

# „Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig“<sup>1</sup> – Die theologischen Visionen Dietrich Bonhoeffers<sup>2</sup>

Reinhold Bernhardt

Dietrich Bonhoeffer gilt als der wohl bedeutendste Märtyrer der evangelischen Kirche. In unzähligen Veranstaltungen wurde am 4. Februar 2006, dem 100. Geburtstag, weltweit seiner gedacht. Es wurde daran erinnert, wie er die nationalsozialistische Herrschaft von Anfang an kompromisslos ablehnte; schon 1933 hatte er klar erkannt: Wer Hitler wählt, wählt den Krieg. Es wurde erinnert, wie er sich – gegen die lutherische Tradition, in der er stand – zu einer theologischen Ethik des politischen Widerstandes durchgekämpft hat und wie er mit seiner ganzen Lebensführung für diese Überzeugung eingetreten ist bis hin zur letzten Konsequenz der Hinrichtung. Damit steht er für das andere Deutschland, für den mutigen Protest gegen staatliche Willkür, ideologischen Rassenwahn und Kriegstreiberei.

In einer Zeit des Abwägens und der Kompromisse ist diese Tiefe und Radikalität, mit der Bonhoeffer seinen christlichen Glauben gelebt hat, für viele Menschen faszinierend. „Da steht einer zu seinem Glauben und zu seinen Überzeugungen, auch wenn ihn das in die Isolation und in die persönliche Erschöpfung treibt, auch wenn ihm das beruflich den Boden unter den Füßen wegzieht und sein Leben in Gefahr gerät.“<sup>3</sup>

Doch darf man ihn nicht zum evangelischen Heiligen erklären. Dagegen würde er sich verwahren. Denn es kam ihm gerade nicht darauf an, Anerkennung für seine Person zu gewinnen, sondern für die „Sache“ Christi einzutreten. Das Charakteristische seiner Theologie besteht in der Art und Weise dieses Eintretens. Seine diesbezügliche Grundüberzeugung, wie sie schon früh angelegt ist und wie sich dann in den letzten Lebensjahren deutlich herauskristallisiert, lässt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Nicht an den *Rändern* des Lebens, sondern *mitten im Leben* ist Gott gegenwärtig. *Dort* will er erkannt werden. Und diese Erkenntnis führt nicht in einen frommen Rückzug von der Welt, sondern mitten in sie hinein – in die Weltverantwortung. Eine solche Übernahme von Verantwortung aber kann einen hohen Preis haben: den Preis des eigenen Lebens.

Dieses theologische Fundament ist der Schlüssel zum Verständnis seiner Person und seines Lebens. Wo Bonhoeffer nicht von seiner *Theologie* her verstanden wird, löst sich das Bild seiner Person in eine Vielfalt von Perspektiven auf: Für die einen ist er dann der politische Aktivist und Widerstandskämpfer, für andere ein Poet christlicher Frömmigkeit, dessen Worte als Sinnsprüche unzählige Kalenderblätter und

---

1 Zitat aus dem Brief D. Bonhoeffers an E. Bethge vom 30.4.44, in: E. Bethge (Hg), Dietrich Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer Werke [künftig: DBW] 8), Gütersloh 1998, 408.

2 Überarbeitete Form eines Vortrags, der am 20.05.06 vor der Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde Schopfheim-Wiechs, gehalten wurde.

3 W. Krötke, Bonhoeffer-Faszination, in: Reformatio 1/2006, 42f.

erbauliche Bildbände zieren. Gemeinschaftsorientierte Christen verstehen ihn von seinen Büchern „Gemeinsames Leben“ und „Nachfolge“ her als einen an der Bergpredigt orientierten Gemeinschaftstheologen. Auf den Weltbezug des christlichen Glaubens ausgerichtete Christen sehen in ihm dagegen primär den theologischen Revolutionär, der als Visionär einer religionslosen Zeit zu einer grundlegenden Revision des christlichen Selbstverständnisses in einer säkularisierten Welt aufruft.

Die vielen Polaritäten in seiner Person und ihrem Wirken leisten unterschiedlichen Interpretationen Vorschub. Neben der steilen akademischen Reflexion steht die unmittelbare Frömmigkeit, neben der Konzentration auf die Kirche die radikale Weltzuwendung; neben dem Ruf in die strenge Christusnachfolge die Skepsis gegenüber dem „Religiösen“, neben der Gewaltlosigkeit der Bergpredigt die Unterstützung des gewaltsamen Widerstandes gegen Hitler; neben der Hochschätzung einer geregelten Frömmigkeitspraxis (Begriffe wie „Zucht“ und „Gehorsam“ sind oft von ihm zu hören) die Freude an sinnlichen Genüssen, neben seinen aristokratischen Zügen die Arbeit mit Berliner Jugendlichen aus einem Arbeiterviertel. Diese unterschiedlichen Perspektivierungsmöglichkeiten führ(t)en dazu, dass seine Person auch von sehr verschiedenen Gruppen und Bewegungen für ihre Anliegen in Anspruch genommen werden konnte und kann: Von Evangelikalen und Pietisten ebenso wie von Liberalen und politisch orientierten (Befreiungs-) Theologen.

Sogar die Ideologen der DDR griffen auf ihn zu und ordneten ihn ein in die Reihe der „antifaschistischen Widerstandskämpfer“. „An der Sektion Theologie der Humboldt-Universität in Berlin wurde Bonhoeffer als ein Vorkämpfer des dialektischen und historischen Materialismus gefeiert“.<sup>4</sup> Schließlich hatte er gesagt: *Jesus ist gegenwärtig in den Fabrikräumen als der Arbeiter; in der Politik als der ideale Idealist; im Leben des Proletariats als der gute Mensch. Er ist neben dem Proletarier als der in den Reihen des Proletariats gegen den Feind, den Kapitalismus, Kämpfende.*<sup>5</sup>

Selbst wenn man von den offensichtlich ideologisch gefärbten Rezeptionsspektiven absieht, stellt sich noch die Frage nach dem Verbindenden, das diese unterschiedlichen Seiten der einen Person zusammenhält. Und selbst wenn man die Vielfalt dieser Seiten biographisch erklärt und sieht, wie in bestimmten Phasen seines Leben einzelne der genannten Züge zurück- und andere in den Vordergrund treten, dann verschiebt sich die Frage nur. Sie stellt sich dann als Frage nach der Kontinuität in diesem Leben. Manche Bonhoeffer-Interpreten sind denn auch davon ausgegangen, dass es Zäsuren in seinem Leben und seinem Denken gab – wobei vor allem der erzwungene Abbruch der akademischen Karriere mit anschließendem Übergang in den pastoralen Dienst und dann die Verhaftung als solche Bruchstellen genannt werden. Es sind dies sicher wichtige Schwellen in Bonhoeffers Biographie, die neue Entwicklungsschritte einleiten, in denen sich neue Akzentsetzungen herausbilden. Doch führen sie nicht zu Diskontinuitäten. Mit Bonhoeffer selbst, der im Rückblick der Meinung war, *dass mein Leben – so merkwürdig das klingt – völlig geradlinig und ungebrochen verlaufen ist*<sup>6</sup> und mit anderen Bonhoeffer-Interpreten (wie Ernst Feil) bin ich der Meinung, dass es eine Kontinuität in seinem Denken und Handeln gibt, allerdings eine sehr kreative Kontinuität, d.h. die Grundlinien werden immer neu ausgezogen und je nach Situation und Erfahrungshorizont neu angewendet. Diese sich

---

4 Krötke, Bonhoeffer-Faszination (wie Anm. 3), 41.

5 DBW 12 (1997), 287.

6 Zitat aus dem Brief D. Bonhoeffers an E. Bethge vom 11.4.44, in: DBW 8 (wie Anm. 1), 391.

durchziehenden Linien im Lebenslauf Bonhoeffers werden sichtbar, wenn man ihn von seiner Theologie her in den Blick nimmt. Nur vor dem Hintergrund seiner theologischen Orientierungen versteht sich seine Praxis. Robert Leicht hat dies auf den Punkt gebracht: „Es schiene mir absurd, wollte man sich des Märtyrers nur als eines politischen Vorbilds erinnern, ohne sich zuerst an das zu halten, was er darin theologisch bezeugt hat“.<sup>7</sup>

Ich versuche im Folgenden, die zentralen Themen der Theologie Bonhoeffers vor dem Hintergrund seiner Biographie zu skizzieren. Dabei gehe ich von der Unterscheidung dreier Lebensphasen aus, wie sie der Biograph Eberhard Bethge herausgearbeitet hat und wie sie heute allgemein anerkannt ist: Auf die erste Phase der akademischen Theologie, in der Bonhoeffer sich vor allem mit ekklesiologischen Fragen befasste, folgte eine zweite (ab ca. 1931), in der die tätige Christusbefolgung in den Vordergrund trat und er die von ihm (im Auftrag der Bekennenden Kirche) geleitete Vikarsausbildung als christliche Lebensgemeinschaft gestaltete. Die dritte Phase ab 1940 stand im Zeichen der ökumenisch-politischen Untergrundarbeit im Widerstand gegen das Hitler-Regime, der Reflexionen über ethische Fragen und schließlich der Haft. Die vier theologischen Themen, die ich im Folgenden skizziere, lassen sich nur annäherungsweise diesen Lebensabschnitten zuordnen: das erste der ersten Phase, das zweite der zweiten, das dritte dem Übergang von der zweiten zur dritten Phase und das vierte dem Ende der dritten Phase, dem letzten Lebensjahr Bonhoeffers. Doch ist diese Zuordnung nicht so zu verstehen, als spielten diese Themen nur hier eine Rolle. Vielmehr gehe ich im Sinne der oben angenommenen Kontinuität davon aus, dass sie hier besonders hervortreten, in den anderen Phasen aber ebenso mehr oder weniger deutlich ausgeprägt sind, vorbereitet werden oder nachwirken.

## 1. Die zentralen Themen der Theologie Bonhoeffers

### 1.1. „Kirche für andere“

Als junger akademischer Theologe war Bonhoeffer umgetrieben von der Frage nach dem Wesen und der Struktur der Kirche. Wie kann die real-existierende Kirche in ihren Strukturen und Vollzügen an ihrem eigentlichen Wesen als geistliche Gemeinschaft der Glaubenden ausgerichtet werden? Wie muss die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt aussehen, damit sie als im Wort und Geist Gottes gegründete Gemeinschaft des Glaubens – oder wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt: Gemeinschaft der Heiligen – erkennbar wird?

Von Anfang der Kirchengeschichte an, und in den reformatorischen Kirchen noch einmal zugespitzt, steht die Kirche in dieser Spannung zwischen ihrer jeweiligen äußeren geschichtlichen Erscheinungsform und ihrer theologischen Wesensbestimmung (d.h. dem, was sie aus der Perspektive des christlichen Glaubens *eigentlich* ist), zwischen wirklicher und wahrer Kirche, empirisch gesellschaftlicher Institution und

---

<sup>7</sup> R. Leicht, Hoffen ohne Illusionen. Über die Bedeutung Dietrich Bonhoeffers für den Protestantismus heute, in: Ders., In Wahrheit frei. Protestantische Profile und Positionen, Tübingen 2006, 220.

geistlicher Glaubens- und Nachfolgegemeinschaft. Bonhoeffer ringt mit der Frage, wie beides zusammengehört: Wie muss die Kirche als soziale Institution mit bestimmten Ämtern, Handlungen, Traditionen beschaffen sein, damit sie ihrem eigentlichen Wesen entspricht? Gott ist unsichtbar, sein Wirken ist unsichtbar, die Gegenwart Christi ist unsichtbar, Glaube ist unsichtbar. Sichtbar wird dies alles nur in den Lebensformen der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Deshalb ist es so wichtig, dass diese Lebensformen glaubwürdig sind, d.h. der im Glauben erfassten Gegenwart Christi auch wirklich entsprechen. Wie muss die Kirche demnach beschaffen sein?

Die Antwort, die Bonhoeffer schon in seiner Dissertation mit dem bezeichnenden Titel „Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“ (1928) andeutet, wird zum Grundthema seiner Theologie: Sie lautet, Kirche muss in all ihren Erscheinungsformen „Kirche für andere“ sein.

Bei einem Aufenthalt in Rom im Jahre 1924 hatte er als 18-jähriger die römisch-katholische Kirche in all ihrer Pracht- und Machtentfaltung kennen gelernt und dabei gespürt: Das ist nicht Kirche, wie sie von Christus her sein soll. Die Kirche muss sich lösen von aller Zentrierung auf sich selbst, auch von staatlichen Privilegien, die immer Abhängigkeiten mit sich bringen. Sie darf nicht auf sich selbst zentriert und in diesem Sinne ‚ego-zentrisch‘ sein, sondern muss ihr Zentrum allein in Christus haben und in diesem Sinne ex-zentrisch sein. So wie die Sünde des Menschen nach Luther im in-sich-verkrümmten Herz des Menschen besteht, so besteht die Sünde der Kirche in ihrer institutionellen Egozentrik. Aus diesem Selbstverständnis ergibt sich unmittelbar ihre Aufgabenbestimmung, „Kirche für andere“ zu sein, nicht „Kirche für sich selbst“.

Die Kirche ist nicht eine statische, hierarchische, auf Selbsterhaltung und -entfaltung ausgerichtete Heilsvermittlungsanstalt, sondern besteht in einer doppelten Bewegung: Zum einen in der Bewegung nach innen, auf Christus, ihr Zentrum hin. Zum anderen in der gleichzeitigen Bewegung nach außen, zu den anderen hin. Wer die „anderen“ sind, lässt sich nicht festlegen. Wie in der Antwort Jesu auf die Frage, wer die Nächsten sind (Lk 10,29ff.), entscheidet es sich daran, wer als Bedürftiger begegnet. Dabei kann die Bedürftigkeit von seelischer bis zu materieller Armut reichen und dementsprechende Formen der Zuwendung erfordern. Kirche ist „Christus, als Gemeinde existierend“, der lebendige Leib Christi<sup>8</sup> in der ständigen Bewegung der Nachfolge. Sie hat der Bewegungsrichtung Christi zu folgen, in der Sendung Gottes unterwegs zu sein.

Die theologische Begründung dieses Kirchenverständnisses liegt in der Christologie, genauer in der Theologie des Kreuzes, noch genauer: im Motiv der Stellvertretung. Dies kommt besonders deutlich in Bonhoeffers Christologievorlesung von 1933 zum Ausdruck: Gott entäußert sich, indem er in Christus in die Welt eingeht. In Christus setzt sich diese Bewegungsrichtung fort. Christus ist nicht einfach an-und-für-sich da, sondern pro me und pro nobis.<sup>9</sup> Sein ganzes Sein ist ein Dasein-für-andere. Er ist *der an meiner Stelle für mich vor Gott pro me Seiende*.<sup>10</sup> So gibt er am

---

8 [...] die Gemeinde ist Leib Christi. Sie ist es wirklich. Der Begriff des Leibes auf die Gemeinde angewandt, ist nicht ein Funktionsbegriff, der sich auf die Glieder bezieht, sondern er ist ein Begriff der Existenzweise des gegenwärtigen, erhöhten und erniedrigten Christus (DBW 12, 306).

9 D.h. dass ich Jesus Christus nie in seinem An-Sich-Sein denken kann, sondern nur in seiner Bezogenheit auf mich. Das wieder heißt, dass ich Christus nur im existentiellen Bezug auf ihn und zugleich nur in der Gemeinde denken kann (DBW 12, 296).

10 DBW 12, 311.

Kreuz sein Leben für andere, für mich und für alle hin, tritt damit an die Stelle des (sündigen) Menschen, übernimmt dessen Schuld und erwirbt ihm Rechtfertigung. Doch nicht nur am Kreuz, sondern in seiner ganzen Lebenspraxis vollzieht sich diese grundlegende Bezogenheit auf andere.

Aus der „Pro-me-Struktur“<sup>11</sup> des Daseins Christi zieht Bonhoeffer nun unmittelbar Konsequenzen für das Verständnis von Kirche: So wie Christus der Mensch für andere war, so soll die Kirche als Sozialgestalt des Leibes Christi Kirche-für-andere sein und ein auf Solidarität und Gemeinschaft ausgerichtetes Dasein führen. Nur darin kann ihre Nachfolge bestehen, dass sie unmittelbar an dieser Selbstentäußerung, Selbsthingabe, Selbsterniedrigung und Stellvertretung teilnimmt und sie zur Grundlage ihres Selbstverständnisses und ihrer gesamten Praxis macht. Das heißt dann auch, dass sie sein Schicksal teilt und – wenn nötig – das Kreuz auf sich nimmt.

## 1.2. Gemeinschaft und Nachfolge

In der Christologievorlesung hatte Bonhoeffer von der Gegenwart Jesu Christi in der Kirche *als Wort, Sakrament und Gemeinde* gesprochen.<sup>12</sup> Damit führt er die traditionelle Auffassung der lutherischen Theologie, der zufolge die ekklesiale Präsenz Christi in der Wortverkündigung und dem Vollzug der Sakramente besteht, einen wichtigen Schritt über sich hinaus. Die Betonung der Christusgegenwart in der Gemeinde und ihrer Ordnung ist in der reformierten Tradition stärker ausgeprägt gewesen. Dieser Gedanke tritt nun in der zweiten Phase seiner Wirksamkeit in den Vordergrund – sowohl in seiner Praxis als auch in seiner theologischen Reflexion.

Nach seinem Aufenthalt als Pfarrer in London (17.10.1933 – Ende März 1935) übernahm Bonhoeffer die Leitung des Predigerseminars der Bekennenden Kirche zunächst auf dem Zingsthoft an der Ostsee, dann in Finkenwalde bei Stettin. Von Anfang an war es ihm wichtig, die Vikare nicht nur auszubilden, sondern in einer Kommunität mit ihnen zusammenzuleben. Dieses Gemeinschaftsleben orientierte sich an der doppelten Bewegung, die das Wesen der Kirche nach Bonhoeffer ausmacht: in der zentripetalen Bewegungsrichtung nach innen, auf Christus und die Gemeinschaft als Leib-Christi zentriert, und in der zentrifugalen Bewegungsrichtung nach außen, auf den Verkündigungsdienst in der Welt vorbereitend. Die Gemeinschaft sollte im weitgehenden Rückzug von der Welt geistliches Kraftzentrum sein, das seine Mitglieder für die harte und konfliktreiche Arbeit in den Gemeinden zurüstet.

Während Bonhoeffer in seinem Buch „Gemeinsames Leben“ dieses Gemeinschaftsverständnis beschrieb, entfaltete er in „Nachfolge“, was Christsein in der Welt bedeutet. Dieses Buch ist eine Auslegung der Bergpredigt, die für ihn nun zum zentralen Bezugspunkt für das Verständnis der christlichen Existenz wurde. Er entfaltete hier seine Auffassung des christlichen Glaubens als tätiger Nachfolge. Glaube ist demnach nicht bloß eine Geisteshaltung (d.h. eine Gesinnung). Das würde zu einer Verinnerlichung und Vergeistigung führen, wie sie in Teilen der lutherischen Tradition zu beobachten ist. Glaube ist auch nicht gleichzusetzen mit theologischen Lehrinhalten. Das würde ihn zur frommen Ideologie machen. Glaube ist aber auch nicht ein prinzipielles, d.h. situationsunabhängiges Regelwerk aus Handlungsanleitungen. Das

---

11 DBW 12, 295.

12 DBW 12, 297.

würde in die Gesetzlichkeit eines Legalismus und Kasuismus führen. Stattdessen bestimmt Bonhoeffer das Wesen des Glaubens als tätige Nachfolge, d.h. als situationsspezifische, konkrete Umsetzung des Rufs Jesu, wie er vor allem aus der Bergpredigt spricht. Glaube ist die christusgemäße Lebensweise an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit.

Diese „Erdung“ des Glaubens stellt den Christen mitten hinein in die jeweiligen sozialen und politischen Gegebenheiten. *Dort* hat sich die Nachfolge zu bewähren, nicht in frommer Weltflucht und in der selbstgenügsamen Ergötzung an der Gnade Gottes.

In welchen Formen sich die Nachfolge – als Orientierung an der Richtschnur der Bergpredigt – dann konkret ausprägt, das hängt von den jeweiligen Zeitumständen, ihren Möglichkeiten und Erfordernissen ab. Es kann bedeuten, sich zeitweise in eine relativ abgeschlossene klosterähnliche Gemeinschaft zurückzuziehen und sich dort einer Arkandisziplin zu unterwerfen. Es kann aber ebenso bedeuten, sich mitten in die politischen Kämpfe zu stellen und dabei evtl. das Martyrium auf sich zu nehmen. Nachfolge ist Teilhabe am stellvertretenden Leiden Christi.

### 1.3. Verantwortung

Nachfolge stellt in die Verantwortung vor Gott. „Verantwortung“ ist der Zentralbegriff der Ethik Bonhoeffers. Die Vollzugsform des Daseins für andere mitten in der Welt besteht in der tätigen „Antwort“ auf das „Wort“ Gottes. Das schließt die Bereitschaft zur Schuldübernahme ein. Nicht die unbefleckte Reinheit des eigenen Gewissens ist das Entscheidende in der Verantwortung vor Gott, sondern der Gehorsam in der Nachfolge, auch wenn er einen hohen Preis verlangt. Wie für Christus, so ist auch für den Christen die Gnade nicht billige, sondern „teure Gnade“, nicht die unverbindliche Botschaft von der allumfassenden Güte Gottes, sondern die von Gott mit dem hohen Preis der Passion Christi bezahlte Zuwendung zur Welt.

Bonhoeffer sah sich in einen zerreißenen Konflikt gestellt. Dieser bestand nicht in der Spannung zwischen seiner Glaubensüberzeugung und der politischen Situation, sondern betraf die Verantwortung vor Gott selbst. Wäre es ein Konflikt gewesen zwischen dem, was die Machthaber fordern, und dem, was Gott fordert, so hätte er sich unter Berufung auf das Wort aus Apg 5,29 *man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen* lösen lassen (wenn auch mit bitteren Folgen). Aber hier ging es um die noch viel schwerwiegendere Entscheidung, im Namen Gottes gegen eine Anordnung Gottes zu verstoßen, und damit um die Frage, wie die Verantwortung vor Gott wahrzunehmen sei. Nach Röm 13,1f. galt: *Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan, denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott, die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt. Somit widersteht der, welcher sich der Obrigkeit widersetzt, der Anordnung Gottes.* Diese Aussage hatte in der politischen Ethik des Luthertums stets eine unangefochtene Geltung. Bonhoeffer sah sich nun gezwungen, angesichts des Unrechtsregimes dagegen zu verstoßen und damit vor Gott schuldig zu werden.

Die Bergpredigt forderte vollkommene Gewaltlosigkeit. Sie gebot, auch die andere Backe noch hinzuhalten, wenn die eine geschlagen würde. Aber hier ging es nicht mehr nur um die eigene Backe, sondern um den drohenden Untergang eines Volkes, das im Begriff war, unermessliches Leid auch über andere Völker zu bringen.

Bonhoeffer musste die furchtbare Erfahrung machen, aus Gehorsam gegenüber dem höchsten Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, andere Gebote zu brechen – bis hin zum Gebot: *Du sollst nicht töten*. Schon in seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ von 1933 hatte er in Erwägung gezogen, sich nicht nur um die Opfer zu kümmern, die unter die Räder eines Unrechtsstaates kommen, sondern *dem Rad selbst in die Speichen zu fallen*. Jetzt vollzog er diesen Schritt. Aber er konnte sich dafür auf keine Legitimationsinstanz mehr berufen, sondern stand allein vor Gott.

Ein in dieser Situation unlösbarer Konflikt. Was immer er tun würde – dem Gebot von Röm 13 und der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit folgen oder gegen die „Obrigkeit“ kämpfen – auf jeden Fall würde er schuldig werden. Und so nahm er auch seinen Tod als Folge seines Handelns aus Gottes Hand: *Wer das Schwert nimmt, kann [wird] durch das Schwert umkommen* (Mt 26,52). Dieser Vers stand ihm ebenso vor Augen wie die Fortsetzung von Röm 13,2: *Somit widersteht der, welcher sich der Obrigkeit widersetzt, der Anordnung Gottes; die aber widerstehen, werden für sich ein Urteil empfangen*.

#### 1.4. Religionsloses Christentum

In seiner Zeit im Gefängnis (ab dem 5.4.43) akzentuierte Bonhoeffer die Grundgedanken seiner Theologie noch einmal anders, zog aber auch damit Linien aus, die früher schon angelegt waren. „In der Enge der Gefängniszelle wurden Bonhoeffers Gedanken so weit wie nie zuvor“ (Jürgen Moltmann). Er betonte nun die Diesseitigkeit und Weltlichkeit des Glaubens. Nicht nur die Kirche, sondern die Welt – die säkulare Welt – sei von Gott in Anspruch genommen.

Das Leitthema seiner Theologie ist zusammengefasst in einem Satz aus seiner „Ethik“, der sich gegen die lutherische „Zwei-Reiche-Lehre“, mit ihrer Trennung von Glaube und Welt richtet: *Alles wäre verdorben, wollte man Christus nur für die Kirche aufbewahren. [...] Christus ist für die Welt gestorben, und nur mitten in der Welt ist Christus Christus.*<sup>13</sup> – *Es geht also darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben und das so, dass ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre.*<sup>14</sup> In einem Brief an seine Verlobte, Maria von Wedemeyer, heißt es knapp: *im Alltäglichen ist Gott.*<sup>15</sup>

Damit wendet er sich ein gegen ein falsches Verständnis des christlichen Glaubens als einer Ideologie, die Gott in ein Jenseits abschiebt und den Menschen dorthin verweist. Dieses Verständnis bezeichnet er als „Religion“ und nimmt damit die Religionskritik des 19. Jahrhunderts – Feuerbach, Marx – positiv auf. Und er dehnt die Kritik an der Religion sogar noch aus, indem er dieser eine dreifache Provinzialisierung, Verschiebung und damit Domestizierung Gottes vorwirft: die Verschiebung in eine Hinterwelt (ins Jenseits), die Verschiebung in eine Innenwelt (in die fromme

---

13 DBW 6, 53.

14 DBW 6, 40 f.

15 Dietrich Bonhoeffer/Maria von Wedemeyer, Brautbriefe. Zelle 92, 1943–1945, hrsg. von R.-A. von Bismarck/ U. Kabitz, München 1993<sup>2</sup>, 153.

Innerlichkeit) und/oder die Verschiebung in eine Sonderwelt (in einen abgrenzbaren, sakralen Teil der Wirklichkeit). Dem hält er entgegen: Gott ist nicht in einer bestimmten Provinz der Wirklichkeit zu suchen, nicht in einem Jenseits oder an den Rändern der Wirklichkeit oder in der frommen Innerlichkeit des Menschen, sondern mitten in der Welt, mitten im Leben – das ist Bonhoeffers Leitgedanke gerade in der Situation, in der ihm elementare Möglichkeiten zur Entfaltung seines Lebens genommen sind.

In diesem Sinne ist es gemeint, wenn er am 30.4.44 an Eberhard Bethge schreibt: *Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. [...] Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist, [...] was ist dann ein religionsloses Christentum.[...] Die zu beantwortenden Fragen wären doch: was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt?*<sup>16</sup>

Religionslosigkeit ist also nicht gleichbedeutend mit Zurückdrängung des Gottesglaubens. Im Gegenteil. Bonhoeffer beklagt die Religionslosigkeit der Welt nicht, er begrüßt sie als Chance, endlich weltlich über Gott zu sprechen; und das nicht als modische Anpassung an den Zeitgeist, sondern weil sich Gott selbst mitten in der Welt gegenwärtig gemacht hat, weil er in Christus in die Welt gekommen ist. Der christliche Glaube muss sich daher frei machen von allen religiösen Fluchtbewegungen. Er muss Gott religionslos, mitten in der Welt zur Sprache bringen, dort, wo das Leben pulsiert. Und er muss es in der Sprache der Welt tun und d.h. zu einer *nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe in einer mündig gewordenen Welt* kommen.<sup>17</sup> Nicht Rückzug in religiöse Sonderwelten, Hinterwelten, Innenwelten ist in der Christusbefolgung gefordert, sondern verantwortliche Zeitgenossenschaft. Das ist der Auftrag der Kirche in der Zukunft.

Und in diesem Sinne nimmt Bonhoeffer hier die Leitvorstellung von der Kirche für andere wieder auf. *Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.*<sup>18</sup> Der Pro-me-Struktur des Daseins Christi muss die Kirche entsprechen, indem ihre Existenz „Proexistenz“ ist, in der sie nicht für sich selbst, sondern für andere eintritt. Die Zeit, in der sie ihr eigenes, noch dazu staatlich privilegiertes Reservat in der Gesellschaft pflegen konnte, wird und muss vorbei sein. Wie konkret und radikal Bonhoeffer diesen Satz meint, gibt er gleich anschließend zu erkennen: *Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muss den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, „für andere dazusein“.*

Diese Sätze müssen vor dem Erfahrungshintergrund Bonhoeffers verstanden werden: Zum einen sah er sich einer korrumpierten, um ihrer Selbsterhaltung willen dem Naziregime gleichgeschalteten Reichskirche gegenüber. Zum anderen litt er daran, dass auch die Bekennende Kirche auf sich selbst bezogen war und in der erzwungenen Verborgenheit zunächst um ihr eigenes Überleben kämpfte. Und zum dritten war Bonhoeffer im Gefängnis von allem kirchlichen Leben abgeschnitten und erlebte, was es heißt, seine christliche Existenz ohne jegliches religiöses Gemeinschaftsleben in

---

16 DBW 8, 403–405.

17 Diese Überlegungen beginnen in den Briefen vom 30.4.44 und 5.5.44 (DBW 8, 401–412).

18 „Entwurf einer Arbeit“ als Anhang zum Brief vom 3.8.44, 3. Kapitel (DBW 8, 556–561).

einer vollkommen säkularen Umgebung weiterzuführen und andere nicht-religiöse Menschen – Mitgefangene, aber auch Wärter – daran teilhaben zu lassen.

Wie sehr der Gedanke von der Gegenwart Christi mitten in der Welt für Bonhoeffer auch zum Trost in seiner aussichtlosen Situation in Zelle 92 des Tegeler Gefängnisses wurde, kommt in einem Brief an seine Verlobte, Maria von Wedemeyer, zum Ausdruck: *Male Dir keine schrecklichen Bilder über mich in meiner Zelle aus, sondern denke nur daran, dass Christus auch durch die Gefängnisse geht und an mir nicht vorübergehen wird.*<sup>19</sup>

## 2. Kritische Überlegungen

Bonhoeffers Theologie will nicht unkritisch verherrlicht, sondern in kritischer Auseinandersetzung weitergedacht werden. Eine solche wache Kritikfähigkeit hat er selbst gegenüber seinen theologischen Lehrern und Zeitgenossen an den Tag gelegt. Ein Kirchenverständnis, das in einer Ausnahmesituation entstanden ist, lässt sich nicht unverändert zur situationsunabhängigen Norm erheben. Es bedarf einer vorsichtigen Übersetzungsarbeit, bei der genau zu prüfen ist, welche Anregungen Bonhoeffers in welcher Weise aufzunehmen und anzuwenden sind, wo sich kritische Einwände nahe legen und zu welchen weiterführenden Überlegungen sie Anlass geben. Man muss *mit* Bonhoeffer *über ihn hinaus* denken. So bleibt sein Erbe lebendig.

In diesem Sinne formuliere ich drei Problemanzeigen und versuche, aus Ansätzen in Bonhoeffers Theologie selbst darauf eine Antwort zu gewinnen. Im nächsten und letzten Abschnitt sollen dann zwei besonders wichtige Impulse herausgegriffen werden, die von seinem Denken für die gegenwärtige theologische, besonders für die ekklesiologische Reflexion ausgehen.

(a) Lläuft seine Deutung von Stellvertretung, Verantwortung, „Kirche für andere“ auf eine einseitige Fürsorglichkeit von oben nach unten hinaus? Führt sie zu einem paternalistischen Hinabneigen zu dem Bedürftigen, der durch diese Weise, Verantwortung stellvertretend für ihn wahrzunehmen, in gewisser Weise entmündigt wird? Darf man Verantwortung auf solche Weise als *einlinige* Relation verstehen oder ist sie nicht vielmehr auf *Wechselseitigkeit* hin anzulegen und als gegenseitiges Eintreten für einander zu praktizieren, so wie Paulus es in 1 Kor 12 beschreibt, wo er die Glieder des Leibes Christi in ein Verhältnis wechselseitiger Empathie und Solidarität zueinander setzt?

Um der Gefahr des Paternalismus zu begegnen, ist Bonhoeffers verantwortungsethischer Ansatz im Sinne einer gemeinschaftlichen Verantwortungsübernahme auszulegen. Das schließt ein einseitiges Eintreten für andere, die nicht für sich selbst eintreten können, keineswegs aus. Aber dies bleibt die Ausnahme. Die Regel besteht im wechselseitigen Eintreten füreinander. Wo eine einseitige Übernahme von Verantwortung geboten ist, darf dies nicht als dauerhaftes Abnehmen von Verantwortung geschehen, sondern muss zum Ziel haben, die anderen wieder zu eigener Verantwort-

---

19 Bonhoeffer/Wedemeyer, Brautbriefe (wie Anm. 15), 95.

lichkeit zu befähigen. Stellvertretung darf also nicht in einem exklusiven, sondern muss in einem inklusiven Sinn verstanden werden.

(b) Weiter ist an Bonhoeffer die kritische Frage zu richten, ob seine Betonung der tätigen Nachfolge nicht in einen Aktivismus führt? Bekommt das Handeln und damit die Ethik hier nicht ein problematisches Übergewicht gegenüber der Verkündigung der geschenkten Gnade? Kommt nicht sogar ein gesetzlicher Zug in dieses Verständnis von Nachfolge, wenn Bonhoeffer den Vorbildcharakter der christlichen Existenz so stark betont?

Diesem Einwand ist entgegenzuhalten, dass nach Bonhoeffer alle Nachfolge in der allein durch Gnade gewährten Rechtfertigung gründet. Aber er sieht in der lutherischen Tradition die Gefahr, dass sich der christliche Glaube an der Rechtfertigung Genüge sein lässt und auf die konkrete Verwirklichung in der Nachfolge zu wenig Gewicht legt. Das aber war Bonhoeffers Anliegen: Glaube muss sich realisieren in den Lebenszusammenhängen der Welt. Er muss in die Weltverantwortung führen.

(c) Die dritte Anfrage betrifft Bonhoeffers Kirchenverständnis. Wenn Christus und die Kirche nahezu identifiziert werden, wie es in der frühen Formel „Christus als Gemeinde existierend“ der Fall ist, dann fragt sich, ob und inwiefern Christus noch das kritische Gegenüber auch der Kirche bleiben kann.

Diesem Einwand gegenüber muss man Bonhoeffers Unterscheidung zwischen der Kirche als geistlicher Gemeinschaft der Glaubenden und der Kirche in ihrer real existierenden „körperlichen“ Gestalt in Erinnerung rufen. Nur von der Kirche als geistlicher Gemeinschaft der Glaubenden ist gesagt, dass sie der Leib Christi sei. Und genau daran hat sich die empirische Kirche messen zu lassen. In diesem Sinne steht Christus der institutionellen Kirche durchaus kritisch gegenüber. Dem hat Bonhoeffer gerade auch in der Kritik an „seiner“ Bekennenden Kirche Rechnung getragen.

### 3. Impulse

Abschließend sollen – wenigstens noch andeutungsweise – zwei Antworten auf die Frage gegeben werden, welche Impulse von diesem theologischen Programm Bonhoeffers für das heutige Nachdenken über Kirche ausgehen können.

(a) Zunächst spitzt er in seiner Ekklesiologie die reformatorische Einsicht zu, dass die Kirche ganz von ihrem Auftrag her zu bestimmen ist – und das immer wieder neu. Alle ihre Strukturen haben sich daran messen und ausrichten zu lassen. Kirche ist keine statische Institution, sondern eine ex-zentrische Bewegung.

Als Volkskirche steht sie immer in der Gefahr, sich mit dem gesellschaftlichen status quo zu arrangieren und in die babylonische Gefangenschaft ihrer institutionellen Selbsterhaltungsinteressen zu geraten. Demgegenüber ist Bonhoeffers prophetischer Protest geltend zu machen, der die Kirche immer wieder daran erinnert, dass Nachfolge auch den Exodus aus gesicherten Verhältnissen bedeutet, den Mut als Gegengesellschaft aufzutreten und sich auf die Seite der gesellschaftlich Marginalisierten zu stellen. Besonders die Vertreter der Politischen Theologie der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts (J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle) hatten unter Berufung auf Bonhoeffer dazu aufgerufen. So hatte etwa Moltmann gefordert, die

Christusbotschaft dürfe nicht „zur religiösen Ideologie der romantischen Subjektivität [...] werden, zur Religion im Raume der sozial entlasteten Individualität“.<sup>20</sup>

Damit stellt sich die Frage nach der Zukunft der Volkskirche. Bonhoeffers Vision eines religionslosen Christentums lässt sich nur ansatzweise in den Strukturen und Mentalitäten der etablierten Volkskirchen realisieren. Dort wird sie bestenfalls eine kritische Leitvorstellung bleiben. Ihre Verwirklichungsform wird eher in einzelnen engagierten Basis-Gemeinschaften und Initiativen bestehen, die immer nur kleine Inseln in der Gesellschaft sein werden. Aber vielleicht ist gerade das die Gestalt des Christentums der Zukunft in Europa.

(b) Von Bonhoeffers Theologie geht der Denkauftrag aus, wie die Christusbotschaft in einem religionslosen Gewand den mündigen Menschen der Gegenwart erreichen kann. Er selbst hat nur wenige Andeutungen zur Realisierung dieses Programms gemacht. Sicher kann damit nicht gemeint sein, die Verkündigung des Evangeliums modischen Sprachtrends anzupassen. Gegenüber einer eilfertigen Anbietung an die Sprachspiele der profanen Lebenswelten wäre Bonhoeffer äußerst kritisch gewesen.

Es braucht sachgemäße und ausdrucksstarke Metaphern, die eingefahrene Vorverständnisse sprengen und neue Sinnhorizonte öffnen. Paulus hat nichts anderes getan, wenn er die Christusbotschaft ganz in den juristischen Kategorien seiner Zeit (d.h. im Sprachspiel von Gericht, Anklage, Schuld, Gnade, Rechtfertigung, Freispruch, Vergebung) ausbuchstabierte. Er hat in gewisser Weise „religionslos“ von Gott gesprochen. Es braucht immer neue Kontextualisierungen und Rekontextualisierungen der Christusbotschaft, die dabei aber nicht den jeweiligen Kontexten angepasst und damit domestiziert werden darf, sondern dort als kritisches, herausrufendes Kerygma zur Sprache gebracht werden muss. In dieser Weise hat auch die kirchliche Verkündigung immer wieder Akte der Selbstentäußerung zu vollziehen, die geronnenen tradierten „religiösen“ Begriffe zu verflüssigen, um so ihre Intention neu zum Ausdruck und zur Wirkung zu bringen. Hermeneutische Kompetenz und Begabung im Umgang mit kirchenfernen lebensweltlichen Sprachspielen sind gefragt, der Mut, die Grenzen der Sprache sinnvoll zu überschreiten und die Fülle der Sprachmöglichkeiten im Dienst der sich ausdrückenden „Sache“ auszuschöpfen.

---

20 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964, 286.