모범으로서 아주 중요한 인물이고 또한 우리의 질문과 연관해서 볼 때 거의 기준을 제시하는 인물이라고 할 수 있다. 그는 소위 바른 저항권의 대명사로서 그 자신이 스스로 그 저항권을 보여주었던 인물이다. 그래서 그의 저항은 본회퍼를 순교자³⁾로 만들었다는 것에 대해서는 아무 질문이 없지만 (본회퍼 때문에 개신교에서도 성자송배에 대한 질문이 제기되기도 하였다) 실제로 그에게는 저항권에 대한 질문은 아주 심각한 것이었다(루터교적 전통에서는 더 그렇다) 본회퍼의 국가개념은 귀족들에 대한 신뢰가 두터운 루터적인가(프로이센?), 그래서 밑으로부터 자라나는 저항권을 인정하지 않는 편인가? 그가 악에 대항할 수 있도록 만든 것이 궁극적으로 무엇인가? 왜 그는 거기에서 갈등을 느꼈는가? 왜 이제 그 이후의 신학은 이런 사태를 좀 더 편안하게 저항권을 말할 수 있게 되었는가?⁴⁾

4. 유석성은 말한다: “본회퍼는 암살계획에 참여할 수 있을만큼 정치적이며 직접적인 행동에 아무 거리낌이 없었다는 것이다. 이 저항은 정치적인 책무였으며 이것은 기독교 신앙 때문에 빚어진 행동이다.”⁵⁾ 우리는 이 두 근거들을 좀 더 자세하게 설명하게 될 것이다. 왜냐하면 유총장은 말하기를 “암살계획에 본회퍼가 참여한 것은 책임윤리와 저항권의 입장에서 이해되어야 한다.”⁶⁾ 우리는 이 말을 더 깊이 생각해 보아야 하는데 왜냐하면 이반트(Iwand)와 볼프(Wolf)가 기독교 신학과 교회에 대한 평가와 일치하기 때문이다. 그들은 말하기를 “십계명중 네 이웃을 사랑하라의 말씀에 근거한 기독교인들의 저항권에 대한 이해는 오랫동안 기독교에서 상실되거나 잊혀졌으며 그 대신 그저 수동적인 순종의 미덕⁷⁾만 말해져왔다.” 본회퍼 그 자신에서 우리는 그가 이 수동적인 순종의 미덕을 어떻게 극복했는가(그는 그것을 매우 단호하게 말하고 있는데)를 보게 될 것이며 이는 매우 놀라운 결과를 가져올 것이다.

2. 성서적 저항권의 근거들

성서 신학적으로 국가나 귀족들에 대하여 저항권을 말하는 것은 쉬운 일이 아니다. 물론 이스라엘의 왕정이 있으면서부터 일정한 비판이 있어왔다(하나님만이 왕이시라는 신율적 근거). 하지만 왕정은 고유한 이념으로 받아들여졌고 심지어 종말론적 구원주에 대한 기대와 함께 이어진 종말론까지도 왕정은 당연시된다. 예루살렘의 성전신학에 대항하고 왕정중심주의에 대한 비판이 있다. 저항권을 위한 성서 신학

3) 참고: 확정적으로, Gerhard Ringhausen, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus Berlin/Muenster 2007, 118. 참고 Klaus-Michael Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Guetersloh 1991, 7.

4) 그와 연관해서 저항권에 대하여 논의할 계기를 마련함. 특히 Juergen Moltmann과 Wolfgang Heber.

5) 유석성, 2015년 1월 27일 Jena 대학에서의 강의 ‘동아시아에서의 본회퍼의 평화사상과 평화’ Ms. 7.

6) 상계서

7) Iwand/Wolf, Entwurf eines Gutachtens, 18.

적인 근거는 누구보다도 비주류신학자들 속에서 (디아스포라와 유배시 함께 끌려갔던 신학자) 발견된다. 유대교의 역사는 항상 무엇에 대한 적대심에 의해서 결정되어 왔다. 한편으로는 그렇기에 그에 상응하는 국가에 대한 충성이 높았고(19세기 이후 독일 바이마르 공화국) 또 다른 편으로는 국가에 대한 비판적인 성향도 가지고 있다. 이럴 경우 유대교는 거의 국가와 상관이 없는 독립적 종교로 이해된다(무정부주의 혹은 시온주의)

유대교는 국가와 권력 그리고 귀족들에 대한 저항적 운동으로 점철되어 있다. 이는 결국 국가의 입장에서 보면 국가와 종교의 차별을 명확하게 하는 의식만큼이나 문제가 되는 의식이라고 할 수 있다. 특별히 예언자적 전승은 그에 대한 아주 정확한 예를 형성한다. 예언자적 비판에 의해 영감 받은 틸리히의 종교개혁의 원리에 그에 상응하는 무엇인가를 발견하게 된다.

예수는 확실히 이런 비판적 차이, 그것도 당시 성전과 로마에 대한 비판적 차이의 화신이라고 할 수 있다. 물론 그를 사회혁명가 혹은 선동가로 곡해하거나 그 의미를 줄이고자 하는 것은 아니다. 하지만 '하나님 아버지'를 말하는 하나님에 대한 직접성, 사랑의 윤리가 갖는 극단적 성격과 더불어 그것들의 결과로서의 복음주의적 자유는 갈등이 발생할 경우 종교나 국가적 상류계급에 대하여 매우 비판적이며 저항적인 것으로 나타나게 되고 우리들은 그 안에서 기독교인을 위한 저항권의 근거를 찾으려 하게 된다. 그 정신으로 사는 자는 반드시 갈등이 발생할 경우 "사람보다 하나님을 더 섬겨야"하는 것이다.(행5,29)

그렇다면 언제 이 갈등이 발생하고 그렇게 야기된 저항은 어떻게 구체화되어야 하는가는 또 다시 문제이고 선명하게 이해되어야 한다. 왜냐하면 국가적 체계를 위협하는 것(민주주의의 체계를 위협하는 것) 혹은 종교적 체계를 위협하는 것(교회)은 예수의 윤리에게서 보자면 거의 정치적 저항을 위한 근거가 될 수 없기 때문이다. 하지만 만일 그렇게 된다면 그것은 신앙의 복음주의적 자유를 어지럽히는 것, 즉 하나님의 질서를 무너뜨리는 것이 될 수 있을지도 모르기 때문이다.

물론 죄 그리고 하나님에 대한 적대세력이라는 하나님의 질서를 어지럽히는 일반적인 경우도 있다. 그리고 이것은 어떤 예외적 상황이 아닌 것이다. 그렇다면 우리가 죄라는 일반적인 왜곡현상에 대하여서도 저항권의 관점에서 다루어야 할 것인가? 만일 그렇게 된다면 이는 이 저항권을 의무도 되고 또한 일반적인 규칙에 대한 예외현상으로 보게 될 것이다, 즉: 그렇게 된다면 저항권은 다의적인 현상이 되고 말 것이다. 죄에 대한 저항은 확실히 그리스도인의 정신세계에서는 의무인 것이다(아니 의무가 아니라 당연한 것으로 보아야 한다). 하지만 이 저항의 의무를 국가적 기능에 대한 저항의 권리로 보아야 할 것인가? 그리고 그럴 경우 이 저항은 반드시 비폭력주의가 되어야 할 것이다(더 어려운 것은 만일 이 폭력이 단지 물리적인 것만이 아니라 정신적이며 언어를 통해 이루어지는 것일 수 있는 경우이다)

3. 저항대신 항복?

마5,39는 "나는 너희에게 이르노니 악한 자를 대적지 말라..."산상수훈의 이 설교는 모든 저항에 대한 중요한 반대이유를 대고 있다. 그것으로 저항 대신 항복의 원리가 제시된 것인가(본회퍼와 함께)? 만일 이것이 예수 그리스도의 말씀이라면 이는 결정적인 원인이 될 것이다. 그이외의 무슨 논의가 필요하단 말인가! 물론 - 항복 대신 저항은 더 이상 불가능한 것이 될 것이다. 그렇다면 본회퍼의 저항은 불가능한 것이고 예수 그리스도의 정신에 반한 것인가? 혹은 마5,39는 다른 것을 염두에 두는 것인가(저항으로서의 항복이라는)? 위의 말씀을 검토해보면 우리는 비폭력적이어야 한다는 사실을 말하고 있다. 폭력의 고리는 끊어지고 악은 악으로 갚아서는 안된다는 것이다. 그렇게 그것이 옳다면 이는 다음의 사실을 알지못한 것일 수 있다: 공개적으로 맞은자가 그 때린자에게 다른 공격적 반응을 보이지 않는다면 이는 그 공격한 자를 부끄럽게 만드는 일이다. 다른 대응공격을 자제한다는 것은 전복시키는 의미를 갖고 있는 것이다; 이는 항복안에 있는 저항이며 그렇게 해서 그 정당치 못한 폭력을 폭로하는 것이다. 이것이 아마 "공격적인 폭력의 포기"라고 할수도 있을지도 모른다. 이 새로운 행위는 옛세대와 대립각을 세우고 있는 그리스도의 정신을 육체화한 것이고, 사랑을 통해서 간접적인 방식으로 악을 이기는 것이 될 수 있다. 만일 그렇다면 마5,39의 말씀은 저항권을 포기하라는 말씀이 아니라 거꾸로 비폭력적 저항을 지시하는 말씀일 것이다 - 그렇다면 암살과 같은 폭력적 저항권은 정당화될 수 없다는 것을 알 수 있고, 그 반대로 부당하다는 것을 밝히는 것이 된다.

4. 그렇다면 정부에 복종해야 하는가?

저항권을 반대하는 두 번째 중요한 말씀 근거는 바울의 로마서이다. 롬 13.1절이하! 만일 모든 정부들이 하나님으로부터 세워진 것이라면 그 정부에 대한 저항은 하나님에 대한 저항이 될 것이고 그렇게 그것은 죄가 될 것이다. 하나님에 대한 불복종을 의미하니 말이다. 그렇다면 오직 하나의 철저한 법의 적용 외에는 다른 길이 없다: 저항대신 항복, 그리고 하나님이 주신 정부에 대한 항복. 이 주장이 콘스탄틴 이후 제국으로서의 가톨릭교회를 만들어 온 역사이다. 그때 이들은 중세시대를 규정 한 창조질서로 어거스틴 이후 강력한 영향력을 갖고 있었다. 'Rex non potest peccare' 혹은 '왕은 잘못을 할 수 없다.'는 거기에 상응하는 법의 원칙으로서 그에 의하면 왕은 모든 잘못으로부터 벗어나 있다는 것이다(권좌에서 말하는 교황의 권위). 모든 법과 권력이 왕으로부터 나오기에, 올바른 것은 항상 왕으로부터 나오는 것이다. 이 왕의 정당성은(하나님의 은혜로부터) 이미 주어진 것으로 받아들여지기에 그의 행동의 적법성은 예외없이 이미 정해진 것이다. 정당성과 적법성사이의 차

8) Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthaeus (Mt 1-7), EKK I/1, Duesseldorf u.a. 202,389, vgl. 399f.

이가 나타날 수 있거나 혹은 정당성 그 자체가 의심에 처하는 것은 처음부터 불가능한 것이다. "Quod principi placuit legis habet vigorem"(군주에게 흡족한 것은 법의 효력을 지닌다)라고 유스티니아누스(Justinians)가 말하고 있다⁹⁾(Dig. 1,4,1, 참고 Inst. 1.2.6). 여기에 또 다른 근본명제도 상응한다, 창조주는 법을 초월한다."Princeps legibus solutus est"(Dig. 1,3,31).¹⁰⁾ 이에 의하면 왕은 모든 법의 해석에 대한 절대적인 권능을 가진자로서 법을 해석하는 자가 아니라 제정자이다. "conditor quam interpretes legum"(Cod. 1,14,12).¹¹⁾

루터가 왕과 왕국에 대하여 선언한 것: "내가 여기 서있습니다. 주여 나를 도와주소서. 나는 이 외에 아무것도 할 수가 없습니다"¹²⁾ 이것은 신앙과 양심의 근거로부터 나온 저항의 원 상황으로 여겨진다. 루터는 다음과 같이 말한다: 그는 취소할 수가 없었다, "만일 내가 성서의 증거나 명백한 근거에 의하여 내가 오류라는 것이 드러나지 않는다면(나는 교황이나 추기경들의 선언에 의존하지 않는데 왜냐하면, 그들은 자주 오류를 범한다는 것과 자기 스스로 모순적이 라는 것이 확실한 사실인 것이다.), 나는 나에 의하여 증거되었던 그 말씀에 의하여 그렇게 말하도록 요구받고 있다는 것이다. 그리고 나의 양심이 하나님의 말씀에 사로잡혀 있는 한, 나는 아무 것도 취소할 것이 없습니다. 왜냐하면 양심을 거역해서 행한다는 것은 매우 불안정한 짓이며 우리의 지복을 파괴하는 것이기 때문입니다. 하나님 나를 도와주소서, 아멘!"¹³⁾

그의 정치신학의 결과는 자신의 종교개혁의 저서인 "기독교적 기준의 상승에 대하여 독일 민족의 기독교 귀족들에게 고함"(1520, 10)에서 찾을 수 있다: 추기경(그래서 교회의 정부권력)들의 오작동은 제후들에게 종교개혁을 해야 하는 혁명을 위한 근거로서 제시되었다. 루터의 신학은 직접적으로 정치적인 된 것이다. 그리고 한 개인이 양심을 근거로해서 저항을 하는 것이 아니다. 오히려 교회가 저항(아래로부터) 하는 것이고 국가(제후들)가 교황과 황제를 상대로 저항을 하는 것이다. 개신교 특히 루터교 전통에서 이 신학의 저항의 능력은 곧바로 뒤집어졌다. 그리고 이것이 본회퍼가 저항권을 매우 의심스럽게 본 배경을 형성하고 있다. 루터교내에서 창조질서의 교리는 본회퍼의 시대까지, 베르너 엘러트(Werner Elert)가 증거하듯이, 자랑스러운 전통으로 인정받고 있었다.¹⁴⁾

9) Dig. 1.4.1, in: Okko Behrends u.a. (Hg.) Corpus Iuris Civilis. Text und Uebersetzung, Heidelberg 1995ff.; vgl. Inst. 1.2.6.

10) 참고 Inst. 2,17,8 그리고 Dig.32,23: "...deceat enim tantae maiestati ead servire leges, quibus ipae solutus esse videtur." 이 문제에 대한 중세비잔틴 문화의 연구 Vgl. Dieter Simon, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: Dieter Noerr, Dieter Simon (Hg.), Gedächtnisschrift fuer Wolfgang Kunkel, Frankfurt a. M. 1984, 449-492.

11) 참고 Jean Gaudemet, L'empereur interprete du droit, in: Wolfgang Kunkel, Han Jy Wolff(Hgg.), FS Ernst Rabel, Bd. II, Tuebingen 1954, 169-203. 절대왕정의 구성의 문제 Barbarossa에서 드러남. 참고: Scholrenprivileg in: MGH.D 10/2, Nr. 243, 36-40. 참고 땅의 평화 in: MGH.Const 1, Nr. 176,245.

12) 루터의 말을 그대로 하나하나 다시 내놓을 수 없다. 참고 Ernst Wolfgang Boehenfoerde, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, Tuebingen 2002, 375, Anm. 7.

13) WA 7, 838.876. 독일 현대화된 언어 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen-und Dogmengeschichte. Bd. 2. Reformation und Neuzeit, Guetersloh 1999, 47.

5. 반이성적이며 배신으로서의 저항?

사람들은 계몽시대에 와서야 왕권의 절대주의가 사라지고 저항권이 인정받게 된다고 말한다. 하지만 항상 그런 것은 아니었다. 칸트조차도 (홉스와 로크와는 달리) 자신의 '도덕 형이상학' (1797)에서 - 프로이센 제국의 치하에서 - 아직 모든 저항권을 반대하는 그런 글을 쓰고 있는 것이다. 특히 그는 국가의 권력은 나누어질 수 없다는 논리적 근거를 가지고 그렇게 하고 있었던 것이다. 만일 누군가 저항권을 말하고 싶다면, 그는 왕의 자리와 자기를 동일시 한 잘못을 저지르는 자이고, 그렇게 함으로써 실제적인 왕과 논리적으로 대립하는 잘못을 저지르는 것이다.(실제로 이것이 논리적인가?)

"법적으로 세워진 국가의 우두머리인 왕에 대하여서 국민들의 정당한 저항권이란 존재하지 않는다; 즉 그의 일반적이며 보편적인 법의 규정에 복종함으로써 한 법치 국가가 가능해지기 때문이다: 즉 그 누구도 왕의 권력을 오용하여(폭군) 자신의 생명(monarchomachismus sub specie tyrannidii)이나 인격을 공격하는 것에 대한 반대를 구실삼아 가장 적게는 한 개인(Monarch)에 대한 대항을 일으키고자 하는 봉기의 권리(seditio)를 가지고 있지 않고, 또한 혁명적 외침(rebellio)의 권한도 없다. 이런 일을 시도하는 것 자체가 배신행위이며(proditio eminentis) 이런 행위는 자신의 조국을 멸망시키는 행위(parricida)로 취급되며 오로지 죽음으로서만 처벌이 가능하다. - 국민의 의무란, 즉 도저히 참을수 없는 권력의 오용을 그럼에도 불구하고 끝까지 견뎌야 하는 그런 국민들의 의무의 근거는 여기 놓여있다: 최고의 법률제정을 반대한 자신의 반대는 법에 위반된 것 이외의 다른 것이 아닌 것이라는 사실, 모든 법적 도구와 기구들을 완전하게 파괴하는 것이라고 생각되어야 한다는 것이다. 왜냐하면 그런 권능을 갖기 위해서는 이미 공적 법적이 존재해야 할 것이고 그것은 다시 백성들의 그런 저항을 허락하는 것이어야 할 것이기 때문이다, 즉 최고의 법률제정은 그 규정 자체를 자신안에 가지고 있는데 그것은 자신이 스스로 왕이 되어서는 안되는 것이고 복종하는 자로서 백성은 그 같은 판단에서 그것에 아래 속해있는 것으로서 그 왕위에 스스로 최고의 권력자로서 만들어 지는 것이다; 이것은 스스로 모순되는 것이며 그것에 대해서는 이 질문을 통하여 그 모순이 눈에 띄게 되어 있는 것이다: 국민과 권위있는 재판장사이의 논쟁에서 존재하는자(왜냐하면 법적으로 고찰해 보아도 언제나 두 개로 구분된 도덕적 인격들이 있다); 이 첫 번째가 그 자신의 고유한 사상속에서 그렇게 존재하고자 하는 곳."¹⁵⁾

칸트의 두 번째 논쟁은 소위 무한소급논쟁이다: 모든 국가에 대한 저항은 자연상태로의 후퇴를 의미하는 것이다. 그와 함께 법치국가의 체면이 깎이게 된다. 실정법은

14) 참고 WernerElert, Morphologie des Luthertums. Bd. 2. 내카미독두 und Sozialwirkungen des Luthertums, Muchen 1965, 391; 참고 374.

15) Immanuel Kant, die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, Berlin 1907, 203-372, 320. Vgl. Peter Unruh, Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden 1995.

칸트에게 있어서 즉시 거룩한 것으로 받아들여지고 의심할 수 없는 것으로 인정된 것이다. 마치 하나님께서 그것을 창조하신 것 같은 그런 관점인 것이다.¹⁶⁾ 물론 여기 칸트는 그 시대의 언어, 즉 비판적 초월철학에 신세를 지고 있다는 것이 분명하다 - 그리고 놀랍게도 이러한 통치구조에 대하여 아무 비판 없이 받아들이고 그것을 추구하는 것이다. 희망의 철학은 칸트의 정치철학에서는 찾아볼 수 없다. 놀랍게도 저항권은 (오늘날까지도) 인간의 기본권리가 아니다(참고. 1948년에 있던 인권선언), 오히려 단지 시민의 권리이다. 그것은 헌법을 어떻게 정하느냐에 따라 규정을 받는 것이다. 저항권을 이성적 권리 혹은 자연적 권리로 근거 짓는 것을 칸트는 놓쳤지만 영국의 전통은 그것을 이루어낸 것이다(Locke).

6. 그럼에도 불구하고: 저항권을 위한 근거들

그렇다면 이 저항권은 어떻게 신학적으로 그리고 비 신학적으로 근거를 발견할 수 있을까? 저항권은 고대 그리스에서 독재자를 처형하는 이야기들에서 나오는 아주 오랜 전사를 가지고 있다 (주전 514년 Hippias와 Hipparchos에 반대한 것. 아테네의 민주질서의 탄생과 연관이 있고; 다른 편에서는 주전 44년 케사르의 죽음). 윤리적 물음은 정치적 살인이 보다 더 적은 악이고 그 폭군들의 폭력을 참는 것보다 더 올바른 것인가 하는 점이다. 토마스 아퀴나스는 폭군을 살해하는 것은 한 개인적인 차원의 이유에서는 금지했지만 공동체적 이유가 존재한다면 허락하였다.¹⁷⁾

전후 법의 역사에서 이 질문에 대한 증거로서 분명한 것은 폭력의 국가였던 나치시대의 경험에서 얻을 수 있는 것과 연관이 있다. 이 경험은 너무나 자명하므로, 이것을 저항의 권리에 대한 우선적 증거로서 의심할 여지없는 우선적 증거로 삼기에 충분했다. 하지만 이것이 헌법안에 있는 저항의 권리를 주장하는데에 사용된 것은 아니다.

헌법20조, 4항: "이 질서를 제거하려는 자에 반대하여 모든 독일인은, 만일 다른 도움을 구할 수 있는 형편이 아니라면, 저항권을 가지고 있다." 이 헌법은 1968년 긴급상황-법제정의 한계내에서 헌법에 추가되었는데(1966-1969년의 대 연정의 시기), 그런데 놀라운 것은 1949년 최초 헌법이 만들어질 때 삽입되지 않은 것이다. 1945년 이후 1944년 7월 20일의 암살사건이 매우 심도있게 토론되었다. 나찌들은 이것을 배신자라고 여겼다. 하지만 그 당시 이에 대하여 말할 수 있는 논증방식은 긴급상황이라는 점이었다.¹⁸⁾

만일 누군가가 헌법을 없애려는 시도를 한다면 이미 법은 예방의 차원을 갖는 것이다. 개인적인 경험으로는 그런 시도의 충분한 이유가 될 수 없다; 여기에서는 그 질

16) 참고. Kant, Metaphysik der Sitten, 319.

17) 바르트는 이 맥락에서는 저항권에 대하여 많지 않은 각주를 쓰고 있다. 참고: Karl Barth, Die Theologie Calvins, 1922. Karl-Barth Gesamtausgabe II. 23, Zuerich 1993, 296, 304f., 307, 479.

18) 참고: u.a., Alexander Demandt(Hrsg.): Das Attentat in der Geschichte, Ausburg 2000.

서 전반에 걸친 문제이어야 하는 것이다. 그런한에 있어서 저항권은 구성적으로는 질서의 유지를 위해 존재하는 보수적인 것에 초점이 맞추어져 있다. 이는 다른 모든 수단들이 다 소진했을 때에야 손에 잡히는 수단이라고 할 수 있다(어떤 부정적인 상황을 폭발시키거나 제거하기 위해서 사람들이 자신의 양심의 근거에서 상징적 행동으로 그 법적 규범들을 공격하는 시민 불복종과 연관시킬 수 없다). 적법성이 적당한 것이 되지 못할 때, 국가가 비도덕적이며 정의롭지 못한 국가가 될 때, 사람들은 이것을 정지시키는 것이 정당한 것처럼 보일 수 있다(그리고 그래야 한다?). 그렇지만 어떤 근거에서 그렇게 할 수 있는가?

- 이성, 책임 그리고 양심?
- 국가, 만일 국가가 자신의 사명을 하지 않거나 지나친다면?
- 신앙의 개념?
- 아니면 하나님개념, 그리고 그리스도론?

그렇게 확실하고 명확해 보이는 저항권을 다시 돌아본다면 이것은 나치시대에도 그리고 1968년까지의 시대에서도 분명하고 확실하지 않았다는 것을 알 수 있다. 우리에게 있어서 그렇게 확실하고 분명한 본회퍼의 행위도 돌아본다면 신학적 전통과 본회퍼의 신학자체내부에서는 매우 의심스러운 것이었다. 그런 한 저항권을 이해하고자 하면서 너무 쉽게 관점의 변화의 차원에서 보려는 그런 실수를 할 수 있다. 만일 본회퍼가 모범적인 인물이라면, 즉 인간의 모범으로서 그리고 그리스도인중의 모범으로서 (거의 순교자처럼) 이해된다면, 그것은 성서신학적 입장이나 신학의 전통에서 그리고 본회퍼자신의 신학의 입장에서도 그렇게 명확하지도 분명하지도 않은 일이다.

7. 오직 이성으로 - 오직 말씀으로; 바르트

바르트는 만일 우리가 부정적인 상황에서 저항을 해야 한다면 모든 기독교인들이 책임을 져야한다고 말하고 있다 - 즉 저항의 의무¹⁹⁾를 말하는 것이다: "어떻게 하나님께 드리는 진지한 기도가 그에 맞추려는 상응하는 노력의 사역없이 남아있을 수 있는가? 사람들이 하나님께 기도할 때 자신의 가능성의 한계에서 실행하지 않으려고 하고 그 순간 그것을 위해 결정하고 준비하지 않은 그 무엇을 위해서 기도할 수 있는가? 사람들은 정말 이 국가가 우리를 지켜줄 것을 위해 기도할 수 있는가? 그것도 자신은 그것을 위해서 아무것도 하지 않으면서 정당한 국가로서 남아있거나

19) 여기에서 저항의 의무를 말하는 것이 옳은지는 확신할 수 없다. 참고: Andreas Pangritz, Dietrich Bonhoeffer's theologische Begrueedung der Beteiligung am Widerstand, in: EvTh 55/6, 1995, 491-520, 506. 바르트는 한 걸음 더 나아가 쾰빙글리와 confessio Scotica를 칭의 복음과 민주사회의 법의 질서사이의 유사성으로부터 저항의 의무와 폭군의 살해를 이끌어 낸다.

혹시 다시 정당한 국가가 되기를 기대할 수 있는가? 자신은 정작 그를 위해 노력하지 않고, 스코투스 고백과 함께 진지한 의지나 다음의 사안을 고백하는 것 없이 그런 일이 일어나게 해달라고 할 수 있는가: vitae bonorum adesse, tyrannidem opprimere, ab infirmoibus vim improborum defendere? 즉 어떤 일이 주어질 때 썩빙글리처럼 그런 권력자가 하나님과 함께 세워질 것을 기대하지 않을 수 있는가? 사람들은 모든 국가권력에 그와 상관된 모든 결과들을 자신의 것을 만들지 않고 자신의 책임적 경의를 가질 수 있는가? 신약성서의 가장 분명하고 친근한 내용에서 볼 때 나는 다음과 같이 말하고자 한다. 즉 우리는 언제 어디에서든지 바로 민주적 국가개념의 신약성서의 연장선상에서 정당한 해석의 근거위에 있음을 발견한다.²⁰⁾ 바르트는 1938년 “칭의와 의”라는 논문에서 기독교적으로 칭의론의 복음과 민주적 법치국가와의 내적 근접성을 설명하였다. 그 법치국가는 법을 수호하고 정당하게 말하기에 칭의론의 사신이 자유롭게 확실하게 드러나도록 한다는 것이다.²¹⁾ 정부에 대한 존경을 담은 계명으로서 롬 13.1절은 “만일 이 권력이 교회를 지키지 않으면서 설교를 제한하고 칭의론을 전하지 못하게 함에도 불구하고 교회와 교인이 국가 권력의 의도와 행사들을 자기 스스로 긍정하고 자의적으로 촉진해도 되는 것으로 해석되어서는 절대 안 된다는 것을 보여주는 것이다.”²²⁾ 이 논제는 두가지를 전제하고 있다: 1. 법적으로 ‘오직 이성으로’ 국가는 정의를 지켜야 하며 그렇게 설교의 권리를 지켜야 한다(circa sacra, 이를 통해서 긍정적인 종교의 자유를 전제한다) 2. 신학적으로, ‘오직 말씀으로’ 하나님의 말씀의 선포는 최고의 선이며 그 어떤 것으로도 침해받아서는 안되는 것이다.

8. 오직 그리스도: 본 회퍼

본회퍼는 바르트와 달리 훨씬 보수적이며 양면적 태도를 가지고 민주주의에 대하여 회의적이었다. Pangritz의 의견에 따르면, 본회퍼는 저항권에 대한 자유민주적인 근거를 제시하지 않았다²³⁾, 왜냐하면 그것은 본회퍼가 보기에 너무 유토피아적이며 일차대전직후의 진화론적 진보사상에 의해 고무된 것으로 평가되었기 때문이다.²⁴⁾ 그리고 본회퍼의 국가이해는 전통적으로 루터적이며 그래서 정부에 의거한 국가개념을 가지고 있었다(“나를 따르라” 안의 롬 13장이해²⁵⁾). Kroetke가 연구한 것처럼 본회퍼에게 있어서 국가권력을 향한 저항은 - 완전히 불가능한 것이 아니라면 - 사실 매우 부자연스러운 것일 수 밖에 없다.²⁶⁾

20) Karl Barth, Rechtfertigung und Recht, 1938, in: Eine Schwarzer Stimme: 1938-1945, Zollikon-Zuerich 1945, 13-57, 35f.

21) 상계서, 29.

22) 상계서, 47.

23) Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begrueudung der Beteiligung am Widerstand, 506.

24) 상계서, 507.

25) 참고, DBW 4, 256-259.

8.1 국가권력의 은총의 부재

본회퍼의 국가 권력은 위에서, 아래서가 아니라, 하나님으로부터 주어진 것이지, 사람으로부터 얻어진 것이 아니다. 그는 국가를 이해할 때 기독교적으로 그리고 형태상 보존을 위한 영-혼-육의 단계로 이해하고 그것을 가치를 그리스도로부터 이해한 것이다(DBW 11, 337)²⁷⁾ 단지 “복음이 속할 수 있는 한 질서 안에서” 국가는 “보존의 질서”라고 말할 수 있었다. 그래서 국가에 대한 비판은 단지 신학적 의미 안에서 국가에 대한 이론으로 취급될 수 있었던 것이다.²⁸⁾ 자신의 인격을 자신의 자리에서 펼치는 정치적 지도자는 자신을 이상으로 만드는 것이다: 정부와 자신을 스스로 신으로 만드는 그런 직무는 하나님을 무시하는 것이고 그 앞에 고독하게 서있는 개별자를 무시하는 것이며 그래서 반드시 파괴되어야 하는 것이다(DBW 12, 259f).

본회퍼의 국가이념 때문에 그리고 그럼에도 불구하고 이 국가는 반드시 압제적일 필요가 없다. 만일 그렇게 되면 그것은 그리스도의 이름으로 반대하게 될 것이다. 정확히 말해서: 본회퍼의 국가이념에도 불구하고 그는 자신의 국가의 임무와 한계를 넘어서는 일탈을 거부하는 신학적 이념 때문에 저항할 수 있었다. 국가에 대한 신학적 근거는 저항의 근거인 것이다. - 그리고 필요한 경우 그것은 저항의 의무로 바뀌었다 - 본회퍼의 경우는 그렇게 간단하지 않은 것이다.

국가의 근거는 그의 비판의 근거이며 또한 그 근거의 한계이기도 하다. 그래서 국가에 충성해야 한다는 것(그 국가는 하나님의 질서이기 때문에) 과 그 압제적 국가를 비판하는 것 사이에는 엄청난 갈등이 발생한다. “유대인 문제 앞에서 서 있는 교회”(1933) 는 모든 사람들을 위한 질서와 법을 지켜야 할 국가의 권력을 설명한다. 그것 중 어떤 것을 제외한다면 그 국가는 정당한 것이 되지 못하며 자신의 기능을 넘어서려고 한다면(복음을 전파해야 하는 것을 간섭하려고 하는 국가권력) 그 역시 정당화되지 못한다. 그렇다면 교회의 책무는 국가를 비판적으로 감독하고 이제 국가권력과 갈등을 준비해야 한다. 이 비판을 어떻게 어떤 한계에서 실시할 것인가는 풀어야 할 문제이다. 왜냐하면 교회가 혁명을 추구하거나 기존의 국가를 전복시키려고 하는 결정은 단지 교회의 회의에서 결정될 사안이다. - 혼자²⁹⁾ 할 수 있는 것이 아니며 교회의 한 부분 공동체가 할 수 있는 것도 아니다. 그렇다면 누가 언제 왜 이 바퀴를 멈추게 해야 하는가(DBW 12, 354)? 이렇게 저항권의 메타포로서 잘 사용되고 있지만, 그 근거와 정확한 이해는 불충분한 것이다.

신학적으로 이해된 정부 국가이념은, 만일 그 국가가 그 이념으로부터 벗어난다면,

26) 참고. Wolf Kroetke, Dietrich Bonhoeffers Verstaendnis des Staates. Theologische Begrueudung - praktische Konsequenzen - Rezeption in Ost und West, Vortrag auf der XI. Internationalen Bonhoefferkonferenz am 29.06.2012 in Sigtuna(Schweden).

27) 참고. “창조와 타락”, DBW 3, 129f.

28) 참고. Bonhoeffers Rundfunkvortrag am 1.2.1933, Der Fuehrer und der Einzelne in der jungen Generation”, DBW 12, 242-260.

29) 참고. DBW 12, 351-354.

또한 국가비판의 근거가 되기도 한다. 즉 하나의 국가이념(하나님으로부터 주어진, 이 세계의 존재질서로서의 국가)은 여전히 남아있다는 뜻이다. 이럴 경우 이 비판의 근거를 찾는 것 자체도 그 국가의 이념만큼이나 문제가 될 소지가 있다. 만일 국가이념을 종교 없이 근거 짓는 것이 - 본회퍼의 입장에서 - 그렇다면 더 의미있는 것이 될 수 있지 않겠는가? 즉 인간의 사역이 하나님의 사역으로서 이해되도록 해석하지 않는 것이 더 좋지 않겠는가? 만일, 신학적 이념으로부터 벗어나게 된다면, 본회퍼의 신학적 근거지움은 비판을 가능하게 할 뿐 아니라 더 나아가 요청하는 그런 국가이해를 갖게 될 것이다. 그렇다면 상류층과 하류층의 모델 그리고 상류층에 대한 신학적 정당화들은 그 댓가로서 다 사라지게 될 것이다. - 그리고 이런 것들은 자유로운 자유민주주의의 질서에서는 적합하지 않은 것이 사실일 것이다. 그 어떤 '공적 신학'도(그시대 매우 암시적이지만) 이러한 근거지움을 가지고는 작동할 수 없을 것이다.

만일 다음의 본회퍼처럼 말한다면 국가를 이렇게 근거짓고 또 한계를 짓는 것의 불안함은 점점 더 커지게 된다: "철저하게 법의 질서를 지키고 권력과 **국가적 질서에서 은혜의 부재**를 진지하게 수용하는 그 안에, 즉 사실로서의 세계를 진지하게 받아들이는 바로 그 안에, 그리스도의 통치를 또한 은총의 통치를 진지하게 받아들이는 것이다" (DBW 16, 559f., 본인의 강조) 이렇게 국가제도에서의 은총의 부재를 확인하는 것 역시, 신학적으로 근거지워져야 한다. 즉 기독교적이지 아닌, 하나님의 분노로 받아들이는 것이다. "만일 철저한 질서의 확립, 즉 하나님의 징벌과 하나님의 분노를 이 성육화된 사랑의 실현으로 이해하고자 하지 않는다면 하나님의 성육신, 사랑의 성육신은 잘못 이해된 것일 것이다(상게서, 560).³⁰⁾ 즉 그리스도 때문에(사랑의 성육신으로서) 은총의 부재와 분노를 통한 철저한 법질서의 확립은 인정되어야 한다는 것을 의미할 것이다.

이 루터-푸로이센식의 이해를 본회퍼의 위임 신학에 있는 창조질서의 변형 안에서 찾아 진다: "네 번째 신의 계명은 ... 경혼, 가족, 노농, 정부, 교회이다. 이 안에서 그 질서들은 모두 신적인 것이어서 계시에 의하여 근거되고 증거된 신적 위탁물이며 신적인 약속을 가지고 있는 것이다"(상게서, 561) 우리는 물론 이 계시의 근거가 문화적 형태로서 실제적으로 찾아질 수 있는가를 성서적-신학적으로 물을 수 있다. 그리고 조직신학적으로 그가 이 사실을 어떻게 알게 되었고 그리고 사실 그렇다고 말하게 되었는지 그 근거를 물을 수 있다. 정부 그룹을 인정하는 것은 위에서 살펴본 바대로 이스라엘의 역사에서는 매우 의심스러운 것이었다. 그리고 예수자신도 정치적이며 종교적 정부들을 인정하는 것은 매우 소극적이었다 - 그리고 의심스러운 경우에 보면 비평의 형태를 가지고 나타났지 순종의 형태로 나타난 것이 아니다. 본회퍼는 자신의 "신학적 평가: 국가와 교회"에서 그런 경향에 반대하여 "그들이 어떻게 거기에 이르렀는지는 차치하고"(상게서, 517) 정부들에 대해서는 순종해야 한다

30) 본회퍼는 계속해서 말한다: "만일 산상수훈의 계명을 국가적 행위에서 지켜지지 않은 것을 볼 수 있었다면, 이 세계질서의 기독교화나 교회화가 중요하지 않고 참된 세상성을 갖도록 하는 것이 바로 그리스도의 통치의 목적이다"(DBW 16, 560).

고 말한다. 그렇기에 교회는 국가의 정부를 대항하여 반란을 꾀할수 없는데 그 이유는 이 정부들은 일종의 신적 특성을 가졌기 때문이라는 것이다.³¹⁾

이렇게 볼 때 본회퍼 후기에 아주 결정적인 역할을 했던 차이가 분명해졌다: 국가와 정부를 구분하는 것이다. 국가는 밑으로부터 자라난 것으로서 세계의 질서를 추구하는 사회적 권력의 인간적이며 독자적인 근거지움이라고 할 수 있다. 정부란 그에 반대하여 모든 사람들이 세운 것이 아니다. 그렇기에 그들이 가진 신적인 성격도 갖고 있지 않다. 정부란 하나님에 의하여 세워진 권력으로서 신적 권세를 가지고 세상을 통치하는 자이다 (상게서, 507), 더 정확하게 말하자면, 그 "정부의 진실한 근거는 사실 예수그리스도 자신이다."(상게서, 514). "정부는 사회로부터 발생하지 않는다. 오히려 정부는 사회를 위로부터 통치하는 것이다"(상게서, 507f). 본회퍼는 이제 정부를 천사로 생각하기도 하고 그것의 위치는 하나님과 세계사이의 중간이라고 말하는 것이다(상게서, 508).

정부에 대한 신학적 해명들, 즉 세계구조의 회복과 역사적으로 우연한 질서의 형성 등은 매우 예리한 비판의 다른 측면을 보여준다: 만일 정부가 오직 예수그리스도 안에서 존립할 수 있다면(상게서, 515)³²⁾, 그리고 그 정부의 목적이 오직 그리스도 자신이라면, 이 정부가 그리스도를 섬겨야 한다면, 그리고 그리스도께서 정부에 복종한 것은 그 정부가 자신들이 위로부터의 선물이라는 이해하기(상게서)³³⁾ 위함이라면, - 그렇다면 본회퍼의 정부개념은 1. 국가교회적, 2. 정부비판적 이라고 할 수 있다. 왜냐하면 그것은 3. 기독교론적으로 그리고 그와 더불어 종말론적으로 이해된 것이기 때문이다. 그리스도의 뜻과 다른 것이라면 그것은 하나님의 신적 질서에 부딪치는 것이고 - 그것은 세속사회나 시민들도 마찬가지이다. 이것들의 배후가 신율적 모델로서 하나님이 세속정부와 교회를 다스리신다는 이중적 대칭구조를 가진 것이다. 만일 우리가 옳다면, 본회퍼에게 세상의 정부는 하나님의 매개체로서 언제나 분명히 구원론적 역할을 해야 하는 것이다. - 이런 측면을 가능하게 한 모든 비판적 가능성에서 하지만 우리에게 문제시 되어 생각해야 할 것은 그가 다음과 같이 인격화를 시키기 때문이다: "정부의 인사들은 하나님의 종복들이며 대리자이다"(롬13,4) (상게서, 517). 그래서 결국 그는 니이체와 마찬가지로 다음과 같이 말하게 된다. "정부는 항상 어느정도에서 선과 악의 저편에 있는 것으로서 자신의 윤리적 근거를 상실할 때 동시에 신적 존엄도 상실하게 되는 것이다"(상게서 518).

요약해서 말하자면, 정부의 신적 특성(상게서, 517ff)의 제목에서 다루고 있는 것은 양가적 감정이 드러나 있다는 것이다. 만일 오랜 자연법사상이 창조질서와 함께 그리스도론적으로 변형되고 비판적이 된다면 - 그 결과는 신학적으로 필수불가결한 것과는 전혀 다른 것이 되어 버린다. 저항권에 대한 물음과 연관해서 여기에서 그 반대의 근거가 더 확실해지는 것이다, 더욱이 오히려 성서-신학적으로 의문시 되는 정부에 대한 충성심이 더 선명한 결과로서 남는다.

31) 혁명을 위한 권리는 존재하지 않는다(상게서, 532).

32) 골 1,17

33) 요 19,10

Kroetkes의 요약문은 다음과 같다: “정부에 대한 이러한 견해로부터 이해된 결론은 단호하다. 이는 마틴루터가 정부에 대하여 이해한 것의 연장선상에 있다. 정부에 대한 구체적인 저항은 정의롭지 못한 정부에 대하여 복종해야 하는 것을 자신의 양심에서 받아들일 수 없는 그 한 개인에게 넘겨져 있는 것이다. 그리고 그러한 불복종은, 본회퍼가 말한 것처럼, 자시자신의 책임하에서 취해진 모험이며 이는 이미 법을 지키지 않을 수 있는 책무도 자신이 스스로 책임을 지고자 하는 것이다. 이것이 본회퍼가 히틀러에 대한 불복종의 길이며 그것을 본회퍼는 교회의 봉사라고 생각해 본적이 없고, 단지 그리스도 앞에서 책임적 삶을 사는 한 교회의 일원이 간 길로서 이해한 것이다.”³⁴⁾

이제 그것을 사람들은 보다 비판적으로 정리할 수 있다: 본회퍼의 국가와 정부에 대한 신학은 그 한 개인으로 하여금 자신의 책임하에서 스스로 찬반을 선택하도록 만들고 있다는 점이다. 자연법의 기독교적 변형이 가져온 비판적 역량은 사용되지 못한 채 남아있다. - 이 역량이 개인이나 공동체나 교회나 사회 어디에서도 이용되지 못하는 것이다. 만일 부 정의한 국가에 대한 저항을 실행하는 것이 오직 한 사람에게만 남겨진 그런 모험 같은 것이라면, - 비록 본회퍼의 개인적 저항의 길이 그에게는 통용되었지만 - 그의 신학은 여전히 그 길과 반대의 것을 강조하고 있는 것이다. “의심할 필요도 없이 개혁교회는 국가에 대하여 어떤 특별한 정치적 행동을 직접적으로 하도록 설득하지 않았던 것이다”(DBW 12, 350) - 진짜로 그렇고 정말 그렇게 해본적이 없는가? 본회퍼는 이를 나중에 견해를 바꾸었다. “개인은 정부의 신적위임에 대하여 철저히 복종해야 한다(DBW 16,221), 물론 오직 그 정부가 우리들로 하여금 하나님의 계명을 여기게 하도록 만드는 바로 그 순간 전까지만, 정부가 자신의 신적위임을 거부하고 그 요구를 가볍게 여기기 전까지만”(상게서, 522). 그렇다면 우리들은 이 저항의 근거는 다름아니라 국가가 만들어내는 자기 실수로 인한 강제상황이라고 보아야 한다; 그리고 이것은 정부에 대하여 무력을 통한 저항을 포함하는 그런 것이라고 생각해야 할 것이다.

8.2 저항으로의 전환 - 그리고 그것의 근거들

자신의 윤리학의 죄책고백(1940, 혹은 1941년의 가을)³⁵⁾에서 다음과 같이 말하고 있다: “교회는 소리쳐야 할 때에 소리치지 못한 병어리 였습니다. 무죄한 자의 피가 하늘을 향해 소리치르고 있습니다... 교회는 약하고 저항할 수 없는 그리스도의 형제자매들의 삶에 대하여 책임을 져야만 합니다”(DBW 6, 129f). ‘소리치다’는 이미 언어적 폭력이다. 아마 루터적인 의미에서 말하는 것일 것이다: ‘sine vi, sed verbo.’ 그렇다면 이는 부정한 국가에 대한 직접적인 저항을 의미하는가? Ringshausen은

34) Kroetke, Dietrich Bonhoeffers Verstaendnis des Staates.

35) 참고. Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begrueundung der Beteiligung am Widerstand, 507; 참고. Ringhausen, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus, 93.

말하기를 본회퍼는 여전히 교회의 매개적 차원³⁶⁾으로서의 정치적 사명을 말하고 있으며, 이는 그의 두왕국론의 관점에 맞춰 “다만 간접적으로만” 정치적인 행동을 해야 한다는 것을 의미하는 것이다. 루터적 교육이 그에게는 끝까지 영향을 주고 있다. 이것은 그의 ‘국가와 교회’를 통해서도 알 수 있다. 즉 그는 “저항은 언제나 가장 구체적인 한 사람의 경우에서만 주어지는 것”이라는 관점을 갖고 있다 (DBW 16,522)

물론 이는 교회가 소리를 외쳐야 한다는 것을 의미한다. 그리고 그것은 개인에게 넘겨진 채로 남아 있어서도 안된다는 것이다. 교회가 언어적 저항을 해야 하는 (지금까지 나태하게 버려졌던) 의무의 새로운 결정적 근거는 본회퍼에 따르면 다음과 같다:

- 1) 유대인에 대한 독재자의 범죄(sola ratione의 차원에서도)
- 2) 예수 그리스도의 형제를 위한 교회의 특별한 책임 - 기독교론적으로 교회론적 결과를 근거지어야 하는 것이며 이는 단지 개인의 양심의 결정이 아니라 그 공동체의 의무로서 이해되어야 한다는 것
- 3) 본회퍼가 ‘경륜’으로부터 도출된 논쟁을 전제로 하고 있어 보인다: 이 일치와 자신의 백성들을 규정하는 그 하나님의 역사와 백성들과의 일치로부터. 즉 교회는 유대인들에 대해서도 책임을 가지고 있다는 것이다. 구원사로부터 나온 이 논증은 기독교론적으로 이해되었다. 즉 그리스도의 형제가 여기 관건이라는 것이다. 그래서 그는 ‘전승과 타락’에서 다음과 같이 말할 수 있었다: “서구사회에서 유대인을 추방하는 것은 그리스도를 추방하는 것입니다. 왜냐하면 예수 그리스도는 유대인이기 때문입니다”(DBW 6, 95). 공식적으로 여기에는 기독교론적으로 이해된 정부 개념 말고도 명백하게 다른 비판적 근거에 대한 이해가 함축되어 있다. 거기에 정부에 대한 신뢰(정부에 대한 비판을 가능하게 하는 가능성도)가 국가를 이끌어가는 것으로 이해되었다 손치더라도(프로이센, 루터적), 기독교론적 교회개념에는 하나님의 백성들의 (교회와 이스라엘) 단일성이 들어있으며, 이를 통하여 교회의 직접적인 정치적 사명이 주어져 있다: 국가를 비판하는 것을 통한 예수 그리스도의 형제와의 유대성. 본회퍼는 국가를 대하는 교회 행동의 삼중적 가능성을 보고 있다; 첫 번째로... 국가의 행동의 정당한 국가적 특성에 대한 국가를 향한 질문, 즉 국가의 책임. 둘째로 국가의 행동에서 발생한 희생자에 대한 봉사. 교회는 사회적 질서의 희생자들에게 의무를 갖고 있다. 즉 그들이 국가교회에 속하지 않았다 손 치더라. “모든 사람들에게 선을 행하라!” 세 번째 가능성은 그 희생자를 안일어나게 할 뿐 아니라 국가를 멈추는 일이다.(DBW 12, 353) 유대인을 학살하는 것을 보면서 희생자에 대한 봉사는 부족하다는 것이 명백해졌다. 이제 세 번째 선택과 그것의 근거 그리고 결행이 남아있을 뿐이다.

36) 상게서, 94. 교회와 개인을 위해서 국가에 대항하는 정치적 저항은 용납되지 않는다. 93. 참고, 상게서 92. DBW 14, 241.

8.3 양심?

한 개인이 할 수 있는 저항으로서 본회퍼의 저항은 개신교회가 받아들이는 모범적 예가 되어 버렸다. 본회퍼 수용은 그래서 거의 '정경화'되었다고 할 수 있다. 그리고 이를 통해 거의 모범적 예로 취급받는 한 사람의 양심의 결단이 갖는 예외적 성격이 모범적이며 거룩한 것으로 인정되고 있다. 아마 그렇게 만들어졌다고 할 수 있을 것이다. 그래서 본회퍼를 이해함에 있어서 양심을 저항의 근거로서 받아들이는 것과 본회퍼를 양심의 영웅으로 만드는 것이 통용되고 있음을 알 수 있다. 그런데 여기에 이중적인 문제가 있다: 먼저 만일 양심의 소리를 단지 한 개별적인 인간의 소리로 여기고 교회의 소리(혹은 동료인간)로 여기지 않은 것이다. 둘째로 그리고 더 중대한 것인데 (Pangritz가 잘 설명하고 있는 것처럼) 본회퍼의 양심에 대한 비판이 충분히 소개되지 않은 것이다. 루터 르네상스가 일어날 때 주도적인 경향과 달리 본회퍼는 양심에 대하여 매우 회의적이었다. 그는 단지 루터파에 대해서만이 아니라 양심의 내재적 특성, 그리고 문화개신교주의의 주관주의에 대하여서도 분명하게 거리를 유지하고 있었던 것이다. 1944년 4월 30일에 본회퍼는 Eberhard Bethge에게 편지를 쓴다: "사람이 사람을 말씀을 통하여 말할 수 있던 시대(예수가 오늘날 누구인지를 알리기 위한)는 이미 지나간 것 같다; 또한 양심의 내재성의 시대와 또한 종교의 시대는 모두 지나가 버린 것 같다" (DBW 8, 402f). 자신의 1930년 7월 31일에 있었던 본회퍼의 교수취임연설에서의 하이데거 이해는 다음과 같다: "양심의 소리에서 현존재가 자신의 책무를 자신에게 지고 전체성으로 나가는데, 그것은 죽음을 향한 결단에 참여하는 것이고 또한 바로 그러한 자기 자신을 찾는" 것이다(DBW 10,364). 그렇게 해서 양심의 소리는 자아가 바깥으로 향하는 자신의 최후의 이해임을, 자신의 가능성의 최후의 이해임을 증명한 것이다(상계서, 376); 아니면 이미 이와 유사하게 '행위와 존재'에서 다음과 같이 말하고 있다: "아담 안에서 양심과 인간의 후회는 자신을 향한 최후의 이해로 봐야한다, 그것은 자기 자신 홀로 남은 자신에 대한 정당화이고 그것을 확인하는 것이다...하지만 양심의 소리는 낯설은 'Bei-sich'의 침묵의 외로움을 넘어서 사라지고 그리고 자기가 다스리고 자신이 만들어놓은 세계에서 반항 없이 메아리만 울리고 있다... 그래서 양심은 사탄에게 속해있는 것이다..."(DBW 2, 137f).³⁷⁾ 또한 '창조와 타락'에서도 다음과 같이 말한다: "양심은 인간을 하나님으로부터 멀어지게 한다. 인간을 확실하게 숨겨놓는다... 양심은 죄인인 인간 안에 있는 하나님의 목소리가 아니라 그 소리를 못 듣게 하는 방어수단이며...하나님께서 양심을 죽이시는 것이다"(DBW 3, 120f).³⁸⁾ 양심에 대한 철저한 비판의 관점에서 볼 때 저항권을 한 개인의 양심의 근거로부터

37) Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, 502.

38) 참고. DBW 6, 65.

설정하려고 한다는 것은 처음부터 불가능해 보인다. Pangritz가 보여주었듯이, 본회퍼가 책임을 지려고 한 것은 구체적인 계명들이며 외부의 음성³⁹⁾들이었다. 이는 - 만일 사람들이 양심에 대해 말한다면 - 두 가지 수정 가능성을 가지고 있으며 그 때문에 본회퍼는 자신의 '윤리'에서 아직 양심에 대해 말할 수 있었던 것이다: "그리스도는 양심을 해방시켜서 하나님과 이웃을 봉사하게 만들 수 있고... 양심의 해방이란 인간이 동료인간의 과오를 위한 책무를 지고자 할 때 존재하는 것이고... 이렇게 해방된 양심은 초조하지 않고 오히려 이웃과 그의 구체적인 고난을 위해 열려져 있는 것이다"(DBW 6, 279). 이제 양심이 그리스도론 적으로 규정된 방식으로 나타나게 되고 이를 복음적인 것이라고 할 수 있다. 이제 양심은 사회적인 개방성을 가지고 있다고 할 것이다: 이는 타인의 음성에 귀를 기울이는 것이다.⁴⁰⁾ 그렇다면 Pangritz의 반대는 다 증명되지는 안된다: "본회퍼에게 문제는 그것이 무엇이든지는 모르지만 양심 같은 내적인 음성을 듣는 것이 아니라, 타인의 음성에 복종하는 것이다: 돈, 독일, 그리고 형제들 그리고 지금 타인. - 고통스러운 반대: 그 타자의 음성이 혹시 '지도자(히틀러)'⁴¹⁾의 것이 될 수 있지 않은가?" 형식적으로는 자연스러운 것이고 그래서 내적이며 구조적인 것은 자연적인 것이 아닐 수도 있다. 어떤 이런 저런 형제가 문제가 아니라 예수 그리스도의 형제가 문제이고 신앙 안에서 형제가 문제인 것이다; 그 어떤 지도자가 아니라 그리스도 안에 있는 하나님 뿐이다.

8.4 Coram Deo 에서의 책임

본회퍼는 양심대신이 아니라 양심의 루터적 내재성을 변형시킴으로서 책임⁴²⁾의 길로 들어서고자 했다. 그리스도의 뜻을 위해로 번역될 수 있는 것으로서(벤젠 2,13) "양심 때문에"(롬 13,5), 정부는 순종을 요구 한다" (DBW 16, 521). 이를 통해 양심은 그리스도 앞에서 책임을 다하는 결단으로 결정되었다.(루터적으로: 법정적으로?). 따라서 그는 후에 같은 맥락에서 다음과 같이 말할 수 있었다: "즉 '책임을 지는 모험'(상계서, 523)을 해야 한다."⁴³⁾ "정부의 한 특정한 역사적 정치적 결정에 대해 불

39) Pangritz, Dietrich Bonhoeffers theologische Begründung der Beteiligung am Widerstand, 504.

40) Philipp Stoellger, Was dazwischenredet- das mehrstimmige Gewissen. Gewissen als fremde Stimme in eigenem Namen, in: Stephan Schaede/ Thorsten Moos(Hgg.), Das Gewissen, Tuebingen 2015, 285-311.

41) Pangritz, 504(DBW 6, 278) "양심의 소리는 자아의 자율성속에 근원과 목적을 가지고 있다. ... 변화가 등장하는 것은 한 순간인데 그 안에서 인간실존의 통일성이 더 이상 자율성안에 존재하지 않고 오히려 신앙의 기적안에 - 고유한 자아와 그의 율법을 넘어, 예수 그리스도 안에서 발견되는 것이다." "형식적으로 이 통일성의 변화는 세속적인 영역에서 그 율비를 찾을 수 있다. 이를테면 나찌가 "나의 양심은 바로 히틀러이다."라고 말할때이다. 그렇게 되어서 자아의 통일성은 자신을 넘어서 근거있게 된다. 그렇다면 이것은 무조건적 타율을 위해서 자율을 포기한 것이 된다. 그렇게 함으로써 다시 다른 인간이, 내가 내 자신의 통일성을 내 자신 안에서 찾으려 할 때, 나의 구원자처럼 등장하는 것이다. 그렇게 된다면 여기에 세속적인 평행선이 그려질 수 있고 기독교 진리의 반대적인 모순이 등장할 수 있을 것이다."(DBW 6, 278)

42) Ringhausen, Widerstand, 108ff.

복종하는 것은 이 결정자체와 마찬가지로 단지 한 사람의 책임에 의한 것일 수 있다. 역사적 결정은 윤리적 개념으로 환원될 수 없다. 나머지가 있는데: 그것은 바로 모험인 것이다”(상게서).

분명하게 여기에서 말하는 책임은 이성의 법정 앞에서 내리는 것이 아니라 그리스도론 적으로 규정된 것이다: “그리스도의 삶에 대한 응대로서의 삶을 ... 우리는 ‘책 임’이라고 한다”(DBW 6, 254 강조는 원저자). 책임을 응대로서 이해하는 것은 사람들이 이것을 응대적인 것으로 이해하는 한 현상학적으로 이해 가능한 것이다.⁴⁴⁾ 우리들은 다 응답할 수 없는 그런 요구들과 더불어 살고 있다 - 우리는 타인의 요구들에 대답해야 하는 것이다. 언제나 가장 이질적이며 잡다한 구조가 앞에 있고 그래서 우리는 구분을 해야 한다. 그런 중에서 그리스도론적 결정은 하나의 기준을 제시하는 것이다. “이 책임의 개념에는 그리스도 안에서 우리에게 주어진 현실에 대한 대답의 전체성과 단일성이 하나로 묶여져 있으며 그것은 우리가 유용성이나 혹은 다른 결정적인 원리라고 예를 들을 수 있는 부분적인 응대와는 다른 것이다”(DBW 6, 254). 윤리를 위해서는 - 즉 불의한 국가라는 경계상황안에서 - 양심이나 다른 규율은 결정적인 기준이 되지 못하고 오히려 이제 단지 책임의 관계를 의미할 뿐이다: (윤리적으로)무엇을 행한다는 것은, 십자가에 달리신 그리스도의 입장에서 볼 때, 책임을 진다는 것이다. 책임이란 그럼으로 사회윤리로서 이해되어야 하며 개인적인 윤리가 될 수 없다; 책임이란 단지 sola ratione로서 이해된 것이 아니라 기독교론적으로 이해된 것이다; 책임은 개인적인 행동만이 아니라 성도들의 공동체로서 교회와 연관된 것이다.

이점에서 본회퍼는 아마 책임의 개념을 이와 비슷하게 이해한 바르트가 결정적인 역할을 하고 있음을 알 것이다: “우리가 하나님의 결정에 상대하는 인간의 상황을 정확하게 알고 있음을 규정하는 것은 아마 책임이라는 개념일 것이다. 우리는 책임적으로 살고 있다. 즉 우리의 존재, 의지, 행동 그리고 수동적 수용, 그것을 알던지 모르던지 간에 우리는 우리에게 계명으로 주어진 하나님의 말씀에 대한 지속된 응대 속에서 살고 있는 것이다... 이것은 이 질문에 대한 지속적인 응대이다.”⁴⁵⁾

8.5 '하나님의 고난에 참여하는 것' 으로서 '예수의 존재에 참여하는 것'

루터적 양심으로부터 책임의 기독교론적 새 해석으로의 전환이 가져오는 효과는 저항의 근거(근본적으로 처음부터)를 기독교론과 그 윤리로 이끌어 간다. 왜냐하면 '예수를

43) 물론 정부와 정부의 대결의 관점에서(혼돈의 힘이 되어버린 정부권력에 대항하는 정부권력의 나머지의 입장): “여기에서 우리는 책임을 지는 모험을 해야 한다. 그러한 정부편에서의 모험을 위한 책임은 구체적으로 오직 정부적 지평에서만 가능해진다.”(DBW 16, 523)

44) Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phaenomenologie des Fremden, Frankfurt 2006, 56ff. 참고. Phillip Stoellger, Passivitaet aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata. Tuebingen, 2010.

45) Karl Barth, KD II/2, 713.

따르는 것'은 - 내가 보기에 - 이 저항의 최후의 근거이기 때문이다. 그 안에서 본회퍼는 처음으로 성서신학의 정부에 대한 비판적 신학적 전승과 만나고 두 번째로 산상수훈의 전복적 의미를 이해하게 된다: '악에게 대항하지 말고...', 이제 그것의 수동적 고난 속에 감춰져 있던 것을 드러내고 명확하게 만들 수 있게 된다. 물론 그것을 넘어서 이제 그는 더 적극적인 저항으로까지 가게 되는데 - 즉 그리스도 앞에서 지는 책임을 갖고 스스로 유죄할 수 있는 위험을 가지고 뛰어드는 것이다.

하지만 정말 그 최후의 근거가 기독교론에 있다고 볼 수 있는가 - 그렇다면 어떻게 이 저항이 의문시 될 수 있단 말인가? 왜 그렇게 늦게야 이 가르침에 이르게 되었는가? 사람들은 단지 헌법과 연관해서만이 아니라 경험적으로 본회퍼의 저항권에 대한 근거지움 자체를 물을 수 있다. 이것은 단지 통찰이 뒤늦게야 온 것인가(즉 인식의 질서 때문에)? 아마 많은 부분에서 루터교의 유산(에르트와 같은)을 비판해도 될 것이다. 혹은 유대인의 고난의 말할 수 없는 쌍곡선안에 있던 하나님의 고난이 가능한 곳에서 이제 하나님의 변화, 즉 그리스도론으로 변화된 것이 아닌가(본질의 질서에서, 즉 경륜사에서)? 만일 우리가 정말 하나님의 고난으로부터 사유할 수 있다면(즉 신학을 이 고난의 pathos의 지평에서 이해하려고 한다면) - 그렇다면 그의 입장에서 신학의 이런 뒤늦은 전개는 하나님자신의 변화에 의한 것이라고 할 수 있을지도 모른다. 그렇다면 이 뒤늦은 깨달음은 인식론의 부족에서 온 것이 아니라 하나님의 변화에서부터 온 것으로 봐야 한다. 본회퍼를 철저하게 이해하는 독서방식은 반드시 궁극적인 것을 더 설명하는 데에 염두에 두어야 한다. 이런 독서는 매우 역동적인 신개념을 주장하고 그것을 더 설명하는 길을 택하는 것을 의미했을 것이다.⁴⁶⁾

본회퍼는 저항의 그리스도론적-윤리적 근거를 대리개념에서 발전시키고 있다: “대리와 책임은 오직 한 사람의 타인을 위한 전인적 헌신 속에 가능해진다... 책임 안에서 찾을 수 있는 무아자성은 아주 치밀한 것이어서 항상 양심이 의식되지 않은채 행동한다는 괴테의 말이 바로 제대로 된 자리를 찾은 것이다”(DBW 6, 258). '전적이고 치밀한 헌신'으로서 대리 사상속에 있는 뒤따름은 극단적으로 다양한 방식으로 존재 한다: 이 추종은 마지막 한계에서 자기상실까지 갈 수 있다: 그렇다면 그것은 그리스도의 존재라고 할 수 있을까? 이것은 아마 그리스도를 가장 최고조로 닮은 것이라고 할 것이고 이 모방은 최고로 창조적이며 동시에 구성적이라고 할 수 있다 (단지 뒤따르고 모방하는 것이 아니라 자신의 책임 안에서 자신의 삶의 형성). 이는 모방으로서 경건한 경쟁의 문제와 그리 멀지않다(요한네스 바울 II세 시절, 2005년에 보여준 것처럼)⁴⁷⁾: 그리스도인은 그리스도의 가장 가까운 이웃이라는 점에서(루터가 말하려고 했던 것처럼)⁴⁸⁾, 그는 그리스도를 뒤따른다. - 그리고 이때 위험이 존재하는데, 스스로 그리스도처럼 등장하려고 한다면 그와 경쟁하려고 하는 것이다. 본회퍼가 그런 것을 의미하는 것이 아니라는 사실은 자명하다. 하지만 이 질문

46) Phillip Stoellger, Passivitaet aus Passion.

47) 상게서, 186ff.

48) WA 7,35,32-35.

은 '전적인 헌신'이 가져온 결과에서 자라난 것이다. 이에 대한 한 가지 답변은 죄론이다: "예수께서 인간의 죄책을 자기가 지셨기 때문에 이제 모든 책임 있게 행동하는 사람들은 죄가 있다... 죄 없는 자, 자아가 없이 사랑하는 자가 죄책이 있게 되었다는 사실은 그리스도를 통하여 책임 있는 행동의 본질에 속한 것이다"(DBW 6, 276). 이 대답은 고전적으로 그리고 기독교론적으로 '혁명적'이다: 죄가 없는 자가 죄인이 되었다 - 그리고는 죄 없이 남아있지 않았다? 본회퍼가 그리스도 안에서 타락의 문제, 저항을 할 때 죄인이 되는 것을 생각한 것인가?

또 다른 이 문제에 대한 가능한 대답은 기독교론적 차이를 통해서이다: "우리는 그리스도가 아니다. 만일 우리가 그리스도인이 되고자 한다면 이것은 우리가 그리스도의 마음에 참여해야 한다는 것을 의미하고 또한 그것은 책임적인 행동을 통해서 가능하다. 이것은 불안으로부터 자라난 것이 아니라 오히려 모든 고난당하는 자들을 향한 그리스도의 사랑과 흘러나오는 자유 안에서 주어진 것으로서, 그 시간들을 취하고 자신을 모든 위험에 노출시키는 참된 동참 속에서 가능한 것이다. 아무 행동도 없이 그저 기다린다거나 혹은 바라보기만 한다는 것은 그리스도인의 행동일 수 없다. 그리스도인들을 부르는 것은 자기애의 경험에서 가능한 것이 아니라 나의 형제, 그것도 그들 때문에 그리스도께서 고난을 당하신 그 형제들을 향한 사랑의 경험, 곧 행동과 고난 속에서 가능한 것이다"(DBW 8,34). 여기에서 핵심은 그리스도인의 책임으로부터 자라난 무자아적 전적 헌신이 참된 동참이 드러나는 것이다. 루터 때부터 우리에게 익숙해진 *vita passiva*는 참된 (진실한) 공감속으로 이끌어진다. 이는 단지 수동적으로 남아있는 것이 아니라 능동적이 되고 또 그렇게 되어야 한다는 것을 의미한다.

이것들은 모두 하나의 흔적처럼 보인다 - 루터적 수동태의 생각으로는 - 본회퍼가 극단적으로 이끌어 낸 것인데 즉 '예수(그리스도)의 존재에 참여하는 것'⁴⁹⁾이고 이는 '하나님의 고난에 참여하는 것'이다: "종교적 예식행위가 그리스도인을 만드는 것이 아니라 이 세상의 삶안에 발생하는 하나님의 고난에 참여하는 것이 그렇게 한다. 이것은 참된 회개이고 자기 자신 만의 어려움과 질문, 죄 그리고 불안을 생각하는 것이 아니라 그리스도의 길 안에 자신을 꾸겨서 넣는 것이며 이 그리스도의 길은 바로 이사야 53장을 성취시키는 메시아의 사건이었다... 예수 그리스도 안에서 알려진 하나님의 메시아적 고난에 빨려 들러가는 것이 신약성서에서는 매우 다양한 방식으로 일어나고 있다... 모든 사람들에게 공동적으로 일어나는 단 하나의 사실은 그리스도 안에 있는 하나님의 고난에 참여하는 것이다. 이것이 그들의 신앙이다. 종교적 방법론으로부터가 아니라... 예수는 하나의 새로운 종교로 부른 것이 아니라 삶으로 부른 것이다"(상게서, 537). 이는 본회퍼 자신에게는 없는 좀 더 자세한 설명을 요한다. 만일 거기 아직도 신비주의적 색깔이 있다면 그리고 창조적 수동성의 신학이 있다면 그것의 근거들과 결과들은 여기에서 다 예상할 수 없다. 간단히 말

49) DBW 8, 558.

해서 여기에서 열정(Pathos)에서 비롯된 품성(Ethos)이 보이는 것이다: 삶으로 이끄는 그 세계 속으로 끌려들어가는 (루터적인) 순수 수동성. 이때 본회퍼는 하나님의 고난을 열정과 품성의 근거로서 이해함으로써 루터와 더불어서 루터를 넘어가는 것이다. 몰트만의 "고난당하는 하나님"이 바로 이것의 자세한 신학적 해명 - 그리고 희망의 신학은 그것은 극복이라고 보고 - 이라고 보아야 하는가?

본회퍼는 '나를 따르라'에서 자신의 결론을 마 5,38-42에 연관시켜서 다시 한 번 말하고 있다: "악이 너무나 크고 강하기에 기독교인들이 다른 행동을 하도록 강요하게 되어서 그렇게 행해야 하는 그런 행동은 따로 존재하지 않는다. 악이 무서우면 무서울수록 그 제자들은 더 고난을 각오해야 하는 것이다"(DBW 4, 136). 바르트는 그와 반대로 '고난을 각오하고 따라가는 윤리'를 대항하여 비판적으로 생각하고 있다: "그렇다면 우리가 아직 선택할 수 있다는 것을 말하는 것이다: 하나님에 대하여 불복종의 길을 통하여 정부에 대해 순종하는 길을 갈 것인지 아니면 하나님에 대한 불복종의 길을 통하여 정부에 대한 불복종의 길을 가는 것. 그렇다면 우리는 사람을 섬기는 것보다 더 하나님을 섬겨야 하지 않는가? 그렇다면 우리는 단지 고난당할 것을 생각하는 것은 금지된 것이 아닌가? 오히려 사랑 안에서 역사하는 그리스도에 대한 신앙은 우리의 적극적인 저항을 필요하게 만들지 않는가? 만일 우리가 이 선택의 상황에 세워지지 않는다면 그는 이 수동적인 저항을 혹은 우리의 적극적인 동참을 어떻게 가능하게 만들 것인가?"⁵⁰⁾ 바르트를 따라 생각할 때 저항의 권리와 저항의 의무는 더 쉽게 근거지을 수 있는 것처럼 보인다.

8.6 본회퍼의 먹는자(katachon,역제의 논리)⁵¹⁾

1941년 본회퍼는 자신의 윤리에서 다음과 같이 말하고 있다: "완전히 망하는 것을 다만 두 가지가 지켜주고 있다: 새로운 신앙의 각성의 기적과 성서가 막는 자(살후 2,7)라고 부르는 그 힘이다. 즉 강한 육체적 힘으로 무장한 질서의 힘이 필요하다. 그것은 이 세계가 무질서의 혼돈으로 무너져내려가는 것을 막는 힘이다... 이 '막는 자'는 역사의 내부에서 하나님의 세계통치를 통해 역사하는 권력이고 이는 악에 그 한계를 세우는 것이다. 이 '막는 자' 자체는 하나님이 아니고 죄가 없는 것도 아니지만 하나님은 이 세계를 몰락으로부터 지키기 위해서 그것을 사용하시는 것이다. 이 하나님의 기적이 선포된 장소가 바로 교회이다. 이 막는자는 국가적인 질서의 권력이다"(DBW 6, 122f; 윤리학, 본회퍼전집 7권,p146참조).

이속에서 우리는 그가 역사철학적으로 각색한 국가이론이 다시 등장하고 있음을 보

50) Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen. 스코트루스 교백론 1560년 에 대한 해명은 Aberdeen 대학교에서 1937년과 1938년에 걸쳐 주어졌다. Zuerich 1938, 214; 참고 KD III/4, 513-515.

51) Martin Berger, Die Katechon-Vorstellung 2 Thess 2.6f. Dietrich Bonhoeffers Interpretation im Kontext der Rezeptionsgeschichte, in: Protokolle zur Bibel 5, 1996/1. 33-56. in: Meinhard Rauschensteiner/ Walter Seitter(Hg.): Katechonten. Den Untergang aufhalten, Berlin 2001, 92-102.

게 된다: 국가는 질서를 만드는 힘으로서 하나님의 위임사안이라는 것이다. 그런가 하면 또한 “그 질서의 권능의 나머지도 말하고 있다. 그것은 이 세계가 몰락하는 것을 막는 힘이다”(상게서, 123). 이는 교회를 말하는 것이 아니며 개인적인 저항을 지적하는 것도 아니다. 국가적 질서의 힘이 둘로 갈라져서 한편으로 곡해된 질서의 힘이 등장하면 그 나머지가 등장하여 그 몰락을 막고 있다는 것이다. 이것을 링스하우젠(Ringshausen)은 거의 군사적 저항으로 평가하고 있다.

그런 한 여기에서 한 개인이 저항하는 그런 모험의 옆으로 또 하나의 다른 근거가 등장한다: 군에 속한 자로서 하나님의 위임에 대한 저항은, 왜곡된 질서의 힘에 의하여 파괴되었던 그 질서를 다시 유지하기 위해서, 정당화되었다. 그런 한에 있어서 (단지 그렇게 암시되었지만) 이 위임론은 그리고 그것의 루터적 배경은 단지 홀로 질서를 세우고 지키는 단선율의 국가론이 아니고, 오히려 질서의 파괴에 대항하는 또 다른 질서의 유지를 위한 비판적 활동과 연관되어 있다. 놀라운 방식으로 위임론의 보수적 특성이 탁월한 국가 비판적 결과를 가져올 수 있는 것이다. 그것으로부터 그렇다면 저항권을 위한 근거와 의무의 근거를 찾아야 하지 않는가? 그리고 국가가 왜곡된 경우, 그 자신의 위임에 충실하게 남아야 하기 위해서, 자신을 스스로 그 잘못된 국가를 대항하는 국가적 질서의 권력의 나머지로써 저항권이 등장해야 하지 않는가?

살후 2.7에 나오는 ‘막는 자’는 아마 ‘국가’나 ‘국가적 질서의 힘’이 아님이 틀림없고 정관사없는 ‘국가적 질서의 힘’, 즉 국가는 아니고 그것의 나머진 것이다. 이를테면 쿠테타같은 것일 수도 있다. 만일 이런 방식의 읽기가 옳은 것이라면, 본회퍼의 ‘막는 자’는 저항권을 위한 근거가 될 수 있을 것이다. ‘막는 자’로서 나머지는 하나님의 매개로서 하나님의 위임에 의하여 이해되는 바이다: “하나님은 스스로 이 세상을 멸망으로부터 구원하기 위해서 그것을 사용하신 것이다”(상게서). 이는 분명하게 역사철학적인 해석으로는 매우 모험적인데 실제로 거기에서 본회퍼는 목시문학을 설명하고 있다: “그리스도의 몸은 파괴적 세계에 대하여 서 있다”(상게서, 주석으로 삽입함) 본회퍼에 따르면, “만일 국가가 자신을 신앙공동체의 머리로 세운다면”, 개인은 거기에 대하여 복종하기를 거절할 수 있다(해야한다가 아니다), 왜냐하면 그것은 그 개인의 자기결정이라고 볼 수 있기 때문이다. “이를 일반화하게 되면 이는 정부의 목시문학적 악마화로 과장된다”(DBW 16, 522).

적대적인 세계에 대하여 교회는 두 개의 이중적 위임을 갖고 있다: 교회는 하나님의 기적이 전파되는 곳이다(DWB 6, 123). 이 말이 신앙의 새로운 자기각성이라는 기적을 의미하는 것인가, 아니면 세계를 구원하기 위해 억압하는 자를 통해 세상에 개입하시는 사태를 지적인 말인가? 어느것을 의미하는지는 명확하지 않다. 만일 명확했다면 교회는 군사적 무력을 사용하라고 선언했을지도 모른다. 하지만 이를 의미하는가? 두 왕국의 차이를 지킬 때(이점에서 그는 철저하게 루터적이다) 교회는 그 막는 자와 함께 연합할 것이다. 그들이 예수 그리스도를 살아계신 주님으로 인정하고 그렇게 함으로 교회는 죽음의 영에 대하여 가장 적극적으로 대적하는 것이

된다(상게서, 124) - 마치 기독교 선포가 이 세계의 독재자를 암살하는 것과 같은 역할을 하게 될 것이다. 여기에 선포와 암살계획사이의 평행선이 놓여있으며 이는 놀라운 것이다.

만일 이 해석이 옳은 것이라면 왜 본회퍼가 다음과 같이 말하게 되는지 이해할 만한 것이다: “그 막는 자’, 그 통제력(정확하게 말하자면 나머지)은 교회 안에서 동맹을 발견하게 되고, 그 질서의 요소 안에 있는 모든 것들은 교회와 가까운 위치에 놓여있다”(상게서). 이 종말론적 시나리오에서 아마 분명히 저항만이(군사적 수단만이 아니라) 통제권능의 힘이라고 할 수 있는데, 왜냐하면 국가적 질서가 가지고 있던 통제권능의 왜곡된 나머지는 혼돈의 권력이 되버렸기 때문이다. 이런 점에서 교회와 그 통제력의 ‘구원자’들은 함께 혼돈을 대항하여 하나님의 질서로 여겨지는 질서를 지켜기 위한 노력을 해야 한다. 종말론적 최후의 ‘전쟁’⁵²⁾으로 여겨지는 이 갈등은 그렇기에 이해할만하지만 동시에 매우 우려스러운 것이기도 하다. 하지만 본회퍼는 그런 목시문학적 종말론에 대하여서는 분명히 반대하였다.⁵³⁾ 만일 이런 사유체계를 불러낸다면 여기에서 폭력의 문제는 예민해질 수 밖에 없다: 교회와 그 막는자들은 동지로서 저항의 최후의 수단인 폭력에서도 같은 목소리를 낼 수 있는가? 더 솔직하게 물어서: 교회는 이 혼돈의 세력에 대하여 폭력을 사용할 수 있고, 해야하며 그렇게 주장할 당위성을 갖고 있는가?

본회퍼는 주장하기를, “교회는 예수그리스도에 대한 신앙을 거스르게 만드는 모든 구체적인 세계질서에 대하여 대항해야 하고 적어도 다소 소극적으로 말하자면 그 안에서 신앙이 허용되고 복종을 할 수 있는 한계를 설정해야 한다”고 말한다(상게서, 262). 즉 교회는 국가가 신앙과 신앙적 복종을 위협할 때 거기에 대항해야 하는 저항의 의무가 있다는 것이다. 그것이 너무 폭넓게 이해되었다든지 공공의 신학을 억제하는 세속국가에 대해서 적용되어야 할 것이라고 하는지에 대해서는 좀더 생각을 해야 할 것이다. 본회퍼가 거기에 대하여 다음과 같이 언급하는 것, “서구사회에서 유대인을 추방하는 것은 그리스도를 추방하는 것을 말하게 될 것입니다; 왜냐하면 예수는 유대인이었기 때문입니다”(상게서, 95) (왜 지금 예수가 유대인이라고 현재형으로 말하지 않는가?), 그렇다면 유대인을 박해하는 것은 예수를 박해하는 것이고 결국 신앙을 어렵게 하는 것이기 때문이다. 단지 남은 문제는: 교회는 이 저항을 얼마나 어느정도로 해야 하고, 할 수 있는가?

교회와 이 막는자의 협력은 분명하게 적극적으로 말해서는 하나님의 위임으로부터 시작된 것이고 소극적으로는 외부로부터의 폭력 때문이다: “이 양자는 그렇게 그 본질에서부터 차이가 있는 만큼, 눈앞에 닥친 위험을 보고서는 그만큼 서로 다르지만 가까이 접근하며, 그리고 그 파괴적 폭력에 들어있는 미움은 마치 원수를 대하는 방식처럼 이 양자 모두에 영향을 준다”(상게서, 123). 본회퍼는 이 원수를 대하는 방식에서 루터적으로 두 왕국 설에 맞추어서 이해하고 그 결과 거기에서 등장할 수

52) 참고. 만일 본회퍼가 이런 인상을 지속적으로 제공하고 있다면. DBW 6, 119 Anm. 104.

53) Ringhausen, Widerstand, 98f.

있는 폭력적 방식을 막는 자의 영역 하에서만 정당화한다. 교회는 “더 효과적이며, 더 복음에 가까이 있고, 그리고 교회의 고난은 그 파괴의 영에 대하여 남아있는 정치적 권력보다 훨씬 더 무한히 위협적인 것으로 등장한다...교회는 이 새로운 통치 권력이 성공할 수 있는지 아닌지, 그리고 교회가 역사적 유산으로서 미래를 가지고 있는지 아닌지의 문제를 하나님의 세상의 통치에 넘겨 준다”(상게서, 124).

본회퍼는 교회와 이 막는자의 협력에서 어떤 결정적인 발생했다고 보는 것이다: “질서의 요소에 놓여있는 모든 것은 교회가 찾는 것이다. 정의, 진리, 과학, 예술, 문화, 인간성, 자유, 조국애등은 그 방향 뒤에 다시 근원으로 돌아와서 자신을 찾는다”(상게서). 혹은 이와 연관된 본문에서는: “근원으로 돌아가려고 하는 시도가 발생했다는 것, - 너무 당연한 것이 되어버린, 교회 밖으로 뛰어나갔던 그 탕자들이 이제 다시 위험을 예감하자 교회로 돌아온 것이다”(상게서, 344) - 그리고 그것이 “서구를 새롭게 할 것”이다(상게서, 133).

이 희망 섞인 전망은 - 우리를 안심시킨다. 링스하우젠(Ringshausen)은 여기에서 저항권을 “서구사회의 재기독교화”라고 평가한다.⁵⁴⁾ 만일 그렇다면, 본회퍼의 주장인 ‘비종교화’는 하나의 결정적인 반대명제인 셈이다: 재기독교화의 근원으로서의 회귀? 이 저항은 묵시문학을 넘어서, 만일 구원사적 관점이 아니라면, 적어도 종말론적이라고 할 수 있는 시대의 변화를 포함하는 말이 되었을 것이다. 링스하우젠(Ringshausen)은 이것에 대하여 아무말도 하지 않고 있다는 것이 놀랍다. 단지 우리는 여기에서 비판적인 질문을 제시하지 않을 수 없다: 그 해석을 어떻게 받아들일 것인가? 그것은 진정 하나의 희망 섞인 전망으로 볼 것인가, 마치 계몽에 대한 반대의 요구를 정확하게 제시한 것으로 볼 수 있을 것인가? 이런 관점에 얼마나 많은 가톨릭 신학자들이 지지를 보내고 있는가? 이렇게 된다면 본회퍼는 결국 그 과잉의 역사신학을 가지고 자신의 비종교적 해석의 냉정함에 미치지 못한 꼴이 되지 않는가?

8.7 죄책으로서 저항 - 권리냐 의무냐

본회퍼가 교회의 직무에서 군사적 직무로 자신의 소명을 바꾸는 것에는 신학의 변화도 함께 곁들여진 것이다: 제자도의 윤리(모든 형태의 폭력의 요청에 반대)⁵⁵⁾에서 이제 책임윤리로, 즉 저항의 가능성(권리가 아닌)을 포함하는 정치윤리인 책임윤리로의 전환. 이 저항은 실제로 “그리스도인을 위해서도 아니고 교회를 위해서도 아닌 것으로서”⁵⁶⁾, 링스하우젠(Ringshausen)이 평가한 것처럼, 기독교인의 행동이 될 가능성이 있는지 없는지는 우리가 의심할 수 있다. 교회와 그 막는자의 협력은 교회의 공적 책임에서처럼 (내 생각으로는) 이를 반대 한다 - 그리고 이와 더불어서

54) Ringhausen, Widerstand, 102.

55) 이미 비슷한 경고를 루터는 독일인들에게 하고 있다; 참고 WA 30/III, 283.

56) Ringhausen, Widerstand, 117.

교회와 그리스도인이 정치적인 저항을 할 수 있다는 가능성(가능성이외의 다른 것이 아니라면)에 대한 찬성을 의미할 수 있다.(좀 더 정확하게 말하자면 그렇게만 의미해야 한다)

특히 “역사와 선”의 두 번째 판(DBW 6, 245-299)에서 본회퍼는 자유로운 책임의 함축적 의미를 음미 한다: 어떤 극한 상황에서 피할 수 없이 갖게 되는 죄책감, 만일 모든 법률을 포기한 상태(상게서, 274)안에서 자신의 모험으로 이 행동을 해야 하는 - 전쟁에서, 그리고 거짓과 계약의 파기상황에서(상게서, 273). 그 긴급 상황에서 저항은 궁극적인 이성성으로서 가능하고, 저항의 권리를 주장하는 것은 아니다. “궁극적 이성성은 모든 법률의 저편에 존재하는 것으로서 비이성적 행동이다. 이 궁극적인 이성성이 이성적 법률이 될 때, 긴급 상황이 정상이 되고, 필연이 기술로 되어 질 때 모든 것은 가장 깊은 근거에서 볼 때 왜곡되는 것이다”(상게서).

이러한 논쟁은 우리로 하여금 칼 슈미트(Carlo Schmid)편에서 제기했고 1948년과 1968년에 반복적으로 있었던 헌법내의 저항권에 대한 논쟁을 생각나게 한다. Schmid는 그 저항권에서 단지 나라의 평화를 무너뜨리는 요구로 이 권리를 오해할 수 있다는 가능성뿐만 아니라 “저항을 함에 있어서 한 개인적인 모험이 어떤 방식으로든지 사라져 버리는 잘못된 인상을 일으키는 것이란 점”을 말하고 있다.⁵⁷⁾ “정부의 한 특정한 역사적이며 정치적인 결단에 대한 불복종은 이 결정만큼이나 마찬가지로 자신의 책임에 근거한 모험으로 이해된다. 역사적 결정이 윤리적 개념으로 환원되어 이해되는 것은 아니다”(DBW 16, 523). 즉 저항권 혹은 저항의 의무는 - 1952년 이반트(Iwand)와 볼프(Wolf)에 의해 근거된 것처럼 - 본회퍼에게서 찾을 수 없다.⁵⁸⁾ 정부에 저항하는 것은, 본 회퍼에게 있어서, 한 개인의 모험을 받아들일 수 있는 예외현상인 것이다 - 이것은 여하튼 하나님의 위임을 거역하는 것을 의미하기 때문이다. (저항권을 주장할 수 있는) 윤리적 법률적 기준은 이끌어 낼 수도 없고 또한 본회퍼에 의해서도 주장될 수도 없는 것이었다.

“독일인은 이제 천천히 자유로운 책임이 무엇을 의미하는지 알기 시작했다. 이 책임은 신앙의 책임적인 행동을 요청하시는가 하면, 또한 죄인이었던 자에게는 용서와 위로를 약속해주시는 하나님에 의존해 있는 것이다”(DBW 8, 24).⁵⁹⁾ 혹시 이것이 본회퍼가 단지 독일인만을 말한 것이 아니라 자신에 대하여 그리고 자신의 신학적 발전에 대하여 말한 것이라고 볼 수 없을까? 거기에서 우리는 불복종(이미 불안정되게 보이는)에서 저항권으로의 거대한 발자취를, 더 나아가 폭력도 용인하는 그런 저항으로의 발자취를 찾을 수 있다. 본회퍼에게 있어서는 산상수훈의 교훈도 유효한 것이며 동시에 정부론(비록 위임론에서 수정되었지만)의 루터적 전통역시 유효한 것이다. “예수의 제자가 된다는 것은 평화를 위해 부름을 받은 것이다. 예수가 그들을 부를 때 그들은 그들의 평화를 찾았다. 예수께서 그들의 평화인 것이다. 이제 그들

57) Christoph Boeckenfoerde, Die Kodifizierung des Widerstandsrechts im Grundgesetz, in: JZ 25, 1970 5/6, 168-172. 169.

58) 참고. Ringshausen, Widerstand, 118f.

59) DBW 8, 252f, 570f; DBW16, 523.

은 단지 평화를 갖고 있을 뿐만 아니라 그것을 창조해야 한다. 그것을 위해 그들은 폭력을 포기하고 봉기도 포기해야 한다. 그리스도가 다스리는 곳에서는 그와 같은 것을 가지고 어떤 것도 올바르게 이루어질 수 없는 것이다”(DBW 4, 107f).

‘저항’ - 이것은 어떤 때는 폭력적 저항이고 또 어떤 때는 군사적이기도 하다, 또한 제도적이며 국가적이기도 하다 - 은 그래서 언제나 하나님과 그의 위임에 대한 죄책이 따르는 것이며, 의무나 권리일 수 없다. 저항의 모험을 가지고는 예수의 계명을 반박하는 것이 되고(기독교론적으로) 바울의 사도적 가르침과 루터교의 전통(위임)도 반박하는 것이 된다.

저항이 결국 근본적으로는 정당하지 않은 것이며 부담을 주는 것이라는 사실은 조직적으로 볼 때 필연적이지도 않고 꼭 필요한 것으로 요청되는 것도 아니라고 판단된다. 본 회퍼가 예수 그리스도의 선포 가운데 있는 정부비판의 가능성을 충분히 인정하지도 않은 것처럼 보이고(실제로는 그렇지 않지만) 자신의 신학을 루터적 국가정부형태로부터 독립시키지도 않았던 것으로 보인다. 왜 그렇게 되었을까? 바르트는 여기에서 더 명백하게 말할 수 있었다: “...다음과 같이 말하는 것이 더 단순하게 옳지 않았을까: 이 시대 국가사회주의에 대하여 저항하지 않은 것, 이 시대에 희망의 요소가 아닌 것, 더 나은 미래의 보증이 아닌 것, 이것은 나태한 한 것으로서 다시 우리에게 와서는 안 되는 것이며, 이것은 아무리 늦어도 지금, 새로운 건설에 대하여 말하는 이때, 사라지고 없어져야 하는 것이 아닌가?”⁶⁰⁾

분명히 우리가 다시 돌이켜볼 때 본회퍼는 개인적인 저항권이나 공동체적 저항권이나 혹은 교회적 저항권을 인정하는 것과는 거리가 멀다. 원자폭탄의 개발이나, 난민법을 줄이거나 없애려는 시도에도, 혹은 원자폭탄의 밀거래 등이라고 할지라도 저항권과는 거리가 멀다. 이 같은 저항이 필요한 상황 하에서 저항의 동기로서 본회퍼를 세우려고 하는 것은 그의 신학의 입장에서 볼 때 그 권위 때문에 이해할만 한 것이지만(혹은 권위에 대한 믿음?), 그러나 이 주장은 그의 논쟁적으로는 텍스트가 받쳐주지 못하는 것이라고 할 수 있다.

60) Karl Barth, Ein Wort an die Deutschen, in: “Der Goetse wackelt“: Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, Berlin 1961, 87-97, 95.