

Dietrich Bonhoeffer - ein Versuch, ihn zu verstehen

Zum 100. Geburtstag D. Bonhoeffers

Bernhard Kaiser

(erstmal erschienen in: *Theologische Handreichung und Information*, hg. v. Dozentenkollegium des Luth. Theol. Seminars Leipzig, 24 [Februar 2006], S. 2-8)

1. Bonhoeffers Leben – eine Skizze

Dietrich Bonhoeffer wurde am 4. Februar 1906 in Breslau geboren als Sohn des bekannten Nervenarztes Prof. Karl Bonhoeffer. Er wuchs als sechstes von acht Kindern in dem großbürgerlichen Elternhaus auf. 1923 begann er sein Theologiestudium in Tübingen, wo er Adolf Schlatter hörte. Ein Jahr später ging er nach Berlin zurück wo neben Reinhold Seeberg Adolf von Harnack sein von ihm hochgeschätzter Lehrer wurde. Harnack war einer der großen Vertreter der liberalen Theologie. Freilich hatte Bonhoeffer sich zwischenzeitlich auch der Theologie Karl Barths zugewandt und von diesem wichtige Anregungen übernommen; dessen Römerbrief war 1922 in zweiter Auflage erschienen und war dabei, der theologischen Diskussion neue und weittragende Impulse zu geben. Schon mit 21 Jahren (1927) erwarb der intellektuell hochbegabte Bonhoeffer seinen theologischen Doktorgrad mit einer Arbeit über das Kirchenverständnis („Sanctorum Communio“). Ein Vikariat in der deutschen Kirche in Barcelona schloß sich an. Fünfundzwanzigjährig (1931) habilitierte er sich mit einer Arbeit unter dem Titel „Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie“ – einer anspruchsvollen philosophisch-theologischen Studie. Damit öffnete er sich die Tür für eine Hochschullaufbahn. Er wurde Privatdozent in Berlin und war daneben als Studentenpfarrer und Hilfsprediger in der Berlin-Brandenburgischen Kirche tätig. 1935 wurde er Leiter des Seminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde; 1936 entzogen ihm die Nazis die *venia legendi*. Das Seminar wurde 1937 von der Gestapo geschlossen. Die Pfarrerausbildung geschah dann dezentral an unterschiedlichen Orten bis März 1940. Im selben Jahre erteilte ihm die Gestapo Redeverbot, 1941 auch Schreibverbot. Im Verborgenen setzte Bonhoeffer seine theologisch-schriftstellerische Tätigkeit sowie sein Engagement im Widerstand gegen Hitler fort. Im Januar 1943 verlobte er sich mit der achtzehnjährigen Maria von Wedemeyer. Am 6. April 1943 wurde er verhaftet und in mehreren Berliner Gefängnissen festgehalten. Auf Geheiß des Führers sollten zahlreiche Männer aus dem Widerstand, die mit dem 20. Juli 1944 in Verbindung gebracht wurden, nicht überleben. Deshalb wurde Bonhoeffer zusammen mit anderen Weggefährten ins KZ Flossenbürg (bei Weiden in der Oberpfalz) gebracht und dort im Alter von neununddreißig Jahren am 9. April 1945 auf entehrende Weise gehängt.

Bonhoeffer ist als Mensch in mehrfacher Hinsicht faszinierend. Er besaß Format: aus gutem Hause, großbürgerlich erzogen, gebildet und musikalisch; er hatte weitgreifende Kontakte in der kirchlichen und politischen Welt, wie sie nur ganz wenige Pfarrer seiner Zeit hatten. Seine ökumenischen Beziehungen, die er sich durch mehrere Reisen und Auslandsaufenthalte erschlossen hatte, ließ er für seine Arbeit in Deutschland fruchtbar werden. Seine wahre menschliche Größe aber zeigt sich in seiner Gefangenschaft und in seinem Tod. Seine Briefe aus der Gefangenschaft, herausgegeben unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“, zeigen einen Gefangenen, der mit allen Sinnen seine beengte Welt wahrnimmt. Er erinnert sich an schöne Erlebnisse früherer Jahre, er beobachtet die Mitgefangenen und das Personal in ihrer

menschlichen Schwäche und Würde, er erleidet die ständigen Bombenalarme, freut sich an Büchern und Nahrungsmitteln, die ihm gebracht werden, schreibt, hofft und übt sich in Geduld gegenüber seinem Schicksal. Er spricht freundlich und klar zu seinen Bewachern, er ist gelassen, er dichtet und betet, liest die Bibel und versucht, seine Situation im Licht der biblischen Offenbarung zu verstehen. Auf den Knien betend bereitet er sich zum Gang an den Galgen vor.

Der Theologe Bonhoeffer ist freilich nicht leicht zu verstehen. Das liegt einerseits an der Unabgeschlossenheit seines Werkes. Nur seine frühen Werke sind als Bücher von ihm selbst veröffentlicht worden. Seine Christologie, seine Ethik und das bekannte Buch *Widerstand und Ergebung* liegen nur als Manuskripte oder als Fragmente vor und sind von anderen, insbesondere seinem Schüler Eberhard Bethge, dem Mann seiner Nichte Renate Schleicher, herausgegeben worden. Es liegt aber auch an den zum Teil stark philosophisch geprägten Inhalten einiger seiner Werke. Ich setze beim späten Bonhoeffer ein und versuche, ihn im Licht seiner früheren Äußerungen zu verstehen. So läßt sich das Blütenblatt aus der Knospe erklären. Ich würde aber, ginge ich zeitgeschichtlich vor, zu keinen anderen Ergebnissen kommen.

2. Gott und die Welt

In seiner Ethik kritisiert Bonhoeffer das Denken in zwei Räumen. Er meint damit die Aufspaltung der Wirklichkeit in eine Welt Gottes und eine diesseitige Welt. Der eine Raum sei göttlich, heilig und übernatürlich, der andere sei natürlich, weltlich und praktisch unchristlich. Die Folge sei, daß man dann entweder Christ sei und die Welt verliere oder sich der Welt zuwende und Christus verliere. Die erste Alternative ist also der weltflüchtige Christ, der seine Frömmigkeit pflegt und die Beziehung zur diesseitigen Welt verliert oder weitgehend zurückfährt. Die andere Alternative ist der welttüchtige Mensch, der gestaltend hier eingreift, aber seine Beziehung zu Christus riskiert. Wollte jemand in einer Beziehung zu beiden Bereichen leben, stünde er in einem ständigen Konflikt. Diese Alternative will Bonhoeffer nicht akzeptieren. Er will Christus in der Welt haben:

„Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.“ (*Ethik*, 210).

„Die Welt, das Natürliche, das Profane, die Vernunft ist hier von vornherein in Gott hineingenommen, all dies existiert nicht ‚an und für sich‘, sondern es hat seine Wirklichkeit nirgends als in der Gotteswirklichkeit, in Christus. ... Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche‘ nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen. Die in Christus gesetzte Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit wiederholt sich oder genauer verwirklicht sich immer wieder an den Menschen.“ (*Ethik*, 211)

Bonhoeffer verbietet uns mit dieser Sicht der Wirklichkeit, an einen Gott im Himmel zu glauben, einen Gott, der als Schöpfer und Erhalter der Welt gegenübersteht und der von außen in sie eingreifen kann. Er will Gott in der Welt haben. Dies ist nur möglich, indem er Gott als verborgene, aber innerweltliche Wirklichkeit sieht. Dabei spielt Christus eine entscheidende Rolle. Er ist das Paradigma für die Einheit Gottes mit der Welt. Die Menschwerdung Gottes in Christus ist also nicht eine einmalige, seinshafte und in der Geschichte ein für allemal abgeschlossene. Sie ereignet sich vielmehr immer neu im Glauben. Es ist nicht so, daß das Christliche mit dem Weltlichen identisch wäre, sondern die Einheit ist nur da, indem der Mensch sie glaubt. Indem er also wahrnimmt: Gott ist verborgen hier in der Welt, ist die Spaltung in eine diesseitige und eine jenseitige Wirklichkeit überwunden. Er ist Gott, und zwar so, daß er *als der Geglaubte* anwesend ist. Wie er anwesend ist, können wir sonst nicht näher sagen, nur indem wir an ihn glauben ist er anwesend, oder glaubensweise ist er da. Klar, daß man ihn dann nicht sehen kann. Er erscheint dann mitunter in ganz unerwarteter Gestalt, etwa

als der leidende Christus, der seinen Jüngern sagt, daß sie mit ihm wachen sollen, oder als der gekreuzigte und sterbende Christus.

Von Christus sagt Bonhoeffer, daß es das göttliche Wesen, seine wesenhafte Gottheit, nicht gebe (*Christologie*, 81).¹ Auch das ist typisch für die Theologie des 20. Jahrhunderts, ebenso wie die Aussage, daß es einen Gott, den „es gibt“, nicht gebe – wie Bonhoeffer es dem Sinne nach in *Akt und Sein* sagt. Er möchte damit sagen: Gott ist nicht in weltlichen Seinskategorien faßbar. Es gibt Menschen, Tiere, Steine, Häuser und Autos, also lauter gegenständliche Dinge, aber Gott ist nicht damit zu vergleichen. Es gibt ihn nicht, wie es mich und mein Auto gibt. Er ist ganz anders. Indem Bonhoeffer sich dergestalt äußert, macht er deutlich, daß er ein moderner Theologe ist. Die Theologie nach Kant hat ja Probleme, von der Wirklichkeit Gottes zu reden, eben weil man ihn nicht sehen kann, weil er mit den Sinnen nicht wahrnehmbar ist. Darum muß man nach anderen Kategorien suchen, um von ihm zu reden. Es ist nun das Wesen der modernen Theologie, daß sie Gott anwesend sieht in einem Ereignis hier in der Welt. Für Schleiermacher war dies das Bewußtsein, für die Erweckungstheologie war dies der Glaube, für andere ist er im Leiden anwesend; für die Befreiungstheologie ereignet sich Gott im Klassenkampf, für den Feminismus in der Durchdringung der Gesellschaft mit weiblichen Denk- und Verhaltensmustern. So tendiert auch Bonhoeffer dahin, Gott dort zu suchen, wo er in Leiden und Schwachheit, aber darum um so deutlicher im Glauben anwesend ist – in *dem* Glauben, der trotz aller Schwachheit und allen Leidens glaubt, daß Gott die Wirklichkeit umschließt. Auf diesem Wege meint Bonhoeffer die Alternative vom Leben in den zwei Wirklichkeiten überwinden zu können.

Gibt es überhaupt eine jenseitige Welt für Bonhoeffer? Das ist eine schwer zu beantwortende Frage. Bonhoeffer glaubte offensichtlich an gute Mächte. Das scheint eine jenseitige Welt naheulegen. Doch was sind die guten Mächte? Er schrieb an seine Verlobte Maria von Wedemeyer:

„Du, die Eltern, Ihr alle, die Freunde und meine Studenten an der Front, sie alle sind für mich stets gegenwärtig. Deine Gebete, gute Gedanken, Worte aus der Bibel, längst vergangene Gespräche, Musikstücke und Bücher – das alles gewinnt Leben und Realität wie nie zuvor. Es ist eine große unsichtbare Welt, in der man lebt. An ihrer Realität gibt es keinen Zweifel. Wenn es in dem alten Kirchenlied von den Engeln heißt: zwei, um mich zu decken, zwei, um mich zu wecken – so ist diese Bewahrung durch gute unsichtbare Mächte am Morgen und in der Nacht etwas, das Erwachsene heute genauso brauchen wie die Kinder. Darum sollst Du nicht denken, ich wäre unglücklich. Was ist Glück und Unglück? Es hängt so wenig von den Umständen ab. Es hängt eigentlich nur von dem ab, was im Menschen vorgeht.“ (D. Bonhoeffer, *Von guten Mächten. Gebete und Gedichte*, interpretiert von J. Chr. Hampe. München: Kaiser, 1983, S. 77; zit. n. Mayer/Zimmerling, 23)

Bonhoeffer sagt hier nicht ausdrücklich, daß die im ersten Teil des Zitats genannten innerweltlichen Dinge – Menschen, gute Worte, Erinnerungen, die Welt des Geistes – die guten Mächte seien. Doch er bezeichnet sie als seine Gesellschafter und als die Realität, die ihn umgibt. Er hat sie als geistige Wirklichkeit, die einen Einfluß auf ihn ausübt; in diesem Fall als eine solche, die ihn glücklich macht. Das nun paßt frappierend zu der unten noch zu beschreibenden Sicht, daß Christus jetzt als Gemeinde existiere, als Kirche, die für den anderen da sei. Dann ist der unsichtbare und abwesende Christus im Christen, wie er für den Nächsten da ist, „da“, ganz weltlich und diesseitig. Doch Vorsicht: Man darf die guten Mächte nicht einfach mit Gott identifizieren. Es bleibt eine Unklarheit hinsichtlich der Deutung der Welt Gottes und der geistigen Welt im Denken Bonhoeffers.

¹ H. Thurmann, ein Schüler Bonhoeffers in Finkenwalde, verneinte mir gegenüber in einem persönlichen Gespräch im Jahre 1996, daß Bonhoeffer dies so gesagt habe. – An dieser Äußerung zeigt sich, wie unterschiedlich Bonhoeffer verstanden wurde.

3. Der religionslose Mensch

In *Widerstand und Ergebung* macht Bonhoeffer einige Bemerkungen über den modernen Menschen als den religionslosen Menschen. Diese sind in den 60er und 70er Jahren sehr bekannt geworden und haben zu mancherlei Spekulationen Anlaß gegeben. Gerade die damalige Gott-ist-tot-Theologie hat gemeint, hier Ansatzpunkte finden zu können.

Schauen wir uns kurz den religiösen Menschen an. Es ist der Mensch des 19. Jahrhunderts: Metaphysik und Moral sind für ihn die Kategorien, unter denen er Gott faßt. Metaphysik ist die philosophische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes, von Gott als dem höchsten Sein und dem allmächtigen Gott. Dieser Gott umfaßt die physikalische Welt, er greift aus seiner Welt in die diesseitige Welt ein. Er manifestiert sich im Bewußtsein des Menschen und macht ihn zu einem anständigen, moralischen Menschen. Das Göttliche, was der Mensch haben kann, sind Frömmigkeit und deren praktischere, aufgeklärtere Form: die Moral. Ob es dabei um den neuen Menschen der Erweckungsbewegung geht oder um den Kulturprotestanten, der seine Pflicht erfüllt – immer ist die Moral die Manifestation des Göttlichen. Das Unsichtbare an Gott wird so sichtbar und anwesend.

Der religionslose Mensch ist der moderne Mensch. Er interpretiert die Welt *etsi non daretur deus* (= als ob es Gott nicht gäbe), d.h. weltlich. Wurde die Welt vormals als eine solche verstanden, die von Gott, göttlichen Kräften und auch von Dämonen durchwaltet oder beeinflusst war, so tritt diese religiöse Sicht der Wirklichkeit in der Moderne zurück. Der moderne Mensch braucht Gott nicht mehr, um die Welt zu erklären. Er ist mündig geworden. Am 16.7.44 schreibt Bonhoeffer:

„Wo behält nun Gott noch Raum?, fragen ängstliche Gemüter, und weil sie darauf keine Antwort wissen, verdammen sie die ganze Entwicklung, die sie in solche Notlage gebracht hat. ... Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34). Der Gott der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz. Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens.“ (*WuE* 177-178)

Bonhoeffer sieht hier die Welt als eine solche, die nach ihren eigenen Gesetzen abläuft. Je mehr solcher Gesetze gefunden werden und je mehr von der Weltwirklichkeit wissenschaftlich erklärt wird, desto mehr tritt die Notwendigkeit der Annahme eines Gottes zur Erklärung der Welt zurück. Deshalb empfanden viele Christen im 19. und 20. Jahrhundert, daß der Platz für Gott immer enger würde.

Für Bonhoeffer ist Gott bei diesem Welt- und Wirklichkeitsverständnis nur ein Lückenbüßer. Er wird nur für alle jene Dinge beansprucht, die man nicht erklären kann. Er wird auch beansprucht angesichts von Notlagen, um eben dann einzugreifen, wenn der alltägliche Gang der Dinge zu bitter ist. Ein solcher Gott ist für Bonhoeffer ein *deus ex machina*, ein Gott, der auf Gebet reagieren und die Welt verändern soll. Nach Kant und im Sinne der modernen Theologie ist dies der objektivierte Gott, der Gott, des „es gibt“ und den man – durch Religiosität und Moral – für sich vereinnahmen kann. Demgegenüber sagt Bonhoeffer:

„Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“ (*WuE*, 178).

Ohne Frage hat Bonhoeffer damit ein biblisches Motiv anklingen lassen. Sagt nicht Paulus auch, daß er immer dann, wenn er schwach ist, stark ist. Mahnt die Bibel nicht, nicht Fleisch für seinen Arm zu halten und Gott das Vertrauen zu versagen? Zeigt die Bibel nicht auch, daß Gott gerade denen nahe ist, die zerschlagenen Herzens sind? – Bonhoeffer zeichnet seine Aussagen nicht weiter in diese biblischen Linien ein. Immerhin: Er ging ja nicht, wie manche Nachkriegstheologen, von einem nichtexistenten oder toten Gott aus, sondern betete und glaubte an den unsichtbaren, aber nahen Gott. Nur stellte er sich Gott nicht dinglich vor, also durch Religiosität manipulierbar, durch Gebet beeinflussbar und als Nothelfer und Retter in den diesseitigen Nöten. Gott ist für ihn – ähnlich wie für Barth – der ganz andere, mitten im Diesseits jenseitig. Hier zeigt sich die von Huntemann zu Recht aufgewiesene Christumystik Bonhoeffers.

4. Das religionslose Christentum

Aus diesem Ansatz ergibt sich die Rede vom religionslosen Christentum. Bonhoeffer schreibt am 30.4.44:

„Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. .. Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist (woran liegt es z.B., daß dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine ‚religiöse‘ Reaktion nicht hervorruft?) -, was bedeutet das denn für das ‚Christentum‘? Unserem ganzen bisherigen ‚Christentum‘ wird das Fundament entzogen und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. ... Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist – und auch dieses Gewand hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgesehen -, was ist dann ein religionsloses Christentum? ... Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher) wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ἐκ-κλησία, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das? Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? ... 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 im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems. Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich und in diesem Sinne lesen wir das Neue Testament noch viel zu wenig vom Alten her.“ (WuE 132-135 passim)

Religionsloses Christentum ist ein Christentum, das darauf verzichtet, auf Gott einwirken zu wollen. Wenn der Pietist Buße tut, dann tut er das häufig, um sich mit seiner Buße selbst zu retten. Die Buße ist gleichsam der letzte Ausweg des religiösen Menschen, sich bei Gott zu empfehlen. Darum betet und ringt er um Vergebung. – Das ist nicht die Denkart Bonhoeffers. Das religionslose Gebet ist gerade nicht das instrumentalisierte Gebet, das Gebet, das Gott nicht etwa überzeugen möchte, daß er doch gebe, was man gerne hätte. Das religionslose Gebet ist das Gebet, das den souveränen, gänzlich jenseitigen, nicht zu bestechenden Gott als Adressaten hat. Religionsloses Christentum ist ein solches, das nicht, wie der Pietismus, bestimmte Lebensformen als Inbegriff der Christlichkeit sieht, sondern die Lebensformen soweit ins Belieben des Menschen stellt, als die Bibel keine Maßgaben setzt. Also: Rauchen und Trinken, Essen, Tanzen und Geldverdienen, Musik machen, Heiraten, Familie haben und ein politisches Amt wahrnehmen sind alles weltliche Geschäfte, die nicht einer spezifischen oder

gar individuellen Weisung Gottes unterliegen, mit denen man sich Gott nähern oder von ihm entfernen könnte; Gott ist, um es auf den Punkt zu bringen, dem Raucher so nah wie dem Nichtraucher. Wer auf Ehe verzichtet, ist nicht religiöser als der, der Familie hat. Diese Dinge unterliegen dem Urteil der Vernunft, dem Maß und der Zucht und dem Gebot Gottes. Aber nichts mehr. Die Religionslosigkeit ergibt sich daraus, daß der Mensch mit einem religiösen Umgang mit den geschöpflichen Dingen Gott nicht fassen kann.

5. Die christliche Gemeinde

Eine ganz wichtige und schriftgemäße Einsicht formuliert Bonhoeffer in seiner Schrift vom gemeinsamen Leben:

„Daß wir allein durch Jesus Christus Brüder sind, das ist eine Tatsache von unermesslicher Bedeutung. Also nicht der ernste, nach Bruderschaft verlangende, fromme Andere, der mir gegenübertritt, ist der Bruder, mit dem ich es in der Gemeinschaft zu tun bekomme; sondern Bruder ist der von Christus erlöste, von seiner Sünde freigesprochene, zum Glauben und zum ewigen Leben berufene Andere. Was einer als Christ in sich ist, in aller Innerlichkeit und Frömmigkeit, vermag unsere Gemeinschaft nicht zu begründen, sondern was einer von Christus her ist, ist für unsere Bruderschaft bestimmend. Unsere Gemeinschaft besteht allein in dem, was Christus an uns beiden getan hat, und das ist nicht nur im Anfang so, so daß im Laufe der Zeit noch etwas anderes zu dieser unserer Gemeinschaft hinzukäme, sondern es bleibt so in alle Zukunft und in alle Ewigkeit. ... Wer mehr haben will, als das, was Christus zwischen uns gestiftet hat, der will nicht christliche Bruderschaft, der sucht irgend welche außerordentlichen Gemeinschaftserlebnisse, die ihm anderswo versagt blieben, der trägt in die christliche Bruderschaft unklare und unreine Wünsche hinein.“ (*Gemeinsames Leben* [1985]. S. 17)

Bonhoeffer bestimmt das Gemeinsame in der christlichen Gemeinschaft als das Heil in Christus, an dem die verschiedenen Menschen teilhaben. Um des willen lieben und dienen sie einander. Wenn sie nun über die gemeinsame Teilhabe an Christus hinaus noch mehr Gemeinschaft haben wollen, etwa in der auf menschlicher Sympathie beruhenden Gemeinschaftspflege oder im frommen Aktionismus, dann ist das für ihn eine fleischliche Vereinnahmung des Bruders.

Doch die Kirche ist mehr. Sie ist Ort der Offenbarung.

„Daraus folgt aber, daß die christliche Offenbarung nicht als ‘Geschehenes’ gedeutet werden darf, sondern daß eben dies einmalig Geschehene qualifiziert ist als Zukunft für den je in Gegenwart lebenden Menschen in der Kirche. Also eben will die christliche Offenbarung in ihrer qualifizierten geschehenen Einmaligkeit als Kreuz und Auferstehung Christi immer ‘Zukünftiges’ ist, muß sie in der Gegenwart geschehen, d.h. muß sie in der Kirche gedacht werden; denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus, ‘Christus als Gemeinde existierend’.“ (*Akt und Sein*, S. 90).

Die Kirche schaut also nicht auf eine Offenbarung zurück, die vor 2000 und mehr Jahren stattgefunden hat. Zwar tut sie das auch, aber nur unter der Perspektive, daß diese Offenbarung eine Art Paradigma ist für eine Offenbarung, die sich kontinuierlich in der Kirche ereignet. Von dieser Art ist also die Offenbarung Christi in der Kirche, denn die Kirche ist Christus als Gemeinde existierend. Christus ist das Subjekt von Verkündigung und Gemeinde. Christus ist der Menschheit in Gestalt der Kirche nahe, und die Kirche ist die neue Menschheit. Offenbarung ist daher nicht auf das Individuum bezogen, sondern auf die Gemeinde. Hierbei ist zu bedenken, daß der Mensch immer in übergeordneten, existenzübergreifenden soziologischen Größen existiert, entweder in Adam oder in Christus. Adam und Christus sind vor allem Chiffren für soziologische Größen, in deren Rahmen sich je Sünde und Heil ereignen. Die Gemeinde ist also der transsubjektive Bürge der Kontinuität (des Seienden) und des Außen (der Transzendenz). Das heißt, daß die Gemeinde Christus vergegenwärtigt – dauerhaft und seinshaft in der sichtbaren Welt, aber ihn auch vergegenwärtigt, indem sie den Raum darstellt, in dem sich das Wort Gottes an den einzelnen Menschen ereignet. Die Seinsart der Offenbarung in der Kirche ist dabei nie dinglich oder vorfindlich, sondern sie besteht im interpersonalen

Bezug, der sich immer neu ereignen muß. Christus „ist“ in diesem personalen Bezug; indem ich etwa von der Predigt des Bruders oder seinem Absolutionswort getroffen werde, ereignet sich Transzendenz, „ist“ Christus.

Die soziologische Kategorie „Kirche“ erweist sich somit als Einheitspunkt des Transzendentalen (des Unverfügbaren und sich ja aktuell Ereignenden) und des Ontologischen (des Seinhaften und Vorhandenen). Dies bedeutet für die Theologie, daß sie nichts anderes ist als die Reflexion über das vergangene, jeweils aktuell (*in actu*) vernommene Wort Christi, das in der Kirche gepredigt wurde und nun in der Erinnerung steht. In sich ist sie inaktuell und tot. Doch auf dem Wege der Lehre, des *recte doceri* (Conf. Aug. 7), bezeugt sich der lebendige Christus und ereignet sich der Akt. In sich aber vermag die Theologie – wie auch die Kirche und die Predigt – keinen Trost und kein Heil zu vermitteln.

Erneut wird klar, daß Bonhoeffer mit dem zuletzt dargestellten Aspekt ein ganz moderner Theologe ist. Hier denkt und redet er ganz so, wie es die von Kant geprägte Theologie des 20. Jahrhunderts tut. Das heißt aber auch: Er verneint, daß die Bibel wesenhaft Gottes Wort ist. Sie ist es gleichsam als Paradigma, das sich bei mir ereignen muß. Daß Bonhoeffer unter dieser Perspektive einen durchaus lebendigen Bezug zur Bibel hat, sie liest, darüber meditiert, zu schriftgemäßen Aussagen kommt, ist keine Frage. Aber erst in dieser lebendigen Beziehung ist die Bibel für ihn Gottes Wort.

Das gleiche gilt für Christus. Er hat Christus nicht eigentlich in seinem stellvertretenden Sühnopfer, sondern als Gemeinde existierend. Indem sich Christus als Gott ereignet in den Beziehungen innerhalb der Gemeinde – und zwar in der keuschen, nicht-seelischen Beziehung, die im gemeinsamen Glauben an die Vergebung der Sünden besteht, hat er Christus.

6. Billige und teure Gnade

Die bekannte Aussage Bonhoeffers zum Beginn seines Buches *Nachfolge* lautet:

„Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf geht heute um die teure Gnade. Billige Gnade heißt Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleudertes Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten. Das sei ja gerade das Wesen der Gnade, daß die Rechnung im voraus für alle Zeit beglichen ist. Auf die gezahlte Rechnung hin ist alles umsonst zu haben. ... Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee. Wer sie bejaht, hat schon Vergebung der Sünden. ... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders. ... Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus. ...

Teure Gnade ist das Evangelium, das immer wieder gesucht, die Gabe, um die gebeten, die Tür, an die angeklopft werden muß. Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft, Gnade ist sie, weil sie in die Nachfolge *Jesu Christi* ruft, teuer ist sie, weil sie dem Menschen das Leben kostet, Gnade ist sie, weil sie ihm so das Leben erst schenkt; teuer ist sie, weil sie die Sünde verdammt, Gnade, weil sie den Sünder rechtfertigt. Teuer ist die Gnade vor allem darum, weil sie Gott teuer gewesen ist, weil sie Gott das Leben seines Sohnes gekostet hat – „ihr seid teuer erkaufte“ –, und weil uns nicht billig sein kann, was Gott teuer ist. Gnade ist sie vor allem darum, weil Gott sein Sohn nicht zu teuer war für unser Leben, sondern ihn für uns hingab. Teure Gnade ist Menschwerdung Gottes. Teure Gnade ist Gnade als das Heiligtum Gottes, das vor der Welt behütet werden muß, das nicht vor die Hunde geworfen werden darf, sie ist darum Gnade als lebendiges Wort, Wort Gottes, das er selbst spricht, wie es ihm gefällt. Es trifft uns als gnädiger Ruf in die Nachfolge Jesu, es kommt als vergebendes Wort zu dem geängsteten Geist und dem zerschlagenen Herzen. Teuer ist die Gnade, weil sie den Menschen unter das Joch der Nachfolge Jesu Christi zwingt, Gnade ist es, daß Jesus sagt: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.““ (*Nachfolge*, 13-15 *passim*).

Diese Worte klingen ernst und dem Inhalt nach schriftgemäß. Der Protest gegen die Verschleuderung der Gnade in den Landeskirchen ist berechtigt und echt. Doch gegenüber einem Mißbrauch der Sakramente und der Verbilligung der Gnade den Preis der Gnade einfach anzuheben ist doch fragwürdig. Die Gnade muß vielmehr in ihrer Qualität richtig erkannt werden. Eine einfache Preiserhöhung macht sie nicht begehrenswerter. Darum ich sehe hier ein Problem. Lassen Sie mich die Frage stellen: Warum ist die Gnade teuer? Biblisch gesehen ist die Gnade dann teuer, wenn man unter dem Gesetz Gottes seine Verlorenheit erkannt hat. Wenn man sieht, daß man rettungslos verloren ist und auch weiß, daß man sich nicht durch seine Entscheidung oder Bekehrung zu Christus stellen kann, dann wird die Gnade teuer. Dann wird der Mensch sie begehren, denn er weiß, daß er sie gerade nicht verdienen kann und keinen Anspruch darauf hat, sondern daß sie Gnade ist, die Gott selbst verfügt. Gott hat sie auch nicht so verfügt, daß er sie jedem nachwirft, sondern er gibt sie denen, die er erwählt hat.

Bei Bonhoeffer wird die Gnade an die Nachfolge gebunden. Die Nachfolge ist gewissermaßen der Preis, den der Mensch für die Gnade zahlen muß. Das sagt Bonhoeffer so direkt nicht, doch es ist die praktische Konsequenz seiner Anschauungen. Er mahnt zu einem ernsthaften Christentum, einem bewußten und willigen Ertragen der Last und des Leids in der Nachfolge. Das mag formal richtig sein, doch es ist dabei nicht zu erkennen, wie er ein Leben aus Glauben an Christus lehrt. Nachfolge heißt ja nicht: Ich mache mit meiner Religiosität die Gnade teuer. Nachfolge heißt: Ich folge meinem Herrn im Glauben und weil ich ihn habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde.

7. Schluß

Es ist schwierig, zu einem abschließenden Urteil über Bonhoeffer zu kommen. Es finden sich seitenweise Ausführungen, die ihn als einen ganz konservativen und rechtgläubigen Theologen ausweisen, aber es finden sich nicht weniger Anschauungen, die ganz modern sind. Die Unterschiede in der Beurteilung seiner Theologie sind darum sehr groß. Selbst im evangelikalen Umfeld reicht das Spektrum von breiter Bonhoeffer-Nostalgie bis zu radikaler Ablehnung. Wir sind nicht berufen, darüber zu urteilen, ob Bonhoeffer im Heilsglauben stand oder nicht; das ist Gottes Sache. Doch im Blick auf seine Theologie lassen sich folgende Perspektiven ausmachen.

1. Bonhoeffer weigert sich, von Gott zu reden wie es die Bibel tut, nämlich als von einem Gott, der „da ist“. Freilich wendet sich Bonhoeffer gegen die klassische Metaphysik, aber er trifft damit auch den Gott der Bibel. Gott sitzt für ihn nicht in einer jenseitigen Welt, die dieser Welt gegenübersteht. Gott ist nicht der Lückenbüßer, der Gott, den man zur Überwindung des Leides in der Welt herbeizitiert und der als Nothelfer eingreift. Gott ist nicht die Größe, die all das, was man naturwissenschaftlich nicht erklären kann, erklärt. Gott ist der ganz andere. Darin ist Bonhoeffer ein moderner Theologe. Doch er denkt nicht eindimensional. Er glaubt sehr wohl an eine Wirklichkeit Gottes, in der Gott existiert. Das jedenfalls ist gedeckt durch die Tatsache, daß Bonhoeffer bis zu seinem Lebensende an einen Gott geglaubt und zu einem Gott gebetet hat, der ihm als Mensch gegenüberstand.

2. Da Gott nicht manipuliert, als Begriff von einem höchsten Sein in ein philosophisches System eingebaut oder als gnädiger Gott kirchlich und politisch vereinnahmt werden kann, kommt Bonhoeffer zu seiner Kritik an der Religiosität. Diese Kritik ist vollauf berechtigt. Es ergibt sich dabei eine Parallele zu dem Gottesbegriff der Reformatoren, daß Gott in seinem Handeln souverän und nicht an menschliches Handeln gebunden ist. Er ist frei, und darum kann ihn menschliche Religiosität nicht verpflichten.

3. Ich kann die Christumystik, die Huntemann zu Recht bei Bonhoeffer ausgemacht hat, nicht als den schriftgemäßen Weg sehen, um an Christus teilzuhaben. Wir haben an Christus teil durch den Glauben, der auf sich auf das biblische Wort gründet. Nun lassen sich bei Bonhoeffer auch Zeugnisse solchen Glaubens ausmachen, auch wenn dieser im Koordinatensystem der Christumystik steht. Ich halte die Christumystik für den Ersatz für die heilige Schrift, die für Bonhoeffer leider nicht wesenhaft Gottes Wort und unfehlbar war.

4. Bonhoeffer hat in seiner „Ethik“, der „Nachfolge“ und in „Gemeinsames Leben“ Dinge gesagt, die für die kirchliche und christliche Praxis von nicht geringer Bedeutung sind. Hier können wir als postmodern gepolte Christen lernen, Christsein wieder verbindlich in den weltlichen Ordnungen zu leben, und nicht als religiöse oder gar ekstatische Überhöhung unserer Befindlichkeitslage verstehen, als etwas, das uns wie eine Droge den „Kick“ vermittelt, sondern als etwas, das uns als Menschen und Geschöpfe Gottes in der Schöpfung vor dem Angesicht Gottes leben läßt.

Literatur:

Bethge, E. *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. 8. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004.

Bonhoeffer, D. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie*. (1931). 4. Aufl., München: Kaiser 1976.

- *Christologie*. München: Kaiser, 1981.

- *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von E. Bethge (1949). 12. Aufl., München: Kaiser, 1988.

- *Gemeinsames Leben* (1939). 20. Aufl., München: Kaiser, 1985.

- *Nachfolge* (1937). 15. Aufl., München: Kaiser, 1985.

- *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. Von E. Bethge (1951). 11. Aufl. d. Tb., Gütersloh: Mohn, 1980.

Huntemann, G. *Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus*. Wuppertal: Brockhaus, 1989.

Mayer, R.; Zimmerling, P. *Dietrich Bonhoeffer heute. Die Aktualität seines Lebens und Werkes*. Gießen: Brunnen, 1992.