



Godehard Ruppert

Kaum beachtet. Zur katholischen Rezeption Dietrich Bonhoeffers

Dietrich Bonhoeffer hatte mich bislang immer interessiert als ein Vertreter der evangelischen Theologie dieses Jahrhunderts und als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus. Mich interessierte weniger die Seite seiner Konfession. Wenn ich also seine Lebensdaten kurz hätte nachschlagen oder andere Informationen erlangen wollen, hätte ich immer zum evangelischen Nachschlagewerk »Religion in Geschichte und Gegenwart« gegriffen und dort in einem halbspaltigen Artikel die gewünschten Informationen erhalten. Immerhin wäre mir mit auf den Weg gegeben worden, Dietrich Bonhoeffers wegweisende Bedeutung bewähre sich im steigenden Interesse der Theologie der Gegenwart an ihm.² Die neuere »Theologische Realenzyklopädie« trägt dieser Einschätzung offensichtlich bereits Rechnung; sie widmet Dietrich Bonhoeffer, seinem Leben, Werk und seiner Wirkung immerhin bereits zehn Seiten.³ Greifen wir aber, um einen ersten Anhalt über die katholische Rezeption Bonhoeffers zu erhalten, zu einem katholischen »Gegenstück«, dem Lexikon für Theologie und Kirche, so müssen wir leider eine Fehlanzeige melden. Der entsprechende Band stammt aus dem Jahr 1958.⁴ Geht man von der allgemeinen Erfahrung aus, daß kirchliche Mühlen langsam mahlen, könnte der mangelnde historische Abstand ein Grund für das Fehlen Bonhoeffers in diesem wichtigsten deutschsprachigen katholischen Lexikon für den Bereich von Theologie und Kirche sein; immerhin waren erst 14 Jahre nach dem Tod Bonhoeffers vergangen, als dieses Werk aufgelegt wurde. Zweifel an dieser Begründung kann man allerdings bekommen, wenn man andere Stichworte vergleicht: aus dem »alphabetischen Umkreis« nenne ich etwa den

1. Die hier vorgelegte Fassung wurde gegenüber der mündlich vorgetragenen zwar leicht überarbeitet, der Charakter einer Rede aber weitgehend erhalten. Meine Aufgabenstellung, Bonhoeffer in der katholischen Rezeption darzustellen, habe ich dabei zweifach verstanden: Zum einen wollte ich die Rezeption in der katholischen Theologie nachzeichnen, zum anderen aber auch (als einziger katholischer Theologe im Rahmen der Ringvorlesung) eine eigene Rezeption wenigstens andeuten.

2. Vgl. RGG. Bd. 1. Tübingen, 1957 Sp. 1353

3. Vgl. TRE. Bd. 7. Berlin, 1981, S. 55–66

4. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche (LThk). Bd. 2

Franziskaner Hippolyt Böhlen, dessen Tod 1950 immerhin vermerkt wird⁵; er war ein religiöser Volksschriftsteller, der das Freilicht-Volksschauspiel pflegte, den St. Antonius-Kalender von 1907–1941 herausgab und auch drei religiöse Jugendblätter, die nach dem Ersten Weltkrieg eine große Auflage erreichten. Es muß doch zumindest erstaunen, daß dieser Vertreter einer kernig ungezwungenen Frömmigkeit in dem genannten Nachschlagewerk vertreten ist, Bonhoeffer aber fehlt. Schon sehr schnell stellte sich bei meiner Beschäftigung mit der ausdrücklichen Rezeption Bonhoeffers durch katholische Theologen der Verdacht ein, daß die explizite Rezeption nur in einem geringen Maße erfolgte. Ich gebe deshalb diesen Verdacht gleich am Anfang als These weiter:

Bonhoeffer wurde von der katholischen Theologie nur in geringem Umfang rezipiert, wenn überhaupt, dann wurde zumeist sein Werk »Widerstand und Ergebung« gelesen, er als Widerstandskämpfer zur Kenntnis genommen, aber sogleich seinem katholischen »Pendant« Alfred Delp an die Seite gestellt. Eine Liste derer, die sich in Theologie und Kirche auf Bonhoeffer berufen, ist daher eine konfessionell recht einseitige Liste.

Nachdem also das Lexikon als Informationsquelle für mich ausfiel, erhoffte ich mir einen gewissen Aufschluß über die katholische Rezeption durch die Themenliste der akademischen Arbeiten an deutschsprachigen Fakultäten. Eine genaue Durchsicht⁶ aller Themen von Dissertationen und Habilitationen an deutschsprachigen katholisch-theologischen Fakultäten zeigte, daß sich in den vergangenen 25 Jahren nur ganze sechs Dissertationen und eine Habilitation mit Dietrich Bonhoeffer beschäftigten. Noch denkwürdiger erscheint dieses Suchergebnis, wenn man in Rechnung stellt, daß allein drei der sechs Dissertationen in Innsbruck verfaßt wurden, zwei weitere in Münster (wobei anzumerken ist, daß einer davon vorher in Innsbruck studiert hat), die noch fehlende wurde in Freiburg eingereicht, die Habilitation in Salzburg; sieben Arbeiten also, davon nur drei in der Bundesrepublik. Wenn man dazu noch bedenkt, daß bei den beiden Münsteraner Arbeiten durch den Doktorvater bzw. Zweitgutachter eine Verbindung zu Innsbruck gegeben ist, muß das erstaunen; diese regionale Häufung muß, so denke ich, Gründe haben. Daraufhin befragte Innsbrucker konnten keine zufriedenstellende Antwort geben. Sie hielten es für Zufall. Der Historiker in mir widerspricht, ohne schon stringente Anhaltspunkte für das Gegenteil aufweisen zu können. Der Spiritual des Priesterseminars wies mich darauf hin, daß bei ihnen im Seminar Bonhoeffer schon immer gelesen wurde. Möglicherweise liegt der Grund in dem Nennen Bonhoeffers in einem Atemzug mit dem Jesuiten Delp, für den sich seine Ordensbrüder – Innsbruck ist eine Jesuiten-Fakultät – besonders interessieren. Dennoch kam er im Vorlesungsbetrieb, wie mir versichert wurde, nicht vor, außer in

5. Ebd., S. 558

6. Diese Durchsicht leistete in gewohnt schneller und zuverlässiger Weise Dagmar Schulte. Dank dafür noch einmal an dieser Stelle, auch für die Hilfe beim Bibliographieren.

der kurzen Zeit, in der Georg Muschalek dort lehrte. Die Themen der genannten Arbeiten stammen aus der Liturgiewissenschaft, Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik. Die Titel im einzelnen:

Hans-Georg Ohm: Gottesdienst und Weltdienst. Eine gottesdienst-theologische Untersuchung zum Postulat vom religionslosen Christentum bei Dietrich Bonhoeffer. Innsbruck, 1968

Ohm geht aus von einer kurzen Darstellung der Lehre vom christlichen Gottesdienst.

Im zweiten Abschnitt stellt er Person und Werk Dietrich Bonhoeffers vor und legt ausführlich dessen Auffassungen vom religionslosen Christentum dar. Im dritten Abschnitt zieht er daraus Konsequenzen für den katholischen Gottesdienst. Für ihn muß die Liturgie dem Glaubensbewußtsein und den Denkschemata des Christen von vornherein entsprechen, diese zum Ausdruck bringen, statt umgekehrt immer erst der Deutung zu bedürfen.

Die Notwendigkeit je neuer historischer und systematisch-theologischer Deutungen und vor allem Reformen gelte nicht nur für einzelne Elemente der Liturgie und auch nicht nur für die Thematik des christlichen Gottesdienstes, die im Bereich zwischen »frommem Luxus« und den fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des christlichen Glaubens stets neu abzugrenzen seien, sondern treffe auch für das Selbstverständnis der Liturgie zu. Und genau das, so Ohm, sei in Bonhoeffers Postulat vom religionslosen Christentum angesprochen. Weiterhin nennt er einige Forderungen, die er aus der Beschäftigung mit Bonhoeffer ableitet; so kann und soll für ihn das Gebet einer weltnahen Frömmigkeit den religiös-kultischen Sprachgebrauch vermeiden, es soll Gebet der Welt sein. Der Kirchenraum solle, um ein zweites Beispiel anzuführen, nicht der Isolierung des Gottesdienstes dienen, nicht der Scheidung von Göttlichem und Weltlichem, Sakralem und Profanem.

Ernst Feil: Christus und die mündig gewordene Welt. Das Weltverständnis Dietrich Bonhoeffers im Rahmen seiner Theologie. Münster, 1970

Die Arbeit des jetzigen Münchener Fundamentaltheologen erschien im Druck unter dem sachlichen Titel »Die Theologie Dietrich Bonhoeffers«. Der Titel ist keineswegs (aus verkaufstechnischen Gründen) zu hoch gegriffen, sondern trifft durchaus. Die Arbeit verifiziert theologisch, was historisch in der Biographie Eberhard Bethges zur Entfaltung kommt. Sie hat das Ziel, das Weltverständnis Bonhoeffers aufzuarbeiten, das er selbst nie thematisch ausgearbeitet hat. Dies kann aber nicht angemessen dargestellt werden, wenn nicht zuvor die Christologie verdeutlicht wird; die Christologie aber verlangt eine Klärung des Theologieverständnisses bei Bonhoeffer. Damit ergeben sich für Feil drei untereinander wechselseitig verbundene Teile. Die Darstellung der Christologie steht nicht nur faktisch, sondern auch sachlich in der Mitte: Die Christologie schafft die Verbindung einmal zur hermeneutischen Grundlegung; denn

ohne den auf Christus gerichteten Glauben gibt es keine christliche Theologie. Sie schafft aber auch die Verbindung zur Theologie der Welt; denn theologisch kann von der Welt nicht mehr gesprochen werden, ohne von Jesus Christus zu reden. Insgesamt zeichnet sich die Arbeit dadurch aus, daß sie keine katholische Antwort auf eine evangelische Position sein will, sondern einen Beweis erbringen möchte für ein heute gewonnenes Einverständnis in Fragen Systematischer Theologie.

Timo Rainer Peters: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. Münster, 1975

Der Autor, der bereits seine Studien an der Hochschule der Dominikaner in Walberberg mit einer Arbeit über die Ethik in der theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers abgeschlossen hatte, ist seit längerem enger Mitarbeiter von Johann Baptist Metz in Münster. Diese Arbeit eines Vertreters der politischen Theologie sucht sich dem Theologen Bonhoeffer zu nähern, der eine durch und durch politische Existenz war, und zwar nicht nebenbei und sozusagen arbeitsteilig, sondern aufgrund derselben christlich-theologischen Überzeugung, die auch sein Denken prägte. Der Ausgangspunkt der Arbeit ist die Überzeugung, daß nur der den Widerstandskämpfer Bonhoeffer versteht, der dessen Theologie kennt, wie umgekehrt jeder, der diese Theologie in ihrer Bestimmtheit, Absicht und Aktualität begreifen möchte, Bonhoeffers politisch herausgeforderte Lebensgeschichte mitzubedenken hat. Der Autor deutet die theologische Entwicklung Dietrich Bonhoeffers im politisch-gesellschaftlichen Kontext, zeigt ihre spezifischen Bedingungsbeziehungen und hebt ihre zeitgeschichtliche wie systematische Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion hervor. Er ist überzeugt, daß losgelöst von einer kompromißlos engagierten Basis Dietrich Bonhoeffers kämpferische Theologie, deren Identität aus dem gelebten Experiment Kirche resultierte, nicht zu rezipieren ist; unpolitisch und konsequenzlos folgt die Rezeption jedenfalls nicht Bonhoeffer, so Peters.

Gerhard Ludwig Müller: Kirche und Sakrament im religionslosen Christentum. Bonhoeffers Beitrag zu einer ökumenischen Sakramententheologie. Freiburg, 1977

Der Autor, der anschließend noch ein zweites Buch über Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt – charakterisiert mit den Stichworten Christus, Kirche, Gott – vorgelegt hat, wollte auf dem Hintergrund der Option eines religionslosen Christentums Bonhoeffers Sakramentenverständnis systematisch erhellen. Auf der Basis der biographischen und theologischen Einheit fragt er nach Sinn, Bedeutung und Art einer Sakramententheologie Bonhoeffers und stellt die Auffassung zu Taufe, Abendmahl, Beichte und kirchlichem Amt dar. Dabei beschließen die Darstellungen zu Abendmahl, Beichte und Amt jeweils ökumenische Fragen, Ausblicke und Aspekte.

Joze Pucelj: Das Problem der christlichen Ethik bei Dietrich Bonhoeffer. Innsbruck, 1982

Die Arbeit des jugoslawischen Jesuiten beschäftigt sich mit dem Problem der christlichen Ethik, also einem Bereich, in dem Bonhoeffer von katholischer Seite häufiger rezipiert wird. Im ersten Kapitel stellt er die Grundlage der christlichen Sittlichkeit dar: zuerst Bonhoeffers Analyse der menschlichen Situation und dann Christus als Grundlage der christlichen Sittlichkeit, wobei Christus als der Wirkliche, das Letzte und das Gebot verstanden wird.

Im zweiten Kapitel behandelt er den Vollzug der christlichen Sittlichkeit unter dem Aspekt der Gleichgestaltung und der Antwort auf das Gebot in freier Verantwortung vor Gott und den Menschen.

Im dritten Kapitel stellt er dann Bonhoeffers Beitrag zur Klärung der Problematik über das Proprium der christlichen Ethik im Zusammenhang mit der heutigen Diskussion dar. Dieser Zielpunkt der Arbeit ist gleichzeitig auch der Schwachpunkt. In dieser neueren Diskussion scheidet er zu scharf zwei Gruppen: Er nennt einmal Vertreter der autonomen Moral, die seines Erachtens die Sittlichkeit als unabhängig vom Glauben betrachten. Dagegen benennt er die Vertreter der Glaubensethik, die scharf zwischen der natürlichen Sittlichkeit und der christlichen Sittlichkeit, die uns von Gott in Christus offenbart wurde, unterscheiden. Er benennt dann eine dritte Gruppe, die eine Synthese zwischen den beiden Positionen suche, in der Annahme, daß es nicht legitim sei, die natürliche von der christlichen Sittlichkeit zu trennen, weil ja die ganze Sittlichkeit auf Christus ausgerichtet sei und in Christus gründe. Bonhoeffer wird vom Autor für diese dritte Gruppe reklamiert. Der Schwerpunkt im Gedankengang Bonhoeffers liege in der Ablehnung des Denkens in zwei Räumen. Er zitiert Bonhoeffer, der sich in diesem Sinn wendet gegen die Trennung »zwischen ›weltlich‹ und ›christlich‹, zwischen ›autonomer Ethik‹ und ›Ethik Jesu‹«⁷. Diese begriffliche Ähnlichkeit darf meines Erachtens aber nicht dafür herhalten, Bonhoeffer als Kronzeugen für eine gegenwärtige, d. h. später entstandene, von ihm nicht gekannte Auseinandersetzung zu benennen.

Die noch fehlende sechste Dissertation stammt von einem spanischen Jesuiten, sie wurde in Innsbruck 1970 in der Muttersprache eingereicht und von mir nicht zur Auswertung herangezogen; sie beschäftigt sich mit der Gnadentheologie Bonhoeffers.

Die Habilitationsschrift von *Johann Werner Mödlhammer* für das Fach ökumenische Theologie lautet: Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzestheologie Martin Luthers. Salzburg, 1976

Die zentrale Frage der Arbeit lautet: Wer ist Gott, der in Jesus Christus offenbare

7. Vgl. Joze Pucelj: Diss., S. 96; Zitat: Dietrich Bonhoeffer: Ethik. München, 1949, S. 171

Gott? Die Spezifizierung dieser Frage in dem Sinne, wer dieser Gott *heute* für uns ist, läuft dabei darauf hinaus, das genuin biblisch-christliche Gottesverständnis neu und in seinen Konsequenzen zu entdecken. Als eigentliches Humanum bezeichnet der Autor das personale Für-Sein des Menschen, das es gibt, weil es Jesus Christus gibt, und zwar als lebendigen. Er ist nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch. Aber christliche Anthropologie führt für ihn nicht nur zur Christologie, sondern darüber hinaus zur Trinitätstheologie. Weder Schöpfung, noch Inkarnation, noch Kreuzestheologie ist für ihn ohne das trinitarische Lebensgeheimnis theologisch adäquat deutbar: Das Für-Sein Gottes in Jesus Christus, das alles menschliche Für-Sein aufruft und trägt, wurzelt im innertrinitarischen Für-Sein des Dreifaltigen Gottes. Damit geht er deutlich über Bonhoeffer hinaus, betont aber: »Bonhoeffers Theologie des für-seienden Gottes eröffnet einen Raum der Anbetung, der Freiheit ist, und der Freiheit, die zur Anbetung drängt; einen Raum, in dem Gottverwiesenheit, Verantwortlichkeit, Sozialität und »echte« Weltlichkeit zueinanderkommen, ja ineinanderstehen. Aber dieser Raum ist keine Idylle, sondern das Saatkorn des Evangeliums, das in einer Welt der Selbstverfallenheit nur sterbend aufgeht – und dennoch aufgeht.«⁸

Mit Ausnahme einer einzigen umfassenden Sichtung Bonhoeffers, die in der Arbeit von René Marlé vorliegt, umreißen die genannten Themen auch das gesamte Rezeptionsfeld. Wir können daher wiederum theseartig formulieren: In der katholischen Theologie haben bislang die historischen Theologen Bonhoeffer nicht zur Kenntnis genommen, sondern nur die systematischen und unter denen die stärker ökumenisch ausgerichteten.⁹ Sie interessiert neben der Gnadentheologie und der Ethik besonders die Ekklesiologie; deutlich im Vordergrund der Beachtung steht das Problem des religionslosen Christentums.

Die Aussage über die Kirchengeschichtler läßt sich schnell belegen: Der dritte Band des Lehrbuches von Bihlmeyer und Tüchle, »Die Neuzeit und die neueste Zeit«, 1969 in 18. Auflage erschienen, erwähnt Bonhoeffer ebensowenig wie der letzte Band des »Handbuchs der Kirchengeschichte«, »Die Weltkirche im 20. Jahrhundert«, erschienen 1979. Die »Ökumenische Kirchengeschichte« erwähnt Bonhoeffer zwar im dritten Band, allerdings ist der Autor des entsprechenden Abschnittes der evangelische Kirchenhistoriker Klaus Scholder. Das neueste Schulbuch zur Kirchengeschichte, das in einem katholischen Verlag erschienen ist, das Arbeitsbuch »Brennpunkte der Kirchengeschichte« von Gutschera/Thierfelder, stellt den Schülern Bonhoeffer unter der bezeichnenden und treffenden Überschrift vor: »Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist: Alfred Delp und Dietrich Bonhoeffer«¹⁰. Im Gegensatz aber zu Alfred

8. Johann Werner Mödlhammer: Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. Salzburg, 1976, S. 79

9. Dazu zählen insbesondere Heinrich Fries und Ernst Feil, die auch schriftlich sich einige Male mit Bonhoeffer beschäftigten, ferner Gotthard Fuchs.

10. Herbert Gutschera/Jörg Thierfelder: Brennpunkte der Kirchengeschichte. Paderborn, 1976, S. 234

Delp ist Bonhoeffer in seiner Kirche nicht unumstritten. Zu seinen Lebzeiten war er ja nur wenigen bekannt, aber dennoch in heftige Auseinandersetzungen verwickelt. Es ging um die Kirche: Als die evangelische Kirche den Arierparagraphen anerkannte und damit verhinderte, daß sogenannte jüdenstämmige Pfarrer im Amt bleiben durften, konnte sie für Bonhoeffer nicht mehr die wahre Kirche sein. Als solche sah er nur noch die Bekennende Kirche an. Bonhoeffer spitzt damit das Gegeneinander beider Gruppierungen zu. Er verdeckt das latente Schisma nicht, sondern legt es offen. So konnte er den Satz der Tradition, den alten Lehrsatz von Origenes und Cyprian »*extra ecclesiam nulla salus*« wiederentdecken und formulieren: »Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.«¹¹ Die Reaktion war sehr lebhaft. Dieser Satz, der zugegebenermaßen sehr katholisch klingt, wurde katholisiert, dem Rufer Überheblichkeit unterstellt und die Bekennende Kirche diskreditiert. Bonhoeffer stellte sich den Vorwürfen, blieb aber fest: »Es muß immer wieder gesagt werden, daß es kein Werk der Barmherzigkeit der Kirche ist, ihre Grenze zu verleugnen. Die wahre Kirche stößt auf Grenzen. Indem sie sie anerkennt, tut sie das Werk der Liebe zu den Menschen, indem sie der Wahrheit die Ehre gibt.«¹² Dennoch ging dieser Satz selbst manchen Freunden zu weit. Wir haben es hier mit der wohl größten Kontroverse zu seinen Lebzeiten zu tun.

Worum aber geht es heute, wenn man über Bonhoeffer streitet? Der Grund ist wohl, daß er ein »religionsloses Christentum« entstehen sah und diese Entwicklung auch begrüßte. Mit diesem Terminus umzugehen, fiel gerade auch evangelischen Theologen schwer. So haben etwa Vertreter der amerikanischen »Gott-ist-tot-Theologie« dies mißverstanden, als könnte man Christ sein ohne Glauben an Gott. Daß deren Vorschlag, die Kirche und ihre Theologie sollten von Gott schweigen, etwas anderes ist als das Eingeständnis des Nicht-Wissens, des Nicht-Gewußten, der souveränen Unverfügbarkeit Gottes, betont der katholische Entwurf einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, *Mysterium Salutis*¹³, und verweist auch darauf, daß dieser Vorschlag nicht übereinstimmt mit der von Bonhoeffer geforderten Schamhaftigkeit in der Rede von Gott. Seine Ablehnung aller bloßen Ist-Aussagen von Gott, allen Denkens über Gott als eines Phänomens außerhalb des Menschen, wurden und werden mißverstanden. Mit »religionslos« meint er keineswegs einen Abschied von Gebet, Predigt, Gottesdienst und Sakrament. Er formuliert zwar: »Einen Gott, den »es gibt«, gibt es nicht.«¹⁴ Für ihn gibt sich Gott ausschließlich existierend in der Gemeinde, die durch Jesus Christus konstituiert ist. Und einen Bezug zu Gott gibt es, wie das Sein Jesu »für

11. Dietrich Bonhoeffer: Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft. In: *Evangelische Theologie*. 3/1936, S. 214–233; hier zitiert nach: *Gesammelte Schriften*. (GS) Bd. II. München, 1959, S. 238

12. Ebd., S. 240

13. Vgl. Johannes Feiner/Magnus Löhner (Hrsg.): *Mysterium Salutis*. Bd. 3.2. Einsiedeln, 1965 ff., S. 591

14. Dietrich Bonhoeffer: *Akt und Sein*. München, 1956, S. 94

andere«, seine Pro-Existenz, erweist, nur im »Dasein für andere«. Von der katholischen Theologie wird diese Art und Weise der Betonung der Pro-Existenz Jesu für uns und unserer Pro-Existenz für andere herausgehoben.¹⁵ In evangelischen Kreisen wird dagegen neuerdings die Meinung laut, Bonhoeffer sei ein Mit- oder gar der Hauptschuldige am Rückgang christlicher Praxis und am Rückgang der Kirchenbesucherzahl.

Gegen die Forderung Bonhoeffers nach einem religionslosen Christentum jetzt die Forderung nach Religion als Mittel, die Kirchen wieder zu füllen, zu stellen, ist inkonsequent. Das verdeutlicht der historische Hintergrund, auf dem Bonhoeffer aufbaut und von dem er sich absetzt: Friedrich Schleiermacher bezeichnete die Religion als »Gefühl des Unendlichen«. Dieses Gefühl wies er in die Innerlichkeit und trennte es vom Außen. Zur Gestaltung des Lebens konnte der Glaube daher nichts mehr beitragen.¹⁶

Friedrich Naumann, bekannt als Mitbegründer jener Partei der Weimarer Zeit, von der die FDP behauptet, sie lebe in ihr fort, hat der »Religion« nur einen kleinen Anteil im Leben, gerade 5% zugestanden, mit denen der Christ sich Gott zuwende, während er mit dem Rest seiner Existenz (95%) als Bürger den weltlichen Dingen nachgehe. Für Naumann gibt es die »lutherische Scheidung der Gebiete« des Glaubens und der Politik.¹⁷ Die praktischen Konsequenzen dieser Trennung von Glaube und Leben im Dritten Reich waren höchst verhängnisvoll: So konnten die Deutschen Christen nicht nur keine Probleme mit dem NS-Regime haben, sondern auch noch überzeugte Nationalsozialisten sein, denn für sie lag dies ja außerhalb des Glaubens.

Bonhoeffer kann eine solche Trennung von Glaube und Welt nicht nachvollziehen; das ist die Substanz seiner Formel von der Religionslosigkeit: Der Glaube ist für das Leben von entscheidendem Belang. Diese Grundüberzeugung brachte ihn im Gegensatz zu vielen lutherischen Christen konsequent zu der Einsicht, daß die staatlichen Judengesetze des NS-Regimes und der Glaube nicht zwei getrennte Dinge waren. Deshalb wandte er sich gegen die Trennung der beiden Reiche, ohne sie allerdings miteinander zu vermischen oder zu verwechseln. Deshalb auch suchte er Kontakt zur Widerstandsbewegung gegen Hitler, ohne die Gewissensproblematik zu übersehen, die sich durch die Notwendigkeit eines Mordes an Hitler stellte.

Für Bonhoeffer entsprach die Formel vom religionslosen Christentum sowie die Forderung nach einer nicht-religiösen Interpretation des christlichen Glaubens allein der radikalen Christlichkeit und der radikalen Weltlichkeit, die das Geschick und die Verheißung der Gegenwart sind.¹⁸ Ernst Feil macht darauf aufmerksam, »daß Bon-

15. Vgl. J. Feiner, a.a.O., S. 592

16. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Göttingen, 1967, S. 51 u. ö.

17. Friedrich Naumann: Briefe über Religion. In: Werke. Bd. I. Köln, 1964, S. 626

18. Vgl. Heinrich Fries: Religionsloses Christentum? In: Charlotte Hörgel u. a. (Hrsg.): Wesen und Weisen der Religion. Festschrift Wilhelm Keilbach. München, 1969, S. 269

hoeffer die nicht-religiöse Interpretation nicht als Programm verstand, sondern als Reflexion, die aus einer neuen Gestalt christlichen Lebens sich ergeben wird..., daß aber das religionslose Christentum sich darin auszeichnet, daß der Glaube erstens in aktiver Passivität glaubt, d. h. nachfolgt im Teilnehmen am Leiden Gottes in der Welt, und zweitens dies in der Gemeinschaft der Glaubenden tut.«¹⁹ Vorbild dafür war ihm die Gewaltlosigkeit und das gemeinsame Leben im Ashram Gandhis. Zu ihm wollte er unbedingt, um zu erfahren, wie sich gelebter Glaube im Leben verwirklichen läßt. Bonhoeffer sah nicht nur den engen Rahmen seiner Kirche; bezeichnend dafür ist, daß er sich als erst Einundzwanzigjähriger in seiner Dissertation dem Thema »Kirche« zugewandt hat. Anregungen hierzu dürften Erfahrungen während eines Rom-Aufenthaltes geboten haben, in dem er erstmals die katholische Kirche kennenlernte. Diese Kenntnis konnte er dann als Vikar in Barcelona vertiefen. Als Auslandspfarrer lernte er später auch die anglikanische Kirche kennen. Interessant und recht konsequent in dieser Entwicklung ist auch, daß er in Finkenwalde, der illegalen Vikarsausbildungsstätte der Bekennenden Kirche, seit 1932 dann ein nahezu klösterliches Leben eingeführt hat; dazu gehörten die Regelmäßigkeit von Gebet und Gottesdienst und sogar persönliche Beichte.

Diesen innerhalb der evangelischen Kirche offensichtlich ungewöhnlichen und Aufsehen erregenden Lebenswandel behält Bonhoeffer auch gegen Mißverständnisse bei, die ihn aber von seinem Ziel nicht abbringen. So schreibt ihm Karl Barth, er könne nicht sagen, daß er »bei dieser Sache sehr glücklich« sei. Ihn störe »ein schwer zu definierender Geruch eines klösterlichen Eros und Pathos, das allerdings eine gegenüber den bisherigen Erfahrungen auf diesem Feld neue Möglichkeit darstellen würde, für das ich (= Barth) aber vorläufig noch nicht das positive Sensorium und auch noch keine Verwendung habe«²⁰.

Noch nachdenklicher müssen uns diese Verhaltensweisen und Äußerungen Bonhoeffers machen, wenn wir bedenken, in welche Zeit sie gehören: Es ist eine Zeit der Angefochtenheit und Entbehrung, die einige eher eine eschatologische Haltung einnehmen läßt, eine Erwartung des nahen Endes. Bonhoeffer aber betont mit Nachdruck die Eigenständigkeit der Welt und ihrer Ordnungen. Für ihn muß die Kirche aus der Stagnation heraus und wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt. Die Eigenständigkeit der Welt und ihrer Bereiche hat kirchlich-theologische Konsequenzen, denn deren »religiöse« Deutung trifft den heutigen

19. Ernst Feil: Religionsloses Christentum und nichtreligiöse Interpretation bei D. Bonhoeffer. In: Theologische Zeitschrift. Basel, 24/1968, S. 48

20. Karl Barth: Brief, abgedruckt in: GS. II. München, 1959, S. 290; Barth bezieht sich in dem Zitat auf die Meditations- und Gebetspraxis in Finkenwalde, die ihm aus einem von E. Bethge verfaßten Rundbrief (abgedruckt: ebd., S. 478-482) zur Kenntnis gelangt war.

Menschen nicht mehr. »Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der »Arbeitshypothese: Gott.«²¹

Die Gottesfrage hat damit einen anderen gesellschaftlichen Stellenwert und muß daher auch theologisch anders geortet werden. In einer Buch-Lese-Notiz schreibt er einmal entsprechend: »Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnisse figurieren lassen darf; wenn nämlich dann... sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer wieder weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. 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.«²² Diese Sätze markieren eine Wende im Denken, die für die katholische Theologie mit dem Namen von Teilhard de Chardin verbunden ist. Danach wird Gott nicht mehr ein ferner Bereich von Jenseitigkeit zugewiesen, sondern in unserem Leben ist er jenseitig. »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.«²³

Diese Einsicht hat dann unmittelbar Konsequenzen für unsere Sprache von Gott, und damit für religiöse Sprache generell: Können wir weiterhin eine religiöse Sprache reden, die nicht mehr verstanden wird? Damit stellt sich auch die inhaltliche Frage der Vermittlung an den neuen unreligiösen Menschen: Kann Christus auch für ihn zu einer Wirklichkeit werden? Das sind für Bonhoeffer die bedrängendsten Fragen: »Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen konnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens und d. h. 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.«²⁴ Diese Radikalität des Fragens erschreckt viele, hat zumindest viele, gerade katholische Theologen erschreckt. Andererseits gibt der katholische Religionspädagoge Otto Betz zu bedenken, »daß wir vielleicht viel zu schnell von Erneuerung und Wiederherstellung sprechen, wenn etwas Neues und in die Zukunft Weisendes erwartet wird«²⁵.

Für Bonhoeffer ist Religion festgefügt zur Institution, ihre Sprache erstarrt zur sakralen Formel. Das möchte er aufbrechen, weil sie sonst nur noch museal wirke; seine Aussagen lassen aufhorchen.

21. Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. (WE) Hrsg. von Eberhard Bethge. München, 1951, S. 215; vgl. auch S. 240f., 258

22. Ebd., S. 210f.; vgl. auch GS. Bd. IV. S. 608

23. Ebd., S. 211

24. Ebd., S. 178

25. Otto Betz: Dietrich Bonhoeffer – der »weltliche« Christ. In: Ders. (Hrsg.): Das Wagnis mit der Welt. Christliches Zeugnis in unserer Zeit. München, 1966, S. 64

»Diese Thesen klingen revolutionär, sie sind es auch. Aber sie sind nicht getragen von einer wild gewordenen Neuerungssucht, sie stellen nicht einfachhin das Vergangene in Frage, sondern sind aus der Not um das Kommende geboren«, so wiederum Otto Betz.²⁶

In der kommenden Welt – einer nachreligiösen – gibt es wieder eine Stunde für die Botschaft Jesu, so hofft Bonhoeffer: »... der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt.«²⁷

Resumierend können wir daher feststellen, daß für Bonhoeffer ein religionslos-weltliches Christ-Sein bedeutet, diese Welt im Glauben anzunehmen. Dazu gehört der Dienst an der Welt und die Verwirklichung des Glaubens im Gebet, das auch in unserer Haltung zum Ausdruck kommen muß, sowie im Sakrament, besonders im Abendmahl. Dazu gehört auch die Zugehörigkeit zur verfaßten Kirche, d. h. mit ihrer Ordnung und ihren Schwächen.

Ich habe Bonhoeffer hier noch einmal ausführlich selbst zur Sprache gebracht, um zu zeigen, wie wenig bzw. wie wenig aufmerksam er von Vertretern beider Konfessionen gelesen wird; sonst würde er heute nicht so häufig verschwiegen oder mißverstanden. Bonhoeffer genauer zu lesen, ihm mehr Beachtung zu schenken, seine Anregungen ernsthafter zu bedenken, könnte nicht nur der evangelischen Kirche dienlich sein, sondern auch einer Einigung der Kirche.

Denn wenn auch in der katholischen Theologie der von Bonhoeffer zugrunde gelegte Religionsbegriff nicht geteilt wird, wird die Berechtigung seiner Anfrage und Anregung deutlich gesehen. Ich gebe noch ein Beispiel für die enge ökumenische Nähe: Das ontologische Fundament für die Religionslosigkeit des Christentums ist für Dietrich Bonhoeffer die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus; sie eröffnet dem Menschen den Zugang zu Gott. Dafür sind religiöse Formen aber nicht unbedingt notwendig. Der katholische, theologisch versierte Publizist Walter Dirks schreibt in diesem Zusammenhang: »Mit der Menschwerdung Gottes ist es Schluß mit ›den Religionen‹«, weil das Christentum »in einem radikalen Sinn realer, konkreter, umfassender, geschichtlicher, ja (weil) es ›die Geschichte‹ selbst ist... Es ist selbst gar keine Religion, es ist die Wirklichkeit selbst, der Sauerteig der angebrochenen eigentlichen Wirklichkeit in der heillosen ersten Wirklichkeit der gefallenen Menschheit.«²⁸ An anderer

26. Ebd., S. 65

27. D. Bonhoeffer, WE, S. 207

28. Walter Dirks: Wandlungen der Frömmigkeit. In: Johann Baptist Metz (Hrsg): Weltverständnis im Glauben. Mainz, 1966, S. 257f.

Stelle führt Dirks aus: »Die Grenzlinie zwischen einer Jenseits-Religiosität, die uns als komplementäres Sicherungssystem von einer Welt trennt, und einer Frömmigkeit in einer weltlichen Welt verläuft nicht zwischen zwei verschiedenen Bereichen von religiösen Formen und Gewohnheiten. Dasselbe Kirchenlied kann bei dem einen zum Medium der Flucht, bei dem anderen zum Medium des Glaubens werden – oder uns selbst das eine Mal zur Flucht verführen, das andere Mal zum Glauben ermutigen. Was sich als helfende und heilende Frömmigkeit bewähren wird und was als Ballast abzuwerfen ist, kann sich nur zum Teil durch eine theologische Reflexion ermitteln lassen; wichtiger als sie ist das, was sich von selbst ergibt, wenn sich der Fromme auf diese Welt wirklich einläßt von Tag zu Tag. Tut er es, so wird manches von selbst abfallen, anderes bewußt geopfert werden, anderes sich als helfend oder als Notwendigkeit bewähren.«²⁹

Dirks gesteht dies ein und benennt auch entsprechende Konsequenzen. Für ihn läßt sich die Ausschließlichkeit und Andersartigkeit der Kirche – und damit die ihres Wesens – in Einklang bringen mit dem offenbar parallelen Erscheinungsbild der Kirche und dem »anderer Religionen«: »Die christliche Religion, die mit und in der Kirche gestiftet wurde und sich historisch entfaltet hat, läßt sich Punkt für Punkt mit anderen Religionen vergleichen, aber der fundamentale Unterschied liegt darin, daß alles dies nur Mittel ist für das Eigentliche.«³⁰ Bonhoeffer würde dem vermutlich inhaltlich voll zustimmen; terminologisch spräche er allerdings nicht mehr von der »christlichen Religion«, weil die religiösen Erscheinungsformen eben nur (mögliches) Mittel für die Kirche sind.

Dirks ist zwar Deutscher, aber kein typischer, auch selbstverständlich kein typischer Theologe. Ich benutze diese ansonsten problematischen Pauschalierungen, um noch einmal auf das bereits am Anfang genannte Phänomen zurückzukommen, daß die Rezeption Bonhoeffers im deutschsprachigen katholischen Bereich vornehmlich auf Impulse aus Österreich zurückgeht. Bezeichnend ist ja auch das Phänomen, daß nämlich in deutschen Zeitschriften die Werke Bonhoeffers häufig von Ausländern besprochen werden! Möglicherweise liegen die Gründe in den Schwierigkeiten, die wir Deutschen so oft, Männer (und Frauen), wie Dirks aber eben nicht, haben:

1. die Schwierigkeit im Umgang mit unserer eigenen Geschichte, zumal mit der Geschichte des Dritten Reiches; 2. die Schwierigkeit im Umgang mit einer zwar späten, aber entschieden pazifistischen Haltung, die in Deutschland bekanntermaßen gesellschaftlich fast immer auf große Skepsis oder Vorbehalte stößt; 3. die Schwierigkeit im Umgang mit verbal radikalen Entwürfen; und in diese Kategorie werden die Äußerungen Bonhoeffers, mindestens die zum »religionslosen Christentum«, häufig eingeordnet. Anhaltspunkt dafür ist vielleicht auch eine Notiz von Kurt Scharf; er

29. Walter Dirks: Der Atheismus und die Frömmigkeit. In: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): Frömmigkeit in einer weltlichen Welt. Stuttgart/Olten, 1959, S. 49

30. Ebd., S. 47

schreibt: »Der Nachwirkung Dietrich Bonhoeffers bin ich auf Reisen in Japan begegnet und in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Lateinamerika und Südkorea, in Südafrika, auch in Schwarzafrika, im Ostblock und überall in Westeuropa. Er ist dort (!) lebendig als der Mahner an die Weltchristenheit, der Völkerwelt der Erde eine Weltfriedensordnung und eine gerechte Weltwirtschaftsordnung anzubieten. Seine Mahnung ist aktuell und hochdringlich. Weil er in fröhlicher Erwartung des Letzten lebte, der Wiederkunft seines Herrn, gab er sich mit seinem ganzen Denken und Sein hin an die Erfordernisse des Vorletzten. Er war der gewissen Zuversicht, daß die Verhältnisse im Vorletzten auf der dem Menschen anvertrauten Erde auf das Letzte, die kommende Gottesherrschaft hin, zu verändern seien.«³¹ Ich schließe mit einem Zitat Bonhoeffers: »Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben... Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte. Ist es nicht so?«³²

31. Kurt Scharf: Hingabe an die Realität. In: Evangelische Kommentare. Stuttgart, 18/1985, S. 182f.

32. WE, S. 112f.