



universität
wien

MASTER THESIS

Titel der Master Thesis / Title of the Master's Thesis

„Dietrich Bonhoeffers Idee eines religionslosen
Christentum“

verfasst von / submitted by

HAMPL Rudolf

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
Postgraduate programme code as it appears on
the student record sheet:

Universitätslehrgang lt. Studienblatt /
Postgraduate programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

UA 992 499

Studium Generale (MA) – Das nachberufliche
Studium an der Universität Wien

Hon.- Prof. Dr. Raoul Friedrich Kneucker

ABSTRACT (DEUTSCH)

Diese Arbeit befasst sich mit der Idee des „religionslosen Christentums“ des lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer, ein Mitglied der Bekennenden Kirche, der als Teil des Widerstands kurz vor Ende des Zweiten Weltkriegs hingerichtet wurde. Angesichts eines offensichtlichen und empirisch belegten Abnehmens eines offiziell-kirchlichen Glaubens in Österreich (und darüber hinaus in Europa) stellt sich diese Frage nach der Zukunft des Christentums mit neuer Dringlichkeit. Da Bonhoeffer kein umfassendes, gesamt konzipiertes Werk zu dieser Idee verfasst hat, wendet diese Arbeit eine literarische Diskursanalyse nach Foucault an. Hierfür wird die Entwicklung und Aktualität dieser Idee anhand von ca. 25 Werken von bedeutenden Theologen von 1962 bis 2020 evaluiert. Als Kernergebnis lassen sich folgende zwei Punkte nennen. Erstens, die Idee eines „religionslosen Christentums“ hat heute immer noch Bestand und hat sich in den letzten 80 Jahren kaum verändert. Zweitens, die Idee des „religionslosen Christentums“ ist heute wichtiger als jemals zuvor, was sich in den gesellschaftlichen und literarischen Debatten von Theologen und Experten widerspiegelt.

ABSTRACT (ENGLISCH)

This thesis evaluates the idea of a "religionless Christianity" put forward by Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer, a member of the Confessing Church who was executed as part of the resistance just before the end of World War II. In view of an obvious and empirically proven decline in the official church faith in Austria (and beyond that in Europe), this question about the future of Christianity is posed with renewed urgency. Since Bonhoeffer did not complete a comprehensive, holistically conceived work on this idea, this thesis applies a literary discourse analysis following the methodology of Foucault. For this purpose, the development and timeliness of this idea is analyzed on the basis of c. 25 works by important theologians from 1962 to 2020. The following two points represent the main result. First, the idea of a "religionless Christianity" is still valid in today's world. Moreover, the core themes have changed very little in the last 80 years. Second, the idea of a "religionless Christianity" is more relevant today than ever, which is reflected in the broad social and literary debates of today's theologians and experts.

DANKSAGUNG

Besonderen Dank möchte ich dem Betreuer meiner Arbeit, Herrn Univ. Prof. Dr. Raoul Kneucker sagen, sowohl dafür, dass ich dieses Thema, das mich auch persönlich seit geraumer Zeit beschäftigt, als Thema für diese Arbeit wählen durfte, als auch für die geduldige und so hilfreiche Begleitung während meiner Arbeit. Besonders danken möchte ich auch Herrn Univ. Prof. Dr. Paul M. Zulehner, dessen Forschungen für diese Arbeit wesentlich von Bedeutung waren, und den ich auch in den spannenden Lehrveranstaltungen persönlich erleben durfte. Mein Dank gilt allen Vortragenden und Unterrichtenden, die mir im fortgeschrittenen Alter ein so bereicherndes Studium ermöglicht haben, sowie allen Kolleginnen und Kollegen für den stets reichen Austausch.

INHALTSVERZEICHNIS

Tabellenverzeichnis	V
1. Einleitung	1
2. Fragestellung	4
3. Theoretischer Hintergrund	7
3.1. Biographische Hinweise	7
3.2. Religionslos Christsein in einer mündigen Welt	17
3.3. Christen und Heiden	26
4. Methodik	30
5. Literarische Diskursanalyse	34
5.1. Karl Barth, Glaube statt Religion	34
5.2. Jürgen Moltmann, Die große Inspiration durch Bonhoeffer	41
5.3. Roland Mierzwa, Religionsloses Christentum	47
5.4. Karl Rahner, Der anonyme Christ	56
5.5. Gotthold Hasenhüttl, Gott ohne Gott	62
6. Religionsloses Christentum in der heutigen Praxis	73
6.1. Bestandsaufnahme	73
6.2. Paul M. Zulehner, Religionen inmitten kultureller Transformation	77
6.3. Analyse von Experten-Stellungnahmen zum religionslosem Christentum	82
7. Fazit	85
8. Literaturverzeichnis	i
9. Anhang	iv
9.1. Befragungen	iv
9.1.1. Fragebogen	iv
9.1.2. Befragung 1 - Univ. Prof. em. Dr. Rudolf Prokschi	v
9.1.3. Befragung 2 - Markus Fellingner	vi
9.1.4. Befragung 3 - Dr. Jonathan Werner	viii

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: „Entwicklung der Verteilung der vier sozio religiösen Grundtypen 1970-2020“ 79

Tabelle 2: Vergleich der Kernthesen der Autoren (Eigendarstellung)..... 87

1. EINLEITUNG

Am 5. April 1943 wird ein neuer Gefangener in das Gefängnis Berlin-Tegel unter dem Vorwurf der politischen Konspiration gegen das nationalsozialistische Regime eingeliefert, sein Name ist Dietrich Bonhoeffer.¹

Die erste Zeit muss für Bonhoeffer schrecklich gewesen sein, denn später findet sich ein Zettel aus der ersten Woche: „Selbstmord, nicht aus Schuldbewusstsein, sondern weil ich im Grunde schon tot bin, Schlusstrich, Fazit.“² Vor allem hatte er Angst, Folter und Verhöre nicht aushalten zu können, und vielleicht befreundete „Komplizen“ preiszugeben, die in Freiheit weiter im Widerstand waren. Über seine Familie konnte er sich mit den Freunden, die schon verhaftet waren, sich aber in anderen Gefängnissen befanden, im späteren Verlauf für die Verhöre zwischendurch immer wieder abstimmen.³

Tatsächlich war Bonhoeffer nicht völlig unvorbereitet verhaftet worden. Er hatte Stunden zuvor seinen Mitverschwörer Hans von Dohnanyi angerufen, und als eine fremde Männerstimme geantwortet hatte, konnte Bonhoeffer unmittelbar vermuten, dass seine Gruppe aufgefliegen war. Er hatte noch Zeit, die verabredete Tarnung unter seinen Papieren vorzunehmen, als er schon abgeholt wurde.⁴

Die Situation im Gefängnis änderte sich allerdings bald zum Besseren, vor allem durch die Intervention des Berliner Stadtkommandanten, Generalleutnant Paul von Hase, dem Cousin seiner Mutter. Bonhoeffer bekam dann nach und nach die Erlaubnis, Besuche von seiner Familie zu empfangen, Bücher zu erhalten und einen, natürlich zensurierten, Briefverkehr zu pflegen. Auch dies wurde mit der Zeit besser, als man Wege fand, Briefe auch zu schmuggeln.⁵

Die ersten Monate waren geprägt von qualvollen Verhören, andererseits aber von den wachsenden Möglichkeiten, sich auch schriftstellerisch zu betätigen und theologisch zu

1 vgl., Schlingensiefen, 2006, S. 336.

2 vgl., Bethge, 2006, S. 103.

3 vgl., ebd., S. 103.

4 vgl., ebd., S. 95.

5 vgl., ebd., S. 103 f.

arbeiten.

„Nach der Verhørszeit wurde die Tegeler Zelle zu einem Studierzimmer. Es gab Bücher, Schreibpapier, Zigaretten, Kaffee und Nahrungsmittel – alles herbeigeschafft von der Braut und der Familie. Auch die Wächter bekamen ihren Anteil an den Genüssen. Nachdem anfangs nur die zensierten, das heißt offiziell erlaubten Briefe (alle zehn Tage) aus dem Gefängnis gelangten, kamen später zusätzlich die geschmuggelten hinzu, aus denen nach dem Krieg der Band Widerstand und Ergebung zusammengestellt wurde.“⁶

In diesem Band findet sich ein Schreiben Bonhoeffers, das er ein Jahr nach seiner Verhaftung verfasste, und in dem er von den schlimmen Erfahrungen direkt nach der Verhaftung berichtet:

„die Decken auf der Pritsche hatten einen so bestialischen Gestank, daß es trotz der Kälte nicht möglich war, sich damit zuzudecken. Am nächsten Morgen wurde mir ein Stück Brot in die Zelle geworfen. [...] Von außen drangen in meine Zelle zum ersten Mal jene wüsten Beschimpfungen der Untersuchungsgefangenen durch das Personal, die ich seither täglich von morgens bis abends gehört habe. [...] Ich wurde in die abgelegenste Einzelzelle auf dem obersten Stock gebracht...“⁷.

Jeder Kontakt mit diesem Gefangenen war dem Personal verboten. Dann berichtet Bonhoeffter weiter: „Nach 12 Tagen wurden im Hause meine verwandtschaftlichen Verhältnisse bekannt. Es war für mich persönlich zwar sehr erleichternd, aber objektiv beschämend, wie sich von diesem Augenblick alles veränderte.“⁸

Bis zum 8. Oktober 1944 blieb Bonhoeffter im Militärgefängnis Tegel, ehe er in den Gestapokeller Prinz-Albrecht Straße und am 7. Februar 1945 ins KZ-Buchenwald überführt wurde. Kurz vor Kriegsende wurde er nach Flossenbürg gebracht, wo er am 9. April gemeinsam mit seinen „Mitverschwörern“ Wilhelm Canaris und Hans Oster durch Erhängen ermordet wurde. Sein Freund und Schwager Hans von Dohnanyi wurde in Sachsenhausen hingerichtet.⁹

Obwohl die Zeit in Tegel für Bonhoeffter qualvoll war, war sie doch weniger schlimm als die Haft für Dohnanyi.¹⁰ Bonhoeffter konnte in seiner Tegel-Zeit wissenschaftlich

6 vgl., Bethge, 2006, S. 103.

7 Bonhoeffter, 2022, S. 66.

8 vgl., Bethge, 2006., S. 105.

9 vgl., ebd., S. 115 f.

10 vgl., Schlingensiepen, 2006, S. 336.

arbeiten, und aus dieser Zeit verdanken wir ihm einige besondere theologische Texte, sowie Gedichte, die zeitlos Bedeutung erlangt haben, wie *Von guten Mächten*.¹¹

Zu seinen originellsten und bedeutendsten Ideen aus jener Zeit gehört auch jene von einem „Religionslosen Christentum“. Diese in der Gefängniszeit entwickelten Gedanken, oft gar nicht lange ausgefeilt, sondern wie spontan niedergeschrieben, liegen der vorliegenden Arbeit zugrunde. Insbesondere analysiert diese Arbeit die folgenden zwei Fragen, welche im nächsten Kapitel genauer erläutert werden. Ist die „Religion“ das zeitlos gültige Gewand des Christentums? Lässt sich auch religionslos Christ sein? Was macht das Zentrale des Christseins aus?

¹¹ vgl., Bonhoeffer, 2022, S. 218.

2. FRAGESTELLUNG

Der Begriff vom „Religionslosen Christentum“ taucht zum ersten Mal in einem Brief vom 30.4.1944 auf, wo er aus der Haft an seinen Freund Bethge schreibt.¹² Er versichert seinem Freund, wie sehr ihm dieser fehle, und dass dieser sich wahrscheinlich wundern würde oder sich vielleicht sogar Sorgen mache über Bonhoeffers

„theologische Gedanken mit ihren Konsequenzen, und hierin fehlst du mir nun wirklich sehr; denn ich wüsste nicht, mit wem ich sonst überhaupt so darüber sprechen könnte, dass es für mich eine Klärung bedeutet.“¹³

Bonhoeffer ist bewegt von der Tatsache, dass eine „christliche Gesellschaft“, dass die großen Kirchen Deutschlands einem offensichtlich gottlosen Regime so wenig Widerstand leisten, dass er aber gleichzeitig Menschen begegnet, die „das Rechte tun“, ohne sich selbst als Christen zu verstehen. Bonhoeffer belastet das Versagen der großen Kirchen und er erlebt die weitreichende Wirkungslosigkeit einer allgemeinen Religiosität angesichts des tiefen Elends, das die NS-Herrschaft über die Menschen gebracht hat.¹⁴

Andererseits ist Bonhoeffer von dem tiefen Glauben getragen, dass die Welt durch Christus gerettet wurde und der allumfassende Heilswille Gottes in Christus sich der Welt mitgeteilt hat und mitteilt. Gibt es eine Diskrepanz - oder zumindest einen Unterschied, eine mangelnde Deckungsgleichheit, - zwischen den Kirchen, zwischen der Religion und dem Wirken Christi. Gibt es ein Christentum jenseits der Religion, ohne Religion? Kann Christentum sich auch in einer anderen Form verwirklichen? Wie kann das Christentum, wie kann Christus, der Herr der Welt, auch in einer solchen Zeit erfahren werden und wirken?

Im selben Brief vom 30.4.1944 schreibt Bonhoeffer: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das 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

¹² Bonhoeffer, 2022, S. 141.

¹³ ebd., S. 139 f.

¹⁴ vgl., Bethge, S. 99 f.

religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“¹⁵

Dies ist eine aufrüttelnde und nachdenklich machende Beobachtung. Wenn hier jetzt einmal alle, zum Teil nicht ganz unberechtigten, Einwände gegen diese doch radikale Aussage beiseitegelassen werden: wie die Unmöglichkeit für Bonhoeffer, diese Ideen mit anderen Theologen zu diskutieren, wie seine beengte Lage mit wenig Informationen über die „Außenwelt“, wie die ihm immer klarer werdende Hoffnungslosigkeit seiner Situation, - so bleibt im Kern die zeitlose Frage: Was Christentum im Verhältnis zu „Religion“ bedeutet, ob religiöse Praxis einen exklusiven Anspruch erheben kann, als christlich zu gelten, und wie sich der allumfassende Heilswille Gottes für jene Menschen realisiert, die außerhalb der Kirche stehen.

Die vorliegende Arbeit ist dieser Frage gewidmet:

- Sie will versuchen, Bonhoeffers Gedanken zu dieser Frage möglichst authentisch nahezukommen und sie komprimiert zu beschreiben.
- In einem zweiten Schritt sollen Nachwirkungen dieser Idee bzw. ähnliche Überlegungen bei anderen Theologen gesucht und untersucht werden.
- Und in einem dritten Abschnitt soll gefragt werden, inwieweit dieser Ansatz bzw. der Kern dieses Anliegens Bonhoeffers für ein Verständnis des Christentums von heute, zumal in unseren Breiten, hilfreich sein kann.

Was den Aufbau der Arbeit betrifft, so sollen zuvor noch wichtige biographische Informationen zu Bonhoeffer, einem der bedeutendsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts, besonders mit Relevanz zur Fragestellung, eingebracht werden. Dann wird Bonhoeffers Idee des Religionslosen Christentums untersucht, wobei hier kein geschlossenes Werk zu dieser Frage vorliegt, sondern sich die wichtigsten Gedanken dazu in seinen Briefen aus dem Tегeler Gefängnis finden. Wohl hatte Bonhoeffer vor – und erwähnt dies in seinen Briefen – später dazu eine systematische Arbeit zu schreiben; wozu es leider nicht kam. Er schreibt in seinen späten Gefängnisaufzeichnungen¹⁶:

„Ich möchte eine – nicht über 100 Seiten lange – Schrift schreiben mit 3 Kapiteln:

¹⁵ Bonhoeffer, 2022, S. 140.

¹⁶ ebd., S. 203.

1. Bestandsaufnahme des Christentums
2. Was ist eigentlich christlicher Glaube?
3. Folgerungen.“¹⁷

Das Nachwirken dieser Idee Bonhoeffers soll dann im Schaffen anderer bedeutender Theologen, und zwar hauptsächlich anhand von Schriften von Karl Barth, Jürgen Moltmann, Karl Rahner, Roland Mierzwa und Gotthold Hasenhüttl herausgestellt werden, wobei sich Rahner und Hasenhüttl nicht ausdrücklich auf Bonhoeffer berufen, aber eine ähnliche Idee in ihrem Schaffen präsent ist.

Abschließend soll nach der Relevanz für eine heutige Gesellschaft, in der offensichtlich der Einfluss von christlicher Religion deutlich im Schwinden ist, gefragt werden. Grundlage dafür werden u.a. die Forschungsarbeiten von Paul M. Zulehner sein, die den soziologischen und statistischen Befund betreffend die Kirchen heute zeigen. Welche Relevanz Bonhoeffers Ansatz hier haben kann, soll diskutiert werden. Ein Fazit sucht am Ende Konsequenzen aus den Überlegungen zu ziehen.

¹⁷ Bonhoeffer, 2022, S. 203.

3. THEORETISCHER HINTERGRUND

3.1. Biographische Hinweise

Dietrich Bonhoeffers Lebenslauf und insbesondere seine persönlichen Erfahrungen mit dem Terrorregime der Nationalsozialisten hat, was verständlich und naheliegend ist, großen Einfluss gehabt auf die theologischen Fragen, mit denen er sich auseinandergesetzt hat. Deshalb ist es sinnvoll, ja notwendig, die relevanten biographischen Fakten an den Beginn der Arbeit zu stellen.

„Dietrich Bonhoeffer wurde am 4. Februar 1906 in Breslau als sechstes Kind der Familie geboren.“¹⁸ „Der Vater, Karl Bonhoeffer, war Professor für Psychiatrie und Neurologie.“¹⁹ „Dietrichs Mutter Paula, geborene von Hase,“²⁰ war eine Cousine von Paul von Hase, dem Kommandanten des Gefängnisses Berlin Tegel. Dies erleichterte Bonhoeffer die schwierige Zeit in der Haft. Generalleutnant Paul von Hase war später selbst gegen Hitler aktiv und hat dies mit seinem Leben bezahlt.“²¹

Die Mutter Paula war eine religiöse Frau und die Kinder bekamen von ihr Religionsunterricht. Auch wurden die christlichen Feste im Hause Bonhoeffer begangen, dennoch war man dort nicht in außerordentlichem Maße fromm. So war der Vater durchaus erstaunt, als sein Sohn Dietrich nach dem Abitur sich zum Theologiestudium entschloss. Der Vater fürchtete, dass sein Sohn, dessen vielseitige Begabungen damals schon deutlich waren, in einem „stillen und unbewegten Pastorendasein“ unterfordert sein könnte.²²

Bonhoeffer ging zum Studium nach Tübingen, wo er der schwäbischen Verbindung „Der Igel“ beitrat. Diese hat er jedoch sofort verlassen, als sie 1933 in ihre Satzungen den antisemitischen Arierparagrafen aufnahm.“²³ Die ablehnende Haltung gegenüber Hitler war der ganzen Familie Bonhoeffer eigen, und Dietrich begann schon früh, sich in diesem

¹⁸ Bethge, 2006, S. 11.

¹⁹ ebd., S. 11.

²⁰ ebd., S. 16.

²¹ vgl., ebd., S. 105.

²² vgl., ebd., S. 24.

²³ ebd., S. 28.

Sinne auch öffentlich zu äußern. Im Jahre 1924 unternahm Bonhoeffer eine Reise nach Rom, wo er mit großer Zuneigung die katholische Schwesterkirche studierte und sagen konnte: „Ich fange an, glaube ich, den Begriff ‚Kirche‘ zu verstehen.“²⁴ In diese Richtung ging auch das Thema seiner Dissertation, *Sanctorum Communio*, die er bereits mit 21 Jahren verfasste. Schon zuvor hatte er das Werk Karl Barths kennengelernt, eine für ihn ganz entscheidende Entdeckung. Bald stand er mit diesem berühmten Theologen in Briefverkehr, es dauerte freilich noch einige Jahre bis es zu einer persönlichen Begegnung kam.²⁵

Barths Unterscheidung zwischen Religion und Glaube war damals schon eine wichtige Idee für Bonhoeffer, und Barth blieb ihm zeit seines Lebens ein wichtiger Gesprächspartner, wenn nicht gar Mentor. Bonhoeffer ließ sich in vielen Punkten von ihm inspirieren, folgte ihm aber keineswegs in Allem, hatte seine eigenen Schwerpunkte und gelegentlich durchaus unterschiedliche Positionen. Auch Barth, ein mit Genuss streitbarer Mann, äußerte offen seine kritischen Gedanken, wenn er Bonhoeffer in manchen Punkten seiner Theologie aus dem Gefängnis nicht folgen konnte²⁶. E. Bethge sagt zu diesem Kontakt Barths mit Bonhoeffer im Hinblick auf den Letzteren:

„Dennoch war es auch nicht einfach Barths Theologie, die er lehrte. Es war vielmehr eine fast anticalvinistische, an Luther orientierte Theologie, die Impulse aus der Bergpredigt und dem Gedanken der Nachfolge aufzunehmen begann, die damals kaum in Barths Blickfeld lagen – also eine auch Barth gegenüber kritische Theologie.“²⁷

Der große Einfluss von Barths theologischen Überlegungen auf Bonhoeffer ist aber unbestritten.²⁸

Bonhoeffer suchte neben seiner akademischen Tätigkeit auch eine kirchliche Ausbildung und legte die Prüfung zur Ordination ab. Nach einem Vikariat in Barcelona und verschiedenen kirchlichen Tätigkeiten wurde er Assistent an der Theologischen Fakultät in Berlin. Im September 1930 bekam er ein Stipendium für das Union Theological

24 vgl., Bethge, 2006, S. 31; vgl., Metaxas, 2011, S. 79.

25 vgl., ebd., S. 32.

26 vgl., Pangritz, 1989, S. 126.

27 Bethge, 2006, S. 46.

28 vgl., ebd., S. 42.

Seminary in New York, einer liberalen protestantischen Hochschule.²⁹ Sie gehört zu den bedeutendsten theologischen Hochschulen der Welt und ist heute eine Pilgerstätte europäischer Theologen. Dort beschäftigte ihn einerseits die Rassenfrage, wobei er sich einer friedlichen Lösung gegenüber pessimistisch zeigte³⁰, aber auch vor allem die Frage der Ökumene, die ihn sein Leben lang beschäftigte. Mehr und mehr interessierte er sich auch für den Pazifismus, der in christlichen Kreisen in den USA stark verbreitet war, in dieser Form aber für einen deutschen Lutheraner etwas Neues darstellte. In all den Jahren hatte er den Traum, nach Indien zu fahren und Gandhi zu begegnen, dieser Traum hat sich aber nie realisieren lassen.

„Die Rückkehr aus den USA bedeutete das Ende des unverbindlichen Studierens, Schreibens und Beobachtens. Der Theologe war politischer geworden. In der Heimat hatten während seiner Abwesenheit die Nationalsozialisten ihren ersten erdrutschartigen Wahlzuwachs gewonnen.“³¹

Im September 1931 hatte Bonhoeffer, auf Wunsch seines kirchlichen Vorgesetzten Max Diestel, an dem ökumenischen Treffen der „World Alliance“ in Cambridge teilgenommen, wo er zu einem der drei Sekretäre für die ökumenische Jugendarbeit, zuständig für Nord- und Mitteleuropa, gewählt wurde. In diese Zeit fallen auch seine ersten zeitkritischen Ansprachen und Reden. In diesen Reden klingen bereits die Gedanken an, die er später weiterentwickeln sollte, etwa auch in seiner *Ethik*.³² So sagt er noch vor der Machtergreifung Hitlers:

„Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, das Wort der Vollmacht sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr. Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott.“³³

Diese Frage, was gerade jetzt und heute zu tun sei, was ethisch gerade in diesem Moment verlangt sei, hat Bonhoeffer in seiner *Ethik* weiterentwickelt. „Er wusste, daß man sich

29 vgl., Schlingensiepen, 2006, S. 80 f.

30 vgl., Bethge, 2006, S. 38.

31 vgl., ebd., S. 39 f.

32 Schlingensiepen, 2006, S. 263 ff.

33 Bethge, 2006, S. 44.

nach dem Frankreichfeldzug für eine quälend lange Zeit keine Hoffnung auf einen Umsturz machen konnte; aber das durfte er bei seinen Freunden in der Bekennenden Kirche nicht einmal andeuten. Von seiner *Ethik* her fällt ein Licht auf das, was er damals gemeint hat.“³⁴

Das konkrete Erfordernis in einer bestimmten historischen Situation kann bedeuten, auch etwas objektiv Schlechtes tun zu müssen, um Schlimmeres zu verhindern. Dann gilt es, „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“.³⁵

Die zwei Versuchungen jener Zeit, die Bonhoeffer nennt, sich entweder auf die Seite der „Erfolgreichen“ zu stellen oder den Rückzug in die Innerlichkeit anzutreten³⁶, erteilt Bonhoeffer eine klare Absage. Auch der Umstand, dass eine allgemeine Religiosität gerade in herausfordernden Tagen wie den damaligen nicht genug ist, ja dass sie am Wesentlichen vorbeigehen kann, wird thematisiert:

*„Nicht das ist Ungehorsam, dass wir so wenig religiös sind, sondern dass wir eigentlich ganz gerne religiös wären, [...] sehr beruhigt darüber, wenn irgendeine Regierung die christliche Weltanschauung proklamiert. [...]“*³⁷

Und offene Konfrontation mit dem Hitler-Regime bedeutet, wenn Bonhoeffer schon zwei Tage nach der Machtergreifung Hitlers in einem Rundfunkvortrag der „Berliner Funkstunde“ zum Thema Führerbegriff sagt,

*„lässt der Führer sich von dem Geführten dazu hinreißen, dessen Idol darstellen zu wollen – und der Geführte wird das immer von ihm erhoffen -, dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers. [...] Führer und Amt, die sich selbst vergotten, spotten Gottes.“*³⁸

In jener Zeit hatte Bonhoeffer auch eine Konfirmandengruppe in Wedding übernommen. Dem zuständigen schon betagten Pfarrer waren die etwa 50 Jungen dermaßen über den Kopf gewachsen, dass sie nicht mehr zu disziplinieren waren. Sie schrien nach Belieben, bewarfen den Lehrer mit Unrat usw. Bonhoeffer gelang es, auch mit seiner Erfahrung aus den New Yorker Vierteln in Harlem, in ruhiger gelassener Weise, mit spannenden

³⁴ Schlingensiefen, 2006, S. 263.

³⁵ Bethge, 2006, S. 57.

³⁶ vgl., Schlingensiefen, 2006 S. 264.

³⁷ Bethge, 2006, S. 49.

³⁸ ebd., S. 55.

Erzählungen (zumeist aus der Bibel), und viel persönlicher Anteilnahme, die Jungen für sich zu gewinnen. Er machte ihnen Geschenke anlässlich Weihnachten, besuchte die Familien, besuchte auch einen Jungen, der schwerkrank im Spital lag. Schließlich baute er eine Hütte außerhalb Berlins, wo er mit der Gruppe viel Freizeit verbrachte.³⁹

Intensiv bemühte sich Bonhoeffer, seine Kirche in Deutschland zu aktiverem christlichen Widerstand zu bewegen, fand aber nicht die erwünschte Resonanz. Er beteiligte sich an Aktionen zum Schutz der Amtsbrüder jüdischer Abstammung. Gemeinsam mit Martin Niemöller gründete er den „Pfarrernotbund“ zu deren Schutz. Ende 1933 hatte der Pfarrernotbund 6000 Pastoren als Mitglieder.⁴⁰ Aus diesem Bund ging bei der im Mai 1934 abgehaltenen Synode von Barmen die „Bekennende Kirche“ hervor, als jener Teil der Evangelischen Kirche, der sich gegen Hitler stellte. Karl Barth entwarf die sechs Sätze gegen die Irrlehre der deutschen Kirchen, die sich dem Druck der Gleichschaltung aller evangelischen Kirchen durch Berlin gebeugt hatten. Die sechs Sätze gehören zu den Grundschriften der protestantischen Kirche.⁴¹

Für Bonhoeffer, der an der Synode von Barmen nicht teilgenommen hatte, gehörte sie zu den wichtigsten Ereignissen seines Lebens.⁴² Für ihn war die Bekennende Kirche „die einzige deutsche Kirche, es konnte keine zwei geben.“⁴³

Er beschloss sich einige Zeit aus vorderster Front zurückzuziehen und arbeitete eininhalb Jahre (1933-1935) als Vikar in einer Londoner Gemeinde.⁴⁴ London brachte ihm die Begegnung mit einem Mann, der – neben Karl Barth – zu so etwas wie einem Mentor für Bonhoeffer werden sollte: Bischof George Bell, anglikanischer Bischof in Chichester und Ratsvorsitzender von „Life and Work“ (Ökumenischer Rat für praktisches Christentum). Bell lag die Ökumene sehr am Herzen und wurde zum Fürsprecher der Bekennenden Kirche. Bischof Bell galten auch die letzten Worte Bonhoeffers vor seiner

39 vgl., Metaxas, 2011, S. 168 ff.

40 vgl., ebd., S. 237.

41 vgl., Schlingensiepen, 2006, S. 179-182.

42 vgl., ebd., S. 181.

43 Metaxas, 2011, S. 284.

44 vgl., Schlingensiepen, 2006, S. 162 ff.

Hinrichtung.⁴⁵

Die Gedanken an die Situation in seiner Heimat ließen Bonhoeffer in London nicht los, er dachte ständig an die Rückreise, und als er sich darüber in einem Brief an Barth austauschte, antwortete dieser prompt: „[...] Und da Sie mich nun nachträglich wegen dieser Sache anreden, kann ich Ihnen wahrlich nichts Anderes zurufen als: Schleunigst zurück auf Ihren Berliner Posten!“⁴⁶

Wieder in Deutschland, übernahm Bonhoeffer 1935 die Predigerseminare (Vorbereitung für die Ordination) für die Bekennende Kirche. Diese 5 Jahre waren eine erfüllende Zeit für ihn, aber auch die Zeit, die ihn immer tiefer in die politischen Aktionen des Widerstands führte. Mit dem Predigerseminar wuchs in Bonhoeffer der Plan, das Pfarramt neu zu denken, weniger amtlich und auch nicht „staatlich“ organisiert. Einige Teilnehmer am Predigerseminar, darunter auch Eberhard Bethge, der zu einem engen Freund und zum Biographen Bonhoeffers wurde, blieben in dem Haus in Finkenwalde, um ein gemeinsames, geistlich ausgerichtetes Leben zu führen. Aus dieser Zeit stammt Bonhoeffers Buch *Gemeinsames Leben*, das neben *Widerstand und Ergebung* zum meistverkauften seiner Bücher wurde. Dass Bonhoeffers Ideal nicht das des vereinzelt christlichen „Kämpfers“ in der Welt war, sondern die Gemeinschaft, die Kirche, der tragende Grund für christliches Leben – davon zeugt dieses Buch. Er betont die Bedeutung des gemeinsamen Gebetes:

„Der Psalter ist das stellvertretende Gebet Christi für seine Gemeinde. Nun, da Christus beim Vater ist, betet die neue Menschheit Christi, betet der Leib Christi auf Erden sein Gebet weiter bis zum Ende der Zeit. Nicht dem einzelnen Gliede, nein, dem ganzen Leib Christi gehört dieses Gebet. Nur in ihm als Ganzem lebt all das, wovon der Psalter sagt, was der Einzelne niemals voll begreifen und sein eigen nennen kann. Darum gehört das Psalmengebet in besonderer Weise in die Gemeinschaft. Ist ein Vers oder ein Psalm nicht mein eigenes Gebet, so ist es doch das Gebet eines der anderen aus der Gemeinschaft, so ist es ganz gewiss das Gebet des wahren Menschen Jesus Christus und seines Leibes auf Erden.“⁴⁷

Und zum Zusammenleben in der Gemeinschaft:

„Der Schwache richte nicht den Starken, der Starke verachte nicht den Schwachen. Der Schwache hüte sich vor Hochmut, der Starke vor Gleichgültigkeit. Keiner

45 vgl., Bethge, 2006, S 116.

46 Metaxas, 2011, S. 247.

47 Bonhoeffer, 1993, S. 40.

suche sein eigenes Recht. Fällt der Starke, so bewahre der Schwache sein Herz vor Schadenfreude, fällt der Schwache, so helfe ihm der Starke freundlich wieder auf. Einer braucht so viel Geduld wie der Andere.“⁴⁸

Der Druck der Gestapo auf Bonhoeffer wuchs ständig. Das Seminar wurde verboten, aber geheim und illegal weitergeführt. Und schon ab 1938 kam Bonhoeffer direkt in Verbindungen zu Widerstandsaktivitäten, als sein Schwager Hans von Dohnanyi in die Umsturzpläne des Admirals Canaris und des Oberst Oster eingeweiht und dort aktiv wurde. Allein dass Bonhoeffer davon wusste, war schon ein todeswürdiges Verbrechen.⁴⁹

Bonhoeffer war 1939 auf Besuch bei seiner Zwillingsschwester in London. Als es dort die Gelegenheit gab, nach Amerika zu fahren, brach Bonhoeffer dorthin auf – und war dort sofort von starken Zweifeln geplagt. An seinen Freund Reinhold Niebuhr schrieb er:

*„Es war ein Fehler von mir, nach Amerika zu kommen. Ich muß diese schwierige Periode unserer nationalen Geschichte mit den Christen in Deutschland durchleben. Ich werde kein Recht haben, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens nach dem Kriege in Deutschland mitzuwirken, wenn ich die Prüfungen dieser Zeit nicht mit meinem Volk teile.“*⁵⁰

„Am 7. Juli verlässt er New York und kehrt nach Deutschland zurück.“⁵¹

Er begann aktiv bei der Widerstandsgruppe unter Admiral Canaris mitzuwirken, bekam dort, beim militärischen Abwehramt, eine Stellung und reiste in dieser Funktion immer wieder ins Ausland, um geheime Informationen über die militärische Lage in Deutschland und die Aktivitäten des Widerstands zu überbringen. Zwischen den Reisen begann Bonhoeffer an einer theologischen Arbeit, die ihm sehr wichtig war, der *Ethik*. Auch dieses Werk blieb unabgeschlossen, enthält aber zentrale Gedanken, die wesentlich sind zum Verständnis Bonhoeffers, bzw. Weichen stellen sowohl für sein politisches Engagement, als auch für seine spätere theologische Arbeit im Gefängnis.

Bonhoeffer musste an seiner *Ethik* im Geheimen arbeiten, und zog sich dafür von November 1940 bis Februar 1941 in das Kloster Ettal zurück, da ihm ein öffentliches Redeverbot wegen „Volkszersetzung“ („Wehrkraftzersetzung“ war dann auch der erste

48 Bonhoeffer, 1993, S. 86.

49 vgl., Bethge, 2006, S. 85.

50 ebd., S. 87.

51 Zimmermann, 2004, S. 92.

Vorwurf gewesen, für den er ins Gefängnis nach Tegel kam) erteilt wurde (August 1940), und im März 1941 wurde ihm jede Betätigung als Schriftsteller untersagt.⁵²

Die *Ethik* Bonhoeffers fußt auf seinem Glauben, dass die endgültige Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus bereits stattgefunden hat.⁵³ Deswegen findet sich die Wirklichkeit Gottes direkt in der Weltwirklichkeit. Wie ist diese Wirklichkeit in Christus in dieser Welt zu leben? Die tragende Basis für jedes ethische Verhalten in diesem Kontext ist Verantwortung. Das bedeutet, dass der Mensch sich nicht automatisch nach abstrakten ewigen Prinzipien orientieren soll, sondern aus dem Gewissen gemäß den Herausforderungen der je und je konkreten Situation. Das kann zur Folge haben, dass die Handlung, zu der einen Menschen das Gewissen nach reiflicher Prüfung treibt, etwas objektiv Böses ist. Damit wird unmittelbar auch die Frage des Tyrannenmordes angesprochen. Wie immer auch der Mensch sich hier verhält, er wird schuldig. Entweder durch Nichthandeln oder durch die Verletzung des 5. Gebotes.

„Bonhoeffer hat seine Ethik im Wechsel ,erarbeitet und gelebt‘, und das macht sie bis heute zu einem faszinierenden Buch. Man kann darin nicht nachschlagen, wie man sich in dieser oder jener Situation verhalten soll, aber eine Ethik, die das anbietet, wollte Bonhoeffer ohnehin nicht schreiben. Dennoch sind die Fragmente bis heute von oft verblüffender Aktualität.“⁵⁴

Bei Bonhoeffers *Ethik* handelt es sich also nicht um ein geschlossenes Konzept mit zeitlos gültigen Prinzipien, sondern sie besteht in der Tat aus Fragmenten, und nimmt dabei bewusst auch Grenzsituationen in den Blick, dabei die Frage stellend, wie sich ein Christ hier zu verhalten habe.⁵⁵

„Die außerordentliche Notwendigkeit appelliert an die Freiheit des Verantwortlichen. Es gibt kein Gesetz, hinter dem der Verantwortliche hier Deckung suchen könnte. Es gibt daher auch kein Gesetz, das den Verantwortlichen angesichts solcher Notwendigkeit zu dieser oder jener Entscheidung zu zwingen vermöchte. Es gibt vielmehr angesichts dieser Situation nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz, verbunden mit dem Wissen darum hier in freiem Wagnis entscheiden zu müssen, verbunden auch mit dem offenen Eingeständnis, daß hier das Gesetz verletzt, durchbrochen wird [...] verbunden also mit der gerade in dieser

⁵² vgl., Bethge, 2006, S. 92.

⁵³ Dietrich Bonhoeffer Portal, o.D.

⁵⁴ Schlingensiefen, 2006, S. 265.

⁵⁵ vgl., ebd., S. 265.

Durchbrechung anerkannten Gültigkeit des Gesetzes. ⁵⁶

Diese Worte lassen unmittelbar an die Ethik Max Webers denken, dessen Ideen Bonhoeffer während seines Studiums in Tübingen begegnet ist. Max Weber unterscheidet in seinem Werk *Politik als Beruf* (1919) zwischen einer „Gesinnungsethik“ und einer „Verantwortungsethik“. Erstere bezieht sich grundsätzlich auf immer gültige ethische Vorgaben, auf Prinzipien, die immer zu beachten sind und die die Gesinnung eines Menschen ausmachen. Die Verantwortungsethik entspricht dem, was Bonhoeffer in seiner *Ethik* entwickelt hat. Der Mensch handelt gemäß seinen ethischen Prinzipien, jedoch in freier Verantwortung angesichts dessen, was eine konkrete Situation erfordert. Die Wirklichkeit kann jemanden in ein ethisches Dilemma bringen, wo er zwischen zwei Werten einerseits, bzw. zwischen zwei verhängnisvollen Entscheidungen andererseits zu entscheiden hat. Wie immer er sich entscheidet, er kommt nicht schuldlos aus dieser Situation heraus.

Bonhoeffer hat sich entschieden, und diese Entscheidung hat ihn direkt in den aktiven Widerstand geführt. „Er war über das bloße ‚Bekenntnis‘ hinausgegangen in die Verschwörung, zu der ein Maß an Täuschung gehörte, das viele seiner Kollegen in der Bekenntenden Kirche nicht verstanden. Bald schon – als Doppelagent für den deutschen militärischen Geheimdienst unter Admiral Canaris – sollte er ein sehr einsamer Mann werden.“⁵⁷ Bonhoeffer unternahm nun verschiedene Reisen ins Ausland (u.a. Schweiz, England...), um über die dortigen Glaubensbrüder wichtige Stellen in der Politik auch über laufende Verschwörungsaktivitäten zu informieren. Offiziell reiste er im Rahmen seiner Tätigkeit für die Abwehr, und im Dienste Deutschlands, unter diversen Vorwänden.⁵⁸

Im September 1942 sagte Bonhoeffer im Hause Dohnanyi, dass er notfalls bereit wäre, Hitler zu töten. „So weit würde es nicht kommen, doch Bonhoeffer war klar: Er konnte nicht bei der Ausführung einer Tat helfen, zu der er selbst nicht bereit wäre. Seine Bedingung lautete allerdings, dass er zuvor aus der Bekenntenden Kirche austreten müsse. Er wusste, dass die meisten ihrer Glieder seine Ansicht nicht teilten, vor allem aber wollte

⁵⁶ Tietz, 2013, S. 96.

⁵⁷ Metaxas, 2011, S. 454.

⁵⁸ vgl., Bethge, 2006, S. 91.

er sie nicht in die Folgen seiner höchstpersönlichen Tat verwickeln. Seine Rolle in der Verschwörung musste er allein mit Gott abmachen.“⁵⁹

Die Verschwörung um Admiral Canaris flog jedoch auf, und am 5. April 1943 wurde auch Bonhoeffer verhaftet. Seine letzte Zeit im Gefängnis, in der die für diese Arbeit wichtigen Gedanken verfasst wurden, bis zu seiner Hinrichtung knapp vor Kriegsende, ist in der Einleitung (Seite 4 f.) beschrieben.

Bonhoeffers Leben stand in vollem Einklang mit seinem Glauben und seiner Theologie. Christlicher Glaube ist nicht zuerst ein allgemeiner Glaube an einen allmächtigen Gott, hier findet keine echte Gotteserfahrung statt, sondern dies ist „ein Stück prolongierter Welt“⁶⁰

„Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, dass hier eine Umkehrung allen menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur ‚für andere da ist‘. Das ‚Für-andere-dasein‘ Jesu ist die Transzendenz Erfahrung! [...] Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz -, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘ in der Teilnahme am Sein Jesu.“⁶¹

Dass Bonhoeffer selbst in seinem Lebensvollzug, in seinem Einsatz für andere Menschen, glaubhaft seiner Überzeugung gefolgt ist, wird vielfach bezeugt, nicht zuletzt von den Mitgefangenen, mit denen er in der Haft zu tun bekam, auch sogar von einigen Aufsehern. Dies lässt sich unter anderem ersehen aus einem seiner persönlichsten Gedichte, dem berührenden Text *Wer bin ich*. Payne Best, englischer Offizier und KZ-Genosse Bonhoeffers in Buchenwald 1945, sagte über ihn:

„Bonhoeffer war ganz Bescheidenheit und Freundlichkeit. Er schien immer eine Atmosphäre von Vergnügtheit um sich zu verbreiten, von Freude an den kleinsten Ereignissen des Lebens und von Dankbarkeit für die bloße Tatsache, dass er lebte. [...] Er war einer der ganz wenigen Männer, die ich je getroffen habe, denen ihr Gott immer nahe und wirklich war.“⁶²

59 Metaxas, 2011, S. 480.

60 Bonhoeffer, 2022, S. 204.

61 ebd., S. 204.

62 Bethge, 2006, S. 160.

Bonhoeffer wurde in den letzten Kriegstagen, am 9. April 1945, hingerichtet.⁶³

„Über dem Westportal der Westminster Abbey, dem Nationalheiligtum der Engländer, stehen seit einigen Jahren in Stein gehauen zehn Statuen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts, in ihrer Mitte mit aufgeschlagener Bibel Dietrich Bonhoeffer.“⁶⁴

3.2. Religionslos Christsein in einer mündigen Welt

Die persönlichen Erfahrungen Bonhoeffers prägten sein theologisches Nachdenken und ließen ihn besonders nach der Weise suchen, wie man authentisch Christ sein könne in einer Gesellschaft, wo es schwierig, unter Umständen auch lebensgefährlich sein konnte, das Christsein offen zu leben, und wo die Rolle der Religion immer mehr in Frage stand. In diesem Zusammenhang schreibt die Autorin Dramm: „Bonhoeffer hat die Wendung ‚religionsloses Christentum‘ nur zweimal wörtlich so benutzt, und zwar [...] im Brief vom 30. April 1944.“⁶⁵

Dieser Brief, den er während seiner Gefängniszeit in Tegel verfasst hat, wurde später gesammelt mit seinen anderen Briefen von seinem Freund Eberhard Bethge unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* herausgegeben.⁶⁶ Den Titel des Werks findet man in Bonhoeffers Brief vom 21.2.1944, wo er schreibt,

„in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem ‚Es‘ (‚Schicksal‘) das ‚Du‘ finden, oder mit anderen Worten, wie aus dem ‚Schicksal‘ wirklich ‚Führung‘ wird. Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muss beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln.“⁶⁷

Die Korrespondenz mit seinen Eltern, später auch seiner Verlobten Maria von Wedemeyer, und Eberhard Bethge waren der tragende Grund und der Halt für Bonhoeffer in dieser Haftzeit.⁶⁸ Seine theologischen Gedanken tauschte Bonhoeffer mit Eberhard

⁶³ vgl., Bethge, 2006, S. 115.

⁶⁴ Schlingensiepen, 2006, S. 391.

⁶⁵ Dramm, 2002, S. 309.

⁶⁶ vgl., Bonhoeffer, 2022, S. 233.

⁶⁷ ebd., S. 120.

⁶⁸ vgl., Bethge, 2006, S. 116f.

Bethge aus, der Familie und Braut versuchte er vor allem die Sorgen zu nehmen und sie zu beruhigen. Am 25.4.1943 schreibt er „Es geht mir weiter gut, ich bin gesund, darf täglich eine halbe Stunde ins Freie...“⁶⁹, ein Monat darauf, „der einzelne Augenblick ist ja vielfach gar nicht so anders als anderswo, ich lese, denke nach, schreibe, gehe auf und ab...“⁷⁰, am 17.8. desselben Jahres: „Vor allem macht euch bitte um mich so wenig wie möglich Sorge. Ich halte alles gut aus und bin innerlich ganz ruhig.“⁷¹ Fast euphorisch schreibt er am 26.11.1943 an die Seinen:

*„Es ist also wirklich dazu gekommen, wenn auch nur für einen Augenblick; aber das ist nicht so wichtig; auch ein paar Stunden wären ja viel zu wenig, und man wird hier in der Abgeschlossenheit so aufnahmefähig, dass man auch von ein paar Minuten lange zehren kann. Dieses Bild – die vier Menschen, die mir in meinem Leben am nächsten stehen, einen Augenblick um mich gehabt zu haben – das wird mich nun lange begleiten.“*⁷²

Von den euphorischen Momenten auch noch danach in der Zelle, die ihm dieser Besuch der Seinen gebracht hat, berichtet er im selben Brief.

Diese Berichte an die Familie sind getragen von dem Wunsch, diese zu trösten. An seinen Freund Bethge hingegen schreibt er von den schrecklichen Bombenangriffen, von brutalen Wachpersonen, von der Einsamkeit und der Sehnsucht. Er schreibt an den Freund, dass er sehnsüchtig an die vielen früheren Gesprächen denkt, und könnte er sich mit dem Freund unmittelbar austauschen,

*„würde ich anfangen Dir zu erzählen, dass es trotz allem, was ich so geschrieben habe, hier scheußlich ist, dass mich die grauenhaften Eindrücke oft bis in die Nacht hinein verfolgen und dass ich sie nur durch Aufsagen unzähliger Liedverse verwinden kann und dass dann das Aufwachen mit einem Seufzer statt mit einem Lob Gottes beginnt.“*⁷³

Leider sind bei der Verlegung Bonhoeffers in das Gestapogefängnis Prinz-Albrecht-Straße im September 1944 und bei der Verhaftung des Freundes Eberhard Bethge im

69 Bethge, 2006, S. 28.

70 ebd., S. 31.

71 ebd., S. 48.

72 ebd., S. 82.

73 ebd., S. 91.

Oktober 1944 die letzten Briefe aus Tegel verlorengegangen.⁷⁴

Eben auch an Bethge war der bekannte Brief vom 30. April 1944 gerichtet, in dem Bonhoeffer sich ausdrücklich und zum ersten Mal in dieser Formulierung dem Thema eines „religionslosen“ Christentums zuwandte.⁷⁵

In diesem Zusammenhang ist zunächst das Wort von der „Religion“ zu befragen. Christiane Tietz meint dazu:

„Um Bonhoeffers Diagnose zu verstehen, muss man sich klarmachen, dass er mit ‚Religion‘ nicht all das meint, was im heutigen Sprachgebrauch darunter fällt, also jede Form von menschlichem Transzendenzbezug. Bonhoeffer verwendet einen engen Religionsbegriff, der durch einige wenige Merkmale bestimmt ist. Es sind vor allem vier: Metaphysik, Innerlichkeit, Individualismus und Partialität.“⁷⁶

Auf diese Weise, meint Bonhoeffer, ist dem modernen Menschen der Glaube nicht mehr zugänglich. In der Metaphysik wird Gott als abgehobenes, über den Welten thronendes Wesen verstanden, als eine Erklärungshypothese für alles, was sich der Mensch (noch?) nicht erklären kann. Sobald der Mensch an Grenzen stößt, würde ihn die Religion an dieses Wesen verweisen, und zwar auch in seinem Inneren, in der Innerlichkeit. Auch hier würde man voraussetzen, dass der Mensch in seinen letzten Fragen nach Tod und Schuld nur mit der Hypothese Gott leben könne. Diese Art von „Lückenbüßergott“, der sich in das Leben des Menschen, dort wo er schwach ist, gleichsam hineinstiehlt, lehnt Bonhoeffer ab. Bei dieser Form von Religion besteht auch das Risiko, dass der Mensch um sich selbst kreist, um sein eigenes Seelenheil besorgt.⁷⁷

„Allen drei Charakteristika, Metaphysik, Innerlichkeit und Individualismus, ist gemeinsam, dass Religion durch sie etwas Partielles wird, das nur einen Teilbereich des menschlichen Lebens, nie aber den Menschen als Ganzes betrifft.“⁷⁸

Zum Religionsbegriff, mit dem Bonhoeffer aufgewachsen ist, gibt Ernst Feil⁷⁹ Auskunft: Bonhoeffer sei im Geist einer Religion aufgewachsen, die neben dem englischen Deismus

⁷⁴ vgl., Schlingensiefen, 2006, S. 373.

⁷⁵ vgl., Bonhoeffer, 2022, S. 141.

⁷⁶ Tietz, 2013, S. 111.

⁷⁷ vgl., ebd., S. 112.

⁷⁸ ebd., S. 112.

⁷⁹ vgl., Feil, 2002, S. 46 f.

vor allem auch vom französischen Quietismus geprägt gewesen sei. In Bonhoeffers Elternhaus herrschte ein liberaler Protestantismus ohne besondere kirchliche Bindung. Als Schüler hatte Bonhoeffer Texte von Schleiermacher (Religion als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, was jedem denkenden Menschen über die Vernunft zugänglich sei) gelesen. Und nach seinem Wechsel nach Berlin, um dort seine Studien an der Theologischen Fakultät fortzusetzen, an deren Spitze der damals schon 74-jährige Adolf von Harnack stand, war er unter dessen Einfluss gekommen.

„Als Jünger Schleiermachers war er stramm liberal und einer der Hauptvertreter der historisch-kritischen Methode des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Er untersuchte die Bibel rein aus der Perspektive der Textkritik und historisch-kritischen Methode und war der Ansicht, dass die biblischen Wunder nie geschehen waren und dass das Johannesevangelium nicht zum Kanon gehörte.“⁸⁰

Öfters begleitete Bonhoeffer seinen berühmten Lehrer ein Stück am Heimweg und man diskutierte. Bonhoeffer war in einigen Punkten nicht seiner Meinung, „schätzte den ehrwürdigen Theologen aber sehr.“⁸¹

Entscheidend für seinen dann gänzlich anderen Zugang zu Religion und Glaube war aber die Begegnung mit Barths Schriften, deren Inhalt den Ideen Harnacks auch diametral entgegenstanden. „Der Religionsbegriff, den Bonhoeffer bei Barth gefunden hat, lässt sich auf die Kurzformel ‚Glaube statt Religion‘ bringen.“⁸²

Reinhold Mokrosch, Professor für evangelische Theologie und Religionspädagogik, sagt im Hinblick auf Bonhoeffers Kritik an der Religion:

„Bonhoeffer meinte mit ‚Religion‘: Religiöse Frömmerei und Erbauungserlebnisse, inneres Seelenheil, religiöse Weltflucht und eine Abtrennung eines seelischen Reiches Gottes von einem weltlichen Reich der Welt. Er lehnt jedes Denken in zwei Räumen ab. Es gibt, so betonte er immer wieder, kein Christsein in zwei Räumen, z.B. im Raum der Welt, der Diesseitigkeit, der Politik, der Profanität oder gar des Teufels einerseits und im Raum des Glaubens, der Gottesbegegnung, der Innerlichkeit, der Religion, der Jenseitigkeit und des inneren Friedens andererseits.“⁸³

Mokrosch, der auch Evangelische Religion unterrichtete, berichtet von interessanten

⁸⁰ Metaxas, 2011, S. 87.

⁸¹ ebd., S. 87.

⁸² Feil, 2002, S. 47.

⁸³ Mokrosch, 2009, S. 254.

Erfahrungen mit Jugendlichen einer 12. Klasse, als er mit ihnen einen Satz von Bonhoeffer diskutierte: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“ Er stellte fest, dass die Schüler mit diesem Satz wenig anfangen konnten, und ihre persönlichen Gotteserfahrungen sich auf menschliche Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich, in der Natur, der Musik usw. bezogen. Mokrosch hält dies für einen wichtigen, aber ungenügenden Ansatz: „Nein, nach Bonhoeffer können und sollen wir Gott ‚weltlich‘ erleben und von Gott ‚weltlich‘ reden, weil Gott in Jesus Christus Mensch und ‚weltlich‘ geworden ist.“⁸⁴

„Also erhält die religionspädagogische Aufgabe christlicher Erzieher, den Schülern zu helfen, Erfahrungen religiös zu deuten und selbst religiöse Erfahrungen machen zu können, im Sinne Bonhoeffers eine besondere, nämlich christologische Richtung.“⁸⁵

Das bedeutet, dass die Schüler die überlieferten religiösen Aussagen noch einmal christologisch interpretieren sollen; erst das unterscheidet einen christlichen Religionsunterricht von einem allgemein religiösen Unterricht.

Diese kurze Beschäftigung mit Mokroschs religionspädagogischen Erfahrungen ist deshalb hier von Interesse, weil er die Schnittstelle und wohl auch Überlappung anspricht zwischen Glauben und - Religion. Denn um christologisch ausgerichtet zu sein, braucht es Grundkenntnisse von Christus und seiner Botschaft, und die werden eben auch durch Religion und Religionspädagogik vermittelt. Gleichzeitig bezieht er sich eindeutig auf Bonhoeffer, wenn er sagt:

„... es ging ihm bei seiner Forderung des ‚Daseins-für- andere‘ keineswegs um die Alltagsmoral ‚Seid nett zueinander‘ und ‚Helft euch gegenseitig‘. Sondern er rang um eine christologische Ethik.“⁸⁶

Und Mokrosch führt an, was unter diesem – gegebenenfalls religionslosen – Christentum und einer christozentrischen Ausrichtung verstanden werden könnte:

„Aber die Gedanken einer Nachfolge Christi, einer Bereitschaft zum Unrecht-Leiden, eines situativen Hörens auf Gottes Wort und gegebenenfalls eines

84 Mokrosch, 2009, S. 248 f.

85 ebd., S. 249.

86 ebd., S. 250.

stellvertretenden schuldlosen Schuldigwerdens sind heute immer noch aktuell. ⁸⁷

Und er gibt für die christologische Deutung religiöser Begriffe als Beispiele an:

„Buße ‚weltlich‘, d.h. christologisch gedacht, müsste wohl heißen ‚zur Umkehr von falscher Innerlichkeit und Weltabgewandtheit bereit sein‘, Glaube müsste heißen ‚Vertrauen haben in die von Gott versöhnte und gut gemachte Wirklichkeit und an die Möglichkeit glauben, in jeder Situation Gutes tun zu können‘, Rechtfertigung könnte heißen, ‚zur Verantwortung zum Unrecht-Leiden und zum schuldlos Schuldigwerden befreit und befähigt worden zu sein‘, [...] und Heiligung könnte ‚weltlich‘ verstanden bedeuten ‚nicht auf eine religiöse Qualität zu pochen. Sondern in jeder Situation neu auf Gottes Mandat hören zu wollen‘. ⁸⁸

Mokrosch unterlegt seine eigenen Erfahrungen mit den Forschungsergebnissen von Helmut Hanisch ⁸⁹, die zeigen, dass nicht-religiös erzogenen Jugendlichen großteils anthropomorphe Gottesvorstellungen haben von Gott als Schöpfer, Herrscher, Richter usw., an die sie eben nicht glauben, weil das für sie unrealistisch ist. Bei religiös Erzogenen finden sich frühzeitig spirituell geprägte Gottesbilder, wo Gott als Lebenskraft, Urgrund, letztes Geheimnis der Wirklichkeit usw. vorgestellt wird. Aber nirgends fand Hanisch einen christologischen Bezug in den Gottesbildern Jugendlicher oder gar die Vorstellung, Gott im bedürftigen Nächsten zu finden. ⁹⁰

Ist deshalb Bonhoeffers Ansatz nicht mehr aktuell, fragt Mokrosch.

„Beileibe nicht! Bonhoeffers Religionspädagogik ist heute notwendiger denn je. Es geht im christlichen (kirchlichen und schulischen) Religionsunterricht angesichts des Pluralismus von jüdischem, islamischem, Lebenskunde- und allgemeinem Werte-Unterricht um eine klare christliche Ausrichtung. Und die besteht für Christen nun einmal in einem christologischen Religionsunterricht. Freilich muss dieser auch an die Lebenswelt der Schüler und Schülerinnen anknüpfen, um sie zu der von Christus gewirkten Wirklichkeit hinzuführen.“ ⁹¹

Mit dem Begriff der „Religionslosigkeit“ hat freilich auch Bonhoeffer nicht gemeint,

„die Weltreligionen würden an ihr Ende kommen und es könne keine religiösen Moden mehr geben, sondern in dem Begriff steckt vor allem auch eine doppelte Kritik an seiner eigenen Kirche. Nicht nur die vom Staat anerkannte Kirche, die Bonhoeffer so leidenschaftlich bekämpft hat, hat den Krieg Hitlers gutgeheißen - es

87 Mokrosch, 2009, S. 252.

88 ebd., S. 252.

89 Hanisch, 1996.

90 Mokrosch, 2009, S. 259.

91 ebd., S. 260.

gibt dazu bis in die Zeit nach dem 20. Juli 1944 Kanzleierklärungen der Bischöfe, über die man nur erschrecken kann -, auch die Bekennende Kirche hat viel zu selten klare Worte gefunden.“⁹²

Schlingensiepen gibt hier zweifellos einen wichtigen Hinweis, der auch ein Licht werfen kann auf die Anliegen und auf die Motivation Bonhoeffers; ob es freilich in so besonderem Maße oder gar ausschließlich diese Kritik an der eigenen Kirche ist, die ihn zu den Gedanken des religionslosen Christentums in der mündigen Welt führt, sei dahingestellt. Bonhoeffers Fragen und sein Suchen weisen weit über die aktuelle Situation seiner Zeit und dem Handeln der Kirche seiner Zeit hinaus.

Bonhoeffer plädiert für die „Mündigkeit der Welt“, und sieht diese Welt bereits durch den Kreuzestod Christi erlöst. Am 29.5.1944 schreibt Bonhoeffer:

*„Was den Begriff der ‚Lösung‘ angeht, so sind vielmehr die christlichen Antworten ebenso wenig – (oder ebenso gut) – zwingend wie andere menschliche Lösungen. Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden. Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er ist die Mitte des Lebens und ist keineswegs ‚dazu gekommen‘, uns ungelöste Fragen zu beantworten.“*⁹³

Der Austausch mit Bethge, der vom 18. November 1943 an möglich wurde, brachte für Bonhoeffer die viel ersehnte Möglichkeit, seine theologischen Gedanken mit einem ähnlich gesinnten Freund zu teilen. Und ab April 1944 werden diese Gedanken zielgerichteter, dringlicher, radikaler. Denn Bonhoeffer hatte erfahren, dass es zu keiner Entlassung kommen würde, auf die er doch von Mal zu Mal gehofft hatte, sondern dass er sich auf eine längere Zeit in Haft und dann womöglich auf das Schlimmste einzustellen hätte. Jetzt wendet er sich besonders jenen Fragen zu, die auch in der vorliegenden Arbeit im Zentrum stehen. Hatte er sich vorher in Stifter vertieft, so liest er jetzt Carl Friedrich von Weizsäcker, Ortega y Gasset und Wilhelm Dilthey.⁹⁴

“[...] jetzt steht bei ihm nicht mehr die Kirche im Vordergrund, sondern die von Gott

⁹² Schlingensiepen, 2006, S. 366.

⁹³ Bonhoeffer, 2022, S. 164.

⁹⁴ vgl., Schlingensiepen, 2006, S. 363.

geliebte Welt.“⁹⁵

*„Der Gefangene redet auch jetzt von Glaubensgehorsam, aber er redet davon bereits in der Ethik und erst recht in den Gefängnisbriefen in einer deutlich veränderten Sprache. Sein Blick ist weiter geworden, weil er im Widerstand Menschen kennengelernt hat, die ‚das Rechte‘ tun, ohne bewusst Christen zu sein, und weil er die Welt, die er in Tegel kennenlernt, mit den Augen Jesu sehen kann, dessen Kreuz und Auferstehung die Grundtatsache jeden Lebens ist.“*⁹⁶

Die unmittelbare Beschäftigung mit der Gottesfrage ist aus einer mündig gewordenen Welt immer mehr geschwunden. Das hat dazu geführt, dass Theologen Gott immer mehr zum Deus ex machina gemacht haben, „d.h. Gott wird zur Antwort auf Lebensfragen, zur Lösung von Lebensnöten und –konflikten.“⁹⁷ In diesem Sinn muss die Existenz immer als Elend, als krank und bemitleidenswert beschrieben werden. Gewiss hat sich Jesus den Sündern und Außenseitern zugewandt, aber er hat nicht jeden Menschen zuerst zu einem Sünder und Außenseiter gemacht, um sich ihm zuzuwenden.

*„Niemals hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen an sich in Frage gestellt und wie eine faule Frucht angesehen; warum hätte er sonst Kranke gesund gemacht, Schwachen die Kraft wiedergegeben? Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und für das Reich Gottes in Anspruch.“*⁹⁸

Ebenso lehnt es Bonhoeffer ab, hinter den Sünden und „Kammerdienergeheimnissen“⁹⁹ herzuschnüffeln.

*„Ich will also darauf hinaus, dass man Gott nicht noch an irgendeiner allerletzten Stelle heimlich hineinschmuggelt, sondern daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ‚madig‘ macht...“*¹⁰⁰

Und, gleichsam zusammenfassend und klar auf den zentralen Punkt dessen verweisend, was er unter Weltlichkeit und Mündigkeit der Welt versteht, schreibt Bonhoeffer am 27.6.1944:

95 Schlingensiepen, 2006, S. 365.

96 ebd., S. 365.

97 Bonhoeffer, 2022, S. 182.

98 ebd., S. 183.

99 ebd., S. 185.

100 ebd., S. 187.

„Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muss das irdische Leben wie Christus („mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden. Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden.“¹⁰¹

Für Bonhoeffer war es eine Frage der Würde, dem Menschen nicht unter Verweis auf eine religiöse Regel oder Tradition, nicht unter Verweis auf dessen eigene Schwächen und Unzulänglichkeit, „Gott“ noch irgendwie andienen und unterschieben zu wollen. Der Mensch als der freie Liebespartner Gottes soll nicht mit pfäffischen Kniffen manipuliert werden. Brief vom 21.7.44 aus Tegel:

„Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus – im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer – Mensch war. Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich. Ich glaube, dass Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat.“¹⁰²

Im selben Brief betont er, dass er diese sehr persönlichen Gedanken im Grunde nur mit Bethge teilen kann. Und er präzisiert, was er mit Diesseitigkeit meint:

„Später erfuhr ich und erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, - dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, ...“¹⁰³

In all diesen Gedanken geht es im Grunde auch um die Abgrenzung von Begriffen, die einander sehr nahe stehen und sich überschneiden, aber doch auch unterschieden werden müssen. Wenn unter „Religion“ ein auch formal fassbares Phänomen verstanden werden kann, mit einem Inhalt, einer Botschaft, mit eigenen Ritualen und verbindlichen moralischen Vorgaben, so ist „Religiosität“ eher eine subjektive Einstellung, eine

101 Bonhoeffer, 2022, S. 180.

102 ebd., S. 195.

103 ebd., S. 195 f.

Offenheit gegenüber Transparenz und Religion. Noch weiter als Religiosität kann wahrscheinlich der Begriff „Spiritualität“ gefasst werden, der sich wesentlich auf das Gefühls- und Geistesleben bezieht, als innere Erfahrungswelt, die nicht notwendig auf eine objektiv darstellbare Religion bezogen sein muss. Der Begriff „Glaube“ kann verschiedene Dimensionen ansprechen: Ich glaube an jemanden – oder: Ich glaube etwas (einen Inhalt). Glaube kann also personal oder inhaltlich verstanden werden. Diese Überlegungen spielen auch in den folgenden Ausführungen eine wesentliche Rolle.

3.3. Christen und Heiden

Unter diesem Titel hat Bonhoeffer eines seiner bekanntesten Gedichte aus dem Gefängnis verfasst. Es findet sich in *Widerstand und Ergebung* gemeinsam mit dem ebenso bekannten Gedicht *Wer bin ich* zwischen den Briefen vom 9.7. und 16.7.1944. In den drei kurzen Strophen dieses Gedichtes fasst Bonhoeffer im Grund alles zusammen, was er im Hinblick auf Religion, auf Christentum, auch auf Religionsloses Christentum denkt, und bringt es theologisch auf den Punkt. Es sei deshalb hier zitiert und anschließend einige Folgerungen daraus gezogen:

1. „Menschen gehen zu Gott in ihrer Not, flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
2. um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod. So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.
3. Menschen gehen zu Gott in Seiner Not, finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
4. sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod. Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.
5. Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not, sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
6. stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod, und vergibt ihnen beiden.“¹⁰⁴

In diesem Gedicht, das sich in drei Stufen entfaltet, lässt sich der Kerngedanke Bonhoeffers finden. Die erste Strophe beschreibt das, was man gemeinhin unter Religion verstehen kann. Es ist die Hinwendung des Menschen, und zwar aller Menschen in allen Religionen an ein transzendentes Wesen, das Gott genannt wird, an eine Allmacht, von der die Religionen verschiedene Bilder geben, vielleicht verschiedene Namen für sie haben. Zumeist tritt der Mensch mit diesem Wesen in Kontakt durch Rituale, oft durch herausgehobene Personen, die als Mittler (Priester) fungieren, und sucht Schutz und Hilfe. „Menschen gehen zu Gott in ihrer Not“: Das Motiv ist oft genug die eigene Not.

104 Bonhoeffer, 2022, S. 189.

Man erhofft und erbittet Linderung, Trost, konkrete Bitten um gute Ernte, eigene Genesung oder die eines nahen Angehörigen wird erbeten usw. *Do ut des*, hieß dies in der Antike. Ich gebe, damit du gibst; ich gebe, damit ich erhalte. In diesem Sinn werden dem höchsten Wesen Opfer gebracht und wird es verehrt, in der Erwartung und Hoffnung auf eine Gegenleistung, auf Schutz und Gnade. Dies ist so zutiefst menschlich, dass es alle Menschen umfasst, Christen und Heiden.

Die zweite Strophe stellt eine ganz andere Verbindung zu Gott dar. Es ist nach Bonhoeffer die eigentliche und zutiefst christliche Haltung. Denn: Gott, der Allmächtige, Entrückte, hat sich entäußert, ist in Christus selbst Mensch geworden, hat ein menschliches Schicksal samt dem großen Leiden ertragen. Diese Verbindung des Menschen zu Gott ist unüberbietbar, schon gar nicht durch Formen traditioneller Religion. Nunmehr findet der Mensch, der Christ, Gott in seinem Nächsten.

Bonhoeffer selbst führt dies in seinem Brief an Bethge vom 18.7.44 aus:

„Das Gedicht über Christen und Heiden enthält einen Gedanken, den Du hier wiedererkennen wirst. Christen stehen bei Gott in seinem Leiden, das unterscheidet Christen von Heiden. ‚Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?‘ fragt Jesus in Gethsemane. Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet. Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. Er muss also wirklich in der gottlosen Welt leben und darf nicht den Versuch machen, ihre Gottlosigkeit irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären; er muss ‚weltlich‘ leben und nimmt eben darin an den Leiden Gottes teil; er darf ‚weltlich‘ leben, d.h. er ist befreit von den falschen religiösen Bindungen und Hemmungen.“¹⁰⁵

In einem Entwurf für eine Arbeit¹⁰⁶ zu diesem Thema¹⁰⁷ finden sich klare Aussagen, die den Sinn der 2. Strophe seines Gedichtes erhellen:

„Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus. Erfahrung, daß hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur ‚für andere da ist‘. Das ‚Für-andere-dasein‘ Jesu ist die Transzendenz Erfahrung! [...] Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz -, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues

105 Bonhoeffer, 2022, S. 193.

106 vgl., Einleitung dieser Arbeit

107 Bonhoeffer, 2022, S. 203-206.

Leben im ‚Dasein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente.“¹⁰⁸

Dies ist nun tatsächlich eine Umkehrung alles menschlichen Seins. Glaube, wie er hier beschrieben wird, kann auch gelebt werden, jenseits von bestimmten religiösen Vollzügen und Ritualen, kann also ein „religionsloses Christentum“ bedeuten. Aber gibt die Bibel dieser These nicht recht? Sprechen nicht die Begegnungen Jesu mit den Menschen seiner Zeit auch diese Sprache? Und ist nicht die Gerichtsrede¹⁰⁹ von demselben Geist durchdrungen, wenn die Menschen zuletzt nicht gefragt werden, ob oder welche religiösen Vollzüge sie in ihrem Leben praktiziert haben, sondern lediglich, ob sie den Hungernden gespeist, den Nackten bekleidet, Kranke und Gefangene besucht haben usw. Und antworten nicht viele Menschen darauf, *wann* sie das getan hätten: *Ihm* geholfen? Sie kennen Jesus gar nicht. Darauf die berühmte Antwort: „Was Ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“¹¹⁰. Das also ist die Transzendenz im christlichen Sinn: Das ‚Für-andere-dasein‘.

Freilich ist auch dieses Kriterium, wie sehr es jemand in seinem Leben geschafft hat, in diesem Sinne als „Christ“ (auch religionslos) zu handeln, bei Gott nicht notwendig das allerletzte, denn:

„Gott geht zu *allen* Menschen in ihrer Not, [...] stirbt für Christen *und* Heiden den Kreuzestod, und vergibt ihnen *beiden*.“¹¹¹ Sein Heilswille umfasst die ganze Menschheit.

Bonhoeffers Freund und Biograph Bethge hat seinerseits diesem Gedicht große Bedeutung beigemessen und schließt seine Biographie damit.¹¹² Er sieht dieses Thema „Jesus, der Mensch für andere“ dreimal Gestalt annehmen in Bonhoeffers Leben:

„Zuerst ging es um den Frieden gegen den nationalistischen Militarismus; dann um den antisemitischen Rassismus; schließlich um das Untensein der Kirche. Jede Stufe bedeutete eine neue Frage an die Existenzweise seiner Kirche; ihre Beantwortung wurde jedes Mal riskanter. Jeder neue Schritt war unpopulär und

108 Bonhoeffer, 2022, S. 204.

109 vgl., Die Bibel, 1986, Mt 25.

110 ebd., Mt 25.

111 Bonhoeffer, 1944, zitiert in Bethge, 2006, S. 147.

112 vgl., Bethge, 2006, S. 147.

bedrohlich. Die Beteiligung am Kampf für den Frieden machte den Nachfolger Christi zum Bundesgenossen der damals ungeliebten, wenigen Pazifisten. Der Widerstand gegen den nationalsozialistischen Rassismus - der mit einer pazifistischen Friedenspredigt nicht mehr zu treffen war, weil diese Predigt die Komplizenschaft mit dem Mord nicht verhinderte - machte den Prediger des Friedens zum Bundesgenossen von Verschwörern, welche die Befreiung von den Mördern anstrebten. Im eigenen schmerzlichen Umlernen zeigte sich Bonhoeffer endlich die Vision eines Umformungsprozesses der Christenheit: Befreiung der eigenen Kirche durch die Rückkehr zur Armut, durch das Herabsteigen aus den Positionen einer hierarchischen – theologisch ebenso wie historisch, juristisch und ökonomisch gewachsenen Dominanz – herunter auf den Weg Christi unter den Menschen. Bonhoeffer ahnte wohl, in welchem Ausmaß die Ethik des Bündnisses mit den Benachteiligten zum kontroversen Thema der modernen Christenheit werden sollte.“¹¹³

Aus dem Gesagten ergibt sich gleichzeitig klar, dass mit „Religionslosem Christentum“ nicht eine allgemeine, unverbindliche Freundlichkeit gemeint ist, eine bürgerlich-anständige Haltung, die sich nach Möglichkeit aus Konflikten heraushält. Alles, was Bonhoeffer sagt, ist nur verständlich und richtig zu verstehen auf Basis seines christozentrischen Weltbildes, auf Basis seines tiefen Glaubens, dass die Welt eine von Gott schon erlöste ist. Auch sind seine Gedanken keine Entwertung von Kirche oder christlicher Gemeinschaft. „Bonhoeffer hat seine prokirchliche Frontstellung nicht aufgegeben, aber jetzt steht bei ihm nicht mehr die Kirche im Vordergrund, sondern die von Gott geliebte Welt.“¹¹⁴ Wer von Gott in eine christliche Gemeinschaft hineingerufen wird, ist in eine neue Gemeinschaft hineingerufen, in eine „pneumatische, göttliche Wirklichkeit hineingestellt.“¹¹⁵ Zu seiner Enttäuschung hatte Bonhoeffer erlebt, dass selbst die Bekennende Kirche sich nicht wirklich und ausreichend gegen die Herrschaft des Terrors und des Bösen zur Wehr setzte.

113 Bethge, 2006, S. 147 f..

114 Schlingensiefen, 2006, S. 365.

115 ebd., S. 364.

4. METHODIK

Diese Arbeit setzt einen theologischen Schwerpunkt und steht daher in einem geisteswissenschaftlichen Kontext. Theologie, insofern sie auf einer persönlichen Glaubensentscheidung beruht (wie im vorliegenden Fall eindeutig bei Dietrich Bonhoeffer), hat gewissermaßen ihre „Axiome“, das heißt als gegeben angenommene Grundsätze: Dies ist in dieser Arbeit der Inhalt der christlichen Offenbarungsreligion. Für Folgerungen aus diesen Grundlagen aber gilt selbstverständlich der wissenschaftliche Maßstab einer Widerspruchsfreiheit und Folgerichtigkeit.

Für die Beantwortung der Forschungsfrage wendet diese Arbeit eine literarische Diskursanalyse an, welche den Fokus auf schriftliche Aussagen in einem Diskurs wie etwa zum „religionslosen Christentum“, setzt.¹¹⁶ Die ursprüngliche Idee der Diskursanalyse basiert auf Foucault. Für ihn besteht unser Wissen und unsere Realität nicht aus objektiven Wahrheiten. Vielmehr wird es durch den Diskurs gebildet.¹¹⁷ Dinge werden daher erst real, sofern sie Teil des sprachlich festgelegten Wissens werden.¹¹⁸ Das kleinste Element eines Diskurses sind Aussagen. Haben Aussagen eine gewisse Regelmäßigkeit, wie zum Beispiel in einzelnen Büchern, können sie zu ein- und demselben Diskurs gerechnet werden.¹¹⁹ Durch Analyse dieser Diskurse lässt sich dann die Behandlung und Entwicklung einer einzelnen Idee, wie zum Beispiel dem „religionslosen Christentums“, in der Wirklichkeit aufarbeiten.¹²⁰

Für diese Arbeit werden anhand der Schriften Bonhoeffers und der Schriften von einschlägig wissenschaftlich Forschenden die Gedanken von Dietrich Bonhoeffer diskutiert. Um diesen Diskurs tiefgreifend zu verstehen und übergreifende Zusammenhänge und Argumente erarbeiten zu können, verwendet diese Arbeit zudem eine qualitative Inhaltsanalyse im Rahmen der Diskursanalyse.¹²¹ Dies ermöglicht die

116 vgl., Foucault, 1981, S. 41.

117 vgl., ebd., S. 259 f.

118 vgl., Bublitz, 2003, S. 56.

119 vgl., Keller, 2011a, S. 68.

120 vgl., Foucault, 1981, S. 58 ff.

121 vgl., Keller, 2011b, S. 275.

Vielschichtigkeit der Texte besser zu verstehen und es entspricht den Anforderungen für eine Diskursanalyse nach Foucault.¹²² Anders als bei der klassischen qualitativen Analyse sind die ausgewählten Werke in der Diskursanalyse keine Einzelfälle, sondern Teil des übergreifenden Diskurses.¹²³ Dies ist gegeben, da nur bekannte und relevante Werke von bedeutenden Theologen analysiert werden.

Der Ablauf der Analysen dieser Arbeit folgt dem vorgeschlagenen Prozess von Margarete und Siegfried Jäger.¹²⁴ Zuerst werden die Bücher grob nach ihrer Struktur analysiert, um einen Überblick zu schaffen. Danach werden die Texte detailliert bearbeitet und eine Feinanalyse durchgeführt. Speziell, werden dabei der Kontext sowie die inhaltlich-ideologischen Aussagen evaluiert.¹²⁵ Dadurch wird nicht nur das Gesagte analysiert, sondern auch der Inhalt und das Geschriebene kritisch hinterfragt.¹²⁶ Insbesondere fokussiert sich diese Arbeit auf die Diskursstränge, die darunterliegenden Diskursfragmente, den Kontext des Diskurses sowie den einzelnen Diskurspositionen.¹²⁷ Der Kontext des Diskurses wird in dieser Arbeit durch die biographische Aufarbeitung von Bonhoeffers Leben und Entstehen der Idee des „religionslosen Christentums“ beschrieben.

Als Stichprobe für die einzelnen Diskursstränge und Diskursfragmente wählt diese Arbeit etwa 25 Bücher. Die Auswahl fokussiert sich auf Werke aus verschiedenen Jahrzehnten von führenden christlichen Theologen. Diese zeitliche Differenzierung ermöglicht die Beantwortung der Forschungsfrage, ob das Religionslose Christentum heute noch Relevanz hat und wie sich diese Relevanz über die Jahre verändert hat.

Die theologischen Thesen Dietrich Bonhoeffers (hier zur Frage eines möglichen religionslosen Christentums) sind wesentlich durch seine persönlichen Erlebnisse geprägt: Die Situation der christlichen, hier im speziellen der evangelischen Kirche in

122 vgl., Meyen, Pfaff-Rüdiger, & Riesmeyer, 2011, S. 143.

123 vgl., Strübing, 2013, S. 177.

124 vgl., Jäger & Jäger, 2007, S. 298.

125 vgl., ebd., S. 300.

126 vgl., Jäger, 2011, S. 94.

127 vgl., ebd., S. 107-112.

Deutschland während der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur. Insofern ist es methodologisch begründet, diesen biographischen Ereignissen, die insbesondere die Heranentwicklung seiner Theologie beförderten, am Beginn der Arbeit ausreichend Platz einzuräumen.

Gefragt wird in der Folge nach der Wirkung seiner Theorie und dem Einfluss speziell des Gedankens vom religionslosen Christentum auf andere Denker und Theologen. Unverzichtbar in diesem Zusammenhang war die Darstellung von Bonhoeffers Einfluss auf die großen evangelischen Theologen Karl Barth und Jürgen Moltmann. Obwohl in der evangelischen theologischen Welt nicht so eminent präsent wie die beiden eben genannten Denker, wird Bonhoeffers Einfluss auf Roland Mierzwa ebenfalls dargestellt. Dies vor allem auch deswegen, weil er unter ausdrücklicher Berufung auf Bonhoeffer eine persönliche Theorie des religionslosen Christentums vorstellt, die ein (durchaus naheliegendes, aber schwerwiegendes) Missverständnis von Bonhoeffers Theorie darstellt. Von katholischer Seite werden die Theologen Karl Rahner und Gotthold Hasenhüttl mit einigen ihrer zentralen theologischen Aussagen aufgenommen. Rahners Idee eines anonymen Christen kommt vom Ansatz her der Idee Bonhoeffers, ohne direkte Berufung auf ihn, nahe. Auch die Analyse Hasenhüttls eines Weihnachtsstücks von Jean-Paul Sartre, das dieser in deutscher Kriegsgefangenschaft verfasst hat, kann als origineller, aber bedeutsamer Beitrag im Kontext der Fragestellung der Arbeit gewertet werden. Ein entscheidender Beitrag sind die religionssoziologischen Analysen von Paul Zulehner, die die Dringlichkeit der Fragestellung dieser Arbeit beleuchten: Ob die Idee Bonhoeffers von einem religionslosen Christentum heute noch aktuell sein könnte. Gedanken zur Beantwortung dieser Frage finden sich im Fazit.

Als Material dienten alle Originalschriften Bonhoeffers, insbesondere die zentralen Schriften mit Bezug zur Fragestellung, sowie über zwanzig wichtige Werke einer überaus umfangreichen Sekundärliteratur.

Im Zentrum steht somit nicht nur die Diskursanalyse, insofern als die Verwendung und Diskussion eines bestimmten Begriffes (religionsloses Christentum) vorrangig verfolgt und analysiert wird (dies ist z.B. bei Mierzwa wohl der Fall), sondern die Analyse einer Idee, eines Ansatzes, den Bonhoeffer mit religionslosem Christentum gemeint hat.

Um, neben dem in der einschlägigen Literatur erhobenen Befund, auch prominente Stimmen aus aktueller theologischer Lehre und Praxis zum Thema zu Wort kommen zu lassen, finden sich im Anhang Befragungen von lehrenden Persönlichkeiten (Univ. Prof.

em. Dr. Rudolf Prokschi, ao. Univ. Prof Dr. Günther Prüller-Jagenteufel) als auch in der praktischen Seelsorgsarbeit Tätigen (Dr. Jonathan Werner, Mag. Markus Fellingner). Die Kombination dieser Ergebnisse mit denen der literarischen Diskursanalyse erweitert den Analyserahmen dieser Arbeit und bietet eine breitere Basis, um die Relevanz des „religionslosen Christentums“ evaluieren zu können.

5. LITERARISCHE DISKURSANALYSE

5.1. Karl Barth, Glaube statt Religion

Als Ausgangspunkt der literarischen Diskursanalyse bietet Karl Barth den größten Einblick bezogen auf die Fragestellung und die Biographie Bonhoeffers. Barth kann nicht als „Nachfolger“ Bonhoeffers gesehen werden, der auf dessen Ideen aufgebaut hätte. Mit seinem Leben (1886 – 1968) „umrahmt“ Barth gewissermaßen die kurze Biographie Bonhoeffers (1906 – 1945), die ja ein gewaltsames Ende gefunden hatte. Der Einfluss Barths auf Bonhoeffer kann dennoch kaum hoch genug eingeschätzt werden, und umgekehrt hat sich Barth mit Bonhoeffers Ideen auseinandergesetzt.¹²⁸

Als 1919 ein in der akademischen Welt ganz unbekannter Schweizer Gemeindepfarrer einen Kommentar zum *Römerbrief* veröffentlichen wollte, fand sich zunächst kein Verleger. Als das Werk dann doch erschien, hatte es einen überraschenden Erfolg. Barth, der Autor, gab dann bald darauf (1922) eine überarbeitete Neuauflage heraus, die ein überwältigendes Echo auslöste. Nicht nur in akademischen Kreisen, sondern in Pfarren und auf diversen Konferenzen wurde dieses Buch besprochen und diskutiert.¹²⁹

Schockiert von der Unterstützung weiterer Teile der Kirche für den ersten Weltkrieg, stellte Barth alle Theorien, die diesen Krieg legitimiert hatten, in Frage und begann die Bibelauslegung und die Dogmatik neu zu denken. Hand in Hand damit ging eine umfassende Religionskritik und Kritik an der allgemeinen Kultur und dem Staat. Gott ist kein Teil der bürgerlichen Gesellschaft, die sich für ihre Zwecke auf ihn berufen könne.¹³⁰ „Karl Barths Werk ging in die Tiefe. Er hat die evangelische Theologie zur Sache gerufen, zu ihrer Mitte, dem Evangelium von Jesus Christus.“¹³¹ Johannes von Lüpke würdigt diesen Umbruch in seinem Vorwort zu Hermann Dembowskis Buch indem er sagt:

„Die Namen Karl Barth, Rudolf Bultmann und Dietrich Bonhoeffer stehen für eine Epoche der Theologie- und Kirchengeschichte. Sie beginnt mit dem Aufbruch der ‚Dialektischen Theologie‘ in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Diesen Aufbruch aufnehmend, weiterführend und beantwortend, haben alle drei das theologische Denken und die kirchliche Praxis des ganzen Jahrhunderts nachhaltig

128 vgl., Bethge, 2006, S. 42.

129 vgl., Dembowski, 2004, S. 23.

130 vgl., ebd., S. 23 ff.

131 ebd., S. 24.

geprägt – und sei es dadurch, dass die von ihnen vertretenen programmatischen Entscheidungen zum Widerspruch herausgefordert haben.“¹³²

Und weiter:

„Der ‚Zwischenruf‘, den Barth, Bultmann und Bonhoeffer in je besonderer Weise angestimmt haben, ist ein entschiedener Ruf zur Sache und zu der ihr entsprechenden Sachlichkeit. Er unterbricht jene wissenschaftliche Betriebsamkeit, die im Haus der Theologie alle möglichen Forschungen betreibt, ohne doch die Grundfrage zu stellen, ob denn die Wirklichkeit Gottes überhaupt ein Gegenstand menschlicher Wissenschaft sein kann“¹³³

Diese drei Zeitgenossen hätten sich in ihrem kritischen ‚Sich-Einlassen‘ auf die im Zuge der Neuzeit sich mehr und mehr ‚verweltlichte‘ Welt (Bonhoeffer: Mündigkeit) als spezifisch moderne Theologen erwiesen.¹³⁴

Barth hat dies sehr ernst genommen. Der Betrieb der wissenschaftlichen akademischen Theologie wurde ihm als Pfarrer fremd und er suchte sich den konkreten Problemen seiner Gemeinde zu widmen. Er reduzierte seine Beschäftigung mit der Theologie auf Predigtvorbereitung und Unterricht, „während mein eigentliches Studium sich auf Fabrikgesetzgebung, Versicherungswesen, Gewerkschaftskunde und dgl. richtete...“¹³⁵

Es war eine radikale Abwendung Barths von jener liberalen Theologie, in deren Geist auch Bonhoeffer aufgewachsen war, geprägt sowohl von seinem Elternhaus als auch von seinem Berliner Lehrer Adolf von Harnack, dem Bonhoeffer trotz der späteren inhaltlichen Abwendung sein Leben lang in Verehrung zugetan blieb. Es muss für Bonhoeffer ein starkes Erlebnis gewesen sein, als er sich während seines Studiums in Tübingen in die Schriften Barths zu vertiefen begann. Er fing einen Briefwechsel mit Barth an, es dauerte aber noch bis 1931, bis es zur ersten persönlichen Begegnung kam. Es gibt eine vielsagende Anekdote aus diesen frühen Begegnungen, die in Nuancen unterschiedlich berichtet wird. Bei Schlingensiefen findet sie sich folgendermaßen: Die Studenten seien mit Barth eines Abends zusammengesessen, als ein großer blonder junger Mann aufsprang und sagte:

132 Dembowski, 2004, S. 7.

133 ebd., S. 9.

134 vgl., ebd., S. 9.

135 ebd., S. 27 f.

„Es gibt ein Wort bei Luther: Für Gott kann der Fluch eines Gottlosen angenehmer sein als das Halleluja der Frommen.“¹³⁶ Barth soll von seinem Stuhl aufgefahren sein und gerufen haben: „Das ist ja großartig. Wo steht das Zitat, und wer sind Sie überhaupt.“¹³⁷

In der Ablehnung einer Religion, die sich als bürgerliche Tugend versteht und einem numinosen allgemeinen Gottesbegriff anhängt, dessen persönliche Verbindlichkeit begrenzt bleibt, waren sich Barth und Bonhoeffer einig. Für Barth sind es nicht Natur und Kultur, die zu Gott führen. Alles dies ist weltlich und bleibt weltlich. Gott ist der radikal Jenseitige, der Mensch ist darauf angewiesen, dass ER sich dem Menschen zuwendet und offenbart. Dies geschieht in Seinem Wort, im Evangelium, in der Schrift; durch die Apostel als Zeugen.

Bonhoeffer hat Barth später in diesem Punkt einen „Offenbarungspositivismus“ vorgeworfen, so sehr sie sich der Sache nach im Grunde einig waren. In seinem Brief vom 5.5.1944 schreibt Bonhoeffer aus der Haft an Bethge:

„Barth hat als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großer Verdienst – die Kritik der Religion begonnen, aber er hat dann an ihre Stelle eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: ‚friss Vogel, oder stirb‘; ob es nun Jungfrauengeburt, Trinität oder was immer ist, jedes ist ein gleichbedeutendes und –notwendiges Stück des Ganzen, das eben als Ganzes geschluckt werden muss oder gar nicht. Das ist nicht biblisch. Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; [...] Der Offenbarungspositivismus macht es sich zu leicht, indem er letztlich ein Gesetz des Glaubens aufrichtet und indem er das, was eine Gabe für uns ist – durch die Fleischwerdung Christi! – zerreißt. An der Stelle der Religion steht nun die Kirche – das ist an sich biblisch -, aber die Welt ist gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler.“¹³⁸

Freilich fragt Andreas Pangritz nicht ganz unberechtigt, wie Bonhoeffer selbst dem Offenbarungspositivismus entgegen wolle,

„der doch nach Wolfhart Pannenberg darin besteht, dass ‚die Gegebenheit des Wortes Gottes oder seiner Offenbarung in Christus‘ unhinterfragt überall vorausgesetzt wird? Das Problem lässt sich wohl am ehesten dadurch klären, dass man sich die Mühe nicht erspart, den Vorwurf des ‚Offenbarungspositivismus‘ in seinem Kontext zu verstehen zu suchen, in dem er in den Gefängnisbriefen formuliert wird. Dazu gehört dann aber auch, dass der Bedeutung nachgespürt wird, die Karl Barth auch schon vorher in Bonhoeffers theologischer Entwicklung

136 Schlingensiefen, 2006, S. 95.

137 ebd., S. 95.

138 Bonhoeffer, 2022, S. 144.

gehabt hat.“¹³⁹

Und etwas später verweist Pangritz auf H. Gollwitzer, der den Vorwurf Bonhoeffers an Barth ablehnt, da er diesen nicht treffe, „wohl aber Bonhoeffers eigene frühere Periode, nämlich das, was er als antilibérale Theologie von Barth aufgenommen habe.“¹⁴⁰

Unter Berufung auf den englischen Theologen John D. Godsey bietet Pangritz als Lösung an, dass sich diese Differenz zwischen Barth und Bonhoeffer aus dem unterschiedlichen Ansatz ergeben könne, wie die liberale Theologie zu überwinden sei. Barth und Bonhoeffer hätten sich, von einer gemeinsamen Basis und einem gemeinsamen Anliegen ausgehend, voneinander entfernt, da sie unterschiedliche Gefahren für die Kirche gesehen hätten. Konkret ginge es um die Beziehung der Kirche mit der Welt und um den christologischen Aspekt. So könnte man sagen,

„dass ihre tiefsten theologischen Differenzen an einem Punkt entstehen, wo sie am engsten miteinander verbunden sind; [...] beide akzeptieren die allgemeinen Richtlinien von Chalcedon, daß in Jesus Christus wahre Gottheit und wahre Menschheit vereint seien. Aber Barth neige dazu, die Gottheit zu betonen, während Bonhoeffer andererseits die Verborgenheit der Gottheit im Erniedrigten betonte.“¹⁴¹

An diesen Beispielen wird deutlich, wie sehr Barth und Bonhoeffer sich dem Grunde nach nahe stehen, in ihrer Schwerpunktsetzung aber durchaus unterschiedlich waren. Ernst Feil macht dies am Beispiel des von beiden kritisch gesehenen Begriff der Religion deutlich, und schreibt:

„So sehr Bonhoeffer von Barth beeinflusst war, so hatte er doch dessen Konzeption nicht einfach übernommen. Vollends deutlich tritt in Widerstand und Ergebung ein geistesgeschichtlicher Religionsbegriff zutage“¹⁴²,

der für Bonhoeffer zur Folgerung führt, dass diese Zeit der Religion vorbei sei. Diese These ist bis heute sehr kontrovers diskutiert, Feil tritt ihr aber bei:

„Die Phase einer spezifisch neuzeitlichen, nämlich in besonderer Weise erfahrenen, gefühlten ‚Religion‘ hat die Krisen nicht überstanden, die mit dem Ersten Weltkrieg begannen und durch weitere fundamentale Krisen nicht nur für Europa, sondern

139 Pangritz, 1989, S. 11.

140 ebd., S. 21.

141 ebd., S. 22.

142 Feil, 2002, S. 47 f.

für alle Kontinente zu grundlegenden Veränderungen geführt haben und führen.“¹⁴³

Feil plädiert dafür, statt vom Begriff der Religion vom genuin christlichen Terminus „Glaube“ auszugehen. „Der Glaube beruht nicht auf einem (religiösen) Apriori – das es eben nicht gibt -, sondern kommt vom Hören.“¹⁴⁴ Glaube als Kernbegriff christlicher Botschaft eigne sich als der Grundbegriff des Christentums im 21. Jahrhundert.¹⁴⁵

Der frühe Barth hat aus seiner Abneigung gegen den Begriff Religion auch kein Hehl gemacht. Noch in der ersten Fassung seiner *Dogmatik* betont er, kein Interesse an diesem Begriff zu haben, „nicht einmal so viel, um mich an den Bemühungen zu beteiligen, ihm neue Deutungen und Inhalte abzugewinnen...“¹⁴⁶ Allerdings ist Barth in dieser Frage später milder geworden, was Pangritz so beschreibt:

*„In der Tat: Bonhoeffer hat Barths Wendung von der negativen Beurteilung der ‚Wirklichkeit der Religion‘ zur positiven Beurteilung ihrer ‚Wahrheit‘ nicht mehr mitgemacht; er beharrte auf der früheren Fassung von Barths Religionskritik, wie dieser sie im Römerbrief (1. Aufl.) formuliert hatte.“*¹⁴⁷

Theologisch besonders herausfordernd und spannend ist wohl der Disput zum Thema des Offenbarungspositivismus, wobei sich Barth und Bonhoeffer im Prinzip einig sind, aber verschiedene Schwerpunkte setzen. Pangritz hat hier eine tiefgreifende Analyse¹⁴⁸ vorgelegt, auf die näher einzugehen den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. In der Folge verweist Pangritz aber auch auf den Einfluss, den Bonhoeffer auf die spätere Entwicklung Barths genommen hat. „Deutlich ist ein Entgegenkommen Barths gegenüber dem Anliegen Bonhoeffers aber auch in den späteren Bänden der *Kirchlichen Dogmatik* zu spüren“¹⁴⁹, in der auch Bonhoeffers *Nachfolge* sehr lobend erwähnt wird. Auch dass die Kirche niemals Selbstzweck sein dürfe, sondern ihren Sinn im Dasein für andere findet, was Barth hier ausführt, wird in dieser Deutlichkeit Bonhoeffer zugeschrieben.

143 Feil, 2002, S. 48.

144 ebd., S. 51.

145 vgl., ebd., S.51.

146 vgl., Pangritz, 1989, S. 107.

147 ebd., S. 107.

148 ebd., S. 77-106.

149 ebd., S. 124.

Und weiter:

„Am deutlichsten jedoch ist die sachliche Übereinstimmung Barths mit Bonhoeffers Rede von der ‚mündigen Welt‘, die gerade auch in ihrer ‚Religionslosigkeit‘ und möglicherweise gar ‚verheißungsvollen Gottlosigkeit‘ von Christus, dem Herrn der Welt, her ernstgenommen werden will.“¹⁵⁰

Was auf Bonhoeffer wohl ebenso zutrifft wie für Barth, ist der Umstand, dass ihre Meinung zu Religion und Kritik an Religion sicherlich stark beeinflusst war von den Umständen ihrer Zeit und davon, wie „Religion“, wie Kirchen sich damals verhalten haben.

Einen spannenden Versuch, Religion zu rehabilitieren, vor allem aber gelöst von den damaligen Umständen neu zu betrachten und zu bewerten, unternimmt Joachim Kunstmann in seinem Buch *Rückkehr der Religion*.¹⁵¹ Er stellt fest, dass in unseren Breiten Christentum selbstverständlich als Religion angesehen wird, ja dass diese beiden Begriffe oft in eins gesetzt werden. Und doch ortet er, „dass die interne Selbstwahrnehmung des Christentums ganz anders aussieht. Der Begriff ‚Religion‘ wird da mit größter Skepsis betrachtet und eindeutig gemieden.“¹⁵²

Ob dies wirklich weitgehend so drastisch der Fall ist, sei dahingestellt; aber er spricht hier etwas Wahres an. Kunstmann sieht hier immer noch den Einfluss Karl Barths, und er zitiert aus der *Kirchlichen Dogmatik* dieses großen evangelischen Theologen: „Religion ist *Unglaube*; Religion ist [...] die Angelegenheit des *gottlosen* Menschen.“¹⁵³

Religion sei also ungerechtfertigte Selbsterhebung des Menschen, die dem Wort Gottes entgegensteht. Sie sei rein menschliches Bemühen um Gott, das jedoch nicht zum Ziel komme; denn Gott ist transzendent und dem Bemühen des Menschen entzogen. Gott seinerseits wendet sich in Christus an den Menschen, und die Anerkennung dieser Offenbarung geschehe im Glauben.¹⁵⁴

150 Pangritz, 1989, S. 127.

151 Kunstmann, 2010.

152 ebd., S. 86.

153 Barth, o.D., zitiert in Kunstmann, 2010, S. 86.

154 vgl., Kunstmann, 2010, S. 86.

Kunstmann hält hier entgegen:

„Alles theologische Reden ist menschlich. Auch ‚Glaube‘ ist Religion, und zwar auch dann, wenn er sich auf Offenbarung und göttliche Gnade zurückführt. Darum kann nicht zwischen falscher Religion und wahrem Glauben unterscheiden werden, sondern beide, Glaube und Religion, gibt es in wahrer Form und in ideologischer Verzerrung.“¹⁵⁵

Wenn Barth, so Kunstmann, sage, dass Gott selbst für das Verstehen seiner Offenbarung Sorge, sei dies eine „zirkulöse Argumentation“, die dem „spätmodernen Autonomiebewusstsein“ geradezu absurd anmuten muss.¹⁵⁶

„Wenn Barth im Übrigen meint, die christliche Theologie dürfe nicht beim Menschen ansetzen – bei seinem Verstehen, seinen Bedürfnissen und seinen religiösen Erfahrungen – sondern allein bei Gott, dann widerspricht er dem Auftreten Jesu fundamental: ihm waren die Nöte und Bedürfnisse der Menschen das erste Anliegen; in ihnen sah er Gott.“¹⁵⁷

Diese Einwände Kunstmanns, in jeder Hinsicht bedenkenswert, sind umso wichtiger, als sie auf eine mögliche Gefahr hinweisen: Die Begriffe, die Benennungen, die Begrifflichkeiten absolut zu setzen. Denn das liefe ja in Richtung einer Ideologisierung. Die Begriffe sind nicht nur zeitgebunden, sondern auch im Kontext des jeweiligen Autors zu verstehen. Es kann heute durchaus sein, dass jemand selbst sich als religiös sieht und seine Erfahrung der Offenbarung, sein Glauben an diese, sehr tief und authentisch ist, während jemand anderer, der den Begriff Religion vehement ablehnt und für sich nur „Glaube“, „Gläubigkeit“ in Anspruch nimmt, von der Tiefe der Offenbarung weniger begriffen hat als der, der den (eben oft abgelehnten) Begriff Religion dafür einsetzt. Insofern heißt es auch, sich vor zu schnellen Urteilen zu hüten bzw. diese an der Verwendung der „richtigen“ Begriffe festzumachen.¹⁵⁸

Religion und die Kirchen stehen heute, angesichts der Pluralität der Gesellschaft, vor neuen Herausforderungen. Leider ist hier nicht der Platz, auf die so differenzierten und spannenden Gedanken Kunstmanns zu dieser Frage näher einzugehen, auch darauf, wie er diese Herausforderungen für die katholische Kirche einerseits, und für die evangelische

155 Kunstmann, 2010, S. 86.

156 vgl., ebd., S. 86.

157 ebd., S. 86 f.

158 ebd., S. 86 ff..

Kirche andererseits, beschreibt und nach Antworten sucht. Kunstmann ist aber auch bedacht, die historische Leistung Barths entsprechend zu würdigen:

„In einer Zeit, in der das Christentum kulturell dominant war; war die Theologie Barths von einer beeindruckenden theologischen Klarheit und Konzentration, und sie wirkte als kritisches Korrektiv gegen die Verschwisterung mit der politischen Macht. Unter Bedingungen fortgeschrittenen Pluralitäts-Bewusstseins allerdings wirkt eine solche Theologie befremdlich. Sie strukturiert freilich das christliche Denken nach wie vor stark, nicht nur bei den Gläubigen, sondern auch in den Kirchenleitungen. Überall ist Glaube der christliche Grundbegriff; nicht Religion.“¹⁵⁹

Inwieweit dieser Satz, seit dessen Formulierung auch mehr als 10 Jahre vergangen sind, in dieser Apodiktik heute zutrifft, sei dahin gestellt. Näheren Aufschluss dazu gibt das Kapitel 11, das die umfangreiche Forschungsarbeit von Paul M. Zulehner evaluiert.

5.2. Jürgen Moltmann, Die große Inspiration durch Bonhoeffer

Für Jürgen Moltmann war Bonhoeffer nicht nur theologisch-wissenschaftlich bedeutsam, er hat ihn auch in seinem persönlichen Zugang zum Glauben entscheidend geprägt, wie im Folgenden gezeigt wird.

Jürgen Moltmann (geb. 1926), aufgewachsen in einer unkirchlichen Familie, wurde später zu einem der bedeutendsten evangelischen Theologen Deutschlands, der besonders mit seinem Buch *Theologie der Hoffnung* (1964) Aufsehen erregte. Fast 30 Jahre lang, von 1967 bis 1994, arbeitete er als Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen.¹⁶⁰

Er schrieb die Einleitung zu dem wichtigen Buch *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?*¹⁶¹. Darin gibt er einen sehr persönlichen Einblick in die entscheidende Rolle, die Bonhoeffer, gerade auch mit seinen Ideen aus dem Tegelers Gefängnis, für ihn gespielt hat. Moltmann bezeichnet Bonhoeffer als den bedeutendsten deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts und sagt, dass die wichtigen Ideen Bonhoeffers bis heute von der Theologie noch immer nicht eingeholt

159 Kunstmann, 2010, S. 87.

160 de Gruchy, Plant, Tietz, 2009, S. 421.

161 Moltmann, 2009, S. 17 ff.

seien.¹⁶²

Moltmann bezieht sich auf seine 3-jährige englische Kriegsgefangenschaft, in die er mit 18 Jahren geriet. Er hatte in diesem Lager die Gelegenheit zum Studium, konnte dort das Abitur nachholen, und das Studium der evangelischen Theologie beginnen. „Theologie war mir gänzlich neu, denn die Tradition meiner säkularen Hamburger Familie waren die Freimaurer und die Jugendbewegung.“¹⁶³ Bereits im Lager las er Bonhoeffers *Nachfolge*, was ihn beeindruckte, sowie *Gemeinsames Leben* – was ihn weniger beeindruckte, da er vom engen Lagerleben gezeichnet war.

Nach seiner Repatriierung setzte er das Studium der Theologie in Göttingen fort.

„Dann kam 1951 Widerstand und Ergebung und schlug bei mir wie eine Bombe ein. Ich war begeistert, hingerissen und wie befreit von meiner existenzialistischen Neigung zu Schuld und Scheitern, Abgrund, Verzweiflung und Einsamkeit. Ich las Bonhoeffers Gefängnisbriefe wie ein Brevier am Abend. Ich gewann durch sie eine neue Liebe zum Leben und eine eigene Theologie des vollen Lebens. Bonhoeffers Theologie des Lebens geht bis heute mit mir.“¹⁶⁴

Gerade die Unfertigkeit der Gedanken Bonhoeffers, die mutige Originalität, das Aufgreifen völlig neuer Herausforderungen für eine zeitgemäße Christlichkeit, faszinierten den jungen Theologen Moltmann. War es die Enge des Gefängnisses, die Bonhoeffers Gedanken so weit gemacht haben, und auch über die Kirche hinaus zur ganzen Welt gewendet.

„Er entdeckt die Freiheit der säkularen Welt, die Würde des irdischen Lebens, die eigene Botschaft des Alten Testaments, die Schönheit der Erde, den Reichtum der Kultur und die Lust am diesseitigen Leben.“¹⁶⁵

Glauben lernen heißt nun, dies in der vollen Diesseitigkeit des irdischen Lebens zu tun, in der Hingabe an dieses irdische Leben, dann macht man die Gotteserfahrung mitten in den Lebenserfahrungen.

„Wahres Christentum ist keine Erlösungsreligion. Es geht ihm weder um Erlösung noch um Christentum, sondern um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und

162 vgl., Moltmann, 2009, S. 17.

163 ebd., S. 17 f.

164 ebd., S. 18.

165 ebd., S. 19.

zwar für diese Erde.“¹⁶⁶

Über dieses Reich Gottes und den Einfluss Bonhoeffers spricht Moltmann auch in einem Interview aus 2010, wenn er auf die Frage, warum er behaupte, Jesus habe „keine neue Religion in die Welt gebracht“¹⁶⁷, sondern neues Leben, antwortet:

*„Sie können diesen Satz sehr einfach überprüfen, indem Sie die Evangelien lesen. Ist Jesus dort aufgetreten und hat gesagt: Ich bringe Euch eine neue Religion mit Meditation und Gottesdiensten? Oder hat er Kranke geheilt? Wenn er Kranke geheilt hat, dann hat er ihnen neues Leben gebracht. Wenn er Ausgestoßene angenommen hat und mit ihnen zu Tische saß, dann hat er ihnen ein neues Selbstwertgefühl gegeben. Und das ist ein neues Leben. Übrigens habe ich diese Einsicht von Dietrich Bonhoeffer, einem Theologen und Widerstandskämpfer, der 1945 von den Nazis hingerichtet wurde.“*¹⁶⁸

Angesprochen auf sein großes Werk *Theologie der Hoffnung*, sagt Moltmann weiter:

*„Die große Hoffnung sagt: Eine andere, eine gerechtere Welt ist möglich. Gib dich nicht auf, setz ‘Dich ein! Jedes Kind, das zur Welt kommt, verkörpert einen erneuten Anlauf zu diesem Gelingen. In jedem Kind wartet Gott sozusagen auf den menschlichen Menschen.“*¹⁶⁹

Moltmann beschreibt, sich auf eigene Erfahrungen berufend, zwei Versuchungen, die es für einen Gefangenen gäbe. Einerseits die Flucht in eine Traumwelt, man phantasiert sich von der Wirklichkeit weg, in eine irrealer, trostvolle Welt, um auf diese Weise einer dunklen und sehr schmerzvollen Realität zu entfliehen. Andererseits eine Versuchung, der schwerer zu widerstehen sei: der Resignation. Das bedeutet, sich aufzugeben bis einem alles gleichgültig wird. Damit lässt sich der Schmerz der Gefangenschaft leichter ertragen. Dies bedeutet aber auch, das Leben, das einem solchen Schmerz bringt, zu fliehen. Man gewöhnt sich an den Gestank der Haft, fühlt keine Farben und Geschmäcker mehr, sieht keine Farben. Befragt nach der Hoffnung als der Grundeinstellung seines Lebens, antwortet Moltmann in einem Interview:

„Ja. Es weckt die Sinne, so dass ich das Leben geradezu riechen, schmecken, hören, sehen und fühlen kann. Ich habe das bei meinem Freund Gollwitzer erlebt. Als seine Frau starb, versank er in tiefe Trauer. Er sagte mir: Das war eine Zeit, in der ich nichts schmecken und riechen konnte. Ich konnte keine Musik hören. Ich hörte gar

166 Moltmann, 2009, S. 21.

167 Fuß, 2009.

168 ebd.

169 ebd.

keine Töne mehr. Alle meine Sinne schrumpften. Nach einiger Zeit und mit Hilfe von Freunden konnten seine Sinne wieder erwachen. Er hörte wieder Musik, sah wieder Farben und fühlte das Leben wieder. – Ich erinnere mich an eine Begebenheit im Mai 1945. Wir waren in einem schrecklichen Gefangenenlager in Belgien. Alles war dunkel. Keiner von uns hatte mehr Lust zu leben. Meine Sinne waren völlig zu. Eines Tages mussten wir einen Wagen aus dem Lager rausschieben. Auf einmal sah ich vor mir einen blühenden Kirschbaum. Mir sind die Knie weich geworden. Mit einem Mal guckte mich das Leben wieder an.“¹⁷⁰

Dass dies Anfechtungen waren, die auch Bonhoeffer kannte, davon berichtet sein enger Freund, Schüler und Weggefährte Wolf-Dieter Zimmermann.¹⁷¹

Für einen Gefangenen, der ohne Aussicht auf Befreiung ist, gibt es zwei Versuchungen, denen er kaum entinnen kann: Die Flucht in Traumwelten oder die Resignation.¹⁷²

„Dietrich Bonhoeffer hat beiden Anfechtungen eines Gefangenen widerstanden, der Traumwelt ebenso wie der Selbstaufgabe in Resignation. Er hat in seinen Gefängnisbriefen das genaue Gegenteil geglaubt, verkündet und praktiziert: die Liebe zum Leben trotz der Schmerzen die sie einbringt, und diese volle Diesseitigkeit des Bewusstseins trotz des gewaltsamen Todes, der nächtlich vor ihm stand. Ich bewundere Bonhoeffer dafür und fühle mich beim Lesen dieser Briefe getröstet und befreit vom Druck jener Anfechtungen, die ich noch heute deutlich spüre, wenn ich an jene Zeit denke.“¹⁷³

Könnte es ein echteres und eindrucksvolleres Zeugnis geben als eben jenes von Jürgen Moltmann für den lebensstärkenden Einfluss, den Bonhoeffer mit seinem Plädoyer für eine Diesseitigkeit nehmen kann. Keine platte Diesseitigkeit einer Zerstreuung und Ablenkung, eines oberflächlichen Amusements, sondern die glaubende Hingabe an dieses Leben und diese, von Gott geliebte Welt?

Damit verschiebt sich auch der Fokus von einer religiösen Jenseitshoffnung auf den Himmel, wobei das irdische Leben nur eine „Probezeit“ wäre, wir hier nur „Gast auf Erden“ seien - hin „zur politischen Vorwärtshoffnung auf das kommende Reich Gottes und die neue Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt.“¹⁷⁴

Und noch einmal sei betont, dass es sich hierbei um keine rein säkulare Zuwendung zur

170 Fuß, 2009.

171 vgl., Zimmermann, 2004, S. 70.

172 vgl., Moltmann, 2009, S. 22.

173 ebd., S. 22.

174 ebd., S. 23.

Welt handelt, kein naiver Fortschrittsglaube, der – vorübergehend vielleicht sogar mit gewaltsamen Mitteln – für eine ideale Gesellschaft kämpft, die irgendwo in der Zukunft verortet ist und die, wie so viele geschichtliche, schmerzliche Erfahrungen zeigen, noch nie dauerhaft errichtet werden konnte. Bonhoeffers Diesseitigkeit kreist um den zentralen Glaubenssatz, dass Christus der Herr der Welt ist, und nur ihm Blick darauf und im Wissen darum der Einsatz sich lohnt. In einem seiner letzten erhaltenen Briefe aus dem Gefängnis, vom 21.8.44, schreibt er dazu:

„Gewiß ist, dass wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen und dass dieses Leben für uns ein ganz neues Leben ist; daß es für uns nichts Unmögliches mehr gibt, weil es für Gott nichts Unmögliches gibt; daß keine irdische Macht uns anrühren kann ohne Gottes Willen, und daß Gefahr und Not uns nur näher zu Gott treibt; gewiß ist, daß wir nichts zu beanspruchen haben und doch alles erbitten dürfen; gewiß ist, daß im Leiden unsre Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist; gewiß ist, daß wir in dem allen in einer Gemeinschaft stehen, die uns trägt: Zu all dem hat Gott in Jesus Ja und Amen gesagt. Dieses Ja und Amen ist der feste Boden, auf dem wir stehen. Immer wieder in dieser turbulenten Zeit verlieren wir aus dem Auge, warum es sich eigentlich zu leben lohnt. Wir meinen, weil dieser oder jener Mensch lebe, habe es auch für uns Sinn zu leben. In Wahrheit aber ist es doch so: Wenn die Erde gewürdigt wurde, den Menschen Jesus Christus zu tragen, wenn ein Mensch wie Jesus gelebt hat, dann und nur dann hat es für uns Menschen einen Sinn zu leben. Hätte Jesus nicht gelebt, dann wäre unser Leben trotz aller anderen Menschen, die wir kennen, verehren und lieben, sinnlos.“¹⁷⁵

Bonhoeffers Theologie war sehr entwicklungsfähig und flexibel, und seine Bereitschaft, sich immer wieder von der Wirklichkeit in Frage stellen zu lassen, ist offensichtlich. An seiner christozentrischen Ausrichtung hat er jedoch nie einen Zweifel gelassen. Und wenn sich seine Einstellung zur Kirche auch geändert hat durch die schmerzvolle Erfahrung ihres Versagens angesichts des Nazi-Terrors, so hat er an seiner Überzeugung von ihrer Notwendigkeit und ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Rolle doch nie einen Zweifel gelassen. Ein frühes Zeugnis davon gibt sein ehemaliger Student Zimmermann aus einer Vorlesung aus dem Jahre 1932 in Berlin:

„Die Überraschung kam für mich gleich am Anfang. Er sagte – so habe ich es in Erinnerung: ‚Heute wird immer wieder gefragt: Brauchen wir die Kirche noch? Brauchen wir Gott noch? Können wir nicht auch gut ohne diese Hilfe auskommen?‘ Und dann ging es weiter: ‚Doch diese Frage ist falsch gestellt. Denn Gott steht gar nicht zur Debatte. Er ist da und er bleibt da. Die Kirche ist da und bleibt Gottes Kirche. Wir sind infolgedessen nur gefragt, ob wir das annehmen wollen oder nicht. Gott ist da und handelt. Er hat sich in der Kirche offenbart: Er

175 Bonhoeffer, 2022, S. 209 f.

ist der Herr und er braucht Menschen.“¹⁷⁶

Bonhoeffers Hinwendung zu einer mündigen Welt, seinem „Eintauchen“ in die Welt und ihre Diesseitigkeit, bedeutet gleichzeitig eine höhere christliche Verantwortung für die Erde. Moltmann würdigt dies ausdrücklich und betont die Bemühung um den Erhalt der Schöpfung als wesentlichen Teil eines christlichen Engagements unter Berufung auf u.a. Bibelstellen wie Gen 2 oder Sir 20,1 (die Erde als unser aller Mutter). Er erwähnt lobend neue ökologische Bewegungen wie den Öko-Feminismus oder die Gaja-Theorie von der Erde als einem lebendigen Organismus.¹⁷⁷

Beeindruckend aber besonders, in welchem Maße Jürgen Moltmann den breiten Spannungsbogen der Theologie Bonhoeffers zum Ausdruck bringt. Wie er selbst gesagt hat, verdankt er den Tegeler Gefängnisbriefen eine tiefe und neue Erfahrung von Lebensbejahung, von Absage an selbstquälerische Schuldgefühle, von einer Befreiung zu einer im Hier und Jetzt erlebten Daseinsfülle. Schon in einem der früheren Gefängnisbriefe (18.12.43) schreibt Bonhoeffer, dass man das, was einem Gott an Gutem im Leben gibt, dankbar annehmen und genießen soll, und dass dies das Vertrauen stärke, einmal, aber wirklich erst dann, zu ihm zu gehen.

*„Aber – um es deutlich zu sagen – daß ein Mensch in den Armen seiner Frau sich nach dem Jenseits sehnen soll, das ist milde gesagt eine Geschmacklosigkeit und jedenfalls nicht Gottes Wille. Man soll Gott in dem finden und lieben, was er uns gerade gibt; wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück genießen zu lassen, dann soll man nicht frömmel sein als Gott und dieses Glück durch übermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, dieses Glück wurmstichig werden lassen. Gott wird es dem, der ihn in seinem irdischen Glück findet und ihm dankt, schon nicht an Stunden fehlen lassen, in denen er daran erinnert wird, daß alles Irdische nur etwas Vorläufiges ist und daß es gut ist, sein Herz an die Ewigkeit zu gewöhnen...“*¹⁷⁸

Das andere Ende des Spannungsbogens bezieht sich auf das, was Bonhoeffer das „Leiden Gottes“ nennt.¹⁷⁹ Moltmann würdigt Bonhoeffer als einen der wenigen Theologen, die dies thematisieren. Ohne diese Thematik ist aber das „Religionslose Christentum“ nicht

176 Zimmermann, 2004, S. 12.

177 vgl., Moltmann, 2009, S. 25.

178 Bonhoeffer, 2022, S. 96.

179 vgl., Moltmann, 2009, S. 27.

zu verstehen. Denn darin besteht es: „*Menschen gehen zu Gott in seiner Not*“¹⁸⁰, heißt es in Bonhoeffers Gedicht. Das unterscheidet Christen von Heiden, wie er es dort zusammenfasst. Auch von dieser Thematik war Moltmann sehr angetan, und sie hat wesentlich zu seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* (1972) beigetragen. Hier bedenkt er die Frage, was der Kreuzestod Christi für Gott bedeutet. Dieser leidende Gott steht gegen alle Vorstellungen des Menschen. Gott, der sich selbst in die Unvollkommenheit und Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens hineinbegibt, ja in sein tiefstes Leiden, nimmt damit vom Menschen auch den Druck, selbst „gottähnlich“ sein zu wollen oder zu müssen. Damit erklärt Moltmann auch die Grenze zwischen Jenseits und Diesseits aufgehoben.¹⁸¹

Und ist dies nicht ganz auf der Linie Bonhoeffers, wenn dieser in seinem Tegeler Brief vom 27.6.44 schreibt:

*„Der Christ hat nicht wie die Gläubigen der Erlösungsmythen aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige, sondern er muß das irdische Leben wie Christus (‘mein Gott, warum hast du mich verlassen?’) ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.“*¹⁸²

Und vielleicht noch deutlicher, auch im Hinblick auf die Mündigkeit der Welt, am 16.7.44:

*„Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. 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 frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die ‚weltliche Interpretation‘ einzusetzen haben.“*¹⁸³

5.3. Roland Mierzwa, Religionsloses Christentum

Roland Mierzwa ist im Kontext dieser Arbeit wichtig, weil er als Beispiel für eine Auslegung des Wortes vom „Religionslosen Christentum“ steht, die nicht im Sinne

180 Bethge, 2006, S. 147.

181 vgl., Moltmann, 2009., S. 27.

182 Bonhoeffer, 2022, S. 180.

183 ebd., S. 192 f.

Bonhoeffers ist, aber zeigt, wofür dieser Begriff verwendet werden kann ohne den Sinn zu übernehmen.

Dr. Dr. Roland Mierzwa (geb. 1964) ist freiberuflicher Wissenschaftler. Er ist Mitglied des Internationalen Versöhnungsbundes und Diakonischer Bruder der Evangelisch-Lutherischen Diakoniegemeinschaft zu Flensburg.¹⁸⁴ Seine Publikationen befassen sich mit Struktureller Gewalt, Armut, Friedens- und Sozialethik, und 2019 erschien in 2. Auflage sein Buch *Religionsloses Christentum*¹⁸⁵. Mierzwa entwickelt 22 Thesen, in denen er für „religionslose Religionen“ plädiert, bzw. ausdrücklich für ein „Religionsloses Christentum“¹⁸⁶. Er will aus den „Religionen“ Werte wie „Freiheit“, „Nächstenliebe“, „Solidarität“, „ökologische Sensibilität“ und „menschliches Miteinander“ in religionslose Religionen überführen, weil „sie dort klarer gestaltet werden können und von opportunistischen Verwicklungen mit den ‚Religionen‘, ihren ‚Repräsentanten‘ sowie ihrer ‚Macht‘ entlastet werden.“¹⁸⁷

Vom Rang und von der Bedeutung her ist Mierzwa keinesfalls an die Seite Barths zu stellen, aber er ist einerseits jemand, der in ausdrücklicher Berufung auf Bonhoeffers Begriff vom Religionslosen Christentum seine Ideen entwickelt, andererseits aber – und das sei hier schon vorweggenommen – Gefahr läuft, diesen Begriff so weit zu dehnen, dass er eine letztlich fast inhaltsleere Formel wird, die sich zur Begründung der verschiedensten Ideen, Anliegen diverser Gruppen oder konkreter politischer Forderungen verwenden lässt. Man kann wahrscheinlich auch ein guter Christ sein, ohne notwendig die Meinung Mierzwass etwa zum arbeitslosen Grundeinkommen teilen zu müssen.

Mierzwa erarbeitet seine 22 Thesen „in mehr als zehnjähriger Forschungsarbeit“, und kommt zu dem Schluss, dass – gegen die starren Formen einer Kirche – sich das Christentum zu einem „offenen Überzeugungssystem“ wandeln sollte, „was zunächst

184 vgl., Mierzwa, 2019, Umschlag.

185 ebd.

186 vgl., ebd., S. 8.

187 vgl., ebd., S. 8.

schlicht bedeutet, dass es sich als ‚erkenntnisoffen‘ und ‚korrekturbereit‘ darstellt.“¹⁸⁸

Die Thesen seien hier in aller Kürze genannt:

1. These: „Religionslosen Christen geht es nicht um den Selbsterhalt der Kirche, sondern um das Dasein für andere.“¹⁸⁹ In diesem Zusammenhang wird ein Vorschlag Bonhoeffers aufgegriffen, dass Pastoren nicht exklusiv im Dienst der Kirche arbeiten, sondern gewöhnlichen Berufen nachgehen und das Pastorenamt im Ehrenamt ausüben sollten. Ohne „doktrinären Glaubenssätze und Glaubensformeln“¹⁹⁰ geht es im Wesentlichen um den Dienst an den Nächsten, den Christen ebenso gut etwa in NGOs (wie z.B. „Ärzte ohne Grenzen“ o.ä.) leisten können. Mit diesem solidarischen Engagement wird die Sinnspitze des Christentums, das Liebesgebot realisiert. Dazu zählt jeder Beitrag zu einer „solidarischeren und gerechteren Gesellschaft.“¹⁹¹
2. These: „Für Religionslose Christen ist Jesus Christus nicht einmalig, sondern ein Prototyp für das Christische.“¹⁹² Hier verlässt Mierzwa die christologische Mitte, die Bonhoeffers Theologie trägt, was er auch selbst zugesteht. Er hofft auf Menschen, die eventuell noch stärker als Jesus das Göttliche gegenwärtig machen. „Jesus Christus ist hier nicht einmalig, sondern ein Prototyp“¹⁹³.
3. These: „Religionslose Christen haben ein anderes Verständnis von ‚Trinität‘“.¹⁹⁴ Trinität wird hier beschrieben als die Verbundenheit und Interdependenz zwischen Sternen, Galaxien, zwischen aller Kreatürlichkeit, zwischen den Völkern und Kulturen, zwischen menschlichen Beziehungen usw. Sie „verweist auf die große Bedeutung zwischenmenschlicher Anziehungskräfte, den Wert liebevollen

188 vgl., Mierzwa, 2019, S. 8 f.

189 ebd., S. 11.

190 ebd., S. 11.

191 ebd., S. 12.

192 ebd., S. 13.

193 ebd., S. 14.

194 ebd., S. 16.

Teilens, die Bedeutung von Zeit, Geduld und miteinander Reden.“.¹⁹⁵

4. These: „Religionsloses Christentum und Religionsloser Islam/Buddhismus/Hinduismus sind „anthropologisch“.¹⁹⁶ Der spirituelle Faktor steht hier über einer Kultur und religiösen Struktur. Es gibt „auch keine möglichst umfassende Welterklärung“¹⁹⁷, und es ist nicht zu erschließen, was die Welt zusammenhält.¹⁹⁸
5. These: „Religionsloses Christentum betont die Liebe.“¹⁹⁹ Mierzwa beschreibt, wie Liebe sich zeigt und in welchen Formen sie sich verwirklicht, inklusive eines politischen Engagements. „So zu lieben ist nur möglich, wenn man sich Gottes Liebe gefallen lässt, wenn man Gott ganz und gar vertraut, dass er einem die Hand hält“²⁰⁰.
6. These: „Religionsloses Christentum ist empathisch.“²⁰¹ Hier hat auch die Feindesliebe Platz und die „Ethik der Einfühlung“.²⁰² Aus Empathie speist sich barmherziges Handeln, und muss auch Eingang finden in eine Wirtschaftsethik.²⁰³
7. These: Religionsloses Christentum unterstützt die ‚Vorrangige Option für die Armen‘.“²⁰⁴ Eine solche Option geht über (berechtigte) Gerechtigkeitsforderungen hinaus und ergänzt diese Ansprüche um ein Handeln aus der Liebe heraus, d.h. agiert in einer „sorgenden Haltung“ zugunsten der Armen und Benachteiligten. Wie schon bei anderen Thesen bringt Mierzwa hier konkrete politische Forderungen ein (z.B. ein bedingungsloses Grundeinkommen

195 Mierzwa, 2019, S. 16.

196 ebd., S. 17.

197 ebd., S. 18.

198 vgl., ebd., S. 18.

199 ebd., S. 18.

200 vgl., ebd., S. 19 f.

201 ebd., S. 22.

202 ebd., S. 22.

203 vgl., ebd., S. 22 f.

204 ebd., S. 24.

o.ä.)²⁰⁵

8. These: „Der Religionslose Christ/die Religionslose Christin ist ‚Gewissenstäter*in‘.“²⁰⁶ Gewissen und die Würde des Menschen“²⁰⁷ hängen eng zusammen.²⁰⁸ „Gewissensentscheidungen zu folgen kann Konflikte bringen.“²⁰⁹ „Das Gewissen wird durch kein herausgehobenes Entscheidungsritual aktiviert, sondern durch eine beständig betende, vergewissernde und rufende Haltung auf Gott hin.“²¹⁰
9. These: „Religionslose Christen sind angstfrei.“²¹¹ Weil angstfrei, können religionslose Christen sich mehr in der Welt engagieren.²¹² Wie oft in seinen Thesen, bringt Mierzwa auch hier konkrete Ideen unter: „Ihre Kultur der Solidarität lässt Religionslose Christen gesellschaftliche Angst-Phänomene wie bei Hartz IV bekämpfen.“²¹³
10. These: Zum Religionslosen Christentum gehört es, auch Grenzen bzw. den Tod als zum Leben dazugehörig zu betrachten, unter Verzicht auf Allmachtsfantasien oder einen Gotteskomplex, es bedeutet geschwisterlich in Einklang mit der Schöpfung zu leben. Hier bezieht sich der Autor auch auf Rahners „Anonyme Christen“, die still an einer Veränderung der Welt handeln. Wesentlich dazu gehört der Verzicht, Macht auszuüben.²¹⁴
11. These: „Für Religionslose Christen sind Menschen bzw. Christen keine

205 vgl., Mierzwa, 2019, S. 24 f.

206 ebd., S. 26.

207 ebd., S. 26.

208 vgl., ebd., S. 26.

209 vgl., ebd., S. 26 f.

210 ebd., S. 27.

211 ebd., S. 28.

212 vgl., ebd., S. 28 f.

213 ebd., S. 29.

214 vgl., ebd., S. 30 f.

- „Schafe“.“²¹⁵ Dies würde eine „Top-Down-Kultur“ rechtfertigen, was, wie in der katholischen Kirche, zum Klerikalismus führe. Lehramt und Richtlinienkompetenz werden abgelehnt.²¹⁶
12. These: „Für Religionslose Christen ist die Bibel nicht ‚alles‘.“²¹⁷ Auf Menschen zu hören erzählt von Gott mehr, als die Bibel sagt. „‘Gottes Wort‘ im umfassenden Sinn transzendiert die reduktionistische Sicht auf gedruckte Buchstaben.“²¹⁸
13. These: „Religionslose Christen erfahren ‚Rechtfertigung‘ über Beziehungen zu den Mit-Menschen und der Natur.“²¹⁹ In Beziehung zu stehen ist die Voraussetzung für die Rechtfertigung.²²⁰ Es entsteht eine Qualität der „Kommunikation, mit einer Qualität, die sich Menschen allein ohne Gottesbezug nicht geben können“.²²¹
14. These: „Religionsloses Christentum verknüpft die göttliche Matrix gleichermaßen mit Kultur und Natur.“²²² Die Vorstellung der Trinität befördere auch Herrschaftsverhältnisse zwischen den Geschlechtern.²²³
15. These: „Religionslose Christen hoffen auf eine gewaltfreiere, friedfertiger und solidarischere Welt.“²²⁴ Diese Christen „hoffen mit der Auferstehung im Rücken, dass auch der Frieden machtvoll Raum gewinnt.“²²⁵
16. These: „Religionsloses Christentum wirbt für eine Bekehrung zu den Frauen.“²²⁶

215 Mierzwa, 2019, S. 34.

216 vgl., ebd., S. 34 f.

217 ebd., S. 36.

218 vgl., ebd., S. 36 f.

219 ebd., S. 39.

220 vgl., ebd., S. 39 f.

221 ebd., S. 40.

222 ebd., S. 41.

223 vgl., ebd., S. 41.

224 ebd., S. 42.

225 ebd., S. 43.

226 ebd., S. 44.

Das Wunder der Geburt wird bedacht, und die Schicksale von unterdrückten Frauen in spezifischen Ländern dargestellt. Hier wird im Besonderen für eine Care-Ethik, eine Fürsorgeethik geworben, wieder verbunden mit konkreten politischen Forderungen (wie eine bessere Entlohnung der Fürsorgeberufe).²²⁷

17. These: „Religionslose Christen bekehren sich zu den Kindern.“²²⁸ Kindern wird hier Freiheit, Vielfalt und die Chancen des eigenen Lebens geschenkt, sie dürfe nicht Eigentum einer Religion sein.²²⁹
18. These: „Religionsloses Christentum zeichnet sich durch starke Spiritualität aus.“²³⁰ In der Spiritualität geht es um Achtsamkeit, Mäßigung und Dankbarkeit. Ebenso geht es um die Erfahrung des Eins-Seins und der Verflochtenheit mit der Erde und dem Kosmos. Plädiert wird für ein nach-theistisches Gottesverständnis.²³¹ „Hier bedeutet Beten: Nichts zu wissen, aber niederzuknien.“²³²
19. These: „Religionslose Christen entdecken ein gutes Arbeits- und Tätigkeitsverständnis.“²³³ Hier wird für ein Engagement für gerechte Arbeitsverhältnisse geworben sowie dafür, dass die Arbeit als sinnvolle erlebt werden soll. Erniedrigungen am Arbeitsplatz dürfen nicht stattfinden, und Mitarbeit etwa an Rüstungsunternehmen ist abzulehnen. Wieder werden „anonyme Christen“ zitiert, wenn sie sich etwa ökologisch engagieren.²³⁴
20. These: „Religionslose Christen lassen den leidenden Menschen nicht allein.“²³⁵ Nicht jedes Leid ist unvermeidlich, und vermeidbares Leid ist zu bekämpfen bzw.

227 vgl., Mierzwa, 2019, S. 44 f.

228 ebd., S. 49.

229 vgl., ebd., S. 49 f.

230 ebd., S. 51.

231 vgl., ebd., S. 51 ff.

232 ebd., S. 54.

233 ebd., S. 57.

234 vgl., ebd., S. 57 f.

235 ebd., S. 61.

zu vermeiden.²³⁶ „Gott ist der ansprechbare Gott in der Klage, die auch von Vertrauen auf Gottes Gegenwart zeugt.“²³⁷

21. These: „Religionslose Christen tendieren zur Gewaltlosigkeit.“²³⁸ Es werden gewaltlose Traditionen in anderen Religionen (Islam, Hinduismus, das Gesetz der Goldenen Regel usw.) beschrieben und als beispielhaft dargestellt.²³⁹ Eine gewaltfreie Person entmenslicht nie eine andere Person, selbst im Fall, „dass sie unter Einsatz ihres Lebens gegen diese Person Widerstand leistet.“²⁴⁰
22. These: „Religionsloses Christentum weiß um die Bedeutung der Kultur beim gesellschaftlichen Wandel.“²⁴¹ Jede Kultur soll in ihrer Einzigartigkeit und Andersartigkeit zu ihrem Recht kommen. Es gibt keine einzige globale Kultur, sondern eine Vielfalt an Kulturen, wobei sich alle Kulturen gleichwohl „den Ansprüchen der Menschenwürde, der Menschenrechte, der Geschlechtergerechtigkeit, der internationalen Solidarität usw.“²⁴² zu stellen haben.²⁴³

Diese geraffte Darstellung der 22 Thesen, die auf manches Detail zu verzichten hatte, aber die zentralen Aussagen doch wiedergibt, zeigt die Theorie von Mierzwa vom „Religionslosen Christentum“. Es ist nicht leicht, einen generellen Kommentar zu diesem Thesenwerk zu entwickeln, da es einen großen Unterschied gibt zwischen dem theologischen Aussagegehalt der einzelnen Thesen. Insgesamt entsteht der Eindruck von der (berechtigten) Sehnsucht nach einer besseren Welt, wobei die Immanenz im Vordergrund steht, und der transzendente Teil der christlichen Botschaft nur gelegentlich anklingt.

236 vgl., Mierzwa, 2019, S. 61 f.

237 ebd., S. 62.

238 ebd., S. 64.

239 vgl., ebd., S. 64 f.

240 ebd., S. 67.

241 ebd., S. 69.

242 ebd., S. 70.

243 vgl., ebd., S. 69 f.

Problematisch werden die Thesen dort, wo sie oft sehr konkrete politische Forderungen enthalten. Dies zeigt von dem politischen Engagement des Autors, wäre aber sachpolitisch tiefer zu hinterfragen. Es ist durchaus legitim, solche Forderungen zu erheben. Problematisch wird es dort, wo sie mit dem Anspruch als die (einzig richtige) christliche Option auftreten.

In einigen Thesen finden sich sehr schöne und überzeugende Beschreibungen von Eigenschaften, Haltungen und Handlungen, die – auch! – zentral sind für „Religionsloses Christentum“ (vgl., die Thesen 5-11, oder mit Abstrichen 15-19). Das Problem liegt hier darin, dass der Eindruck entsteht, es wären diese Haltungen in größerem, stärkeren, besonderen, wenn nicht gar ausschließlichen Maße „religionslosen Christen“ vorbehalten, und als täten sich hier bekennende Christen von vornherein schwerer. In diese Richtung äußert sich Mierzwa sogar ausdrücklich, wenn er in der Einleitung sagt:

„Religionsloses Christentum ist ein anderes Christentum als das, was in Kirchen gegossen wird. Es ist freier, mehr Salz in der Suppe, handelt sterblich und ist zuweilen subversiv. Nicht wenige Menschen in den Kirchen entbehren manchmal der radikalen Liebe, der tiefen Empathie und einer gelebten ‚vorrangigen Option für die Armen‘ – hier setzt das Religionslose Christentum andere Akzente. Der Religionslose Christ ist Gewissensmensch bis ins Alltagshandeln hinein. Das Religionslose Christentum weiß, dass das Christliche nicht vollkommen in Jesus zur Geltung kam und die Offenbarung Gottes über das Offenbarungswissen der Bibel hinausgeht.“²⁴⁴

Hierzu ist Mehrfaches kritisch anzumerken: Macht hier Mierzwa nicht genau das, was er traditionellen Kirchen vorwirft? Entwickelt er nicht einen Überlegenheitsanspruch für seine Interpretation von (religionslosem) Christentum, mit Behauptungen, die in keiner Weise erwiesen sind? Ist seine Aussage nicht angesichts dessen, was bekennende Christen leisten, was in Diakonie und Caritas geleistet wird, was in Pfarren und Ordensgemeinschaften an Nächstenliebe sich verwirklicht, sehr gewagt, wenn nicht gar anmaßend? Gibt es nicht gerade auch hier, in den Kirchen, ein hohes Maß an Solidarität, an Einsatz für Gerechtigkeit, auch an gesellschaftspolischem Engagement?

Überdies: In manchen Thesen (ebenso wie in dem Zitat aus der Einleitung) geht Mierzwa eindeutig weit über das hinaus, was für Bonhoeffer (wie auch für Rahner) zentrale Basis ihres theologischen Forschens war: Eine Christologie die auf dem Gekreuzigten und

244 Mierzwa, 2019, S. 8.

Auferstandenen Jesus fußt. Wenn Christus zu einem besonderen Menschen, neben vielen anderen, mutiert (vgl., 2. These), bleibt bei Mierzwa nicht mehr viel von einem Christentum, wie es in den großen traditionellen Kirchen und Traditionen, ob evangelisch, katholisch, orthodox usw. verstanden wird. Auch die 3. These ist hier kritisch zu nennen, wenn es um Mierzwas Interpretation der Trinität geht, die mit einem traditionell christlichen Verständnis nichts mehr gemein hat.

Manche Thesen sind inhaltlich nicht realistisch. Wie sehr sich eine als Gesetzesreligion zu verstehende Religion wie z.B. der Islam als „religionslos“ verstehen könnte, ist weder nachvollziehbar noch realistisch zu erwarten.

Insgesamt kann Mierzwas Konzeption, trotz mehrfacher Berufung auf Bonhoeffer, nicht als eine in Bonhoeffers Sinn stehende Idee gewertet werden. In manchen Teilen ist zu fragen, welcher Unterschied allenfalls noch besteht zu einer, gleichwohl christlich inspirierten, NGO.

5.4. Karl Rahner, Der anonyme Christ

Auch wenn Karl Rahner nicht von einem religionslosen Christentum spricht, kann doch seine Idee des „Anonymen Christen“ durchaus in Verbindung zu Bonhoeffers Gedanken gebracht werden: Das Rechte tun!

Karl Rahner SJ (1904-1984) war einer der großen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, der auch als Konzilsberater wesentlichen Einfluss auf die Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils genommen hat.²⁴⁵ Rahner ist immer sehr für eine Öffnung der Kirche eingetreten und für einen Dialog mit den „Unglaubenden“. Er war stark von Romano Guardini und Martin Heidegger beeinflusst. Nach mehreren Stationen begann er in Innsbruck als ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte zu lehren, war Mitherausgeber verschiedener Lexika, darunter das bedeutende Lexikon für Theologie und Kirche, und erhielt 1964 den Lehrstuhl für christliche Weltanschauung in München als Nachfolger von Romano Guardini.²⁴⁶ 1967 bis zu seiner Emeritierung lehrte er an der Universität in Münster, bevor er wieder nach Innsbruck zog. Von Papst Johannes XXIII war er 1961 als Konzilsberater ernannt worden. Das Lebenswerk Karl Rahners,

245 Rahner, 1976, Klappenumschlag letzte Seite.

246 vgl., ebd., Klappenumschlag letzte Seite.

seine Bibliographie, umfasst mehr als 3000 Nummern.²⁴⁷ Die folgenden Absätze analysieren den Einfluss Rahners auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit.

Rahner war Theologe, wollte vor allem aber auch Seelsorger sein, in erster Linie sogar. Sein theologisches Forschen war insofern immer auf die Situation des heutigen Menschen ausgerichtet und entstand im Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Sein Ausgangspunkt ist die Gnade als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Er denkt über den Menschen und seine Bedingungen nach, diese transzendente Erfahrung zu machen, und – ausgehend vom universalen Heilswillen Gottes – schließt er in dieses Nachdenken die Situation jener Menschen mit ein, die entweder dem Evangelium und der Kenntnis von Christus nie begegnet sind, oder, aus welchen Gründen immer, diese Botschaft nicht annehmen. Und in diesem Zusammenhang prägt er die Formulierung für Menschen, die dabei aber „das Rechte tun“ (wie Bonhoeffer es sagte) ohne formal Christen zu sein, als „anonyme Christen“. Diese Formulierung Rahners wurde sehr bekannt und oft, auch kontrovers, diskutiert.

Gemeint ist damit nicht ein beiläufiger allgemeiner Humanismus, sondern eine suchende Offenheit auf das letzte Geheimnis hin, dass jener Gott ist, der für Rahner der Vater des Herrn Jesus Christus ist. So klar Rahner diesen Glauben für sich sieht, so wahr er doch gleichzeitig eine Offenheit gegenüber anderen Erfahrungen und Formulierungen. So notwendig und wünschenswert er für eine Kurzformel des Glaubens eintritt, so will er eine solche doch nicht eurozentrisch formuliert wissen, und plädiert durchaus für eine Pluralität einer solchen Formel²⁴⁸. Selbst legt er den Versuch einer solchen theologischen Kurzformel vor:

„Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existenziell und ursprünglich – nicht nur theoretisch und bloß begrifflich – vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existenziell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.“²⁴⁹

Rahner unterscheidet nicht so radikal zwischen Religion und Glaube wie Karl Barth. Aber

247 vgl., Rahner, 1976, Klappenumschlag letzte Seite.

248 vgl., ebd., S. 433.

249 ebd., S. 435 f.

er weitet das Christentum über die Zugehörigkeit zur Kirche oder Religion. Er sucht und ortet Christentum auch jenseits religiöser oder kirchlicher Bekenntnishaftigkeit. Kann hier nicht eine Nähe zu den Gedanken Bonhoeffers gesehen werden?

Die Terminologie Rahners vom „anonymen Christen“, die auch als missverständlich apostrophiert wurde und von einigen Theologen auch abgelehnt (Hans Urs von Balthasar), lässt sich doch in einer gewissen Linie zum Anliegen Bonhoeffers sehen, außerhalb der sichtbaren Kirche oder Religion stehenden Menschen die Teilhabe an der heilsmäßigen Gnade „zuzusprechen“²⁵⁰. Diese Sicht – eine Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums ausdrücklich zu formulieren – ist in die Konzilsbeschlüsse mit eingeflossen, und eines seiner wesentlichen Ergebnisse.

Albert Raffelt ist es zu danken²⁵¹, dass es einen Einblick gibt in frühe Gespräche Rahners, als er in den Vierzigerjahren in Wien u.a. in der Priesterfortbildung tätig war, und sich mit zwei Kollegen unterhielt zum Thema der Funktion des Gesetzes nach Röm 3,20. Rahner meint hierzu:

„Gibt es nicht aber doch ein ‚Gesetz‘, das über allgemeine, noch sachhafte Gesetze hinausgeht? Natürlich kann auch ein solches ‚Gesetz‘ (ebenso wie jede Existentialphilosophie) in seiner abstrakten Fassung nicht eine konkrete Existenz darstellen, aber es kann durch allgemeines Reden auf den entscheidenden Punkt der konkreten Existenz wenigstens hinweisen. In der Liebe zu Gott nun ist der Mensch der, der er sein soll und sein darf (aus Gnade). Diese Liebe ist der entscheidende Akt seiner je einmaligen Existenz. In diesem Sinne des Lieben-sollens gibt es im Neuen Testament einen ‚Gesetzes‘-Begriff, der über eine bloße ‚Einzäunung‘ hinausgeht.“²⁵² Rahner will hier schon die Heilsmöglichkeit weitest offen sehen, er weist aber auch auf die Verhülltheit dieser Erfahrung hin: „Ob ich daran wahrhaft glaube oder nicht, weiß nur Gott und vielleicht noch die tiefste Tiefe meines Gewissens.“²⁵³ Auf die Frage eines Kollegen zur Dialogmöglichkeit mit Atheisten fügt Rahner hinzu: „Darum kann man sich auch mit einem Atheisten unterhalten, denn es ist durchaus denkbar, dass ein scheinbar ‚theoretischer‘ Atheist existenziell, selbst gegen sein vermeintliches Wissen um sich, gar keiner ist.“²⁵⁴ Er setzt aber auch Grenzen: „Aber deswegen allein darf sich ein ‚Atheist‘ nicht schon unschuldig wähnen. Es gibt doch ein uneingestandenes,

250 vgl., Von Balthasar, 1967, S. 159.

251 Raffelt 1997, S. 565-573.

252 ebd., S. 567 f.

253 ebd., S. 568.

254 ebd., S. 568.

„verdrängtes‘ ‚Nicht-wahr-haben-wollen‘, ‚Nicht-wissen-wollen‘ von dem, was man irgendwo tiefer doch weiß.“²⁵⁵ Und dann verwendet er schon seinen berühmten Begriff: „Es wurde schon gesagt, dass die letzte Haltung des Menschen vor Gott von außen und in der Eigenreflexion nicht eindeutig qualifiziert werden kann. [...] Wenn aber ein Mensch echt ist, von Gott angerufen wird und echt ja sagt, ist er ein anonymer Christ.“²⁵⁶

Auf den Einwand eines Kollegen, dass dies umgekehrt der Existentialist vom Christen behaupten könne (ein häufiger Einwand gegen Rahners Idee), sagt Rahner:

„Das ist natürlich richtig, aber gar nichts Neues. [...] Wenn niemandem ein apodiktisches Urteil über die ‚Ehrlichkeit‘ des anderen zusteht, dann muss auch der Existentialismus zugeben, daß es echte Christen geben kann. Sie sagten, dass der Existentialist das Absolute nicht interpretiert. Zu einer solchen verzichtenden Haltung besteht gewiß eine Neigung im modernen Menschen. Wenn aber die Möglichkeit besteht, daß dieses Absolute noch ein ganz anderes ist, als der Existentialist es bestimmt (auch die Nichtinterpretation ist eine Bestimmung), dann muß der Existentialist auch damit rechnen, daß dieses Absolute aus seiner reinen Jenseitigkeit heraustritt und sich z.B. in einer Menschwerdung offenbart. Wie kann ich sagen, die Transzendenz habe in ihrem Jenseits zu bleiben? Dieser ‚transzendente‘ Gott ist viel eher in der Gefahr, Menschenwerk zu sein, als der Gott der Christen.“²⁵⁷

Das Wort vom „anonymen Christen“ bei Rahner ist dialogisch ausgerichtet. Es gibt nicht nur den vollen Gläubigen oder Ungläubigen. Es ist eine Herausforderung, Glaubensformen, die vielleicht unbewusst existieren, wahrzunehmen und anzuerkennen: Christentum ohne Religion? (Bonhoeffer)! Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass der allgemeine Heilswille Gottes sich an alle Menschen richtet. Weil dies nach christlicher Lehre aber durch Christus geschieht, kommt Rahner zur Folgerung, dass es einen nicht-bewussten, ‚anonymen‘ Bezug zu Christus geben kann, - überall dort, wo Liebe, wo Treue, wo Nächstenliebe gelebt wird. Auch dies ist auf der Linie Bonhoeffers, für den konkret gelebte Liebe das Wesen eines Christentums ohne Religion ist.

Der Begriff „Anonymer Christ“ ist behutsam zu verwenden, und es wäre Unsinn, jemandem Konkreten zu sagen: Du bist ein anonymer Christ. Dieser Mensch würde sich wohl zu Recht vereinnahmt fühlen. Auch dies ist ein häufig gemachter Einwand gegen Rahners Formulierung: Dass Menschen gegen ihren Willen als Christen vereinnahmt

255 Raffelt, 1997, S. 568.

256 ebd., S. 568.

257 ebd., S. 569.

würden.

Auch viele Jahre später, in seinem Buch *Grundkurs des Glaubens*, bleibt Rahner bei diesem Begriff: „Es gibt ein implizites, anonymes Christentum [...] wirkliche Beziehung des einzelnen Menschen zur Konkretheit der Heilsgeschichte und somit auch zu Jesus Christus.“²⁵⁸ Rahner betont aber auch die Kirchlichkeit des Glaubens und sagt,

*„daß es im Grunde eine spätbürgerliche Auffassung wäre, wollten wir meinen, daß Religion mit Gesellschaftlichkeit, mit Kirchlichkeit im Grunde nichts zu tun habe. Der Mensch ist [...] das gesellschaftliche Wesen, das Wesen, das nur in dieser Interkommunikation mit anderen durch alle Dimensionen des menschlichen Daseins hindurch existieren kann – und von daher wird christliche Religion als eine kirchliche Religion neu verständlich.“*²⁵⁹

Und so sehr Rahner, auch an vielen anderen Stellen, die Stiftung der Kirche durch Christus und ihre zentrale Funktion – und damit auch der Religion – für das Christentum betont, so sagt er doch auch:

*„Auf der anderen Seite müssen wir aber auch ebenso deutlich sehen, dass die Lehre von der Kirche, ihrer gesellschaftlichen Verfasstheit, nicht der Kern der letzten Wahrheit des Christentums ist.“*²⁶⁰

Rahner wendet sich gegen eine „militante Kirchlichkeit“²⁶¹ und zitiert eine Aussage vom Beginn des 20. Jahrhunderts, „man sei zwar katholisch, aber deswegen noch längst nicht Christ“,²⁶² die er natürlich ablehnt. Er beruft sich auf das II Vatikanische Konzil, das in seinem Ökumenismusdekret (*Unitatis redintegratio*) sagt, „daß es ein Ordnungsgefüge, eine ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ der katholischen Lehre gebe.“²⁶³

„Wenn wir dies bedenken, dann sind die Ekklesiologie und das Kirchenbewusstsein auch des orthodoxen, eindeutig katholischen Christen nicht der tragende Grund und das Fundament des Christentums. Jesus Christus, der Glaube, die Liebe, das Sich-Anvertrauen an die Finsternis des Daseins in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein im Vertrauen und im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und

258 Rahner, 1976, S. 298.

259 ebd., S. 314.

260 ebd., S. 315.

261 ebd., S. 315.

262 ebd., S. 315.

263 ebd., S. 315.

Auferstandenen – das sind die zentralen Wahrheiten eines Christen. ²⁶⁴

Keinesfalls ist dies als Plädoyer für einen nachlässigen Umgang mit den Inhalten der christlichen Botschaft, zu der eben auch das Geheimnis der Kirche gehört, und auch kein Aufruf zu einem „Auswahlchristentum“: Man nehme sich jenen Teil der Botschaft, die man als für sich passend oder genehm findet. Auch gibt es eine Distanz zur christlichen Religion oder ein „Nicht-wissen“ oder „Nicht-verstehen-wollen“, für das der einzelne Mensch eine persönliche Verantwortung trägt. Andererseits gibt es aber eben auch ein „schuldloses“ Nichtwissen oder Nichtverstehen, wie oben beschrieben. Und dies ist die Gruppe, für die Rahner seine Formulierung anwenden würde, sie seien „anonyme Christen“, falls sie in der „Tiefe ihres Gewissens“ auf der ehrlichen und verbindlichen Suche nach der letzten Wahrheit sind, die wir Gott nennen, wenn sie sich aus den Erfahrungen ihrer Suche auch verpflichtet fühlen zu einer Verantwortung für den Nächsten, und in dieser Erfahrung eine Hingabe leben, die den Kern des Christlichen ausmacht.

„Anonyme Christen“ seien also nicht alle Menschen, die einerseits sich nicht zum Christentum bekennen, und gleichzeitig irgendwie keine schlechten Menschen wären. Freilich ist diese theologische Aussage vom „anonymen Christen“ nicht etwas, was mit Sicherheit oder Garantie bestimmten Menschen zugesprochen werden könnte oder anderen gar abgesprochen. Nicht einmal der Glaubende kann für sich selbst mit letzter Sicherheit sagen, inwieweit und worin sein Glaube ehrlich und echt sei. Auch darauf wurde oben hingewiesen. Wohl kann in der „tiefsten Tiefe des Gewissens“ (Rahner) eine Zuversicht, ein Vertrauen wachsen, in dem sich der Glaubende „sicher und geborgen“ weiß und authentisch erfährt, aber eine endgültige „Antwort“ bleibt ein eschatologisches Geschehen.

Es geht hier nicht darum zu behaupten, Rahners Sprechen von den anonymen Christen sei in völliger Identität das gleiche wie Bonhoeffers theologische Idee eines religionslosen Christentums. Aber die Nähe der Ideen und vor allem die Ähnlichkeit des Anliegens sind doch offensichtlich: Beiden geht es als gläubige Christen um das Bekenntnis des Glaubens, dass die Welt durch Christus gerettet ist, dass aber der Heilswillen Gottes alle Menschen umfasst, auch jene, die sich nicht als „Christen“ sehen.

264 Rahner, 1976, S. 315.

5.5. Gotthold Hasenhüttl, Gott ohne Gott

Gotthold Hasenhüttl wird nicht jedem theologisch Interessierten sofort ein Begriff sein. Er hat sich schwerpunktmäßig mit dem Atheismus der Existentialisten befasst, insbesondere mit dem Atheismus Sartres, wie das hier verwendete Buch zeigt. Kann seine Formulierung „Gott ohne Gott“ eine Nähe zu Bonhoeffer aufweisen?

Gotthold Hasenhüttl, geboren 1933 in Graz, hat katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik und Ökumene in Tübingen gelehrt, und ist Verfasser zahlreicher Publikationen.²⁶⁵ Ein besonderer Schwerpunkt seiner Arbeit galt auch dem Dialog mit den „Unglaubenden“, darunter Jean-Paul Sartre, dessen Werk und Philosophie sowie seinem literarischen Schaffen auch das Buch *Gott ohne Gott*²⁶⁶ gewidmet ist.

Hasenhüttls Nachdenken greift hier nicht ausdrücklich die Gedanken Bonhoeffers auf, aber er beschreibt eindrucksvoll Sartres Suche nach dem Absoluten und Sartres Scheitern bei dieser Suche. Gleichwohl zeichnet er Sartres Wege nach und zeigt auf, wie leidenschaftlich diese Suche Sartres war, und warum er nicht zum Ziel gelangte. Er zeichnet die Schritte Sartres nach, und kann die Schnittstellen aufweisen, wo Sartre eine entscheidende Wegbiegung auf seiner Suche auslöst, die ihn zum Glauben hätte führen können. Und ebenso stellt er dar, in welchem tiefen Ausmaß der ausgewiesene Atheist Sartre die zentrale Botschaft des Christentums, die Menschwerdung Gottes, als das entscheidende Ereignis begreifen konnte, dass das Göttliche und das Menschliche sich für immer verbinden.

Für Sartre war die Idee Gottes philosophisch nicht nachvollziehbar, da die Sehnsucht des Kontingenten, des Endlichen (des Menschen) nach dem Absoluten unerfüllt bleibt. Aus dem grundsätzlichen Antagonismus, in dem Sartre jede Beziehung sieht, könnte ein Miteinander, ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch, nicht bestehen. Für Sartre ist die Freiheit eines jeden ein grundlegender Ausgangspunkt. Diese Freiheit steht bei Sartre in automatischer Konkurrenz zur Freiheit des anderen, der grundsätzlich als bedrohlich gesehen wird. Gäbe es Gott, so wäre dieser absolut frei. Dies aber würde automatisch die Freiheit eines jeden endlichen Wesens vernichten. Damit aber wäre die „Schöpfung“ nichts als ein grausames Spiel, das der Unendliche mit den ausgelieferten

265 Hasenhüttl, 1972, Umschlag Rückseite.

266 ebd.

Menschen triebe.²⁶⁷

Ist nicht die Erfahrung der Liebe der Ort, wo sich Gott dem Menschen mitteilt? Auch diese Erfahrung muss bei Sartre letztlich auch immer scheitern. Davon spricht sein Drama *Bei geschlossenen Türen (Huis clos)*. Die handelnden Personen sind hier schon Verstorbene, die „im Jenseits“ gezwungen sind, in einem schmutzigen Hotel zusammenzuleben. Drei Personen, zwei Frauen und ein Mann, sind in einem Zimmer zusammengeschlossen, die alle in ihrem Leben Schuld auf sich geladen haben. Nach anfänglichen Höflichkeiten bricht aus den Personen ihr aggressives, egoistisches Ich hervor und sie beginnen einander auf das Schlimmste zu quälen. Der Mann trommelt verzweifelt an die verschlossene Tür, die sich dann auch öffnet. Keiner von den dreien jedoch wagt das Zimmer zu verlassen und hinaus in das Unbekannte zu gehen. Lieber bleiben sie in der vertrauten Hölle. „Die Hölle, das sind die anderen“, ist die Aussage des Stückes.²⁶⁸

Um das Scheitern geht es auch in Sartres Drama *Der Teufel und der liebe Gott (Le Diable et le Bon Dieu)* aus dem Jahre 1951, welches in der Zeit der deutschen Bauernkriege (1524-1526) spielt.²⁶⁹ Götz, die Hauptfigur, versucht das Absolute zu verwirklichen, und zwar zuerst das absolut Böse, indem er sich bei der Einnahme von Worms besonders grausam benimmt, und dann, nach seiner Bekehrung durch den Priester Heinrich, das absolut Gute, indem er den Bauern das Evangelium verkündet und sich als sozialer Reformator engagiert. In beiden Fällen scheitert Götz, er kann das Absolute nicht verwirklichen. Auch als er entschlossen ist, dies in der Liebe zu tun, dort zum Äußersten zu gehen, bleibt er letztlich ohnmächtig. Götz und Hilda wollen die Brüchigkeit ihrer Liebe absolut annehmen und damit als Absolutes verwirklichen. Sie sind in der Ungesicherheit ihrer verzweifelten Liebe zu zweit einsam.²⁷⁰ Und im vollen Bewusstsein der Endlichkeit ihrer Liebe schließt das Stück:

„Ich habe deine Wunden gepflegt, ich habe dich gewaschen, ich weiß wie du riechst wenn du Fieber hast. Liebe ich dich deswegen nicht? Jeden Tag wirst du dem Leichnam, der du einmal sein wirst, ähnlicher, und immer liebe ich dich doch. Wenn

267 Hasenhüttl, 1972, S. 21 ff.

268 Sartre, 1965, S. 42.

269 vgl., Hasenhüttl, 1972, S. 163.

270 vgl., ebd., S. 167.

*du stirbst, will ich bei dir liegen und bei dir bleiben bis an den Tod, ohne Speise und Trank, in meinem Armen sollst du verwesen, und noch dein Aas will ich lieben. ... Denn wenn man nicht alles liebt, liebt man nichts.*²⁷¹

In dieser Welt ist Gutes und Böses heillos verstrickt, der Mensch kann das Absolute nicht schaffen.

Ist Beziehung, ist Liebe jedoch notwendigerweise immer antagonistisch zu deuten, wie Sartre es tut? Lässt sich hier nicht, ganz im Gegensatz zu Sartre, auf die Erkenntnis etwa von Martin Buber oder anderer Dialogisten verweisen? Das Ich wird erst am Du, es kommt die menschliche Person durch das Du erst zu Selbsterhellung und Selbstbestandserfahrung.

„Das personale Du bringt mich mir selbst als Person entgegen, und ich empfangen daher mein Personsein von der Person des Anderen als Geschenk.“²⁷² „Diese Struktur der Einheit von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, die in der Person des Menschen erfahren wird, teilt die Transzendenz nicht in Seinsschwäche, sondern Seinsfülle mit.“²⁷³

Das Absolute also, das als Erfahrung den Menschen in der letzten Tiefe seiner Person angeht, wird nicht als philosophische Idee erfahren, sondern als Transzendenz im Bezug zum Du. Hier kann eine Vollkommenheit erahnt werden, die beide in der Beziehung Stehenden als Geschenk, als über das endliche Selbst, d.h. als transzendent erfahren.

Alle Erfahrungen mit dem Du schneiden sich im Ewigen Du, in Gott, wie es der jüdische Philosoph Martin Buber ausdrückt. Gottes- und Menschenliebe ist also untrennbar. Hasenhüttl sagt dazu:

„Es wäre die Frage an Sartre zu richten, ob er hier nicht doch eine menschliche Dimension übersehen hat, die uns ins Herz des menschlichen Daseins führt: in die Bejahung der Zweideutigkeit des Seins, das im Ereignis, im Widerfahrnis sich schlagartig dem Menschen als eindeutig positiv zeigt, so dass er anbetend ausrufen kann: es ist Gott! Nicht als Satz, der unabhängig, ständig seine Gültigkeit hat, wohl aber als eine Erfahrung, mit der der Mensch sinnvoll leben kann. Wäre hier nicht auch der Platz für ein Verständnis der Inkarnation, die Sartre wegen seiner Forderung nach einer konkreten Gotteserfahrung so heftig beschäftigt?“²⁷⁴

271 Sartre, 1951, zitiert in Hasenhüttl, 1972, S. 167.

272 Hasenhüttl, 1972, S. 220.

273 ebd., S. 220.

274 ebd., S. 229.

Tatsächlich war der Gedanke der Inkarnation für Sartre etwas Vertrautes und etwas, mit dem er sich tief auseinandergesetzt hat. Zeugnis davon gibt auch ein Weihnachtsstück, das Sartre in deutscher Kriegsgefangenschaft geschrieben hat und das weitgehend unbekannt ist. Hasenhüttl veröffentlichte die erste deutsche Übersetzung.²⁷⁵

Sartre war im Juni 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft geraten und wurde im Trierer Lager Stalag XII D auf dem Petrisberg untergebracht. Er schreibt selbst später (1962) über sein Weihnachtsdrama:

„Wenn ich mein Thema aus der Mythologie des Christentums nahm, so heißt das nicht, dass sich die Richtung meines Denkens in der Zeit der Gefangenschaft geändert hätte. Es handelte sich einfach darum, in Übereinstimmung mit den gefangenen Priestern, einen Gegenstand zu finden, der an diesem Heiligen Abend die weiteste Einheit zwischen Christen und Ungläubigen verwirklichen konnte.“²⁷⁶

So ist es wohl unzweideutig, und soll doch noch klar gesagt werden, dass hier Sartre keineswegs eine heimliche Tendenz zum Christentum untergeschoben werden soll. Dies würde genau jenen Respekt und jene Wertschätzung vermissen lassen, die sich in Sartres Worten gegenüber den ganz anders Denkenden, für die er doch ein Stück verfasst hat, gezeigt hat. Gleichwohl zeigt es, wie tief und mit welchem Verständnis Sartre sich mit diesem zentralen christlichen Geheimnis auseinandergesetzt hat.

Das Stück trägt den Titel: Bariona oder der Donnersohn. Der Inhalt ist schnell zusammengefasst: Die römische Volkszählung unter Augustus erreicht ein kleines jüdisches Dorf mit seinem Vorsteher Bariona. Auch für die Bewohner dieses sehr armen Dorfes soll die Steuer aus Rom deutlich erhöht werden. Bariona hält dem römischen Steuereintreiber entgegen, dass dieses Dorf ohnehin schon im Sterben liege, dass es kaum noch Junge gäbe, da alle weggegangen seien, und nur mehr eine Handvoll Kinder hier wäre. Gleichzeitig weiß Bariona, dass eine Weigerung zu zahlen ein furchtbares Schicksal für das Dorf bedeuten würde. Soldaten würden kommen, alles Hab und Gut wegnehmen und die Frauen vergewaltigen.²⁷⁷

In der Beratung mit den Dorfältesten begegnet Bariona so großer Verzweiflung, dass er einen Entschluss für das Dorf fasst: Man werde das Leben nicht wieder weitergeben; „der

275 Hasenhüttl, 1972, S. 263.

276 ebd., S. 263.

277 Sartre, 1940, zitiert in Hasenhüttl, 1972, S. 276.

größte Wahnsinn auf Erden ist die Hoffnung“²⁷⁸. In ihrer hoffnungslosen Situation beschließen die versammelten Männer, das Leben nicht mehr weiterzugeben, keine Kinder mehr zu zeugen. Genau in diesem Moment kommt Sarah, Barionas Frau, zu ihrem Mann um ihm zu sagen, dass sie schwanger sei. Bariona antwortet ihr:

*„Ich wollte einen Sohn. Aber heute habe ich alle Hoffnung und allen Glauben verloren. Dieses Kind, das ich so sehr ersehnte und das du in dir trägst, allein seinetwegen will ich nicht, dass es geboren wird. Geh zum Zauberer, er wird dir Kräuter geben, und du wirst unfruchtbar werden.“*²⁷⁹

Doch Sarah kämpft um ihr Kind und hält Bariona entgegen:

*„Was immer aus diesem Kind werden mag, jetzt schon liebe ich mein Kind. ... Ich liebe es im Voraus, selbst wenn es hässlich, selbst wenn es blind ist, selbst wenn es dein Fluch mit Aussatz besetzt, im Voraus liebe ich dieses Kind!“*²⁸⁰

Bariona insistiert:

„Ein Kind erschaffen heißt, die Schöpfung aus tiefstem Herzen bejahen, heißt, dem Gott, der uns quält, sagen: ‚Herr, alles ist gut, und ich sage dir Danke, dass du das Weltall gemacht hast.‘ Willst du wirklich ein solches Lied singen?“

Auf Sarahs Einwand, ob es nicht doch der Wille Gottes wäre zu zeugen, sagt Bariona: „Dann soll er seinem Diener ein Zeichen geben.“²⁸¹ In der folgenden Nacht verkünden die Engel den Hirten die Geburt des Messias.

Auch Bariona erreicht diese Nachricht, doch er weigert sich, sie zu glauben oder anzunehmen, und macht mit seinen Einwänden auch die Hirten schwankend. Doch da erscheinen die „Könige aus dem Morgenland“²⁸². Sie künden, dass auch schon andere Hirten auf dem Weg nach Bethlehem seien und dass tatsächlich der Messias geboren wurde. Die wachsende Menge, die sich bereits zusammengeschart hat, unter ihnen Barionas Frau Sarah, glaubt den Weisen. Die Menge: „Christus? Es ist also wahr? Christus ist geboren?“ Sarah: „Oh, sagt doch, sagt doch, er sei geboren! Macht unsere Herzen warm! Es ist geboren, das göttliche Kind! Einer Frau war dieses Glück

278 Hasenhüttl, 1972, S. 280.

279 ebd., S. 283.

280 ebd., S. 283.

281 ebd., S. 283.

282 ebd., S. 303.

beschieden! O doppelt begnadete Frau!“²⁸³

Bariona: „Ich glaube nicht mehr an euren Messias und an all eure arabischen Märchen. [...] Die Würde des Menschen liegt in seiner Verzweiflung.“²⁸⁴ Balthasar, einer der Weisen, erwidert:

*„Bist du sicher, dass sie nicht eher in der Hoffnung liegt? ... Auch für dich ist Christus auf die Welt gekommen, für dich mehr, als für die anderen, weil du mehr als sie leidest. ... als Gott den Menschen schuf, hat er die Hoffnung und den Kummer vermählt. Der Mensch, siehst du, ist immer mehr, als er ist.“*²⁸⁵

Bariona bleibt in seiner Verzweiflung alleine. Doch lässt ihn der Gedanke der Menschwerdung nicht los:

*„Wenn ein Gott für mich Mensch würde, für mich, liebte ich ihn, ihn ganz allein. Es wären Bande des Blutes zwischen ihm und mir, und für das Danken reichten alle Wege meines Lebens nicht.“*²⁸⁶

Ein Zauberer erscheint und sagt das Schicksal des Messias voraus, dass er leiden wird, dass er geschmäht werden wird und einen schlimmen Tod am Kreuze erleiden wird.

Bariona ist entsetzt:

*„Wir haben immer geglaubt, es käme ein Tag, wo Sion seine gemarterten Hände und Füße vom Balken reißen und über seine Feinde blutig und stolz schreiten würde. Das war unser Glaube an den Messias. Ah! Wenn er gekommen wäre mit durchbohrendem Blick, gepanzert mit blitzendem Eisen, wenn er mir ein Schwert in die Hand gedrückt und gesagt hätte: ‚Gürte deine Lenden und folge mir nach‘ Ah, wie wäre ich ihm nachgefolgt...“*²⁸⁷

Zu Barionas Verzweiflung kommt Wut. Bedeutet das Leben nur, ständig demütig und still Schläge hinnehmen zu müssen? Sollte der Messias auch dies verkünden? Wäre dies seine verheerende Botschaft? Alles Leid anzunehmen und dafür noch Danke sagen zu müssen? Bariona beschließt, selbst nach Bethlehem zu eilen um dies zu verhindern: „Und dann ist einem Säugling der Hals schnell umgedreht, und wäre es auch der König der Juden.“²⁸⁸

283 Hasenhüttl, 1972, S. 303 f.

284 ebd., S. 304.

285 ebd., S. 304-305.

286 ebd., S. 309.

287 ebd., S. 315.

288 ebd., S. 316.

Mit dieser Mordabsicht eilt Bariona nach Bethlehem und ist noch vor „seinen Leuten“ dort. Am Eingang des Stalles wartet ein Mann, Mark, der sich später als ein Engel, *sein* Engel zu erkennen gibt. Er verlangt von Bariona, in das Gesicht Josefs zu sehen und dann auf das Neugeborene mit den Augen des Vaters zu schauen. In diesem Moment weiß Bariona, dass er das Kind nicht töten kann. „Um den Mut zu haben, dieses junge Leben zwischen meinen Händen zu erdrücken, hätte ich es nicht mit den Augen seines Vaters sehen dürfen. Ich bin besiegt.“²⁸⁹ Und später:

„Ein Kind, nackt und bloß, hell wie die aufgehende Sonne. Ah! Welch entzückender Betrug! Ich gäbe meine rechte Hand hin, wenn ich daran glauben könnte, glauben nur für einen Augenblick!“²⁹⁰

Einer der Weisen, Balthasar, weist Bariona in einem längeren Dialog auf den tiefen Sinn des Geschehens: „Hör zu! Christus wird in seinem Fleische leiden, weil er Mensch ist. Aber er ist auch Gott.“²⁹¹ Und Balthasar legt dar, wie die Menschen, die nach Gottes Bild geschaffen sind, auch hier Sinn für ihr Leiden finden können (freilich wird hier Sartres philosophischer Ansatz deutlich, der den Sinn des Leides in die Freiheit durch die Interpretation des Menschen legt). Bariona findet für sich den Sinn dieser Botschaft und bejaht die Geburt seines Kindes, hilft dann auch bei der Flucht der Hl. Familie vor der Verfolgung durch Herodes.²⁹²

Natürlich konnte der Inhalt des Stückes hier nur in geraffter Form, möglichst entlang von Originalzitaten, dargestellt werden, und mussten solchermassen viele reiche Nuancen in den Dialogen auf der Strecke bleiben. Und natürlich soll Jean Paul Sartre hier keine „krypto-christliche“ Einstellung unterstellt werden. Seine Motivation für dieses Stück hat er selbst deutlich gemacht; es ging ihm um eine weitest mögliche Gemeinsamkeit mit den mitgefangenen Christen und Priestern.

Das Stück ist jedoch in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Weitgehend unbekannt, überrascht es mit dem tiefen Verständnis des Autors, eines deklarierten Atheisten, für den zentralen Inhalt christlicher Botschaft; auch mit seiner Bereitschaft, seine Kunst in den

289 Hasenhüttl, 1972, S. 323.

290 ebd., S. 325.

291 ebd., S. 327.

292 ebd., S. 333.

Dienst dieser Botschaft zu stellen, um anderen Trost zu spenden. Bonhoeffer wird mit keinem Wort angesprochen, und doch sind es zentrale Themen dieses evangelischen Autors, die hier anklingen: Wie kann Christus in einer mündigen Welt erfahren werden? Was bedeutet es für leidende Menschen, einen Gott zu finden, der ihnen im Leid begegnet, der ihr Leiden schon geteilt hat? Was bedeutet Christentum, was bedeutet Christus in der religionslosen Gesellschaft, die im Stück begegnet, in der Bariona um eine Hoffnung ringt? Und was bedeutet es in der Situation eines Kriegsgefangenenlagers, in der ein Religionsloser die christliche Botschaft verkündet?

Kann dies nicht auch als Beispiel gesehen werden für Christentum in einem religionslosen Kontext? Was Sartre selbst betrifft, so haben ihn diese Fragen beschäftigt, auch wenn er sie für sich eindeutig, und zwar in ablehnender Weise, entschieden hat. Davon zeugt auch ein autobiographischer Text Sartres, in dem auch die Ambivalenz von „Religion“ deutlich wird:

„Ich fühlte mich überzählig, also galt es zu verschwinden. Ich war eine fade Körperlichkeit, die sich ständig im Zustand des Vergehens befand. Anders ausgedrückt: ich war verurteilt, und das Urteil konnte jeden Moment vollstreckt werden. Trotzdem wehrte ich mich aus Leibeskräften gegen den Tod ... Gott hätte mich aus der Klemme gezogen: ich wäre ein signiertes Meisterwerk geworden; in der Gewissheit, meinen Part im Weltkonzert zu spielen, hätte ich geduldig gewartet, dass er mir seine Absichten und meine Notwendigkeit enthülle. Ich ahnte die Religion voraus, ich erhoffte sie, da sie die Rettung war. Hätte man sie mir verweigert, ich hätte sie selbst erfunden. Man verweigerte sie mir nicht: Im katholischen Glauben erzogen, erfuhr ich, der Allmächtige habe mich zu seinem Ruhm erschaffen. Das war mehr, als ich zu träumen gewagt hatte. In der Folge aber erkannte ich in dem gesellschaftsfähigen Gott, den man mir beibrachte, nicht denjenigen, den meine Seele erwartete. Ich brauchte einen Weltschöpfer; man gab mir einen Obersten Chef; die beiden bilden eine Einheit, aber das wusste ich nicht; lustlos diente ich dem pharisäischen Ideal, und die offizielle Lehre nahm mir die Lust, meinen eigenen Glauben zu suchen.“²⁹³

Dieses berührende Zeugnis eines Mannes, der es in einem Gutteil seiner Oeuvres unternimmt, die Absurdität von Religion zu beschreiben, gibt gleichwohl Einblick in die Tiefe einer (ursprünglichen?) Sehnsucht, die wohl auch Rahner im Blick hat, wenn er von jener Tiefe spricht, wo Glaube und Unglaube sich letztlich entscheiden – einer Tiefe, die dem eigenen bewussten Zugriff nicht unbedingt offensteht.

Sartre hatte eine katholische Erziehung genossen und suchte in seinem Denken Gott zu

293 Sartre, 1968, S. 84, zitiert in Hasenhüttl, 1972, S. 21.

finden, in der Außenwelt, im Mitmenschen, im eigenen Bewusstsein, in der Gesellschaft. Seine Suche bleibt erfolglos, und dieses Scheitern bricht in seinem Werk immer wieder durch, wie eine offene Wunde.

Unter dem Titel „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ hat Max Horkheimer in seinem späten Leben ein Interview gegeben.²⁹⁴ Max Horkheimer, einer der bedeutendsten Vertreter der Frankfurter Schule, ein marxistisch orientierter Philosoph und Sozialwissenschaftler,²⁹⁵ spricht hier von seiner Sehnsucht, dass die Welt und der Schrecken, der sie beherrscht, nicht das letzte Wort sein mögen, dass es einmal einen Ausgleich, eine letzte Gerechtigkeit geben möge.²⁹⁶

In seinem Beitrag zu dem Buch *Hat die Religion Zukunft*²⁹⁷ moniert Horkheimer eine Entwicklung, dass es heute Religion gebe, ohne den expliziten Glauben an Gott, selbst unter manchen kirchlichen Vertretern. Er führt aus, dass es Religion als eigenen Lebensbereich erst seit dem Mittelalter gebe, dass es die Religion jedoch nicht verstanden habe,

*„die von ihr festgehaltene Überzeugung von der Existenz eines allgütigen Gottes in die Praxis der von ihr beherrschten und geprägten Geschichte zu übersetzen. Ihre Vertreter haben die Existenz eines allgütigen Gottes nicht glaubwürdig gemacht...“*²⁹⁸

und verweist hier auf die Schandtaten die es in der Geschichte der Kirche auch gab. Die Religion habe durch die Praxis ihrer Vertreter eine Gefährdung erfahren, die in der Neuzeit durch die Herausforderungen durch die Wissenschaft verstärkt wurde. Religion habe darauf mit Rückzug geantwortet und sich neben der Wissenschaft als eigenständige Größe etabliert „Besonders Luther und die Reformatoren haben die Selbstständigkeit des Glaubens gegenüber allen Formen des Wissens stark betont.“²⁹⁹ Auch manche Vertreter der Philosophie hätten die Versöhnung von Religion und Wissenschaft versucht, wobei

294 Horkheimer, 1971a.

295 vgl., Schatz, 1971, S. 359.

296 vgl., Horkheimer, 1971b, S. 119.

297 ebd., S. 113-119.

298 ebd., S. 114.

299 vgl., ebd., S. 115.

Horkheimer hier Descartes nennt sowie Kant. Er sieht deren Versuche zu dieser Frage als gescheitert. Einen anderen Versuch, die Religion zu „retten“, sieht Horkheimer in den Versuchen ihrer Vertreter, diese zu liberalisieren und dem Zeitgeist anzupassen.³⁰⁰

Dann aber, fast überraschend, spricht er sehr wertschätzend über die Religion: „Während die Religion dem einzelnen eine ewige Seele zuspricht, geht die gesellschaftliche, vor allem wirtschaftliche Entwicklung zunehmend über den einzelnen hinweg.“ Und er bringt seine eigene Vorstellung zum Erhalt der Religion ein: Unter Verweis auf Kant, dass die Welt als objektiv erscheint nur durch die subjektive Organisation, betont Horkheimer: Die Erkenntnis der Zusammenhänge dieser Welt sind nicht der letzte Aufschluss über die Wirklichkeit, sind kein Absolutum.

„Die letzte Wahrheit ist nicht in die menschliche Sprache zu übersetzen, weil alle unsere Begriffe einer subjektiven Organisation entstammen. ... Wir vermögen nicht zu bezeichnen, was das Absolute ist und worin es besteht.“³⁰¹

Gegen diese Einsicht verstoßen übrigens auch die Atheisten, wenn sie das Nichts als die letzte Wirklichkeit angeben.

„Die Hauptsache scheint mir die Neufassung des menschlichen Verständnisses von Gott zu sein. Gott als positives Dogma wirkt als trennendes Moment. Die Sehnsucht hingegen, dass die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können. Gott wird so zum Gegenstand der menschlichen Sehnsucht und Ehrung; er hört auf, Objekt des Wissens und Besitzes zu sein. Ein so verstandener Glaube gehört unabdingbar zu dem, was wir menschliche Kultur nennen. Wir müssen anstreben, dass alle Menschen sich vereinigen, die den Schrecken der Vergangenheit nicht als endgültig betrachten wollen; dass sie sich zusammenfinden in der gleichen, bewussten Sehnsucht, dass ein der bloß erscheinenden Welt entgegengesetztes Absolutes sei. Die religiösen Gebräuche könnten dabei fortbestehen; denn dass Menschen, welche dieselbe Sehnsucht haben, dieselbe tief innere Überzeugung, dass am Bestehenden etwas unrichtig ist - und diese Überzeugung teilen die Religionen mit Karl Marx -, gemeinsame Bräuche haben, um diese ihre Sehnsucht wachzuhalten, ist verständlich.“³⁰²

Horkheimer hier einzubringen, ist aus doppeltem Grunde sinnvoll. Einerseits spielt auch bei ihm, wie bei Sartre, die Sehnsucht nach dem Absoluten eine entscheidende Rolle, freilich mit einem optimistischeren Ergebnis, und andererseits, wenn er auch in seinem

300 vgl., Horkheimer, 1971b, S. 117.

301 ebd., S. 118.

302 ebd., S. 119.

Zugang zum Glauben völlig ohne christologischen Bezug auskommt und insofern keinesfalls auf der „Linie“ Bonhoeffers liegt, könnte er – warum nicht? – als einer jener gelten, die „das Rechte tun“ (Bonhoeffer), vielleicht gar dem religionslosen Christentum nahekommen?

6. RELIGIONSLOSES CHRISTENTUM IN DER HEUTIGEN PRAXIS

6.1. Bestandsaufnahme

Es ist nun keineswegs so, dass die Idee von einem Religionslosen Christentum heute ein weit diskutiertes oder ernsthaft „angewandtes“ Modell wäre. Würde man jemand Beliebigen danach fragen, was damit etwa gemeint sein könnte, würde vielleicht am ehesten ein Zustand beschrieben, wie er in unserer Gesellschaft oft zu finden ist: Eine vage Verbundenheit mit „dem Christentum“, seinen Zeichen und Traditionen, seinen großen Festen wie Weihnachten und Ostern, aber ohne persönliche Verbundenheit oder Verbindlichkeit im Hinblick auf „diese Religion“. Insofern ein „Religionsloses Christentum“. Eine solche Beschreibung würde natürlich vollkommen an dem vorbeigehen, was Bonhoeffer damit gemeint hat.

Es ist also keineswegs das, was Bonhoeffer im Sinn hatte, wenn er diese Formulierung verwendete. Ganz im Gegenteil. Er und seine Theologie sind getragen von einer tiefen Beziehung zu Christus, und ohne dies zentral zu bedenken, machen einzelne seiner theologischen Aussagen keinen Sinn.

Die Formulierung Bonhoeffers ist etwa auch dort sehr wichtig, wo sie eine Brücke herstellen will zwischen gläubigen Christen und jenen Menschen, die sich selbst nicht als Christen definieren, aber danach streben, „das Rechte zu tun“, sich also im Alltag als Menschen zu bewähren, die im Grunde so zu leben suchen, wie es auch Christen tun (sollen). Diese Brücke wird von vielen aufmerksamen Theologen gesucht und ist auch biblisch begründet³⁰³. Der Heilswille Gottes umfasst alle Menschen und keineswegs nur die, die die Möglichkeit hatten/haben, in historischen oder soziologischen Umständen zu leben, die ihnen die Begegnung mit einem „echten Christentum“ ermöglichen. In diesem Sinne wurden die Gedanken von Karl Rahner (der „anonyme Christ“) und die Interpretation Gotthold Hasenhüttls von Sartres Weihnachtsstück angeführt. Wie bei Bonhoeffer gezeigt, war die Begegnung mit nichtchristlichen Mitgefangenen in dieser Hinsicht entscheidend. Eine ähnliche Erfahrung hat Bonhoeffers Freund und Weggefährte gemacht, Wolf-Dieter Zimmermann, der auch in Nazi-Haft war:

„...landete ich in Gemeinschaftshaft mit etwa 16 Personen und einem Kommunisten als Stubenältesten. Zum Frühstück bekam ich nur eine halbe Portion sowie Wasser statt Kaffee. Da sagte der Stubenälteste: 'Wir haben einen Neuen, wir teilen mit

303 vgl., Die Bibel, 1986, Mt 25, u.a.

ihm!‘ Und jeder gab mir etwas ab. Diese Erfahrung änderte meine Vorstellung von Kommunisten grundlegend.“³⁰⁴

In der Anerkennung solch christlich-menschlichen Verhaltens und Lebens hat sich in der offiziellen Kirche und Theologie einiges getan. Das II. Vatikanische Konzil ist in der katholischen Kirche von großer Bedeutung, und der Papst Johannes XXIII., dem dieses Konzil zu verdanken ist, hat seine Enzyklika *Pacem in terris* (über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit) aus dem Jahre 1963 nicht mehr nur an die Christgläubigen gerichtet, sondern an „alle Menschen guten Willens“. ³⁰⁵ Was diesen entscheidenden Paradigmenwechsel anbelangt, in den Nichtchristen nicht Vertreter einer „anderen Partei“ oder gar potentielle Gegner zu sehen, sondern in den meisten Fällen Menschen, die guten Willen haben, ja die Verbündete sein können bei vielerlei Bemühungen um mehr Gerechtigkeit, - in dieser Hinsicht hatte Bonhoeffers weite Vision geradezu etwas Prophetisches.

Was der heutige Befund wohl nicht hergibt, ist die Idee einer tatsächlich mündig gewordenen Welt. Säkularisierung, das Aufgeben von Religion bedeutet nicht automatisch mehr Mündigkeit oder selbstständiges Denken. Man begibt sich allzu schnell in neue Abhängigkeiten und Moden, nicht selten von erschreckender Oberflächlichkeit. Ist eine Welt, die sich weitgehend religiöser Bezüge entledigt, automatisch mündiger? Es gibt ohne Zweifel Formen von Religiosität, die den Menschen unmündig halten, aber wird jemand, der sich aus diesen Bezügen löst, deshalb automatisch mündig? Läuft er nicht auch Gefahr, sich sofort in eine andere unmündige Abhängigkeit zu begeben, vielleicht Konsum, Zerstreuung, Vergnügung? Bei einem allgemeinen Rückgang des Religiösen in einer Gesellschaft, sind es dann nicht gerade die Unmündigen, die sich schnell einem neuen, a-religiösen Mainstream anpassen und ihre religiösen Bindungen aufgeben? Kann eine Treue zur eigenen Religion und zum persönlichen Glauben, das Aufrechterhalten einer lebendigen Verbundenheit, auch gegen einen Mainstream oder eine allgemeine Meinung oder eine weithin verbreitete Stimmung, nicht gerade ein Zeichen von Mündigkeit, von eigenständiger Entscheidung sein?

Aus vielen Beobachtungen etwa der gegenwärtigen Gesellschaft in den mitteleuropäischen Breiten ergeben sich starke Indizien, dass eine zunehmend

304 Zimmermann, 2004, S. 85.

305 Papst Johannes XXIII, 1963

„religionslose“ Welt nicht an Mündigkeit gewonnen hat, dass sie sich vielmehr in Konsum verliert, in Zerstreuung und Ablenkung, dass durchaus in vielen Fällen zutrifft, was etwa Neil Postman schon Mitte der 80er Jahre konstatierte: *Wir amüsieren uns zu Tode*³⁰⁶.

Es wäre auch nicht schlüssig anzunehmen, dass es in einem religionslosen Umfeld leichter wäre, authentisch als Christ zu leben. Bei allen vergangenen und gegenwärtigen Defiziten eines kirchlichen Lebens bleibt doch die Tatsache, dass die religiöse Erziehung und ein religiöses Umfeld den Menschen doch regelmäßig mit den Worten der Schrift, dem Beispiel Jesu, und in vielerlei Fällen, glücklicherweise, auch mit einer gelingenden christlichen Gemeinschaft und christlichen Vorbildern in Kontakt bringt. Selbst eine mehr oder weniger oberflächlich christlich geprägte Gesellschaft feiert zu Weihnachten die Geburt Christi, hält dieses Narrativ lebendig – und es ist offen, wie viel an quasi „beiläufiger“ Verkündigung hier nicht auch erfolgen kann; verglichen mit einer völlig religionslosen Gesellschaft. Sabine Damm bringt dies deutlich zum Ausdruck:

*„Eines der häufigsten Missverständnisse besteht und bestand in der Unterstellung, religionsloses Christentum bedeute blanke Reduktion christlichen Glaubens und christlicher Praxis auf Religionslosigkeit, es bedeute sozusagen die Eliminierung aller klassischen religiösen Elemente aus christlicher Existenz. Für Bonhoeffer gehörte beides zusammen: das Beten und das Tun des Gerechten; für die Juden zu schreien und gregorianisch zu singen.“*³⁰⁷

Und weiter, wie oben schon betont:

*„Die gesamte Theologie Bonhoeffers stand unter der Signatur der Inkarnation Gottes in die ‚ganze‘ Wirklichkeit der Welt hinein, und diese Inkarnation trägt den Namen des Nazareners. Er selbst war – überspitzt formuliert – das Paradigma eines ‚religionslosen Christentums.‘ Es ist im Kern des Evangeliums von Krippe und Kreuz enthalten und die Evangelien entfalten es auf vielfältige Weise“*³⁰⁸.

In diesem Punkt sind sich alle Bonhoeffer-Interpreten einig. Auch Christian Tietz betont:

„Die Orientierung an Christus ging bei Bonhoeffer stets mit der Überzeugung einher, dass die christliche Gemeinschaft, die Kirche, für ein christliches Leben notwendig ist. Man kann nicht für sich allein Christ sein, sondern nur zusammen

306 Postman, 1988.

307 Damm, 2002, S. 311.

308 ebd., S. 311 f.

mit anderen.“³⁰⁹

Dennoch bleiben, auch über Barth, auch über Bonhoeffer hinaus, prominente Stimmen, die „der Religion“ Skepsis entgegenbringen. Als eine dieser Stimmen sei Dorothee Sölle, die prominente evangelische Theologin genannt, die in ihrem Buch *Die Hinreise*³¹⁰ von einem persönlichen Erlebnis aus ihrer Studienzeit berichtet. Sie habe nach fünf Semestern von ihrem ursprünglichen Studium der Philosophie und klassischen Philologie zu Theologie gewechselt. Als sie dies einer Kollegin erzählte, meinte diese,

*„‘Ach, ich wusste gar nicht, daß Sie so religiös sind.!’ Dieser Satz war ein echter Schock für mich, selbst in der Erinnerung war er mir noch jahrelang peinlich. Ich vermied es, dieser Dame zu begegnen, und der Ausdruck, jemand sei mehr oder weniger oder tief ‚religiös‘, erschien mir fatal, unmöglich.“*³¹¹

Sölle berichtet von der peinlichen Befangenheit auch unter Theologiestudenten, wenn etwa über das persönliche Gebet gesprochen wurde. Man wollte Religion nicht zeigen hatte Angst, Religion zu zeigen.

*„Es ist ungewöhnlich, es stellt eine Abweichung vom normal-irreligiösen Bewußtsein dar. Es ist auch mißverständlich. Jede religiöse Lebensäußerung, verbal oder averbal, wird von der irreligiösen Umwelt in einen bestimmten fixierten Kontext gerückt, den kirchlichen [...] Ob man will oder nicht, man wird mit einer Institution identifiziert, die gelegentlich geistreich als ‚Versicherungsanstalt gegen zu viel Religion‘ bezeichnet worden ist.“*³¹²

Damit hat Sölle sicherlich einen Punkt getroffen, der heute Menschen Schwierigkeiten bereitet, sich als religiös zu bezeichnen: das Erscheinungsbild und die Reputation der Kirchen. Und auch wenn es gute Gründe gibt zu klagen, dass Kirchen heute oft medial unter ihrem Wert gehandelt werden, so bleiben doch gewaltige Hypotheken aufgrund vergangener Verfehlungen und gegenwärtiger Mängel. Doch Sölle bleibt hier nicht stehen. Sie schildert in der Folge ihre Hinreise zu dem, was den Glauben ausmacht.

Was bleibt nun von Bonhoeffers theologischer Aussage eines religionslosen Christentums? Sabine Dramm sagt dazu nicht zu Unrecht:

„Religionsloses Christentum gehört zu jenen Wortprägungen Bonhoeffers, die

309 Tietz, 2013, S. 132.

310 Sölle, 1975.

311 ebd., S. 25 f.

312 ebd., S. 29.

durch übermäßiges Wiederholen und Re-Zitieren über Jahrzehnte hinweg fast zu Worthülsen ent- und verzerrt wurden. Aber inzwischen ist es seltsam still geworden um diese Gedanken Bonhoeffers.“³¹³

Und schon zuvor sagt sie zu Bonhoeffers Idee:

„Ist sein ‚religionsloses Christentum‘ nicht fürwahr eine verblichene Vision, ein vergessener theologischer Topos? Eine Fiktion, längst widerlegt durch die Realität? Kurz, eine überholte Denkfigur?““³¹⁴

Auch wenn Dramm zugesteht, dass es da und dort immer wieder Erscheinungen einer christlichen Renaissance gibt, einer wiederbelebten christlichen Religion, wie Beobachter oft hoffnungsfroh betonen, so sind diese Phänomene doch weit weg von

„einer Massenbewegung, im Gegenteil! Religion, Glaube, Kirche, Jesus Christus, Gott – das sind für die überwiegende Mehrheit vergessene, bestenfalls exotische, schlechtestenfalls atavistische Phänomene. In jedem Fall zeichnen sie sich dadurch aus, dass sie fast bedeutungslos sind, und zwar sowohl bei Menschen, die formal in kirchlicher Bindung leben, als auch bei Menschen, die – wie auch immer – eigene religiöse Wege gehen. [...] Zu attestieren ist heute allenthalben eine gähnende Indifferenz gegenüber der Gottesfrage, und mitunter sehnen wir uns sogar zurück in die Zeiten passionierter Gottesbestreitung und nicht minder passionierter Religions- und Kirchenkritik. Stattdessen in den Zeiten der Nachmoderne: die stille Verabsentierung der Gottesfrage aus dem real existierenden Leben der meisten Menschen.““³¹⁵

Hat Dramm mit diesem pessimistischen Befund Recht? Hier tut ein Blick auf einen umfassenden wissenschaftlichen Befund not. Als federführend und maßgeblich sind hier die Untersuchungen von Prof. Paul Zulehner zu nennen, auf die in der Folge eingegangen werden soll.

6.2. Paul M. Zulehner, Religionen inmitten kultureller Transformation

Paul M. Zulehner hat in diesem Bereich, welche Rolle die Religion im Leben der Österreicher und Österreicherinnen spielt, Langzeitstudien durchgeführt, die sich über einen Zeitraum von 50 Jahren, von 1970 bis 2020 erstrecken. In Zehnjahresabständen wurden seit 1970 sechs religionssoziologische repräsentative Erhebungen durchgeführt,

313 Dramm, 2002, S. 308.

314 ebd., S. 308.

315 ebd., S. 313.

die die Religiosität der Menschen ergründen, und in dem Buch *Wandlung*³¹⁶ dargestellt.

In weltanschaulicher Hinsicht lässt sich bei der Bevölkerung Österreichs eine wachsende Vielfalt feststellen. Dies ist nun keineswegs überraschend, sondern schon durch den unmittelbaren Augenschein wahrnehmbar. Einerseits hat sich bei vielen christlich geprägten Menschen eine wachsende Distanz zu Religion und Kirche ergeben, andererseits sind durch Immigration neue religiöse Formen stark gewachsen.

Zulehner unterscheidet aus religionssoziologischer Perspektive zwischen „Sterblichen“ und „Unsterblichen“. Die „Sterblichen“, die sich selbst als nicht religiös bezeichnen, leben völlig im Diesseits, haben keine Ausrichtung auf ein Jenseits oder ein „Leben danach“, sie versuchen in diesem Leben ein Maximum an Glück zu gewinnen, diese Spanne des irdischen Lebens „gilt es vorrangig für die Maximierung des eigenen Lebensglücks auszunützen“³¹⁷. An Religion sind sie desinteressiert und sind höchstens bei besonderen Anlässen zu kirchlichen Veranstaltungen präsent (etwa Begräbnis eines Angehörigen oder kirchliche Trauung von befreundeten Personen).³¹⁸

Die „Unsterblichen“ glauben, dass ihr irdisches Leben von einer ewigen Dimension durchdrungen und umfassen ist, dass es etwas gibt, das über das vergängliche Leben hinausgeht, dass es auch einmal eine Rechenschaft geben wird, die man für sein irdisches Leben ablegen muss. Himmel, Paradies, aber in vielen Fällen auch der Gegensatz, Hölle oder Verdammnis, spielen hier häufig eine Rolle und bestimmen auch das alltägliche Verhalten mit. Sie sind meist Mitglied einer Religionsgemeinschaft und engagieren sich dort mit unterschiedlicher Intensität und Regelmäßigkeit.³¹⁹

Freilich ist die „Überzeugungssicherheit“ in den beiden Gruppen nicht überall gleich intensiv. In beiden Gruppen gibt es einen Anteil von Personen, die sich in ihrer Überzeugung sicher sind, daneben gibt es aber auch einen erheblichen Anteil an Menschen, die unsicher sind, skeptisch, zweifelnd, und die sich nicht von vornherein einer der beiden Gruppen zuordnen lassen. Zulehner spricht hier vom „dritten Lager“ und

316 Zulehner, 2020.

317 ebd., S. 13.

318 vgl., ebd., S. 13.

319 vgl., ebd., S. 12 f.

nennt dieses die „religiösen und die skeptischen Verunsicherten“³²⁰. Er weist hier auf ein interessantes Phänomen hin: Während der Prozentsatz der überzeugten „Sterblichen“ im letzten halben Jahrhundert seit 1970 relativ stabil geblieben ist, hat sich der Anteil der (christlich) überzeugten „Unsterblichen“ merklich verkleinert. „Eine Ursache dafür ist die lautlose Ausdünnung der Glaubenskommunikation vieler ‚Unsterblicher‘ mit einer christlichen Kirche.“³²¹, so dass es im Jahre 2020 34% überzeugte „Sterbliche“ gab, während es gleichzeitig nur mehr 18% waren, die sich als überzeugte „Unsterbliche“ deklarierten. Im dritten Lager der Skeptiker tendiert eine Gruppe von 27% in Richtung der „Sterblichen“, während 21% in Richtung der „Unsterblichen“ tendieren (bezogen auf das Jahr 2020).

	<i>Säkulare</i>	<i>Skeptiker</i>	<i>Religiöse</i>	<i>Kirchliche</i>
<i>RIÖ 1970</i>	12%	20%	23%	45%
<i>RIÖ 1980</i>	20%	25%	17%	38%
<i>RIÖ 1990</i>	26%	24%	22%	29%
<i>RIÖ 2000</i>	22%	30%	24%	24%
<i>RIÖ 2010</i>	26%	28%	29%	18%
<i>RIÖ 2020</i>	34%	27%	21%	18%

Tabelle 1: „Entwicklung der Verteilung der vier sozio religiösen Grundtypen 1970-2020“³²²

Es ist offensichtlich, dass einige Begriffe, die in der Studie vorkommen, sich nicht unbedingt inhaltlich decken mit manchen Begriffen Bonhoeffers: Wenn etwa von der Diesseits-Orientierung der „Sterblichen“ die Rede ist, so ist dies eine andere Diesseitigkeit als jene, die Bonhoeffer in seinen Texten im Blick hat. Es wird in manchem dem entsprechen, was Bonhoeffer die banale Diesseitigkeit der Betriebsamen nennt. Die Diesseitigkeit, die bei Bonhoeffer positiv besetzt ist, ist jene der Hingabe an die Aufgaben und Herausforderungen dieser diesseitigen Welt im Glauben, dass diese Welt von Gott geliebt ist und Christus in ihr gegenwärtig. So geben die Ergebnisse dieser umfangreichen und detaillierten Umfragen einen spannenden Einblick in eine soziologische

320 vgl., Zulehner, 2020, S. 14 f.

321 ebd., S. 14.

322 ebd., S. 15.

Entwicklung, in der die religiöse Ausrichtung der Menschen betrachtet wird (und das ist auch das Ziel), die aber andererseits weniger Auskunft geben kann darüber, wo allenfalls „religionsloses Christentum“ sich realisiert.

Und dennoch: Wenn in der Folge auf einige markante Detailergebnisse aus dem umfangreichen Datenmaterial eingegangen werden soll, dann wird sich zeigen, dass in jenen Bereichen, die für das, wofür Christentum vor allem auch im Sinne Bonhoeffers steht, nämlich Einsatz für den Nächsten, soziales Engagement, Sorge um die Zu-kurz-Gekommenen, die „Unsterblichen“ weit aktiver sind.

Die „Sterblichen“ neigen dazu, alles, was dem eigenen Glück im Wege steht, zu ignorieren oder zu beseitigen, sie sind in den Liebesbeziehungen „mobiler“ und weniger geneigt zu lebenslanger Bindung, sie suchen „mehr den eigenen Vorteil denn das Teilen begrenzter Glückschancen oder das Verteilen knapper Überlebensmittel der Menschheit“³²³, was auch ein Grund dafür sein mag, dass die Kinderzahl unter den „Sterblichen“ deutlich geringer ist als unter den „Unsterblichen“.³²⁴

Die „Unsterblichen“ können leichter in den Fragmenten des Glücks, die die irdische Existenz bereithält, Erfüllung finden, weil die große Glückserfüllung und –erwartung in einem Jenseits für sie liegt. Dies „entstresst“ ihr irdisches Dasein, und erleichtert es ihnen, die begrenzten Glückschancen auf Erden zu teilen.

„Im Raum der Religion ist es ihnen möglich, die mit der Endlichkeit verbundene Urangst, in ihrer Erdenzeit ‚zu kurz zu kommen‘, im Zaum zu halten. Das setzt bei ihnen Solidarität frei. Unsterbliche sind, so die Daten, solidarischer denn Sterbliche. Neigen Sterbliche zur selbstbesorgten Entsolidarisierung, sind Unsterbliche eher offen für eine Solidarisierung, die zum Teilen und zum Verteilen begrenzter Überlebensgüter in der Lage ist.“³²⁵

Diesen Befund kann Zulehner auch anhand von detaillierteren Studien und Umfragen belegen.³²⁶ Der Gesamtdurchschnitt der unsolidarisch Lebenden liegt bei 31%; der Anteil jener unsolidarisch Lebenden, die nie einer Religionsgemeinschaft angehört haben, liegt bei 45%, bei jenen die sich als Atheisten deklarieren, bei 50%, und bei jenen, die sich als

323 Zulehner, 2020, S. 13.

324 ebd., S. 13 f.

325 ebd., S. 14.

326 vgl., ebd., S. 135-139.

nichtreligiös bezeichnen, bei 47%, - geht also in jedem Fall weit über den Gesamtdurchschnitt hinaus³²⁷.

Auf der anderen Seite sind jene, die solidarisch eingestellt sind (in den Varianten des Teilens und des Verteilens) in besonderem Maße

„unter den Personen mit einem theistisch-christlichen Gottesbild, den Sehrreligiösen, bei jenen die mindestens einmal im Monat in eine Kirche gehen und folglich beim Grundtyp der Kirchlichen anzutreffen. Die religiöse Gestimmtheit sowie die Verbundenheit mit einer religiösen Gemeinschaft fördern sichtlich die Solidarbereitschaft der Menschen.“³²⁸

Die Umfrage kann nicht direkt nach den Eindrücken eines religionslosen Christentums fragen, aber diese beeindruckende Forschungsarbeit gibt doch auch in diese Richtung Auskunft. Es scheint sich zu bewahrheiten, dass zumindest in unseren Breiten Bonhoeffers pessimistische Erwartung, dass „die Menschen nun einmal nicht mehr religiös sein können“ in weitem Maße zutrifft. Auf der anderen Seite bezieht sich Zulehner am Ende seines Forschungswerkes, wenn er nach dem Ausblick in die Zukunft fragt, auf eine Hoffnung bzw. eine Vision, die der Hoffnung und Vision Bonhoeffers durchaus nahe steht. Er fragt nach der Zukunft der Religionen und Kirchen in Österreich, der christlichen zumal, und kommt zu dem Schluss, dass die Wandlung der christlichen, katholischen Kirche zu einer Minderheitskirche nicht unbedingt einen qualitativen Verlust bedeuten muss.³²⁹

„Es könnte sein, dass sie sich aus einer erstarrten und von vielen als heillos überalterten Institution zu einer vitalen Bewegung wandelt. Aus der hochbürokratisierten, dank gesicherter Finanzen auch von Selbstgefälligkeit versuchten Organisation ‚Kirche‘ könnte eine verjüngte dynamische Jesusbewegung werden. [...] Würde eine solche Wandlung nicht die Kraft des Evangeliums stärken? [...] Vielleicht gibt es morgen weniger Katholiken, aber unter diesen weit mehr entschiedene und ziemlich ‚konsequente‘ Christinnen und Christen?“³³⁰

Und es ist durchaus auch im Sinne Bonhoeffers, wenn die Studie ergibt, dass der Glaube für die Religiösen nicht als etwas Beengendes und Kleinmachendes erlebt wird, sondern

327 vgl., Zulehner, 2020, S. 138.

328 ebd., S. 138.

329 vgl., ebd., S. 261.

330 ebd., S. 261.

dass 90% aus dieser Gruppe sagen, die Religion ist für sie Trost in den Nöten des Lebens, eine Hoffnungsressource, denn „ohne Religion verliert man die Hoffnung“ (81%), sie gibt das Wissen um „eine Heimat, die man überall hin mitnehmen kann“ (90%).³³¹

Und Zuversicht können auch Erkenntnisse aus der Studie geben, dass den Menschen die Frage bleibt und diese Frage dauerhaft ist: „Was am Ende stärker ist, die Liebe oder der Tod?“³³²

„Das aber ist genau ein Kernanliegen der Religion: Sie ist ein ständiger Aufstand gegen Tod und Vergänglichkeit. Dafür sprechen auch die Daten der Studie, dass die Todesfrage ein Hauptthema der Religiösen ist. Das Christentum stellt nun mit Hilfe der Jesuserzählung dar, dass am Ende nicht der Tod, sondern die Liebe obsiegt: Der am Kreuz verstarb, blieb nicht im Tod. ‚Aneste‘, so der Ruf der Christenheit durch die Jahrhunderte und hinein bis in die letzten Winkel ihrer Feiern, Erzählungen und diakonalen Handelns. Und das erzählen die Christen im Gleichklang mit allen Religionen der Erde. Christliche Kirchen sind eine ständige Lobby gegen den Tod und geben jenen Menschen heute Unterstützung, die sich nicht damit abfinden wollen, dass der Tod stärker ist als die Liebe.“³³³

6.3. Analyse von Experten-Stellungnahmen zum religionslosem Christentum

Als Abschlussanalyse dieser Arbeit werden die Ansichten von vier Persönlichkeiten aus der theologischen bzw. pastoralen Welt über das „Religionslose Christentum“ evaluiert. Die Aussagen der Experten sind im Anhang zu finden und wurden selbstverständlich genau so wörtlich wiedergegeben, wie sie empfangen wurden. Insofern ergibt sich von selbst, dass sie sich nicht zwangsläufig mit den Absichten des Autors dieser Arbeit decken müssen. Alle vier Stellungnahmen sind jedoch ein wichtiger und authentischer Beitrag von dritter Seite zur Fragestellung der Arbeit. Diese Stellungnahmen sind geeignet, der Frage nach einer zeitgemäßen Relevanz von Bonhoeffers Idee eine besondere zusätzliche Aktualität zu verleihen.

Bei den vier Persönlichkeiten handelt es sich um:

- Dr. Rudolf Prokschi, em. o. Univ.-Prof für Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
- Mag. Markus Fellingner, evangelischer Gefängnisseelsorger in Wien und

331 vgl., Zulehner, 2020, S. 34.

332 ebd., S. 20.

333 ebd., S. 21.

Niederösterreich

- Dr. Jonathan Werner, katholischer Gefängnisseelsorger in Oberösterreich und Salzburg
- Dr. Günter Prüller-Jagenteufel, ao. Univ.-Prof. für theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Allen vier Stellungnahmen gemeinsam ist die Zustimmung zur besonderen Aktualität von Bonhoeffers These eines Religionslosen Christentums. Einer (Fellinger) nennt diesen Ansatz sogar als begründend für seine seelsorgliche Arbeit, und geht sogar weiter, wenn er sagt: "Bonhoeffer weiter gedacht, formuliere ich gerne: 'Wir müssen Jesus aus dem Christentum befreien.'"³³⁴ Dies würde hochpolitisch sein und eine Hinwendung zu den Gesellschaftsverlierern bedeuten.

Prüller-Jagenteufel sieht Bonhoeffers Ansatz als nachvollziehbar, und zwar sowohl theologisch (Glaube beruht auf der Gnade, die sich aus der Zuwendung Gottes zum Menschen ergibt), und auch historisch (die Form christlichen Glaubens bedarf einer "Diesseitigkeit", und zwar einer, die in dieser Welt "die göttliche Dimension erkennt"). Ebenso wie Werner verweist er in diesem Zusammenhang auf die Gerichtsrede³³⁵.

Außer Fellinger, der eine weitgehend säkularisierte Welt konstatiert, sehen die anderen drei Persönlichkeiten dies nicht genau so und verweisen auf die religiösen Bedürfnisse unserer Zeit: "Für die heutige Zeit würde ich nicht so eindeutig von einer umfassenden Säkularisierung ausgehen, wie Bonhoeffer das tut."³³⁶, sagt Prüller-Jagenteufel.

Werner: "Früher oder später stellt sich eben die Frage nach der Transparenz dann doch."³³⁷ Man dürfe nicht alle, die keiner offiziellen Kirche oder Religion angehören, als 'glaubenslos' bezeichnen, ist eine Aussage von Prokschi.

Prokschi führt aus, dass viele Menschen heute ihre persönlichen religiösen Vorstellungen aus verschiedenen Glaubensrichtungen 'zusammenbasteln', sich aber nicht an eine

334 Befragung 2.

335 vgl., Die Bibel, 1986, Mt 25.

336 Befragung 4.

337 Befragung 3.

bestimmte Gruppe lebenslänglich binden wollen.

Ausdrücklich eine Nähe von Bonhoeffers Aussagen zu Rahners Idee des "anonymen Christen" sehen Prüller-Jagenteufel und Fellingner. Auf die Gefahr einer Vereinnahmung bzw. Verengung (Fellinger) von Bonhoeffer durch evangelikale Gruppen verweisen sowohl Prüller-Jagenteufel als auch Fellingner. Allen gemeinsam ist die Betonung, dass gelebter Glaube sich in der Praxis der Nächstenliebe zeigt.

Prokschi verweist auf jene Menschen, die sich ohne religiösen Hintergrund für in Not geratene Menschen einsetzen, spezifiziert aber dazu: "Natürlich stellt sich die ernsthafte Frage, ob die Fülle der christlichen Botschaft damit verlorenggeht, wenn auf die Institution völlig verzichtet wird und ein stark ausgeprägter Individualismus alle Gemeinsamkeit im Handeln kaum zulässt"³³⁸; und bezieht sich auf Bonhoeffers Schriften *Die Nachfolge* und *Gemeinsames Leben*, die zur persönlichen Christusnachfolge anregen, andererseits aber "besonders den gemeinschaftlichen Charakter des Christentums betonen".

Fellinger sagt, christlicher Glaube bedeute "eine radikale Hinwendung zum Menschen"³³⁹.

Prüller-Jagenteufel: "Die christliche Botschaft ist nicht in erster Linie ein intellektuelles Unterfangen im Sinne eines 'Bekenntnisses der Wahrheit', sondern ein praktische Unterfangen im Sinne des 'Tuns des Guten'. In diesem Sinne bleibt in Bonhoeffers Theologie der Kern des Christentums durch und durch gewahrt. Zugleich darf man nicht meinen, dass Bonhoeffer mit seiner Idee des 'religionslosen Christentums' den Glauben aufgegeben hätte."³⁴⁰ Wie Prokschi verweist er hier auf Bonhoeffers *Nachfolge*.

"Die Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst ist Anfang und Ende, Schlüssel und Weg, Inhalt und Ziel jeder christlichen Existenz."³⁴¹ "Diese Liebe braucht aber kein institutionelles Gewand. Christentum als Haltung ist davon völlig unabhängig."³⁴²

338 Befragung 1.

339 Befragung 2.

340 Befragung 4.

341 Befragung 3.

342 Befragung 3.

7. FAZIT

Schon eine kurze Untersuchung des reichhaltigen Materials, das die Forschungen von Paul Zulehner erbracht haben, hat gewissermaßen eine „Rehabilitation“ der Religion aufgezeigt. Insbesondere lässt sich erkennen, dass die religiös orientierten Menschen auch deutlich mehr Solidarität zu zeigen bereit sind, und sich eher gemäß der Ethik des Christentums verhalten. Bei dem Wort vom „religionslosen Christentum“ liegt der Schwerpunkt also nicht auf *religionslos*, sondern auf *Christentum*. Übergreifend zeigt sich diese Interpretation auch in den Expertenbefragungen.

Jedoch ist bei der Verwendung von Bonhoeffers „religionslosem Christentum“ auch Vorsicht geboten. Eine zu oberflächliche oder ungenaue Verwendung des Ausdrucks kann Missverständnisse erzeugen und eventuell sogar glauben machen, es ginge vor allem um eine Abschaffung der Religion. Hiervor warnt etwa auch der große Bonhoeffer-Forscher und Biograph Eric Metaxas und verweist zu Recht darauf, dass Bonhoeffer nicht dazu kam, in seinen Tagen im Tегeler Gefängnis den Inhalt seiner Idee auszufeilen.

„Die zuweilen ins Unreine geschriebenen Gedanken in den Briefen an Bethge sind alles, was wir haben, und sie haben gleichsam die einzelnen Stränge des theologischen Erbes verheddert. Viele kennen Bonhoeffer nur als den Erfinder des missverständlichen Begriffs ‚religionsloses Christentum‘.“³⁴³

Um diesen Begriff ranken sich die „abstrusesten Deutungen“, etwas was auch Bethge in einem Vortrag 1967 beklagt.³⁴⁴ Metaxas betont die historisch so furchtbare Situation, in der Bonhoeffer gewisse Fragen grundsätzlich neu zu durchdenken begann und sich fragte,

„ob der moderne Mensch die ‚Religion‘ nicht hinter sich gelassen hatte. Mit ‚Religion‘ meinte er jedoch nicht das wahre Christentum, sondern jenes kastrierte Ersatzchristentum, gegen das er schon sein ganzes Leben ankämpfte. Einerseits hatte dieses ‚religiöse‘ Christentum Deutschland und dem ganzen Abendland in seiner großen Krise nicht helfen können, und zum anderen fragte sich Bonhoeffer, ob nicht endlich die Zeit gekommen sei, in der die Herrschaft Jesu Christi das Ghetto der Kirchen und Sonntagmorgengottesdienste verlassen und die ganze Welt erobern müsse.“³⁴⁵

In den Werken der literarischen Diskursanalyse ist eine ähnliche Diskussion über den Begriff und die Bedeutung des „religionslosen Christentums“ zu erkennen. Alle

343 Metaxas, 2011, S. 581.

344 ebd., S. 581.

345 ebd., S. 584.

gewählten Autoren stellen den Glauben in den Vordergrund und betonen dessen Wichtigkeit. Dies spiegelt die Nähe zu Bonhoeffers Grundidee wider. Jedoch zeigen sich auch einige Unterschiede zwischen den einzelnen evaluierten Autoren. Insbesondere Roland Mierzwa mit seiner nicht christozentrischen Theologie ist hervorzuheben. Gotthold Hasenhüttl ist nahe an der Idee des „religionslosen Christentums“ von Bonhoeffer, speziell durch seine These, dass „christlich handelnde“ Menschen auch außerhalb des soziologischen Christentums zu finden sind. Hasenhüttl untersucht aber auch die Texte des Existentialisten Sartre auf christliche Tendenzen. Die untenstehende Tabelle bietet eine Übersicht der Kernthesen der einzelnen Autoren, die Überschneidungen zur Kernidee Bonhoeffers und die Unterschiede zu den anderen analysierten Autoren. Als Ergebnis der Diskursanalyse zeigt sich deutlich, dass die Idee des „religionslosen Christentums“ sich über die Zeit kaum verändert hat und Bonhoeffer viel mehr eine neue Strömung der Theologie ausgelöst hat, die sich zwar in Einzelheiten unterscheidet und weiterentwickelt, jedoch im Kern heute immer noch Bestand und große Relevanz hat.

Die ständige Evaluation des „religionslosen Christentums“ ist auch Teil von Bonhoeffers theologischem Nachdenken und Wirken, was ihn von Anfang an beschäftigt hatte. Gott ist größer, als man es sich vorstellen kann, und entzieht sich jeder „verwalteten“ Gegenwart. Er sprengt die menschlichen Begriffe und Vorstellungen und verlangt mehr, als die durchschnittliche „Religion“ ihm in den von ihr organisierten Bereichen zugesteht.

„Bonhoeffer erkannte: Die durchschnittliche ‚Religion‘ hatte Gott verniedlicht und seine Herrschaft auf jene Dinge begrenzt, die wir nicht erklären können. Dieser ‚religiöse‘ Gott war ein bloßer ‚Lückenbüßer‘; ein Gott, der für unsere heimlichen Sünden und verborgenen Gedanken zuständig war.“³⁴⁶

346 Metaxas, 2011, S. 584.

Autoren	Kernthese	Überscheidungen/Unterschiede Bonhoeffer	Überscheidungen/Unterschiede Autor*innen
Karl BARTH	Glaube statt Religion	Sehr viel Überschneidung, aber er wirft Barth "Offenbarungspositivismus" vor	Fast keine Gemeinsamkeit mit Mierzwa; wenig mit Hasenhüttl und Rahner, mehr mit Moltmann
Jürgen MOLTSMANN	Der Glaube als Basis unserer Hoffnung	Wesentlich von Bonhoeffer inspiriert, insbesondere was die lebensbejahende Kraft des Glaubens betrifft	Mit Barth verbindet ihn, den Glauben christozentrisch zu sehen; auch näher bei Rahner. Wenig gemeinsam mit Mierzwa und Hasenhüttl
Roland MIERZWA	Christsein heißt ein guter Mensch sein, mit besonderer Option für die Armen, Jesus ist nicht der eine Messias sondern ein Vorbild	Mit Bonhoeffer verbindet ihn die ausdrückliche Verwendung des Begriffs des "Religionslosen Christentums", sonst aber wesentliche Unterschiede (keine christozentrische Theologie)	Zu den anderen Autoren große Unterschiede, am meisten sicherlich zu Barth
Karl RAHNER	anthropologischer Ansatz seiner Theologie, rationale Auseinandersetzung mit christlichen Lehrinhalten	Mit Bonhoeffer gemeinsam das Anliegen, Menschen die sich nicht christlich nennen, aber guten Willens sind, eine Nähe zu Christus zuzusprechen ("anonyme Christen")	Große Unterschiede zu Mierzwa und Barth, mehr Nähe zu Moltmann und Hasenhüttl
Gotthold HASENHÜTTL	Gott wirkt und lässt sich auch finden, wenn man nicht "Gott" sucht	Überschneidung mit Bonhoeffer in diesem Punkt, als "christlich handelnde" Menschen auch außerhalb des soziologischen Christentums zu finden sind	Großer Unterschied zu Barth und Mierzwa; zu Moltmann und Rahner eine gewisse Nähe

Tabelle 2: Vergleich der Kernthesen der Autoren (Eigendarstellung)

Hier kommen schon zwei Punkte zur Sprache, die sicherlich als bleibendes und dauerhaftes Vermächtnis von Bonhoeffers Idee eines religionslosen, eigentlich die Religion transzendierenden Christentums sind:

- Das Bewusstmachen und Bewusstwerden der Größe der christlichen Botschaft: Sie ist nie in der Religion vollinhaltlich und vollgültig erfasst; ja, das Christentum kann sich gegebenenfalls auch ohne „Religion“ ereignen, wenn sich jemand in den Dienst des Herrn dieser Welt stellt, dem Weg des Auferstandenen und seinem Beispiel folgt, „das Rechte tut“, vielleicht ohne sich selbst der theologischen Weite dieses Geschehens bewusst zu sein;
- Und zweitens, und dies sieht zunächst nach einer Kleinigkeit aus, ist aber bedeutsam: Im Christentum die Bedeutung des Taktes, der Feinfühligkeit und des Respektes fest zu verankern: Das Bild Gottes zu reinigen von allen Aspekten eines kontrollierenden, ja „schnüffelnden“ Buchhalters, der hinter den „Kammerdienergeheimnissen“ des Menschen her wäre. Wie sehr hat ein solches Bild Menschen auch gequält, ihr Gewissen beunruhigt aber auch abgelenkt von den wirklich großen Aufgaben, die der Glaube den Menschen stellen mag.

Welche Rolle spielt die Formulierung des „religionslosen Christentums“ heute? Sabine Dramm skizziert, sehr nüchtern und realistisch, drei Möglichkeiten, die, weil so präzise und realistisch zusammengefasst, hier auch als längeres Zitat wiedergegeben seien:

„Es ist durchaus möglich, dass mit dem leisen Tod der Religion im Leben der Menschen auch der des Christentums sich vollzieht, und zwar sowohl der eines religiösen als auch der eines Religionslosen Christentums. Insofern wäre Bonhoeffers Vorstellung und Realisierung eines religionslosen Christentums spätestens dann faktisch überholt. Die zweite Variante besteht darin, dass die Menschen die – wie lange noch? – verbleibenden religiösen Randbedürfnisse – und nur diese! – von einer christlichen Kirche erfüllt sehen möchten, ob es uns gefällt oder nicht. Verlässt die Kirche diesen religiösen Pfad, verlassen sie die Kirche. Also belassen wir es bei einem ‚religiösen‘ Christentum. Auch dann wäre Bonhoeffers Vorstellung und Realisierung eines religionslosen Christentums hinfällig. Die dritte Variante lautet: In einer religionslosen Umwelt entwickelt sich eine Gestalt des Christentums, die der alten religiösen Matrix entwachsen ist. Es hätte die Chance, ein Christentum ohne Privilegien, ein Christentum jenseits religiöser Be- und Gefangenheit, ein christusgemäßes ‚religionsloses Christentum‘ zu sein. Es wäre eine andere Kirche, eine ‚Kirche für andere‘. Sie würde nicht länger einen allmächtigen, sondern einen ohnmächtigen, einen ‚leidenden Gott‘ verkündigen. Und es wäre sicherlich eine Minderheitskirche – mit allen Konsequenzen und

Risiken.“³⁴⁷

Dramm führt als Beispiele für eine solche Kirche die Arbeiterpriester in Frankreich an und auch die Aktionen der Bewegung „Ordensleute für den Frieden“³⁴⁸. Christliche Verkündigung bricht hier aus den ihr zugewiesenen Rollen aus, und setzt sich für etwas ein, was gemeinhin nicht sofort mit Religion in Verbindung gebracht wird. Kirche wird dann zu mehr als einer Institution, die innerhalb der Gesellschaft in gewissen Grenzen ein „humaner Störfaktor“³⁴⁹ sein darf; sobald sie radikalere Forderungen erhebt oder Ideen vertritt, riskiert sie schnell in eine belächelte Ecke zu geraten.

Und hier wird jenes dritte und vielleicht bedeutsamste Element eines bleibenden Vermächtnisses der Idee vom religionslosen Christentum sichtbar:

- Gerade auch in Zeiten eines rasanten Bedeutungsverlustes von Kirche und Religion, einer zunehmenden Schwächung und Ausdünnung kirchlicher Strukturen und kirchlichen Einflusses, einer Abnahme eines erkennbaren christlich-religiösen Lebens, ist Bonhoeffers Vision eines lebendigen Christentums auch jenseits von Religion eine gewaltige Botschaft der Hoffnung, ja festen Zuversicht, dass der Kern der christlichen Botschaft durch die Geschichte lebendig bleibt.

Sabine Dramm zieht das Fazit:

„Die Denkfigur eines religionslosen Christentums, von dem Bonhoeffer vor fast sechzig Jahren sprach, ist nicht überholt – wir haben sie noch nicht einmal eingeholt.“³⁵⁰

„Es ist der Weg christlichen Daseins, den wir erst noch suchen müssen.“³⁵¹

„Nur wenn das Nicht-Selbstverständliche, das Nicht-Religiöse der christlichen Botschaft, ihre Inkongruenz zu den von ihr erwarteten religiösen Funktionen effektiv wird, kann sie auch und gerade jenseits von ‚Religion‘ existieren, mehr noch: mitten in der Welt effektiv werden. Theologie und Kirche haben die paradox erscheinende Aufgabe, mehr und etwas anderes als religiöse Funktionsträger zu

347 Dramm, 2002, S. 314.

348 ebd., S. 318.

349 ebd., S. 315.

350 ebd., S. 319.

351 ebd., S. 319.

*sein, und sie sollten nicht versuchen, in der Erfüllung religiöser Funktionen ihre wahre und alleinige Bestimmung zu sehen. Ein religionsloses Christentum wird die Gewissheit bekunden, dass die christliche Verkündigung in diesen Funktionen nicht aufgeht, dass sie etwas anderes ist als eine abgeleitete religiöse Funktion unsers Denkens und Handelns.*³⁵²

352 Dramm, 2002, S. 320.

8. LITERATURVERZEICHNIS

- Barth, K. (1962). *Einführung in die evangelische Theologie*. TVZ Verlag.
- Bethge, E. (2006). *Bonhoeffer*. Rowohlt.
- Bonhoeffer, D. (2022). *Widerstand und Ergebung*. Gütersloher Verl.-Haus.
- Bonhoeffer, D. (1993). *Gemeinsames Leben*. Gütersloher Verl.-Haus.
- Bublitz, H. (2003). *Diskurs*. transcript.
- Dembowski, H. (2004). *Barth – Bultmann – Bonhoeffer. Lebenswerk und theologische Bedeutung*. CMZ Verlag.
- Die Bibel (1986). Österreichisches Katholisches Bibelwerk.
- Dietrich Bonhoeffer Portal (o.D.). *Eine zentrale Verkündigung des neuen Testaments*.
<https://www.dietrich-bonhoeffer.net/zitat/510-dass-gott-die-welt-in-christ/>
- Damm, S. (2002). Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum“ – eine überholte Denkfigur?. In C. Gremmels & W. Huber (Hrsg.), *Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums* (S. 308–321). Gütersloher Verl.-Haus.
- Feil, E. (2002). Religion statt Glaube – Glaube statt Religion? Historisch-systematischer Exkurs zu Bonhoeffers Plädoyer für ein „religionsloses Christentum“. In C. Gremmels & W. Huber (Hrsg.), *Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums* (S. 37–54). Gütersloher Verl.-Haus.
- Foucault, M. (1981). *Archäologie des Wissens*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Fuß, H. (2009, 1. April). Denn das ist was für Engel. Er hat einen Gott auf Erden. *chrismon*. <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2010/979/juergen-moltmann-hat-keinen-gott-im-himmel-das-ist-was-fuer-engel-er-hat-einen-gott-auf-erden>
- Hasenhüttl G. (1965). *Der unbekannte Gott*. Benziger.
- Hasenhüttl, G. (1972). *Gott ohne Gott*. Styria.
- Horkheimer, M. (1971a). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: ein Interview mit Kommentar v. Helmut Gumnior* (Vol. 97). Furche-Verlag.
- Horkheimer, M. (1971b). Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion. In O. Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft* (S. 113-120). Styria.

- Jäger, M. & Jäger, S. (2007). *Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse* (1. Auflage). VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jäger, S. (2011). Diskurs und Wissen. In R. Keller, A. Hirsland, W. Schneider, & W. Viehöver (Hrsg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse* (S. 91–124). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, R. (2011a). *Diskursforschung: eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen* (4. Auflage). VS Verlag.
- Keller, R. (2011b). *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms* (3. Aufl.). VS, Verl. für Sozialwissenschaft.
- Kunstmann, J. (2010). *Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen*. Gütersloher Verl.-Haus.
- Metaxas, E. (2011). *Bonhoeffer, Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet*. SCM Hänssler.
- Meyen, M., Pfaff-Rüdiger, S. & Riesmeyer, C. (2011). *Qualitative Forschung in der Kommunikationswissenschaft. Eine praxisorientierte Einführung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mierzwa, R. (2019). *Religionsloses Christentum*. Lutherische Verlagsgesellschaft Kiel.
- Mokrosch, R. (2009). „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“ Ist dieser religionspädagogische Grundsatz D. Bonhoeffers angesichts der Gottesbilder und Gotteserfahrungen Jugendlicher noch heute relevant? Und ist er eine Basis für ein religionspädagogisches Konzept?. In J. W. de Gruchy, S. Plant & C. Tietz (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?* (S. 244-262). Gütersloher Verl.-Haus.
- Moltmann, J. (2009). Theologie mit Dietrich Bonhoeffer. Die Gefängnisbriefe. In J. W. de Gruchy, S. Plant & C. Tietz (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?* (S. 17-35). Gütersloher Verl.-Haus.
- Pangritz, A. (1989). *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers – eine notwendige Klarstellung* (Nr. 9). Alektor Verlag.
- Papst Johannes XXIII (1963). *Pacem in terris*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Postman, N. (1988). *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*. Deutsch bei Fischer.

- Raffelt, A. (1997). „Anonyme Christen“ und „konfessioneller Verein“ bei Karl Rahner. Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie. *ThPh (Theologie und Philosophie)*, 72, 565-573.
- Rahner, K. (1976). Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Herder Verlag.
- Sartre, J.P. (1965). *Bei geschlossenen Türen. Tote ohne Begräbnis. Die ehrbare Dirne Drei Damen*. Rowohlt Taschenbuch.
- Schlingensiepen, F. (2006). *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie* (3. Aufl.). C.H. Beck.
- Sölle, D. (1975). *Die Hinreise*. Kreuz Verlag.
- Strübing, J. (2013). *Qualitative Sozialforschung: eine komprimierte Einführung für Studierende*. München: Oldenbourg.
- Tietz, C. (2013). *Dietrich Bonhoeffer. Theologie im Widerstand* (2. Aufl.). C.H. Beck.
- Von Balthasar, H.U. (1967). *Spiritus creator*. Johannes Verlag.
- Zimmermann, W.D. (2004). *Wir nannten ihn Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben* (3. Aufl.). Wichern-Verlag.
- Zulehner, P. M. (2020). *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970-2020*. Grünewald Verlag.

9. ANHANG

9.1. Befragungen

9.1.1. Fragebogen

1. Wie beurteilen Sie den Gedanken Bonhoeffers eines religionslosen Christentums?
Inwiefern ist sein Ansatz für Sie nachvollziehbar?
2. Bonhoeffer hat die Idee eines religionslosen Christentums vor mehr als 70 Jahren entwickelt. Wie sehen Sie seine Analyse der gesellschaftlichen Situation in Bezug auf Religion zur heutigen Zeit?
3. Bonhoeffer ist, gerade auch während seiner Haft, immer wieder Menschen begegnet, die sich selbst als nicht religiös bezeichneten, aber, wie Bonhoeffer sagt, „das Rechte tun“. Wie würden Sie diese Personen dem Christentum zuordnen?
4. Wie verhält sich Bonhoeffers Ansatz zu wesentlichen Teilen der christlichen Botschaft und gehen bei Bonhoeffers Ansatz wesentliche Teile der christlichen Botschaft verloren?
5. Was war der Einfluss von Bonhoeffers Gedanken auf das Christentum/ die christlichen Kirchen?
6. Inwiefern sehen Sie eine Notwendigkeit oder Möglichkeit seine Gedanken in das Christentum stärker einfließen zu lassen?
7. Hätte Bonhoeffer die Gelegenheit gehabt, seine Gedanken systematischer und vertieft auszuarbeiten, denken Sie, dass hier eine prägende Wegweisung für die christlichen Kirchen hätte entstehen können?

9.1.2. Befragung 1 - Univ. Prof. em. Dr. Rudolf Prokschi

em. o. Univ.-Prof für Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Wie beurteilen Sie den Gedanken Bonhoeffers eines religionslosen Christentums? Inwiefern ist sein Ansatz für Sie nachvollziehbar?

Grundsätzlich sind die Gedanken Bonhoeffers durchaus nachvollziehbar und sicherlich auch sehr aktuell. Wenn wir bedenken, dass nach der neuen Statistik Austria die Gruppe der „Religionslosen“, also Menschen, die keiner Kirche oder Religion angehören in Wien an erster Stelle stehen, dann ist das schon bedenkenswert. Andererseits darf man aber sicher nicht alle, die keiner offiziellen Kirche oder Religion angehören, als „glaubenslos“ bezeichnen.

Bonhoeffer hat die Idee eines religionslosen Christentums vor mehr als 70 Jahren entwickelt. Wie sehen Sie seine Analyse der gesellschaftlichen Situation in Bezug auf Religion zur heutigen Zeit?

Ich denke, dass sich viele Menschen in unserer Gesellschaft, ihre persönlichen religiösen Vorstellungen aus verschiedenen Glaubensrichtungen „zusammenbasteln“, aber sich nicht an eine bestimmte Gruppe lebenslänglich binden wollen. Der absolute Freiheitsgedanke in allen Bereichen spielt m. E. eine große Rolle.

Bonhoeffer ist, gerade auch während seiner Haft, immer wieder Menschen begegnet, die sich selbst als nicht religiös bezeichneten, aber, wie Bonhoeffer sagt, „das Rechte tun“. Wie würden Sie diese Personen dem Christentum zuordnen?

Diese Haltung ist in der Welt von heute sehr stark verbreitet. Es sind oft Menschen, die sich – ohne kirchlichen oder religiösen Hintergrund – für die in Not geratenen Menschen (Flüchtlinge) sehr engagiert einsetzen.

Wie verhält sich Bonhoeffers Ansatz zu wesentlichen Teilen der christlichen Botschaft und gehen bei Bonhoeffers Ansatz wesentliche Teile der christlichen Botschaft verloren?

Natürlich stellt sich die ernsthafte Frage, ob die Fülle der christlichen Botschaft damit verloren geht, wenn auf die Institution völlig verzichtet wird und ein stark ausgeprägter Individualismus alle Gemeinsamkeit im Handeln kaum zulässt.

Was war der Einfluss von Bonhoeffers Gedanken auf das Christentum/ die

christlichen Kirchen?

In den beiden Publikationen „Die Nachfolge“ und „Gemeinsames Leben“ hat uns Bonhoeffer wichtige Gedanken hinterlassen, die noch stärker in den christlichen Konfessionen Verbreitung finden sollten, weil sie einerseits wichtige Äußerungen zur persönlichen Christus-Nachfolge bieten, andererseits aber besonders den gemeinschaftlichen Charakter des Christentums betonen.

Inwiefern sehen Sie eine Notwendigkeit oder Möglichkeit seine Gedanken in das Christentum stärker einfließen zu lassen?

Aus meiner Wahrnehmung sind es meistens nur einige Spezialisten, die sich mit dem Erbe Bonhoeffers befassen, aber sicher sind seine Gedanken und besondere Anliegen noch viel zu wenig breiteren Kreisen in den christlichen Kirchen bekannt. Sein Bekanntheitsgrad ist vor allem von seinem grausamen Ende im KZ, aber weniger von seinem theologischen Schrifttum.

Hätte Bonhoeffer die Gelegenheit gehabt, seine Gedanken systematischer und vertieft auszuarbeiten, denken Sie, dass hier eine prägende Wegweisung für die christlichen Kirchen hätte entstehen können?

Solche Fragen sind immer schwer zu beantworten. Wir wissen nicht, ob und wie er sich mit den Entwicklungen in seiner lutherischen Kirche gut zurechtgefunden und seine Gedanken ihren Niederschlag gefunden hätten. Natürlich wäre auch seine Rolle in der ökumenischen Bewegung interessant.

9.1.3. Befragung 2 - Markus Fellingner

Gefangenenseelsorger in Niederösterreich (Justizanstalt Stein, JA Göllersdorf, JA Korneuburg, JA Krems, JA Schwarza)

Wie beurteilen Sie den Gedanken Bonhoeffers eines religionslosen Christentums? Inwiefern ist sein Ansatz für Sie nachvollziehbar?

Für mich ist dieser Ansatz absolut nachvollziehbar. Ich übe mich darin. Dabei helfen mir sehr meine Nähe zur Psychotherapie und Beratung und meine Freunde im säkularen Umfeld.

Bonhoeffer hat die Idee eines religionslosen Christentums vor mehr als 70 Jahren entwickelt. Wie sehen Sie seine Analyse der gesellschaftlichen Situation in Bezug auf Religion zur heutigen Zeit?

Für mich persönlich hat dieser Ansatz großes Gewicht. Bonhoeffers Einschätzung, wir würden einer religionslosen Zeit entgegen gehen, hat sich mehr als bestätigt. Noch mehr als die Religionslosigkeit steht meiner Meinung nach die Religion selbst im Weg. Ich arbeite als Gefängnisseelsorger im säkularen Raum und beobachte, wie die meisten Inländer über ein moralistisches Bild in Bezug auf Religion nicht hinaus kommen. Man möchte sich von jeglicher autoritär anmutenden Kirchlichkeit und Religion loslösen. Dies geschieht so vehement, dass für mich diese affektive Abwehr an eine Abwehrhaltung von Missbrauchsoptionen erinnert. Ich vermute so etwas wie eine kollektive Missbrauchserfahrung mit Religion als eine zumindest verletzende Machterfahrung. Vor diesem Hintergrund gilt es – so wie es Bonhoeffer vorhatte - eine Sprache zu finden, die theologische Inhalte nicht religiös formuliert.

Bonhoeffer ist, gerade auch während seiner Haft, immer wieder Menschen begegnet, die sich selbst als nicht religiös bezeichneten, aber, wie Bonhoeffer sagt, „das Rechte tun“. Wie würden Sie diese Personen dem Christentum zuordnen?

Ich stehe dem Gedanken des „Anonymen Christentums“ wie es Rahner formulierte, nahe. Ich halte es für wenig relevant, was Menschen bekennen und wie sie sich selbst zuordnen. Für mich ist das Maß immer die Liebe, nicht „der rechte Glaube“. Und da weht der Geist, wo er will. Ich sehe mich da durchaus im Geiste Jesu, der gerade den Glauben der Andersgläubigen als Vorbild heranzog.

Wie verhält sich Bonhoeffers Ansatz zu wesentlichen Teilen der christlichen Botschaft und gehen bei Bonhoeffers Ansatz wesentliche Teile der christlichen Botschaft verloren?

Wenn die sogenannte christliche Botschaft nicht zuallererst eine jesuanische Botschaft ist, hat sie ihre Substanz und Daseinsberechtigung verloren. Bonhoeffer weiter gedacht, formuliere ich gerne: „Wir müssen Jesus aus dem Christentum befreien“, vielleicht auch aus den Fesseln der Kirche. Dies hätte weitreichende Folgen, da es ohne direkt ins Politische einzugreifen, hochpolitisch wäre und eine radikale Hinwendung zu den Gesellschaftsverlierern bedeuten würde...

Was war der Einfluss von Bonhoeffers Gedanken auf das Christentum/ die christlichen Kirchen?

Sein Zeugnis und Märtyrertum haben seine Botschaft erst gänzlich bedeutsam gemacht und klargelegt, dass sich der christliche Glaube nicht in der Kirche verschanzen und zur

Clubmentalität verkommen darf, sondern eine radikale Hinwendung zum Menschen bedeutet, und den spirituellen und politischen Weg zwischen „Widerstand und Ergebung“ verfolgt.

Inwiefern sehen Sie eine Notwendigkeit oder Möglichkeit seine Gedanken in das Christentum stärker einfließen zu lassen?

Bonhoeffer ist nicht Bonhoeffer. Er kann evangelikal verengt oder politisch und hoch aktuell gelesen werden. Weiterem würde ich mich anschließen. Vielleicht hätte sich in ihm auch eine Nähe zur späteren Befreiungstheologie entwickelt, wer weiß... er hätte sich auf alle Fälle aus einer individuellen Engführung heraus entwickelt, meine ich.

Hätte Bonhoeffer die Gelegenheit gehabt, seine Gedanken systematischer und vertieft auszuarbeiten, denken Sie, dass hier eine prägende Wegweisung für die christlichen Kirchen hätte entstehen können?

Ja. Er hätte allerdings in der Kirche mit nicht viel weniger Widerstand zu rechnen gehabt, wie im politischen Umfeld. Das hat wohl etwas mit einer wahrhaften jesuanischen Spiritualität zu tun...

9.1.4. Befragung 3 - Dr. Jonathan Werner

Gefangenenseelsorger in der Justizanstalt Garsten

Ich erlebe als Seelsorger vermehrt Menschen, die sich in ihrer Religiosität nicht, oder nicht mehr institutionell verorten, und meist nicht einmal mehr religiös sozialisiert sind. Oft nehmen Sie Zuflucht zu greifbaren, innerweltlichen Ankerplätzen (Esoterik/Magie, etc...), die jedoch meist enttäuschen. Früher oder später stellt sich eben die Frage nach der Transzendenz dann doch. Da man diese Frage jedoch nicht mehr in der institutionell geprägten Weise und Sprache beantworten will und oft auch gar nicht mehr kann, weil man die entsprechende religiöse Grammatik nicht beherrscht, heißt „Gott“ nunmehr „Höhere Macht“, „Universum“, „das Leben“, „Engel“ etc...

Meine erste These ist also: Religiosität ist nicht verschwunden. Der Mensch der Gegenwart rückt aber zunächst sich selbst und sein Vermögen in den Mittelpunkt (was theologisch gar nicht so sonderlich falsch wäre), er versucht sich in sich selbst festzumachen und aus sich selbst heraus zu leben, bis er – meist durch Enttäuschungen über sich selbst und die Mitmenschen- erkennt, dass es ein Größeres braucht, das im Außen zu verorten ist – ja, zwingend im Außen verortet werden muss. Der Mensch der

Gegenwart ist also im Grunde genauso religiös, wie der Mensch anderer Zeiten. Er muss dabei aber größere und weitere Prozesse der Findung durchleben und kann nicht mehr auf Selbstverständlichkeiten zurückgreifen. Die Sehnsucht, die Not, die Motivation, der Hunger nach Werten, nach Orientierungspunkten, nach Halt sind die Gleichen.

Nun müsste man fragen, was denn der Kern des Christentums eigentlich sei, was man glauben oder tun muss um „Christ“ genannt werden zu können. Man könnte wohl das Taufbekenntnis hernehmen und den Glauben an die Dreifaltigkeit und die Absage an das Böse als konstituierende Basis ansehen. Die Bibel sagt uns aber, dass Jesus das ganz anders gesehen hat. Er verlangt keine Bekenntnisse und keine Zugehörigkeit, keine Bauten und keine Liturgie, keine Tradition. Selbst wenn wir all diese Dinge ganz wunderbar und aus der europäischen Geschichte und Landschaft nicht wegzudenken finden, so scheint Jesus etwas anderes für viel entscheidender zu achten:

„Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker werden vor ihm zusammengerufen werden und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. Er wird die Schafe zu seiner Rechten versammeln, die Böcke aber zur Linken. Dann wird der König denen auf der rechten Seite sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist. Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich fremd und obdachlos gesehen und aufgenommen, oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Dann wird er sich auch an die auf der linken Seite wenden und zu ihnen sagen: Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist! Denn ich war hungrig und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir nichts zu trinken gegeben; Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich nicht aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir keine Kleidung gegeben; ich war krank und im Gefängnis und ihr habt mich nicht besucht. Dann werden auch sie antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder obdachlos oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben dir nicht geholfen? Darauf wird er ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan. Und sie werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige

Leben. „³⁵³

Nun könnte man auf die Idee kommen, diese Worte Jesu seien nur an „seine Brüder“, also die Juden oder Christen gerichtet, also an die, die sich ohnehin zu Gott bekennen. Das sagt aber der Text nicht und wenn man Mk 3,31-35 dazu betrachtet, so weitet sich der Kreis derer, denen sich Jesus zugehörig fühlt in beachtlicher Weise:

„Da kamen seine Mutter und seine Brüder; sie blieben vor dem Haus stehen und ließen ihn herausschreien. Es saßen viele Leute um ihn herum und man sagte zu ihm: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und fragen nach dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“³⁵⁴

Jetzt müssen wir noch einen letzten Schritt machen und fragen, was denn der konkrete Wille Gottes sei. Was muss man also tun, das war die Ausgangsfrage, um von Jesus Bruder oder Schwester genannt zu werden? Die Antwort ist ebenso klar wie offen:

„Einer von ihnen, ein Gesetzeslehrer, wollte ihn auf die Probe stellen und fragte ihn: Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste? Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“³⁵⁵

Die Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst ist Anfang und Ende, Schlüssel und Weg, Inhalt und Ziel jeder christlichen Existenz. Sie ist konstitutiv und an ihr werden wir gemessen. Letztlich ist das Bekenntnis zu dieser Liebe das unausgesprochene Bekenntnis zu Christus und umgekehrt kommt ein Christusbekenntnis nicht ohne ein Bekenntnis zur Liebe aus. Deshalb kann Augustinus sagen, „liebe und tue was Du willst“. (Allerdings zeigt meine konkrete Erfahrung, dass es besser ist die Reihenfolge umzudrehen. Da wir vielfach mit Existenzen zu tun haben, die Liebe nicht oder zu wenig erfahren haben, ist es zu viel verlangt mit der Gottesliebe zu beginnen. Die meisten Menschen müssen erst einmal lernen und erfahren, dass sie selber liebenswert sind. Von dem Standpunkt aus können sie Gott im Nächsten lieben, nicht umgekehrt. Diese Liebe braucht aber kein institutionelles Gewand. Christentum als Haltung ist davon völlig unabhängig. Anders

353 Die Bibel, 1986, Mt 25, 31-46.

354 ebd., Mk 3, 31-35.

355 ebd., Mt 22, 35-40.

gesagt: Sie können einem Christen alles nehmen, ihm selbst die Ausübung der Rituale seines Christseins verbieten, aber sein „Christ sein“ können sie nicht nehmen und verhindern.

Ein letzter Gedanke: In der Vergangenheit dachte man, man brächte den Menschen mit der Verkündigung des Evangeliums Gott. Als ich 2005 in Kenia unter anderem Missiologie studierte, begann der Professor die Vorlesung mit dem Satz: „Selbst wenn sie in das letzte Kaff Afrikas kommen, wo noch nie jemand war, kommen sie nicht auf den Gedanken, sie brächten Gott dorthin. Der Heilige Geist ist längst schon da und ihr Job ist es, den Menschen zu helfen ihn in dem was vor Ort ist zu entdecken.“ Nun, ich denke, dieser Gedanke gilt auch in der säkularen Welt. Sie ist voll des Heiligen Geistes. Als Gefängnisseelsorger lebe ich ganz in dieser Auffassung und es ist spannend was sich alles verändert, was man alles entdeckt, wenn man diese Sichtweise zulässt, wenn man es für möglich hält, dass ein Ort wie ein Gefängnis, ein „Reich-Gottes-Ort“ sein kann.

9.1.5. Befragung 4 - Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

ao. Univ.-Prof. für theologische Ethik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien

Die Idee eines „Religionslosen Christentums“ entfaltete Dietrich Bonhoeffer, während er als Widerstandskämpfer in Berlin in Nazi-Haft war. Sie findet sich veröffentlicht in dem Band *Widerstand und Ergebung* (1951), den gesammelten Gefängnisbriefen, herausgegeben von seinem Freund Eberhard Bethge. Angesichts eines offensichtlichen und empirisch belegten Abnehmens eines offiziell-kirchlichen Glaubens in Österreich (und darüber hinaus in Europa) stellt sich diese Frage nach der Zukunft des Christentums – allenfalls auch in einem nichtreligiösen Gewand? – mit neuer Dringlichkeit. Kann Bonhoeffers Gedanke hier inspirieren?

Der Begriff vom „Religionslosen Christentum“ taucht zum ersten Mal in einem Brief vom 30.4.1944 auf, wo er aus der Haft an seinen Freund Bethge schreibt:

„Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das 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. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in

keiner Weise; sie meinen also mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes.“³⁵⁶

In den Briefen aus dem Gefängnis kommt Bonhoeffer immer wieder auf dieses Thema zu sprechen. Gleichwohl war für Bonhoeffer keine Gelegenheit, den Gedanken systematisch auszuarbeiten und er kündigt dazu eine längere Arbeit an, die er nach der Haft erarbeiten will. Dazu ist es nicht mehr gekommen. Bonhoeffer wurde in den letzten Tagen des Krieges auf persönlichen Befehl Hitlers hingerichtet.

Bonhoeffer ist von dem tiefen Glauben getragen, dass die Welt durch Christus gerettet wurde und der allumfassende Heilswille Gottes in Christus sich der Welt mitgeteilt hat und mitteilt.

Wie beurteilen Sie den Gedanken Bonhoeffers eines religionslosen Christentums? Inwiefern ist sein Ansatz für Sie nachvollziehbar?

Der Gedanke ist für mich in doppelter Weise nachvollziehbar:

1. Theologisch: Für Bonhoeffer ist Religion, so wie für Karl Barth, der Versuch des Menschen, von sich aus Gott nahe zu kommen. Das ist aber prinzipiell nicht möglich. Vielmehr ist Glaube nur aus Gnade möglich, d.h. weil Gott von sich aus den Menschen nahegekommen ist. Praxis des Glaubens ist daher Nachfolge Christi, weil in Christus Gott in diese Welt gekommen ist und in der Gemeinschaft der Glaubenden weiter in dieser Welt wirksam bleibt.

2. Historisch: Bonhoeffer geht davon aus, dass mit der Aufklärung der „Deus ex machina“, oder, wie er es nennt, der „Lückenbüßergott“ abgedankt hat. Daher kann man Gott nicht mehr an den Grenzen unseres Wissens und Könnens suchen, sondern muss ihm mitten im Leben, mitten in der Welt begegnen. Diese Form christlichen Glaubens und Handelns – „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ ist aber eben nicht „religiös“, sondern „diesseitig“ – allerdings eine „tiefe Diesseitigkeit“, die eben in dieser Welt die göttliche Dimension erkennt. Religion dagegen sucht Gott „außerhalb“ – aber Gott ist eben nicht außerhalb der Welt, sondern durch Christus (und die Kirche) ganz in der Welt.

Bonhoeffer hat die Idee eines religionslosen Christentums vor mehr als 70 Jahren entwickelt. Wie sehen Sie seine Analyse der gesellschaftlichen Situation in Bezug auf

356 Bonhoeffer, 1951, S. 139.

Religion zur heutigen Zeit?

Für die heutige Zeit würde ich nicht so eindeutig von einer umfassenden Säkularisierung ausgehen, wie Bonhoeffer das tut. Bonhoeffer geht ja davon aus, dass die Aufklärung, d.h. die Herrschaft der Vernunft, sich durchsetzt und dass genau deshalb der „Lückenbüßer-Gott“ ausgedient hat. Ich sehe für heute eher eine Spaltung der Gesellschaft in (1.) eine vernunftorientiert-areligiöse Sphäre und (2.) eine emotional-vernunftfreie religiöse Sphäre.

1. Die vernünftig-areligiöse Sphäre wird von Intellektuellen und „der“ Wissenschaft vertreten; da die Kirche die längste Zeit – und heute wieder verstärkt – die „religiöse“ Community bedient, wird damit auch die Kirche und der Christusglaube insgesamt abgelehnt.

2. Die emotional-vernunftfreie Sphäre repräsentieren für mich sog. geistliche Intensivgemeinschaften, die einen fundamentalistischen Glauben und eine strikt emotionale Spiritualität vertreten und eine vernünftige Auseinandersetzung mit dem Glauben ablehnen.

Beide Gruppen sind komplementär und bedingen einander. Es gibt auch einzelne, die beiden Gruppen zugehören, aber in ihrem Leben wissenschaftliches Weltbild und fundamentalistische Religiosität gleichzeitig vertreten. Gegen diese Zweiteilung der Welt – „pseudolutherische Zwei-Reiche-Lehre“ – hat Bonhoeffer zu Recht protestiert. Er plädiert für einen christlichen Glauben, der sich den Anfragen der Vernunft stellt und bereit ist, in dieser Welt vernünftig, d.h. verantwortlich, zu leben.

Bonhoeffer ist, gerade auch während seiner Haft, immer wieder Menschen begegnet, die sich selbst als nicht religiös bezeichneten, aber, wie Bonhoeffer sagt, „das Rechte tun“. Wie würden Sie diese Personen dem Christentum zuordnen?

Bonhoeffer nennt diese Personen „unbewusste Christen“. Das weist durchaus Ähnlichkeit –wenn auch im Detail unterschiedlich ausdifferenziert – mit Karl Rahners Begriff des „anonymen Christen“ auf. Ich persönlich rechne diese Personen nicht dem „Christentum“ zu, wohl aber dem „Reich Gottes“ – und Verweise dazu auf die Rede über das Endgericht in Mt 25: Das sind jene, die sich fragen: „Herr, wann haben wir dich ...

gesehen?“³⁵⁷, aber sie sind Christus begegnet, ohne ihn zu kennen, und haben die Gemeinschaft mit ihm gehalten –anders als die, die sagen „Herr, Herr, ...“ aber den Willen Gottes nicht erfüllen.

Wie verhält sich Bonhoeffers Ansatz zu wesentlichen Teilen der christlichen Botschaft und gehen bei Bonhoeffers Ansatz wesentliche Teile der christlichen Botschaft verloren?

Die christliche Botschaft ist nicht in erster Linie ein intellektuelles Unterfangen im Sinne eines „Bekenntnisses der Wahrheit“, sondern ein praktisches Unterfangen im Sinne des „Tuns des Guten“. In diesem Sinne bleibt in Bonhoeffers Theologie der Kern des Christentums durch und durch gewahrt. Zugleich darf man nicht meinen, dass Bonhoeffer mit seiner Idee des „religionslosen Christentums“ den Glauben aufgegeben hätte. Das „religionslose Christentum“ steht auf dem Boden von Bonhoeffers Buch „Nachfolge“, es schließt seine Christologie, seine Ekklesiologie und seine Ethik nicht aus, sondern ein. Es ist nicht trotz, sondern wegen seines christologischen Glaubens an den menschengewordenen Gott so radikal diesseitig und nur auf diesem Boden zu verstehen.

Was Bonhoeffer allerdings zurückweist ist jede Form von Dualismus. Wer meint, Christentum müsste von seinem Wesen her dualistisch sein, dem wird bei Bonhoeffer „die göttliche Dimension“ fehlen. Er übersieht aber, dass Bonhoeffer auf Schritt und Tritt von Gott spricht und auf Gottes Gnade antwortet. Nur verweigert er sich einer dualistischen Deutung des Gottesbegriffs.

Was war der Einfluss von Bonhoeffers Gedanken auf das Christentum/ die christlichen Kirchen?

Bonhoeffer hatte einige Resonanz, aber er ist nicht der einzige, der ein nicht-dualistisches, diesseitiges Christentum vertritt. Das tun auch andere politisch relevante Theologien („Befreiungstheologie“, „öffentliche Theologie“, „politische Theologie“), von denen manche explizit auf Bonhoeffer aufbauen (z.B. „öffentliche Theologie“), manche ohne Bonhoeffer entwickelt wurden, aber die Nähe zu seinem Denken später wahrgenommen haben (z.B. „Befreiungstheologie“), manche wiederum nicht nur aber auch Bonhoeffer rezipiert haben (z.B. „Politische Theologien“ von Johann Baptist Metz oder von Jürgen

357 Die Bibel, 1986, Mt 25.

Moltmann). Im progressiven, politischen Flügel der Evangelischen Kirchen ist Bonhoeffer breit rezipiert, im sog. „liberalen“ Flügel weniger. In den letzten 20 Jahren haben auch die Evangelikalen Bonhoeffer „entdeckt“ (z.B. über die Biographie von Erich Metaxas), allerdings rezipieren sie einen halbierten und über weite Strecken missverstandenen Bonhoeffer, d.h. sie haben die sperrige Theologie Bonhoeffers auf ein „born-again“-Christentum hin glattgebürstet – unter anderem unter Weglassen bzw. Weginterpretierens des „religionslosen“ Glaubens.

Inwiefern sehen Sie eine Notwendigkeit oder Möglichkeit seine Gedanken in das Christentum stärker einfließen zu lassen?

Angesichts zunehmender Tendenzen zu einem fundamentalistischen, dualistischen Christentum – Stichwort: Evangelikalisierung – ist m.E. Bonhoeffers Theologie notwendiger denn je. Konsequenter würde sich aus ihr eine Ablehnung dualistischer Deutungen und eine klar auf diese Welt bezogene Verantwortungsethik daraus ergeben.

Hätte Bonhoeffer die Gelegenheit gehabt, seine Gedanken systematischer und vertieft auszuarbeiten, denken Sie, dass hier eine prägende Wegweisung für die christlichen Kirchen hätte entstehen können?

Bonhoeffers Wirkmacht hängt auch an seinem Zeugnis als Märtyrer. Ich glaube nicht, dass er größere Wirkkraft entfaltet hätte, hätte er länger gelebt. Andere haben seine Ideen ohnehin aufgegriffen und weiter entwickelt.