

Verantwortung



Religionsloses
Christentum heute?!

Zeitschrift des
Dietrich-Bonhoeffer-Vereins
29. Jahrgang/Nr. 55
Juni 2015
ISSN 0936-7454

55

I. Frühjahrstagung des dbv in Erfurt

Religionsloses Christentum – „Kirche außerhalb von Kirche“ in unserer säkularen politischen Gesellschaft heute?	3
AXEL DENECKE „Nicht-religiös“ an Gott glauben?	3
ANDREAS PANGRITZ „Religionsloses Christentum“ – was hat Dietrich Bonhoeffer damit gemeint?	5
HANS-MARTIN BARTH Konfessionslos glücklich?	15
MATTHIAS KROEGER Ein religiöser Umbruch?	21
AXEL DENECKE Predigt	33
AXEL DENECKE „religiös“ sein – „nicht-religiös“ sein. Damals und heute	36
DÉSIRÉE WERNER Impression	40
BETTINA RÖDER Das Tun des Gerechten	40
DETLEF BALD Bonhoeffer erinnern, 2015	42
II. Weitere Beiträge	
REINHARD MÜLLER Ein Museum für religiöse Gewänder?	44
Gründung eines Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Österreich	51
III. Vermischtes	
AXEL DENECKE „Süffig“ und „Süffisant“ – Der neue amerikanische Versuch einer Bonhoeffer-Biographie	52
WILFRIED GAUM „Kirche für Andere“ in der Praxis: Die „Offene Arbeit Erfurt“	54
AXEL DENECKE Der Kirchenaustritt – rechtliches Problem und pastorale Herausforderung	56

Liebe Leserinnen und Leser,

die vorangegangene Ausgabe dieser Zeitschrift ist mit Recht in mehrfacher Hinsicht als „denkwürdig“ bezeichnet worden. Zuallererst stand sie ganz wesentlich unter dem Gedenken an und der Würdigung von Karl Martin, der prägenden Persönlichkeit des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins schlechthin. Danach wurde detailliert über eine bewegende – weil sehr persönliche – Tagung berichtet. Zuletzt übergab Axel Denecke nach vieljährigem fruchtbarem Engagement die Redaktion der „Verantwortung“ in neue Hände.

Auch diese Ausgabe Nr. 55 ist – teils in ähnlicher, teils in ganz anderer Hinsicht – denkwürdig. Auch ihr liegt eine sehr dichte und inspirierende Tagung zugrunde, die – so ist zu vermuten – weiterwirken wird und hier ausführlich dokumentiert ist. Lesen Sie selbst!

Die aktuelle Ausgabe fällt zudem in eine Zeit, in der über die zukünftige Gestalt und Ausrichtung des dbv diskutiert werden muss – nun, da der Dietrich-Bonhoeffer-Verein nicht mehr auf die fundierte, integrative, kreative, inspirierende und mitreißende Kraft Karl Martins zurückgreifen kann. Der neu gewählte dbv-Vorstand befindet sich dazu bereits in Gesprächen.

Weiter: In die Zeit zwischen der aktuellen und der vorangegangenen Ausgabe der „Verantwortung“ fiel das Gedenken an den 70. Todestag Bonhoeffers am 9. April 2015. An genau diesem Tag gründete sich ein österreichischer Dietrich-Bonhoeffer-Verein, dessen Werden vom dbv eng begleitet worden ist.

Und letztlich: Dies ist seit 2006 die erste Ausgabe der „Verantwortung“, die nicht von Axel Denecke als Schriftleiter herausgegeben wird. Im letzten Heft hatte er den Wechsel in der Redaktion als „Stabübergabe“ an mich bezeichnet. Um im Bild zu bleiben: Es geht nun darum, die „Verantwortung“ am Laufen zu halten, sie weiterzutragen. Mir wird dabei besonders wichtig sein, Sie als Leserinnen und Leser einzubeziehen, wenn möglich (und gewollt) diese Zeitschrift auch als Forum der Leserschaft zu gestalten. Wie dies konkret aussehen kann, wird sich in den nächsten Ausgaben zeigen. Seien Sie in jedem Fall herzlich eingeladen, den Kontakt zu suchen!

Nun wünsche ich Ihnen allen eine inspirierende und anregende Lektüre.

Ihr





I. Frühjahrstagung des dbv in Erfurt vom 20.-22. März 2015

Religionsloses Christentum

„Kirche außerhalb von Kirche“ in unserer säkularen politischen Gesellschaft heute?

Die erste Tagung des dbv im Jahr 2015 weckte großes Interesse. Erfreulicherweise kamen ungewöhnlich viele Interessierte nach Erfurt, um die Referate der prominenten Vertreter zukunftsweisender Theologie zu hören und auch selbst intensiv zu diskutieren. Die Tagung dokumentieren wir auf den Folgeseiten ausführlich: Neben den Programmbeiträgen der Tagung auch sehr persönliche Eindrücke, dazu Gedanken über Weiterführendes. Eine Redakteurin der Zeitschrift Publik-Forum war eigens nach Erfurt gekommen, ihr Beitrag (der sich im Wesentlichen aus Interviews der Tagungsteilnehmenden speist) ist ebenfalls abgedruckt. So dürfte ein vielfältiges Bild entstehen zum Sich-Erinnern, Neu-Nachdenken, Nach-Vollziehen.

Im Nachgang zur Tagung möchten wir auf die ökumenische Dimension des Themas hinweisen, wie sie im Beitrag von Ruth Grütter, Dezernentin für Ökumene, Weltmission und Entwicklungspolitik der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, beachtet wird; dies.: Befreiung von Religion?! Impulse aus Bonhoeffers Plädoyer für ein „religionsloses Christentum“ und für eine „Kirche für andere“, in: DtPfrBl 115 (2015), 319-322.

AXEL DENECKE

„Nicht-religiös“ an Gott glauben?

Ein Bericht über eine aufregende Tagung
des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Erfurt

Zu seiner alljährlichen Frühjahrstagung (die erste seit dem Tod des langjährigen Vorsitzenden Dr. Karl Martin) hatte der Dietrich-Bonhoeffer-Verein vom 20.-22. März 2015 ins Ev. Augustinerkloster zu Erfurt eingeladen. Rund 90 Teilnehmerinnen und Teilnehmer (die größte

Zahl seit langem) kamen zu dem nicht nur spannenden, sondern vor allem auch bewegenden, ja aufregenden Thema zusammen: „Religionsloses Christentum – ‚Kirche außerhalb von Kirche‘ in unserer säkularen politischen Gesellschaft heute?“. Das große Echo zeigt, wie brennend die Frage nach neuer „Religiosität“ außerhalb der offiziellen und etablierten Kirchen ist.

Denn – wie zugespitzt in der Einführung vom Organisator der Tagung, Axel Denecke, formuliert wurde –: „Die größte ‚Konfession‘ in Deutschland sind inzwischen die Konfessionslosen“ (28 % Evangelische, 29 % Katholiken, 37 % Konfessionslose). In vielen Großstädten gehören

weit unter 50 % der Menschen noch einer Kirche an (Berlin 28 %, Hamburg 38 %, München 48 %). Ist das ein Zeichen nicht nur einer langsam sterbenden Volkskirche, sondern auch ein Anzeichen für eine immer geringer werdende Religiosität in unserer säkularen Gesellschaft? Oder etabliert sich eine neue blühende Patchwork-Religiosität (Spiritualität, alternative Sinn-Suche, New-Age-Bewegung, esoterische Szene) gar jenseits der etablierten Kirchen? Diesen spannenden Fragen wurde in kompetenten Referaten von Experten und in engagierter Gruppenarbeit, wo die jeweils eigenen Erfahrungen eingebracht wurden, nachgegangen.

Hintergrund des Ganzen war die provokante These Dietrich Bonhoeffers vom sogenannten „religionslosen Christentum“, die er in den Gefängnisbriefen an seinen Freund Eberhard Bethge im Jahre 1944 kurz vor seinem Tod am 9.4.1945 aufgestellt hatte. Dahinter verbergen sich äußerlich so paradoxe, innerlich aber ganz konsequente provokante Aussagen wie: „Der mündige Mensch kann einfach nicht mehr religiös sein.“ „Wir müssen in der Welt leben ‚etsi deus non daretur‘ (als ob es Gott nicht gäbe).“ „Vor Gott und mit Gott leben wir ohne Gott.“ „Einen Gott, den es ‚gibt‘, gibt es nicht.“ „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt.“ Der Bonhoeffer-Experte Prof. Dr. Andreas Pangritz (Bonn) referierte nicht nur kenntnisreich, sondern auch mit großem Engagement darüber. Bonhoeffers These von einem „nicht-religiösen, weltlichen Glauben“ spricht von einem Gott, der nicht als „deus ex machina“ (Gott aus der Maschine) und bloßer „Lückenbüßer“ an den Erkenntnisgrenzen unseres Lebens (wenn wir nicht mehr weiter wissen und nach einem „höheren allmächtigen Wesen“ fragen) und „durch pfäffische Kniffe eingeschmuggelt“ wird (alles Zitate Bonhoeffers), sondern im realen Diesseits und in der Mitte unseres Lebens, im alltäglichen Hier und Jetzt präsent ist. „Gott ist mitten im Diesseits jenseitig“ sagt Bonhoeffer. Und weiter: „Das Für andere-da-sein (Jesus) ist die Transzendenzenerfahrung“. Gewaltige Sätze, deren Bedeutung unsere Kirchen, die nur um ihre eigene Selbsterhaltung besorgt sind (auch das eine geharnischte Kritik Bonhoeffers), noch längst nicht eingelöst, ja nicht einmal erfasst haben.

Die spannende und alle Teilnehmer bewegende Frage war jedoch: Können Bonhoeffers Einsichten aus dem Jahre 1944 eins zu eins auf die heutige Situation einer religiösen Patchwork-Gesellschaft übertragen werden? Denn in unserer „Multikulti-Gesellschaft“, in der kaum noch überschaubaren Gemengelage von Glauben innerhalb und außerhalb von Kirche, religiöser Teil-Sinnsuche, bewusster A-Religiosität, Agnostizismus und Atheismus und noch mehr, ist jeder einlinige Deutungsversuch von Glauben und Religion hinfällig geworden. Und Bonhoeffer hat in seiner Zeit (stets konkret und aktuell re-

dend) natürlich nicht von „Kirche außerhalb von Kirche“ und einem sogenannten „religiösen Apriori“ in jedem Menschen gesprochen und auch nicht daran gedacht.

Zwei weitere fundierte Vorträge versuchten, Licht in das Dunkel und Klarheit in die Vielfalt der Fragen zu bringen. Zunächst referierte Prof. Dr. Hans-Martin Barth (Systematiker und Religionswissenschaftler aus Marburg) über sein provokantes Buch (erschienen 2013) „Konfessionslos glücklich“. Auch im Vergleich mit anderen Religionen formulierte er (nach der Unterscheidung der verschiedenartigsten religiösen, halb-religiösen und a-religiösen Sinnalternativen) die provokante These: „Die gegenwärtige neue Religiosität (und auch die A-Religiosität) ist nur eine geschichtliche Durchgangsstufe auf dem Weg zu einer neuen Erfahrung des ‚Du‘ Gottes in einer Art ‚zweiten Naivität‘“. Damit sind die gegenwärtige religiöse (Sub)Kultur und auch die Kirchenferne in einen historischen Entwicklungsprozess eingeordnet. Ob das so stimmt, wurde heftig diskutiert.

Der Hamburger Theologe Prof. Dr. Matthias Kroeger (von Haus aus Kirchenhistoriker, aber seit über 10 Jahren engagierter Kirchenreformer) plädierte in der Sache nüchtern und ruhig, im Engagement aber leidenschaftlich im Sinne Bonhoeffers für einen sogenannten „nicht-theistischen Glauben“, der heute allein (!) noch die Zukunft von Kirche in ihrer organisierten Form ermöglichen könne. „Wir müssen nicht nur umdenken, sondern auch umglauben. Wir müssen uns von einem Gott, den es als Erfüllungsgehilfen unserer frommen Wünsche ‚gibt‘, verabschieden. Gott lässt sich nicht mehr mit den klassisch-dogmatischen Mitteln unserer Kirche und ihres Glaubensbekenntnisses erfassen“. Dies ist in Kurzfassung die Grundthese seines provokanten Buches „Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“ (erschienen 2005).

Kroegers These vom „nicht-theistischen Glauben“, die sich sehr mit Bonhoeffers Proklamation eines „nichtreligiösen Christentums“ berührt, bestimmte die weitere Diskussion der Tagung. Wie kann ein nicht-theistischer Glaube heute aussehen? Sowohl für Patchwork-Religiöse wie für Agnostiker? Können wir einen nicht-theistischen Gottesdienst konzipieren, wo wir auf einen Gott, den es ‚gibt‘, bewusst verzichten? Können wir unsere Kirchen ermuntern, sich auf diesen Weg zu begeben? Gibt es hier nur Widerstände und Abwehr, oder sind wir damit Vorreiter einer neuen Form christlichen Glaubens in einer multikulturellen säkularen Gesellschaft? Viele Fragen, mehr Fragen vorerst als Antworten. Eine Folgetagung ist schon angedacht.

Vielleicht kann uns hier gar – wen wundert’s? – die biblische Verkündigung selbst weiterhelfen. Zum Beispiel die berühmte Areopagrede des Paulus vom „unbekann-

ten Gott“ vor den multireligiösen säkularen Bürgern in Athen? Der Abschlussgottesdienst von Prof. Dr. Axel Denecke (Praktischer Theologe, ehemals in Marburg und Hamburg) in der reformatorischen Predigerkirche in Erfurt unter dem Motto „Plädoyer für den unbekannt Gott innerhalb und außerhalb der Kirche“ versuchte, darauf eine erste Antwort zu geben.



ANDREAS PANGRITZ

„Religionsloses Christentum“ – was hat Dietrich Bonhoeffer damit gemeint?*

Einleitung

Mit seiner Erwartung einer kommenden „religionslosen Zeit“, für die ihm ein „religionsloses Christentum“ vorschwebte, das eine „nicht-religiöse Interpretation“ biblischer Begriffe praktizieren sollte, hat Dietrich Bonhoeffer, als entsprechende Äußerungen aus der Zeit seiner Gefangenschaft unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* von Eberhard Bethge im Jahr 1951 veröffentlicht wurden,¹ Furore gemacht. Das ist lange her; die Sekundärliteratur zum Thema ist längst unüberschaubar.² Inzwischen jedoch kann es fast schon als *opinio communis* gelten, dass Bonhoeffer sich mit seiner Rede von einem „religionslosen Christentum“ ebenso wie mit seiner Erwartung einer „religionslosen Zeit“ geirrt habe. Landauf, landab ist von einer angeblichen oder tatsächlichen

„Rückkehr der Religion“ die Rede, prominent etwa bei Wolfgang Huber: „Bonhoeffers Absage an die Religion lässt sich nicht halten. Religion bleibt ein Teil unserer Lebenswirklichkeit. Und sie bleibt eine notwendige Gestalt des christlichen Glaubens. Es erweist sich als vermessend, den Glauben ohne diese religiöse Gestalt haben zu wollen.“³

Vor diesem Hintergrund muss es als extrem unzeitgemäß gelten, wenn auf dieser Tagung ausgerechnet dem scheinbaren Irrweg Bonhoeffers nachgegangen werden soll. Aus Bonhoeffers Sicht handelt es sich hier jedoch nicht um ein Nebenthema, sondern um das zentrale Anliegen der Theologie, die er in fragmentarischer Form in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft entworfen hat: „Nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe in einer mündig gewordenen Welt“, so schreibt Bethge 1967 in dem großen Exkurs zur „Theologie der mündigen Ohnmacht“ im Rahmen seiner epochalen Bonhoeffer-Biographie, heiße „Bonhoeffers Stichwort für eine erst erahnte Aufgabe, das seit dem Erscheinen der ausgewählten Gefängnisbriefe (1951/52) Zustimmung und Ablehnung gefunden hat“.⁴

Die Debatte hat sich u. a. darum gedreht, ob Bonhoeffer mit dem „religionslosen Christentum“ eher an Karl Barths theologische Religionskritik oder an Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments oder an Paul Tillichs Kritik einer „supraturalen“ Theologie angeknüpft habe. Insbesondere die Beziehung zu Barth stellt Bonhoeffer selbst her; da diese jedoch durchaus kritische Momente enthält, wie etwa der Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ (DBW 8, 405 u. ö.) belegt, wurde es üblich, die beiden gegeneinander auszuspielen: Während Barth ein prinzipielles theologisches Urteil über die Religion als Sünde gefällt habe,⁵ handele es sich bei Bonhoeffer in erster Linie um eine Zeitdiagnose und -prognose, d. h. um die Annahme, dass Religion so, wie sie historisch entstanden ist, auch wieder verschwinden werde.⁶ Erst unter der Voraussetzung, dass Bonhoeffer im Unterschied zu Barth einen „geistesgeschichtlichen“ Religionsbegriff vertreten habe,⁷ konnte dann auch die Frage gestellt werden, ob Bonhoeffer mit seiner Diagnose oder Prognose recht hatte oder sich geirrt habe.

Ich will mich dem Thema nähern, indem ich zunächst die Gedanken Bonhoeffers nachzeichne, wie er sie in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft entwickelt hat. In einem zweiten Teil soll dann ein Rezeptionsstrom von Bonhoeffers „religionslosem Christentum“ diskutiert werden, der sich vor 50 Jahren, d. h. in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, breiter Popularität erfreute, seither jedoch weitgehend vergessen oder verdrängt worden ist: die „atheistische“ Theologie „nach dem Tode Gottes“.

In einem knappen Fazit werde ich gleichwohl versuchen, ein paar Andeutungen zur möglichen Aktualität eines „religionslosen Christentums“ heute zu machen.

1 Zur Frage nach dem „religionslosen Christentum“ in Dietrich Bonhoeffers Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft

Der Ausdruck „religionsloses Christentum“ taucht gleich in dem ersten Brief aus dem Gefängnis auf, in dem Bonhoeffer unter der „Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist“, seine neuen „theologischen Gedanken“ entwickelt (DBW 8, 402), dem Brief an Eberhard Bethge vom 30. April 1944. Unter der Annahme, dass wir „einer völlig religionslosen Zeit“ entgegengehen, fragt Bonhoeffer: „was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“ (DBW 8, 403) Defensive Strategien, die „nur ängstlich Raum aussparen für Gott“ (DBW 8, 407), lehnt er ab. Stattdessen will er wissen: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist ..., was ist dann ein religionsloses Christentum?“ (DBW 8, 404).

Es sollte freilich beachtet werden, dass die Kette von Fragen, die Bonhoeffer in diesem Zusammenhang stellt, in der Frage nach der Bedeutung von „Kultus und Gebet“ in der Religionslosigkeit gipfelt, für die eine „Arkandisziplin ... neue Wichtigkeit“ erhalten könnte (DBW 8, 405f.). Das ist in der Rezeption der „atheistischen“ Theologie „nach dem Tode Gottes“ in den 60er Jahren, auf die ich im zweiten Teil eingehen will, weitgehend übersehen worden. Für Bonhoeffer war dies jedoch entscheidend. Eine Woche später, am 5. Mai 1944, fordert er ausdrücklich: „... es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden“ (DBW 8, 415). Und noch in dem Brief vom 21. Juli 1944, dem Tag nach dem gescheiterten Staatsstreich, in dem er über die „Diesseitigkeit des Christentums“ nachdenkt, legt Bonhoeffer Wert darauf, dass es ihm nicht um „die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven“ gehe, sondern um eine „tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist“ (DBW 8, 541).

Was kann unter dieser Voraussetzung ein „religionsloses Christentum“ bedeuten?

Zur Annäherung an eine Antwort seien hier zunächst zwei aus dem Leben des Gefangenen gegriffene Beispiele angeführt: In den ersten Monaten der Haft hat Bonhoeffer, wie er Bethge am Totensonntag, dem 21. November 1943, berichtet, „die Anweisung Luthers, sich

„mit dem Kreuz zu segnen“ bei Morgen- und Abendgebet ganz von selbst als eine Hilfe empfunden“. Es liege „etwas Objektives“ darin, „nach dem man hier besonderes Verlangen hat“ (DBW 8, 197). Das ist von der evangelikalischen Bonhoeffer-Rezeption als Beweis dafür ausgebeutet worden, dass das „religionslose Christentum“ nicht ernst gemeint sein könne, da Bonhoeffer selbst ja ein religiöser Mensch gewesen sei. Doch Vorsicht! Bonhoeffer selbst warnt in dem zitierten Brief vor solch einem Missbrauch, indem er fortfährt: „Erschrick nicht! Ich komme bestimmt nicht als ‚homo religiosus‘ von hier heraus! – ganz im Gegenteil, mein Mißtrauen und meine Angst vor der ‚Religiosität‘ sind hier noch größer geworden als je. Daß die Israeliten den Namen Gottes nie aussprechen, gibt mir immer wieder zu denken und ich verstehe es immer besser“ (DBW 8, 197). Das ist notiert bereits einige Monate, bevor Bonhoeffer anfängt, über das „religionslose Christentum“ nachzudenken.

In dem Brief vom 30. April 1944, mit dem die neuen theologischen Gedanken einsetzen, findet sich dann ein Nachtrag, in dem Bonhoeffer die „paulinische Frage“, ob die Beschneidung „Bedingung der Rechtfertigung“ sei, in die Gegenwart übersetzt als die Frage, „ob Religion Bedingung des Heils sei“. Daran schließt sich eine Selbstbeobachtung: „Oft frage ich mich, warum mich ein ‚christlicher Instinkt‘ häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen zieht, und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen ‚brüderlich‘. Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen, ... kann ich den Religionslosen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen“ (DBW 8, 406f.).

Bei der Suche nach Antworten auf seine Fragen meint Bonhoeffer zunächst an die theologische Religionskritik Karl Barths anknüpfen zu können, „der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen“ habe, dann jedoch stecken geblieben sei, so dass „für den religionslosen Arbeiter“ bzw. für „ein christliches Leben in einer religionslosen Welt“ nicht viel gewonnen sei (DBW 8, 404f.). Im Brief vom 5. Mai 1944 setzt Bonhoeffer seine Fragestellung zunächst in Beziehung zu Rudolf Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung des Neuen Testaments“, dessen „Ansatz“ ihm aber „im Grund doch liberal (d. h. das Evangelium verkürzend)“ erscheint, während er selbst „theologisch denken“ will (DBW 8, 414). So kommt er doch wieder auf Barth zurück, der „als erster Theologe ... die Kritik der Religion begonnen“ habe (DBW 8, 415), bei dem jedoch „an der Stelle der Religion“ schließlich „die Kirche“ zu stehen gekommen sei, so dass „die Welt“ letztlich „sich selbst überlassen“ bleibe. Ein religionsloses Christentum würde demgegenüber die theologischen „Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘“ interpretieren, was für

Bonhoeffer zugleich heißt: „im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14“ (DBW 8, 416): „Das Wort ward Fleisch und es zeltete unter uns.“

In diesem Zusammenhang erläutert Bonhoeffer dann auch, wovon er sich mit seiner Frage abgrenzt, d. h., was er nicht tun will, nämlich „religiös interpretieren“. Eine religiöse Interpretation liefe darauf hinaus, „einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch“ zu „reden“. Beides treffe „weder die biblische Botschaft noch den heutigen Menschen“. Hier sehen wir, wie Zeitdiagnose und theologische Reflexion zusammenkommen. So fragt er im Blick auf „die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil“ zunächst zeitdiagnostisch, ob „wir nicht wirklich unter dem Eindruck“ stehen, „daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage“. Er räumt ein, dass dies „ziemlich ungeheuerlich“ klinge, weist den Einwand aber zurück mit der theologischen Suggestivfrage: „... ist es nicht im Grunde sogar biblisch? Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem? ... Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch“ (DBW 8, 414f.).

Als ein Beispiel dessen, was Bonhoeffer vorschwebt, können m. E. die „Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge“ aus dem Mai 1944 gelten. Methodisch wird dies daran erkennbar, dass die biblische Argumentation sich hier hauptsächlich der alttestamentlichen Weisheit bedient, inhaltlich daran, dass die Situation der Taufe weltlich im Sinne gesellschaftlicher „Umwälzungen“ (DBW 8, 430), aber auch einer „Umschmelzung“ der „Gestalt der Kirche“ (DBW 8, 436) interpretiert wird. An die Stelle des Kampfes um „Selbsterhaltung“ der Kirche, „als wäre sie ein Selbstweck“, träte dann ein „Christsein“, das „im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“ bestehen würde (DBW 8, 435). Es werde eine „neue Sprache“ reden, die „vielleicht ganz unreligiös“ wäre, „aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu ...“, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt“. „Bis dahin“ jedoch werde „die Sache der Christen eine stille und verborgene sein“; es werde aber „Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“ (DBW 8, 436).

Ein neuer Reflexionsgang über das religionslose Christentum wird durch Eberhard Bethge ausgelöst. Dieser hatte am 3. Juni 1944 zum „Problem Bultmanns“ gefragt: „Wie entgehen wir Protestanten der tatsächlichen Preisgabe jeglichen ‚Raumes‘ von Generation zu Generation oder auf der Linie (grob ausgedrückt) Barth–Bultmann–Bonhoeffer ...?“ Im Katholizismus scheinere „nicht aller

‚Raum‘ preisgegeben zu werden.“ Daher stellt sich Bethge die Frage im Blick auf den Protestantismus: „Also wie ist es mit der konkreten Behauptung des ‚Raumes‘ in der Welt?“ (DBW 8, 463f.).

In seiner Antwort vom 8. Juni 1944 redet Bonhoeffer von einer geschichtlichen „Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie“, die bereits im 13. Jahrhundert eingesetzt habe (DBW 8, 476). Als Gewährsmann scheint ihm dabei Wilhelm Dilthey zu dienen, dessen posthum herausgegebenes Buch *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Leipzig 1914) er offenbar im Gefängnis lesen konnte. Bonhoeffer stellt fest, „der Mensch“ habe „gelernt, ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese Gott‘“ auszukommen; dies gelte „in zunehmendem Maße auch für die religiösen Fragen“ (DBW 8, 476f.). Er will sich aber nicht mit der üblichen christlichen „Geschichtsbetrachtung“ zufrieden geben, die „in dieser Entwicklung“ nur den „großen Abfall von Gott, von Christus“ sieht. Diese „christliche Apologetik“, die der „mündig gewordenen Welt“ klarmachen will, „daß sie ohne den Vormund ‚Gott‘ nicht leben könne“, will er nicht mitmachen (DBW 8, 477). „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich“ (DBW 8, 478). Letzteres ist ihm am wichtigsten, weil hier zu unrecht „Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen ... verwechselt“ werde. Es geht ihm also um die Frage „Christus und die mündig gewordene Welt“ (DBW 4, 479).

Erneut kommt Bonhoeffer auf Barth zu sprechen, dem er zugesteht, dass er „als erster den Fehler aller dieser Versuche“ erkannt habe, der darin bestehe, „daß sie alle darauf ausgehen, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen“ (DBW 8, 480). In der „nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe“ hingegen habe auch er „keine konkrete Wegweisung gegeben“ (DBW 8, 481). Die Bekennende Kirche sei noch hinter Barth zurückgefallen in „konservative Restauration“; allerlei „religiöse“ Erneuerungsversuche wie die der Berneuchener seien noch viel schlimmer (DBW 8, 481f.). Auch Bultmanns Entmythologisierung führe nicht weiter, laufe vielmehr auf „das typisch liberale Reduktionsverfahren“ hinaus. Demgegenüber plädiert Bonhoeffer dafür, „daß die vollen Inhalte einschließlich der ‚mythologischen‘ Begriffe bestehen bleiben müssen“, denn „diese Mythologie (Auferstehung etc.)“ sei „die Sache selbst!“ Aber „diese Begriffe“ müssten „in einer Weise interpretiert werden ..., die nicht die Religion als Bedingung des Glaubens ... voraussetzt“. Erst damit sei „die liberale Theologie ... überwunden“ und zugleich „ihre Frage wirklich aufgenommen und beantwortet“. Dann sei „die Mündigkeit der Welt ... kein Anlaß mehr zu Polemik und Apologetik ...“ (DBW 8, 482).

Wir haben schon gesehen, dass „religionsloses Christentum“ im Sinne Bonhoeffers etwas mit einer „alttestamentlichen“ Perspektive zu tun hat. Dies wird besonders deutlich in seinen Ausführungen zu „unseren Gedanken über das A. T.“ vom 27. Juni 1944: „Im Unterschied zu den anderen orientalischen Religionen“ sei „der Glaube des A. T.“ eben „keine Erlösungsreligion“. Wenn demgegenüber das „Christentum immer als Erlösungsreligion bezeichnet“ werde, dann liege darin ein fundamentales Selbstmissverständnis, das in dem „kardinalen Fehler“ begründet sei, dass „Christus vom A. T. getrennt und von den Erlösungsmythen her interpretiert wird“. Wo im Alten Testament „die Erlösung“ thematisiert werde, gehe es – im Unterschied zur „Überwindung der Todesgrenze“ in den Erlösungsmythen – „um *geschichtliche* Erlösungen ... *diesseits* der Todesgrenze“. So wird „Israel ... aus Ägypten erlöst, damit es als Volk Gottes auf Erden vor Gott leben kann“. Eben dies will Bonhoeffer als Modell für das „religionslose Christentum“ nehmen. Wenn im Christentum „die Auferstehungshoffnung verkündigt“ werde, dann dürfe dies nicht zu dem Missverständnis führen, als sei „damit eine echte Erlösungsreligion entstanden“. Vielmehr unterscheide sich „die christliche Auferstehungshoffnung ... von den mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A. T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist ... Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben N. T. und A. T. verbunden“ (DBW 8, 499-501).

Erwähnt sei schließlich noch eine zusammenfassende Bemerkung aus dem Brief vom 30. Juni 1944, wo Bonhoeffer „das Thema, um das es mir geht“ auf die Formel bringt: „die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“ (DBW 8, 504). Dies darf nicht in dem Sinn verstanden werden, als gehe es um eine Missionierung der religionslosen Welt, wie eine provozierende Formulierung aus dem Brief vom 18. Juli 1944 – unmittelbar vor dem dann gescheiterten Staatsstreich – deutlich macht: „Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt“ (DBW 8, 537).⁸

2 Zur „atheistischen“ Theologie „nach dem Tode Gottes“

Die erstmalige Veröffentlichung von Bonhoeffers Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* 1951 erwies sich – neben Helmut Gollwitzers Bericht aus der russischen Kriegsgefangenschaft⁹ – als der theologische Bestseller des Jahres, der eine Diskussion über die Möglichkeit eines religionslosen Christentums in der „mündigen Welt“ auslöste.

2.1 „Nicht-religiöse Interpretation“ in der „mündigen Welt“

Als sich im September 1954 Freunde und Schüler Bonhoeffers zu einer Tagung in Bethel trafen, die dem Andenken Dietrich Bonhoeffers gewidmet war, stand mit dem Stichwort von der „mündigen Welt“ ein bedeutsamer Topos der Theologie der Gefängnisbriefe und damit eben auch die „nicht-religiöse Interpretation“ im Zentrum des theologischen Interesses.¹⁰

In seinem Vortrag über „Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der ‚mündig‘ gewordenen Welt“ wies der Bonhoeffer-Schüler Albrecht Schönherr auf den Marxismus als neuen Kontext für die Kirche im Osten Deutschlands hin: „Der auf uns zukommende historische und dialektische Materialismus ist ja nichts anderes als eine emphatische und militante Mündigkeitserklärung der Welt durch sich selbst.“¹¹ „Geschichtlich gesprochen“ werde sich „die Frage, ob sich im Bereich des konsequenten Materialismus die Kirche Jesu Christi wird behaupten können, daran entscheiden, ob sie sich der Hülle, ja, der Fessel des Religiösen wird entledigen können. Daß er sie vor diese Entscheidungsfrage stellt, ist der Dienst, den ihr der militante Materialismus, providentia Dei, tun muß.“¹²

Zuvor schon hatte Eberhard Bethge in seinem Vortrag „Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk“ Bonhoeffers Formel von der „mündigen Welt“ ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt: „Wer Christus in einer religionslosen, mündigen Welt sei, diese Frage hat er zurückgelassen.“¹³ Bonhoeffer meine tatsächlich, „daß von Feuerbach und Marx her eine Welt schon heraufgekommen ist, der man im Namen Christi keine ‚religiösen Bedingungen‘ stellen und der man nicht mit der ausgesparten religiösen Provinz kommen kann.“¹⁴ In diesem Zusammenhang gibt Bethge einen interessanten Hinweis auf ein Detail aus Bonhoeffers letzten Lebenstagen: „In den letzten Lebenstagen ließ er sich von einem Mitgefangenen, einem Nefen Molotows, Russisch beibringen und er lehrte diesen, was das Christentum sei!“ Und Bethge fragt: „Was mag er diesem Manne gesagt haben? ... Ob er seinem russischen Mitgefangenen auch von seinem geliebten Alten Testament erzählt hat? Weil es das Buch derer ist, die in keinen frommen Raum fliehen können, sondern im Segen oder im Trotz, mit dem verspotteten Jahwe oder unter seinem herrlichen Namen auf dieser Erde leben müssen oder leben dürfen? Weil er dieses Buch für das große Zeugnis von der Überwindung der Religion hält?“¹⁵

Zugleich betont Bethge hier, dass die „nicht-religiöse Interpretation“ nicht ohne die „Arkandisziplin“ zu verstehen sei, auf die Bonhoeffer Wert gelegt habe: „Es ist der Gedanke, daß die Kirche durch Zeiten des Schweigens

zu gehen habe, da sie nur noch im Beten und Tun des Gerechten lebt.“¹⁶ Doch bedeute auch „der Schutz des Zentralen vor der Profanierung im Arkanum ... bei Bonhoeffer nicht die Errichtung einer unangreifbaren – nun doch wieder religiösen Provinz. ... Nein, kein Rückzug, aber die Verantwortung, die kostbare Perle um der Welt willen nicht zu verschleudern.“ In diesem Sinne dürfe man „nicht die Dialektik auflösen zwischen dem Bonhoeffer der Arkandisziplin und dem, der sich an die Welt verschwendet“.¹⁷

Auf dem zweiten Treffen der Schüler und Freunde Bonhoeffers, das im September 1955 in Berlin-Weißensee stattfand, hat der Bonhoeffer-Schüler Gerhard Ebeling gleichwohl versucht, die Dialektik aufzulösen, indem er schlicht formulierte: „Die nicht-religiöse Interpretation ist für Bonhoeffer nichts anderes als die christologische Interpretation.“¹⁸ Wenn es so einfach wäre, möchte man fragen, warum Bonhoeffer es so nicht sagt.

2.2 Von der Kirche zur Welt

Die erste umfassende wissenschaftliche Untersuchung der Theologie Bonhoeffers war die Dissertation *Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung* des Ost-Berliner Theologen Hanfried Müller (Humboldt-Universität 1956), die 1961 unter dem Titel *Von der Kirche zur Welt* veröffentlicht worden ist.¹⁹ Ihr letzter Paragraph (§ 23) trägt den Titel: „Arkandisziplin und nichtreligiöse Interpretation theologischer Begriffe“. Dort lesen wir: „Es geht um die Verkündigung des Evangeliums in einer religionslosen Zeit bzw. präziser: um die Begegnung des religionslosen Menschen in der mündigen Welt mit dem Leiden Gottes im Diesseits. ... Es geht keineswegs um ‚Missionierung‘, um Proselytenmacherei. Das Ziel ist nicht, dem areligiösen Menschen das Evangelium so zu sagen, daß er es versteht, auf daß er dann eben religiös werde.“²⁰ Dies muss im Rahmen des sechsten und letzten Kapitels verstanden werden, das den Titel trägt: „Die ‚mündige Welt‘ und das Evangelium“. Müller meint nämlich, dass „die Verbindung der theologia crucis mit immanentem Optimismus ... der neue Weg“ sei, „den Bonhoeffer uns in den letzten Briefen erschließt“. Es scheint Müller „in der Theologiegeschichte das erste Mal zu sein, daß eine reformatorische Theologie nicht nur in der Entweltlichung der Kirche oder in der Entklerikalisierung der Welt die Freiheit des Christenmenschen in der Welt bezeugt, sondern darüber hinaus von dieser Freiheit einen positiven, optimistischen, immanent vorwärtsführenden Gebrauch macht, statt sich den Aufgaben dieser Welt in Restauration oder innerweltlicher Resignation zu entziehen.“²¹

Tatsächlich wollte Müller mit dieser Charakterisierung des „religionslosen Christentums“ den Weg frei machen

für eine Öffnung der Kirche gegenüber dem im Aufbau befindlichen „real-existierenden Sozialismus“ im Osten Deutschlands.²² Das wurde ihm schon damals übel genommen; ihm wurde vorgeworfen, eine „marxistische Bonhoeffer-Interpretation“ vorgelegt zu haben. Eberhard Bethge hingegen war souverän genug, in einer Rezension die Stärken des Buches zu loben,²³ bevor er auch kritische Fragen stellte.²⁴

Im Westen erregte bald darauf das Buch Gott ist anders des anglikanischen Bischofs John A. T. Robinson Aufsehen.²⁵ Bethge schrieb eine „Einführung“ zur deutschen Fassung, in der er das Buch ausdrücklich als Stimme aus dem Westen in die Nähe von Hanfried Müllers Bonhoeffer-Buch aus dem Osten rückt: Habe Müller „in Auslegung des Vorbilds eigene Entscheidungen“ vorgetragen, die Anstoß erregten, so komme nun ein ähnlicher „Anstoß“ aus dem Westen, der ebenfalls programmatisch auf den Weg „von der Kirche zur Welt“ hinauslaufe.²⁶ Tatsächlich kommt dieser Anstoß bei Robinson aber wohl stärker von Rudolf Bultmann und Paul Tillich her als von Bonhoeffer. Dass Tillich – vereinfacht gesagt – letztlich eine „Religion ohne Gott“ anstrebte, während es Bonhoeffer um ein „Christentum ohne Religion“ ging, – für Robinson scheint beides mehr oder weniger auf dasselbe hinauszulaufen. Bonhoeffers Satz „Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig“ (DBW 8, 408) wird von Robinson lebenspraktisch im Sinne einer radikalen Liebesethik interpretiert, für die er sich auf D. H. Lawrence, den Verfasser von *Lady Chatterley's Lover*, beruft.²⁷

2.3 Die säkulare Stadt

Das bedeutendere westliche Gegenstück zu Hanfried Müller dürfte das Buch *The Secular City* von Harvey Cox gewesen sein,²⁸ das auf der Welle der „atheistischen“ Theologie „nach dem Tode Gottes“ schwamm, die in den 60er Jahren in den USA emporschwappte,²⁹ von der es sich jedoch zugleich kritisch absetzte. Das Buch des an der Harvard University lehrenden Baptisten-Theologen, der im Jahr 2011 mit dem Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin geehrt worden ist, erschien zuerst 1965 in New York und wurde zu dem theologischen Bestseller der 60er Jahre, in zahlreiche Sprachen übersetzt. Die deutsche Übersetzung erschien bereits 1966 unter dem merkwürdigen Titel *Stadt ohne Gott?*³⁰ Mündlich hat Cox mitgeteilt, dass er bei der „säkularen Stadt“ insbesondere an Berlin-West und -Ost dachte, wo er große Teile des Buches konzipiert habe.

Cox bezieht sich ausdrücklich auf Tillich und Barth, wobei er Tillich für rückwärtsgewandt hält, da er die säkulare Welt gegen ihr Selbstverständnis religiös vereinbaren wolle, während er bei Barth meint anknüpfen zu können. Barths Dialektik fasst er so zusammen: „Nur

wenn Gott und Mensch klar voneinander unterschieden sind, kann Gott dem Menschen nahekommen, ohne ihn zu begrenzen oder zu unterdrücken.“³¹ Bezeichnenderweise erläutert er diesen Satz mit einem Zitat aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen, mit dem dieser möglicherweise dasselbe gemeint habe: „Wenn man von Gott ‚nichtreligiös‘ sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt. Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt“ (DBW 8, 537).

Es kann daher nicht überraschen, dass das Buch von Cox in einem Teil IV – „Gott und der säkulare Mensch“ – gipfelt, der nur aus einem Kapitel „Weltlich von Gott reden“ besteht, das sich ganz als eine Auslegung dessen versteht, was Bonhoeffer mit „nicht-religiöser Interpretation“ gemeint habe. Cox knüpft an Bonhoeffers ersten „theologischen“ Brief vom 30. April 1944 an, wo es heißt: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion ...? Wie sprechen ... wir ‚weltlich‘ von Gott ...?“³² Cox meint, in der säkularen Gesellschaft erfülle „die Politik den Zweck“, „den einst die Metaphysik erfüllt hat. Sie bringt Einheit und Sinn in menschliches Leben und Denken ... Damit lautet eine Antwort auf Bonhoeffers Frage, daß die Art, von Gott weltlich zu reden, die ist, politisch von ihm zu reden.“³³ Zu dem säkularen Menschen von heute könne „nicht dadurch von Gott“ gesprochen werden, dass wir „den Versuch machen, ihn religiös zu machen, sondern im Gegenteil – indem wir ihn dazu ermutigen, ganz mündig zu werden und das ‚abzulegen, was kindlich war‘.“³⁴ Ganz ähnlich hätte auch Hanfried Müller formulieren können.

Auf der theologischen Ebene stellt Cox mit Bonhoeffer fest, dass es „immer wichtige Verwandtschaften zwischen dem biblischen Glauben und dem Atheismus gegeben“ habe, was sogar zu der merkwürdigen „Häresie“ einer atheistischen Theologie geführt habe.³⁵ Es sei allerdings tatsächlich „witzlos und wichtigtuersch zugleich, Atheisten weismachen zu wollen, daß sie in Wirklichkeit Christen sind, die es nur noch nicht besser wissen, und daß das Problem eben ein Sprachproblem oder ein Verstehensproblem sei.“ Demgegenüber insistiert Cox: „Atheisten verdienen es, ernst genommen und nicht als Kinder behandelt zu werden. Nur wenn wir sie ernst nehmen, wie sie sich selbst verstehen, kann wirklicher Dialog einsetzen, in dem sie uns viel zu geben haben.“³⁶

Durch die atheistische Kritik werde nämlich das Verständnis Gottes von menschlichen Projektionen gereinigt: „Wir haben schon angedeutet, daß Gott heute in den Ereignissen des sozialen Wandels auf uns zukommt,

der von den Theologen oft Geschichte genannt wird und was wir Politik nennen.“³⁷ Gott begegne uns „als der Transzendente in jenen Zusammenhängen unserer Erfahrung, die nicht als Ausweitungen unseres Selbst interpretierbar sind – er begegnet uns in dem ganz anderen“.³⁸ Letztlich will Cox Gott in der „Ich-Du-Beziehung“ neu verstehen, wobei der Begriff „Gott“ ihm verzichtbar erscheint: „Welchen Namen aber geben wir dem Gott, der nicht an unserem Fasten und an unserer kultischen Anbetung interessiert ist, sondern nach Taten der Barmherzigkeit fragt? ... Es könnte wohl sein, daß das Wort ‚Gott‘ sterben muß und wir deshalb in gewissem Maß Nietzsches apokalyptischem Urteil zuzustimmen haben, daß ‚Gott tot ist‘. Bei welchem Namen sollen wir dann den Einen nennen, dem wir ... als dem Befreier und als dem Verborgenen begegnet sind?“³⁹

2.4 Theologie nach dem „Tode Gottes“

In Westdeutschland war in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts vielleicht Dorothee Sölle die einflussreichste Vertreterin der sog. „Gott-ist-tot“-Theologie.⁴⁰ Ihr Buch *Stellvertretung* aus dem Jahr 1965 endet mit einem Kapitel „Die Ohnmacht Gottes in der Welt“, in dem sie Momente von Bonhoeffers Gefängnistheologie zustimmend aufgreift. Dabei konzentriert sie sich auf die Briefe vom 16. und 18. Juli 1944, geschrieben unmittelbar vor dem dann gescheiterten Staatsstreich gegen Hitler. Tot ist aus Sölles Sicht Gott als der „Allmächtige“; hingegen kann sie der „Ohnmacht Gottes“, von der Bonhoeffer spricht, durchaus etwas abgewinnen. Seine Rede von der „Ohnmacht Gottes in der Welt“ könne geradezu als „der Grund seiner nicht-religiösen Interpretation christlicher Begriffe“ angesehen werden.⁴¹

Sölle erkennt, dass es sich bei Bonhoeffers Rede von der Ohnmacht Gottes in der Welt um eine kreuzestheologische Pointe handelt: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz“, schreibt Bonhoeffer. In dieser Ohnmacht liege „der entscheidende Unterschied zu allen Religionen“. Während die „Religiosität“ die Menschen „an die Macht Gottes in der Welt“, den „deus ex machina“ weise, weise die Bibel den Menschen „an die Ohnmacht und das Leiden Gottes“. Doch merkwürdigerweise setzt Bonhoeffer hinzu: „Nur der leidende Gott kann helfen“ (DBW 8, 534). Gott scheint also doch über eine gewisse Macht zu verfügen. Sölle zitiert diesen Satz, scheint ihn aber nicht wirklich ernst zu nehmen. Vielmehr betont sie, dass noch Georg Büchners Atheismus, der aus dem „Theodizeeproblem“ hervorgegangen ist, aus Bonhoeffers Perspektive als „Religion“ zu verstehen sei. Seine Anklage „wegen des Leidens der Unschuldigen“ – Wie konntest Du das zulassen? – richte sich ja offenbar an einen allmächtigen Gott, der nicht hilft, obwohl er helfen könnte. Dies sei ein „theistisch verstande-

ner Gott“, der in der Moderne zu Recht abgesetzt worden sei. Der neuzeitliche Atheismus habe sich insofern nicht nur „aus den Quellen der naturwissenschaftlichen Aufklärung und historischer Kritik gespeist“; vielmehr seien „der Schmerz, die Ungerechtigkeit und das Leiden der Unschuldigen“ sein „existentielles Argument“.⁴²

Es ist für Sölle nun gerade dieses existentielle Argument des Atheismus, das vom Christentum aufgenommen werden kann, insofern nämlich „in Christus ... die Auffassung vom leidenden Gott“ erscheine: „Erst seit Christus ist deutlich geworden, daß wir Gott töten können, weil er sich uns ausgeliefert hat. Erst seit Christus ist Gott angewiesen auf uns.“⁴³ Und hier zitiert sie erneut Bonhoeffer: „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion‘, in der“ – wie Sölle interpretiert – „uns Gott unmittelbar gegenwärtig würde, ‚sondern zum Leben‘,“ was nach Sölle ein Leben „angesichts des abwesenden und unwirksamen Gottes“ meint. Wenn Bonhoeffer weiter frage, wie „dieses Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt“ aussehe (DBW 8, 537), dann sei eben dies „Stellvertretung Gottes auf Erden“.⁴⁴

Während für das 19. Jahrhundert der Schmerz „der Felsen des Atheismus“ (G. Büchner) gewesen sei, gelte für das 20. Jahrhundert, „daß nichts uns so sehr auf Gott hinweist wie seine Niederlagen in der Welt.“ Den „Glauben“ will Sölle mit Bonhoeffer als „das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus“ (DBW 8, 537) verstehen. Und sie konkretisiert: „Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf geht, daß Gott zu seiner Identität komme.“ Im Glauben wissen Christen, „daß Gott ohnmächtig ist und Hilfe braucht. Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. ... Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.“⁴⁵ Damit endet das Buch.

2.5 Theologie „nach Auschwitz“

Den Versuchen aus den 60er Jahren, eine Theologie „nach dem Tode Gottes“ zu entwickeln, ist vorzuwerfen, dass sie unernsthafte blieben, solange nicht der Tod Gottes in Auschwitz in die Diskussion einbezogen wurde. Immerhin weist Sölle in einem Nachwort aus dem Jahr 1982 zu einer Neuauflage ihres Buches *Stellvertretung* darauf hin, dass unausgesprochen Auschwitz im Hintergrund ihrer Fragestellung gestanden habe. Dies sei in dem Buch „nur an einer Stelle ausgesprochen“ worden, nämlich in dem zitierten Satz aus dem letzten Absatz, wo davon die Rede war, dass Gott „in der Welt“ des 20. Jahrhunderts „beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird“. Für die Verfasserin sei aber von Anfang an „selbstverständlich“ gewesen: „dieses Buch ist nach Auschwitz geschrieben. Ich meine, jede

Zeile.“ Nicht umsonst habe sie zuvor viele Jahre ihres Lebens „mit der wichtigsten Frage meiner Generation verbracht, nämlich: Wie konnte es geschehen?“⁴⁶ Da dies in der Rezeption ihres Buches oft übersehen worden sei, fühlt sich Sölle nun gedrängt, „auf dieses zentrale Ereignis in der Geschichte meines Volkes in diesem Jahrhundert“ ausdrücklich hinzuweisen, „nämlich auf die Massenvernichtung Millionen Unschuldiger im Namen des deutschen, vom Christentum geprägten Volkes.“⁴⁷ Es handele sich in dem Buch also „nicht um ein Kapitel modischer Existenzphilosophie ..., sondern um etwas, was mit Auschwitz zu tun hat. ... Der Ausdruck ‚Tod Gottes‘ ist keine Spielerei ... Es ist eine existentielle Frage, wie man in der Geschichte unseres Jahrhunderts von Gott reden kann ...“⁴⁸ Damit rückt Sölles Buch aber – zumindest im Nachhinein – in große Nähe zu dem Buch *After Auschwitz* des amerikanischen Rabbiners Richard L. Rubenstein, das ein Jahr später erschienen ist.

In seinem Buch *After Auschwitz* redete Rubenstein vom „Tod Gottes“ als eines Herrn der Geschichte in Auschwitz.⁴⁹ Obwohl Rubensteins Buch sich nicht ausdrücklich auf Bonhoeffer bezieht,⁵⁰ muss es in diesem Zusammenhang erwähnt werden, weil ihm nämlich ein negatives Bekehrungserlebnis zugrundeliegt, das durch die Begegnung mit einem Vertreter der Bekennenden Kirche ausgelöst worden war. Rubenstein berichtet von seinem ersten Besuch in Berlin auf Einladung des Bundespresseamtes im Jahr 1961. Bei dieser Gelegenheit war es am 17. August 1961, wenige Tage nachdem die Regierung der DDR die Mauer errichtet hatte, zu einer denkwürdigen Begegnung mit Propst Heinrich Grüber⁵¹ in dessen Wohnung in Berlin-Dahlem gekommen. Das Gespräch muss unter nahezu apokalyptischen Bedingungen stattgefunden haben: Amerikanische Panzer rollten an Grübers Haus vorbei und regten ihn offenbar zu geschichtstheologischen Spekulationen an: „Gott bestrafe ein sündiges Deutschland ... Gott mache die Deutschen zu Flüchtlingen, so wie sie andere heimatlos gemacht hätten ...“ So wie Gott in seinem Zorn heute die Deutschen für ihre Sünden bestrafe, so sei es auch „Gottes Wille gewesen ..., Adolf Hitler zu senden, um das europäische Judentum auszurotten“.⁵² Und wie zum Beweis dieser Behauptung habe Grüber zu seiner Bibel gegriffen und aus ihr den Psalmvers vorgelesen: „Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag“ (Ps 44,23).⁵³

Rubenstein kommentiert diese ungeheuerliche geschichtstheologische These: „Als ich Grüber diese Behauptung aufstellen hörte, hatte ich die ... vielleicht wichtigste Glaubenskrise meines bisherigen Lebens. Ich wußte, daß Grüber kein Antisemit war ... Grüber wandte die Logik der Bundestheologie auf die Ereignisse des 20. Jahrhunderts an ... Er erkannte, daß, wenn man die biblische Geschichtstheologie ernst nimmt, Adolf Hitler

in gleichem Maße ein Werkzeug von Gottes Zorn ist wie Nebukadnezar.“ Und Rubenstein räumt ein: „Wenn man wie Propst Grüber die Bundestheologie ernst nimmt, muß Auschwitz das Mittel gewesen sein, mit dem Gott das jüdische Volk strafe, damit es besser das Licht sieht ...“⁵⁴ Angesichts dieser theologischen Konsequenz sah sich Rubenstein vor die Entscheidung gestellt, „ob ich die Existenz eines Gottes bejahen sollte, der seinem schuldbeladenen Volk Auschwitz zufügt, oder ob ich die Überzeugung vertreten sollte ..., daß Auschwitz keineswegs eine Strafe sei und daß ein Gott, der eine solche Strafe auferlegen könnte oder würde, nicht existiert“. Und er entschied sich als Rabbiner und Theologe dafür, „lieber in einem sinn- und zwecklosen Kosmos zu leben, als an einen Gott zu glauben, der seinem Volk Auschwitz zufügt“.⁵⁵ Nach Auschwitz sei die „jüdische Selbstbejahung“ an die Stelle der Verneinung Israels durch seinen alten Gott getreten. Dieser Gott, der „Gott der Geschichte“, sei nun „tot“. „Der von diesem Gott zurückgelassene Glaube“ könne sich heute nur noch an „die Heilige Nichtsheit“ wenden, „die die Mystik aller Zeiten kannte: die Nichtsheit, von der her wir kommen, zu der hin wir gehen.“⁵⁶

Die radikalen theologischen Folgerungen, die Rubenstein aus Auschwitz gezogen hat, sind innerhalb der jüdischen Gemeinschaft nicht unwiderrprochen geblieben. Elie Wiesel etwa antwortete Rubenstein in einer Diskussion, sein Vorschlag, den Gott der Geschichte zu verabschieden, sei allzu bequem: „Ich muß es dir sagen, daß du die Menschen in den Lagern nicht verstehst, wenn du behauptest, es sei schwieriger, heute in einer Welt ohne Gott zu leben. Nein! Falls du Schwierigkeiten haben möchtest, entscheide dich dafür mit Gott zu leben ... Die wirkliche Tragödie, das wahre Drama ist das Drama derer, die heute noch glauben!“⁵⁷

Rubensteins theologische Konzeption scheint mir auf ein „atheistisches Judentum“ in Analogie zum „atheistischen Christentum“ Sölles und anderer hinauszulaufen. Es wird hier eine Konsequenz gezogen, die radikal mit der „theistischen“ Tradition der Rede von Gott bricht, – eine Konsequenz, die Bonhoeffer gerade nicht gezogen hat. Sein „religionsloses Christentum“ scheint mir eher der paradoxen Antwort Wiesels auf Rubenstein zu entsprechen, die man als „religionsloses Judentum“ bezeichnen könnte. Für christliche Ohren mag hier eine Erinnerung an Bonhoeffers Formulierung aus dem Brief aus dem Gefängnis vom 16. Juli 1944 naheliegen: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (DBW 8, 534). Und dennoch zögere ich: Bonhoeffers Formulierung ist kreuzestheologisch begründet: „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)!“ (DBW 8, 533). Es ist der ohnmächtige Gott, der gerade in seiner Schwachheit hilft: „Gott läßt sich aus der Welt heraus-

drängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns“ (DBW 8, 534). Das sind Sätze, die uns im Blick auf den millionenfachen Mord von Auschwitz im Halse stecken bleiben müssen. Eine Parallelisierung von Kreuzestheologie und Theologie nach Auschwitz scheint ausgeschlossen zu sein.⁵⁸

Auch die Tatsache, dass Bonhoeffer seine Überlegungen alttestamentlich in der Tradition vom leidenden Gottesknecht verankert, hilft hier nicht weiter. Zwar kann man mit Bethge sagen, dass Bonhoeffer „das messianische Leidensereignis Christi und das Israels wie auch die Ereignisse der Gegenwart zu voller Inklusivität“ gebracht habe, wenn er die „Metanoia“ (Umkehr) der Christen so verstehen will, dass sie „sich in den Weg Jesu mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, daß Jesaja 53 nun erfüllt wird“ (DBW 8, 535f.). Mag sein, dass Bonhoeffer hier das deuterocesajanische Lied vom leidenden Gottesknecht tatsächlich „als stellvertretendes Leiden Israels für die Völker“ verstehen will, das „nicht in einem ‚Damals‘, sondern ‚nun‘ in der Gegenwart als ‚Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt‘“ erfüllt wird.⁵⁹ Christliche Theologie hat aber dem „stellvertretenden Leiden“ Jesu Christi am Kreuz ebenso wie dem Leiden des Gottesknechtes eine Heilsbedeutung zugeschrieben. Doch welche Heilsbedeutung sollte der Schoa zukommen?

Fazit

Wir sind in unseren Überlegungen über die „atheistische Theologie“ von Dorothee Sölle und Richard L. Rubenstein zu Bonhoeffer zurückgekehrt. Bonhoeffer war Zeitgenosse der Vernichtung der europäischen Juden; es wäre aber anachronistisch, von ihm einen Beitrag zu einer Theologie „nach Auschwitz“ zu erwarten. Seine Hoffnung auf ein „religionsloses Christentum“ war nicht primär geistesgeschichtlich (im Prozess der Aufklärung) oder zeitgeschichtlich (in der Erfahrung des Holocaust) begründet, sondern biblisch-theologisch in der alttestamentlichen „Weltlichkeit“ und in Barths theologischer Religionskritik. Gegenüber der Behauptung, Bonhoeffer habe im Unterschied zu Barth einen „geschichtlichen“ Religionsbegriff vertreten, ist daran zu erinnern, dass auch Barths systematischer Begriff von Religion geschichtliche Komponenten einschloss; so konnte Barth davon reden, dass das Verständnis des Christentums als Religion ein Zeichen der „Verbürgerlichung“ der Kirche im 19. Jahrhundert gewesen sei.⁶⁰

Umgekehrt schließt auch Bonhoeffers Rede von Religion, selbst wo sie sich in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen artikuliert, immer ein theologisches Urteil ein. Dafür spricht schon allein die Beobachtung, dass

Bonhoeffer den im Zusammenhang einer geschichtlichen Argumentation naheliegenden Begriff der „Säkularisierung“ zwar in der *Ethik* verwendet,⁶¹ ihn aber in den Gefängnisbriefen vermeidet. Für die Forderung nach einer „nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe“ knüpft Bonhoeffer ausdrücklich an Barths theologische Religionskritik an, indem er sie zugleich vertiefen will. Angesichts des missverständlichen Vorwurfs des „Offenbarungspositivismus“, den Bonhoeffer in diesem Zusammenhang gegen Barth erhebt, kann man darüber streiten, ob seine Religionskritik radikaler war als diejenige Barths, oder ob es sich nicht eher umgekehrt verhält. Das braucht hier aber nicht diskutiert zu werden.

Entscheidend aus meiner Sicht ist die Beobachtung, dass die Attribute „religionslos“, „nichtreligiös“, „weltlich“ und vor allem auch „alttestamentlich“ von Bonhoeffer weitgehend synonym gebraucht werden. Letzteres ist in der Forschung meist übersehen worden – mit der Ausnahme des niederländischen Theologen Kornelis H. Miskotte. Dieser hat in seinem wichtigen Buch *Wenn die Götter schweigen* – ausdrücklich unter Bezugnahme auf Bonhoeffer – an die Weltlichkeit des Alten Testaments anknüpfen wollen.⁶² In Bonhoeffers nichtreligiöser Lektüre des Alten Testaments im Gefängnis liegt m. E. das entscheidende theologische Motiv für seine Hoffnung auf ein „religionsloses Christentum“. Die Gründe dieser Hoffnung liegen nicht in erster Linie in seiner Erwartung vom Kommen einer religionslosen Zeit, sondern in seinem Verständnis vom weltlichen Charakter der Bibel, wonach Gott gerade nur in seiner Schwachheit helfen kann. Diese Hoffnung wird durch eine angebliche oder tatsächliche „Rückkehr der Religion“ nicht widerlegt, sondern in ihrer kritischen Bedeutung nur noch einmal unterstrichen. Bonhoeffer hat sich mit seiner Erwartung einer „religionslosen Zeit“, in der ein „religionsloses Christentum“ praktiziert werden könne, nicht geirrt. Und wenn doch, dann gilt: Desto schlimmer für die Tatsachen!

Dabei scheint sich allerdings die Situation gegenüber Bonhoeffers Analyse erneut verändert zu haben: Während Bonhoeffer davon ausgeht, „daß wir in der Welt leben müssen – etsi deus non daretur“ (DBW 8, 533), stellt sich die Frage für die Generation derer, die sich dessen bewusst geworden sind, dass sie „nach Auschwitz“ Theologie zu treiben haben, umgekehrt: Sie stehen, wie Friedrich-Wilhelm Marquardt formuliert, vor der Aufgabe, „von Gott zu reden: als gäbe es ihn“ – trotz Auschwitz.⁶³ Angesichts der Ohnmacht Gottes könne „von Gott nur noch unter dem Vorbehalt Gottes“ selbst gesprochen werden: Alles, was in der Theologie gesagt wird, stehe nach Auschwitz unter dem Vorbehalt: „So Gott will, und er lebt.“⁶⁴

Anmerkungen

- * bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vom 20. März 2015 auf der Tagung „Religionsloses Christentum“ des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins im Augustinerkloster Erfurt.
- 1 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1951. Eine erweiterte Neuauflage erschien zu Bonhoeffers 25. Todestag am 9. April 1970. Im Folgenden wird *Widerstand und Ergebung* nach der nochmals erweiterten Neuauflage im Rahmen der „Dietrich Bonhoeffer Werke“ (DBW) zitiert: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998 (= DBW 8).
- 2 Vgl. Eberhard Bethge, *Christlicher Glaube ohne Religion. Hat Dietrich Bonhoeffer sich geirrt?* (1975), in: ders., *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1979*, München 1979, 32–38. – Ernst Feil, *Ende oder Wiederkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines „religionslosen Christentums“* in: Christian Gremmels u. Ilse Tödt (Hg.), *Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer*, München 1987, 27–49. – Peter H. A. Neumann (Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990. – Rainer Mayer, *Hat sich Bonhoeffer geirrt? Seine These von der religionslosen Zukunft und das Wiedererwachen der Religion in der Gegenwart*, in: ders./Peter Zimmerling (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biografie – Theologie – Spiritualität*, Gießen 2001, 174–196. – Sabine Dramm, *Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum“ – eine überholte Denkfigur?*, in: Christian Gremmels u. Wolfgang Huber (Hg.), *Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, Gütersloh 2002, 308–320. – Christiane Tietz, *Unzeitgemäße Aktualität*, in: Ingolf U. Dalferth u. Hans-Peter Großhans (Hg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, Tübingen 2006, 243–258.
- 3 Vgl. Wolfgang Huber, *Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion. Vortrag zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer in der Humboldt-Universität zu Berlin* (4. Februar 2006), 7, im Internet: www.ekd.de/vortraege/huber/060204_huber_berlin.html
- 4 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie*, München 1967, 958.
- 5 Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zweiter Halbband, Zürich 1938, 327: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen.“ Vgl. a. a. O., 377: „Es gibt eine wahre Religion: genauso, wie es gerechtfertigte Sünder gibt.“
- 6 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 403: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“
- 7 Vgl. Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, München/Mainz 1971, 346: „Der Religionsbegriff Bonhoeffers ist nicht mehr systematisch im Sinne der Dialektik Barths, sondern ‚geistesgeschichtlich‘ im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Phase der Geschichte; Religion ist nun für Bonhoeffer ein ‚geschichtlich bedingtes und vergängliches‘ Phänomen.“
- 8 Die „abendländische Gottlosigkeit“ hatte Bonhoeffer schon 1940 während seiner Arbeit an der *Ethik* beschäftigt. Dabei fiel ihm auf, dass es „neben der religiös-christlich verbrämten Gottlosigkeit“, die er „hoffnungslos“ nennt, auch „eine verheißungsvolle Gottlosigkeit“ gebe, „die antireligiös und antikirchlich spricht“. Als „Protest gegen die fromme Gottlosigkeit,

- soweit sie die Kirchen verdorben hat“, wahre sie „in gewissem, wenn auch negativem Sinne, das Erbe des echten Gottesglaubens ...“ (Dietrich Bonhoeffer, Ethik, hg. v. Ilse Tödt u. a., München 1992 [DBW 6], 113 u. 115).
- 9 Vgl. Helmut Gollwitzer, ... und führen, wohin du nicht willst. Bericht einer Gefangenschaft, München 1951.
 - 10 Die Dokumentation der Tagung wurde ebenso wie die von drei Nachfolgetagungen eben unter dieses Motto gesetzt. Vgl. Die Mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers, München 1955.
 - 11 Albrecht Schönherr, Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig“ gewordenen Welt, in: Die Mündige Welt, 82.
 - 12 A. Schönherr, a. a. O., 88.
 - 13 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, a. a. O., 20.
 - 14 E. Bethge, a. a. O., 21.
 - 15 E. Bethge, a. a. O., 22.
 - 16 E. Bethge, ebd.
 - 17 E. Bethge, a. a. O., 23.
 - 18 Gerhard Ebeling, Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“, in: Die Mündige Welt, Bd. II, München 1956, 20f. – Gegen Bethge, der hier mehr eine Frage des Tuns als des Redens gestellt sah, betont Ebeling, dass es sich in erster Linie um ein „Sprachproblem“ handele.
 - 19 Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961.
 - 20 H. Müller, a. a. O., 401.
 - 21 H. Müller, a. a. O., 356.
 - 22 Vgl. H. Müller, Zur Problematik der Rezeption und Interpretation Dietrich Bonhoeffers, in: Die mündige Welt, Bd. IV, München 1963, 52: „Wenn ich hier ‚uns‘ und ‚wir‘ sage, dann meine ich diejenigen unter uns, die sich genötigt sehen, im Blick auf die revolutionäre Umwälzung unserer Epoche zu denken, in deren Verlauf auf mitteleuropäischem Boden sozialistische Gesellschaftsordnungen entstanden sind.“
 - 23 Vgl. Eberhard Bethge, Besprechung: Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt, in: Die mündige Welt, Bd. IV, München 1963, 169: „Es hat den Ruhm, in Deutschland zum ersten Mal den gesamten Bonhoefferkomplex sowohl in den Einzelstadien durchgeforstet wie auch einen Gesamtdurchblick gewagt zu haben.“
 - 24 Vgl. E. Bethge, a. a. O., 172: „Muß die Überwindung des religiösen Raumes in der Aufhebung der Öffentlichkeit heißen, daß jede Gestalt negiert wird?“
 - 25 Vgl. John A. T. Robinson, Gott ist anders. Honest to God, München 1963.
 - 26 Eberhard Bethge, Einführung, in: John A. T. Robinson, Gott ist anders, 17.
 - 27 Vgl. J. A. T. Robinson, Gott ist anders, 124f.
 - 28 Harvey G. Cox, The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective, New York 1965.
 - 29 Vgl. etwa Gabriel Vahanian, The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era, New York 1961; Paul M. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of Its Language, New York 1963 (deutsch: Reden von Gott in der Sprache der Welt, Zürich / Stuttgart 1965); Thomas J. J. Altizer, The Gospel of Christian Atheism, Philadelphia 1966 (deutsch: Dass Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus, Zürich 1968); William Hamilton (mit Thomas J. J. Altizer), Radical Theology and the Death of God, Harmondsworth 1966.
 - 30 Harvey G. Cox, Stadt ohne Gott?, Stuttgart / Berlin 1966.
 - 31 H. G. Cox, a. a. O., 97.
 - 32 Vgl. H. G. Cox, a. a. O., 259.
 - 33 H. G. Cox, a. a. O., 372f.
 - 34 H. G. Cox, a. a. O., 274.
 - 35 H. G. Cox, a. a. O., 276.
 - 36 H. G. Cox, a. a. O., 279.
 - 37 H. G. Cox, a. a. O., 280.
 - 38 H. G. Cox, a. a. O., 281.
 - 39 H. G. Cox, a. a. O., 285.
 - 40 Vgl. Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Stuttgart 1965. Vgl. auch dies., Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten u. Freiburg 1968.
 - 41 Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, erweiterte Neuauflage Stuttgart 1982, 171.
 - 42 D. Sölle, a. a. O., 172.
 - 43 D. Sölle, a. a. O., 172f.
 - 44 D. Sölle, a. a. O., 173.
 - 45 D. Sölle, ebd.
 - 46 D. Sölle, a. a. O., 179.
 - 47 D. Sölle, a. a. O., 180.
 - 48 D. Sölle, a. a. O., 183f.
 - 49 Richard L. Rubenstein, After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis 1966.
 - 50 Vgl. aber Richard L. Rubenstein, Was Bonhoeffer a „Righteous Gentile“?, in: The International Journal for World Peace 17 (2/2000), 33-46.
 - 51 Heinrich Grüber, seit 1934 Mitglied der Bekennenden Kirche, hatte sich in den Jahren 1938 bis 1940 mit der von ihm begründeten „Hilfsstelle für nichtarische Christen“ um die Rettung zahlreicher von der Verschleppung bedrohter Christen jüdischer Herkunft verdient gemacht, war im Dezember 1940 wegen dieser Aktivitäten verhaftet und ins KZ Sachsenhausen verschleppt worden, 1961 als einziger nichtjüdischer Zeuge im Eichmann-Prozess nach Jerusalem geladen und ist 1964 von der Jerusalemer Holocaust-Gedenkstätte Yad vaShem als „Gerechter aus den Völkern“ geehrt worden.
 - 52 Richard L. Rubenstein, Der Tod Gottes, in: Michael Brocke u. Herbert Jochum (Hg.), Wolken säule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, München 1980, 116.
 - 53 Vgl. R. L. Rubenstein, After Auschwitz; zit. nach Yehoshua Amir, Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz, in: Günther Bernd Ginzler (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, 442. – Ps 44,23 (verdeutsch von Martin Buber): „Ja, um dich werden alle den Tag wir gewürgt, wie Schafe für die Schlachtbank geachtet.“
 - 54 R. L. Rubenstein, Der Tod Gottes, in: Brocke / Jochum (Hg.), Wolken säule und Feuerschein, 116f.
 - 55 R. L. Rubenstein, a. a. O., 117f.
 - 56 R. L. Rubenstein, After Auschwitz, 154; zit. nach Friedrich-Wilhelm Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 127.
 - 57 Elie Wiesel [1979]; zit. nach Christoph Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1996, 264.
 - 58 Vgl. Franklin H. Littell, The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience (1975), Reprint Macon / Georgia 1996.
 - 59 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Ernst Feil u. Ilse Tödt (Hg.), Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1980, 205f.
 - 60 Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I: Die Lehre vom Wort Gottes, Zweiter Halbband, 157: „Der als Absorbierung und Domestizierung der Offenbarung beschriebene Triumph der natürlichen Theologie im Raum der Kirche ist sehr schlicht der Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums. ... In ihr redet niemand anders als der Christ als Bourgeois.“ – Vgl. auch Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon / Zürich 1947, 92: „Das 18. Jahrhundert ist das Jahrhundert des Versuchs oder vielmehr des Beginns des Versuchs der Individualisierung oder Verinnerlichung des Christentums.“
 - 61 Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik (DBW 6), 103-105: „Säkularisierungsprozeß“.

- 62 Kornelis H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments (1956, deutsch 1963), 87: „Was uns am meisten interessiert, ist die Art und Weise, wie auch Bonhoeffer von der Situation aus, wie er sie sieht, nach dem Alten Testament greift und darauf verweist, wenn er für ein ‚weltliches Christentum‘ eintritt ...“ Vgl. a. a. O., 89: „Auch Bonhoeffer war sehr nahe an der Einsicht, daß die Strukturen des Alten Testaments auf ein Jenseits der menschlichen Religiosität hinweisen.“
- 63 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Eia, wärm wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997, 572.
- 64 F.-W. Marquardt, a. a. O., 575.



HANS-MARTIN BARTH

Konfessionslos glücklich?

Christ sein jenseits von Religion und Religionslosigkeit

Die gerade in Mitteleuropa rapide um sich greifende Konfessions- und Religionslosigkeit fordert dazu heraus, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Mein Beitrag dazu hat sich in einer Publikation konkretisiert, die ich im Folgenden darstellen und diskutieren möchte.¹ Es geht dabei um vornehmlich drei Fragen, nämlich: Kann man Christ sein (1) ohne Religion, (2) ohne den herkömmlichen Gottesbegriff zu teilen, (3) außerhalb der Institution Kirche? Ich werde zu jedem dieser drei Punkte zunächst erläutern, wie ich ihn sehe, sodann welche Einwände dagegen bisher geltend gemacht wurden, und schließlich, wie ich mit den vorgetragenen Einwänden umgehe.

1 Mensch sein ohne Religion?

These: Mensch sein ohne konkrete Religion ist möglich

Ist Christ sein, ja Mensch sein ohne Religion möglich? Unzählige Menschen scheinen bestens ohne Kirche, ohne Christentum, ja ohne Religion auszukommen. Ich war Jahrzehnte lang davon ausgegangen, dass der Mensch ein Wesen ist, das ohne Religion in irgendeiner Form nicht auskommt. Er ist vielleicht kein Christ, er geht nicht in die Kirche, aber er fragt doch nach Sinn, nach dem Sinn seines Lebens. Auf evangelischer Seite hat diese Position besonders Wolfhart Pannenberg vertreten: Der Mensch sei „weltoffen“ und damit letztlich zu Gott hin „offen“; Karl Rahner hat den Menschen als „Wesen der Transzendenz“ beschrieben. Aber mit der Zeit habe ich mich danach gefragt, wo sich das denn zeigen soll. Zu viele Menschen scheinen sich doch gar nicht für Transzendenz zu interessieren, sind mit der Immanenz völlig zufrieden. Sie kommen bestens ohne Religion aus, sind konfessionslos, ja religionslos glücklich. Natürlich fragen sie mitunter über das Vorfindliche hinaus, Arbeiten und Planen ist ihnen eine Selbstverständlichkeit, sogar die Frage nach dem Sinn von alledem kann sich einstellen, aber hat das schon mit Religion zu tun? Ernst Bloch hat bereits vor Jahren von einem „Transzendieren ohne Transzendenz“ gesprochen.² Man kann über den Tag hinaus schauen, ohne gleich einen letzten Horizont in den Blick zu nehmen.

Ich war selbst überrascht von dem Ergebnis meines sorgfältigen Durchgangs durch die Humanwissenschaften – Psychologie, Medizin, Hirnforschung, Soziologie, auch Evolutionskonzepte, Religionsgeschichte: Ein „religiöses Apriori“ lässt sich jedenfalls nicht ohne Weiteres als für den Menschen konstitutiv nachweisen, wenngleich Religion natürlich in vielfältigen Formen im Lauf der Menschheitsgeschichte begegnet. Es scheint nicht ein religiöses Apriori, sondern entwicklungsgeschichtlich einen gemeinsamen Grund für die mögliche Ausbildung von Religiosität oder Areligiosität zu geben, wobei beides durch entsprechende Sozialisation aktiviert werden kann. Was heißt das für die Interpretation der seit circa zwei Jahrhunderten um sich greifenden Areligiosität?

Die Religionsgeschichte ist in Bewegung: neue, ja „Neuneureligionen“ bilden sich, z. B. in Japan. Wenn die Religionsgeschichte weitergeht (wie ja auch die Evolution insgesamt), dann muss auch die Entstehung einer flächendeckenden Areligiosität im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Entwicklung gedeutet werden. Seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ist die Zahl der Areligiösen von vielleicht fünf Millionen auf schätzungsweise Hunderte von Millionen gestiegen. Nach

einer Untersuchung aus dem Jahr 2012 bezeichnen sich noch 59 % der Weltbevölkerung als religiös. Das heißt, wenn man der Statistik glauben darf: Mehr als ein Drittel der Weltbevölkerung versteht sich als nichtreligiös; Tendenz steigend.³ Hinzu kommt die Tatsache, dass gerade in Mitteleuropa sich ein areligiöses Feld herauszubilden scheint; in keiner Gegend der Welt sind Areligiöse so stark konzentriert wie in Ostdeutschland und in Tschechien; in gewisser Weise müsste man die Niederlande, Frankreich und Skandinavien hinzuzählen. Man spricht von einem „europäischen Sonderweg“ der Religionsgeschichte, von einem möglichen „Pilotprojekt der Geschichte“. Nimmt man diese Entwicklung ernst, so lautet meine These, ist es nicht abwegig, eine Bifurkation, eine Gabelung der Religionsgeschichte, ins Auge zu fassen, nämlich: Ein Teil der Menschheit setzt den traditionellen Weg des Religiös-Seins fort, während ein anderer die Areligiosität wählt. Für die Areligiösen könnte es noch eine eigene Variante geben, nämlich religiöse Kultur und Spiritualität als kulturelles Erbe zu akzeptieren oder sogar zu goutieren, ohne sie in ihrer religiösen Bedeutung für sich gelten zu lassen: Auch der Atheist hat seinen Weihnachtsbaum und seine Sunday Assembly. Aber das ist vielleicht doch eher ein Sonderfall, wenn auch Alain de Botton⁴ für ihn wirbt.

Anfrage: Was heißt „Religion“?

Die einfachste Weise, meiner These zu widersprechen, besteht darin, den Religionsgriff zu erweitern, etwa im Sinn von Wilhelm Gräb: Ist nicht alles Religion, vom Fußball bis zur erlebten Sexualität? Ich frage aber: Warum dann wird konkrete Religion abgelehnt, die mit Gott, Offenbarung, einem Leben nach dem Tod rechnet, sich in Kult und profilierter Lebenshaltung verwirklicht?

Der Schweizer katholische Theologe Thomas Staubli, mit dem ich in Bern zu diskutieren hatte, berief sich, ohne auf Einwände einzugehen, auf „die anthropologische Forschung“.⁵ Vielleicht hatte er aber eher den amtlichen Katechismus der Katholischen Kirche im Ohr: „Der Mensch ist seiner Berufung und Natur nach ein religiöses Wesen.“⁶ Der Alttestamentler Werner H. Schmidt, in einem persönlichen Brief⁷, setzt nach: Wiederhole sich hier nicht die Debatte um den „Mythos“? Es habe sich doch gezeigt, dass „auch die Rede von Gott – überhaupt (in welcher Form auch immer) mythisch ist.“ Soll das heißen, dass demjenigen, der nicht im Sinne des Mythos denken kann, auch von Gott zu reden verwehrt ist? Oder sollte es nicht vielleicht doch eine Möglichkeit geben, von Gott zu reden, ohne dass das Wort „Gott“ gebraucht wird?

Von ganz anderem Zuschnitt sind die Fragen, die mir Matthias Kroeger in einem persönlichen Brief stellt.⁸ Auch er versucht, den Religionsbegriff weiter zu fassen,

ohne auf dem Begriff „Religion“ selbst zu bestehen. Er macht eine „spezielle Form von Bewusstsein der eigenen Existenz oder Humanität“ geltend. „Auch das säkulare Existenz- oder Humanitätsbewusstsein kann (muss nicht, und tut es sehr oft nicht) viele Dimensionen der existentiellen Tiefe in sich beherbergen.“ Er spricht von einer „wurzeltiefe(n) Lebendigkeit oder Existentialität“. „Existenzialitätslos glücklich – das geht nicht.“ Dem, der seiner Existenzialität nicht entspricht, fehle tatsächlich etwas Wesentliches. Daher dürfe nicht einfach von einer „neue(n) Normalität“ und von „Alterität“ geredet werden. Der Mensch könne dies zudem selbst verschuldet haben und dafür verantwortlich gemacht werden. An Luthers Lehre von der Sünde sei hier zu erinnern.

Antwortversuch: Religionslose sind „anders“

Ein im Sinn von Wilhelm Gräb erweiterter Religionsbegriff ist nicht in der Lage, das Spezifische der Areligiosität in den Blick zu bekommen, die zur Ablehnung konkreter Religion und insbesondere des Christentums führt. Dieser Religionsbegriff ist „analytisch wertlos“ (Gert Pickel). Ich konzediere: Die Frage nach der eigenen Existenz wird bleiben, obwohl ich es erstaunlich finde, wie selten sie explizit gestellt wird. Zu fragen ist auch, unter welchen Bedingungen sie gestellt oder zurückgestellt wird und welche Rolle dabei Sozialisation, Intellekt und Bildung spielen. Ich konzediere: Zu transzendieren mag im Menschen angelegt sein. Nicht angelegt ist aber, dass er nach Gott oder Göttern fragt, nach einer transzendenten Welt. Diese Frage hat der areligiöse Mensch nicht, er empfindet dies aber nicht als ein Defizit, darin ist er eben „anders“. Mit einem Hinweis auf sein „Defizit“ kommt man daher nicht weiter. Mag er immerhin in irgendeiner Weise transzendieren: Nicht angelegt ist die Reichweite seines Transzendierens! Hier finde ich die Idee Luckmanns interessant, der von kleinen, mittleren und großen Transzendenzen spricht.⁹ Offenbar hat es der Mensch – begrenzt – in der Hand, wie weit er transzendieren kann bzw. mit wie wenig Transzendieren er sich begnügen will. Nicht angelegt ist ebenfalls das Woraufhin seines Transzendierens: Es irrlichtert zwischen Religionen, Esoterik und gesellschaftlich-politischer Verblendung. Luther würde wohl sagen: Es irrlichtert nicht nur, es ist von vornherein auf falsche Ziele ausgerichtet. Ist der Mensch dafür verantwortlich, wie weit sein Transzendieren ausgreift / ausgreifen kann? Daher kann es einer ihres Auftrags bewussten Kirche nicht reichen, die „geistig / religiös / spirituell Offenen“ (Kroeger) anzusprechen.

Werner H. Schmidt, der das Problem von der Debatte um den „Mythos“ her anpackt, unterscheidet zwischen einem „(m)ythische(n) Raum“ und der – zwar in anderer Weise, aber ebenfalls mythologischen – Rede von „Gottes Überlegenheit“.¹⁰ Diese Unterscheidung möchte ich ins

Existenzielle übertragen. Der „mythische Raum“ steht uns nicht mehr zur Verfügung, aber „Gottes Überlegenheit“ erweist sich im „Glauben, der nichts als Glaube ist“.¹¹ Diesen Glauben werde ich theologisch („intern“) auf Gott beziehen, kann ihn aber nicht apologetisch oder missionarisch („extern“) mit „Gott“ begründen. Andreas Kubik¹² fragt, ob der christliche Glaube einen Weg, für areligiöse Menschen kommunizierbar zu werden, wirklich finden „muss“. Wird es aber ein engagierter Christenmensch, dessen „Herz voll“ ist, nicht für selbstverständlich halten? Mein Freund Dietrich Stollberg ruft mir in unserem kleinen Schlagabtausch im Deutschen Pfarrerblatt zu: Lass doch die Areligiösen in Ruhe!¹³ Hier denke ich eher wie Bonhoeffer und frage: „Wie kann Christus Herr auch der Religionslosen werden?“

2 Christ sein ohne Gott, aber in der Nachfolge Jesu?

These: Christ sein ohne metaphysischen Überbau ist möglich

Kann Bonhoeffer mit seinem Konzept der religionslosen Interpretation biblischer Begriffe weiterhelfen? Bonhoeffer hat für seine Vikare in Finkenwalde eine Vorlesung gehalten mit dem Thema „Gespräch mit den Gleichgültigen“. Darin bietet er u. a. ein fingiertes Gespräch mit Menschen „neben der Kirche“. „Warum hältst du dich nicht zur Kirche?“ „Ich brauche sie nicht (...). Es geht doch auch ohne sie.“ Charakteristisch Bonhoeffers Reaktion: „Aber es geht nicht ohne Christus.“¹⁴ Das wird dem Menschen „neben der Kirche“ kaum eingeleuchtet haben. Aber es zeigt die Lösungsrichtung, die Bonhoeffer vorschwebt: Christus befreien von dem missverständlichen Gehabe der Kirche, später dann: von den Verirrungen der Religion. Doch seine Lösung bleibt widersprüchlich: Er kann nicht areligiös formulieren, inwiefern es auf Christus ankomme. Aber das ist der Weg, der weiterverfolgt werden muss: Wie kann, was die Gestalt Jesu bedeutet, säkular, areligiös zum Ausdruck gebracht werden? Kann man Christ sein unabhängig – und damit jenseits – von Religion und Religionslosigkeit?

Als Christ, der in konventionellen Bahnen denkt, habe ich die Möglichkeit, religiöse Aussageformen vom Evangelium her zu relativieren und etwa die theistische Denktadition trinitarisch und schließlich apophatisch [unnennbar, unsagbar] zu durchbrechen. Wie kann ich das aber einem Menschen, dem christlicher Glaube oder herkömmliche Religion überhaupt fern liegen, vermitteln?

Meine erste Antwort liegt im Bereich des Umgangs mit unserer Sprache: Religiöse Sprache ist eine legitime menschliche Möglichkeit, der Poesie verwandt. Sie will und muss aber interpretiert, übersetzt, kommentiert werden. Doch ich möchte ja nicht die Religion retten, son-

dern von Gott, von dem Gott Jesu Christi, reden, ohne das Wort „Gott“ in den Mund zu nehmen. Hier finde ich Bonhoeffers Ansatz begrenzt hilfreich: Jesus – der Mensch für andere. Jesus kann als „nichtreligiöse Selbstinterpretation Gottes“ verstanden werden.¹⁵ Ich habe mich dazu hinreißen lassen, das Vaterunser ins Säkulare zu übersetzen, ohne das ihm scheinbar konstitutive „Du“. Ich halte es auch für denkbar, dass man im Sinne einer zweiten Naivität wieder zum Du des Gebets zurückkehrt, weil es sich auch anthropologisch nahelegt. Als Menschen leben wir mit unseren Gefühlen und Hoffnungen „per du“. Doch säkulare Zeitgenossen, die nicht mehr einfach „religiös“ sein können oder wollen, werden vielleicht ohne das „per du“ eher verstehen. Ich muss dann niemandem ein bestimmtes Gottesbild aufzwingen. Ich darf die Gottesfrage offen lassen. Meinen säkularen Verwandten, Freunden und Bekannten möchte ich sagen: Lasst doch das mit Gott sein, wie es mag, und mit der Kirche zumal, aber hier, in einer vitalen Beziehung zu Jesus aus Nazareth, die Motivation und Orientierung gibt, eröffnet sich eine Lebensperspektive, die weiterführt. Von ihr aus kann ich mich definieren, Sinn für mein Leben finden – und es schließlich dann gar nicht mehr für nötig halten, mich zu definieren und überhaupt nach Sinn zu fragen. Die geöffneten Arme des Gekreuzigten können als das Symbol eines Vertrauens verstanden werden, das sich hingibt in einer Situation, in der kein hilfreicher Gott mehr erkennbar ist. Das ist der Glaube, der nichts als Glaube ist. Glaube, der Religion und Religionslosigkeit transzendiert, hinter sich lässt, religionstranszendenter Glaube. Glaube, der sich durch Religion nicht stören lässt und der keine Religion braucht.

Anfrage: Jesus-Nachfolge ohne theologische Begründung?

Dreierlei, so werfen meine Kritiker ein, sei hier zu klären: Kann die Frage nach Gott wirklich offen bleiben? Zweitens: Lässt sich „Gott“ wirklich durch die Rede von Jesus ersetzen? Schließlich: Läuft das Ganze nicht auf eine Ethisierung des Christentums hinaus?

Die erste Frage wurde besonders von Reinhold Bernhardt in einer Gastvorlesung in Marburg¹⁶ vorgetragen. Er argumentiert: „Wenn christlicher Glaube als abgründliches Vertrauen verstanden wird (...), wird man den Grund dieses Vertrauens benennen müssen.“¹⁷ Oder im Bild gesagt: Wenn die Frage nach Gott offen bleibt, „wenn nur das lebendige Wasser, das aus der Quelle fließt, nicht aber die Quelle selbst vergewissert wird“, wie könne man dann gewiss sein, dass dieses Vertrauen nicht von „Zweifeln und Verzweiflungen hinweggefegt wird (...)?“¹⁸ Schließlich sei Jesu eigenes Vertrauen im Glauben an den „Vater“ verankert gewesen. Wie könne es noch zu Verbindlichkeit kommen? Wo bleibe die Möglichkeit eines

prophetischen Protests? So ergebe sich die Frage, „ob es Glauben ohne Metaphysik überhaupt geben kann.“¹⁹ Der italienische Waldensertheologe Sergio Rostagno (dem mein Buch gewidmet ist) sekundiert: Wie gelange ich zu Freiheit „ohne eine Autorität, die sie mir gibt und aufrecht erhält? Wer garantiert mir dann die Freiheit (...)“²⁰

Die zweite Frage bezieht sich auf die Christologie. Wiederum Bernhardt: Warum überhaupt solle man areligiöse Menschen gerade mit der inneren Lebensrichtung Jesu ins Gespräch bringen wollen? Finden diese vielleicht etwas Ähnliches in ihnen näher stehenden Menschen oder Traditionen? Geht die „Kraft der jesuanischen Lebensorientierung“ nicht ohne den Hintergrund der „großen Transzendenz“ (Luckmann) verloren?²¹ Wird Jesus, sieht man ihn ohne seine Verankerung in Gott, nicht zum maßgebenden Menschen reduziert, von dem auch Jaspers sprechen kann? Wird er nicht zu „einer Stimme unter anderen“? Matthias Kroeger befürchtet, Leser, die mir folgen, „könnten anfangen, monoman und eindringend von Jesus zu predigen (...)“²² Dietrich Stollberg formuliert kurz: Er komme mit meiner „Jesusfrömmigkeit“ nicht zurecht.²³ Schließlich Fulvio Ferrario in einer E-mail²⁴: Er sehe nicht, wie sich vermeiden lasse, dass dieser Ansatz bei einer Ethisierung des Evangeliums ende.

Antwortversuch: Nur bodenloses Vertrauen zählt

In der Tat – Jesus bleibt einer unter anderen. Es gehört zu den Aufgaben der Theologie, gleichwohl das spezifische Profil seiner Einladung herauszuarbeiten: „Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.“ (Mt 11,28) Aber sie kann das nur intern begründen – und mit der Erfahrung, die sich machen lässt, wenn man der Einladung folgt. Natürlich hat der historische Jesus mit dem historisch ihm vorgegebenen, alttestamentlich-jüdisch ausgerichteten Gottesbild gelebt. Unsere kulturellen Vorgaben sind anders. Aber der Glaube, den Jesus auf seine – damalige – Weise zum Ausdruck gebracht hat, kann auch heute anstecken: ein radikales Sich-abhängig-Wissen und ein abgrundtiefes Vertrauen. Das heißt dann eben nicht einfach Ethik, Bergpredigt, Gutes tun, obwohl Jesu Botschaft heute vielleicht gerade darüber am ehesten vermittelt werden kann. Sondern es heißt: diesem Jesus entsprechen in seinem Vertrauen, seinem Lieben, seinem Hoffen, wie auch immer das im Einzelnen ausgesehen haben mag. Ein Lieben ausprobieren, das nicht mit Gegenliebe rechnet, konkret, inklusive Finanzen. Ein Hoffen wagen, das sich dem Scheitern aussetzt, und konsequent handelt.

Mir scheint, man muss hier, wie bereits angedeutet, zwischen einer internen und einer externen Antwort-Ebene unterscheiden. Extern, im Gespräch mit Areligiösen, wird das Benennen eines metaphysisch abgestützten

Grundes nicht als überzeugendes Argument zu stehen kommen. Die Behauptung als solche begründet nicht. Glaube und Theologie dürfen sich nicht verführen lassen durch die „Droge Theorie“ (Ausdruck von Ulrich Raulff). Wer Transzendenz ablehnt oder die Rede von ihr ignoriert, kann mit David Hume sagen: „We never really advance a step beyond ourselves“.²⁵ Das Extra nos ist nur im intra nos / intra mundum formulierbar und erfahrbar. Auch der Areligiöse sollte verstehen können, dass die Gottesfrage offen bleiben muss, wenn es denn um „Gott“ geht. Insofern gibt es tatsächlich nicht die Garantie, nach der Rostagno, Bernhardt und Kroeger fragen. Es gibt nur das bodenlose Vertrauen, nach christlicher Überzeugung gewonnen an der Botschaft von Jesus, und die Kraft, die von ihr ausgeht. Diese Kraft wird erfahrbar, weil Menschen so angelegt sind, dass sie Kräfte der Liebe und des Vertrauens erfahren können, und weil dies durch Sozialisation verstärkt werden kann. Hier liegt eine Anschlussstelle zum trinitarischen Denken. Die von Jesu Botschaft ausgehende Kraft kann der Glaubende erfahren, auch ohne dass er anzugeben weiß, woher sie kommt. Der Nil hat über viele Jahrhunderte jährlich fruchtbaren Schlamm angeschwemmt, ohne dass man wusste, wo er entspringt.

Intern aber kann und soll der Grund des Glaubens benannt werden. Wer sich auf Jesus aus Nazareth und die Botschaft von ihm einlässt, wird dem Größeren, wird dem Christus begegnen. Der Glaubende wird das auch gedanklich zu erfassen versuchen, und so kommt es zur Entfaltung einer „Theologie“ (so würde ich lieber sagen als „Metaphysik“).²⁶ Aber es muss eine Theologie sein, für die das Christuszeugnis konstitutiv ist und die von diesem ausgehend Raum und Zeit bedenkt. Sie erschließt sich als trinitarisches Denken und mag auf diese Weise Glauben vergewissern. Aber sie eignet sich nicht dazu, apologetisch oder missionarisch argumentativ eingesetzt zu werden. Sie darf nicht den Glauben an Jesus begründen wollen, sondern sie muss letztlich von ihm her begründet sein. Der Name „Jesus“ steht dabei als Abkürzung für die Botschaft des Nazareners und zugleich die Botschaft von ihm. Mit James Dunn zu sprechen: Etwas anderes „haben wir nicht“. Deswegen beruft sich Sergio Rostagno zu Recht auf die notwendige beständige Annahme der befreienden Botschaft²⁷, und sein Kollege Ferrario erinnert daran, dass schon mehrmals in der Geschichte des Glaubens und der Theologie die alten Worte, mit Hingebung gehört und gelesen, ein explosives Potenzial entfaltet haben.²⁸ Andreas Kubik bündig: Mein Ansatz sei „in der Logik des Kerygmas gedacht“.²⁹

Damit stehen wir vor dem dritten Frage-Komplex, der Frage nach der Verkündigung der Kirche, nach der Notwendigkeit verfasster Kirche überhaupt. Mit gutem Grund spitze ich sie auf den Protestantismus zu.

3 Protestant sein in und außerhalb der verfassten Kirche?

These: Christ sein außerhalb der verfassten Kirche ist möglich

Einem Menschsein, das prinzipiell ohne Religion auskommt, und einem Christsein, das sich nicht in der Annahme einer Theorie über „Gott“, sondern in der Nachfolge Jesu verwirklichen lässt, kann nur eine Kirche entsprechen, die weiß, worin und für wen sie entbehrlich – oder eben nicht entbehrlich ist. Unentbehrlich ist sie als spirituelle Gemeinschaft für Glaubende, sofern sie aus dem Evangelium von Jesus lebt und sofern sich in ihr Leben aus dem Glauben entzündet. Entbehrlich ist alles, was nicht diesem Geschehen dient. Kirche darf also von vornherein nicht auf ihre institutionelle Gestalt begrenzt gedacht werden. Dies stellt erhebliche Anfragen an die institutionell verfassten Kirchen. Nach landläufiger Auffassung, die vor allem am katholischen Modell orientiert ist, hat die Kirche klare Grenzen. Man gehört dazu oder man gehört nicht dazu; man kann eintreten bzw. sich taufen lassen und man kann sie verlassen. Das eher im Protestantismus anzutreffende Modell ist ebenso problematisch: Im Zentrum die Kerngemeinde der Kirchgänger und Losung-LeserInnen, dann die Randsiedler und außerhalb der Mitgliedschaftsgrenzen die Wüste der Areligiosität und Säkularität. Angesichts der um sich greifenden Areligiosität finde ich: Die institutionell verfassten Kirchen, die in ihr Mitarbeitenden und die sich für sie Engagierenden müssten sich von ihrem konfessionellen Selbstbild trennen. Sie sind weithin fixiert auf die Gestalt der Kirche, wie sie im Lauf der Zeiten eben geworden ist. Das bringt es mit sich, dass die Kirche ihr bisheriges Selbstbild fortschreiben will. Nach außen erweckt das den Eindruck, die Kirche kämpfe nur um ihre bisherigen Rechte und um ihre Selbsterhaltung, wie andere gesellschaftliche Gruppen, etwa die Gewerkschaften. Was ihre eigentliche Sendung und ihr eigentliches Angebot für die Gesellschaft und für den Einzelnen ist, geht dabei verloren. Je deutlicher die Kirche zeigen kann, dass sie nicht für sich selbst kämpft, sondern für die Menschen, desto offener kann auch eine säkulare Kultur sie akzeptieren und auf sie hören. Die Kirche könnte aber auch an eigene Traditionen anschließen, sich für das Vorhandensein der verborgenen Kirche innerhalb und außerhalb der Grenzen ihrer Institution sensibilisieren lassen. „Verborgen ist die Kirche“, hat ihr Luther einstmal ins Stammbuch geschrieben, „die Heiligen sind versteckt!“ Es gibt doch wahrlich Nachfolge Jesu, die das Kirchenchristentum in den Schatten stellt; ich denke an die Ärzte und Pfleger, die unter Einsatz ihres Lebens Ebola behandeln. Welcher Christ könnte ernsthaft bestreiten, dass es ein Vertrauen, Lieben und Hoffen im Sinne Jesu gibt, das nicht an Dogmen und religiöse Riten gebunden ist?

Glaubende könnten von ihrem Glauben an den dreieinen Gott her danach fragen, wie sie die Entstehung einer säkularen, unkirchlichen Welt vom Walten Gottes her verstehen sollten. Gott wirkt doch nach christlicher Überzeugung wahrhaftig nicht nur in den Kirchen. Der Blick auf dieses Walten Gottes „außerhalb“ könnte der Kirche die Angst um sich selbst nehmen, sie neugierig machen auf eine neue Gestalt von Christsein, die sich inmitten von Atheismus, Agnostizismus und Areligiosität heranbilden könnte.

Konkrete Folge dieses Ansatzes wäre eine institutionell verfasste Kirche mit durchlässigen Grenzen. Mitgliedschaftsprobleme wie Kirchenrecht und – in Deutschland – Kirchensteuer müssten neu geregelt werden. Unterschiedliche Formen der Mitgliedschaft wären zu entwickeln. Die Sakramente müssten entkonditionalisiert werden, so dass sie nicht als Barrieren, sondern als existenzielle Hilfen zu stehen kämen. Die gesamte Institution Kirche müsste sich entkonditionalisieren, sich nicht mehr als Anspruch präsentieren, sondern als existenzielles Angebot verstehen, das – gänzlich oder auf Zeit oder auch gar nicht – genutzt werden kann, je nach Bedarf und ohne Diskriminierung derer, die es nicht nutzen.

Anfrage: Inwieweit ist die institutionelle Gestalt der Kirche verzichtbar?

Die Anfragen an diese Vision von Kirche kommen aus zwei – einander entgegengesetzten – Richtungen. Für die katholische Sicht fallen Kirche und Mitgliedschaft in der katholischen Kirche in eins. Außerhalb der katholischen Kirche gibt es zwar „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“, aber im vollen Sinn verwirklicht ist die Kirche „in der katholischen Kirche“ (LG 8). So verwundert es nicht, wenn mir in der Herder-Korrespondenz³⁰ bescheinigt wird, ich unterschätze „mit Blick auf die Konsequenzen für das kirchliche Selbstverständnis, beispielsweise für die Notwendigkeit der Taufe, die Bedeutung institutionalisierter Religion: nicht zuletzt um angesichts zerbröselnder Gewissheiten“ den „biblischen Urimpuls (...) wach halten zu können.“ Dieses Memento ist durchaus ernst zu nehmen. Freundlich formuliert der Pallottiner Pater Bernhard Pieler: „Christen und Christ-sein jenseits aller Kirchen? Ein Anreiz für Christen, denen ihre Kirche fremd geworden ist; eine Herausforderung für jene, die ihre Kirchen wieder anziehender mitgestalten möchten.“³¹ Jedoch: Wie ist angesichts zunehmender Areligiosität mit dem geschlossenen und exklusiven katholischen Modell von Kirche umzugehen?

Einen gänzlich anderen Vorschlag trägt Reinhold Bernhardt vor.³² Er lässt sich von Tillichs Gedanken einer „latenten Geistgemeinschaft“ anregen, der Heiden, Humanisten, Juden angehören können. Areligiöse realisieren

vielleicht, so Bernhardt, die „innerste Lebensrichtung“ Jesu „in einem großen Bogen an Jesus vorbei (...)“. Würde es dann nicht „ausreichen, die unbedingten Anliegen, die sie verfolgen, (...) im Lichte des christlichen Glaubens zu deuten (...) und die Areligiösen auf diese Weise als Teil einer universalen Geistgemeinschaft zu sehen?“ Die Sprache des Glaubens bestehe aus Prädikationen, die „über das hinausgehen, was die Angesprochenen – Glaubende wie Nichtglaubende – über sich selbst sagen.“ Bernhardt plädiert dafür, den Areligiösen eine „Würde“ zuzuerkennen, „die sich der Gewürdigte nicht zu eigen machen muss (vergleichbar der Würdigung aller Menschen als ‚Geschöpfe Gottes‘).“

Antwortversuch: Selbstlose Dienstbereitschaft als Kriterium

Argumentiere ich mit der schon vorhandenen präzisierten Geistgemeinschaft, entfällt nicht nur der Missionsauftrag, sondern es stellt sich auch die Frage, wozu dann noch Kirche? Ich würde daher nicht isoliert pneumatologisch, sondern lieber trinitarisch argumentieren: Ich sehe die Areligiösen und die Religiösen, die Glaubenden und die Nichtglaubenden unter dem Walten des dreieinen Gottes. Ich sehe sie damit – alle und jeden einzelnen – in der Spannung zwischen ihrem Geschaffen- und ihrem Berufen-Sein, geschaffen und berufen unter der in Jesus Christus sich manifestierenden Gnade Gottes. Dann darf ich, der ich mich selbst unter dieser Gnade auf dem Weg weiß, auch andere einladen, mitzukommen.

Meine Antwort an die klassische, im Katholizismus voll vorliegende Position beginne ich mit einer historischen Reminiszenz, einem Dialog aus dem 4. Jahrhundert. Der eine, eben Christ geworden: „Du magst es wissen: Ich bin schon Christ.“ Sein Partner: „Ich möchte dich nicht als Christ unter Christen zählen, bevor ich dich in der Kirche Christi gesehen habe.“ Worauf der erste mit einem Lächeln antwortet: „So sind’s die Kirchenwände, die den Christen machen?“³³ Faktisch waren im 4. nachchristlichen Jahrhundert die Grenzen der Kirche offenbar nicht fixiert. Gemeinhardt urteilt: „Es dürfte (...) gerade die in Kauf genommene Uneindeutigkeit des Christlichen in der Spätantike gewesen sein, die der Kirche geistige Flexibilität verlieh und ihr das Überleben inmitten rapider Wandlungsprozesse ermöglichte.“³⁴

Worin kann gleichwohl die Funktion einer institutionell verfassten Kirche bestehen, wenn es doch weder die Mauern justitiabler Zugehörigkeit noch die von Dogmen und von formulierten Bekenntnissen sind, die „Christen machen“? Damit das Evangelium weitergetragen werden kann, dürfte im Prinzip ein Minimum an Institutionalisierung ausreichen.³⁵ Als lebensförderliches

Modell versöhnter Verschiedenheit versucht die Gemeinde Christi ihren Weg zu gehen und dabei Vertrauen, Hoffnung und Liebe zu verbreiten. Öffentlich kann sie die Wahrung der menschlichen Würde und die Achtung der Menschenrechte einfordern. Als institutionalisierte Gemeinschaft kann sie Hilfe organisieren. Dabei könnte deutlich werden, dass sie nicht einen ideologischen Anspruch erhebt, sondern ein lebenspraktisches Angebot bereit hält und bei Bedarf „liefert“. Bei Bedarf – wie die Klinik, die man Gott sei Dank nicht allzu häufig braucht, die aber da ist für alle Fälle und jedenfalls für die, denen dort geholfen werden kann. Wie die Feuerwehr, wenn es brennt, wie ein Dienstleistungsbetrieb, den man bei Bedarf in Anspruch nimmt.

Was wird dabei aus dem Missionsauftrag? Feuerwehr und Klinik nehmen ihre „Mission“ dadurch wahr, dass sie erreichbar sind, dass sie den Notruf publik machen und dadurch, dass in den Medien von ihnen berichtet wird. Man sieht sie „fahren“! Wäre das nicht auch ein brauchbares Bild für die Kirche? Das ergäbe natürlich ein anderes Bild von Kirche, als es sich in mächtigen Domen und gewaltigen Bürokratien mit Finanzaufkommen und einklagbaren Rechten darbietet. Vielleicht muss die Kirche, langfristig gesehen, ihre schönen Gebäude verlassen und ihr Finanzvolumen samt ihrer ausgebauten Bürokratie aufgeben, um deutlicher machen zu können, wozu sie da ist. Noch verfügt sie über das alles, aber vielleicht könnte sie das paulinische „hos mä“ schon einmal einzuüben beginnen: „Haben, als hätten wir nicht“ – und so zeigen, worauf es im christlichen Glauben ankommt, innerhalb und außerhalb der Mauern.

Wie auch immer das mit dem Christentum weitergehen wird: Als Christen sollten wir uns darüber nicht zu viele Sorgen machen. Das Zeugnis von Jesus Christus, wie es bisher immer neu Vertrauen, Hoffnung und Liebe ausgelöst hat, wird weiterhin seine Kraft entfalten. In diesem Sinn wandle ich den Satz um, den der Psychologe C. G. Jung über dem Eingang seines Hauses hat anbringen lassen: „Vocatus atque non vocatus Christus aderit“ – „gerufen und nicht gerufen – Christus wird da sein“.³⁶

Anmerkungen

- 1 Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013.
- 2 Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt am Main 1969, 111, 287.
- 3 Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern 25.1.2015, S. 7.
- 4 Alain de Botton, Religion für Atheisten, Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt am Main 2013.
- 5 Thomas Staubli, Religionstranszendentes Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Hans-Martin Barth. Ungedrucktes MS, S. 2.

- 6 Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, S. 52, Nr. 44.
- 7 Vom 3./4. Januar 2015.
- 8 Datiert: Ende November 2014.
- 9 Hans-Martin Barth 2013, 107.
- 10 Schmidt verdeutlicht es an Ps 139,8: „Wenn ich mich in der Unterwelt lagerte, auch da bist du.“ W. H. Schmidt, „Theologie des Alten Testaments“ vor und nach Gerhard von Rad, in: ders., Gottes Wirken und Handeln des Menschen, BThSt 147, 29-72; Zitat: 60. Auch ohne die Existenz einer „Unterwelt“, in der man sich „lagern“ kann, anzunehmen, weiß ich mich geborgen. „Gottes Überlegenheit“ spiegelt sich in dem Glauben, der nichts als Glaube ist.
- 11 Hans-Martin Barth 2013, 231f.
- 12 ThLZ November 2014.
- 13 Dietrich Stollberg, Konfessionslos glücklich?, in: DtPfrBl 114 (2014), 283.
- 14 DBW XIV, 575-579; Zitate: 576.
- 15 Redebeitrag bei der Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins über „Religionsloses Christentum“, Erfurt 20.-22. März 2015.
- 16 Am 17.12.2014. Ungedrucktes MS, 11 S.
- 17 Ebd. S. 8.
- 18 Ebd. S. 7.
- 19 Ebd.
- 20 Sergio Rostagno, Anche la fede è espandibile, Confronti anno XL, n. 10, ottobre 2013, p. 25-27.
- 21 Bernhardt (wie Anm. 16), S. 9. Ähnlich Werner H. Schmidt: „Steht eine Jesus-Nachfolge ohne Rede von Gott nicht im Widerspruch zu Jesu Botschaft?“ Er verweist auf Mk 2,7: „Wer kann Sünden vergeben außer (dem einen) Gott?“ Brief vom 3./4. Januar 2015.
- 22 Kroeger (wie Anm. 8) S. 6.
- 23 Dietrich Stollberg (wie Anm. 13), 282.
- 24 10.1.2015. Vgl. ders., in: Protestantismo 69 (2014), 172-174.
- 25 David Hume, A Treatise of Human Nature, Buch I, Teil II, Abschn. VI.
- 26 Mein eigener Versuch: Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 32008, 872 S.
- 27 Rostagno (wie Anm. 20), S. 3.
- 28 „... le antiche parole, certo energicamente rilette, hanno rivelato un potenziale esplosivo.“ Ferrario (wie Anm. 24), 174.
- 29 Kubik (wie Anm. 12).
- 30 Herder Korrespondenz 68 4/2014, 215.
- 31 Die Pallottiner Kolumne 19.1.2015.
- 32 Bernhardt (wie Anm. 16), S. 8-10.
- 33 „Ergo parietes faciunt Christianos?“ Peter Gemeinhardt, Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum, in: ders., Die Kirche und ihre Heiligen, Tübingen 2014, 47-69; Zitat: 47. Peter Gemeinhardt beschreibt anschaulich, wie in der Zeit Augustins die „Kirche“ konkret ausgesehen haben dürfte. Er vermutet, die Familie Augustins selbst könnte für die Situation typisch gewesen sein: Eine christlich orthodoxe Mutter, der Vater unsicher, und für den Sohn „eine umwegreiche Existenzform“. Nach Gemeinhardt lassen sich „gute Gründe für Augustins Vater als den Normalfall finden.“ Ebd.
- 34 Ebd. 68, 69.
- 35 Ein extremes Beispiel dafür bietet das japanische „No Church Movement“. Alexander Kupsch, der Rezensent der freikirchlichen Zeitschrift „Theologisches Gespräch“, entdeckt bei meinem Ansatz „freikirchliche Akzente“. Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Heft 1, 2015.
- 36 Im Original lautet der Spruch, der ursprünglich von Erasmus von Rotterdam stammt: „Vocatus atque non vocatus Deus aderit.“



MATTHIAS KROEGER

Ein religiöser Umbruch?

„Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“

Sie haben mich gebeten, über mein Buch „Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“¹ zu referieren und dabei die Zusammenhänge mit Bonhoeffers Theologie deutlich werden zu lassen.

1 Die Überwindung des theistischen Gottesbildes – das nach-theistische Gottesverständnis

In diesem Buch habe ich als Hauptthese die Auffassung vertreten, dass die Überwindung des theistischen Gottesbildes, welches das kirchliche Denken und Reden immer noch bestimmt, die Zentralaufgabe heutiger Theologie sein muss. Denn davon hängt der Zugang zum Gottesverständnis wie aber auch zu allen anderen Grundbegriffen christlicher Theologie ab. Wie soll man Gnade und Gebot eines Gottes verstehen und für sich annehmen, wenn man eine solche Gottesgestalt nicht mehr annehmen und glauben kann? Der theistische Gottesbegriff stellt heute eine einzigartige Verschlussformel dar, die den Zugang auch zu allen anderen Glaubensbegriffen verstellt. „Theistischer Gottesbegriff“ – das bedeutet die Vorstellung einer metaphysischen Gottperson, die in ihrer Allmacht leitend und regierend in diese Welt einwirkt (oder, wie oft erfahren, eben auch nicht hilft), die nur geglaubt werden kann, da man sie

nicht wissen kann. Auch wenn man in der Theologie vielfach meint, in der biblischen Gründung der eigenen Theologie die ehemalige Metaphysik längst hinter sich gelassen zu haben, erweist sich dies täglich als ein Selbstirrtum. Es wird in der theologischen und kirchlichen Rede fast durchweg klassisch-metaphysisch und theistisch gedacht und geredet. Obwohl die theologische Einsicht, dass alles, was wir Menschen über Gott wissen, nur bildlich und symbolisch gemeint sein kann, in den Prolegomena der Theologie selbstverständlich und beiläufig anerkannt und bejaht wird, verliert sich diese Einsicht im Verlaufe kirchlichen und theologischen Redens annähernd völlig und es wird ganz selbstverständlich zu Gott, von Gott wie zu einer existierenden Person geredet. Der ganz naive Biblizismus der kirchlichen Sprache, der durch Bibelgebrauch, Bibelbezogenheit und Predigttexte ständig erneuert und befestigt wird, generiert sich immer neu und bestimmt annähernd durchweg das kirchliche Denken und Reden. Denn den antiken Menschen des Alten und Neuen Testaments (wie auch ihren Zeitgenossen in anderen Religionen) war die Existenz der Götter und daher auch des einen Gottes Israels völlig selbstverständlich. Auch Luther wusste, dass selbst die Heiden an Gott oder Götter glauben; nur wie er „dir“ Gott ist, das wissen sie nicht. Von Gott wird – trotz vieler Einschränkungen und Ermäßigungen – wie von einem im Jenseits existierenden und mächtig hier wirkenden verborgenen und offenbaren Wesen gesprochen.

Dieses metaphysische Denken und Vorstellen ist aber den Menschen unserer Lebenswelt als Möglichkeit abhanden gekommen. Das „Ende der Metaphysik“ (J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken I und II, 1988 und 2012) wird inzwischen aus guten Gründen ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Dies gehört zwingend zu den Bedingungen heutiger Theologie. Wurde ein existierender Gott noch vor einigen Jahrzehnten (z. B. in der Zustimmung zum Gottesbezug in der Präambel zum Grundgesetz) relativ selbstverständlich vorausgesetzt, so verliert sich diese Zustimmung derzeit weitgehend. Denn wenn das Ende der Metaphysik in unserer Lebenswelt wirklich zu Recht angenommen wird, dann ist die Behauptung einer metaphysischen Gottperson keine mögliche Voraussetzung mehr, um den Gottesbegriff heute verständlich zu machen. Dietrich Bonhoeffer hat dies mit einer genialen Formulierung schon längst zum Ausdruck gebracht: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“, heißt es bei ihm. Gemeint ist: Einen gegenständlich als metaphysisches Wesen existierenden Gott gibt es nicht. Insofern stimmt, wer diesen Satz Bonhoeffers unterschreibt, dem zunehmend sich ausbreitenden theistischen Atheismus zu. Atheistisch verstehen sich heute auch viele Menschen, die zutiefst religiös sind und die auf die Tiefe der Welt denkend oder meditierend sich ein-

lassen und nur eben solch ein metaphysisch-theistisches Gottwesen nicht mehr glauben können. Das müssen sie auch nicht. Denn an ein solch metaphysisches Gottwesen, welches der Atheismus bestreitet, glauben auch wir Christen im Kern nicht (obwohl faktisch allermeist noch sehr wohl). Christlicher Glaube und Atheismus können daher durchaus kompatibel sein, wenn ein solcher Atheismus nicht naiv und seinerseits dogmatisch borniert ist, wie es vielfach allerdings der Fall ist (z. B. R. Dawkins), sondern religiös bzw. spirituell aufgeschlossen und lernbereit (z. B. D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, 1968; R. Dworkin, Religion ohne Gott, 2014).

Was aber kann dann mit dem menschheitsgeschichtlichen Symbolwort „Gott“ gemeint sein, wenn man die Benennung dessen, was „höher denn alle Vernunft“ und „größer denn unser Herz“ ist, mit dem Wort „Gott“ überhaupt wählen will? Paul Tillich hatte immerhin vorgeschlagen, dass sich die Kirchen durch 100 Jahre Verzicht auf das Wort „Gott“ den Gebrauch desselben erst wieder verdienen sollten. Wie also könnte „Gott“ post-theistisch verstanden werden? Ich gebe Ihnen die in meinem o. g. Buch erarbeitete Formulierung: „Gott“ ist keine Person, sondern „Gott“ – das ist der Name des ungegenständlichen Geheimnisses der Welt. „Geheimnis“ – das bedeutet nicht: ungeklärtes Rätsel, welches der Auflösung und Klärung noch harrt und zugänglich ist, sondern meint das Wunder und Geheimnis in der Tiefe der verstandenen und wissenschaftlich durchdrungenen Welt, welches gerade dann verstanden wird, wenn es als solches bleibendes Mysterion verehrt wird. „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen“, werden wir Bonhoeffer später dazu hören (s. u.).

Ich gebe Ihnen, um diese Formulierung vom „ungegenständlichen Geheimnis“ verständlich zu machen, zwei Beispiele:

a) Stellen Sie sich ein Bild vor, das Sie schön finden, oder eine Blume, die Sie schön finden. Und stellen Sie sich vor, irgendein Mensch nimmt sich vor, die Schönheit des Bildes oder der Blume, die ja in dem Bild oder der Blume sein muss, herauszufinden und beginnt den Versuch, sie herausoperieren zu wollen, um ihrer habhaft zu werden. Er missversteht und unterstellt, die Schönheit wäre ein gegenständliches Element, dessen man auf diese Weise habhaft werden könne. Die Schönheit ist aber ungegenständlich. So wie die Schönheit die Wahrheit dieses Bildes, dieser Blume ist, so ist das unergründliche und ungegenständliche Geheimnis und Wunder, das „Gott“ genannt wird, die Wahrheit dieser Welt – ungegenständlich, nicht als eigene Größe existierend, aber wahr, als Geheimnis in jeder Pore dieser Welt anwesend (wie die Schönheit in jeder Pore des Bildes und der Blume).

b) Es gibt im Hinduismus ein wunderbares Bildsymbol, genannt der Bindu. Da wird ein Drei-eck gedacht und dann wird ein anderes, etwas kleineres Dreieck in das erste, jeweils mit den Spitzen auf die Mitte der Schenkel des vorigen Dreiecks eingezeichnet, und in derselben Weise ein drittes kleineres und so fort, so dass eine langsam konisch sich verengende Perspektive entsteht, die am Ende auf einen Punkt, auf den alles zuläuft, hinweist. Das ist der Bindu, der „Tropfen“. Dieser Punkt, auf den alles zuläuft, ist symbolisch gedacht das Geheimnis der Welt, so wie nach einem Gedanken Augustins alle Welt die Spuren des Göttlichen (die *vestigia trinitatis*) in sich trägt: Alles weist auf das göttliche Geheimnis. Die Pointe des Bindu-Symbols ist es nun, dass dieser Punkt, auf den alles hinweist und welcher der Inbegriff aller Dinge ist, nicht eingezeichnet werden darf, weil er sonst in dieselbe gegenständliche Ebene der geschöpflichen Dinge gezogen und damit verfälscht würde. So sehr er die Wahrheit aller Dinge ist, muss doch er uneingetragen, ungegenständlich bleiben. Der eingetragene Bindu wäre der theistische Gott.

c) Ich könnte als drittes Beispiel noch den Hinweis auf den Mittelpunkt des Jerusalemer Tempels (auch schon der Stiftshütte auf der Wüstenwanderung Israels) hinzufügen, wo auf der Bundeslade der heilige Ort der Gegenwart Gottes von den Flügeln zweier Cherubim überwölbt ist. Und nun die Pointe: Diese Stelle, an der in jedem Tempel der antiken Welt ganz selbstverständlich die Statue des jeweils verehrten Gottes steht, ist in Jerusalem leer gelassen. Diese Leere wahrt das göttliche Geheimnis besser und anders als jede noch so schöne Statue, welche die Wahrheit des Göttlichen verfälschen, weil vergegenständlichen würde. Es dauerte lange, und dauert noch heute, bis – in Schritten – die Herausforderung dieser Ungegenständlichkeit begriffen und vollzogen wird. Die Kirchen meinen noch heute, sie hätten im biblischen Denken die Metaphysik der Jenseitigkeit hinter sich gelassen. Aber sie zeichnen den Bindu und die Götterstatue immerzu ein.

Dieses ungegenständliche Geheimnis – wie im Bild, in der Blume, im Bindu, im leergelassenen göttlichen Ort des Tempels – ist überall (*ubique*), in jeder Pore dieser Welt, in jeder Liebe, jeder Blume, jedem Pferd, jeder Schönheit, jeder ungezwungenen und liebenden Sexualität, in jeder Erfüllung, jedem Segen evident anwesend (und spricht: „Verehere, sei dankbar“) und in jedem Leiden, jedem Unrecht, jedem Krieg und Mord, jeder erzwungenen und lieblosen Sexualität (und spricht: „Nimm wahr und tue etwas, verändere, was möglich ist, im Wissen, dass Du nur begrenzt tun und helfen kannst, aber sieh das Unrecht, gib Widerspruch und Widerstand“). Es bedarf in diesem Verständnis des Göttlichen keines metaphysischen Jenseits, keiner einwirkenden Gottperson. (Wie

dennoch eine personale Beziehung zu diesem Göttlichen möglich ist, werden wir weiter unten sehen.) Von dieser Art ist das göttliche Wunder und Geheimnis der Welt, ungegenständlich, aber überall präsent.

Und nun, dies ist besonders wichtig: Das Geheimnis ist überall gegenwärtig in der Welt, aber mit nichts, mit keiner Kreatur, mit keiner geschöpflichen Kraft noch einem Naturgesetz identisch; es bleibt innerweltlich jenseitig, innerweltlich transzendent. Greifen wir ein weiteres Mal auf eine geniale Bonhoeffer-Formulierung voraus. Gott ist „mitten in unserem Leben jenseitig“, schreibt er, also nicht in einem Jenseits jenseitig, sondern hier, mitten in unserer Welt jenseits. Innerweltliche Transzendenz – das ist das Stichwort, das hier gelernt und verstanden werden muss, um die Wahrheit des Geheimnisses zu begreifen. Überall, auch im Menschen also, auch in mir selber, ist das Geheimnis und Wunder der Welt gegenwärtig, aber nie mit mir identisch; auch in mir ist es gegenüber und „begegnet“ (Luther: *coram*). Alle Welt ist Ort seiner Erscheinung, aber nie ist ES mit etwas Kreatürlichem identisch und eins. Ich, wir sind nie göttlich, immer Geschöpf. Das lehrt uns der erste Artikel unseres Glaubensbekenntnisses, der sich bewährt. Es bekommt dem Menschen nicht, wenn er sich vergöttlicht und religiös unkritisch macht. Das lehrt uns auch die philosophisch so genannte „ontologische Differenz“: Das vielerlei Seiende dieser Welt ist niemals identisch mit dem Sein, dem „Sein selbst“, wie Tillich formuliert. Das ist den vielen heute umlaufenden „mystischen“ oder esoterischen Selbstverständnisenwürfen entgegenzuhalten, die den Menschen im Kern und Funken immer wieder für göttlich halten. Der göttliche Funke, wenn man dieses Bild wählen will, ist wohl in mir, aber er ist das Element der Beziehungs- und Verhältnissfähigkeit zum Göttlichen in mir, aber nicht selber göttlich. Ich, wir sind Ort seiner Erscheinung, nie aber mit ihm eins und identisch. Die Einheitserfahrung, auf die man sich hier bezieht, gibt es ohne Zweifel, sie ist nicht zu bestreiten. Aber sie wird als Einheit mit dem Göttlichen missverstanden; sie ist nur zu Recht empfundene Einheit mit der Schöpfung, in der das Göttliche, wie von Bonhoeffer formuliert, „jenseits“ anwesend bleibt. Der nicht mehr metaphysisch, sondern innerweltlich verstandene „Gott“, das Göttliche, bleibt „mitten in unserem Leben jenseits“. Beides gilt – „mitten in unserer Welt“, weil nicht mehr metaphysisch, und dennoch „jenseits“, nämlich welt-immanent transzendent. Das ist der hier hilfreiche Gedanke, den wir in uns aufzunehmen haben, der sich auch religiös bzw. spirituell als gültig erweist. Darum betitelt Paul Tillich die erste Sammlung seiner Religiösen Reden mit „In der Tiefe ist Wahrheit“: Die Wahrheit ist nicht in der Höhe, im Himmel, in einer Jenseitswelt, sondern in der Tiefe eben dieser einen Welt.

An dieser Stelle ist noch dies zu beachten: Die Wirklichkeit ist wohl mit Sicherheit größer, als es das klassische Newton'sche Weltbild, in dem wir meist denken, hergibt. Das, was größer ist als die uns bekannte Physik, z. B. diverse den Grenzwissenschaften bekannte Sachverhalte oder die mathematisch rekonstruierte Vielzahl der Stringwelten, all das ist noch immer Physik, nur bezogen auf unser bisheriges Weltbild „Meta“physik, weil diese überschreitend. Daher Martin Bubers Formulierung: „Jene oberen Welten, sie sind noch nicht ER“ (Gog und Magog). In den esoterisch-metaphysischen Welten ist das Geheimnis nicht näher und nicht stärker anwesend als in unserer hiesigen Welt, auch dort wie hier nur verborgen und „jenseits“. Es besteht religiös – oder spirituell – kein Anlass, sich dorthin zu wünschen. Das bedeutet noch einmal religiös – und spirituell – das Ende der Metaphysik als notwendiger Voraussetzung von Religion oder Glaube.

Dies ist der erste gedankliche Schritt zu einem neuen Gottesverständnis über das bisherige metaphysische Gottesbild und eine angenommene Jenseitswelt hinaus. Da ist keine (faktisch gegenständliche) Gottperson, die in die Welt eingreift und sie leitet und regiert, die geglaubt werden muss, sondern da ist das ungegenständliche Wunder und Geheimnis, das sich in dieser Welt ausdrückt und das wir im Nichtwissen verehren. Im Wissen, dass es nur symbolisch-metaphorisch gemeint sein kann, können wir es als ein „Du“ ansprechen. „Gott über Gott“ formulierte Meister Eckehart, der große Mystiker. Das, was erscheint, wenn wir das theistische Welt- und Gottesbild überschreiten und hinter uns lassen, der „Gott [das un-nennbar ungegenständliche eigentliche Geheimnis] über [dem bei uns verbreiteten theistischen] Gott“. Und Tillich griff diese Formulierung in dem wunderbaren Schlusskapitel von „Mut zum Sein“ auf und beschrieb, wie der Glaube an den „Gott über Gott“ erscheint, wenn der Glaube an Gott in den Ängsten und Zweifeln untergegangen ist. ER/ES ist die Wahrheit in der Tiefe des Seins, von der die Religiösen Reden Tillichs sprechen.

Wie aber können wir uns solche Sätze über das Geheimnis, das „mitten in unserer Welt jenseits“ ist, erlauben und zumuten? Woher wollen wir derlei über das Geheimnis wissen? C. Fr. v. Weizsäcker hat für solche unabweislichen Fragen das sog. „pragmatische Wahrheitsverständnis“ ins Spiel gebracht: Es gelingt uns nie, einen Blick in das Innere dieses Geheimnisses bzw. des Seins zu werfen; keine noch so eindringende Erkenntnis befähigt uns dazu. Wir können nur in einem menschheitsgeschichtlich langen und immer wieder sich korrigierenden trial-and-error-Prozess herauszufinden suchen, wie wir angemessen uns zu diesem Wunder und Geheimnis, das wir nicht erkennen, verhalten und ihm entsprechen können. In diesem Erkenntnisprozess spielen die Heili-

gen Schriften wohlgerne eine gewichtige, aber keineswegs die alleinige Rolle. Nur so pragmatisch gibt es die uns mögliche Erkenntnis. Zu diesem Verhalten gehört natürlich auch das gedankliche Sich-Verhalten, aber auch dieses bleibt immer nur pragmatische Verhaltenswahrheit. Das scheint auch die Einsicht, die Paulus im Römerbrief (1,20) eröffnet, „dass Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man des wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt“, an denen wir das Geheimnis zu lesen versuchen. Es bleibt also dabei, dass wir das göttliche Geheimnis selbst nie wahrnehmen und wissen können. Der Erkenntnisfortschritt liegt immer nur auf der Ebene unseres Verhaltens, in Empfangen, Dank und Demut, oder in Verslossenheit (Luther: incurvatio), Auflehnung gegen die Struktur des Seins selbst, in Anmaßung. Dieser bleibenden Unerkennbarkeit entspricht die biblische Einsicht: „Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann“ (1Tim 6,16). Das ist die bleibende Wahrheit. Es bleibt konstitutiv bei unserem Nichtwissen. Es gibt nur Fortschritte unserer pragmatischen Verhaltenswahrheit, nie mehr. Die aber gibt es. Die ganze Kirchen- und Religionsgeschichte ist ein immer wieder Vorwärts- und Rückwärtsschreiten dieser Erkenntnis – „so man des wahrnimmt“, betont Paulus. Wir sollen also die Augen, auch die des Herzens, aufmachen. Wie beginnt das? Ich zitiere noch einmal C. Fr. v. Weizsäcker, im Nebenberuf einer der wichtigsten Theologen der letzten Generation. Er meint, es würde schon viel für uns und unsere Welt bedeuten, wenn wir lernten, uns zu wundern und das scheinbar Selbstverständliche wieder zu bestaunen. Ein Beispiel: Wenn ich vor Ihnen einen Bleistift hochhalte und Sie frage: Was geschieht, wenn ich diesen Bleistift loslasse, dann werden Sie antworten: Er wird fallen, ist doch klar, Gravitation, Newton. Und v. Weizsäcker würde sagen: Sehen Sie, das ist der Irrtum, dass Sie das für selbstverständlich halten. Denn es ist das Wunder dieser Welt, dass es dieses Gesetz der Gravitation gibt, weil ohne dieses kein Leben auf dieser Erde möglich wäre. Alles würde chaotisch ins All zerstreuen, wenn es die Gravitation nicht gäbe. Es ist das Wunder dieser Welt, dass es einige wenige Naturgesetze gibt, die mathematisch in Gleichungen bestimmten Grades formulierbar sind, denen alle Materie gehorcht, die die Entropie- und Chaoskoeffizienten integrieren und daher in bestimmten Geltungsbereichen stochastischen Charakters sind. Dies ist – mitten in allem, was wir wissen und verstehen – das Wunder, „dass etwas ist und nicht vielmehr nichts“ (Leibniz / Heidegger). Ich zitierte es schon: „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen“ (Bonhoeffer).

Und wenn wir uns nun mit diesem Staunen weiter umschauen und „an den Werken, an der Schöpfung der Welt“ abzulesen beginnen, was sehen wir dann? Ist es

nicht wahr, dass diese Welt einerseits ein Wunder, Liebe, Schönheit, Werden, Evolution, Gebären, Solidarität bis hinunter ins Tierreich, bis hin zur kulturellen Evolution mit ihrem Reichtum an kulturellen und politischen Lebensformen (z. B. des Rechtsstaates), die der Mensch geschaffen hat, ist, und andererseits, durch einen hauchdünnen Schleier hiervon getrennt, Tod und Vergehen, Fressen und gefressen Werden, Vernichtung und Tsunami, noch bevor der Mensch die Weltbühne betritt und – eine Katastrophe für unseren Planeten, wie man gesagt hat – Mord und Totschlag verbreitet und die Welt zu einer furchtbaren Bühne macht. Ziehen wir, was der Mensch in dieser Welt täglich angerichtet hat, ab, so war doch die Welt, schon bevor der Mensch in ihr erschien, gekennzeichnet auch von Vernichtung und Untergang als Element der Lebensentstehung, in Goethes Formulierung (im Toblerhymnus): „Der Tod ist ihr (der als göttlich verstandenen Natur) Trick, mehr Leben zu haben.“ Tod und Verderben gehören zur Evolution des Lebendigen wie das Geborenwerden – man beachte: Der Tod ist ihr „Trick, mehr Leben zu haben“, nicht der Mord; der ist der Missbrauch des Todes. Mit dieser Weisheit soll man vorsichtig umgehen, weiß Goethe: „Sagt es niemand, nur den Weisen, weil die Menge stets verhöhnet; das Lebend'ge will ich preisen, das dem Flammentod sich sehnet ...“. Ganze Sternsysteme mussten untergehen, bevor unsere Welt entstand, in der Symmetrien und immer wieder verletzte Symmetrien (damit Neues entstehen kann) unseren Lebensraum ermöglichten. Wer den Tsunami nicht will, will die Lebendigkeit unserer Erde bis hinunter in die Beweglichkeit ihrer tektonischen Erdplatten nicht. Könnte es also sein, dass wir gegenüber dem Geheimnis der Welt, das sich in dieser doppelten Weise von Werden und Vergehen², Geburt und Tod ausdrückt, die doppelte Wahrnehmung und doppeltes pragmatisches Verhalten lernen müssen und zu begreifen veranlasst sind, eben das, was Luther in seiner schlichten und triftigen Katechismusauslegung so formuliert hat: „Wir sollen Gott fürchten und lieben ...“ – in beidem. In beidem drückt sich das Geheimnis der Welt aus. Wir sollen also, wenn wir das Wunder und Geheimnis der Welt, welches man Gott nennt, suchen, bedenken und erkennen, einerseits verehren und danken, und andererseits erschrecken und uns fürchten (denn Unglück, Sterben, Tsunami, die zur Schöpfung gehören, können uns demnächst ereilen) – und empören, wenn wir das Unrecht bedenken, „das unter der Sonne geschieht“ (Brahms, Vier ernste Gesänge). Es ist also einerseits ein unendlich wunderbares, reiches und nicht machbares Leben, das wir geschenkt (religiös: aus Gnaden) empfangen, und andererseits das uns an den Rand unserer Möglichkeiten führende und erschreckende, erschütternde Leben in Vergehen, Tod und Tsunami, das Böse des Menschen noch gar nicht eingerechnet. „Fürchten und verehren“ – das wären die beiden Grund-

weisen des pragmatischen Verhaltens und Erkennens, zu denen uns die Erfahrung der Welt und die pragmatische Wahrnehmung ihres Geheimnisses veranlasst. Und das dann noch verschärft durch all das, was der Mensch hier auf Erden angerichtet hat und täglich anrichtet. „Etwas Schreckliches ist der Mensch“ (deinon ti esti anthropos) heißt es darum bei Sophokles. Könnte so etwa der Beginn der Wahrnehmung des göttlichen Geheimnisses aussehen, „so man des wahrnimmt“? Es bedarf keiner metaphysischen Gottperson, um die Welt religiös zu begreifen, um zu verehren, zu danken und zu erschrecken, sich zu empören.

2 Bonhoeffers Hintergrund und Herausforderung³

Nun aber folge die erste Besinnung, wie sich Bonhoeffer in der wahrhaft radikalen Theologiewende seiner letzten Monate zu diesem Vorschlag, die fällige Theologiewende heute zu begreifen und zu vollziehen, verhält. Welches sind die ersten theologischen Explosionen und Eruptionen in seinen letzten Gefängnismonaten seit dem 30.4.1944 (bis zum April 1945 in Flossenbürg), die er in unausgeführten Fragmenten mit Leidenschaft hinschrieb und allein seinem Freunde Eberhard Bethge offenbarte (305)? Auch seiner Braut meinte er es nicht zeigen zu können; sie würde es nicht verstehen, sondern eher nur erschrecken (349). An zwei markanten Stellen hatten wir oben bereits zwei geniale Jahrhundertformulierungen Bonhoeffers („Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“ und „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“) als Zeugen und Unterstützer unseres Gedankenganges in Anspruch genommen. Er ist sich der Radikalität seines Unterfangens bewusst. Wir alle sind, meint er, auf die Anfänge des theologischen Verstehens zurückgeworfen (327). „Welch eine Befreiung ist es, denken zu können und in Gedanken die Mehrdimensionalität aufrecht zu erhalten ... Man muss die Menschen aus dem einlinigen Denken herausreißen – als ‚Vorbereitung‘ bzw. ‚Ermöglichung‘ des Glaubens ...“ (340). Das ist die Aufgabe, die sich ihm aufdrängt. Kurz vorher hatte er noch umstandslos das Christentum als Basis eines Neuaufbaus nach der Hitler-Zeit bezeichnet (164), jetzt unterzieht er diese Basis selber einer Revision, einem Neuaufbau. Was ist das für eine Wende, die nach Bonhoeffers Leitidee von der kommenden bzw. bereits geschehenden Religionslosigkeit (305f.) Gott selber unter uns vollzieht (304)? Was mag mit ihr in den Blick kommen?

Es ist zunächst und als entscheidende Wende das Ende eben der Metaphysik, in der sich die Wahrheit Gottes nach bisherigem Verständnis angeblich vollzieht (312), das Ende einer vor-gestellten Jenseitsreligion und daher auch das Ende aller analogen Begriffe wie Absolutheit oder Unendlichkeit (414). Das ist Bonhoeffers entscheidender Ausgangspunkt, von dem seine Wende ihren

Ausgang nimmt. Die Welterkenntnis der Moderne und ihre Wissenschaft drängt Gott immer mehr aus der Welt und verbannt ihn in die Lücken ihres Wissens und Verstehens. Das kann sie nur, weil Gott bisher als prolongiertes Weltelement, als „Lückenbüßer“, als jenseitiger Gott missverstanden wird (341). Der christliche Glaube aber ist von diesem Prozess im Ernst nicht betroffen, er versteht Gott und sieht ihn mitten in der Welt, wir zitierten es bereits: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“ (308), auf kein Jenseits angewiesen, in das er abgedrängt werden könnte. Das bedeutet zweierlei.

a) Es bedeutet, wie schon gesagt, das Ende der Metaphysik (305.312.414), das Ende der Vorstellung, dass Gott in einem anzunehmenden Jenseits wohnt und hier nur einwirkt. (Das war notwendig und plausibel, solange die Welt als durch und durch sündiger Ort sein Wohnsitz nicht sein konnte, die Kirche aber mit Wort und Sakrament der alleinige Ort des Heils war.) Es ist das Ende der Vorstellung eines metaphysischen Gottes (414), der in die Welt einwirkt und alles erklärt, was wir nicht mehr erklären können, so dass er als „Lückenbüßer“ (341) und „Arbeitshypothese“ (393f.) unserer Erkenntnis dient.⁴ Diese Vorstellung ist für Bonhoeffer widerlegt, sie impliziert das Ende der Vorstellung eines einwirkenden metaphysischen Gottes. Daher seine Betonung der Diesseitigkeit des christlichen Glaubens, die er immer tiefer begreifen und zu der er sich immer tiefer und „immer mehr und mehr“ hindurcharbeiten muss (401), weil die Jenseitigkeit unserem Glauben so in Mark und Knochen gesetzt hat. Das metaphysische Jenseitsdenken hat falsche Gewöhnungen geschaffen. Daher Bonhoeffers Ablehnung der üblichen Transzendenz; sie ist falsche Jenseitigkeit und Metaphysik (308). Daher seine Neuentdeckung und Betonung der innerweltlichen Frömmigkeit des Alten Testaments; aus ihr ernährt und bejaht er den Verzicht auf die individualistische Frage nach dem Seelenheil. „Ich weiß, dass es ziemlich ungeheuerlich klingt, dies zu sagen. Aber ist es nicht im Grunde sogar biblisch? Gibt es im AT die Frage nach dem Seelenheil überhaupt?“ und Eberhard Bethge, sein Freund, ergänzt: „Gehen Dir nun neue Einsichten über das Fehlen des Fortlebens im AT auf?“ (390). Seelenheil und Fortleben nach dem Tode? – das wäre „Religion“. Die nicht-religiöse Interpretation des Glaubens, die Bonhoeffer nun beginnt, unternimmt es, diese falsche Jenseitsorientierung zu erkennen und zu überwinden. „Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem?“ (312). So wird ihm das Christentum keine Erlösungsreligion, die „ungeschichtlich eine Ewigkeit nach dem Tod“ sucht, sondern es ist eine Gemeinde, die wie Israel „geschichtliche Erlösungen“ „diesseits der Todesgrenze“ erfragt, damit sie wie Israel „als Volk Gottes auf Erden vor Gott leben kann“ (368, vgl. 390). „Nicht um das Jenseits, sondern um die-

se Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch“ (312). Die Welt ist Gottes Ort, hier wird er erfahren und wahrgenommen, aber nicht in seiner metaphysisch vorgestellten Allmacht als Jenseitsgott, sondern im Leiden in der Welt als dem Ort seiner Begegnung, und darum in Jesus Christus, der das Leiden als Ort der Anwesenheit Gottes offenbar gemacht hat. Der neuzeitliche Mensch hat den theistischen Jenseits-Gott aus der Welt der wissenschaftlichen Klärungen immer weiter herausgedrängt, und das zu Recht, wie wir „durch Buße, d. h. durch letzte Redlichkeit“ wissen können. Die Kirchen behelfen sich an dieser Stelle, indem sie diesen Verzicht auf die Gotteserklärungen der Welt als „Abfall“ denunzieren, wodurch sie den modernen Menschen zu einem atheistischen Selbstverständnis geradezu drängen. Dieser weltgeschichtliche Vorgang der Neuzeit, die Welt ohne Gott zu verstehen, ist kein „Abfall“, sondern die (im theistischen Sinne) Gottlosigkeit ist die theologisch und religiös zu realisierende Wahrheit (357). Einen solchen, als Lückenbüßer und Arbeitshypothese verstandenen Gott, „gibt es nicht“. Bonhoeffer rezipiert die legitimen Motive des antitheistischen Atheismus ganz genau. Mit diesem Atheismus ist der christliche Glaube exakt kompatibel. Damit vollzieht Bonhoeffer auf neuer Stufe und in neuer, radikaler Konsequenz eine alte Einsicht aus „Akt und Sein“, wir zitierten sie bereits: „Einen Gott, den ‚es [als gegenständlich existierenden, als deus ex machina wirkenden und regierenden] gibt‘, gibt es nicht“. Daher folgt: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (394). Das bedeutet, wenn es keine unsinnige Paradoxie sein soll (als die dieser Satz ja vielfach genommen wird), dass wir ohne den metaphysisch-theistischen deus ex machina, aber mit dem in diesem Prozess sich erweisenden wahren „weltlichen“ „Gott über Gott“ (Bonhoeffer benutzt diese Denkfigur Meister Eckeharts nicht) zu leben lernen müssen, mit eben dem, der mitten in unserer Welt, ich sagte: in jeder Pore unserer Welt anwesend und mit uns ist. Der ungegenständliche non- oder post-theistische Gott, den es „nicht gibt“, ist die genaue Meinung Bonhoeffers, der kein Jenseits und keine Metaphysik mehr braucht. „Gott ist mitten in unserem Leben ...“ in der einen Welt. Es ist der im Gespräch der beiden Fische erscheinende Gott: Im Meer fragt der kleine den großen: „Kannst Du mir Gott erklären?“, der große antwortet: „Wie soll ich dir das Meer erklären, in dem wir schwimmen“? Der hier erscheinende Gott ist das uns umfängende und ermöglichende Geheimnis, wie es biblisch selten (Apg 17,28) innerweltlich präsent gedacht ist.

b) Damit wird zweitens etwas anderes gesagt, eine entscheidende Präzision hinzugefügt: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“, mitten in der Welt, in jeder ihrer Poren, aber in ihr doch eben „jenseits“, weil nichts Geschöpfliches mit Gott oder dem Göttlichen identisch

und eins sein kann, wie es sich dem ersten Artikel unseres Glaubensbekenntnisses und der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf entsprechend zu wissen gebührt. Es ist ein neuer Begriff von Transzendenz, den wir hier erleben, nämlich eine innerweltliche Transzendenz, wie oben schon gesehen. Es ist eine neue Ortsanweisung für den Begriff der Transzendenz, die hier stattfindet. Der Jenseitsbegriff bestätigt die Innerweltlichkeit Gottes. Transzendent ist nicht, was üblich als Jenseitswelt darunter verstanden wird (308), sondern Transzendenz ist die Erfahrung des Leidens, die uns über uns selbst hinaus zum Nächsten bringt und damit dem Verstehen Gottes eine völlig neue Note, einen neuen Ort gibt, sofern Gott und Christus im Leiden ihren Ort, den Ort ihrer Begegnung haben. Das „Dasein für andere“ ist die angemessene Beschreibung der Transzendenz (darüber genauer weiter unten beim Gottesverständnis).

Dieses „mitten in unserem Leben jenseitig“ ist zugleich eine eminente Klärung bzw. Korrektur, die in einer Zeit, in der – sei es im Zeichen der Advaita-Philosophie, sei es im Kontext missverstandener Mystik – die letztliche Einheit aller Wirklichkeit und daher auch die Göttlichkeit des Menschen gerne angenommen wird, zentral wichtig ist. Bonhoeffer hat sie, da diese Tendenzen damals nur sehr begrenzt umgingen, intuitiv und genial formuliert: „mitten in unserem Leben jenseitig“. Das ist die Gegenformel zum sonstigen „im jenseitigen Leben jenseits“, wie oben bereits ausgeführt.

c) Was aber kennzeichnet dieses neue gesuchte weltimmanent-jenseitige Gottesverständnis Bonhoeffers weiterhin? Da ist zunächst die klare Feststellung Bonhoeffers, dass das legitime Gottesverständnis den Menschen in seiner Autonomie anerkennt (356, wenig später hat er nicht mehr von Autonomie, sondern nur noch von der Mündigkeit des Menschen in seiner Weltlichkeit und Säkularität gesprochen). Dies ist das Thema der Mündigkeit und der Säkularisierung, das nach dem Kriege Friedrich Gogarten (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953), mit etwas anderer Note, prominent machte, zu öffentlicher Wirkung brachte und den Begriff der Säkularisierung, der in den Kirchen negativ als Abfall gesehen war, als legitime Folge des christlichen Glaubens und der reformatorischen Rechtfertigungslehre verstand und bejahte. Diese Gotteserfahrung des mündigen Menschen sucht den Menschen in Bonhoeffers ungewöhnlichem Verständnis nicht an den Grenzen seiner Kraft und d. h. in seiner Schwäche, nicht an den Rändern der Welt auf (307.341). „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein“ (wie in meiner Sprache oben dargelegt: das Wunder und Geheimnis der Welt ist überall jenseitig, gerade auch in

seinen begriffenen Wundern). Daher sollte er nicht nur in seiner Schuld und Sünde zu Gott gebracht werden (239.307.341). „Nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden“ (341). So bestreitet Bonhoeffer nachdrücklich die Reduktion des Gnadenverständnisses, wie es in der Reformation fast durchweg vorgenommen, nämlich als Sündenvergebung verstanden wurde (307, schon 239). Er tut es, ohne selber allerdings eine Alternative zu formulieren. Ich erlaube mir daher, hierzu eine Erweiterung und Fortführung seines Gedankens zu versuchen und zu sagen: Vergebung bleibt eine immer wieder wichtige Kategorie, auf die es oft genug ankommt, aber Gnade gibt es auch (um hier eine wunderbare scholastische Kategorie: die *gratia creata* aufzugreifen) als die vielfältig uns „mitten im Leben“ umgebenden Schöpfungsgnaden, die wir als solche in Dankbarkeit zu verstehen und zu erkennen lernen müssen. Die Erfahrung, dass es Aspekte des Lebens gibt, die (in ihrer ganzen Art und Struktur) nicht machbar sind und nur empfangen werden können (s. o. Abschnitt 1), gehört zu den Grundwahrnehmungen der Schöpfung – in Liebe, Autonomie, Vertrauen, Freundschaft, in allem Schönen, in Musik, einem Gedicht, in Schönheit der Natur oder eines Bildes, einer Plastik, in Segen und Erfüllung des Lebens. Gnade ist ein Begriff schon der Schöpfung, nicht erst der Erlösung. „Was hast du, das du nicht empfangen hättest“, heißt es dazu bei Paulus. Die Reduktion des Gnadenverständnisses auf Schuld und Vergebung (und die damit implizierte kirchliche Schuldkultur, die es heute kaum noch gibt, aber zu Bonhoeffers Zeiten und in meiner Jugend in der bayrischen Landeskirche sehr ausgeprägt gab) weist Bonhoeffer mit Recht (und damals sehr ungewöhnlich und fast revolutionär) zurück. So begegnen wir als Menschen „Gott“, dem Göttlichen, mitten in der Welt, in unserer Schwäche und Schuld (setze ich hinzu), wie aber auch in unserer Stärke, auch in unserer Autonomie oder unserem Vertrauenskönnen, wenn wir begreifen, dass auch sie ein Geschenk und nichts von uns selber Machbares ist. Wenn keine Mutter, Vater, Großmutter oder sonst wer Dich geliebt, gestreichelt oder zur Autonomie herausgefordert und das Rückgrat in Dir unterstützt hätte, wärest Du weder autonom noch vertrauensfähig geworden. Schau Dir die Bilder und Berichte hospitalisierter Kinder an, denen all dies vorenthalten wurde, dann weißt Du, was Dir geschenkt wurde. Alles dies sind Erfahrungen des (non- oder post-theistisch verstandenen) „Gottes“, Wunder und Geheimnis „mitten in unserem Leben“, mitten in unserer Welt. Lerne dies alles als Gnade zu verstehen. Ich schlage versuchsweise vor, Bonhoeffers Motiv und Ansatz auf diese Weise ergänzend zu interpretieren, einen zentralen christlichen Begriff innerweltlich

zu verstehen und Bonhoeffers Intention so zu bestärken, zu bestätigen. Es ist eine weltliche, innerweltliche Deutung der religiösen Grundbegriffe, die hier stattfindet. Es bewährt sich bis zum heutigen Tage, was er damals auch zu diesem Punkt (mit der Abweisung des reduzierten Gnadenverständnisses) intuitiv und unausgeführt hinschrieb. Dies also ist für Bonhoeffer – nach der Überwindung der Metaphysik und der Etablierung der weltimmanenten Jenseitigkeit – das dritte Zentralmoment seines neuen Gottes- und Glaubensverständnisses, das an Autonomie bzw. Mündigkeit des Menschen in der Welt und an seiner Stärke und Mitte orientiert ist. „So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott [dem deus ex machina] fertig werden ... Insofern kann man sagen, dass die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt“ (394). Die Mündigkeit, die Autonomie des Menschen bestätigt noch einmal das neue weltimmanente, antimetaphysische Gottesverständnis. „Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt“ (396), wie bereits zitiert, weil sie die Irrealität des metaphysisch-jenseitigen theistischen Gottes erkannt hat, der Mensch also theistisch-gottloser geworden ist und somit frei für den non-theistischen „Gott über Gott“ (Meister Eckehart). „Heteronomie in der Form des Klerikalismus“ ist ein noch immer präsent Erbe des Mittelalters (393), das des christlichen Glaubens unwürdig ist.

d) Nennen wir noch ein viertes Kernelement von Bonhoeffers gesuchtem Verständnis: „Gott“ wird nicht in seiner Stärke und Macht, in seiner Glorie wahrgenommen und verstanden, sondern – wieder innerweltlich – im Leiden und ohne sein Eingreifen als deus ex machina. Wir müssen in der Welt leben, „etsi deus non daretur“ („als wenn es Gott nicht gäbe“). Die Parallele zu den Motiven Luthers in seiner theologia crucis ist unübersehbar. „Religion“ (in Bonhoeffers Sinn) wendet sich an Gott in seiner Macht, an den als deus ex machina aus dem Jenseits wirkenden Gott. „Die Bibel aber weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes“ (in Luthers Sprache: an die „cruces et passiones“). „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben“ (394f). Die wahre Transzendenz hat mit dem Leiden Christi und darum allenthalben mit dem menschlichen Leiden zu tun (408.414). Das „Dasein für andere“ ist die wahre Transzendenz, weil sie sich selbst zum Nächsten hin überschreitet (395.414). Dies verbindet sich mit dem „Hineingerissenwerden in das messianische Leiden Gottes in Jesus Christus“ (395), und aus dieser Christologie folgt

das konstitutive Ernstnehmen der politischen Welt und ihrer Leiden als Ort der Gotteserfahrung und -begegnung. Hier ist dem Rad in die Speichen zu fallen. Auch unter diesem Gesichtspunkt bestätigt sich noch einmal das Ende der Metaphysik als Bedingung alles Wesentlichen für Bonhoeffers Glauben, es bestätigt sich das Ende des theistischen und der Beginn des „weltlichen“ Gottesverständnisses in weltimmanenter Transzendenz, „mitten in unserem Leben jenseitig“. Daher die essentielle Verankerung der politischen Herausforderung und Verpflichtung für Bonhoeffers Theologie in der Wahrnehmung des individuellen wie des gesellschaftlichen Leidens als Ort des Gottesverständnisses und der Christologie. „Ich bin dankbar, dass ich das habe erkennen dürfen und ich weiß, dass ich es nur auf dem Wege habe erkennen können, den ich nun einmal gegangen bin“, so ist er sich des Besonderen seiner Erkenntnis „vom Leiden Gottes in der Welt“ als Ort der Gotteserfahrung und Kriterium echter Transzendenz bewusst (402).

Das alles bedeutet das Ende des traditionell-christlichen bzw. kirchlichen Gottesverständnisses und die definitive Herausforderung eines neuen, dessen Anfangsmerkmale Bonhoeffer setzt. Ich bezeichne es in meinem Sprachgebrauch, da Bonhoeffer für das nach-metaphysische Gottesverständnis keine eigene oder neue Bezeichnung vorgeschlagen hat (gelegentlich sagt er „Gott der Bibel“, 394), als das non- bzw. nach-theistische Gottesverständnis. Bonhoeffer gibt, wenn er vom Leben der Christen in der Welt „ohne Gott“ spricht, den Gottesbegriff nicht preis, er gibt nur den missverstandenen theistisch-metaphysisch-gegenständlich existierenden Gott, „den ‚es gibt‘“, preis, der in der Jenseitswelt der Metaphysik wohnt, nicht den, der als essentielle Dimension in dieser Welt „jenseitig“ ist. Erst wenn man diese beiden Gottesbegriffe bei ihm klar unterscheidet, den überwundenen und den neu gesuchten, dann wird aus den Paradoxien („ohne Gott / vor und mit Gott“) eine durchschlagende Klärung.

Dabei gilt es nun aber – mitten in der Wahrnehmung und Betonung der Kritik und Überwindung des metaphysisch gedachten, als Arbeitshypothese einwirkenden Gottes – gleichzeitig dies zu beachten: dass Bonhoeffer im unmittelbaren Kontext eben dieser annähernd revolutionären Aufbrüche kontinuierlich und ungeniert traditionell und theistisch, wenn man will: auch durchaus noch metaphysisch spricht und denkt. Das Gleiche gilt von seinen christologischen Formulierungen. Gewiss geschieht dies auch, weil er außer Eberhard Bethge niemanden in seiner Umwelt von seinen Aus- und Aufbrüchen etwas wissen lassen wollte; speziell auch seiner Braut scheute er sich, Einblick in das, was in ihm rumorte, zu gewähren – daher auch in den Briefen an sie die völlig traditionelle, wengleich herzerwärmte Sprache und Denkweise bestimmend ist. Vor allem bleibt er aber auch mit

sich selber und sich selber gegenüber fast durchgängig im traditionellen Sprachduktus, weil er bis auf die angezeigten Gedankengänge (und einige, daran anschließende, hier nicht referierte) noch keine Ahnung hatte, was die begonnenen Einsichten in ihm selber auslösen, ihm antun, ihn selber noch verwandeln und in ihm erzwingen würden. Sowohl in seiner Frömmigkeit wie auch im Verständnis und Gebrauch der Chiffre „Gott“ und vor allem auch in der Christologie denkt und redet er ungehört und ungebrochen traditionell. Die Frage „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ (306, ähnlich das Reich Gottes ein „Reich der Macht und Gewalt“, 332) wird sich schwerlich in seiner eigenen neuen Hermeneutik so erhalten lassen und durchsetzen können (s. u.); es ist ja mehr nur „der Instinkt für kommende Fragen, als dass ich über sie schon Klarheit hätte“ (356). Da Christus der Ort der Gottese Erfahrung aus dem Leiden ist, kann dies alleine Ort und Begründung seiner „Herrschaft“ sein. Herrschaft aber ist ein Ausdruck aus der alten, falschen Sprache des metaphysisch-theistischen Gottesverständnisses der Allmacht Gottes. Im Leiden beherrschen Christus und der non-theistische Gott nicht die Gewissen und die Anteilnahme der Betroffenen, sondern er ist in ihnen präsent, drückt sich in ihnen aus und bestimmt sie leise, ergreift sie. „Herrschaft“ ist der falsche, mit dem allmächtigen Gott konnotierte Begriff und bedarf der Revision. Auch Christi „Herrschaft über die Religionslosen“ gibt es nicht, wird es nicht geben. Nicht anders beim Gottesverständnis. Der „Gott über Gott“ (über dem theistischen Gott) herrscht nicht (das Wort Gottes „regiert“, 379f.), er ist – ich wiederhole – präsent, drückt sich als ungegenständliches Geheimnis der Welt in aller Welt aus und greift in der Erfahrung der Unbedingtheit ins Herz und auch in den Verstand des Menschen. „Regieren“ ist auch hier – nach der Wende vom metaphysischen Allmachtsgott zum Gott, der zwingend, aber machtlos aus dem Leiden spricht – der überholte, zu überholende Ausdruck der alten, überwundenen theistischen Allmachtswelt. Das Gleiche gilt vom Gebet, es verändert sich (nicht alternativ, sondern ergänzend) in Öffnung zur Meditation. Kein behütender Gott greift als *deus ex machina* hier mehr ein in die Welt der stochastischen, jedem Zufall in ihren Freiheitsgraden Raum gebenden Gesetzen. Bonhoeffer vollzieht die Konsequenzen seiner eigenen Gedanken – nur zu begreiflich – noch nicht. Es sind nur erst „Instinkte“, wie er sagt. Der Schrecken würde auch ihn, Bonhoeffer, vielleicht noch ankommen, wenn er begreifen müsste, dass auch der Gott der Bibel von metaphysischer (genauer: mythisch geprägter) Jenseitswelt gezeichnet ist und dass auch sein Verständnis der post-theistischen Revision unterliegen wird.

Auch der wunderbare, erst heute, da die Theismuskritik epidemisch und unübersehbar geworden ist, in seiner Brisanz sich entfaltende Satz „Einen Gott, den ‚es gibt‘,

gibt es nicht“ ist in seinem damals ursprünglichen Kontext bei Bonhoeffer relativ harmlos interpretiert: „Gott ‚ist‘ im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein.“⁵ Das ist die damals und noch heute vielfach übliche Weise, durch eine personale Interpretation der Ungegenständlichkeit und (wie man damals sagte) Nicht-Objektivierbarkeit des Heils und des Gottesverständnisses Genüge tun zu wollen. Durch diese Elemente wird die metaphysische Vergegenständlichung Gottes in der Tat oft ermäßigt, gemildert, bleibt aber doch als nur noch verkappter Theismus erhalten und wird als solcher weitergereicht. Ohne einen im Kern und Hintergrunde existierenden Gott, den „es gibt“, würden auch diese ermäßigten und verkappt-theistischen Deutungen in sich zusammenbrechen. Bei Bultmann wie bei Gogarten (bei Emanuel Hirsch schon damals weitsichtiger) finden sich analoge Interpretationen, die dazu führten, dass diese beiden von der damals jüngeren Generation angefragt wurden, warum sie in der existentialen (Bultmann) und personalen (Gogarten) Interpretation den Gottesbegriff unberührt ließen, ausklammerten und verschonten. Erst durch die Interpretation, die die Metaphysik und die Vorstellung einer gegenständlich einwirkenden Gottperson („Arbeitshypothese“, „*deus ex machina*“ u. a.) ins Auge fasst und überwindet, bekommt jener Satz aus „Akt und Sein“ eine ganz andere Dynamik und präzise Sprengkraft. Das musste Bonhoeffer verborgen bleiben. Anders hätte er die lebensgeschichtliche Dramatik seiner späten Monate bis zum April 1945 wohl auch schwerlich bestehen können. Da gab es Stunden, „in denen man sich mit den unreflektierten Lebens- und Glaubensvorgängen genügen lässt. Dann freut man sich ganz einfach an den Losungen des Tages ..., und man kehrt zu den schönen Paul-Gerhardt-Liedern zurück und ist froh über diesen Besitz“, so geschrieben am Tage nach dem 20. Juli 1944 (401). Aber die erstaunliche Kluft zwischen seinem neu gesuchten Theologieansatz und seiner persönlichen Sprache und Frömmigkeit ist offensichtlich und erkennbar groß. Die unendlich oft in den Briefen und Predigten geäußerte Zuversicht, dass Gott alles zum Besten wenden und uns behüten werde (z. B. 335.350.417.421.425.427 u. ö.), ist noch die alte Frömmigkeit der in allen Zufällen wirkenden Allmacht Gottes, der Gott der „Arbeitshypothese“ und des „*deus ex machina*“. Sie ist der religiöse „Weg zurück ins Kinderland“, den Bonhoeffer kennt und als unbegebar beschreibt (394). Aber „der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk 15,34)!“ (394) – diese neue, erwachsene Einsicht mit ihrer durchzustehenden Verlorenheit (in deren Abgründen Luther hoch erfahren war) bringt er, wenn und weil er trösten will, nicht zur Geltung – Bethge gegenüber nicht und seiner Braut gegenüber schon gar nicht, begreiflich genug. Diese Konsequenz der eigenen Einsicht hätte ihn noch erwartet.⁶

Dennoch mache man sich klar, welche zentrale Bedeutung die Kritik des metaphysisch-theistischen Gottesverständnisses als Fixpunkt für die Eröffnung des weltlichen und mündigen Gottesverständnisses hat und dass erst sie das Neuverständnis aller anderen christlichen Grundbegriffe, die Bonhoeffer für überlebensnotwendig für die Kirche hielt (311.313.327.414), in Gang setzt und ermöglicht. Angesichts der zugespitzten Bedeutung, die diese Frage in dramatisch fortgeschrittener Schärfe heute hat, indem der Glaube an einen theistischen Gott, der damals gesellschaftlich noch weitgehend in Geltung war, heute weitgehend und öffentlich in die Rezession geraten ist, kann es einen wundern, dass die Gemeinde der Bonhoeffer-Verehrer in der heute religiös / spirituell lebensnotwendigen Frage nach der Überwindung des Theismus sich nicht zur Geltung bringt und kaum eine Rolle spielt. Sie müsste aber – bei diesem Erbe – Avantgarde dieses entscheidenden Themas sein. Auch bei Bethge wird die Frage nach dem Gottesverständnis in seinem Exkurs „Die neue Theologie“ erst als vor-letzter und in der Gewichtung relativ unbetonter Punkt, eingebettet in die Besprechung der „nicht-religiösen Interpretation“, behandelt. Im Mittelpunkt und alle Aufmerksamkeit fesselnd steht die Christologie („Christus der Herr der gottlosen Welt“ bzw. „der Religionslosen“) und die „nicht-religiöse Interpretation“⁷. Der Befund scheint ihm Recht zu geben: Bonhoeffer hat am Gottesbegriff und an der Christologie, außer durch die Bindung an das Leiden, keine Veränderungen und Konsequenzen vollzogen. Eine heute auf Bonhoeffers Linie „neue Theologie“, durch fortgeschrittene Problematik zugespitzt und weiterentwickelt, könnte und müsste, wenn sie sein Erbe ernst nähme, an dieser zentralen theologischen Stelle der Gottesfrage sich kirchlich-theologisch besonders engagieren und ihr bzw. sein potentielles Gewicht einbringen. Stattdessen hält sie sich überwiegend bei den natürlich ehrwürdigen und wichtigen BK- und Kirchenkampf-Texten auf. Man bedenke aber: Bonhoeffer hatte um 1932 seine Wende, wie Bethge „Vom Theologen zum Christen“ beschreibt, zu einer kirchlich-„orthodoxen“, wie man das nannte, Einstellung vollzogen; sie hatte sich in einer bis dahin bei ihm ungewohnt intensiven Weise mit Bibellektüre und Gottesdienstbesuch manifestiert.⁸ Dann aber hatte 10 Jahre später, schon in der letzten Zeit vor seiner Inhaftierung, als er das Redeverbot erhielt und für den Geheimdienst arbeitete, seine vorrangige Beschäftigung mit und auf dem „weltlichen Sektor“, wie er das nannte, eine auch ihn selber erstaunende Veränderung in ihm hervorgerufen. „Ich gehe wieder einmal durch Wochen, in denen ich wenig in der Bibel lese; ich weiß immer nicht recht, was ich davon halten soll; ich habe nicht das Gefühl einer Verschuldung dabei und ich weiß auch, dass ich mich nach einiger Zeit wieder mit Heißhunger darauf stürzen werde. Darf man das als einen ganz ‚natürlichen‘ geistigen Vorgang nehmen?“

(263) Und: „Ich wundere mich, dass ich tagelang ohne die Bibel lebe und leben kann – ich würde es dann nicht als Gehorsam, sondern als Autosuggestion empfinden, wenn ich mich dazu zwingen würde ... ich erkenne, dass ich ‚geistlich‘ viele reichere Zeiten gehabt habe. Aber ich spüre, wie in mir der Widerstand gegen alles ‚Religiöse‘ wächst. Oft bis zu einer instinktiven Abscheu ... ich glaube, dass mir hier ein Knoten platzen soll, ich lasse den Dingen ihren Lauf und setze mich nicht zur Wehr.“⁹ Und so gesteht er schon vor der Haft in der Zeit der vorrangigen Beschäftigung mit dem „weltlichen Sektor“, dass er die Gottesdienste „so merkwürdig wenig“ vermisst (183). Das setzt sich in der Folgezeit fort, und im Gefängnis verdichtet sich diese Tendenz durch seine Isolation. Sein Instinkt zieht ihn stärker zu „Religionslosen“ als zu „religiösen“ Menschen, und zwar „brüderlich“, nicht etwa missionarisch (307). Anders ging es ihm wohl nur mit dem Gebet (411 u. ö.). So verlor sich jene „orthodoxe“ Überformung seiner zuvor eher liberalen Theologie und Einstellung (411); alle zentralen christlichen Begriffe beginnt er „umzuinterpretieren“ (313). Das ist der Kontext, der ihm, indem er kirchlich und religiös auf Entzug gesetzt war, seinen Auf- und Ausbruch beschert hat. Nicht ein Schock der verschärften Haftbedingungen, wie man vermutet hat, machte ihn kreativ, sondern, dass die erst wenige Jahre zuvor entstandene „orthodoxe“ Überformung sich verliert und einer neuen wachsenden Säkularisierung auch seiner Theologie Raum schafft. Das ist der Prozess, dem die gesuchte und versuchte Neuorientierung sich verdankt. Wenn er den späten Umbruch, den er ja nur im Ansatz selber ahnen und hinschreiben konnte, zur Geltung hätte bringen können, so wären die BK- und die Finkenwalder Texte und Anschauungen in ihrer hochrangigen Kirchlichkeit mit Sicherheit ihrerseits einer mündigen und innerweltlichen Überformung ausgesetzt worden und einer Gewichtsverlagerung anheimgefallen. Es finden sich genügend kritische Anfragen an die Kirche (328.411), an die BK (415), auch an Karl Barth (306.312.359), die diese potentiell selbstkritische Perspektive auch für ihn selbst belegen: „Ich weiß, dass ich nur meine eigenen Bücher aufzuschlagen brauche, um zu hören, was sich gegen dies alles sagen lässt“.¹⁰ Wenn man heute mit Bonhoeffer dem derzeit überlebensnotwendigen Transformationsprozess des theologischen und geistlichen Denkens folgen will, dann müsste die post-metaphysische Gottesfrage und Überwindung des Theismus, wie Bonhoeffer sie deutlich genug angesagt hat, als Schlüsselstellung und Initialzündung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und der Aufgabe stehen, und seine Kirchenkampf-Texte wären dann in diesem Prozess, so sehr sie in anderen, diktatorisch geprägten Weltgegenden als Widerstandshilfen kostbar bleiben, das zu Überholende. Man erinnere sich, mit welchen Worten und welcher „Neugierde“ Bonhoeffer der Einleitung dieser Wende ihren Rang anweist: „Ich glaube,

das es nun soweit ist, dass Gott sich aufmacht, etwas zu vollbringen, was wir bei aller äußeren und inneren Beteiligung nur mit ganz großem Staunen und mit Ehrfurcht in uns aufnehmen können“ (304). Diese Ehre sollten wir dieser Wende und ihrer Aufgabe heute geben. Bonhoeffers Denken müssten sich heute, sofern es sich den späten Gefängnisbriefen als seinem eigentlichen Erbe zuwendet, mit Sicherheit die kirchlich und christlich Distanzierten zur Aufgabe machen, die dem kirchlichen Christentum immer weniger zu folgen vermögen – Bonhoeffer würde sagen: zu Recht und verständlicherweise; sie wären es, zu denen er sich hingezogen fühlen würde. An diesen ca. 90 % der Kirchenmitglieder entscheidet sich die öffentliche Geltung (nicht: die geistliche Bedeutung) der Kirchen und des christlichen Glaubens. Um die kirchlich Identifizierten muss man sich keine Sorgen machen. Die fühlen sich aufgehoben, auch ohne Bonhoeffer.

Indem diese Frage nach der Kritik des metaphysisch-theistischen Gottesbildes heute eine ganz andere Radikalität und Brisanz als vor 70/80 Jahren hat (auch bei Tillich kann man in den 1920er und 1930er Jahren eine völlig klare Kritik und Überschreitung des Theismus finden, die aber damals vergleichsweise unbetont im Hintergrund blieb und nicht jedem erkennbar wurde, um nach dem Kriege völlig klar, am besten zu greifen im letzten Kapitel von „Mut zum Sein“, durchzubrechen¹¹), kann m. E. Bonhoeffers Wende in den späten Gefängnisbriefen vor dem Hintergrund der heutigen theologischen, kirchlichen und religiösen Landschaft, wie ich sie oben in Andeutungen zu verstehen versuchte¹², ganz anders zu blühen und ihr Gewicht zu zeigen beginnen. Ein neues post-theistisches Gottesverständnis ohne Metaphysik, das eine neue Innerweltlichkeit des Glaubens erzwingt und den Menschen in seiner Mitte und Stärke, mitten in seiner geschenkten Autonomie und erfüllt von der Fülle und Gabe der möglichen Schöpfungsgnaden, in einer Welt, die in jeder Pore vom göttlichen Geheimnis erfüllt ist, begreift, könnte vielleicht wirklich eine Matrix sein, welche die unausgefüllten Andeutungen der Gefängnisbriefe fortschreibt und in ihren Möglichkeiten, ihren logoi spermatikoi, plastisch verdeutlicht. In diese Richtung könnte seine erhoffte Ausführung gedacht und gegangen sein. Daher – abgesehen von dem Mut seiner politischen Radikalität – meine Verehrung für jene genial vorausgreifenden hellsehenden theologischen Formulierungen und religiösen Perspektiven, die er der Theologie eröffnet. Die Überwindung des metaphysischen Gottesverständnisses hatte er in seinem zeitgenössischen „zivireligiösen“ Kontext, verglichen mit heute, erst anfänglich vor Augen (wenn auch Ernst Troeltsch sie in seiner Zeitdiagnose der bürgerlich-kirchlichen Welt eine Generation früher schon klar erkannt und beschrieben hatte¹³); aufs Ganze gesehen hatte er sie noch vor sich. Um so bewundernswerter, mit wel-

cher Deutlichkeit er sie in ihrer Bedeutung erkannte und sie als Ausgangspunkt seiner geahnten Wende verstand. Wir erleben sie heute als übermächtig sich vollziehend und faktisch unter uns wirksam – ein mächtiger Schub, der uns heute (wie damals Bonhoeffer) das Ende der Metaphysik zu vollziehen und das kirchlich noch immer regierende theistisch-metaphysische Gottesbild zu überwinden als unsere Schicksalsaufgabe aufzwingt.

3 Schluss

Es gibt also m. E. gute Gründe, am Religionsbegriff festzuhalten, gleichzeitig aber Bonhoeffers religionskritische Kennzeichen zu integrieren (antimetaphysisch, innerweltlich-jenseitig, autonomie- und mündigkeitsbejahend auch im religiösen Themenbereich, öffentliches und individuelles Leiden als Ort der Gotteserfahrung, jedoch nicht nur im Leiden, vielmehr „überall“, z. B. auch im Glück und im Ästhetischen, also in der Mitte des Menschlichen, gemäß Bonhoeffers eigener Intention). Seine Entscheidung, diese in der Tat wesentlichen Anregungen aus dem Religionsbegriff auszugliedern und nicht-religiös zu nennen, stammt aus Barth'schen Herkünften, deren Motive, soweit sie legitim sind, ihrerseits zu bedenken und ggf. zu integrieren sind. Für eine Verneinung des Religionsbegriffs genügen auch sie nicht. Aber in der dramatischen Lage unserer Gesellschaft, in der unsere heranwachsenden Kinder und Enkel durch unendlichen seelischen und medialen Schrott von Eindimensionalität, musikalischer Qualitätslosigkeit und bildungspolitischer Ausblendung ganzer seelischer und geistlicher Lebensbereiche bedroht werden, ist die metaphysische Verkapselung des Gottesbegriffs ein dramatischer Verschlussvorgang, den Bonhoeffer in seltener Klarheit prophetisch vor Augen hatte und anging. Durch ihn verschließt die Kirche vieles von der christlichen und religiösen Welt und ihren Reichtümern und setzt dies zu beheben kaum an. In dieser Situation ist „das Beten und Tun des Gerechten“, wie Bonhoeffer es in der damaligen, zum Schweigen verdammt Situation völlig zu Recht meinen konnte (340), zu wenig. Denn Menschen leben, reden, denken, hängen ihr Herz an dies oder jenes, glauben dies oder das. Ob sie dies alles alleingelassen und bedroht von eindimensionaler Religionslosigkeit, von Ersatzglauben und Aberglauben (weil sie gar nicht wissen, dass es so etwas gibt) oder seelischem Leerlauf tun, wie es in unserer Gesellschaft reichlich und suggestiv geschieht, oder ob sie vielleicht doch eines Tages wieder angeregt von dem Reichtum religiösen Wissens tun und bedenken könnten, wird vielleicht doch wesentlich sein. Mit einer öffentlichkeitsfähigen Form von Theologie religiös denken zu lernen, „als Vorbereitung“ bzw. „Ermöglichung“ des Glaubens“ und so „in Gedanken die Mehrdimensionalität aufrechtzuhalten“, wie Bonhoeffer das formulierte (340), könnte

doch wesentlich und wichtig sein. „Beten und Tun das Gerechten“ ist wichtig, auch heute, aber nicht nur und nicht alternativ. In dieser Situation kommt es auch auf Reden und Vordenken, auf öffnende Räume für die Seelen, Anleitung zum Glauben und darauf an, sich auf das Ende der Metaphysik einzustellen, die noch immer in der Kirche und anderwärts unerkannt und unüberwunden lauert – all dies wäre dringend an der Zeit. In dieser Situation sich auf den Weg der Transformation des christlichen Glaubens und seines Gottesverständnisses zu begeben, wäre so nötig wie das tägliche Brot und wie das Meditieren und Tun des Gerechten. Auch hier gilt Einsteins Satz: „Wir können die Probleme nicht mit Denkmustern lösen, die zu ihnen geführt haben“. Es gilt das in den Kirchen verkappte Ende der Metaphysik, speziell im Gottesbegriff, zu vollziehen, wie Bonhoeffer es klar gesehen und thematisiert, aber nicht durchgeführt hat. Eine öffentlichkeitsfähige Theologie zu machen, wäre ein wahrhaft politischer und gesellschaftlicher Beitrag der Kirchen – ganz im Sinne von Bonhoeffers Intention. Dies kann aber nur allmählich, schrittweise und vorsichtig geschehen. Denn geistliche Prozesse lassen sich nicht übers Knie brechen, können nur langsam wachsen und angeleitet werden. Theismus und Nach-Theismus müssen auf lange Sicht zu koexistieren lernen. Aber das ist ein anderes, nämlich pastorales Kapitel.

Anmerkung: Der Beitrag von Matthias Kroeger erscheint hier in gekürzter Version. Die weiteren Kapitel werden in der „Verantwortung“ Nr. 56 abgedruckt.

Anmerkungen

- 1 Kohlhammer/Stuttgart 3. Auflage 2011. Vgl. mein Büchlein „Was bleiben will, muss sich ändern“, Bausteine für eine Glaubensreform, Gütersloher Verlagshaus, ab Herbst 2015.
- 2 Zu all diesem vgl. genauer „Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“, S. 75ff.252ff.
- 3 Vgl. schon meine Festrede zu Bonhoeffers 100. Geburtstag „Dietrich Bonhoeffer – Zeitgenosse, Zeuge und Prophet“, in der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ 19/2, 2006, 414ff., sowie (um alle Belege gekürzt) in: Das Plateau (Radius-Verlag), Nr. 97, Oktober 2006. Ich zitiere im Folgenden Bonhoeffer nach den Gesammelten Schriften (GS), München/Kaiser 1958ff., „Widerstand und Ergebung“ nach der erweiterten Ausgabe (WEN), München/Kaiser 1970, 2. Auflage 1977. Die Zitate im Text mit beigegebenen Seitenzahlen beziehen sich ausnahmslos auf diesen Text.
- 4 Die Betonung dieses kritischen Aspekts drückt Bonhoeffer erstmals anlässlich der Lektüre des frühen Buchs C. Fr. v. Weizsäcker „Zum Weltbild der Physik“ (341) aus. Wie leidenschaftlich hätte er erst das Werk des späten v. Weizsäcker, speziell den „Garten des Menschlichen“ (1968), aufgenommen, das heute völlig übersehen wird und theologisch vollkommen zu Unrecht keine Rolle spielt.
- 5 Akt und Sein, Kaiser/München, 3. Auflage 1964, 94.
- 6 Wie sehr man einen klar vorgestellten Sachverhalt lesen und zu verstehen meinen kann, ohne ihn und seine Konsequenz wirklich zu begreifen, möchte ich an einer persönlichen Erinnerung verdeutlichen. Als das Buch von Robinson „Gott ist anders“ („Honest to God“) in den späten 1950er Jahren erschien, haben wir Studierenden uns in einer kleinen Arbeitsgruppe zusammengefunden, dieses Buch mit roten Backen studiert, aber doch, wie ich im Nachhinein sagen muss, den Kern des Problems und seiner Konsequenzen in nichts begriffen. Vermutlich weil der Kern des Gottesbegriffs bei Bultmann und Gogarten, in deren Bann wir damals lebten, verkappt und latent theistisch war. All dies habe ich erst viel später, als das Problem des theistischen Gottesverständnisses sich mir verschärft und unausweichlich aufdrängte, gesehen.
- 7 E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Kaiser/München 1967, S. 969ff.
- 8 E. Bethge a. a. O., 246ff.
- 9 GS II, 420.
- 10 GS II, 420.
- 11 Vgl. M. Repp, Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs, Lang/Frankfurt 1986. In Tillichs Religiösen Reden, speziell Bd. I „In der Tiefe ist Wahrheit“, hat man ein ganzes Predigtbuch nach-theistischer Theologie zur Verfügung.
- 12 Da ich gebeten war, über mein o. g. Buch „Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche“ zu berichten, ergänze ich noch, dass in diesem Buch im Zusammenhang mit den ausführlichen Begründungen des Non- bzw. Nach-Theismus (dort alle näheren Belege für das hier Gesagte) die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit der kirchlichen Koexistenz von Theismus und Post-Theismus dargelegt wird, sodann die nach-theistische Erlösung der christlichen Grundbegriffe wie Gesetz/Gebot und Gnade erläutert wird, danach auch die Frage, inwiefern, wenn eine metaphysische Gottperson nicht mehr angenommen werden kann, dennoch ein personales Du im Gebet weiterhin legitim und möglich (für Meditierende jedoch nicht zwingend) bleibt. Desgleichen, warum Theismus und Non-Theismus auf lange Sicht miteinander koexistieren müssen und der Weg der Transformation langsam gegangen werden muss. Weiterhin wird die Vorstellung, dass Jesus „(wahrer Mensch und) wahrer Gott“ (Chalcedon) sei, als damals zwar berechtigt und notwendig gezeigt, dass sie heute jedoch überholt werden darf bzw. muss und dass daher die paulinische Vorstellung, dass „Gott in Christus“ war (2Kor. 5,19) zentral wichtig bleibt. Auch wird Luthers eindrucksvolles Gegenmodell zur Satisfaktionslehre (Christus mit seinem Blut das für uns geopfert Lamm zur Stillung des göttlichen Zornes) vorgestellt: Unsere Befreiung von der Verschlossenheit (incurvatio) des Unglaubens durch den Mächtetkampf Christi: Sie ist eine hilfreiche Brücke zur Christologie. Bultmanns Entmythologisierung und Tillichs konsequente Symbolisierung aller christlichen Grundbegriffe ist bei alledem eine große Hilfe, sich dem christlichen Traditionsgut und dem kirchlichen Liedgut mit seinen vielen unerhört schönen (und wahren) Chorälen anzunähern. Dies hat Bonhoeffer nicht gesehen. (zu Bultmann 311.360, zu Tillich 359).
- 13 Damals standen, teils offen, teils verkappt, einerseits die atheistische Arbeiterschaft, andererseits die bürgerliche Religiosität des Symbolismus und der Kunst des Jugendstils u. a. der christlich-kirchlichen Prägung massiv entgegen, wobei diese zweite Gruppierung sich nicht offensiv gegen das formell allermeist kirchliche Bürgertum stellte, sondern angesichts seiner intensiven Religiosität schweigend aus der Kirche auswanderte.

AXEL DENECKE

Predigt

Plädoyer für den bleibend unbekanntem Gott in und außerhalb der Kirche – Paulus auf dem Marktplatz von Athen (Apg 17)

1.

Ungewöhnlich ist das schon, was wir da grad eben aus der Apostelgeschichte gehört haben, wenn wir das denn gehört haben, mit offenen Ohren gehört haben. Haben wir gehört, wie Paulus, dieser fast erste Christ, da in der Metropole der damaligen Welt, auf dem Marktplatz von Athen, Forum der großen Welt, geredet hat – von sich, von seinem Glauben, zu allen Menschen, wie er von dem uns allen unbekanntem Gott gesprochen hat? Haben wir gehört, so als hätten wir noch nie gehört, so, als sei es ganz neu für uns, was wir da gehört haben?

Ungewöhnlich, was Paulus da geredet hat, Ungewöhnliches, was wir hören konnten, wenn wir hörten.

Wir haben uns ja (das sag' ich jetzt vor allem denen, die nicht dabei waren) zwei Tage lang mit dem Thema „Konfessionsloses Christentum – Kirche außerhalb der Kirche“ beschäftigt. Wir haben danach gefragt, ob man unbedingt in der verfassten Kirche sein muss, um Christ zu sein, um gläubig zu sein, um religiös zu sein. Muss man nicht, war unser Ergebnis, kurz gesagt: Für die unter Ihnen, die nicht dabei waren, für die, die aus der ehemaligen DDR stammen und Kirche ganz anders erlebten als wir Westdeutschen, mag das überraschend sein – vielleicht aber auch nicht. Wir sind ja notgedrungen unterschiedliche Wege gegangen, mussten wir gehen, war halt so. Die Frage nach Gott aber, dem uns bleibend unbekanntem Gott, die Frage nach unserem ganz persönlichen Glauben, ist aber bei allen die gleiche Frage, egal woher wir kommen, egal, wie wir sozialisiert sind, egal auch, was wir von Kirche wissen, was wir mitbekommen haben an Tradition, was uns fehlt an Tradition. Da stehen wir alle in gleicher Weise vor unserem Gott,

... dem uns bekannten Gott, bekannt gemacht durch die Person Jesu,
 ... dem uns stets auch noch unbekanntem Gott, weil wir ihn nie ganz kennen können, weil er uns immer überlegen ist, weil wir immer erst auf dem Weg sind zu ihm, weil wir ihn nie „haben“, nie in Besitz nehmen können,
 Gott,
 ... dem unbekanntem Gott,

... den uns auch in Jesus, der uns Gott bekannt gemacht hat, immer noch unbekannt bleibenden Gott.

Das weiß auch Paulus, der von Jugendtagen an Gott nur allzu gut zu kennen scheint (er war ein kluger Pharisäer und Schriftgelehrter), der alles von Gott zu wissen schien, der dann – Damaskus und die Wende in seinem Leben – ganz umgekrempelt wurde, Gott in Jesus noch einmal ganz neu, ganz anders kennen lernt und der zeit seines Lebens bis zum Ende ehrlich sagte: „Nicht, dass ich es schon ergriffen hätte, ich jage ihm aber nach“, also weiter auf dem Weg, immer weiter auf dem Weg, Gott, den Unbekanntem, der sich ihm in Jesus bekannt gemacht hat, zu suchen, zu suchen ... und ach, am Ende vielleicht, gar zu finden.

2.

So kommt er also auf den Marktplatz von Athen und hält seine berühmte Areopagrede, auf dem „Marktplatz“, im Zentrum der damaligen geistigen Welt, vor allen Gelehrten und Suchern und Neugierigen, vor Alleswissern und Allesfragern. (Ob er sie wirklich so gehalten hat, wie wir hörten, lasse ich mal dahingestellt. Darauf kommt's auch gar nicht an. Lukas jedenfalls hat es so in Erinnerung, meint, so habe Paulus geredet, „erinnernde Wahrnehmung“ des Ganzen aus seinem Glauben heraus. Das reicht für uns.) So also soll Paulus – sagt, denkt und glaubt Lukas – geredet haben. Ich will das Ganze für uns – auf unser Thema bezogen, andere wichtige Dinge und Nebensächlichkeiten lasse ich weg – betrachten und dann einige Schlüsse daraus ziehen, für uns hier in Erfurt in den Iden des März anno 2015.

Auf drei Dinge will ich uns nur aufmerksam machen, alles andere lasse ich weg.

2.1 Paulus in der Metropole des Weltgeschehens

Paulus ist kein Duckmäuser und Leisetreter. Er geht furchtlos in die Metropole der damaligen geistigen Welt, wagt sich ins Zentrum des geistigen, ehemals auch weltlichen, Geschehens hinein. Bleibt also nicht in den engen Mauern seiner Kirche hängen. Wagt sich im wahrsten Sinn auf den Marktplatz, den Jahrmarkt, mitten in der Stadt. So wie es im Übrigen (das erwähne ich nur nebenbei hier in der Erfurter Predigerkirche) auch bei Martin Luther war: Hinein ins Weltgeschehen, die 95 Thesen an der Schlosskirche Wittenberg, dann Reichstag zu Worms, vor dem Kaiser, dem Papst in Rom die Stirn geboten, dann die alte Bibel einfach ins neue Deutsch für alle Menschen übersetzt, Marktplatz, Jahrmarkt, jeder soll's, kann's verstehen. Toll! So auch Paulus damals. „Ich schäme mich des Evangeliums nicht“ hat er gleich zu Beginn seines berühmten Römerbriefes gesagt. Also,

ich verstecke mich nicht, entschuldige mich nicht dafür, dass ich Christ bin, verberge es nicht verschämt, sondern sage es frei und offen heraus (nicht pausbäckig heraus posaunend, andere damit klein machend), aber laut und vernehmlich, so dass es jeder hören kann, sage es gerade dort, wo man es gar nicht erwartet – auf dem Areopag, auf dem Marktplatz, wo man anderes zu hören gewohnt ist: Marktschreierei der Kleinkram-, Andenken- und Fastfood-Verkäufer. Wir kennen das ja, hier in Erfurt und anderswo, auf allen Marktplätzen der Welt.

Da also redet Paulus, dieser verrückte Mann, von Gott, dem bekannt-unbekannten Gott, den uns so bekannten Gott, der uns doch immer auch noch unbekannt bleibt. Ob das dann auch jeder aufnehmen kann, ob's jeder versteht, ob wir es verstehen, ist eine andere Sache. Das kann dauern. Geht vielleicht nicht so schnell, braucht Zeit. Paulus redet also von seinem Glauben und traut Gott zu, dass er schon das Richtige daraus macht. In Athen, in der Metropole, vor allen Menschen, in Erfurt in der Predigerkirche und vor dem Dom und auf dem Marktplatz.

Das ist also das Erste. Christlicher Glaube und Kirche sind nicht für sich da, nicht nur für die Eingeweihten, sind für alle da, für alle, für die, die es hören wollen und auch für die, die es (noch) nicht hören wollen oder können. Marktplatz, Metropole, Mittelpunkt der Welt, nicht in Seitengassen, im dunklen Winkel.

2.2 Paulus knüpft an bei dem, was die Zuhörer schon von Ur an wissen, was ihnen bekannt und alt vertraut ist

Das halte ich für ganz wichtig, bei jeder Predigt, bei jeder Rede von Gott. In jedem Menschen gibt es so etwas wie ein „religiöses Grundgefühl“, man kann es auch philosophisch ein „religiöses Apriori“ nennen oder ganz volkstümlich „Wir sind alle hoffnungslos-hoffnungsvoll religiös geeicht, wir alle!“, auch dann, wenn wir es vehement abstreiten. (Gregor Gysi z. B., dieser schillernde sprachverliebte Mensch, sagt von sich etwas kokett: „Ich bin religiös unmusikalisch.“ Nun ja. Ich nehme ihm das nicht ganz ab, er sagt es mir zu laut, zu oft, zu sehr betont, wie ein Pfeifen im Wald.) Nein, in uns allen steckt ein religiöses Grundgefühl, oft vage und noch unausgegoren, oft suchend, tastend, zweifelnd, unsicher, aber die Frage nach Gott lässt uns nicht los: Schleiermacher nennt es „Gefühl und Geschmack für das Unendliche“, Paul Tillich den Sinn für das „was uns unbedingt angeht“. Kann man nennen wie man will, sitzt in uns allen drin und je mehr wir es laut abstreiten, umso stärker rumort es in uns.

Paulus weiß das als kluger Mann. „*Ich bin da umhergegangen und habe eure Heiligtümer gesehen ... ein Zeichen dafür, dass ihr Gott wirklich sucht, ob ihr ihn wohl finden konn-*

tet. Und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden von uns. Denn in ihm leben und weben und sind wir, wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: ‚Wir sind seines Geschlechts.‘“ Toll! Paulus nimmt wahr und erkennt an, dass da viel Religion in Athen ist, viel religiöses Suchen und Fragen und Brummen und Summen, ein ganzes undurchdringliches Gewirr religiöser Grundgefühle, oft ungeordnet und verwirrend (wie sollte es auch anders sein, kennen wir auch von uns), aber doch ein großer Reichtum. Da ist schon etwas, nein: viel vorhanden, was da in jedem drin liegt, seit Geburt an, seit Ur an. Und das arbeitet in uns: Die Frage nach dem Sinn unseres Lebens, die Frage nach dem, was über uns hinausgeht. All die Suche und das Tasten nach dem Unbekannten, nach dem, was mehr ist als wir sind. (Im Römerbrief spricht Paulus sogar davon, dass das schon vor unserer Geburt in uns hineingelegt ist von Gott. Nun ja, so weit würde ich nicht gehen, ist doch zu viel Spekulation.) Also, in jedem von uns ist schon viel Religion drin, noch ehe wir es als Christen in der Kirche in einem ordentlichen Glaubensbekenntnis formulieren und vielleicht dann eng führen, vielleicht. Da ist viel Kirche außerhalb von Kirche, viel Religion in uns.

Paulus also weiß das, akzeptiert das und erinnert die lieben Athener (also auch uns Athener) nur daran, was schon alles in ihnen drin ist. Lukas stellt es so dar: „*Sie führten ihn zum Areopag und sprachen: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du lehrst: denn du bringst etwas Neues vor unsere Ohren.*“ Ja, gut ist es, einfach neugierig zu sein, Neues hören zu wollen, seinen religiösen Kompass erweitern zu wollen. So die Athener damals, so viele Leute heute. Offen und neugierig suchen sie sich ihren Glauben zurecht zu formen, hier und da von anderen Glaubensweisen, anderen Religionen, gerade auch östlichen Religionen zu lernen, ihre eigene Religion zu erweitern. Gut ist das, sehr gut, nix dagegen zu sagen. Und Paulus erkennt das an, geht darauf ein.

2.3 Die Rede von dem allen unbekanntem Gott – in und außerhalb der Kirche

Das ist nun das Dritte, das ich von Paulus für uns heute lernen will. „Was bringst du Neues?“ fragen die Athener. Und Paulus könnte jetzt loslegen mit seinem christlichen Glauben, von Jesu Leben, Sterben und Auferstehung in beredten Worten dogmatisch korrekt erzählen. Könnte er. Tut er aber nicht, das finde ich bemerkenswert. Er verzichtet zunächst auf ein dogmatisches Feuerwerk und redet weiter von dem, was die guten Athener, also wir alle, schon haben, redet vom Altar für den „unbekannten Gott“. Also, er spricht von dem uns allen bleibend unbekanntem Gott. „*Ich bin da umhergegangen und fand einen Altar, auf dem geschrieben stand: Dem unbekanntem Gott.*“ Ich finde das bemerkenswert. Üblicherweise

wird das immer als Kritik an den Athenern gesehen. Also: Die Athener sind sich nicht sicher, ob sie als gute oder schlechte Polytheisten auch alle Götter bedacht haben. Sind es 10 oder 20 oder 40 oder 41? Wir könnten ja einen vergessen haben! Deshalb auf Nummer sicher gehen, und noch einen Altar für den „unbekannten“ dazu nehmen. Man weiß ja nicht, nix genaues weiß man nicht. Oder doch? Also eine Absicherung unklarer und vager religiöser Gefühle. So sagt man allgemein.

So sehe ich es aber nicht, ich sehe es ganz positiv.

a. Zunächst einmal (um ehrlich zu sein), wir sind ja alle geheime Polytheisten. (Hoffentlich schockiere ich Sie nicht, wenn ich das so offen sage!) Jeder hat so seine kleinen Götter neben sich. Götter in Weiß und Schwarz, auf Bildschirmen und sonstwo. „*Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott*“ hat bekanntlich Martin Luther gesagt. Na ja, woran hängt unser Herz? Am Auto, am Bankkonto, an TV-Idolen? An Bonhoeffer? O ja! An der Erfurter Tradition? Ich frage nur. Also, was sind Deine, meine heimlichen Götter? Wir sind halt alle Polytheisten, die den einen Gott offiziell im lauten Bekenntniston, die vielen Neben-Götter aber heimlich verehren. Also das als Erstes.

b. Sodann aber, als Zweites, und darum geht's hier vor allem: Es geht Paulus nicht um die Quantität an Gott (also ob's 20, 40 oder 41 Göttergestalten gibt; eine müßige Frage), sondern um eine neue Qualität an Gott, um den uns immer, am Ende immer auch unbekannt bleibenden Gott, der in uns rumort, in den klugen und wohl durchaus frommen Griechen und auch in uns religiösen Weltenbummlern im Reich unbegrenzter religiöser Angebote.

„*Den Gott, den ich euch verkündige, das Neue, das ihr hören wollt, ist dieser unbekannte Gott*“, sagt Paulus. Genial ist das, was er sagt, wirklich genial, und auch so treffend und wirklichkeitsnah. Paulus erinnert die lieben Athener, also auch uns heimliche Athener, daran, dass unser Gottesglaube, unser religiöses Suchen, immer unvollständig ist, dass da immer noch etwas fehlt, dass wir es nie voll ergriffen haben, dass wir zeit unseres Lebens auf der Suche bleiben, „*nicht, dass ich es schon ergriffen hätte, ich jage ihm aber nach*“. Gott ist uns immer über, er wird uns immer auch noch unbekannt bleiben. Wir können ihn nicht festlegen, gar besitzen, es bleibt ein unbekannter Rest. „*All unser Wissen ist Stückwerk*“, sagt Paulus später im Korintherbrief. Ja, so ist es. Was wissen wir denn wirklich von Gott trotz aller Dogmen, die wir im Laufe von 2000 Jahren festgelegt haben und die die Kirche verwaltet? Haben wir Gott im Griff? Nein, er wird uns am Ende immer unbekannt und unbegreiflich bleiben. „*Der Altar für den unbekannten Gott*“, er steht nicht nur im klugen alten Athen, er steht in jedem Menschen, ob kirchlich sozialisiert oder frei religiös floatend, suchend,

fragend, zweifelnd, weiter suchend. So ist es, Gott ist mir, ist dir, ist uns allen am Ende immer ein noch unbekanntes Wesen, unbekanntes Land. Oder?

Ja, ja, ich weiß (und das sagt Paulus dann auch), er hat sich uns in Jesus bekannt gemacht, er ist uns nicht ganz unbekannt. Ja, ja – doch das sagt Paulus zunächst den religiösen Athenern nicht. Das sagt er erst später. Und weiter und vor allem: Kennen wir denn Jesus wirklich? Und führt es weiter, wenn wir volltönend von ihm reden? Trotz all der Dogmen von Heilsbedeutung seines Todes und Auferstehung, die wir haben? Bleibt er nicht – wenn wir ehrlich sind – uns zeitlebens auch noch unbekannt? Und sollten wir das nicht ehrlicherweise zugeben? So dass wir dann mit anderen Menschen, die da noch suchen, fragen, zweifeln, also mit allen den religiösen, halbreligiösen Menschen am Rande der Kirche, außerhalb der Kirche, den „glücklichen (oder vielleicht auch unglücklichen) Konfessionslosen“, besser reden können? Auf gleicher Augenhöhe, von Angesicht zu Angesicht und nicht als Besserwisser, in gleicher Weise „Besser-Wessis“ und auch „Besser-Ossis“ in unserem christlichen Glauben? Und ich frage das nicht nur rhetorisch, ich meine, es ist so. Und Paulus ist ehrlich und sagt: Ja, ich bin von Christus, meinem Herrn ergriffen, ja, ja, aber ich habe es noch nicht voll ergriffen. Ich jage ihm nach, solange ich lebe, Gott in Jesus bleibt mir immer auch ein unbekannter Gott. Da unterscheide ich mich von euch Athenern, von euch religiösen Suchern gar nicht. Wir sind Glaubensgenossen, religiöse Suchgenossen, auf der gleichen Stufe, keiner besser oder schlechter oder frömmer oder ungläubiger. „*Ich glaube, ach Herr, hilf meinem Unglauben*“.

3.

Liebe Gemeinde hier in der alten und ehrfürchtigen Predigergemeinde in Erfurt, liebe Bonhoeffer-Gemeinde, es bleibt für uns alle am Ende so, wie es für Paulus in Athen war:

1. Wir haben unseren Glauben, unseren Halb- und Viertel-Glauben nicht verschämt zu verstecken, sondern wir haben damit in die Metropole zu gehen, ins Zentrum des Weltgeschehens und haben ihn selbstbewusst in den Ring religiösen Fragens und Suchens zu werfen. Margot Käßmann – Sie kennen sie alle – z. B. tut das, selbstbewusst und auch mutig. Andere kritisieren sie dafür, immer ist sie im Fernsehen, will sich nur selbst darstellen, sie sind einfach neidisch auf sie, weil sie das tut, was andere sich nicht trauen. Gut, dass sie es wie Paulus tut. Das ist das Erste.

2. Wir haben bei uns und bei allen Menschen zu suchen nach dem religiösen Grundgefühl, das in jedem Menschen von Ur an drin ist, dass Gott in uns hineingelegt

hat, das einfach nicht auszurotten ist. Der Mensch ist unheilbar religiös, hat nicht nur religiöse Bedürfnisse, sondern auch Erfahrungen, Erlebnisse. Alle Menschen, so verquer es auch bei jedem aussehen mag. Das ist das Zweite, die Religion außerhalb von Kirche.

3. Und da ist – das ist das Dritte und Wichtigste – der stets für uns unbekannt bleibende Gott, so viel wir auch dogmatisch über ihn wissen. Gott ist uns immer über, ist unserm Wissen von ihm, auch unserem Glauben an ihn, unserer Hoffnung auf ihn über. Wir sind nie fertig mit unserem Glauben. Er ist immer erst auf dem Weg und wir stehen jetzt vielleicht erst – wir alle – am Anfang unseres Weges mit Gott, so viel wie wir auch über ihn zu wissen meinen. Der unbekannte Gott ist unser wahrer Gott, der Gott, der jeden Tag neu sein will für uns. *„All Morgen ist ganz frisch und neu“*, auch dieser Morgen.

4.

Die Begegnung des Paulus mit den Athenern auf dem Areopag endet merkwürdig. Als Paulus am Ende (am Ende erst) von der Auferstehung Jesu redete, sagten die Athener zu ihm. *„Wir wollen dich ein andermal hören. So ging Paulus fort von ihnen“*. Ein andermal hören? Schlichte Ablehnung? Desinteresse? Spott gar? Oder billige Ausrede, um ihn ein wenig zu vertrösten? Kann man so sehen. Ich denke aber nein. *„Ein andermal hören“*. Jetzt ist es noch zu viel für uns. Wir packen's noch nicht. Es war ein erster Versuch. Morgen, übermorgen geht's weiter: Glaube, religiöse Erfahrungen kommen nicht auf Befehl mit dem Fingerschnipsen, so auf Bestellung, wir brauchen Zeit, vielleicht ein ganzes Leben lang. Und morgen ist auch noch ein Tag, neu danach zu fragen. *„Man muss jeden Tag neu mit dem Anfang beginnen“* hat der große Theologe Karl Barth einmal gesagt. Wie schon gesagt: *„All Morgen ist ganz frisch und neu“*. Ein andermal neu hören, morgen, übermorgen, im nächsten Gottesdienst, auf der nächsten Tagung. Glauben hat man nicht, Glauben entwickelt sich.

„Und Paulus ging fort von ihnen“. Nicht beleidigt, nicht enttäuscht, sondern er ging einfach fort. Er hat das getan, was zu tun ist, hat gepredigt, wie ich es getan habe, so gut ich konnte, Ihnen den Paulus ans Herz, nein ins Herz legend, legen wollend. Habe ich getan. Mehr konnte ich nicht tun. Und nun gehe ich auch fort, fort von der Kanzel. Und nächsten Sonntag können Sie, wenn sie mögen, einen anderen hören, eine andere. Denn nun sind Sie dran, mit Ihrem Glauben, Ihrer Suche nach Gott, Gottes Suche nach Ihnen. Daher werde ich also – ganz normal, so soll's sein – weggehen. Und Gottes reicher Segen komme zu Ihnen und über Sie, er berühre Sie, begleite Sie in Ihrem Leben.

AXEL DENECKE

„religiös“ sein – „nicht-religiös“ sein. Damals und heute

Ein Nachtrag zur Erfurter Tagung 2015

1.

Andreas Pangritz hat sehr präzise zu erläutern versucht, was „religionsloses Christentum bei Dietrich Bonhoeffer“ meint. Man kann es in dieser Zeitschrift nachlesen. Dennoch blieben bei manchen Teilnehmern Fragen offen, wie sich an der leisen, fast verlegen und um Entschuldigung bittenden Bemerkung zeigte: „Ich habe leider immer noch nicht ganz verstanden, was damit gemeint ist“.

Ich will versuchen, das, was Andreas Pangritz sagte, und auch die Fragen aus der Diskussion aufzugreifen und weiterzuführen, dabei besonders die Frage berücksichtigen, was die These von der „Religionslosigkeit“ bei Bonhoeffer vor über 70 Jahren mit der heutigen Frage nach einem religiösen und a-religiösen Verhalten vieler Menschen außerhalb der Kirche zu tun habe. Ich verzichte dabei auf manche Differenzierungen und Nebengedanken und konzentriere mich der Einfachheit halber auf die großen Linien, die ich noch einmal – ich hoffe allgemein verständlich – nachzuzeichnen versuche¹.

Eine Vorbemerkung dazu noch: Dietrich Bonhoeffers selbst hat sich (leider? oder: zum Glück? mag jeder beurteilen, wie er will) nirgends zusammenhängend mit allgemein verbindlichen „Begriffsdefinitionen“ zu dem geäußert, was er „nicht-religiös“ nennt. Es sind immer briefliche Gelegenheitsäußerungen, oft auch wieder – dem Gefängnisalltag geschuldet – schnelle und abgebrochene Gedankengänge, später wieder in anderer Form aufgenommen, aber nirgends endgültig systematisierend abgerundet. Einige Interpreten sprechen daher von einem „vagen Religionsbegriff“ (R. Wüstenberg) Bonhoeffers. Das mag man bedauern oder auch nicht, es ist jedenfalls so. Das macht es aber eben schwer, hier eine eindeutige und vor allem verbindliche Begrifflichkeit zu entdecken.

2.

Dennoch ist manches zu erkennen, was weiterführt. Dabei ist es hilfreich, zunächst nicht nach dem, was Bonhoeffer „nicht-religiös“ bzw. „religionslos“ (er kann beide Begriffe verwenden) nennt, zu fragen, sondern

nach dem, was er unter „Religion“ bzw. „religiös sein“ versteht. Hier äußert er sich klarer und präziser. „Religionslosigkeit“ müsste dann das Gegenteil dazu sein.

Unter Bonhoefferkennern und -Interpreten (begonnen bei E. Bethge, dann R. Wüstenberg und A. Pangritz, endend bei Chr. Tietz und G. Plasger) werden übereinstimmend m. E. zu Recht und gut belegt drei oder vier Kriterien von „Religion“ genannt²:

a. Das metaphysisch-theistische Gottesbild

Gott als das „jenseitige Wesen“ wird in Analogie zu innerweltlichen Kategorien beschrieben und mit überhöhten menschlichen Eigenschaften bedacht wie „Allmacht“, „Allwissenheit“, „Ewigkeit“, „Unverletzlichkeit“, also als das „denkbar höchste und mächtigste Wesen“. Gott ist dann nur Steigerung bestimmter menschlicher Eigenschaften ins Unermessliche. Und wenn dieser (der religiös so zurechtgebastelte) Gott nicht die Erwartungen erfüllt (wenn er also seine Allmacht und sein Allwissen und auch seine Allgüte nicht zeigt: „Wo war Gott in meiner Not?“), dann taucht die berühmte Theodizee-Frage in kleiner menschlicher Münze auf. Schon Ludwig Feuerbach hat diesen metaphysischen Gott als bloße Projektion eigener menschlicher Allmachtswünsche entlarvt.

Auf unserer Tagung entspricht der „metaphysisch-jenseitige Allmachts-Gott“ (der alles können und innerweltlich bewegen sollte) dem „theistischen“ Gottesverständnis, von dem Matthias Kroeger sprach.

Wenn Bonhoeffer in diesem Zusammenhang von dem innerweltlich gerade nicht allmächtigen Gott, von der „Ohnmacht“ Gottes und dem „Leiden“ in Jesus redet, so entlarvt er auch die metaphysischen jenseitigen Allmachtsphantasien von Gott.

b. Gott als eine religiöse Provinz im Menschen (Partialität)

M. E. ist das die stärkste und klarste Beschreibung Bonhoeffers von dem, was er unter „religiös sein“ versteht. Der Mensch reserviert für Gott eine „kleine Provinz“ in sich. Er kommt nicht in der „Mitte“ des diesseitigen Lebens vor, sondern nur als „Lückenbüßer“ „am Rande“. Im normalen Alltag kommt der Mensch ganz gut ohne ihn zurecht. In existentiellen Grenzsituationen jedoch, wenn er in irgendeiner Not ist und nicht mehr weiter weiß, dann muss Gott als „deus ex machina“ und „Lückenbüßer“ her und von außen als allmächtige metaphysische Größe eingreifen. „Gott mit uns“³ auf den Koppelschlössern der Soldaten auf allen Seiten. Oder auch so: Das Schiff im Unwetter auf dem Meer wird von uns Menschen ganz gut beherrscht. Da brauche ich Gott

(noch) nicht. Wenn ich aber mit meinem Latein am Ende bin, dann muss Gott her. „Nun hilft nur noch beten“. Dieser religiöse (selbst zurechtgemachte) Gott, für den ich eine kleine Nischenexistenz in meinem Leben für Notsituationen reserviere, ist nach Bonhoeffer ein Popanz menschlicher Wunschphantasien, es ist ein „Gott in Westentaschenformat“, wieder eine Variante des theistischen Gottesbildes.

c. Die religiöse Innerlichkeit und der religiöse Individualismus

Auch hier gilt wieder: Beides sind Folgen des metaphysischen Gottes-Bildes und eines Gottes, für den ich bloß eine kleine Provinz in meinem Leben reserviere. Wenn Religion zur bloßen Innerlichkeit wird, ist nicht mehr der ganze Mensch angesprochen, sondern nur noch ein Teil von ihm, die „Seele“ bestenfalls, aber nicht der Körper. Das äußere Weltgeschehen ist mir dann egal. So wie es in einem Kirchenlied heißt: „Tobe Welt und springe ...“ (hat Bonhoeffer so nicht gesagt, ist jetzt meine assoziative Interpretation). Ich ziehe mich aus meiner Verantwortung für die Welt zurück in meine private Innerlichkeit und fröne meinen weltlosen religiösen Gefühlen.

Das gleiche hat von dem *religiösen Individualismus* zu gelten. Es geht nur um mich und mein privates Heil; meine Verantwortung für die Gemeinschaft, für die „communio sanctorum“ (Bonhoeffers Dissertation über die Sozialgestalt der Kirche) wird in religiöser Selbstgenügsamkeit geleugnet. Auch dies wieder Zeichen, dass Religion nur eine kleine „Nischenexistenz“ in meinem Leben hat, nicht mein ganzes Leben bestimmt.

Mit diesen drei bzw. vier Charakteristika ist ziemlich genau bestimmt, was Bonhoeffer unter einer „bloß“ religiösen Existenz versteht. Ich habe in meiner Darstellung das dritte und vierte Kriterium (Innerlichkeit und Individualismus) zusammengenommen (in anderen Darstellungen werden sie eigenständig gewürdigt), weil sie m. E. zusammengehören, sich gegenseitig bedingen, und auch – das sage ich offen – es mir persönlich fraglich ist, ob Bonhoeffers Charakteristika in sich an dieser Stelle stimmig ist. Denn „Innerlichkeit“ muss nicht automatisch „Partialität“ und Ausschluss von weltlicher Verantwortung bedeuten. Eine „vita contemplativa“ und „vita activa“ in der Mystik gehören zusammen (bei Sölle „Hinreise und Rückreise“ sowie „Mystik und Widerstand“). Das „innen“ in mir ist nicht zu trennen von äußerer Verantwortung. Nur, wenn ich innerlich mit mir selbst im Reinen bin, kann ich auch gezielt und hilfreich nach außen wirken. Bonhoeffer selbst ist in seinem Leben das beste Beispiel dafür. Das gleiche hat für den „Individualismus“ zu gelten, der nur dann zu einer „religiösen Provinz“ wird, wenn ich mich damit aus der sozialen Weltverantwortung ausklinke

und mich in mein Schneckenhaus zurückziehe. Konzentrierter Individualismus kann aber geradezu Voraussetzung dafür sein (wie auch die Innerlichkeit), um Kräfte für ein Wirken in der Welt in mir freizusetzen⁴. Ich erlaube mir, das hier kritisch anzumerken, nicht nur, weil Matthias Kroeger als feiner Kenner der Psyche des Menschen es auch so gesehen hat (er hat es in seinem Vortrag zurückhaltend gesagt), sondern weil das auch wichtig ist, um das sowohl religiöse, aber unkirchliche, als auch a-religiöse Leben der Menschen heute besser würdigen zu können (siehe unten unter 4.). Und Bonhoeffer selbst hat diesen Begriffen auch nicht die zentrale Bedeutung zugemessen wie den unter a. und b. erläuterten Kriterien, sie tauchen bei ihm eher am Rande auf.

3.

So nun von Bonhoeffer belehrt, können wir vielleicht näher bestimmen, was er in seinen Gelegenheitsäußerungen unter „religionslosem Christentum“ und zum „nicht-religiösen Leben“ (manchmal spricht er auch einfach von „weltlichem und diesseitigem Christentum“) versteht. Es ist eben – ganz formal gesehen – das Gegenteil zu dem bisher Gesagten. Also:

a. Ein diesseitiges, nicht-theistisches Verständnis von Gott

„Gott ist mitten im Diesseits jenseitig“ sagt Bonhoeffer. Wenn ich Gott nicht im Hier und Jetzt, im Diesseits, in der Mitte meines Lebens finde, dann nirgends. Aber Gott „gibt“ es nicht wie andere Weltlinge. „Einen Gott, den es ‚gibt‘ (also dessen Existenz ich innerweltlich aufweisen kann), den gibt es nicht.“ In einem anderen Sprachbild: „Vor Gott und mit Gott leben wir ohne Gott“. Ohne Gott, um ihn nicht als Erfüllungsgehilfen meiner Wünsche zu brauchen, aber doch vor und mit Gott, ohne ihn je als Jenseits-Argument in Besitz nehmen zu können. Das berühmte Wort „etsi deus non daretur“ („als ob es Gott nicht gäbe“) meint ja gerade: Es muss ihn gar nicht „geben“ wie ein jenseitiges Wundermittel, das ich auf Wunsch als allmächtige und allwissende Wunderwaffe in meinen Leben habe, so ‚gibt‘ es ihn auch nicht, werde ich von einem solchen theistischen Wunschgott auch immer wieder notwendigerweise enttäuscht sein, aber ich lebe im Diesseits im Vertrauen darauf, dass Gott „bei mir“⁵ ist, im Gelingen und Misslingen meines Lebensentwurfs, ohne dass ich ihn zum Erfüllungsgehilfen meiner Wünsche machen könnte. „Etsi deus non daretur“ meint ja nicht: Gott ist keine Wirklichkeit in meinem Leben. Ganz im Gegenteil. Es meint nur: Gott ist kein theistisch Allmächtiger und Allwissender, den ich jedoch nur dann brauche, wenn ich nicht mehr weiter weiß. „Etsi deus non daretur“ meint: Gott steht mir nicht als Wunderwaffe zur Verfügung, sondern auf seine ganz eigene, von mir nicht manipulierbare Weise. So habe

ich Gott im Diesseits und in der Mitte meines Lebens zu vertrauen, ohne einen „Beweis“ dafür zu haben.

Nicht der allmächtige über mir schwebende ferne jenseitige, sondern gerade der ohnmächtige, mir darin aber nahe, neben mir in meinem Leiden stehende, mit-leidende Gott⁶ ist der Gott, der in unserem diesseitigen Leben jenseitig ist. „Das Für-andere-da-sein Jesu ist die Transzendenzerfahrung“⁷ sagt Bonhoeffer am Ende seines Lebens im „Entwurf einer Arbeit“.

b. In der Mitte des Lebens und in allen Lebenslagen

Gott und Christus bestimmen mein ganzes volles Leben im Hier und Jetzt, im Diesseits, in der Mitte des Lebens und nicht am Rande in besonderen herausgehobenen Lebenssituationen, also nicht nur am Sonntag, sondern im Alltag, an jedem Tag – nicht nur in außergewöhnlichen religiösen Hoch-Zeiten, sondern im ganz alltäglichen normalen Alltag meines Lebens. Es gibt keinen Ort und keine Zeit, in der ich nicht mit Gott rechnen (ohne ihn verrechnen zu können) und auf ihn vertrauen könnte. Ob und wie er dabei „bei mir“ (nicht sieghaft „mit mir“) ist, steht mir zu beurteilen nicht zu. An anderer Stelle sagt Bonhoeffer: Christus ist Herr der ganzen Welt, nicht nur einzelner Menschen, nicht nur der Kirche, sondern er erhebt Anspruch (wenn auch keinen gewaltsamen Anspruch) auf alle Menschen, nicht nur auf ihre Herzen und Seelen, sondern auf den vollständigen Menschen, mit Herz, Hand, Kopf und Körper. Es gibt keinen Bereich unseres Lebens, aus dem wir Christus ausklinken können. Also sowohl am Arbeitsplatz wie in der Freizeit wie im Gottesdienst wie im politischen Dienst in dieser Welt wie im Kampf um Frieden und Versöhnung wie im Kampf um die Erhaltung der Schöpfung wie im Urlaub am See und wie in der Liebe zum Ehepartner und der Gestaltung meiner Familie oder Lebensgemeinschaft. So kann Christus auch der Herr der „Religionslosen“ werden, ohne dass er sich ihnen aufdrängt und sie „religiös“ vergewaltigt.

c. „Äußerlichkeit“ und soziale Verantwortung für die Welt

Mit „Äußerlichkeit“ ist hier einfach der Gegensatz zur Flucht in die „Innerlichkeit“ gemeint. Besser wäre auch hier der Begriff „Weltzugewandtheit und Weltverantwortung“. Doch das versteht sich von selbst. Der religionslose Christ ist nicht für sich da, er ist – wie Jesus – „für andere“ da. Kirche ist nicht für sich zur Selbsterhaltung ihrer Macht da⁸, sie ist wie Jesus nur „für andere“ da. „Das Für-andere-da-sein ist die (erg. innerweltliche) Transzendenzerfahrung“. Eine Kirche und religiöse Menschen, die sich nur um ihre Selbsterhaltung sorgen, verleugnen Christus und ziehen sich zurück in ein religiöses Ghetto der Selbstgenügsamkeit. Diese bittere Kritik an seiner

Kirche hat Bonhoeffer am Ende in aller Schärfe geäußert. Ob zu Recht, möge jeder bei dem Anblick der Kirche heute selbst beurteilen.

Damit ist in etwa – wie ich jetzt merke, auch wieder nur in Andeutungen – beschrieben, was Bonhoeffer mit seinem Plädoyer für ein „religions-loses Christentum“ in seiner Zeit gemeint hat.

4.

Und heute? Wenn heute von einer „neuen Religiosität“ in unserer Gesellschaft, von einem „konfessionslosen Christsein“ und gar von „Kirche außerhalb von Kirche“ und auch anthropologisch von einem „religiösen Apriori in jedem Menschen“ gesprochen wird, wie verhält sich das zu Bonhoeffers Thesen?

Auf den ersten Blick wird hier ganz anders von „Religion“ und „A-Religiosität“ geredet. Während bei Bonhoeffer (auch in Folge von K. Barth: „Religion ist Sünde und Zeichen von egoistischer Selbsterlösung“) „Religion“ negativ konnotiert ist, so heute weithin positiv. „Ich bin nicht christlich, aber durchaus religiös“ hört man oft. Dennoch: Auch wenn die Begrifflichkeit anders gewichtet wird, ergeben sich doch Übertragungs- und Vergleichsmöglichkeiten. Dabei kann man – ganz grob geurteilt – sagen, dass das, was bei Bonhoeffer „nicht-religiös“ heißt, heute in etwa als „nicht-kirchlich“ bezeichnet werden kann, wobei es hier zwar „Schnittmengen“ gibt, aber sicher keine Deckungsgleichheit. Das eben macht die Einszueins-Übertragung von „damals“ auf „heute“ so schwierig. Denn viele heutige „Nicht-Kirchliche“ empfinden sich als durchaus „religiös“, während andere sich dezidiert als „un-religiös“ bezeichnen. Dies gilt es genauer zu differenzieren.

a. Ein *theistisches Gottesbild* wird von der Mehrheit der nicht mehr dezidiert christlichen Bevölkerung (ab nun „religiös“ im Sinne einer Patchwork-Religiosität oder bewusst a-religiös, also jede Religion negierend) klar verneint. Gott ist für sie nicht der jenseitig „Allmächtige“ und „Allwissende“, der dann eingreift, wenn ich nicht mehr weiter weiß. Er ist – wenn schon vage vom Göttlichen geredet wird – der/das „Numinose“, „der/das Geheimnisvolle“, „der/das mich Umgreifende“, ein nicht weiter gegenständlich zu machendes „Gefühl in mir“, getragen von einem „Urvertrauen“ zum Leben. Es sind manchmal suchende, manchmal etwas hilflose Umschreibungen für eine Macht in mir und auch über mir, der ich nicht Herr werden kann, die ich nicht auf den Begriff bringen kann. Es ist ein Gott / ein Göttliches, das ich jedenfalls nicht als Erfüllungsgehilfen meiner geheimen Wünsche einsetzen kann. Es / er bleibt mir entzogen, steht nicht in meiner Macht.

Das alles deckt sich zwar nicht direkt mit den Aussagen Bonhoeffers, steht aber auch nicht im Widerspruch dazu, sucht sich in einer christlich ausgedünnten Gesellschaft nur eine andere Sprache, natürlich viel vager und weniger bestimmt als bei Bonhoeffer, die Nicht-Verrechenbarkeit eines jenseitigen Gottes aber durchaus mit Bonhoeffer teilend. Dabei ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass Bonhoeffer in seiner Zeit eine „nicht-kirchliche“ Gesellschaft mit Konfessionslosigkeit als größter „Konfession“ und eine Patchwork-Religiosität natürlich nicht vor Augen hatte.

b. Auch, dass Gott oder dem Göttliche in mir nicht eine bloß gelegentliche „religiöse Provinz“ zugestanden wird, sondern, wenn es ihn / sie gibt, mich ganzheitlich bestimmt, in allen Lebenslagen, im Alltag und am Sonntag, im Urlaub und bei der Arbeit, gehört zum heutigen religiösen und a-religiösen Grundmuster dazu. Wenn wir (das ist unter uns strittig) von einem „religiösen Apriori“ in jedem Menschen sprechen können, dann tritt das eben nicht nur in extremen Grenzsituationen zutage, sondern begleitet uns immer. Und – so sagen viele Menschen verwundert – die Frage nach Gott taucht plötzlich und ganz unerwartet auf und überfällt mich in Situationen, wo ich gar nicht damit rechne. Also keine „religiöse Provinz“, kein „Lückenbüßer“, sondern stets und überall. Und auch der Abschied von „unnötigen Dogmen“ und der Wahnvorstellung von einem „allmächtigen Gott“ findet sich in der religiösen Patchwork-Religiosität unserer Tage wieder. „Einen allmächtigen Gott brauche ich nicht, ich bin für mich selbst und mein Leben autonom verantwortlich. Mir reicht es aus, wenn Gott / das Göttliche, ohne sich mir aufzudrängen, mich begleitet.“

c. *Individualismus und Innerlichkeit* sind heute in religiösen und auch a-religiösen Kreisen groß geschrieben. Es besteht in manchen Gruppen durchaus die Gefahr einer Flucht in die Innerlichkeit. Aber genauso gibt es in religiösen Kreisen außerhalb der Kirche auch ein starkes Bewusstsein für soziale Weltverantwortung (Gerechtigkeit, Frieden, Erhaltung der Schöpfung). Hier oszilliert die religiöse Patchwork-Welt. Innerlichkeit und Individualismus sind ja auch, wie ich oben zu zeigen versuchte, nicht schon in sich sozial desinteressiert und gemeinschaftsfeindlich, sind oft sogar die innere Voraussetzung für das Gelingen von sozialer Verantwortung und Gemeinschaftssinn.

Die (negative) Begrifflichkeit Bonhoeffers und die (positive) Begrifflichkeit von Religion heute sind sicherlich unterschiedlich, dass kann schon zu Irritationen und auch zu Sprachverwirrung führen. Auch eine „Kirche außerhalb von Kirche“ war für Bonhoeffer unvorstellbar bzw. konnte bei ihm in der damaligen Situation von Kirche gar nicht auftauchen. Der inhaltliche Zielgedanke Bonhoeffers (das innere Verständnis von religionslosem

Christentum) und der Zielgedanke vieler – leider oft nur vager und diffuser – religiöser Bestrebungen außerhalb von etablierter Kirche und Christentum heute sind aber durchaus nicht verschieden, berühren sich nicht nur hier und da, sondern verbinden sich auch oft, ohne sofort deckungsgleich zu sein. Das kann auch nicht sein, denn Bonhoeffer lebte vor über 70 Jahren in einer anderen sozialen und weltanschaulichen Umwelt als wir heute leben und leben müssen.

Anmerkungen

- 1 Ohne darauf einzugehen, verweise ich ergänzend auf meinen nun schon zehn Jahre alten Artikel „Das Leben nicht-religiös interpretieren“ mit der These, dass es bei der nicht-religiösen Interpretation nicht um ein Sprach- und Verkündigungsproblem geht (wie kann ich anders und weltlich von Gott reden?), sondern um ein Problem wahrhaftiger christlicher Existenz, also um die Frage der ganzheitlichen Nachfolge des Lebensstils Jesu in glaubwürdiger Weise vor der Welt. (A. Denecke, Das Leben nicht-religiös interpretieren – Bonhoeffers nicht-religiöse Interpretation im 21. Jahrhundert, Pastoraltheologie, 1/2004, 32-55.
- 2 Ich lasse an dieser Stelle die innertheologisch spannende Frage beiseite, wieweit Bonhoeffer hier die Religionskritik Karl Barths („Religion ist Sünde und der eigenmächtige Versuch des Menschen, sich selbst zu erlösen“) aufnimmt, weiterführt und existentiell vertieft. Vgl. dazu vor allem Ralf Wüstenberg: Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“, Leipzig 2006.
- 3 Vgl. dazu meine Unterscheidung des religiösen „Gott mit uns“ vom nicht-religiösen „Gott bei uns“ im Gedicht von den „guten Mächten“. Sonderheft der „Verantwortung“, Gott ist bei uns. Theo-Poesie, Berlin 2014, 35f.
- 4 Biographisch ist hier, ohne dass ich es an dieser Stelle weiter ausführe, an das berühmte Gedicht Bonhoeffers „Wer bin ich?“ zu denken, ein ganz und gar individualistisches Gedicht, in dem doch die Weltverantwortung Bonhoeffers eine große Rolle spielt.
- 5 Vgl. nochmals Strophe 7 des Gedichtes von den „guten Mächten“ (s. Anm. 3).
- 6 Hier ist an das berühmte Gedicht „Christen und Heiden“ zu erinnern, Vgl. dazu meine Auslegung in: Theopoesie, 20ff.
- 7 DBW 8, 558.
- 8 Vgl. dazu den berühmten Taufbrief an Dietrich Bethge, DBW 8, 428ff.

DÉSIRÉE WERNER

Impression

„Nun, es gibt manchmal im Lauf der Welt besondere Augenblicke ..., wo es sich ergibt, dass alle Dinge und Wesen, bis zu den fernsten Sternen hinauf, in ganz einmaliger Weise zusammenwirken, so dass etwas geschehen kann, was weder vorher noch nachher je möglich wäre.“

Eine Sternstunde, wie sie Meister Hora in Michael Endes Momo beschreibt. Nun ja, das klingt schon ganz schön

überzogen und stark aufgeladen für eine Tagung!? Obgleich mir die Frühjahrstagung im Erfurter Augustinerkloster solch kostbare Gegenwartsmomente bescherte.

Von Bonhoeffers Theopoesie zur Tagung eingeladen, freute ich mich auf den historischen Ort und war sehr gespannt auf eine derartige Begegnung mit dem Thema „Kirche außerhalb von Kirche“.

Den akademischen Tagungsstil, insbesondere in den perspektivisch differierenden Vorträgen (wenn auch innerhalb der Theologie verbleibend), denen hernach entsprechende Diskussionen in einer angenehmen, wertschätzenden Atmosphäre folgten, empfand ich als äußerst wohltuend und anregend. Die mögliche Nähe zu den Referenten, die über ihre Vorträge hinaus die Tagung begleiteten und sich für so manch weiteres Gespräch öffneten, überraschte mich wohlwollend.

Meine ganz persönliche Sternstunde widerfuhr mir in dem Vortrag Professor Kroegers, dessen „lebenslebendiges Apriori“ und das damit verbundene wertschätzende Gewahr Werden der gratia creata u. a. in Musik, Sprache und Poesie mich besonders berührten ...

Ich danke dem Dietrich-Bonhoeffer-Verein für den mir ermöglichten und ermöglichenden studentischen Freiplatz und die herzliche Aufnahme in seine Gemeinschaft.

BETTINA RÖDER

Das Tun des Gerechten

Der Theologe Dietrich Bonhoeffer wollte ein religionsloses Christentum. Anhänger dieser Idee fragten in Erfurt, was das heute heißen könnte

Wer über den Ortsteil Waltersleben in die Thüringer Landeshauptstadt Erfurt fährt, dem fällt nicht nur das Höffner-Kaufhaus nahe der Autobahn auf. Weithin sichtbar thront hoch auf dem Berg eine Kirche mit einem barocken Zwiebelturm, die ihresgleichen sucht. Per Vertrag wird sie seit 2003 von Kirchengemeinde und Kommune gemeinsam genutzt. Das Gebäude, das am Verfall war, weil es keine Gemeindeglieder mehr gab, wurde schmuck restauriert und durch einen modernen Anbau ergänzt. Hier sitzt die Bürgermeisterin. Im frühgotischen Kirchenschiff finden Gottesdienste statt, aber auch der Feuerwehrball. Hier trifft sich der Pferdezuchtverein, die Rentnergruppe im Ort, die kirchliche Jugendarbeit. Im Erdgeschoss des

Turmes finden Taufen, Trauungen und Beerdigungen statt. Der Raum ist durch eine Glaswand vom Kirchenschiff getrennt. Zu Weihnachten oder Ostern wird sie aufgemacht. Weil inzwischen wieder viele Menschen kommen.

Martin Rambow, einst Pfarrer an der Erfurter Thomaskirche, hatte unter fünf vakanten Dörfern auch Waltersleben zu verwalten. An der neuen Nutzung war er maßgeblich beteiligt. An das Bild dieser Kirche muss er immer wieder denken, als er zur jüngsten Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins fährt. Deren Thema: „Kirche außerhalb von Kirche – In unserer säkularen politischen Gesellschaft heute“.

Gut neunzig „Menschen aus ganz Deutschland sind in das altherwürdige Erfurter Augustinerkloster gekommen. Es geht um Bonhoeffers Idee eines „religionslosen Christentums“. Der Widerstandskämpfer und Theologe hatte diesen Begriff in seinen letzten Lebensmonaten im Gefängnis geprägt. Dabei geht es nicht nur um die Frage, wie weltlich Christen von Gott reden sollten, um überhaupt noch verstanden zu werden. Es geht auch darum, wie ihre Rolle in der weithin säkularen Gesellschaft zukünftig aussehen könnte. Doch die, die dazu so manche Erfahrung beitragen könnten, die Teilnehmer aus den neuen Bundesländern, waren in Erfurt rar.

Dabei bilden Menschen, die sich nicht mehr als religiös empfinden, künftig in ganz Deutschland die Mehrheit.

Dietrich Bonhoeffer, der diese Entwicklung voraussah, nannte als tieferen Grund dafür die von Renaissance und Aufklärung geprägte „mündige Welt“, wie der Theologe Heino Falcke in einem Bonhoeffer-Dossier für PublikForum einmal schrieb. Menschen würden ihr Leben autonom, ohne Gott, gestalten. Als jungen Pfarrer habe ihm das ein wenig das Gefühl vermittelt, „mit der Vorhut des wandernden Gottesvolkes in das Zeitalter der Säkularisierung“ einzutreten. Zu lernen sei bei Bonhoeffer „vor allem, dass die Kirche der mündigen Welt nicht mit dem übermächtigen Gott des klassischen Theismus zu begegnen hat, sondern mit dem Namen des Gekreuzigten und vor allem in dessen Nachfolge“. Mit anderen Worten: Gott ist frei. Menschliche Religiosität kann ihn nicht für eigene Interessen in Anspruch nehmen. Nicht der religiöse Akt mache den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben, hat Bonhoeffer gesagt.“

„Was nichts anderes heißt, als sich mit denen zu solidarisieren, die in der Gesellschaft leiden: die Flüchtlinge, die Armen, die Ermordeten“, sagt Andreas Pangritz. Der Theologieprofessor ist ein Schüler des verstorbenen Theologen Helmut Gollwitzer und lehrt in Bonn. In Er-

furt ist er einer der Referenten. Mit dem Widerstandskämpfer Bonhoeffer habe er schon als Student sympathisiert, über ihn hat er promoviert. Eingeleuchtet habe ihm dessen Religionskritik – „zumal der Religionsbegriff erst im 19. Jahrhundert prominent wurde“. Weil es sich um eine historische Entwicklung handle, könne sie auch wieder verschwinden, habe Bonhoeffer gemeint und ein „weltliches Christsein“ eingefordert. Dazu gehörte für ihn das „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“. Beten sei für Bonhoeffer nichts, was öffentlich zur Schau gestellt werden sollte: „Allein in der Tat ist die Freiheit.“ Das heißt: Auf das gesellschaftliche Engagement der Christen kommt es an, das dann auch nichtreligiöse Menschen wahrnehmen können.

Bonhoeffer selbst hat sein religionsloses Verständnis des Christentums vorgelebt.

„Nicht Genies, nicht Zyniker, nicht Menschenverächter, nicht raffinierte Taktiker, sondern schlichte, einfache, gerade Menschen brauchen wir“, heißt es bei Bonhoeffer. Der Platz der Christen sei kein besonderer oder gar ausewählter. Sie sollten vielmehr eine Stimme sein, die sich unter anderen und vor allem mit ihnen hörbar macht.

Nicht das Betonen des Religiösen, sondern dieses Dazugehören sei Bonhoeffer wichtig gewesen, betont Pangritz. Denn entscheidend gehe es um die Frage, wie das Christsein in der Welt wirken kann.

Viele in diesem Sinn engagierte Menschen sind zur Tagung nach Erfurt gekommen. Sie und nicht die theologischen Vorträge bestimmen denn auch die Tagesordnung. „Wir haben hier alles dabei, was die Menschheit so braucht“, sagt Johannes Herrmann aus Frankfurt am Main. Der engagierte Theologe mit den halblangen weißen Haaren schaut schelmisch in die Runde. Zwanzig Menschen haben um den großen Tisch Platz genommen, vom Maschinenbauingenieur bis zum Volkswirt, von der Pfarrerin bis zum Anwalt. Sie sitzen in einem der altherwürdigen Räume des über 700 Jahre alten Augustinerklosters und wollen eine neue Kirche bauen. „Auf der grünen Wiese“, wie einer von ihnen sagt.

Die Flüchtlingsnot ist das beherrschende Thema in der Runde. Kaum einer, der sich da nicht engagiert. Etwa in Frankfurt am Main, wo die leerstehende Gutleutkirche Dank engagierter Christen wieder geöffnet ist: für Flüchtlinge, die keine Unterkunft haben. Oder in Berlin, wo es in Zehlendorf ein 400 Menschen zählendes Bürgerbündnis gibt, das hier Flüchtlinge begrüßt. Neulich gab es für sie einen Gottesdienst auf der Straße. „Es geht nicht um eine Kirche für andere, sondern um eine Kirche mit anderen“, sagt der kräftige, in sich ruhende Berliner Pfarrer Kurt Kreibohm, der sich hier engagiert.

Für Maschinenbau-Ingenieur Klaus-Dieter Höflich und Volkswirt Herbert Pfeiffer von der Stuttgarter Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde ist die entscheidende Frage, wie glaubwürdig die Christen sind. „Wenn jemand heute von Kirche spricht, gehen doch bei vielen Menschen die Rollläden runter“, sagt Höflich. In Stuttgart-Weilimdorf ist er im Kirchengemeinderat. Der bereitet für den Kirchentag ein Themenzentrum vor: Um Widerstand in der kapitalistischen Gesellschaft wird es gehen.

„Wenn die Kirche sich kaum noch vom Staat unterscheidet, weder im Blick auf die Finanzen noch auf dem Umgang mit Mitarbeitern, wird sie keine Zukunft haben“, sagt Höflichs Mitstreiter, der Volkswirt Pfeiffer. Auch für ihn ist das tatkräftige Christsein wichtig – spätestens seit sein heute erwachsener Sohn aus der Kirche austrat, weil sie ihn mehr ängstigte denn Trost gab. Die Bibel, sagt Pfeiffer, lese sein Sohn heute viel unbefangener.

Auch für Martin Rambow geht es mitnichten darum, „die Volkskirche zu reparieren“. Es gehe um ein „redliches Zusammenleben von Christen und Nichtchristen“, sagt er. Wertschätzend zusammenzuleben, dafür habe es gerade in der Vergangenheit im weithin säkularisierten Erfurt ein beeindruckendes Beispiel gegeben: als nach dem Amoklauf in einer Schule 2002 Tausende von Menschen in ihrer großen Not in die Kirchen kamen. Dort ging es nicht in erster Linie um Religion. „Die Sprache Kanaans“, sagt Rambow, „hätten die Menschen ohnehin nicht verstanden“. Aber sie hätten sehr wohl gespürt, was in dieser tragischen Situation Nähe und christliche Zuwendung heißt.

Die 37-jährige Nicole Schädlich aus Eisenach – sie ist die Jüngste in der Runde – ist eher zufällig zur Bonhoeffer-Tagung gekommen. Ihr Chef hatte ihr den Tipp gegeben. „Die reden über Bonhoeffer und die Konsequenzen heute. Das könnte dich interessieren.“ Schädlich arbeitet bei der Diakonie und betreut 300 behinderte Menschen. Die meisten der Patienten wie auch der Kolleginnen und Kollegen gehören keiner Kirche mehr an. „Wo ist da meine Rolle als Christin?“, fragt die junge Frau. Eine umfassende Antwort konnte die Tagung nicht geben, aber ein Gefühl der Solidarität.

Auch darauf sei es ihnen angekommen, betont der Theologe Axel Denecke aus Isernhagen. Gemeinsam mit dem verstorbenen Vorsitzenden des Bonhoeffer-Vereins, Karl Martin, hatte er die Idee für das Tagungsthema. Deutlich wurde: Die Frage Bonhoeffers nach der Zukunft des Christentums wird heute nicht nur diskutiert, sondern an der Basis vorgelebt. In Erfurt-Waltersleben, in Stuttgart und anderswo.

Erschienen in: Publik-Forum, kritisch – christlich – unabhängig, Oberursel, Ausgabe 6/2015; www.publik-forum.de

DETLEF BALD

Bonhoeffer erinnern, 2015

Bevor die Jahrestagung 2015 in Erfurt ihr Recht einfordert und dem Thema des „Religionslosen Christentums“ Tribut zollt, soll Dietrich Bonhoeffer ein Raum der Erinnerung gewährt werden. Sein Todestag jährt sich in der Osterwoche zum 70. Mal. Er hat ein bedeutsames theologisches Werk hinterlassen. Theologie, Ökumene und Kirche haben, besonders nachdem Eberhard Bethge die großartige Biographie zu Dietrich Bonhoeffer vorgelegt hatte, dieses Erbe mittlerweile erkannt und wenden sich ihm zu. Auch Politik und Gesellschaft sind dafür offen, manche fasziniert. Das ethische Postulat fordert heraus und wirkt in der Gegenwart, gibt Anstöße. Leben und Werk von Bonhoeffer bilden eine immer wieder beeindruckende Einheit, von manchen nahezu homogen verstanden; sie gibt seiner Ethik einen weiten Grund, diese christliche Ausrichtung überzeugt viele. Ja, es gibt enthusiastisch Begeisterte.

Das ist heute so. Lange Jahrzehnte jedoch wurde Bonhoeffer in der Bundesrepublik, insbesondere in kirchlichen Kreisen, aufgrund seines kirchenpolitischen Verhaltens wenig geachtet; als Kritiker der Deutschen Christen im NS-Regime und als Mann des Widerstandes des 20. Juli 1944 wurde Bonhoeffer verdrängt, sein Einsatz für die Verschwörung gegen Adolf Hitlers Regime missachtet oder gar geschmäht. Dieser Umgang ist typisch für den früher verbreiteten Umgang mit unserer Geschichte vor 1945. Doch ein auffälliger Wandel ist auch in der kirchlichen Öffentlichkeit eingetreten, dies ist bemerkenswert.

Zum Gedenken an den 70. Todestag von Dietrich Bonhoeffer – gemeinsam mit anderen Verschwörern des 20. Juli, mit Admiral Wilhelm Canaris, General Hans Oster, General Karl Sack, General Friedrich von Rabenau und Ludwig Gehre umgebracht – wird die Evangelisch-Lutherische Landeskirche in München und Flossenbürg Gottesdienste abhalten. Denn der am 4. Februar 1906 in Breslau geborene Bonhoeffer fand, nicht einmal 39 Jahre alt, den Tod im Morgengrauen des 9. Aprils 1945 im oberpfälzischen Konzentrationslager von Flossenbürg, hingerrichtet am Galgen, in den Wirren des Weltkriegsendes doch noch auf Hitlers persönliche Weisung von einem SS-Standgericht in menschlich unwürdigster Weise ausgeführt. Dieses Datum ist heutzutage wieder Anlass für ein allgemeines Bonhoeffer-Gedenken. Und das ist gut so.

Auf unserer Tagung hier in Erfurt stehen Bonhoeffer und sein Werk natürlich im Mittelpunkt. Dabei wird die theologische Interpretation dessen, was „religionsloses

Christentum“ bedeuten mag und in welchem Umfeld diese Aussage entstand und begriffen werden kann, sicher ausgeleuchtet werden. Das Thema ist wichtig genug im Blick auf die sinkende gesellschaftliche Bedeutung der christlichen Kirchen. Beim Bezug auf Bonhoeffer fällt auf: er war kein realitätsferner Theoretiker, er war genauer Beobachter der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse; er zeichnete sich durch präzise Analyse auch religiöser Phänomene aus, spätestens seit er das amerikanische Gemeindeleben vorgestellt hatte. In diesem Sinne verstehe ich seine Aussage: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen.“ Hat er dies beobachtet oder mehr befürchtet? Doch mit derartigen Aussagen schien Bonhoeffer sich außerhalb der verfassten Kirche zu stellen – Kirche und Religionslosigkeit? Das kann nicht sein, hieß es lange.

Ein Blick in die jüngste Studie der EKD zur Kirchenmitgliedschaft belehrt einen, dass Bonhoeffers Wort die kirchliche Realität erreicht hat und nicht schlecht trifft.¹ Einige Auszüge geben die Einstellung oder Haltung der evangelischen Christen am Beginn des 21. Jahrhunderts so wieder: Bei ihnen „kommt es über die Generationen hinweg zu einer kontinuierlichen Abnahme sowohl der Verbundenheit mit der Kirche als auch der Religiosität.“ Der Grund wird in der Abnahme der „religiösen Sozialisation“ erkannt, die sich weiter verstärkte, da die junge Generation eine „religiöse Kindererziehung“ sogar ausdrücklich ablehne. Auf Dauer wirkt das Fehlen einer religiösen Sozialisation verheerend und führt zu geringer, ja mangelnder kirchlicher Nähe. Das gravierende Fazit der soziologischen Empirie: „Fehlende religiöse Erfahrungen, kombiniert mit abnehmendem religiösen Wissen, führen möglicherweise dazu, dass vielen (gerade jüngeren) Menschen ein Leben ohne Religion als selbstverständlich erscheint.“

Die Daten über die religiöse Einstellung der Kirchenmitglieder sind insgesamt mehr als alarmierend, auch wenn diese Studie das Engagement der aktiven Kerngruppe in den Gemeinden hervorhebt und als Positivum interpretiert. Dennoch klingt über Realität der Kirche der nahen Zukunft: eine Kirche des religionslosen Christentums? Desillusionierend zudem, dass das Resultat dieser Studie – in den Daten zu Ost- und Westdeutschland „gleichlaufend“ – lautet: „steigende Distanzierung zur Kirche“ und „zunehmende religiöse Indifferenz“. Das Phänomen der religiösen Indifferenz erscheint den Autoren als ernsthaftes Warnsignal, wenn sie dies die „zentrale geistliche und mentale Herausforderung“ der Zukunft der Kirche nennen; diese Lage begründe eine „völlig neue Grundsituation für die Kommunikation des Evangeliums“. Denn es geht darum: „Religiöse Indifferenz meint kein zwiespältiges (ambivalentes) oder mehrdeutiges (ambiguitäres) Verhältnis, sondern kennt vielmehr

überhaupt keine Beziehung zu Religion und Kirche.“² Das sind Fakten über die Haltung der gegenwärtigen evangelischen Christen, festgestellte Tendenzen der kirchlichen Gegenwart, keine Prognosen oder ähnliches.

Was das bedeuten mag und welche Konsequenzen für die Verkündigung, das kirchliche Amtsverständnis oder die Ausbildung der Pfarrerschaft sich ergeben würden, wird nicht weiter thematisiert. Eigentlich müsste ein Ruck durch alle Gremien der verfassten Kirche gehen, um die notwendigen Änderungen anzugehen. Eine Anregung könnte sein, Bonhoeffers Denken um so aufmerksamer wahrzunehmen und zu fragen, ob er auf seine eigenen Erkenntnisse über das „religionslose Christentum“ eine Antwort zu geben vermochte und sich damit vielleicht eine Hoffnung für die Kirchen und in den Kirchen ausbreiten könnte. Organisation und Botschaft der Kirchen sind von der empirischen Studie zur Mitgliedschaft betroffen.

Liegt Bonhoeffers Antwort und Alternative in seinem Wort von der „Kirche, die für andere da ist“? „Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt (...) geht es doch.“

Anmerkungen

- 1 EKD (Hg.): Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 10ff.
- 2 Ebenda, 132.

II. Weitere Beiträge

Der folgende Beitrag bietet eine Ergänzung zum bei der Frühjahrstagung des dbv in Erfurt 2015 thematisierten Verständnis eines „religionslosen Christentums“ bei Dietrich Bonhoeffer. Neues entdecken, neu nachdenken, konsequent weiterführen – dazu lädt der Artikel ein.

REINHARD MÜLLER

Ein Museum für religiöse Gewänder?

Der Begriff „Arkandisziplin“ im Rahmen der „nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe“ in Bonhoeffers Gefängnisbriefen

0.

Wenn ich die theologischen Abschnitte in den Gefängnisbriefen von Dietrich Bonhoeffer wieder und wieder lese, spüre ich wie einen Sog zu etwas Herrlichem: Wie wenn ein vermeintlich verborgener Schatz ganz leicht aufgedeckt wird: das vollmächtige Sprechen Jesu und das Dasein für andere. Doch als ich 1970 in meiner schriftlichen Arbeit zum ersten theologischen Examen auch den Begriff „Arkandisziplin“ klären musste, merkte ich, dass er hier nicht herkömmlich verstanden werden kann.

1.

Arkandisziplin ist die Geheimhaltungspflicht von Lehren und Bräuchen vor Uneingeweihten. „Arcanus“ bedeutet im lateinischen „geheim“, „verschwiegen“ und „disciplina“ u. a. „Ordnung“, „Pflicht“. In der *alten Kirche* gab es im 4./5. Jahrhundert eine Geheimhaltung von Taufe, Abendmahl und Vaterunser. Es gab dafür aber keine schriftliche Regel. Erst im 17. Jahrhundert wurde dies aus Schriften von Kirchenvätern festgestellt und dafür der Begriff „Arkandisziplin“ benutzt. Als Herkunft gelten die Mysterienkulte oder eine pädagogische Absicht im Katechumenat: „1. die Erhabenheit der Geheimnisse des Glaubens, 2. die Begierde, welche durch diese Heimlichtuerei bei den Katechumenen entzündet werden sollte und 3. das Bemühen, die heiligen Dinge nicht der Verachtung preiszugeben“.¹ Sie „hörte auf, sobald das Christentum die herrschende Kirche ward und sie die Spöttereien der Heiden nicht mehr zu befürchten hatte.“² So hat Arkandisziplin im Laufe der weiteren Kirchengeschichte keine Rolle mehr gespielt.

2.

Anfang des 20. Jahrhunderts gab es in der Evangelischen Kirche einige Erneuerungsbewegungen, die für

die Liturgie und für eine Art klösterliches Leben eine Arkandisziplin anstrebten.³ Auch Bonhoeffer hat mit der Bruderschaft im Predigerseminar Finkenwalde den Versuch einer abgegrenzten Gemeinschaft gemacht, die aber nicht von Bonhoeffer, auch nicht in seinem Buch „Gemeinsames Leben“ von 1938⁴ als „Arkandisziplin“ bezeichnet wird. Bonhoeffer bezog sich dabei nicht auf das altkirchliche Katechumenat, sondern auf das frühe Mönchtum, welches sich auch als Konzentration auf den Dienst an der Welt verstand. „Das ‚evangelische‘ Kloster wird so zum Widerstandsnest, von dem aus in einem partisen-ähnlichen Christentum der Dienst an der Welt wahrgenommen werden soll, den die Kirche als Ganze – auf ihre ‚volkskirchliche‘ Zukunft bzw. Vergangenheit fixiert – verweigert.“⁵ Sicher hat Bonhoeffer dies gefordert und vor allem in bewundernswerter Weise gelebt. Aber er hat dies nicht „Arkandisziplin“ genannt! So ist es m. E. eine unzulässige Methode, wenn Andreas Pangritz dies als eine „Sozialform der Arkandisziplin“⁶ bezeichnet und dann diesen Inhalt für die Auslegung der Arkandisziplin in den Gefängnisbriefen verwendet.

3.

Der Begriff „Arkandisziplin“ kommt bei Bonhoeffer vor 1938 nur zweimal und zwar in Vorlesungsmitschriften vor. Dazu einmal der Begriff „Arkanum“ in einer Vorlesungsmitschrift zu „Das Wesen der Kirche“ (1932): „Das Bekenntnis gehört in die christliche Versammlung der Gläubigen ... (Bekenntnis gehört als Arkanum in den Gottesdienst)“.⁷ In zwei Vorlesungsmitschriften im Predigerseminar Finkenwalde finden sich Passagen über die Arkandisziplin in der alten Kirche: Zum einen beschreibt er in der Katechetik-Vorlesung 1936/37 die Arkandisziplin als Merkmal der letzten Stufe des Katechumenats. Die Taufanwärter bekamen erst ganz zuletzt Informationen über Taufe und Abendmahl und durften dies nicht weitersagen.⁸ Die Homiletik-Vorlesung 1937 geht über die historische Beschreibung hinaus: „Unter Origenes entsteht Arkandisziplin, geschlossene Versammlungen zum Empfang der Sakramente, des Glaubensbekenntnisses und Vater-Unser. Arkandisziplin wegen des Spottes der Welt. Daraus entsteht dann Trennung der Predigt, die auch geöffnet für Heiden und Katechumenen. ... Verbindung des missionarischen mit dem gemeindlichen Charakter der Predigt beschäftigt uns heute noch sehr.“⁹ In gleichem Sinne steht nur in einer

Zusammenstellung von Mitschriften von Bonhoeffers Vorlesung „Jüngste Theologie“ schon früher im Wintersemester 1932/33 der Begriff „Arkandisziplin“ in Klammern: Bei der Bewertung des „Altonaer Bekenntnisses“ wird darin nicht deutlich genug „zwischen Lehre, Verkündigung und Bekenntnis der Kirche unterschieden ... Lehren soll die Kirche vor aller Welt. Verkündigen muss sie sowohl an Getauften wie Ungetauften. Aber bekennen soll und kann sie nur in der Gemeinde (s. Arkandisziplin). Ein Bekenntnis nach außen ist ein gefährliches Unterfangen.“¹⁰

4.

Dietrich Bonhoeffer schrieb viele private *Briefe aus dem Gefängnis*, u. a. an seinen Freund Eberhard Bethge, die in dem Band „Widerstand und Ergebung“¹¹ veröffentlicht sind. Mehrere haben den brisanten theologischen Inhalt: Zur Erreichung aller Menschen in allen Lebenslagen geht Gott in Christus ins Leiden, sodass Kirche und Glauben „Für andere da sein“ heißt (siehe Anm. 10 und 11). Für dieses Ziel ringt er um die „Freiheit des Kultus von der Religion“ und um die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ (vgl. 7.1 und 7.2). Die neuen theologischen Gedanken beginnen in den beiden Briefen vom 30.4.1944 und 5.5.1944. Dort verwendet er je einmal in diesem Zusammenhang den Begriff „Arkandisziplin“. Offenbar weil Briefe keine wissenschaftliche Arbeit sind, ist hier „Arkandisziplin“ ziemlich unscharf verwendet und hat zu vielen Deutungen Anlass gegeben. Schon Karl Barth empfand 1952 Bonhoeffers theologische Briefabschnitte als „änigmatisch“ (= rätselhaft).¹² Die Verwendung des Begriffes „Arkandisziplin“ überrascht, da er von Bonhoeffer vorher nur zweimal gebraucht wurde (s. o.) und die vorangegangenen sieben Jahre überhaupt nicht, auch nicht in seiner wichtigen „Ethik“ (vgl. Anm. 21).

5.

Die meisten der mir bekannten Ausleger der Arkandisziplin in den Gefängnisbriefen deuten sie mit früheren theologischen Aussagen Bonhoeffers.¹³ Als Beispiele mögen hier folgende gelten: Bonhoeffer nennt im Brief vom 5.5.1944 als einige der zu „schützenden“ „Geheimnisse“ die „Jungfrauengeburt“ und die „Trinität“. Andreas Pangritz deutet dies als Hinweis auf die „Frage nach der Menschwerdung Gottes“ und so der ganzen Lehre von Christus. Das läge ganz in Bonhoeffers früherer Linie. Pangritz verankert so die Arkandisziplin Bonhoeffers in seiner Christologie, wenn er schreibt: „Man kann hier den Eindruck gewinnen, als sei Arkandisziplin, d. h. die Zucht, die das Geheimnis Gottes vor Profanierung behütet, die zentrale Aufgabe von Theologie überhaupt.“¹⁴ Bei aller Hochachtung vor der gründlichen Nachzeichnung der Entwicklung von Bonhoeffers Theologie im Buch von Pangritz kann ich nicht nachvollziehen, dass nun

auch in den Gefängnisbriefen Jesus Christus jenes zentrale „Geheimnis“ sein soll, was in der Arkandisziplin verschwiegen werden soll und sie so zum „heimlichen Zentrum der fragmentarischen Theologie in Bonhoeffers Briefen“ macht.¹⁵ Das gibt der Wortlaut des Briefes vom 5.5.1944 nun wirklich nicht her. Zum einen sind die Begriffe „Jungfrauengeburt“ und „Trinität“ doch als markante Beispiele genannt („oder was immer“) und gehören in die vorher und nachher im Brief genannten Begriffsreihen. Auch schreibt Bonhoeffer von „Geheimnissen“, also von mehreren. Andererseits geht es inhaltlich überhaupt nicht. Bonhoeffers Hauptfrage ist doch: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ Da kann dieses Zentrum des Glaubens keineswegs geheim bleiben. Zum anderen setzt ganz ähnlich abwegig Jürgen Abromeit das „Bekenntnis zu Jesus“ ins Zentrum der Arkandisziplin: „Das freiwillige Hüten und Bewahren des Christusbekenntnisses als eines anvertrauten Geheimnisses“.¹⁶ Als drittes Beispiel möge hier die Reaktion seines Freundes Eberhard Bethge genannt werden. Bethge war in seinen Antwortbriefen 1944 inhaltlich bemerkenswerterweise überhaupt nicht auf Bonhoeffers brisante theologische Gedanken eingegangen.¹⁷ Dann später 1967 in seinem theologischen Exkurs am Ende seiner „Biographie“ führt er aus: „Bonhoeffer hat den Kontrapunkt einer Arkandisziplin zum Thema des nichtreligiösen Interpretierens für unaufgebar gehalten.“ „... im Arkanum geschehen die Lebensvorgänge des Glaubens, Lob, Bitte, Dank und Tischgemeinschaft, und diese werden nicht nach außen hin interpretiert.“ „Die Kirche wird deshalb ihre großen ... Begriffe wie „Schöpfung“, „Fall“, „Versöhnung“, „letzte Dinge“, „Buße“, „Auferstehung“ nicht einfach über Bord werfen, sondern weiter in ihnen leben. Aber wenn sie sie nicht mehr auf die mündige Welt beziehen kann ..., dann soll sie so lange schweigen, bis wieder danach gefragt ... wird“.¹⁸ Das klingt nach Überwinterungstaktik und ist m. E. das genaue Gegenteil von Bonhoeffers umfassender Interpretation aller religiösen Lebensvollzüge und Begriffe und behindert Bonhoeffers radikalen Drang zu neuen Formen und Begriffen.

6.

Möglicherweise könnte Bonhoeffer für die überraschende Verwendung von „Arkandisziplin“ durch seine *Lektüre im Gefängnis* angeregt sein. Denn genau dies steht für den Zusammenhang fest: Die neue Gewichtung der Weltlichkeit der Welt¹⁹, die ohne die Arbeitshypothese Gott auskommt und so religionslos ist, hat Bonhoeffer aus den drei Büchern des Philosophen Wilhelm Dilthey. Dilthey beschreibt ausführlich die geistige Entwicklung von Renaissance, Humanismus und Aufklärung: Es ist die Befreiung des Denkens von den kirchlichen Dogmen durch die Vernunft und die Entstehung einer natürlichen Religion durch die Naturwissenschaften. Obwohl

es bei Bonhoeffer einige frühere Stellen gibt, in denen er dies kennt, belegt Ernst Feil im Einzelnen den Einfluss Diltheys auf Bonhoeffers neue Weltsicht.²⁰ In keinem dieser Bücher gibt es aber einen Hinweis auf eine abweichende Bedeutung von Arkandisziplin.

7.

In der alten Kirche und beim Bonhoeffer der 1930er Jahre sollten stets die zentralen Dinge des Glaubens vor der Welt verschwiegen werden: Taufe, Abendmahl und Christusbekenntnis. Ist das aber bei der „Arkandisziplin“ in den Gefängnisbriefen auch noch so? Fragen wir also nach der Bedeutung von „Arkandisziplin“ im Kontext der beiden Briefe vom 30.4. bzw. 5.5.1944.

7.1

Bonhoeffer stellt im *ersten theologischen Brief vom 30.4.* zum ersten Mal die Fragen nach einem „religionslosen Christentum“: „Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist ... Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion? ... Wie sprechen ... wir „weltlich“ von „Gott“, wie sind wir „religionslos-weltlich“ Christen, ... ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr der Gegenstand von Religion, sondern ... wirklich der Herr der Welt.“ Daraus ergeben sich Folgefragen: Was „bedeutet ... eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben“ – oder weiter unten zusammengefasst – „der Kultus und das Gebet ... in der Religionslosigkeit?“ Und unmittelbar danach fragt er weiter, ob hierbei zwei parallele Denkmodelle greifen. Zunächst zum zweiten: „die Unterscheidung (die Du ja bei mir schon kennst) von Vorletztem und Letztem“. Der Hinweis in Klammern bezieht sich auf Fragmente für eine „Ethik“, die der Adressat der Briefe, Bethge, kannte und nach dem Krieg zusammenstellte und herausgab.²¹ In der Ethik heißt es u. a.: „Das Vorletzte“ ist „das Menschsein und das Gutsein“. „Christliches Leben ist der Anbruch des Letzten in mir, das Leben Jesu Christi in mir“.²² „Der Kultus und das Gebet“ im Brief wären dann als vorletzte Dinge die „Wegbereitung“ des „kommenden Jesus Christus“.²³ Dieses Denkmodell hat Bonhoeffer in seinen neuen theologischen Gedanken meines Wissens aber nicht mehr verfolgt. Ja, er hat die „letzten Dinge“ im „Entwurf einer Arbeit“ sogar zu den zu interpretierenden biblischen Begriffen gezählt!²⁴ Das erste im Brief genannte Denkmodell ist die „Arkandisziplin“. Die gängige Antwort wäre, dass „der Kultus und das Gebet“ als Wesen der Kirche im geschützten Raum der Kirche vor der Welt verschwiegen würde. Vielleicht ist Bonhoeffer durch seine Nennung des „Kultus“ zum Begriff „Arkandisziplin“ verführt worden. Bonhoeffer erwägt das erste Denkmodell aber ohne den oben gemachten Hinweis auf Bekanntheit bei Bethge, der ja Bonhoeffers Vorlesungen in Finkenwalde kannte. Ist dies vielleicht

eine gewisse Öffnung des Begriffes „Arkandisziplin“? Oder anders gefragt: Bedeutet die „neue Wichtigkeit“ gerade keine Übernahme des Begriffes mit den bisher bekannten Inhalten, sondern neue Akzente? Und vor allem aber: Wie können Christen dann glaubwürdig „ganz zur Welt gehören“, wenn sie das Zentrum des Glaubens vor der Welt verschwiegen? Es muss m. E. streng beachtet werden, dass Bonhoeffer im ersten Brief nach seiner Anfangsfeststellung („Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen“) nur Fragen stellt. Bonhoeffer ist sich bis hierher offensichtlich unsicher: im Allgemeinen und ob der Begriff „Arkandisziplin“ überhaupt hier passt. Nach einer Unterbrechung im selben Brief fährt er aber fort: „Die paulinische Frage, ob die Beschneidung Bedingung für die Rechtfertigung sei, heißt m. E. heute, ob die Religion die Bedingung des Heils sei.“ Für Paulus war das ja ganz klar nicht der Fall und so verneint Bonhoeffer diese Frage, indem er das Fragen verlässt und mit einer äußerst wichtigen Feststellung unmittelbar sich selbst antwortet: „Die Freiheit von der Beschneidung ist auch die Freiheit von der Religion“. In Apg 15 und Gal 2 wird das damalige Problem gelöst: Die Judenchristen pflegen weiterhin die für Juden verbindliche Beschneidung, die u. a. von Paulus missionierten Heidenchristen sind aber davon befreit. Für Bonhoeffers Problem heißt dies: Religiöse Christen können ihren religiösen „Kultus“ pflegen, aber religionslose Menschen sind nicht daran gebunden. Damit hat Bonhoeffer im Prinzip seine Fragen im Anfangsteil des Briefes mit „Ja“ beantwortet: Christus kann auch der Herr der Religionslosen werden! Es gibt ein religionsloses Christentum! Und in der Arkandisziplin würde nicht der ganze „Kultus“ geschützt, sondern die religiösen Teile und „Gewänder“ würden beiseitegeschoben und verwahrt, damit sie die Religionslosen nicht am Glauben hindern. Die Bedeutung von Arkandisziplin wäre damit nicht mehr der Schutz des „Kultus“ vor den Religionslosen, sondern der Verzicht auf Religiöses gegenüber der religionslosen Welt. Seine Forderung ist hier also die Freiheit der Kirche, der Gemeinde, der Predigt, der Liturgie, des christlichen Lebens von der Religion. Arkandisziplin bedeutet dann, unpassende „Gewänder“ im Schrank zu lassen.

7.2

Fünf Tage später, am 5.5.1944, beginnt sein zweiter theologischer Brief mit „Gedanken über die ‚Religionslosigkeit‘“, dass nämlich „die ‚religiösen‘ Begriffe schlechthin problematisch sind“. Der Theologe Rudolf Bultmann habe „nur die ‚mythologischen‘ Begriffe“ entmythologisiert. „Man kann nicht Gott und Wunder voneinander trennen ..., aber man muss beide ‚nicht-religiös‘ interpretieren und verkündigen können ..., ob es nun Jungfrauengeburt, Trinität oder was immer ist, jedes ist ein gleichbedeutendes und -notwendiges Stück des Ganzen, das eben als Ganzes geschluckt werden muss oder gar

nicht. Das ist nicht biblisch. Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; d. h. es muss eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung geschützt werden.“ Wenn er nun kurz danach „Begriffe wie Buße, Glauben, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heilung ‚weltlich‘ uminterpretieren“ will²⁵, dann heißt das, dass diese weder eine gleiche Bedeutung haben noch jeweils als Ganze von jedem Christen „geschluckt“ werden müssen. Ein Religionsloser würde damit nur von einer Gottesbeziehung abgeschreckt und die Verkündigung würde mit guten, aber unverständlichen Inhalten die eigentliche Botschaft Gottes verschleiern. Was an diesen Begriffen religiös ist, sollte von diesen Begriffen gelöst werden. Doch ein ganzer religiöser Begriff oder Teile seines Inhaltes werden nicht weggeworfen, sondern verwahrt. Sie werden als *religiöse „Geheimnisse“ in die Ahnenreihe* des christlichen Glaubens gesetzt, die man wie in einem Archiv oder Museum betrachten kann. Damit werden sie nicht „profaniert“, also nicht entwertet oder durch falschen Gebrauch entwertet, sondern geschützt bzw. „behütet“.²⁶ Das ist hier offenbar „eine Arkandisziplin“. Bonhoeffer benutzt hier nicht den bestimmten Artikel „die“, mit dem auf eine bekannte Bedeutung von Arkandisziplin hingewiesen wäre, sondern er nimmt den unbestimmten Artikel „eine“, womit nur der allgemeine Wortsinn, also eine notwendige Verschwiegenheit wiederhergestellt werden soll. Der von Bonhoeffer benutzte Begriff „Profanierung“ bedeutet hier nicht etwa „Verweltlichung“, was seiner weltlichen Interpretation diametral widersprechen würde, sondern bedeutet – wie im Brief vom 9.3.1944 im Bezug auf sein „Leiden“ – Entwertung oder unsachgemäße, inflationäre Nutzung.

8.

Seine neuen theologischen Gedanken beschreibt Bonhoeffer in *vielen neuen Anläufen* noch in folgenden Texten bis August 1944: „Gedanken zum Taufstag“ vom Mai; Briefe vom 25.5., 8.6., 27.6., 30.6., 8.7., 16.7., 18.7., 21.7., 27.7., 28.7., 3.8.; „Entwurf einer Arbeit“ vom 21.8. In diesen Briefen und Texten kommt der Begriff „Arkandisziplin“ aber nie mehr vor – auch nicht im „Entwurf einer Arbeit“, wo er zwingend hingehörte, wenn die „Arkandisziplin“ die zentrale „Forderung“, der „cantus firmus“ oder der „Schlüsselbegriff“ der Theologie Bonhoeffers gewesen wäre.²⁷ Bonhoeffers Hauptfrage in den Briefen vom 30.4. und 5.5.1944 heißt vielmehr: „... wer ist Christus heute für uns eigentlich“. Während er im ersten Brief allgemein nach einem „Christentum“ und nach einem „Kultus“ „ohne Religion“ fragt, spezialisiert er sich ab dem zweiten Brief im Wesentlichen auf die Begriffe. In den „Gedanken zum Taufstag“ nennt er diese beiden Seiten als „Handlungen“ und „Worte“ zusammen, obwohl darin doch wieder stärker die „neue Sprache“ Thema

ist. Für Handlungen und Worte fordert er als Filter die *„nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“*. Diesen Wortlaut verwendet er also noch nicht im ersten, aber ab dem zweiten theologischen Brief in fünf verschiedenen Texten insgesamt ca. zehnmal. Einige Male verwendet er den parallelen Begriff „weltliche Interpretation“. Dazu kommen noch mehrere Stellen, wo er von einem neuen „Sprechen“, einer „neuen Sprache“ schreibt. Markantes Beispiel: Am Schluss der „Gedanken zum Taufstag“ müht er sich dabei, ohne Fremdworte auszukommen, was zusammengestrichen so lauten könnte: „Wir können kaum mehr die großen alten Worte der Verkündigung aussprechen. Versöhnung, Erlösung, Wiedergeburt und Heiliger Geist werden nicht mehr als erlösende Worte gehört und müssen verstummen. Was bleibt ist Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen. Aber das Wort Gottes wird eine neue Sprache finden, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt.“

Dieses Verstummen ist vorübergehend und das christliche Leben dadurch konzentriert auf das „Beten und Tun des Gerechten“. Aber das Verstummen ist nicht mit der oben skizzierten Verschwiegenheit (= Arkandisziplin) von religiösen Lebensvollzügen und vor allem von religiösen Begriffen zu verwechseln. Es soll ja eine „neue Sprache“ gefunden werden, die das Verstummen beendet. Auch im Brief vom 8.6. fehlt der Begriff „Arkandisziplin“, obwohl Bonhoeffer wieder Bezug nimmt auf die „Beschneidung bei Paulus“ (vgl. 7.1) und sagt: „... diese Begriffe müssen nun in einer Weise interpretiert werden, die *nicht die Religion als Bedingung des Glaubens voraussetzt*.“ Im „Entwurf einer Arbeit“ plant er dann einen Abschnitt über „Kultus und ‚Religion‘“, was darauf hinweist, dass nicht jeder Kultus als religiös für das Christentum unangemessen wäre. So wird es selbstverständlich für Bonhoeffer eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben geben, aber eben ohne „religiöses Gewand“.

9.

Wenn Bonhoeffer nicht-religiös interpretiert, soll kurz beschrieben werden, was er hier unter „religiös“ versteht und dass dabei ein neues Gottesverständnis herausgekommen ist.

9.1

Bonhoeffer übernimmt die grundsätzliche Kritik von Karl Barth, dass das Christentum keine Religion ist, bei der der Mensch sich mit Gott gutstellen will, sondern umgekehrt hat sich Gott in Christus offenbart (vgl. Briefe vom 5.5. und 8.6.). Bonhoeffer sieht in der Religion ein „Gewand des Christentums“, „eine geschichtlich beding-

te und vergängliche Ausdrucksform des Menschen“. Es gibt kein „religiöses Apriori“, also dass Religion von vornherein da und in jedem Menschen angelegt ist. Er füllt die Religion mit den „zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.“. „Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen ... Das hält zwangsläufig nur so lange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben und Gott als Deus ex machina²⁸ überflüssig wird“ (Brief vom 30.4.; vgl. vom 8.6., 30.6., 8.7., 16.7. und 18.7.). Der Gebrauch des Begriffs „Innerlichkeit“ ist hier insofern unklar, da er im Gegensatz zu „Metaphysik“ bei Dilthey positiv gewertet wird. Bonhoeffer hat hier wohl den Missbrauch von Innerlichkeit im Blick, sodass er im Brief vom 5.5. die „Religion“ neben „metaphysisch“ besser als „individualistisch“ beschreibt. „Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig verschwunden? ... Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem? ... Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt wie sie erschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch ...“ Das zweimalige „etc. etc.“ nach „Innerlichkeit“ deutet auf weitere Aspekte von Religion hin. Ernst Feil schreibt von „drei hervorstechenden Merkmalen“ der Religion bei Bonhoeffer: „Metaphysik, Innerlichkeit und Partialität“. Er meint mit dem dritten „den ängstlich ausgesparten Raum für Gott“, der also nur in einem „Teil“ des Lebens, nämlich „an den Grenzen“ und „in den Schwächen“, und nicht „in den Stärken“ und „im Guten des Menschen“ wirken würde (Brief vom 30.4., vgl. vom 8.6.). Doch für Bonhoeffer ist das schon mit „Innerlichkeit“ gemeint, wenn er am 8.7. schreibt: „Die Verdrängung Gottes aus der Welt ... in den Bereich des ‚Persönlichen‘, ‚Innerlichen‘, ‚Privaten‘ ... Also der Bereich des Intimen (vom Gebet bis zur Sexualität) werden das Jagdgebiet der modernen Seelsorger.“ Feil selbst bezeichnet das dritte Merkmal als „Konsequenz“ der beiden ersten, sodass man Bonhoeffers „etc. etc.“ wohl als Hinweis auf solche und andere Konsequenzen deuten kann.²⁹ Auch Bethge zählt in seiner Biographie mehrere Merkmale von Religion bei Bonhoeffer auf.³⁰ Doch auch diese sind m. E. Unterkategorien zu den beiden Hauptmerkmalen. Festzuhalten ist vor allem, dass Bonhoeffer nur diese zwei Aspekte von Religion im Blick hat und so aus den biblischen Begriffen *das „Metaphysische“ und das „Individualistische“* herausfiltern will. Nicht etwa weil das gerade mal seine Meinung ist, sondern weil er feststellt, dass den mündigen Menschen – den Naturwissenschaftlern und den einfachen „Arbeitern“ – *das Jenseits und das Seelenheil* in der bisherigen Form gegenstandslos geworden sind. Wenn Bonhoeffer am 30.4. im Gefängnis schreibt, dass „wir einer völlig religionslosen

Zeit entgegengehen“, meint er nur *diese zwei Aspekte von Religion*. Wenn wir nun heute im Jahre 2015 feststellen, dass diese zwei Aspekte noch da sind, dann würde Bonhoeffer sicher immer beharrlicher fragen, ob wir uns nur um diese Art von Religion kümmern wollen oder nicht doch vornehmlich um die immer größere Mehrheit der Menschen ohne diese Religiosität (vgl. Brief vom 30.4.). Es gibt sehr viel real existierende Religionslosigkeit, die Bonhoeffers Plan allemal rechtfertigt. Es erfordert eine große Disziplin, dabei auf die Stolpersteine des Jenseits und des Seelenheils zu verzichten, damit Gott von allen Menschen verstanden werden kann. Andere heutige Aspekte von Religiosität und inwieweit diese zum „Für andere Dasein“ passen, sind hier nicht Bonhoeffers Thema.

9.2

Mit der Feststellung des religionslosen, mündigen Menschen befreit sich Bonhoeffer zu einem *neuen Verständnis Gottes*. Nach seiner Frage, wie Gott auch ein Gott der Religionslosen sein kann, schreibt er am 30.4.: „Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und Guten des Menschen sprechen ... Der Auferstehungsglaube ist nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems. Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unsers Erkenntnisvermögens! ... Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“ In den Briefen wechselt Bonhoeffer zwischen „Gott“ und „Jesus Christus“ fast synonym und erinnert sich an den Grund dafür am 16.7. gegen Ende so: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. ... Christus hilft uns nicht kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina [vgl. Anm. 28]. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen“ (vgl. das Gedicht „Christen und Heiden“). Und seine weiteren Überlegungen am 18.8. fasst er im „Entwurf einer Arbeit“ so zusammen; die Antwort auf seine eigene Frage: „Was ist Gott?“ lautet dann: „Begegnung mit Jesus, Erfahrung, dass hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur ‚für andere da ist‘ ... Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten ... Wesen ..., sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu. ... der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente.“

Die Entdeckung der Mündigkeit der Welt ist für Bonhoeffer also ein Anlass, *Gott ganz neu als leidenden Gott, als Gott, der für andere da ist*, zu verstehen und zu definie-

ren. Das aber erst eröffnet die Möglichkeit und Notwendigkeit einer weltlichen Verkündigung unter Verzicht auf religiöse Zutaten (vgl. Ende des Briefes vom 16.7.). Betont werden muss hier, dass Bonhoeffer schon am 30.4. auf Grund seiner neuen Weltsicht das „Reich Gottes“ als „das wichtigste von allen“ bezeichnen kann und fortfährt: „Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie erschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch.“ Hingewiesen sei auch auf Bonhoeffers neue Würdigung des Alten Testaments (vgl. Anm. 25) und des biblischen „Segens Gottes, der alle irdischen Güter in sich einschließt. Dieser Segen ist die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott“. Da gehören „Glück und Leiden bzw. Segen und Kreuz“ zusammen (Brief vom 28.7.).

10.

Diese „volle Diesseitigkeit“ und dieses „Dasein-für-andere“ sind also das Wesen von Kirche und Theologie, wozu die altkirchliche Arkandisziplin und auch Bonhoeffers frühere Aufnahme derselben im krassen Widerspruch stehen. *Bonhoeffers zentrale Forderung in den Gefängnisbriefen bleibt also durchgängig die nicht-religiöse Interpretation der biblischen Begriffe*, wobei die darin enthaltene Religiosität herausgefiltert wird, damit die „neue Sprache“ die Religionslosen mit immer neuen Bildern erreichen kann und damit die „volle Diesseitigkeit“ und das „Dasein für andere“ neue Formen von Kirche entstehen lässt. Die „Arkandisziplin“ der theologischen Briefe *verwahrt das Religiöse wie in einer Art Museum. Sie ist also eine Begleiterscheinung der „Umschmelzung“ zu einem nicht-religiösen Kultus und der weltlichen Interpretation biblischer Begriffe*. So gehört „Arkandisziplin“ in den Gefängnisbriefen zu „Sprach- und Verstehensfragen“³¹ und insofern ist sie tatsächlich ein „hermeneutisches [= auslegerisches] Nebengleis“.³² Offenbar hat auch der Bonhoefferschüler Gerhard Ebeling „Arkandisziplin“ als Nebensache gedeutet, da er als einer der ersten einen Aufsatz über „Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“ schrieb und dort den Begriff „Arkandisziplin“ gar nicht erwähnt.³³ Die „Methode Kontext“ ergibt also ein verblüffendes und einfaches Ergebnis, womit die „nicht-religiöse Interpretation“ radikalisiert wird. Offenbar aber war „Arkandisziplin“ für Bonhoeffer zu missverständlich und die weitere Sorge um eine Art Museum für Religiöses lag nicht in seiner Intention, sodass er weder den Begriff noch die Sache weiter verwendete.

11.

Bonhoeffer selbst hat sich mit einer bewussten Beschreibung von *Beispielen der nicht-religiösen-Interpretation* schwer getan. Er nimmt mehrmals Anlauf, aber er bricht aus diversen Gründen immer wieder ab. So wird viel herumgerätselt und Albrecht Schönherr warnt sogar vor „schnellen Rezepten“ und vermisst eine „Anleitung“:

„... wir dürfen nicht danach greifen wollen“³⁴. Dieses Bremsen ist nicht nachzuvollziehen. Denn es gibt doch zum einen eindeutige *Kriterien*: Das Weglassen von Metaphysik und Individualismus, von Jenseitshoffnungen und Seelenheil (vgl. 9.1). Und es gibt die Grund-Rezeptur: das „Für andere Dasein“ (vgl. 9.2). Der leidende Mensch Jesus ist die Menschwerdung Gottes. Gott ist nun der Mensch, der für andere da ist, „der Mensch für andere“. Das ist der christologische Hoheitstitel, der gerade nicht „den alten Hoheitstiteln Jesu einen neuen hinzufügt“³⁵, sondern es ist der einzige nach der nicht-religiösen Interpretation. So kann man m. E. folgern: *Der Mensch Jesus ist die erste nicht-religiöse Interpretation Gottes*.

11.1

Zum anderen gibt es in den Gefängnisbriefen starke und weniger starke *Beispiele* der nicht-religiösen Interpretation, die sich daraus ableiten. Sie können hier nur kurz genannt werden: Nicht-religiös Glauben ist Teilnahme am Leiden, am „für andere Dasein Jesu“ (18.7., vgl. „Entwurf einer Arbeit“); Christsein heißt Menschsein – ohne religiösen Akt (18.7.); „Metanoia“ (= Buße = Umkehr) ist das „Hineingerissenwerden“ in das „Leiden Gottes im weltlichen Leben“ (18.7.); „Reich Gottes“ ist „diese Welt, wie sie erschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst“ ist (30.4.); nicht-religiöse Kirche ist, wenn sie für andere da ist (siehe die wegweisenden „Folgerungen“ im „Entwurf einer Arbeit“: arme Kirche, die durch „Vorbild“ wirkt etc.). Die letzten Monate des Lebens von Dietrich Bonhoeffer bezeichnet Eberhard Bethge in seiner Biographie als „heutiges exemplarisches Christsein“. „Mit dieser Theologie und nach diesem Weg ist ein Durchbruch geschehen, in dem das Wesen dieses Ausnahmeweges sich als das zukünftige Normale entfaltet: das ‚Sein für andere‘ als Teilnahme am Leiden Jesu“.³⁶ Zwei im Jahr 2005 erschienene Biografien würdigen Bonhoeffer als christlichen Märtyrer. Josef Ackermann schreibt: „Der Begriff Märtyrer, also Blutzuge für den Glauben, kennzeichnet ohne Zweifel Dietrich Bonhoeffers Wirken“, und Ferdinand Schlingensiepen zitiert die Gedächtnisrede von Bischof Bell am 27.7.1944 in London: „Als einer aus der Gemeinschaft der Märtyrer repräsentiert er beides: den Widerstand, den die glaubende Seele im Namen Gottes allen Angriffen des Bösen entgegengesetzt und den moralischen und politischen Aufstand des menschlichen Gewissens gegen Unrecht und Gewalt“.³⁷

11.2

Bonhoeffer hat überraschend von Juni bis Dezember 1944 zehn *Gedichte* geschrieben, die er mit den Briefen mitschickte und die so zwischen den Briefen zu finden sind: u. a. „Wer bin ich?“, „Christen und Heiden“, „Stationen auf dem Weg zur Freiheit“, „Von guten Mächten“. Axel Denecke deutet sie in beeindruckender Weise als „Theo-Poesie“, mit der Bonhoeffer seine neue Theologie

am Ende seines Lebens allein ausdrücken kann. „Gerade weil er die ‚nicht-religiöse Interpretation‘ ... weitgehend nicht mehr in Form klassischer ... Theologie angemessen ausdrücken kann, greift er zu neuen sprachlichen Mitteln“.³⁸ Obwohl die Gedichte, insbesondere „Christen und Heiden“, auch noch religiöse Begriffe benutzen, sind sie wohl auch für nicht-religiöse Menschen verständlich. Die meiste Ausstrahlung hat das Gedicht „Von guten Mächten“ erlebt: Derart viel Trost und Geborgenheit kann nur geben, wer auf Grund des Hauptthemas des Lebens, des „Daseins für andere“, die Begleitung durch den „Gott bei uns“ in Vorbereitung auf das Ende gespürt hat. An dieser Stelle sei für alle, die „nicht-religiös“ und „weltlich“ bisher als „nicht-christlich“ verstanden haben, ausdrücklich betont: Bonhoeffer wird schon in seinen Briefen, aber vor allem hier in den seine Lebenswirklichkeit beschreibenden Gedichten als zutiefst gläubiger und äußerst frommer Mensch erkenntlich. Ja, durch Bonhoeffers Leben in voller Diesseitigkeit strahlt die Kraft des „leidenden Gottes“ (vgl. 11.1).

11.3

Bonhoeffer hat zum einen *viele biblische Begriffe* religionslos interpretieren wollen. Ich nenne sie hier unsortiert und nicht doppelt nach den Briefen: 5.5.: Wunder, Himmelfahrt, Gott, Glauben, Jungfrauengeburt, Trinität, Buße, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heilung, Versöhnung, Erlösung, Heiliger Geist, Feindesliebe, Kreuz, Auferstehung; 8.6.: Tod, Schuld. „Entwurf einer Arbeit“: Schöpfung, Fall, vita nova (= neues Leben), letzte Dinge, Problem Apostolikum. Und zum anderen *kirchliche Handlungen*: 30.4.: Kirche, Gemeinde, Predigt, Liturgie, christliches Leben, Kultus, Gebet; in den „Gedanken zum Taufstag“: Leben in Christus, Nachfolge. Da gibt es noch viel Arbeit, doch für einige dieser Begriffe ist das „religiöse Gewand“ nach dem oben Gesagten schon gefallen (vgl. 11.1).

11.4

Damit sind einige Begriffe bzw. ihre religiösen Gewänder im religionslosen Christentum auch überflüssig, denn Bonhoeffer will die Sache selbst und nicht erst einmal vergangene Begriffe erklären müssen. Ins *Museum für religiöse Begriffe* gehören: 5.5.: „Metaphysik“ mitsamt des dazugehörenden Weltbildes, „Individualismus“; 16.7.: „Arbeitshypothese Gott“; 8.7.: „Unterscheidung von starken und schwachen Sünden“, das „Hinter-den-Sünden-der-Menschheit-Herschnüffeln“; 30.4.: „Jungfrauengeburt“ und „Trinität“, etc. etc.

Bonhoeffers Verzicht auf religiöse Gewänder befreit so die Sprache Jesu, die neue Sprache des Reiches Gottes bzw. die Sprache des Daseins für andere in dieser vorfindlichen Welt, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Ganzen „Arkandisziplin“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart II“, Tübingen 1927 und die profunde Darstellung der „Arkandisziplin“ in der Alten Kirche bei Andreas Pangritz, Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin, Köln 1988, S. 315ff. Zitat am angegebenen Ort (a. a. O.), S. 328.
- 2 Gotthold Ephraim Lessing, Ges. Werke III, Stuttgart 1886, IV. Hauptstück im Artikel „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion“, S. 498.
- 3 U. a. Berneuchener Michaelsbruderschaft. Zum Ganzen siehe Pangritz, a. a. O., S. 355ff.377f.
- 4 Dietrich Bonhoeffer Werke (= DBW), München 1986, Bd. V.
- 5 Dies hat Pangritz klar herausgearbeitet, a. a. O., S. 271-304. Zitat von Pangritz, a. a. O., S. 307.
- 6 Pangritz, a. a. O., S. 272.
- 7 DBW XI, S. 285.
- 8 DBW XIV, Gütersloh 1996, S. 549-553. Dort stehen einmal der Begriff „disziplina arcani“ und dreimal der Begriff „Arkandisziplin“.
- 9 DBW XIV, S. 526f.
- 10 Gesammelte Schriften Bd. V, München 1972, S. 339. Hier ist eine Zusammenstellung von mehreren Mitschriften von Otto Dudzus abgedruckt, der offenbar die Klammer mit „Arkandisziplin“ – sicher im Sinne Bonhoeffers – einfügt. Denn sowohl bei Eberhardt Bethge, Dietrich Bonhoeffer, S. 1090 als auch in DBW XII, S. 177 fehlt diese Klammer. Vgl. Jürgen Abromeit, Das Geheimnis Christi, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 153, Anm. 77. Damit entfällt diese Stelle als Beleg für den Begriff „Arkandisziplin“ bei Bonhoeffer.
- 11 Widerstand und Ergebung (WE), Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1957 (mit Vorwort zur 6. Auflage der Münchener Ausgabe von 1955). Laut Vorwort zu den Gefängnisbriefen in DBW VIII, S. 14f. ist seit dieser 6. Auflage am Wortbestand der Briefe nichts geändert worden (außer der Ausschreibung von Namen etc., vgl. Anm. 26). So zitiere ich nach der alten Ausgabe – und zwar jeweils mit der Angabe des Briefdatums von 1944 mit Tag und Monat statt der Seitenzahlen, damit jede Ausgabe benutzt werden kann.
- 12 Siehe bei Pangritz, a. a. O., S. 11.
- 13 So u. a. Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Berlin 1977, S. 393ff.; Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt, Leipzig 1961, S. 395ff.; Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube I, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Zürich 1966, S. 129ff. (H. Ott erkennt immerhin wohl als einer der ersten, dass es sich bei „Arkandisziplin“ um die Interpretationsfrage handelt, fällt ihn aber auch herkömmlich.) Ausführlich und gründlich hat Pangritz die Auslegungsgeschichte der Arkandisziplin in den Gefängnisbriefen dargestellt, a. a. O., S. 11-135; S. 315ff.
- 14 Ausführlich a. a. O., S. 137ff. Zitate S. 137.138.140.
- 15 A. a. O., S. 11.
- 16 Abromeit, a. a. O., S. 166 und 162; vgl. S. 172.
- 17 DBW VIII, Briefe von Eberhardt Bethge an Bonhoeffer. Gegen Ferdinand Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, München 2006, S. 362, der dort behauptet, „dass Bonhoeffers Gedanken im Dialog mit Bethge entwickelt worden sind“ (vgl. auch S. 12). Vielmehr erscheint Bethge wie ein stummes Gegenüber oder – wie Bonhoeffer selbst am 18.11.1943 schreibt: „Ich muß Deine Nähe einfach wahrnehmen, Dir zu schreiben“. Ähnlich übertrieben steht im Vorwort zu DBW VIII, S. 14, die Briefe der Freunde seien eine „dialogische Wechselseitigkeit“. Wenn Bethge wirklich im theologischen Gespräch mit Bonhoeffer war, könnte man da nicht erwarten, dass er sich wenigstens an etwas in Bonhoeffers Briefen vom September 1944 erinnert hätte? Diese hatte er vernichtet, als er erfuhr, selbst gefangen genommen zu werden (vgl. DBW VIII, S. 7 und Schlingensiepen, S. 373).

- 18 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, S. 989f. und S. 992.
- 19 Angelegt war dies schon in seiner „Ethik“, DBW VI, München 1992, S. 47.
- 20 Feil, a. a. O., S. 355ff. Die Dilthey-Bücher: „Das Erlebnis und die Dichtung“, Leipzig 1907; „Von deutscher Dichtung und Musik“, Leipzig und Berlin 1933 sowie „Weltanschauung und Analyse des Menschen“, Leipzig und Berlin 1929. Die ersten beiden Bücher hat Bonhoeffer im Januar und Februar 1944 gelesen. Das dritte bestellte er im Brief an seine Eltern vom 2.3.1944. Wann er es bekommen und ob er es noch vor dem 30.4. zu lesen begonnen hat, ist unklar. Viele Bezüge, ja fast Zitate finden sich in den Briefen vom Juni und Juli 1944. Vgl. Christian Gremmels, Mündigkeit – Geschichte und Entfaltung des Begriffs“ in: Die Mitarbeit 18, Heidelberg 1969, S. 361ff. Gremmels weist nach, dass die inhaltliche Füllung des Begriffes „Mündigkeit“ aus dem dritten Dilthey-Buch stammt. Ausführlich beschreibt Bonhoeffer die Mündigkeit der Welt am 8.6.1944.
- 21 DBW VI.
- 22 A. a. O., S. 151; vgl. S. 159f.
- 23 A. a. O., S. 153-160.
- 24 Damit hat er offensichtlich seine bekannte „Unterscheidung von Vorletztem und Letztem“ aus der Ethik hinter sich gelassen.
- 25 Interessant ist Bonhoeffers wiederholte Hervorhebung der Diesseitigkeit des Alten Testaments; hier fügt er zu „weltlich“ hinzu: „ – im alttestamentlichen Sinne“.
- 26 DBW VIII und ab der 17. Auflage der Einzelausgabe steht an dieser Stelle m. E. bedeutungslos, aber leider kommentarlos „behütet“ gegenüber dem „geschützt“ in den ersten Ausgaben.
- 27 Gegen Pangritz, a. a. O., S. 17, Anm. 18 und S. 466 sowie gegen Abromeit, a. a. O., S. 4.
- 28 Lateinisch: „Gott aus der Maschine“; gemeint ist die Theaterkulisse, aus der Gott als Zaubergott auf Abruf auftaucht.
- 29 Vgl. Feil, a. a. O., S. 345ff. Zitat S. 347.
- 30 Bethge, a. a. O., S. 979ff.
- 31 E. G. Wendel, Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Tübingen 1985, S. 187.
- 32 Gegen Pangritz, a. a. O., S. 129ff., der dies als Reduzierung vehement ablehnt, da damit die „Umschmelzung der Kirche zu neuer Gestalt“ verhindert würde. Diese will aber Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen durch die nicht-religiöse Interpretation erreichen und nicht durch die Arkandisziplin.
- 33 G. Ebeling, in: Mündige Welt, München 1956, S. 12-73.
- 34 A. Schönherr, Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig“ gewordenen Welt, in: MW I, München 1955, 2. Auflage, S. 76-89.
- 35 Gegen Bethge, a. a. O., S. 993 und 994.
- 36 A. a. O., S. 994.
- 37 Josef Ackermann, Dietrich Bonhoeffer – Freiheit hat offene Augen, Gütersloh 2005, S. 14; Ferdinand Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer, München 2006, S. 392.
- 38 A. Denecke, „Gott ist bei uns“, Theo-Poesie – Bonhoeffers späte Wende zu einer poetischen Theologie, Sonderheft der Zeitschrift „Verantwortung“ des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins, Berlin 2014, S. 10f.

Gründung eines Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Österreich

Am 70. Todestag Dietrich Bonhoeffers, dem 9. April 2015, hat sich in Wiedweg (Kärnten, Österreich) der „HAPAX – Dietrich-Bonhoeffer-Verein in Österreich“ gegründet. Detlef Bald als Vorsitzender des dbv war zu diesem Zweck in Wiedweg mit anwesend. Der Vorsitzende und Initiator des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Österreich, Pfarrer Uwe Träger, hatte vor einigen Jahren schon Kontakt zum dbv aufgenommen, in der Folge ergaben sich mehrere Treffen zwischen ihm, Karl Martin und Detlef Bald.

Mit dem griechischen Wort „hapax“ (dt. „einmalig“, ein Zitat aus Hebr 7,27) erinnert der Verein an das Predigerseminar in Finkenwalde, auf dessen Altartuch dieser Begriff stand. Symbolträchtig war auch die Feier anlässlich der Gründung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Österreich gestaltet, indem Brot und Kartoffelsalat – Bonhoeffers letztes Essen – gereicht wurden.

Nach seinen Statuten bezweckt der „HAPAX – Dietrich-Bonhoeffer-Verein in Österreich“, Dietrich Bonhoeffer bekannt zu machen und seine Bedeutung und Aktualität zu bewahren und zu fördern in Bezug auf u. a. die persönliche Spiritualität und das christliche Leben im Alltag, die christliche Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie den Widerstand gegen die Verletzung der Menschenrechte durch politischen und religiösen Radikalismus.

Bei regelmäßigen Versammlungen im Pfarrhaus von Pfarrer Träger sollen Veranstaltungen, Gesprächsrunden und Initiativen initiiert werden, um zu wichtigen Themen der Gegenwart die theologischen und gesellschaftlichen Anliegen Dietrich Bonhoeffers geltend zu machen. Als herausragendes Ereignis im Jahr der Vereinsgründung ist eine Lesung mit dem bekannten Schauspieler Klaus-Maria Brandauer geplant, der selbst Mitglied bei „HAPAX“ ist.



Zweiter von links: Pfarrer Uwe Träger; ganz links: Detlef Bald.

III. Vermischtes

Nachfolgend veröffentlichen wir u. a. drei Rezensionen. Zunächst wird die neue, große Bonhoeffer-Biographie von Charles Marsh besprochen. Die zweite Rezension schlägt eine Brücke zur diesjährigen Frühjahrstagung des dbv in Erfurt, berichtet über die Geschichte der „Offenen Arbeit“ in dieser Stadt. Zuletzt folgt ein Beitrag zum bleibend wichtigen Themenkomplex „Kirchensteuer – Kirchenmitgliedschaft – Glaubensgemeinschaft“.

AXEL DENECKE

„Süffig“ und „Süffisant“ – Der neue amerikanische Versuch einer Bonhoeffer-Biographie

Charles Marsh: *Dietrich Bonhoeffer – Der verklärte Fremde. Eine Biographie*, 592 S., Gütersloher Verlagshaus, 2015, 29,99€, ISBN 978-3-579-07148-0

1.

Nach dem von E. Metaxas' „Bonhoeffer – Pastor, Märtyrer, Prophet“ eher evangelikal angehauchten amerikanischen Versuch, eine „anti-liberale“ Biographie über Dietrich Bonhoeffer zu schreiben (Metaxas war einer der Redenschreiber von G. W. Bush), wird uns nun – quasi die Gegenseite präsentierend – ein neuer Bonhoeffer-Versuch präsentiert: Das opulente (fast 600 Seiten dicke) Werk von C. Marsh mit dem verheißungsvollen Titel: „Der verklärte Fremde“. Das weckt Neugierde und Interesse, zumal es im Klappentext zusätzlich noch heißt: „Charles Marsh zeichnet in seiner Biographie das Bild eines Menschen, der, wo immer er auch ist und was immer er auch tut, nie wirklich dazugehört“. Und so lautet auch eines der Kapitelüberschriften „Ich muss ein Gast und Fremdling sein“ (Kapitel 10 zu den Jahren 1939-1940). Das deckt sich durchaus mit meiner eigenen bescheidenen Wahrnehmung Bonhoeffers, der ich ihn für einen letztlich „großen Einsamen“, „Einzelkämpfer“ und vor allem „Non-Konformisten“ halte, der nirgendwo ganz zu Hause war, der sich nach „Freundschaft“ und „gemeinsamem Leben“ gerade deswegen so sehr sehnte, weil er ein großer Einzelgänger war, der Zeit seines Lebens mit der existentiellen Frage rang: „Wer bin ich?“ (vgl. die berühmte Meditation dazu aus dem Gefängnis in Tegel). Im Sinne Bonhoeffers: „Ja, wer bin ich eigentlich wirklich? Der, für den mich die anderen halten? Ein Gutsherr, der gleichmütig und souverän daher schreitet? Oder ein einsamer Vogel im Käfig, unruhig hin und her flatternd? Ein im Grunde trotz aller Freunde und trotz aller familiären ‚guten Mächte‘ um mich herum einsamer Mensch?“ Oder mit Bonhoeffers eigenen Worten: „Einsames Fragen

treibt mit mir Spott“. Diese Frage bewegt mich und daher habe ich gern zu diesem Buch gegriffen in der Hoffnung, darüber näher Auskunft zu erhalten.

2.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Ich habe leider keine Auskunft erhalten. Und wenn ich leicht zynisch sein wollte, würde ich formulieren: Das Beste an dem Buch ist der Titel. Oder wie Ferdinand Schlingensiepen in seiner Vor-Rezension der amerikanischen Ausgabe treffend sagt: „Die USA ist ein tief gespaltenes Land, und das führt dazu, dass es jetzt einen rechten und einen linken Bonhoeffer gibt, die beide eine gewisse Ähnlichkeit mit dem deutschen evangelischen Pfarrer gleichen Namens haben“¹. Eine „gewisse Ähnlichkeit“, das ist sicher richtig beobachtet. Denn ganz und gar falsche Aussagen über Bonhoeffer werden nicht gemacht, ordentlich recherchiert hat Marsh bei seinem längeren Deutschland-Aufenthalt durchaus, gibt in seiner Dankesadresse (S. 487ff.) auch eine „Wolke an Zeugen“ und Gesprächspartner in Deutschland an (ich habe 21 gezählt, dazu noch über 40 Englisch Sprechende), hat ein umfassendes Literaturverzeichnis und eine beeindruckende Anmerkungsammlung (insgesamt über 1300 Anmerkungen auf 64 Seiten) dem Ganzen beigelegt. Auf den ersten Blick beeindruckend. Doch wenn man genauer hinschaut, fallen sofort Ungenauigkeiten und Fehler auf (Schlingensiepen hat als ausgewiesener Fachmann für Bonhoeffer-Biographien eine ganze Reihe notiert²). Ich wiederhole sie nicht und mache nur, der ich eigentlich eher das Gegenteil von einem Erbsenzähler und theologischen Pfennigfuchser bin, auf zwei aufmerksam, die mir zusätzlich zu dem, was Schlingensiepen exakt notiert, wie nebenbei aufgefallen sind. Zunächst wird das berühmte Gedicht von den „guten Mächten“ – natürlich, könnte ich fast sagen – wieder falsch zitiert in der Uralt-Fassung „Gott ist mit uns ...“³, so als habe es nach Maria v. Wedemeyers Veröffentlichung der handgeschriebenen Fassung vor vielen Jahren keine Neufassung gegeben. Mehr als ärgerlich, dass unreflektiert (das Gedicht wird im Übrigen nur beiläufig erwähnt, ohne inhaltlich darauf einzugehen, es gar zu interpretieren) und unausgesprochen damit auch eine verquere Theologie Bonhoeffers propagiert wird. Einen zweiten, eher handwerklichen Fehler habe ich wie neben-

bei entdeckt. Die lange Anm. 41 auf S. 508 findet sich fast wörtlich (nur einige stilistische Abweichungen) im Fließtext, S. 132 wieder, wird also doppelt präsentiert. Es mag pingelig sein, auf solche Ungereimtheiten hinzuweisen, zeugt aber davon, dass die deutsche Fassung des Buches zum mindesten mit „heißer Nadel“ gestrickt ist, zumal auch noch einige Querverweise mit falschen Seitenangaben versehen sind. Das alles macht das Lesen umständlich und kostet Zeit der Nachkontrolle. Wirklich ärgerlich.

3.

Dabei ist das Buch alles andere als „umständlich“ geschrieben. Ganz im Gegenteil. Ich habe es oben etwas ironisch „süffig“ und „süffisant“ genannt. Das Buch ist sehr flott, leicht und locker, manchmal auch recht schnoddrig und salopp geschrieben, es liest sich an manchen Stellen wie ein blumenreicher Bildungsroman. Es ist der Roman eines bevorzugten Lebens (verwöhnter Sohn einer begüterten, gut bildungsbürgerlich liberalen Familie), das erst am Ende zu sich selbst und seiner inneren Bestimmung findet. „Süffig“ ist das Buch geschrieben (z. B. folgende Bemerkung: „Und so wurde D. B. in Berlin zu einem seltenen Vogel: ein Liberaler, der Barth bewunderte“, S. 75), man kann es abends vor dem Zubettgehen gut verschlingen; besonders z. B. das Kapitel über das Vikariat in Barcelona (1928-1929), das unter der bezeichnenden Überschrift „Mit Matadorengruß“ (S. 84-118) von dem „Sohn aus gutem Haus“, dem jungen „Dandy“ Bonhoeffer, der im hellen Anzug schöngeistige Reden hält, Zigaretten, Zigarren, spanischen Wein und Stierkampf liebt und unter südlicher Sonne sein Wesen vor einer Schar von Bewunderern treibt, dabei immer „klamm bei Kasse“ von seinen begüterten Eltern unverblümt neue Gelder einfordert. „Würde er Kleidung für Abendessen oder ‚spezielle Abendkleidung‘ benötigen?“ (S. 86); „Geschmack für die feinen Dinge ... Eleganter Assistent (des Pfarrers)“ (S. 91); „Lebemann und ehrgeiziger Tennisspieler“ (S. 92); „sonnengebleichte Strähnen und khakifarbene Leinenanzüge“ (S. 94). Ich könnte die Zitatenserie fortsetzen, sicher eine bewusst gewählte Auswahl von mir, aber es zeigt Geist und Tendenz des Buches. Der begüterte Lebemann in Barcelona, der sich da gegenüber dem vertrockneten Ortspfarrer hervortut, ab und zu gelungene Predigten hält, über Ethik und Krieg räsoniert, ansonsten aber Stierkämpfe liebt und die elende Berliner Wintertheologie (S. 110) endlich in südlicher Sonne hinter sich lässt. Damit etwa die Theologie überhaupt? Dazu wird fast nichts gesagt.

„Süffig“ ist dieses Buch geschrieben. Auch in den anderen Kapiteln, zum Beispiel, wenn es um die Freundschaft mit Eberhard Bethge geht. Da wird es sogar „süffisant“. Denn unausgesprochen – ich vermute sogar, bewusst unausgesprochen und eben nur in vagen Andeutungen – wird der Verdacht einer homoerotischen, ja gar verhalten homosexuellen Beziehung zwischen den beiden

genährt. Natürlich nicht direkt und klar ausgesprochen, aber doch für jeden erkennbar, der zwischen den Zeilen zu lesen, zu vermuten, zu argwöhnen versteht und mit neugieriger Entdeckerfreude seine ungebremste Phantasie wandern lässt (z. B. im Bericht über das gemeinsam im Kloster Ettal verbrachte Weihnachten 1940, wo Weihnachtskarten von „Dietrich und Eberhard“ an alle möglichen Leute verschickt wurden; oder auf einer Reise mit Bethge in die Schweiz, wo auf Wunsch Bethges ein „Dritter“, ein Vetter Bethges dabei sein will / soll, Bonhoeffer jedoch protestiert: „Schweiz ist für drei ja schwierig“ (vgl. S. 320). Natürlich, es bleibt alles bei Andeutungen⁴. Nichts wird direkt unterstellt, aber man soll eben seine eigene Phantasie walten lassen. „Süffisant“, sage ich, wenn nicht sogar unappetitlich.

4.

Lasse ich damit kein gutes Haar an diesem Buch, weil es bloß ein schneller „Schmöker“ ist? Das sei ferne. Das Kapitel über Bonhoeffers ersten Aufenthalt in den USA („Ich habe in Negerkirchen das Evangelium predigen gehört“, S. 139-182) ist höchst aufschlussreich und gibt über das bis dahin Bekannte hinaus neue Einblicke, auch wenn die umfangreichen Schilderungen, wie Bonhoeffer den amerikanischen Westen mit seinem Freund Lasserre bereiste („texanische Longhornbullen“, „Highway 90 – Highway 8 – Highway 80 – Highway 96“, „schwüle und feuchte Hitze in Süd-Texas“, S. 175f.), nicht unbedingt zur Wahrheitsfindung über die Theologie und das Leben Bonhoeffers beitragen. Die Grundthese dieses Kapitels lautet nicht ganz zu Unrecht: Bonhoeffers bis dahin rigide deutsche akademische Universitätstheologie habe durch die Begegnung mit den „Negerkirchen“ eine Wandlung erfahren, hin zur Wirklichkeit gelebten Christentums. Das ist sicher richtig, doch in der Entschiedenheit der Behauptung allenfalls nur halbrichtig. Denn nach dem USA-Aufenthalt hat Bonhoeffer weiter fleißig in Berlin traditionelle deutsche Universitätstheologie betrieben, z. B. in seiner berühmten Christologie-Vorlesung, in der er dezidiert und textgenau die altkirchliche Christologie und die neukirchliche reformiert-lutherische Diskussion über Jesus als „wahrer Gott-wahrer Mensch“ (das Chalcedonense als Höhepunkt des Ganzen) durchdekliniert hat. Nun ja. Die Begegnungen mit Reinhold Niebuhr (dem amerikanisch-deutschen „christlich-sozialen Realisten“ und theologischen Pragmatiker) gehören sicher zu dem besonderen Idiom dieses Buches (S. 142ff.).

5.

Personen, weniger die Sachen nimmt Marsh also wahr. Doch auch hier: Es zeigt sich eine durchaus einseitige – bewusste oder eigentlich noch schlimmer: unbewusste? – Wahrnehmung Bonhoeffers in der Darstellung seiner Beziehung zu seiner Verlobten Maria von Wedemeyer. Bereits in der Art der Präsentation ist eine

kühle Distanz zu der Person der Maria (sie würde ja die unausgesprochen homoerotische Tendenz Bonhoeffers zum mindesten in Frage stellen) erkennbar. Von „Maria“ wird gelegentlich vereinnahmend gesprochen, dann aber auch – fast noch häufiger – recht distanziert von „der Wedemeyer“. Ich weiß nicht, ob das lediglich us-amerikanischem Jargon geschuldet ist. In der Sache bleibt „Maria“ sehr blass, im Grunde ein Dummchen, nicht eigentlich einer ernsthaften Würdigung fähig.

Und damit komme ich – tut mir leid – auf meinen am Ende gewichtigsten Einwand. Ich bezweifle die Ernsthaftigkeit der biographischen und vor allem theologischen Wahrnehmung Bonhoeffers. Denn eine theologische Würdigung des Lebens und Werks Bonhoeffers liegt dieser Biographie fern. Um wieder nur ein Beispiel zu nennen: Von den wesentlichen Gedichten Bonhoeffers, die die sog. „nicht-religiöse“ Deutung christlichen Glaubens veranschaulichen, werden die meisten gar nicht wahrgenommen. Weder das Gedicht „Christen und Heiden“ noch die „Stationen auf dem Weg zur Freiheit“, nicht einmal das autobiographische Gedicht „Wer bin ich?“ tauchen auf, geschweige denn, dass über sie nachgedacht wird. Das Gedicht „Vergangenheit“ wird dagegen – gegen den Wortsinn – assoziativ mit seinem latent homoerotischen Freund Eberhard Bethge andeutungsweise in Verbindung gebracht, obwohl gerade dies ein sehr persönliches und direkt formuliertes Gedicht an seine Verlobte Maria von Wedemeyer war. Wieder „süffisant“ das Ganze.

Und wie ist es am Ende mit dem „verklärten Fremden“ und dem „Menschen, der, wo immer er auch ist und was immer er auch tut, nie wirklich ganz dazugehört“? Dazu erfahren wir leider in der Darstellung, von gelegentlichen unverbindlichen Andeutungen (ich habe mir die Seiten 11, 20, 79, 116, 194, 203, 255, 259, 280, 380, 420, 472 notiert) abgesehen, nichts. Zum Beispiel die vage Mitteilung: „Eine durchdringende Einsamkeit bemächtigte sich seiner“ (S. 194). Dagegen bedeutend ausführlicher und sprechender: „Bonhoeffer sah nicht aus wie ein Mann, den die Last des Studierens niederdrückte. Er war – im Gegenteil – 1.87 Meter groß, hatte breite Schultern und einen gut gebauten, athletischen Körper. Seine rosige Gesichtsfarbe ... Bonvivant ...“ (S. 203). Wirklich schade das Ganze. Die spannende Frage, wie Bonhoeffer seine ihm eigene Theologie, mit der er notabene seine ganze bisherige theologische Zunft „in die Schranken“ weist, kreierte, bleibt auf der Strecke anekdotischer Zufallsdaten.

6.

Was bleibt am Ende? Ein gefällig und schnell zu lesender Bildungsroman über Bonhoeffer, hier und da durchaus mit Lust und Schmackes zu lesen. So viel anders als wir alle ist Bonhoeffer ja auch nicht, auch wenn er ein

ganz entschiedener Christ geworden ist. Von uns „verklärt“ und doch ein „Fremder“. Ein Fremder bleibend, auch für den Autor dieser Biographie. Das ist das Beste, was man sagen kann über das Buch. Bonhoeffer bleibt ihm und bleibt uns fremd – dieser im Tiefsten einsame Mensch, „der nie wirklich ganz dazugehört“.

Also das Buch beiseite legen? Es taugt nichts? Das nun auch wieder nicht. Ein ganz eigener Zugang zum „Phänomen Bonhoeffer“ wird durchaus geschaffen. Ein bewusst niedrigschwelliger Zugang zu Bonhoeffer für Neuankömmlinge. Doch nur dann, wenn man nicht alles glaubt, sondern angeregt wird, nun ernstlich zum opulenten Werk Eberhard Bethges (über 1000 S. mit authentischen Informationen) oder zur gediegenen Darstellung von F. Schlingensiepen (431 S.) zu greifen und sich dann ein umfassenderes Urteil zu bilden.

Anmerkungen

- 1 F. Schlingensiepen, Mutmaßungen über Dietrich – Wie Bonhoeffer für Amerika tauglich gemacht wird, in: Bonhoeffer-Rundbrief der ibg, Nr. 108, Febr. 2015, S. 82.
- 2 A. a. O. 83-93.
- 3 Vgl. dazu meine Studie „Gott ist bei uns“. Theo-Poesie, Sonderheft der „Verantwortung“, Berlin 2014.
- 4 Schlingensiepen verweist am Ende seines Artikels nüchtern auf Bethges eigene Einschätzung der Freundschaft zwischen ihm und Bonhoeffer, a. a. O. 92f., dort zitiert aus Chr. Gremmels, / W. Huber (Hg): Theologie und Freundschaft, Gütersloh 1994, S. 15f.

WILFRIED GAUM

„Kirche für Andere“ in der Praxis: Die „Offene Arbeit Erfurt“

Buchgruppe Offene Arbeit (Hrsg.): Alles verändert sich, wenn wir es verändern, Die Offene Arbeit Erfurt im Wandel der Zeiten (1979-2014), 242 S., Verlag Graswurzelrevolution Heidelberg, 2014, 16,90€, ISBN 978-3-939045-24-3

Dieser, in dem kleinen libertär-gewaltfreien Verlag Graswurzelrevolution herausgegebene Band stellt in diesem sehr ansprechend gestalteten Buch die „Offene Arbeit Erfurt“ vor.

Die Initiatoren und MitarbeiterInnen der „Offenen Arbeit“ nutzten den Rahmen, den die evangelische Kirche bot, um seit 1970 Freiraum und Aktionsraum für oppositionelles Denken und Handeln zuerst in der DDR, dann auch in der BRD zu sein. Was ist die Offene Arbeit genau? „Schaut man zurück, sind es drei Dinge, die die Offene Arbeit nach meinem Verständnis durch

die vergangenen 30 Jahre getragen hat. Einmal die Idee, dass Menschen, egal ob bunt oder weiß, ob gesund oder krank, ob reich oder arm ein Recht auf einen Platz oder Raum haben. Gemeint ist ‚Raum‘ im Sinne von Weite oder zum ‚Nutzen verwenden.‘ Die Geschichte der Offenen Arbeit ist eine Geschichte von Farbe bekennen, offen legen, aufrichtig sein, kämpfen gegen Unterdrückung, Verachtung, Zerstören von Mensch, Tier und Baum, mutig sein, etwas riskieren, nicht einfach alles ertragen und nicht aufgeben.“ (S. 199) Die Offene Arbeit kann, so arbeitet es der Beitrag des ehemaligen Propstes Heino Falcke heraus, als Praxis im Horizont der Theologie Dietrich Bonhoeffers verstanden werden (vgl. S. 213). Die theologischen Leitplanken, die das Verhältnis der evangelischen Kirche zur Offenen Arbeit bestimmten, lassen sich danach durch vier Bezüge beschreiben: „Kirche für Andere“ bedeutete zunächst, dass sich die Kirche auf der Seite der oppositionellen Gruppen und nicht auf Seiten des SED-Staates zu stellen hatte. Zweitens sollte damit die Konfrontation der 1950er Jahre zu Gunsten einer „Proexistenz“ zum atheistischen Staat aufgegeben werden. Drittens war die Friedenstheologie und -ethik Bonhoeffers ein Bezugspunkt für die Gruppen der Offenen Arbeit. Ihr Grundmotiv war „ein tiefer Abscheu vor Gewalt, vor Gewalt in all ihren vielen Gestalten, und dieser Abscheu als die Kehrseite der Sehnsucht nach gewaltfreier Kommunikation.“ (S. 215) Und schließlich sollten Bonhoeffers Gedanken zur mündigen Welt endlich ernst genommen werden: Arbeit mit Menschen, die sich aus Vormundschaften, auch denen der Religion, befreit haben. Von dieser Seite her war der Boden bereitet für eine ganz und gar unorthodoxe Praxis der Selbstverständigung und Selbstorganisation.

So war die Offene Arbeit in der DDR eine der Gruppen, die in einer durchaus konfliktreichen Beziehung zur „Kirche im Sozialismus“ mit großem persönlichen Mut gegen die Herrschaft der SED agierte. Erstaunlich ist, dass es diese Gruppe noch heute gibt, sie ist anders als die zumeist erst im Laufe des Jahres 1989 entstandenen politischen Organisationen des Wendeherbstes nicht untergegangen oder im aus der BRD importierten Parteiensystem transformiert worden. Struktur und Denken in dieser Gruppe war und ist zu sperrig, um dieses Schicksal zu erleiden. So ist die Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion erhalten geblieben, die sich – so die Herausgeber – bereits in einem ersten Buch mit dem Titel „Offene Arbeit – Selbstauskünfte. Ich wollt‘ die Hoffnung stürbe nie“ niederschlug. Nun also liegt mehr als 20 Jahre später erneut das Ergebnis der kritischen und selbstkritischen Diskussion des seither individuellen und von der Gruppe gegangenen Weges vor. Die Fragestellungen haben sich in dieser Zeit geändert, schließlich ist 1990 eine bürokratische, autoritäre Diktatur einem marktgesteuerten, individualistischen Kapitalismus ge-

wichen. Die grundlegenden Probleme sind aber – systemübergreifend – geblieben: Wie erreichen wir Frieden, eine mit ihrer Umwelt und sich selbst versöhnte Gesellschaft, welche Wege bieten sich an, mit wem kann man an diesen Zielen arbeiten? Besonders die biographischen Auskünfte machen deutlich: ihren Frieden haben die Allerwenigsten mit dem neuen Deutschland gemacht. Und so wird heute das Erbe aus den Zeiten der Opposition zur DDR gepflegt, zum Beispiel mit Fotoausstellungen, ohne aber in Nostalgie zu versacken, sondern in der Fortsetzung zähen Widerstandes gegen Zustände, in denen nach wie vor der Mensch ein allzu oft erniedrigtes und entfremdetes Wesen ist.

Die Offene Arbeit Erfurt hat sich den vielfach freiwilligen Transformationsprozessen zur Marktgesellschaft entzogen und setzt die grundsätzliche Kritik fort, die die linke DDR-Opposition an beiden damaligen Gesellschaftssystemen übte: „... wegen ihrer Technobürokratie, wegen ihres Leistungs- und Wachstumswahns und damit auch ihrer Menschen wie Natur verschlingenden Grundlagen. Gerade deshalb und insofern war dieser Aufbruch zivilisationskritisch.“ (S. 14)

Die Offene Arbeit Erfurt konnte und kann dies leisten, weil sie auf einer konsequenten Absage an jede Art von Herrschaft und Vormundschaftlichkeit bestand. Bernd Gehrke zeigt die christlichen Wurzeln dieses Ansatzes auf: „Die radikale Absage an Hierarchie und Herrschaft ist für ChristInnen schließlich unmöglich ohne Absage an einen Gott der Herrschaft, an einen Gott, der eine Welt von Ausbeutung und Unterdrückung geschaffen hat. In der Offenen Arbeit begegnet uns deshalb eine christologische Deutung, die das Leben in der Nachfolge Jesu als Leben in der Revolte gegen Herrschaft verortet. ‚Christus befreit‘, weil er ermutigt, sich selbst zu befreien und Gottes Reich im Diesseits zu errichten.“ In dem breiten Spektrum christlicher Auffassungen ist diese Position sicher auf dem „linken Flügel der Reformation“ zu verorten, der sich im kritischen Protestantismus einer Dorothee Sölle und insbesondere in den historischen Friedenskirchen der Mennoniten, Quäker und Brethren kristallisiert hat und nicht nur, wie Gehrke meint, aktuell im Linkskatholizismus in der Befreiungstheologie des letzten halben Jahrhunderts.

Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Gehrke, der als Oppositioneller aus der SED ausgeschlossen wurde und als Publizist in Berlin lebt und arbeitet. In dem Artikel „... wir hatten ein besseres Land, eine bessere Welt im Kopf“ (S. 11ff.) macht er darauf aufmerksam, dass erst, als der Aufbruch der Achtundsechziger, „zu dem die Gründung der antihierarchisch-emanzipatorischen Offenen Arbeit gehörte, auch die Kirchen in der DDR erreichte“ (S. 19), diese wieder wettbewerbsfähig

mit der Herrschaftsideologie der SED wurden. Die alten Antworten der Kirchen auf neue Herausforderungen reichten nicht mehr. Dies mag auch daran gelegen haben, dass sich die alten sozioökonomischen Formationen, aus denen Widerstand hätte erwachsen können, seit 1953 – mit der Niederschlagung der letzten, sozialdemokratisch inspirierten Widerstandsbewegung der Arbeiterschaft – in der, wenn auch mürrisch ertragenen, Subalternität eingerichtet hatten. Klassenlage und Klassenbewusstsein richteten sich eben nicht marxistisch ein, die DDR-Betriebe waren „nunmehr endgültig zu einer bürokratisch-tayloristisch durchorganisierten und überwachten Institution entfremdeter Arbeit geworden“ (S. 27), auf deren Zumutungen man individualisierte Antworten suchte und fand. „Der Verzicht auf das Mitregieren war das Angebot auf Seiten der Mehrheiten, galt aber hier wie dort nur so lange, als das ‚gute Regieren‘ sich in einer Verbesserung der Lebensbedingungen niederschlug ...“ (S. 29). Opposition entzündete sich daher nicht so sehr an „Klassenlage und der Ausbeutung“, sondern orientierte sich an Themen, „die um die industriegesellschaftliche Zivilisationskritik einerseits wie um die Menschenrechtsproblematik andererseits kreisten“ (S. 48). Damit öffnete sich diese Strömung Ende der 1960er Jahre der jugendlichen und künstlerischen Subkultur, die sich in Erfurt dann mit besonderer Intensität und Aktivität herausbildete. Von christlicher Seite her verstand sich die Offene Arbeit als „Wirken in der Nachfolge Jesu. Als ‚Fortsetzung in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus‘ sei die Offene Arbeit situationsbedingte Entfaltung des Evangeliums im Umgang mit Jugendlichen“ (S. 53). Gehrke zeigt dann auf, wie auch in anderen Städten die Offene Arbeit durchaus in produktiver Spannung mit Ansätzen von Lehrlings- und kultureller Opposition den Beton spätstalinistischer Diktatur durchbrach, so beispielsweise in Jena und auch Ost-Berlin (vgl. S. 56f).

Die dieser sehr informativen und instruktiven Einleitung folgenden Biographien, Selbstzeugnisse und Interviews zeigen, wie kreativ die oppositionelle Offene Arbeit Erfurt mit der Diktatur in der DDR umging und was heute unter den Bedingungen kapitalistischer Marktgesellschaft widerständiges Denken und Handeln bedeuten kann. Sehr gut sichtbar wird auch, welche unterschiedlichen Wege und Ansichten die Menschen entwickelten, die mit der Offenen Arbeit in Berührung kamen und die nicht den Weg des Sich-Dreinschickens oder der Anpassung gingen, für die die Arbeit in und mit den Friedens-, Umwelt-, Kultur- und Diskussionsgruppen zu einem bewussten Leben in einer beeindruckenden Bandbreite führt – vom Landtagsabgeordneten, politischen Bildungsarbeiter, Lehrer oder Künstler reicht der Bogen der Selbstzeugnisse. Ihr Nachdenken über das Hier und Jetzt ist noch immer geprägt von der Feststellung: „Irgendwie rennen wir in eine Richtung, die nicht glücklich macht“ (S. 65).

AXEL DENECKE

Der Kirchenaustritt – rechtliches Problem und pastorale Herausforderung

Georg Bier (Hrsg.): *Der Kirchenaustritt. Rechtliches Problem und pastorale Herausforderung*, Reihe: *Theologie kontrovers*, 286 S., Verlag Herder Freiburg, 2013, 11,99€, ISBN 978-3-451-30903-8

Auf eine ausgezeichnete Materialsammlung ist an dieser Stelle kurz zu verweisen. Der in der Presselandschaft über Jahre hinweg traktierte „Fall Zapf“ (in „Verantwortung“ haben wir mehrmals darüber berichtet) wird in diesem kontroverstheologischen Band des Herder-Verlags ausführlich dokumentiert und gewürdigt. Bekanntlich ist Prof. Zapf (Ordinarius für Kirchenrecht) aus seiner katholischen Kirche als „Körperschaft öffentlichen Rechts“ vor dem Staat (!) ausgetreten, ohne damit automatisch auch die Kirche als „Glaubensgemeinschaft“ verlassen zu haben. Über drei Instanzen haben Kirche und er darüber prozessiert. Am Ende hat Zapf „gewonnen“. Spannend sind theologisch und juristisch die verzweigten Argumentationsstränge.

Sowohl das sehr umständliche (und oft zu Missverständnissen Anlass bietende) Urteil des Bundesverwaltungsgerichts von 2012 als auch die mehrmalige Reaktion der katholischen Bischofskonferenz darauf (die sich in Widerspruch setzt zu päpstlichen Voten, wenn sie auf der Identität von Körperschaftsaustritt und Austritt aus der Glaubensgemeinschaft beharrt) werden ausführlich dokumentiert und verständlich interpretiert. Die Tendenz der vornehmlich römisch-katholischen Autoren ist klar: „Gehen oder bleiben? Kirchenaustritt als Prozess“, „Wer nicht zahlt, der glaubt auch nicht?“, „Dienst oder Bären dienst?“ heißen einige der amtskirchenkritischen Kommentare. Am Ende heißt es: „Kirchenaustritt – eine pastoraltheologische Perspektive“ und „Kirchenaustritt – ein Bündel von Problemen und keine Lösung“. Wohl wahr, obwohl in diesem Buch durchaus auch nach Lösungen gesucht wird.

Das Buch gibt gute Informationen, führt in die verzwickte Problematik ein und kann sogar als kleines „Handbuch“ nicht nur für Experten, sondern auch Gelegenheitsinteressierten an diesem Thema empfohlen werden. Und zwar nicht nur für Katholiken, sondern für alle, die sich mit dem komplizierten Thema „Kirchenmitgliedschaft-Kirchenaustritt-Kirchensteuer“ beschäftigen wollen.

Termine des dbv 2015		
17. Sept.	Do.,	16:00-18:00 Uhr Regionalgruppe Berlin: Besichtigung des Martin-Niemöller-Hauses und der Sankt-Annen-Kirche in Berlin-Dahlem Internet: www.niemoeller-haus-berlin.de Ort: Pacelliallee / Ecke Königin-Luise-Straße; U-Bhf Dahlem-Dorf Führung durch Pfarrerin Marion Gardei, Landespfarrerin der EKBO für Erinnerungskultur Gespräch zu „Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller und die Bekennende Kirche“
25. Sept.	Fr.	Beteiligung des dbv am Bonhoeffer-Thementag im Dietrich-Bonhoeffer-Gymnasium Neunkirchen, Kopernikusring 100, 57290 Neunkirchen bei Siegen
19. Nov.	Do.	19:00-21:00 Uhr Regionalgruppe Berlin: Schleiermacherhaus, Taubenstraße 3: „Salon bei Schleiermacher“ Thema: „Religion – Individualität – Kirche: Dietrich Bonhoeffer als Kritiker Friedrich Schleiermachers“ Referent: Privatdozent Dr. Alf Christophersen, Studienleiter für Theologie, Politik und Kultur, Evangelische Akademie Sachsen-Anhalt e. V. (Lutherstadt Wittenberg)
Termin des dbv 2016		
11.-13. März	Fr.-So.	Mitgliederversammlung Frühjahrstagung im Ev. Augustinerkloster zu Erfurt, Augustinerstraße 10, 99084 Erfurt Arbeitstitel für das Tagungsthema: „Wie können wir verantwortlich nicht-religiös von ‚Gott‘ reden?“
23.-25. Sept.	Fr.-So.	Herbsttagung in der Marktkirchengemeinde zu Halle (Saale) Arbeitstitel für das Tagungsthema: „Militarismus und Pazifismus“
Termin des dbv 2017		
31. März – 2. Apr.	Fr.-So.	Mitgliederversammlung Frühjahrstagung im Ev. Augustinerkloster zu Erfurt, Augustinerstraße 10, 99084 Erfurt Arbeitstitel für das Tagungsthema: „Ökumenische Reformation“



Karl Martin (Hrsg.) Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) war ein lutherischer Theologe, Vertreter der Bekennenden Kirche und Widerstandskämpfer gegen den deutschen Nationalsozialismus. Dieser Band zeigt eine Auswahl der wichtigsten Forschungsliteratur zu Bonhoeffers Leben und seiner Theologie. Ein besonderer Fokus wird auf Bonhoeffers Stellung zu den Juden, seine Verantwortungs- und Friedensethik gelegt. Vorbemerkungen in jedem Kapitel, die die Quellen historisch und systematisch einordnen, und ein ausführlicher Anhang mit weiterführender Literatur und einer Zeittafel erleichtern dem Leser den Einstieg in die vielbeachtete Theologie des Protestanten. So liegt ein einzigartiges Kompendium vor, das als Schlüssel zum vielbeachteten Werk des wichtigen protestantischen Theologen unverzichtbar ist.

Karl Martin (Hrsg.): *Dietrich Bonhoeffer*. Reihe: *Neue Wege der Forschung*. 2014. Etwa 240 S., Zeittafel, kart. € 29,95 [D]. Preis für Mitglieder des dbv und Tagungsteilnehmer € 24,95. ISBN 978-3-534-26469-8

WBG 
Wissen verbindet

Die Zeitschrift „Verantwortung“ wird herausgegeben im Auftrag des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft e.V. (www.dietrich-bonhoeffer-verein.de). Mit Namen oder Signum gekennzeichnete Artikel geben nicht unbedingt die Meinung des Redaktionsteams bzw. des Herausgebers wieder. Leserbriefe, Artikel und Anzeigen werden an die Redaktionsadresse erbeten. Schicken Sie uns Ihre Beiträge bitte in digitaler Form per E-Mail oder auf Datenträger an die Redaktionsadresse.

Herausgeber

Dr. Detlef Bald

Redaktion

Daniel Baldig
Aalweg 16 | 06120 Halle (Saale)
Tel. (0345) 44580599
daniel.baldig@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Redaktionsmitglieder

Reinhard Herrenbrück,
Darmstadt
Hans-Ulrich Oberländer, Jena
Herbert Pfeiffer, Stuttgart
Dieter Stork, Bünde

Autorinnen und Autoren

Dr. Detlef BALD
Auenstr. 12
80469 München
detlef.bald@gmx.net

Prof. Dr. Hans-Martin BARTH
Auf dem Schaumruck 31
35041 Marburg
barthh-m@luthertheologie.de

Prof. Dr. Axel DENECKE
Lilienweg 16
30916 Isernhagen
axdene@web.de

Wilfried GAUM
St.-Georg-Str. 26
30890 Barsinghausen
wilfried.gaum@gmx.de

Prof. Dr. Matthias KROEGER
Am Deich 2
21354 Bleckede-Radegast

Reinhard MÜLLER
Arnsdorfer Str. 25
02906 Nieder Seifersdorf
reinhard.mueller44@gmail.com

Prof. Dr. Andreas PANGRITZ
Schumannstr. 51
53113 Bonn
pangritz@uni-bonn.de

Bettina RÖDER
Kronenstr. 70
10117 Berlin
br@publik-forum.de

Désirée WERNER
Rudolf-Haym-Str. 21
06110 Halle (Saale)
desiree.werner@posteo.de

Redaktionsschluss

Für Heft 56: 31. Oktober 2015

Verlag

Fenestra-Verlag
Wiesbaden-Berlin
info@fenestra-verlag.de
www.fenestra-verlag.de

© Fenestra-Verlag
Wiesbaden-Berlin –
Alle Rechte vorbehalten

Satz

Klaus H. Pfeiffer | golden section
Böblinger Str. 245
70199 Stuttgart
Tel. (0711) 93317982
kontakt@goldensection.de

Druck

Gemeindebriefdruckerei
Martin-Luther-Weg 1
29393 Groß Oesingen
Tel. (05838) 990899
info@gemeindebriefdruckerei.de
www.gemeindebriefdruckerei.de

Bestellung

Die „Verantwortung“ kann bestellt werden über das Büro des dbv oder über die Internet-Seite des Fenestra-Verlags www.fenestra-verlag.de oder über jede Buchhandlung mit Angabe der ISBN 978-3-944631-14-1. Verkaufspreis: 8,00€ (inkl. MwSt, zzgl. Versandkosten).

Bankverbindung

Evangelische Bank e. G.
IBAN:
DE37 5206 0410 0004 0044 69
BIC: GENODEF1 EK1

Bankverbindung der Regionalgruppe „Berlin“

Evangelische Bank e. G.
IBAN:
DE71 5206 0410 0003 6907 41
BIC: GENODEF1 EK1

Der dbv ist als gemeinnützig anerkannt und berechtigt, Zuwendungsbestätigungen für steuerliche Zwecke auszustellen. Die Mitgliedsbeiträge für den dbv sind wie Spenden abziehbar.

Vorstand des dbv

Vorstandsvorsitzender

Dr. Detlef Bald
Auenstr. 12 | 80469 München
Tel. (089) 524965
detlef.bald@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Stellvertretender Vorsitzender

Prof. Dr. Axel Denecke
Lilienweg 16 | 30916 Isernhagen
Tel. (0511) 612024
axdene@web.de

Kassenwart

Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
he-pfeiffer@gmx.de

Schriftführerin und Büro

Mariarosa Frigerio-Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
info@dietrich-bonhoeffer-verein.de

Beisitzer

Johannes Herrmann,
Frankfurt am Main
Tania Plate, Hamburg
Paul Schock, Diekholzen
Heike Seidel-Hoffmann,
Frankfurt am Main
Bernd Vogel, Egestorf

Kontaktadressen Arbeitsgruppen (AG)

AG „Frieden wagen“

Dr. Detlef Bald
Auenstr. 12 | 80469 München
Tel. (089) 524965
detlef.bald@gmx.net

AG „Kirche gestalten“

Prof. Dr. Axel Denecke
Lilienweg 16 | 30916 Isernhagen
Tel. (0511) 612024
axdene@web.de

Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
he-pfeiffer@gmx.de

AG „Bonhoeffer bewegt“

Dieter Stork
Klusstr. 93 | 32257 Bünde
Tel. (05223) 490943
dieterstork@gmx.de

Tim Wolfram
Rehweg 3 | 57078 Siegen
timwolfram@gmx.net

AG „Solidarisch wirtschaften“

Johannes Herrmann
Günderoder Str. 16
60327 Frankfurt am Main
Tel. (069) 237748
joh.herrmann@t-online.de

AG „Israel-Palästina“

Beate Schutte
Schussgasse 47
53332 Bornheim
Tel. (02222) 929803
beateschute@biomail.de

Kontaktadressen Regionalgruppen (RG)

RG „Berlin“

Kurt Kreibohm
Machnower Str. 69 | 14165 Berlin
Tel. (030) 84591101
kurt.kreibohm@gmx.de

RG „Südwest“

Udo Stoltefuß
Yorckstr. 40 | 76185 Karlsruhe
Tel. (0721) 848514
udo.stoltefuss@t-online.de

RG „Rhein-Main“

Johannes Herrmann
Günderoder Str. 16
60327 Frankfurt am Main
Tel. (069) 237748
joh.herrmann@t-online.de

Irmela Milch
Dreispietzstr. 14
65191 Wiesbaden
Tel. (0611) 562710
irmela.milch@freenet.de

RG „Ostwestfalen-Lippe“

Barbara Wirsen-Steetskamp
Parkstr. 19 | 32105 Bad Salzuflen
Tel. (05222) 7948951
steetskamp@gmx.de

Dieter Stork
Klusstr. 93 | 32257 Bünde
Tel. (05223) 490943
dieterstork@gmx.de

RG „Stuttgart“

Klaus-Dieter Höflich
Landauer Str. 74 | 70499 Stuttgart
Tel. (0711) 864382
klaus.hoeflich@gmx.de

Herbert Pfeiffer
Heubergstr. 10 | 70188 Stuttgart
Tel. (0711) 7802874
he-pfeiffer@gmx.de

Buchhinweis:

Robert M. Zoske

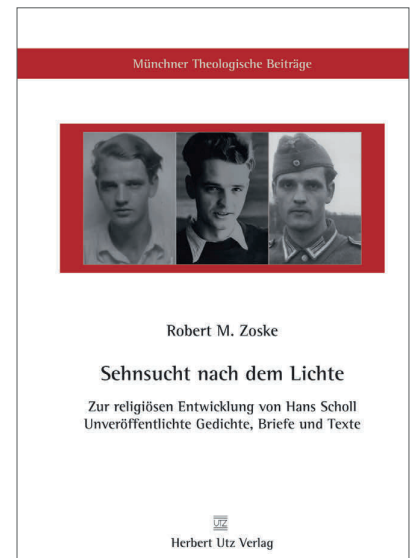
Sehnsucht nach dem Lichte – Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl

Unveröffentlichte Gedichte, Briefe und Texte

erschienen in der Reihe:
Münchener Theologische Beiträge,
herausgegeben von
Gunther Wenz
Ewald Stübinger
Nikolaus Knoepffler

Warum kämpft ein junger Mann für die Freiheit?
Warum will er das Staatsoberhaupt, dem zahllose Gemein-
den die Ehrenbürgerschaft verliehen, dessen Namen unzäh-
lige Straßen und Plätze führen, dem seit Jahren scharenweise
Paten- und Schirmherrschaften angetragen werden, beseiti-
gen?
Warum setzt er sein Leben ein, fordert in Flugblättern den
Sturz des nationalsozialistischen Regimes, malt auf Wände
»Freiheit«, »Nieder mit Hitler« und »Hitler Massenmörder«?
Warum widerstand Hans Scholl?

Robert M. Zoske, 1952 in Schleswig-Holstein geboren und aufgewach-
sen. Nach kaufmännischer Lehre, Bibelschule und Abitur auf dem
zweiten Bildungsweg, Studium der evangelischen Theologie in Tübin-
gen, Göttingen, München und Kiel. Seit 1986 Pastor der Evangelisch
Lutherischen Kirche in Norddeutschland. Arbeitsfelder: Gemeinde,
Schule und Erwachsenenbildung. Gemeinsam mit seiner Frau Beatrix
Pfarrer in Antwerpen. 2014 Promotion an der Fakultät Geistes- und
Sozialwissenschaften der Helmut-Schmidt-Universität / Universität
der Bundeswehr Hamburg zum Dr. phil. über den christlich motivi-
erten Widerstand von Hans Scholl („Sehnsucht nach dem Lichte - Zur
religiösen Entwicklung von Hans Scholl - Unveröffentlichte Gedichte,
Briefe und Texte“, München, 2014). Autor von Morgenandachten im
Norddeutschen Rundfunk (NDR), des Losungskalenders „Licht und
Kraft“, Stuttgart und der Textsammlung „Flugversuche“ (Rosengarten
bei Hamburg, 2008). Seit 2015 Pastor in der AIDS-Seelsorge Hamburg.



Robert M. Zoske

Sehnsucht nach dem Lichte – Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl

Unveröffentlichte Gedichte,
Briefe und Texte

ISBN 978-3-8316-4321-9
Format: 24 × 17 cm
830 Seiten
erschienen 2014
Ladenpreis: 59,00 €

Bestellungen sind über den Verlag
oder den Buchhandel möglich.

Herbert Utz Verlag
Adalbertstraße 57
80799 München
089/27 77 91-00
info@urtzverlag.de
www.utzverlag.de





Dietrich Bonhoeffer im Juli 1939

„Ich glaube, dass Gott uns in jeder Notlage soviel Widerstandskraft geben will, wie wir brauchen. Aber er gibt sie nicht im Voraus, damit wir uns nicht auf uns selbst, sondern auf ihn verlassen. In solchem Glauben müsste alle Angst vor der Zukunft überwunden sein.“

Dietrich Bonhoeffer an der Wende zum Jahr 1943

Der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv), gegründet 1983, fördert die Wahrnehmung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft. Er sieht in dem Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers eine unverändert gültige, in die Zukunft weisende Herausforderung zu kritischem Glauben, Denken und Handeln.

In der Konsequenz der Theologie Bonhoeffers beteiligt sich der dbv daran, den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weiterzuführen.

So wie Bonhoeffer weiß sich der dbv dem Anliegen der Ökumene verpflichtet. Unter Ökumene versteht er die Gemeinschaft aller Christen.

In Kirche und Gesellschaft arbeitet der dbv für eine Befreiung des Denkens und der sozialen Strukturen aus evangeliumswidrigen Sachzwängen, Vorurteilen und gesellschaftlichen Egoismen.

Die Teilnahme an Seminaren des dbv ist für alle offen. In Diskussionen suchen wir nach Wegen, christliche Verantwortung persönlich und mit anderen zu praktizieren.

Am Prozess der öffentlichen Meinungsbildung beteiligt sich der dbv durch Resolutionen der Mitgliederversammlung, Herausgabe seiner Zeitschrift „Verantwortung“ so wie durch Pressearbeit. Wir laden Sie herzlich ein, sich an den aktuellen Diskussionen des dbv zu beteiligen. Sie können Mitglied bei uns werden oder sich in die Liste der Freunde des dbv eintragen lassen.

Frieden wagen... mit diesem Thema greift der dbv das Friedensverständnis Bonhoeffers auf: „Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit... Friede muss gewagt werden.“ (Bonhoeffer, Fanö 1934)

Kirche für andere... mit diesem Thema greift der dbv das Kirchenverständnis Bonhoeffers auf. Seine Vision war: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen.“ (Bonhoeffer 1944)

1906 Dietrich Bonhoeffer, geboren am 4. Februar in Breslau, Studium der evangelischen Theologie, Dozent an der Berliner Universität, Studentenpfarrer.

1933 ist Bonhoeffer bereits entschiedener Gegner der Nationalsozialisten. Er tritt für die Pflicht der Christen zum Widerstand gegen staatliche Unrechtshandlungen ein.

1935 Eröffnung des Predigerseminars in Finkenwalde. Als Mitarbeiter der Bekennenden Kirche wird Bonhoeffer zu einem der führenden Theologen der kirchlichen Oppositionsbewegung.

1938 Kontakte zum politischen Widerstand (Beck, Canaris, von Dohnanyi), der das Ziel verfolgt, Hitler und das Naziregime zu stürzen.

1940 Bonhoeffer benutzt seine ökumenischen Beziehungen, um im Ausland politische Unterstützung für den Widerstand in Deutschland zu suchen. Gleichzeitig schreibt er an dem Buch „Ethik“, in dem er seine christliche Verantwortungsethik entfaltet.

1943 wird Bonhoeffer verhaftet und bleibt ohne Gerichtsverfahren im Untersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel inhaftiert. Hier entstehen die Briefe und Texte für das Buch „Widerstand und Ergebung“.

1945 Am 9. April wird Bonhoeffer im KZ Flossenbürg durch die SS ermordet.