

„Ich möchte glauben lernen.“

**Wagnis und Bildung:
Dietrich Bonhoeffers Theologie
in hermeneutischer und
bildungstheoretischer Zuspitzung**

Von der Philosophischen Fakultät
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.) genehmigte
Dissertation

von Bernd-Joachim Vogel
geb. am 5. Oktober 1957 in Uelzen

2018

Referent: Prof. Dr. Friedrich Johannsen

Korreferent: Prof. Dr. Marco Hofheinz

Tag der mündlichen Prüfung: 8. August 2018

Abstract

In der deutschen akademischen Theologie der Gegenwart ist die Theologie Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) mittlerweile eine prominente Randerscheinung. Man bewundert seine persönliche Konsequenz, das existenzielle Miteinander von Leben und Glauben und Theologie und persönlicher Verantwortung. Andererseits hält man mehrheitlich seine Theologie, gerade in Bezug auf die gegenwärtig viel diskutierten Zusammenhänge von ‚Bildung‘ und ‚Hermeneutik‘, für kaum weiterführend, sein Werk insgesamt für allzu fragmentarisch und vieldeutig. „Mit Bonhoeffer kannst du alles rechtfertigen“ heißt es in mancher theologischen Fakultät. Man meint das distanzierend und abwertend. In der vorliegenden Arbeit entwickelt und belegt der Autor anhand der thematischen Brennpunkte ‚Bildung‘ und ‚Hermeneutik‘ die bei Bonhoeffer angelegte, biblisch begründete und vielfältig realisierte ‚aspektive‘ Hermeneutik, die dem theologischen Lebenswerk Dietrich Bonhoeffers seinen faszinierenden Charakter und seine bleibende Bedeutung und Kommunikabilität verleiht. Die Erfahrung lehrt: Man kommt mit Bonhoeffer in Bildungszusammenhängen und auch sonst gut in ein verbindliches Gespräch über das Leben, den Glauben, das Wesentliche. ‚Neues‘ kann ‚geschehen‘. Diese auf einen Bibel und Lebenswirklichkeit umfassenden Dialog, eine umgreifende Wahrheit und Stimmigkeit hin angelegte Hermeneutik hat bei Bonhoeffer, existenziell grundgelegt in seinen Erfahrungen von Kindheit an, in der Christologie ihren denkbar tiefsten und konkreten sachlichen Grund. Jesus Christus – Gott im Menschen Jesus – klärte sich ihm immer deutlicher als der Mensch ‚schlechthin‘. Jesu Göttlichkeit und Gottes Menschlichkeit hat Bonhoeffer nicht eigentlich ‚paradox‘ gemeint, auch nicht nur kreuzestheologisch ausgelegt, sondern als ein existenziell erfahrenes ‚Zugleich‘ verstanden. Entsprechend formulierte er am 21.7.1944, ausgerechnet am Tag seiner schmerzlichen persönlichen Niederlage und Enttäuschung und in äußerster Bedrohung, in einem persönlichen Brief, einem theologischen Testament, eine bis heute theologisch uneingeholte neue Version der lutherischen Rechtfertigungslehre, die anschlussfähig ist für anthropologische, bildungstheoretische, ethische und auch interreligiöse Bezüge für uns heute. Bonhoeffers Theologie erweist sich und ist wichtig für das 21. Jahrhundert, für uns heute. Nicht nur für Christen und Christinnen.

Bibel – Bildung – Aspektivität – Neues im Gespräch.

In the actual academic discussion in Germany Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) is as prominent as his theology somewhat marginal. People are still admiring Bonhoeffer for his consistency in life, belief and personal responsibility. On the other hand, a majority of (German) theologians do not see, that Bonhoeffer could well be inspiring in matters of ‘Bildung’ and ‘hermeneutics’, the actually perhaps most discussed issues in German theology, not to say, that his whole theological work seems to be all too fragmentary and ambiguous. “With Bonhoeffer, You can justify everything”, so is been heard in a German faculty of theology. In the line of Bonhoeffer’s biblically inspired hermeneutics, the author of this work will be developing what he calls a hermeneutics of ‘aspectivity’, both in respect to the double focus of ‘Bildung’ and ‘hermeneutics’ and at last with a special view into Bonhoeffer’s famous letter from prison 21th July 1944. ‘Aspektivität’, respectively thinking in an ‘aspectivic’ manner (‘aspektivisch’), the author argues, is the inner core of the ‘Lebenswerk’ (work of a whole life) of Dietrich Bonhoeffer. It is part of its fascinating character and its capacity to bring people into communication about what really matters in life, about faith and theology. Bonhoeffer has lived and thought in a specific ‘christological’ sense. God in Jesus Christ has been and at the same time has turned out for him more and more as ‘Mensch schlechthin’ (a human ‘as such’), not so much in a paradoxical sense, but in the sense of ‘zugleich’ (‘at the same time’). On 21th July 1944, in a situation of deep personal defeat, disappointment and in personal danger, he has found words as if for a theological last will. He reformulated the issue of justification in a way that could open minds for a new anthropology as well as a theory of education (‘Bildung’) and even for an interreligious dialog as between believers and non-believers nowadays. Bonhoeffer’s theology turns out to be important for the 21th century, important ‘for us today’. Not only for Christians.

„Ich möchte glauben lernen.“

Wagnis und Bildung: Dietrich Bonhoeffers Theologie in hermeneutischer und bildungstheoretischer Zuspitzung

„Offenbarung“ (Vorwort)	5
„Wirklich Neues“ (Einleitung)	10
Exkurs: Rudolf Bultmann – Dietrich Bonhoeffer: Gott ‚in den Tatsachen‘	14
I. Glauben lernen: Wagnis und Bildung	34
1. Herkunft	34
1.1 Herberge	34
1.2 Weihnachten im Hause Bonhoeffer – Inkarnation	35
1.3 Entscheidung – Kreuz	39
1.4 Integration und Aufbruch – Auferstehung	44
1.5 Geheimnis	47
2. „In den Tatsachen selbst ist Gott“ – Von Gott sprechen ohne ‚religiöse Einkleidungen‘	54
2.1 Gott ‚in den Tatsachen‘	54
2.2 Religion und Glauben	65
2.3 Der Erzähler, der Prophet und der Dichter	91
3. Zeit – Geschichte – Opfer – Metánoia	93
Exkurs: ‚Relative Sündlosigkeit‘	98
4. Bildung	103
4.1 Spielen	103
4.2 Erziehen und bilden nach dem ‚Vorbild‘ Jesu	105
4.3 Das Ganze und das Fragment	112
4.4 Bildung und christlicher Unterricht – Der Kampf gegen Dämonen	129
4.4.1 Gott und Humanität	129
Exkurs: Laokoon – (k)eine Marginalie	132
4.4.2 Katechetik 1935/36	138

4.4.3 Iustitia aliena	147
4.4.4 Zwischen Kruzifix und Atheismus	149
4.4.5 Bonhoeffer und die Religionspädagogik seiner Zeit	152
4.4.6 Die Katechetik im Einzelnen	159
4.4.7 Elementarisierung bei Bonhoeffer	167
4.4.8 Oskar Hammelsbeck – Schulgeschichtlicher Epilog auf Bonhoeffer	174
4.4.9 ‚Ärgernis‘	183
4.5 Das Kind	192
4.6 Mit Jesus wachen in Gethsemane	203
4.6.1 „Reise nach der Wirklichkeit“ (von Weizsäcker)	203
4.6.2 Theologische Bildung	205
4.6.3 ‚Religion‘ versus ‚glauben lernen‘?	208
4.6.4 Der fremde Bonhoeffer	213
4.6.5 Bildung und Kompetenzen	223
4.7 Wagnis und Bildung (Thesen)	233

II. Bonhoeffer und die Bibel	247
1. Das lebendige Wort und sein Interpret	247
1.1 Widmung	247
1.2 Von guten Mächten – Die Familie	251
1.3 Sinnlichkeit und Sinn	261
1.4 Entschieden anspruchsvoll – Hermeneutische Reflexionen	268
2. Bibel und Systematische Theologie	272
2.1 Pneumatische Exegese und Kirche als Klammer der Theologie? – Zu Bonhoeffers früher Hermeneutik	272
2.2 Bibel und Dogma – Eine Notiz Bonhoeffers zur Solida Declaratio in den lutherischen Bekenntnisschriften	282
3. ‚Schöpfung und Fall‘ (1932/33)	291
4. Bonhoeffer und die Psalmen	316
4.1 Gemeinsames Leben und das Gebetbuch der Bibel	316
4.2 „Es muss auf Erden entschieden werden“ – Psalm 119	332
4.3 Der Knecht Gottes – Zu Psalm 19	334
5. Biblizismus? – Bonhoeffers Weg zwischen Bibel und Wirklichkeit	337

6. Bonhoeffer, das ‚Alte Testament‘ und Israel	344
6.1 Die offene Christusfrage	344
6.2 Beobachtungen in Bonhoeffers Meditationsbibel	345
7. Jesaja 53	349
7.1 Predigerseminar (1935)	349
7.2 Brief an Eberhard Bethge (18.7.1944)	353
8. Coda	356
III. Dietrich Bonhoeffers theologisches Testament	357
1. Der Brief vom 21.7.1944 als theologisches Testament	357
2. „Ich erinnere mich ...“	365
3. Proömium	367
4. Ahnenreihe Jesus und Luther	368
Exkurs: Christologie für uns heute	373
5. Gespräch über ‚glauben lernen‘	385
Exkurs: Kontinuität und Differenz in Bonhoeffers Lebenswerk	389
6. Der ‚zweite Kampf‘ und danach – die ‚Nachfolge‘ neu im Blick	391
7. Menschwerdung	407
8. Jeremia	429
9. Dank und Segen	432
IV. Bildnachweis	437
V. Literatur	438

In Erinnerung
an meinen Religionslehrer
am Herzog-Ernst-Gymnasium in Uelzen.
Er legte uns 1974 Texte Dietrich Bonhoeffers vor.

„Offenbarung“ (Vorwort)

Dietrich Bonhoeffer hat uns etwas einzigartig Bedeutsames geschenkt. Wir haben von ihm keine ausgewiesene Hermeneutik und keine explizite evangelische Bildungstheorie.¹ Stattdessen sehen wir ein Lebenswerk vor uns, das in der Atmosphäre eines immer neuen, in der Person tief verankerten, Lebenswagnisses² die thematischen Aspekte „Hermeneutik“ und „Bildung“ existenziell wie theoretisch umgreift und zu beidem Unerhörtes zu sagen hat.

„*Hatte Bonhoeffer für uns eine Offenbarung?*“ fragte mich *Ruth-Alice von Bismarck*.³ „Offenbarung“ zielte in ihrem Sprachgebrauch ins Herz der Sache um das Geheimnis der anhaltenden Wirkung Dietrich Bonhoeffers.

„Er hat mir mal bei einem Aufsatz geholfen. Im Deutschunterricht sollten wir einen Aufsatz zu folgendem Vers schreiben: ‚Ein vollendetes Hienieden / Wird nie dem Vollendungsdrang, / Doch die Seel ist nur zufrieden / Wenn sie nach Vollendung rang.‘⁴ Großmutter sagte: ‚Frag doch mal den Pastor Bonhoeffer.‘ Dann haben wir uns darüber unterhalten. Er hat mir geholfen, mich zu positionieren. Vom christlichen Glauben her war ihm der ‚Vollendungsdrang‘ verdächtig. Am Ende stand unter meinem Aufsatz ‚Gut. Etwas pastoral‘. Eine meiner eindrucklichsten Begegnungen mit ihm war, als er eines Tages in Stettin im Wohnzimmer meiner Großmutter saß. Wir Enkelkinder waren dort, um in Stettin auf die höhere Schule zu gehen. Großmutter hatte eine Art ‚Enkelpension‘ für uns eingerichtet. Eines Tages – so um 1936/1937 – saß er dort auf dem blauen Sofa. Im Wohnzimmer gab es immer politische Gespräche. Ich war leidenschaftlich an diesen Gesprächen interessiert und hörte zu. Maria fand das dagegen uninteressant und setzte sich nicht dazu. Über Bonhoeffer hing das Bild des im Ersten Weltkrieg gefallenen Sohnes Konstantin. In Uniform. Da sagte er: ‚Ich würde nicht in den Krieg gehen.‘ Das war ein Donnerschlag für uns Preußenkinder! Die entscheidende Erfahrung war, dass man das bei ihm erst einmal schweigend hinnahm, weil er diese Ausstrahlung hatte [...]. Beherrschend waren seine blauen Augen. Ich sage gern: Er hatte ‚zuhörende Augen‘. Man traute sich in seiner Gegenwart, auch was Dummes zu sagen, weil er so genau zuhörte und auch präzise antwortete. Er strahlte bei aller Zugewandtheit auch

¹ Vgl. Reiner Preul, *Evangelische Bildungstheorie*, Leipzig 2013 (Preul). Preul geht es um „Konturen gebildeten Christseins in der Gegenwart“, um „gebildetes Christsein“ „als christliche Sprachfähigkeit und als geklärtes Verhältnis zur Christentumsgeschichte“ sowie „personale Reife im Denken, Fühlen und Wollen“ „im pluralistischen Kontext“ (vgl. Preul, 345–399).

² Zitiert wird Bonhoeffer nach den *Dietrich Bonhoeffer Werken (DBW)* mit entsprechender Bandzählung bzw. alternativ bei den oft zitierten Hauptwerken nach ihren bekannten Kürzeln wie ‚E‘ für ‚Ethik‘. – Eine explizite Auseinandersetzung mit der Kategorie des ‚Wagnisses‘ führte Bonhoeffer in seiner ‚Ethik‘. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, München 1992 (*Dietrich Bonhoeffer Werke = DBW 6*, zitiert: E), 65, 227 u. ö. „Gerade der in der Freiheit eigenster Verantwortung Handelnde sieht sein Handeln einmünden in Gottes Führung. Freie Tat erkennt sich zuletzt als Gottes Tat, Entscheidung als Führung, Wagnis als göttliche Notwendigkeit“ (E, 285). In dieser ethischen Herausforderung offenbarte sich ein Grundzug von Dietrich Bonhoeffers Lebensauffassung und Wesen: Leben ohne letzte Eigen-Sicherung, ohne Definition, ein Lebenswagnis im Hören auf Gott.

³ Ruth-Alice von Bismarck (1920–2013) war die ältere Schwester von Bonhoeffers Braut Maria von Wedemeyer. Sie lernte Dietrich Bonhoeffer persönlich kennen, hörte auch seine Predigten, wenn er auf Besuch etwa bei Frau von Kleist-Retzow, ihrer Großmutter, war. Maria übergab ihr vor ihrem Tod die Brautbriefe zwischen ihr und Dietrich und gab ihr den Auftrag, sie in geeigneter Form zu veröffentlichen: Ruth-Alice von Bismarck/ Ulrich Kabitz (Hgg.), *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer Maria von Wedemeyer 1943–1945*, München 1992 (Brautbriefe).

⁴ Friedrich Rückerts Gedicht lautet vollständig: „Ein Vollendetes hienieden / Wird nie dem Vollendungsdrang, / Doch die Seel' ist nur zufrieden, / Wenn sie nach Vollendung rang; / Ich bin mit dem zufrieden, was ich lebt' und sang.“

eine Distanz aus. Es steht ja ein langer Prozess dahinter, ehe er in seinem Brief vom 21. Juli 1944 davon sprechen kann, daß er sich nun Gott ‚in die Arme wirft‘. Der Bonhoeffer von 1936 hätte solche Worte nicht gebraucht. Das war die Schule seines Vaters, eine Art Korsett der Seele, eine Enthaltsamkeit gegen alles Gefühl, dafür aber klare Rede, klare Aussagen. Das hat ihn geprägt. Aber eigentlich passte das nicht zu ihm. Er war aber als Kind sehr emotional. Er fand dann in der Tiefe der Schrift die Erfahrung des Angesehen-Werdens. Gerade das Alte Testament mit seinen Geschichten und mit den Emotionen in den Psalmen wurde ihm wichtig. Alle diese Emotionen hatte er in sich, aber so nie geäußert. Das durften in der Bonhoeffer-Familie nur die Frauen. Schon früh hatte er eine Glatze und legte die Haare quer über den Kopf, was aber nicht sehr überzeugte. Seine Stimme war relativ hoch und nicht sehr eindrucksvoll. Wenn er predigte, war er beherrscht und zurückhaltend mit Stimme oder Gesten. Er wirkte dann durch seine innere Kraft und seine Worte [...]. Maria war anders als die Bonhoeffer-Frauen. Sie und Dietrich mussten auch durch Konflikte zu einander finden. Aber das faszinierte ihn auch an ihr. Und er hatte eine so unmittelbare Nähe zu Jesus. Er hatte neben der irdischen eine geistliche Familie. Zu dieser geistlichen Familie gehörte übrigens schon sein Kindermädchen Fräulein Horn. Die Zwillinge Dietrich und Sabine und die kleine Schwester Susanne lagen abends in ihren Bettchen; und sie erzählte ihnen in der Passionszeit jeden Abend eine Geschichte aus der Passion Jesu. Susanne war es dann auch, die Dietrich später fragte – er war da 16 Jahre alt –: ‚Was ist das mit dem Abendmahl?‘ Er antwortete: ‚Ich bin gerne eingeladen bei jemandem, der mich mag.‘ [...]. Das ist überhaupt die entscheidende, die eine Frage, auf die es ankommt: Fand Bonhoeffer immer neu Gott? Oder fand Gott Bonhoeffer? Besser gesagt: Offenbarte sich Gott immer neu in Dietrich Bonhoeffer? Von der Beantwortung dieser Frage hängt heute viel für den christlichen Glauben ab. Eleazar ben Yoetz hat gesagt: Dass Gott sich neu offenbart: Glaube. Dass Gott sich wiederhole: Aberglaube [...]. Das ist nicht mit der Offenbarung in Christus gleich zu setzen; aber er hat doch den Christus auf neue Weise gezeigt, der vollmächtig ist gerade in seiner Schwäche [...]. Dietrich [...] konnte in vielerlei Hinsicht Brücken bauen. Der Durchbruch kam aber nur durch seinen Tod. Die politische Verwirklichung des Glaubens ist sein eigentliches Thema. Das hat sich in ihm offenbart. Aber er bewegte sich schrittweise darauf zu. Er war kein Draufgänger. Als er sich mit Maria verlobte, hat das lebendige Leben noch einmal für ihn angefangen. Überhaupt waren es immer Anstöße von außen, Begegnungen, Erfahrungen, die ihn weiterbrachten. Immer, wenn er etwas Tiefgreifendes erlebte Als er glaubende Pazifisten traf, begann er, die Bergpredigt neu zu lesen. Als er in den Vereinigten Staaten 1931 zunächst heimlich in Gottesdienste der Farbigen ging, erlebte er mit deren Freude, Spontaneität und biblischer Konkretion etwas, was ihn und seine Sicht auf Gott und Welt veränderte“⁵

Von einer ‚Offenbarung‘ macht man sich keinen logischen Begriff, auch wenn versucht werden muss, dem Offenbarten vernünftig nachzudenken. Theologie hat es mit dem lebendigen Gott und dem wirklichen Leben, beidem in Verschränkung, zu tun. Darum kann sie nur existenziell und nur auf eine kreative Weise systematisch sein. Von dieser Art war Bonhoeffers *Lebens-Werk*. Sinn und Methode dieser Arbeit ist eine geistige Wanderung zwischen den Texten in Bonhoeffers Werk, zwischen den Texten und seinem Leben und zwischen beidem und uns heute.

‚**Wirklich Neues**‘. Unter diesem Motto – einer Wortschöpfung Bonhoeffers – möchte ich in der **Einleitung** schon einmal auf das Ganze von Bonhoeffers theologischem

⁵ Bernd Vogel, Glauben lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer, Neukirchen 2006, 23–30.

Lebenswerk schauen. Dabei wird auch die hermeneutische Methode erläutert, mit der ich der Hermeneutik Bonhoeffers auf die Spur komme. Einen Akzent setze ich dabei auf die Entdeckung, dass für das Verständnis und die Rezeption von Bonhoeffers theologischem Lebenswerk viel gewonnen wäre, wenn man es in Zukunft auch ‚*aspektiv*‘ lesen könnte.

In *drei Kapiteln* wird dann jeweils unter einem thematischen Fokus (Bildung, Bibel, glauben lernen⁶) exemplarisch das Ganze von Bonhoeffers Leben und Werk in den Blick genommen. Jeder Teil ist ein Aspekt des Ganzen und steht für das Ganze. Drei Mal in denselben Fluss gestiegen, ist drei Mal ein anderer Fluss. Die ‚Aspektivität‘, die ich in Bonhoeffers Lebens-Werk entdecke, soll sich in dieser Darstellung spiegeln. Wiederholungen sind dabei in der Regel Konkretionen und Zuspitzungen.

In bildungstheoretischer und religionspädagogischer Perspektive bedeutet das Werk Bonhoeffers, ‚Bildung‘ dezidiert bibeltheologisch und christologisch zu denken.⁷ Mit Bonhoeffer muss man theologische Bildungsarbeit als Führung in ein *Gespräch* verstehen, in dem *Neues* geschieht. Dies wird in **Kapitel I** erarbeitet unter der Überschrift **Glauben lernen: Wagnis und Bildung**. *Schulische Bildungsarbeit* liegt im Fokus dieser Arbeit, ist aber nur ein Aspekt der umfassenderen Fragestellung nach Bonhoeffers Bildungsverständnis. Mit beiderlei Zuspitzung – Hermeneutik und Bildungstheorie in Bonhoeffers Verschränkung der Perspektiven – möchte ich einen auf die Praxis von Lehrenden bezogenen Beitrag in die in den letzten Jahren neu in Gang gekommene Diskussion um ‚Theologie‘ und ‚Bildung‘ leisten. Die *erweiterten Thesen* am Schluss dieses Kapitels schließen teilweise Impulse aus den folgenden Kapiteln II und III ein.

Bonhoeffers *bibeltheologische* Hermeneutik wird speziell in **Kapitel II: Bonhoeffer und die Bibel** in den Blick genommen. Dem Geheimnis seines Bibellesens wird dabei zugleich biografisch und werkgeschichtlich nachgespürt. Spielerisch-assoziativ, aber auch im Sinne der ‚Aspektivität‘, wird immer wieder ein Blick auf die handschriftlichen Markierungen und Kommentare in seiner Meditationsbibel (Luther 1911) geworfen⁸. Die Fotografien

⁶ Mit Bezug zu der sprachlichen Wendung Bonhoeffers im Brief vom 21.7.1944: „... Ich möchte glauben lernen“ (s. Kapitel III) werde ich ‚glauben lernen‘ in der Regel klein schreiben. Es geht Bonhoeffer um einen existenziellen Vorgang, einen immer neu ansetzenden Prozess und dabei durchaus auch um eine eigene Aktivität.

⁷ Die hermeneutischen Grundsatzüberlegungen werden in allen drei Kapiteln mit je ihrem Fokus fortgeführt und verifiziert.

⁸ Aus Bonhoeffers Meditationsbibel (Luther 1911) stammen alle biblischen Zitate, so weit von Bonhoeffer so verwendet: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Durchgesehen im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz. Mitteloktav-Ausgabe, Stuttgart 1911 (NL-Bibl. 1 A 6). Wenn anders angegeben, habe ich mit der Luther-Revision 2017 (Luther 2017) oder (bei den Apokryphen) mit der Luther-Revision 1984 (Luther 1984) gearbeitet.

vermitteln, dass und in welcher persönlichen Intensität Dietrich Bonhoeffer mit seiner Bibel gelebt hat. Durch die Texte traf ihn, meistens ohne historisch-kritische Distanzierung⁹, das Wort Gottes direkt ins Herz und in die Situation. Die Kommentare zeigen sowohl etwas über die Person, als auch über seine Bibelauslegung. Engführungen in der Auslegung zeigen sich ausgerechnet bei den von Bonhoeffer so geliebten Psalmen. Andererseits – und das ist der prägende Gesamteindruck – hat sich Dietrich Bonhoeffer vom konkreten Wort Gottes gedanklich und existenziell herausfordern lassen, wirklich Neues zu denken. Zu dem von ihm oft zitierten und bearbeiteten Gottesknechtslied *Jes 53* gibt es eine aufregende Fortsetzungsgeschichte kontextueller Bibelauslegung, die in die Anfänge einer Theologie nach dem Holocaust hineinführte.¹⁰ Diese und andere Überlegungen speziell zum *Gottesverständnis* sind heute hoch aktuell, da über die Kernpunkte der Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes, über das Kreuz Jesu, Sühne und Opfer, Theismus, Nontheismus, Panentheismus neu diskutiert wird.¹¹

Den vielleicht berühmtesten Brief Dietrich Bonhoeffers an Eberhard Bethge vom 21. 7. 1944 lege ich in **Kapitel III** als theologisches Testament aus. Eine biografische Erinnerung Bonhoeffers steht dabei im Mittelpunkt. Der Autor resümiert sein Leben und seine theologische Entwicklung in Form eines persönlich gehaltenen Manifestes. Seine von mir in einem näher ausgewiesenen Sinn ‚chalcedonensisch‘ genannte Christologie, Anthropologie und Rechtfertigungslehre erhalten noch einmal spezifische Akzente. Diese lassen sich auf das in den Kapiteln 1 und 2 Ausgeführte mit den thematischen Aspekten ‚Bildung‘ und ‚Bibel‘ (Hermeneutik) rückbeziehen. Mit ihrem besonderen christologischen und gerade so und ‚zugleich‘ diesseitig orientierten Akzent ist die Theologie Dietrich Bonhoeffers zukunftsweisend nicht nur für theologisch ausgewiesene Bildungsarbeit, sondern darüber hinaus für die Kirche und die christliche Theologie im 21. Jahrhundert.

Herzlich danke ich meinen Doktorvätern Prof. Dr. Friedrich Johannsen und Prof. Dr. Marco Hofheinz. Friedrich Johannsen hat mich ermutigt, noch einmal theologisch und im

⁹ Die Chuzpe, mit der Bonhoeffer die Erkenntnisse etwa der religionsgeschichtlichen Schule oder der frühen Formgeschichte (Bultmann) geflissentlich kaum zur Kenntnis nahm oder nach Kenntnisnahme (s. ‚Schöpfung und Fall‘) zur Seite legte, mag verblüffen. Seine im Ergebnis insgesamt nachvollziehbare Erfahrung war allerdings, dass das Instrumentarium historischer und philologischer Kritik insgesamt wenig auszurichten vermocht hatte gegen die kulturell bestimmte Abhängigkeit von Zeitgeistern in Kirche und Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Bonhoeffer versprach sich von einer konsequent biblischen Fundierung der Theologie weitreichende Reformen in Kirche und Theologie.

¹⁰ Dass Bonhoeffer am Ende das ‚Alte Testament‘ neu verstanden hat, ist eine oft beobachtete, aber kaum in ihrer Bedeutsamkeit betonte Tatsache. Das ‚AT‘ wurde de facto zum Regulativum seiner eigenen bis dato christologischen Vereinnahmung der Hebräischen Bibel.

¹¹ Exemplarisch sei hier auf die fachlichen Beiträge von Hubertus Halbfas, Klaus-Peter Jörns und Matthias Kröger verwiesen sowie auf diverse Glaubens- und Kirchenreformgruppen beider Konfessionen.

Blick auf ‚Bildung‘ mit Bonhoeffer aufs ‚Ganze‘ zu gehen. Marco Hofheinz ist als ein der Theologie Karl Barths nahe stehender Systematiker mit ausgesprochenem Verständnis für Bonhoeffer den gedanklichen Weg in die theologischen und methodischen Provokationen Bonhoeffers mitgegangen.

Herzlich danke ich auch Dr. Ilse Tödt. Sie hat mir unschätzbare Hilfe gewährt in der Übertragung und Übersetzung von handschriftlichen Bemerkungen und Kommentaren Bonhoeffers in seiner Bibel und anderen Büchern.

Mit der Juristin und Theologin Petra Roedenbeck-Wachsmann habe ich im Gespräch ‚wirklich Neues‘ bei Bonhoeffer zu entdecken gesucht. Den Begriff des ‚Aspektiven‘ mit dem Hinweis auf den Theologen Friedrich Avemarie verdanke ich ihr.

Dank sei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin. Zahlreiche Fotografien von Seiten aus Bonhoeffers Bibel darf ich im Rahmen dieser Arbeit veröffentlichen.

Nicht zuletzt danke ich meiner Frau Elisabeth Michalek-Vogel, die nicht nur großmütig auf mich verzichtete in all den Stunden und Tagen, in denen ich am Schreibtisch oder in der Staatsbibliothek in Berlin über ‚Bonhoeffer‘ saß, sondern mich auch ständig herausgefordert hat, Texte von Bonhoeffer in die ‚Tatsachen‘ eines dörflichen Gemeindepfarramtes einzuspielen und dabei zu erfahren, dass und wie Bonhoeffer wirkt.

‚Wirklich Neues‘ (Einleitung)

„Ob es jemals in der Geschichte Menschen gegeben hat, die in der Gegenwart so wenig Boden unter den Füßen hatten [...] wie wir? Oder vielmehr: ob die verantwortlich Denkenden einer Generation vor einer großen geschichtlichen Wende jemals anders empfunden haben als wir heute, – eben weil etwas wirklich Neues im Entstehen war, das in den Alternativen der Gegenwart nicht aufging?“¹²

Dieser Autor ist nicht ‚tot‘. Man kann durch seine Texte mit ihm in Kontakt treten und ‚wirklich Neues‘ zu denken bekommen.¹³

Im Laufe einer langen Beschäftigung mit Bonhoeffers Person und Texten habe ich eine Art des Verstehens erfahren, nach welcher der ‚Gegenstand‘¹⁴ der Untersuchung, Dietrich Bonhoeffers theologisches Lebenswerk, mehr und mehr zugleich ‚objektiver‘ und ‚subjektiver‘ in Erscheinung trat. In seiner unverfügbaren Fremdheit und seiner existenziell anrührenden Nähe kann der Autor der Texte einem in einem Maße bekannt werden, dass sein Lebenswerk zu sprechen beginnt.

Die Frage ist, ob und ggf. wie diese ganz ‚subjektive‘ Erfahrung mit Bonhoeffers Texten methodisierbar ist. Es wird sich an seinen Texten und im Versuch des Verstehens ausweisen lassen müssen, ob und inwiefern das Lebenswerk Dietrich Bonhoeffer in einem verallgemeinerbaren Sinn heute neu zur Sprache kommen kann. Wäre dem so, hätten wir zumindest *einen* weiteren, ausgewiesenen Weg gefunden, auf dem Bildungsverantwortliche,

¹² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, München 1998, (DBW 8, zitiert im ff. als WE). Zitiertes Text: „Ohne Boden unter den Füßen“, Textabschnitt aus „Nach zehn Jahren“ (geschrieben Jahreswende 1942/43), WE, 20.

¹³ Vgl. dazu Roland Barthes, *Der Tod des Autors*, in: Fotis Jannidis/ Gerhard Lauer/ Matias Matinez/ Simone Winko (Hgg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000 (Jannidis 2000), 185–193, vgl. Roland Barthes, *Das Rauschen der Sprache*, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, darin 57–63: „Die Geburt des Lesers muß mit dem Tod des Autors bezahlt werden“ (ebd., 63). Dass „das Werk dem Zugriff [des Lesers, B.V.] entflieht, daß es *etwas anderes* ist als seine eigene Geschichte“ sagt Roland Barthes allerdings auch (in: Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart und Paderborn 1984, 123). Das ‚andere‘ ist in Auseinandersetzungen mit Bonhoeffers Texten nie etwas nur Begriffliches, sondern erweist sich nach dem physischen und gewaltsamen Tod des ‚Autors‘ als eine Dynamik eigener Art, als die Möglichkeit einer Teilhabe des Lesers an einer Atmosphäre unmittelbarer Begegnung und existenzieller Herausforderung. Bezogen auf das in der Literaturwissenschaft geltende hermeneutische Dreieck von Autor bzw. Autorin-Text-Leser resp. Leserin möchte ich im Laufe dieser Arbeit dafür plädieren, den jeweiligen Text möglichst nahe am Autor zu verstehen. Dabei ist selbstverständlich immer der eigene Standpunkt, das eigene Interesse wahrzunehmen und kritisch zu befragen, in welcher Form und ob es dem Anspruch von Text und Autor gerecht wird. Weder eine historisierende, noch eine rezeptionsästhetische Herangehensweise kommt dem ‚Lebens-Werk‘ Bonhoeffers nahe.

¹⁴ Ich setze an anderer Stelle nachgewiesene und häufig verwendete Zitate sowie Schlüsselworte und gelegentlich poetisch-theologisch bzw. ‚aspektiv‘ (dazu s. im ff.) zu lesende Redewendungen in einfache Anführungszeichen.

Prediger und Predigerinnen und überhaupt Menschen guten Willens das humane und theologische Erbe Dietrich Bonhoeffers für uns heute wirksam zur Sprache bringen könnten.

Der Autor muss jedenfalls weitgehend zu *seinem* eigenen Wort kommen; und das gelingt in dem Maße, als wir es ihm nicht übel nehmen, dass er zu unterschiedlichen Zeiten und Anlässen dies *und* jenes gesagt und geschrieben hat, sondern *genau darin* das Wesentliche von ihm vermuten, die *aspektive* Vielfalt in der Sicht auf das, worauf es Dietrich Bonhoeffer je und je unbedingt ankam.¹⁵ Um es zu konkretisieren: Wir können nicht Bonhoeffer verstehen, *obwohl* sein Leben und sein Werk, sein Lebenswerk insgesamt, ein *Fragment* bleiben musste, sondern gerade genau darum: Bonhoeffer hat es am Ende seines Lebens selbst geahnt und weitgehend schon formuliert: Das Lebensfragment, dem man ansieht, wie es gemeint war und aus welchem Material es gebaut ist, ist das dem Menschlichen Gemäße. Mehr zu wollen, wäre Hybris. ‚Glauben‘ zu lernen (‚glauben‘ klein geschrieben) bedeutete ihm gerade, darauf zu verzichten, den Schlusspunkt selbst zu setzen, das Werk zu vollenden, die Begriffe definiert und die richtigen Schlüsse alle gezogen zu haben. Was sub specie aeternitatis bleibt und vor Gott gilt, sind vielmehr alle die eigenen Versuche, die Wagnisse, je im Augenblick und in der Situation die konkrete Antwort zu geben auf die Frage, die Gott einem Menschen je und je stellt, auf das ‚Gebot‘, das Gott einem je und je gewährt.

Die passende hermeneutische Reflexion fand ich bei Friedrich Daniel Schleiermacher:¹⁶ Im Sinne einer allgemeinen Hermeneutik hat jeder Vorgang echten Verstehens eine ‚objektive‘ und eine ‚subjektive‘ Dimension. Um einen Text verstehen zu können, muss ich einerseits den Text in sich selbst und aus sich selbst heraus, unter Anwendung meiner historischen und philologischen Kenntnisse, zu verstehen suchen. Ich muss mich andererseits

¹⁵ Damit ist die hauptsächliche Hypothese dieser Arbeit formuliert. Näherhin: Das Lebenswerk Dietrich Bonhoeffers lässt sich am besten ‚aspektiv‘ verstehen. Weiterhin: Inhaltliche und bis heute teils unerhörte, teils uneingeholte inhaltliche Aussagen zu ‚Bildung‘, ‚Bibel‘, ‚Hermeneutik‘, zu ‚Gott im Menschen Jesus‘, zum ‚glauben lernen‘ gewinnen ihre Gedanken anregende Kontur im Gespräch derer, die sich auf den so gelesenen Bonhoeffer ernsthaft einlassen.

¹⁶ Bonhoeffer hatte Schleiermachers Reden schon als Jugendlicher gelesen und war dann infolge seiner zeitweiligen und partiellen Annäherung an die Theologie Karl Barths von weiteren Bezügen zu Schleiermacher abgerückt. Tatsächlich hat er in einer über Reinhold Seeberg vermittelten Variante etwa Schleiermachers Auffassung von Religion als einem zeitweiligen Gewand des Christentums, wie er sich in der Tegeler Zeit ausdrückte, geteilt, bis er dann ab April 1944 das Thema ‚Religion‘ unter dem Aspekt einer kommenden ‚Religionslosigkeit‘ neu fasste. Die Bezüge von Bonhoeffers Werk zu Schleiermacher bzw. in der Folge der Tradition der liberalen Theologie sind in Bezug auf seine aufs ‚Ganze‘ gehende Denkart und sein persönliches Empfinden tiefergehend, als ihm zeitweilig selber deutlich werden sollte. Insbesondere lässt sich kaum leugnen, dass Bonhoeffer ein zutiefst vom Deutschen Idealismus und auch von der Romantik beeinflusster Mensch und Denker gewesen ist, wenn er sich auch immer wieder mit den aus seiner Sicht bestehenden Grenzen und Gefahren des Deutschen Idealismus und der romantischen Theologie auseinandersetzte, die ihm gerade im Angesicht des Erlebens seiner Zeit und in Form des sogenannten Kulturprotestantismus insgesamt als theologisch zu schwach begründet und darum zu anfällig für Missbrauch zu sein schienen.

in einer subjektiven Interpretation geradezu in den Text einfühlen, muss mich durch den Text hindurch hineindenken in „Charakter, Absichten, äußere[n] Verhältnisse des Verfassers“, möglichst die „vollkommene Kenntnis des Urhebers“ anstreben – ,um aus dieser Kenntnis von innen, dem Geist des Verfassers resp. der Verfasserin her, – die grammatischen Schwierigkeiten zu überbrücken und den Wortsinn, das Gemeinte in den Worten des Textes annäherungsweise, möglichst vollkommen zu verstehen.

„Die absolute Lösung der Aufgabe ist die, wenn jede Seite für sich behandelt die andere völlig ersetzt [sic, B.V.] die aber eben soweit auch für sich behandelt werden muß.“¹⁷

Die inhaltlich bestimmte doppelte Struktur der *allgemeinen* Hermeneutik Schleiermachers entspricht dem *christologisch-chalcedonensischen* Grundthema des Lebens von Dietrich Bonhoeffer.¹⁸ Bonhoeffers Texte und seine Person lassen sich, mit einander

¹⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik, darin: Vorlesungsnachschrift Jonas, Sommer 1819, Kritische Gesamtausgabe Bd. II / 4, hg. v. Wolfgang Virmond unter Mitwirkung von Hermann Patsch, Berlin/Boston 2012, 121, vgl. ebd., 191–353. ‚grammatischen‘ und der ‚psychologischen‘ (diese kann auch die ‚divinatorische‘ heißen) beschreibt: „Beide [die ‚psychologische‘ resp. ‚divinatorische‘ und die ‚grammatische‘ ‚Interpretation‘, B.V.] stehen einander völlig gleich und mit Unrecht würde man die grammatische Interpretation die niedere und die psychologische die höhere nennen“ (ebd., 121). – Der Begriff der ‚Divination‘ meinte bei Schleiermacher nicht ausschließlich, aber tatsächlich auch das menschliche Vermögen, Gott zu ahnen und dieses Erlebnis im frommen Selbstbewusstsein anschließend in vernünftige Begriffe zu fassen. Rudolf Otto nahm den Begriff im Anschluss an Jacob Friedrich Fries noch radikaler auf als ‚reines unauflösliches Wahrheitsgefühl‘, apriorische menschliche Fähigkeit „echter Divination als religiöser Intuition.“ Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München (1936) 1987, 197. – Anthony C. Thiselton, Hermeneutics. An Introduction, Cambridge 2009 (Thiselton 2009) erläutert den Kern der Hermeneutik Schleiermachers, das komplementäre Miteinander von historisch ‚vergleichender‘ (‚comparative‘) und ‚divinatorischer‘ (‚divinatory‘) Methode im hermeneutischen Zirkel anhand von dessen Weihnachtsfeier (Friedrich Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Zürich 1989): „After the return from Christmas Mass or Christmas communion, the men and women of the household talk, and in effect each group celebrates the birth of Christ in its own way. The men discuss the conceptual difficulties of the incarnation. Their ‚masculine‘ principle is largely that of comparison and analysis. The women sing hymns to Jesus, whom they know intuitively, suprationally, or through a more immediate relationship. Schleiermacher comments that the women are right, although in fact both the ‚feminine‘ divinatory principle and the ‚masculine‘ principle of analysis and comparison are complementary. Both are needed. But the ‚feminine‘ principle has been too neglected in the Church“ (Thiselton 2009, 156). – Lassen wir die aus heutiger Sicht gender-problematische Zuschreibung in ‚männliche‘ und ‚weibliche‘ Zugänge zur Inkarnation beiseite, scheint mir gerade auch für das Verständnis von Bonhoeffers theologischem Lebenswerk diese Komplementarität von ‚analytischer‘ und gewissermaßen ‚synthetischer‘ (‚divinatorischer‘) Herangehensweise die ihm entsprechende sinnvolle Methodik. Selbstverständlich muss das konstruierende Moment in beiderlei Hinsicht dabei in den Blick genommen und bewusst gemacht werden. Je mehr das gelingt, desto reichhaltiger sind die Überraschungen und Inspirationen, die aus Bonhoeffers Texten uns erreichen.

¹⁸ Womit ich bereits ganz zu Anfang, also hier, andeute, dass ich Schleiermachers Konzept einer allgemeinen Hermeneutik für christologisch fundiert und kompatibel ebenso halte, wie umgekehrt m. E. gilt: Bonhoeffers biblisch und christologische fundierte Hermeneutik zielt, unbeschadet seines gescheiterten Versuchs einer ‚pneumatischen Exegese‘ ebenfalls auf eine allgemeine Hermeneutik; denn Gott „ist“ „in den ‚Tatsachen‘ der Welt (Bonhoeffer), welche Erkenntnis im Gefüge seiner Theologie auf eine konsequent chalcedonensische Christologie hinausläuft.. In seiner Vorlesung zur Christologie 1933 betonte Bonhoeffer zunächst die Weisheit des Chalcedonense, nach der das über das Geheimnis des Gott-Menschen positiv Sagbare in negativ formulierten begrifflichen Abgrenzungen verhüllt sei.

verknüpft und unvermischt, am ehesten in dieser wechselseitig aspektiven Sicht auf das gottmenschliche ‚Ganze‘ verstehen.¹⁹

Dietrich Bonhoeffer hat als Person intuitiv und als Theologe bewusst und willentlich gedacht, dass sich das *Göttliche* ganz und gar im *Menschlichen* ereignet, und dass sich das Menschliche nicht anders verstehen lässt, als ganz und gar vom Göttlichen in dem Menschen Jesus her. Die stark ins Soziale und Ethische gehende Tendenz der Theologie Bonhoeffers ist im Kern ein spezifisches Welterleben, eine tief erlebte und von der Bibel her geprägte Sicht auf die Wirklichkeit, die als solche eingeschliffene philosophische und theologische Definitionen übersteigt: „[...] *in den Tatsachen selbst ist Gott*“ (WE, 288, kursiv B.V.).

Dieser Halbsatz in einem persönlichen Brief an Renate und Eberhard Bethge ist mit ihrer für das Familienmitglied Renate Bethge, geb. Schleicher, gemeinten Zuspitzung von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis von Bonhoeffers Welterleben und Denken nicht erst im Gefängnis in Berlin-Tegel, aber dann in voller Klarheit expliziert. Es läuft bei Bonhoeffer darauf hinaus, zu glauben, dass Gott selbst seine Evidenz in den Tatsachen erweist. Im Sinne Bonhoeffers ist eine gesprächsweise Verständigung von ‚Christen‘ und ‚Heiden‘ darüber denkbar, ob und inwiefern in ‚Tatsachen‘ von ‚Gott‘ gesprochen werden könnte. In scheinbar beiläufigen, persönlich gemeinten Bemerkungen, sehen wir Bonhoeffer ‚nicht-religiös‘ resp. ‚weltlich‘ ‚interpretieren‘.²⁰ Biblische und theologische Grundbegriffe sind fast immer im Spiel, auch dann, wenn scheinbar nur Persönliches, Alltägliches, ganz und gar Weltliches zur Sprache kommt. Es ließen sich die im Hintergrund mitgedachten geistigen Größen identifizieren. In Bezug auf Gott in den Tatsachen argumentiert Bonhoeffer in Tegel

¹⁹ In die theologische Diskussion hat den Begriff der ‚Aspektive‘ der Judaist und Neutestamentler *Friedrich Avemarie* eingeführt. Vgl. Friedrich Avemarie, Neues Testament und frührabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Jörg Frey und Angela Standhartinger, Tübingen 2013 (Avemarie). – Avemarie bezieht sich explizit auf Emma Brunner-Traut: „In rabbinischen Texten können, wo es um soteriologische Fragen geht, Aussagen, die den Grundgedanken der Erwähltheit zum Tragen bringen, nahtlos in andere Aussagen übergehen, die auf dem Prinzip der Vergeltung gemäß den Taten eines Menschen beruhen. Dieses Phänomen einer unproblematischen Gleichzeitigkeit von widersprüchlich Erscheinendem habe ich andernorts in Anlehnung an die Ägyptologin E. Brunner-Traut mit dem Begriff der ‚Aspektive‘ zu beschreiben versucht. In der bildenden Kunst des Alten Orients können Vorderansicht, Seitenansicht und Draufsicht bruchlos ineinander übergehen [...], so kommt im Alten Ägypten Schönheit zustande“ (Avemarie, 632 f.).

²⁰ Diese ganze Arbeit ist im Prinzip ein (erneuter) Versuch, Bonhoeffers Überlegungen zur ‚nicht-religiösen‘ bzw. ‚weltlichen‘ Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe zu verstehen und für heute neu zu akzentuieren. Neben vielen anderen Bezügen und Belegen im Laufe dieser Arbeit vgl. vorläufig WE, 509, 535, 559.

mit Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche²¹ und deutlicher als mit Karl Barth nun eher mit Rudolf Bultmann.

Mit Bultmann geht er davon aus, dass die heilsgeschichtlichen ‚Tatsachen‘, die in der Bibel erzählt werden, derart interpretiert werden müssen, dass sie die Menschen existenziell angehen können. Dabei vertraut Bonhoeffer darauf, dass etwa die neutestamentlichen Erzählungen von den wunderbaren Begegnungen der Menschen mit Jesus ihre Evidenz erweisen können gerade dann, wenn die Interpreten sich zurückhalten mit irgendwelchen exegetischen Vorentscheiden, welche letztlich bewirken, dass zwischen dem in der Bibel Erzählten und dem staunenden Einverständnis der Lesenden oder Hörenden (in der ‚Verkündigung‘, gleichermaßen zentrale Kategorie in Bonhoeffers und Bultmanns Theologie²²) ein von Bonhoeffer ‚religiös‘ genanntes Glaubenshindernis konstruiert wird: eine von den Menschen unerfüllbare Vorbedingung für ‚glauben lernen‘ im Sinne des paulinischen Streits gegen die Beschneidung (WE, 406, 482!).

Exkurs: Rudolf Bultmann – Dietrich Bonhoeffer: Gott ‚in den Tatsachen‘

Rudolf Bultmann hat in einer späteren Ausarbeitung (1963), möglicherweise mit Bezug zu Texten Bonhoeffers, seine Sicht auf den Glauben und geschichtliche Tatsachen präzisiert. Diese späte Position gleicht sich inhaltlich der von Bonhoeffer 1944 weitgehend an²³: Insofern von Gott sinnvoll nur in Bezug auf die menschliche Existenz gesprochen werden kann, der Mensch in Bezug auf sein ‚existentielles Betroffensein‘ aber „lediglich der Leidende, der Empfangende“ ist, ist es in einer ‚konkreten Situation‘ „sozusagen selbstverständlich“, dass der von Gottes Handeln Betroffene ‚analogisch‘ von Gott spricht und dann eine konkrete Erfahrung auf „Gottes Willen“ zurückführt, zumal in ‚liturgischer Sprache‘ und ‚frommer Andacht‘.²⁴ Bultmann besteht weiterhin darauf, die Rede vom ‚Wunder‘ streng zu unterscheiden von der Behauptung scheinbarer göttlicher ‚Mirakel‘ (ebd., 291). ‚Natur‘ und ‚Geschichte‘ sieht er allerdings „von Gottes Handeln durchwaltet. Aber dieses Wissen kann nur als Bekenntnis ausgesprochen werden“ (ebd.), welches hervorgerufen wird in der

²¹ Nietzsche hatte gegen den naturwissenschaftlichen Positivismus seiner Zeit und im Sinne seines ‚Willens zur Macht‘ aphoristisch geraunt, es gäbe im eigentlichen Sinn gar keine Tatsachen, nur Interpretationen. Bonhoeffer nimmt vielfältig Bezug auf Nietzsche – meistens, ohne ihn zu nennen oder gar Literatur zu zitieren.

²² Während bei Bultmann die ‚Verkündigung‘ inhaltlich als das ‚Kerygma‘ im Zentrum seiner Theologie bleibt, hat Bonhoeffer – wenn ich richtig sehe – den in seiner mittleren Phase (1932–1939) betonten Akzent auf ‚Verkündigung‘ in Tegel so nicht mehr gesetzt. Sicherlich spielt die Lebenssituation im Gefängnis ihre Rolle dabei, erklärt doch aber nicht weg, dass Bonhoeffer auch in der Sache anders zu denken beginnt: Er tendiert nun immer stärker zu einerseits ‚Gebet‘, andererseits Frage und ‚Gespräch‘, wovon er sich ‚wirklich Neues‘ erwartete.

²³ Rudolf Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung (1963), in: Ders., Neues Testament und christliche Existenz (hg. v. Andreas Lindemann), Tübingen 2003 (Entmythologisierung), 284–293.

²⁴ Entmythologisierung, 290 f.

‚Verkündigung‘ (dem Kerygma) mit seinem Grund und Kern: ‚Das Wort ward Fleisch‘. Allein in der Verkündigung, im ‚Kerygma‘, wird für Bultmann die Wahrheit Gottes im Menschen Jesus ‚gegenwärtig‘. „Träger der Verkündigung ist die Kirche, und hier wiederholt sich jene Paradoxie“ [von ‚objektivem‘ historischen und ‚eschatologischem‘ ‚Phänomen‘, B.V.].²⁵

Was unterscheidet diese späte, ausdifferenzierte Position Bultmanns von der von Bonhoeffer in Tegel? Schaut man auf den sachlichen Gehalt der klar differenzierten Begriffe Bultmanns in ihrem abstrakten Gehalt, scheinbar nur wenig. Bonhoeffer hatte an Bultmanns Aufsatz von 1941 kritisiert, Bultmann ‚trenne‘ „Gott und Wunder“ ‚voneinander‘ und ‚verkürze‘ das ‚Evangelium‘ (WE, 414). Dieses Urteil läßt sich an Bultmanns Aufsatz von 1941 insofern nachvollziehen, als Bultmann das „Christusgeschehen“, die „Offenbarung“ von Gottes „Liebe“, letztlich ganz auf Kreuz und Auferstehung, wechselseitig einander interpretierend, fokussiert und – so hat es jedenfalls den Anschein – wohl auch darauf beschränkt.²⁶ Der Reichtum der biblischen Erzählungen im ‚Alten Testament‘ und der Jesuserzählungen in den Evangelien liegen außerhalb von Bultmanns Fokus. Das ‚Wunder‘ wird vor allem unter der Perspektive des für den modernen Menschen angeblich problematischen mythologischen Weltbildes des NT als Problem isoliert und insofern von ‚Gott‘ und Gottes Handeln faktisch ‚getrennt‘ (Bonhoeffer).

Ohne den Begriff des ‚Paradoxes‘ ist Bultmanns theologische Arbeit gar nicht zu verstehen. Es ist der Kern seines Denkens von Gott und Welt. Inkarnation, Kreuz, Auferstehung in das Kerygma der Kirche sind nur ‚paradox‘ und d. h. auch: gegen den Augenschein zu denken. Bonhoeffer verwendet in Tegel ‚paradox‘ eher im uneigentlichen Sinn. In seiner späteren Ausarbeitung präzisiert Bultmann insbesondere zum ‚Wunder‘ seine ältere Arbeit nicht unwesentlich. Der Unterschied Bultmann – Bonhoeffer bleibt beträchtlich: Schaut man auf die Denkart, geht man einzelnen Worten nach und achtet genau auf den Kontext und Wortgebrauch, dann strahlt aus Bonhoeffers Texten – und dies in gleichzeitiger Hochachtung vor dem Denker Bultmann gesagt – eine die theologischen Schulen überschreitende und darum in besonderer Weise inspirierende Kraft, in der nicht immer alles klar auf den Begriff, dafür in den geistigen Fluss gebracht wird. Bonhoeffer sucht und findet jedenfalls in seinen Spitzenformulierungen Worte für ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, das übliche philosophische Begriffe überschreitet und auch sprengt.

²⁵ Ebd., 292 f.

²⁶ Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), Nachdruck, hg. v. Eberhard Jüngel, München 1988, 52 und ff.

Bonhoeffer deutet das Geschehen, dass Gott in Jesus Mensch geworden ist und in den ‚Tatsachen‘ der Geschichte ‚ist‘ resp. ‚waltet‘ (vgl. WE, 30) in der mit dem Chalcedonense gesetzten Spannung von Offenbarung und Verhüllung bzw. dem christologischen „Incognito“²⁷. Bonhoeffer argumentiert dabei im Grunde nicht paradox. Sein Vortrag läuft vielmehr darauf hinaus, die Zuhörenden in eine ihnen vielleicht bisher nicht geläufige Bewusstseins-ebene und in ein Gespräch hinein zu führen, in dem nicht begriffliche philosophische, kirchliche und theologische Konventionen herrschen, letztlich ein theologisches Geheimwissen Glaube und Leben trennt, sondern von Gott in dem Menschen Jesus Christus im Modus der *Beziehung* gesprochen werden kann, im Modus der Frage nach dem „Wer“ des Jesus Christus in Bezug auf je mich und je uns²⁸, und d. h. in letzter Konsequenz: ganz ‚weltlich‘, aufgrund von Lebenserfahrung und Lebensdeutung.

Was Bonhoeffer verhüllt lassen möchte, ist nicht das metaphysisch Paradoxale, sondern das Innerste im Gott-Mensch-Geschehen. Bezeichnend für seine existenziell bestimmte Denkweise ist ein Brieftext aus dem Bereich des sehr Persönlichen. Am 30.5.1944 schreibt er an Bethge von seinem persönlichen Umgang mit der für ihn unerträglichen Sehnsucht nach Maria, nach und Freiheit.

„Vielleicht sagst Du, man sollte das Begehren nicht niederknüppeln, und Du hättest wohl recht damit. Aber sieh‘ mal, ich könnte es z. B. heute abend garnicht wagen, mir wirklich konkret auszumalen, daß ich mit Maria bei Euch im Garten am Wasser säße, daß wir dann bis in die Nacht miteinander sprächen usw. usw. Das ist einfach Selbstquälerei, die physisch weh tut. Also flüchte ich mich ins Denken, ins Briefeschreiben [...] und verbiete mit – als Selbstschutz – das eigene Begehren. Es wäre – so paradox es klingt²⁹ – selbstloser, wenn ich vor meinem Begehren nicht solche Angst zu haben brauchte, sondern ihm freien Lauf lassen könnte – aber das ist sehr schwer“ (WE, 456).

Bonhoeffer zielt in dieser Situation gar nicht auf eine Paradoxie. Das Ganze „klingt“ ja auch nur so. Vielmehr weiß er, dass sein Bemühen um Selbstschutz notwendig ist und dass er damit in gewisser Weise nicht im Sinne einer unkontrollierten Selbst-Hingabe ‚selbstlos‘ sein kann, sondern an sich selbst teilweise gewaltsam festhalten, Gedanken und Gefühle

²⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*, hg. v. Otto Dudzus (Mitschrift), Hamburg 1962 (= im ff. CV). Vgl. Eberhard Bethges erste Kompilation von Nachschriften in Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Eberhard Bethge, Dritter Band (1960), 2. Aufl. München 1966, 166–242, sowie die Neufassung im Rahmen der *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW): Dietrich Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997 (= DBW 12), 279–348: „Wie ist es [...] zu begreifen, daß Jesus Wunder getan hat? Ist das nicht doch die Durchbrechung des Incognito? Der Liberalismus antwortet, Wunder sind zeitgeschichtlicher Spuk. Wir antworten, die Wunder Jesu sind keine Durchbrechung des Incognito. Die antike religiöse Welt steht voll von Wundern. D. h. daß der Bereich der Wunder nicht identisch ist mit dem Bereich Gottes. Der Bereich der Wunder ist nur über den Menschen erhoben. Der dem Wunder zugeordnete Begriff ist nicht der Begriff Gottes, sondern der der Magie. Wenn Jesus Wunder tut, so wahr er sein Incognito in einer magischen Welt. Das Wunder beglaubigt ihn ja auch gar nicht. Im Gegenteil, man erklärt seine Gewalt für dämonisch.“

²⁸ Vgl. DBW 12, 281 ff.

²⁹ Vgl. die gleiche Formulierung WE, 165.

kontrollieren, ja: „niederknüppeln“ muss, um nicht die Fassung, die persönliche Haltung zu verlieren, ohne die ihm sein seelisch-geistiger Widerstand gegen Depression und Mutlosigkeit nicht mehr möglich wäre.

Es ist dieser existenzielle und bewegliche Umgang mit dem Leben, diese Offenheit, ja: Verwundbarkeit, der Drang nach einer irdischen (Er-)Lösung jenseits der geltenden Alternativen, zugleich ein reflektiertes, ein früh erlerntes und oft geübtes Handeln an und mit sich selbst, das Bonhoeffer dann wieder im Licht dessen, was er liest, meditiert, betet und glaubt, zur Disposition stellt, auf dass Gottes Geist sich neu zeige, Gottes Wort sich neu einstelle als Wegweisung für den nächsten Schritt im verantwortlich gelebten Leben.

Eberhard Bethge formulierte es so:

„Aus einem unerschütterten Glauben an die gegebene Präsenz Christi fragt und beantwortet er nie die zugleich so schwächliche wie anspruchsvolle Frage: Braucht der säkularisierte Mensch noch Christus? Christus ist da und wir haben die Herausforderung seiner Gegenwart zu beantworten, negativ oder positiv [...]. Bonhoeffer schilderte den Christus, der das vorauszuleistende Verhalten und die früheren Lehrgebäude zerstörte; den Christus, der sein Leben zu seinem Gebet machte und nicht den halbherzigen religiösen Akt [...]. Bonhoeffers Suche nach dem ‚Christus für uns heute‘ tendierte [...] zu den revolutionären Elementen des Evangeliums.“³⁰

Aus dem unerschütterlichen Glauben an die gegebene Präsenz Christi ‚in den Tatsachen‘ tendierte Bonhoeffer zu der revolutionären Erkenntnis, dass in Christus bzw. im schlechthinigen Menschen Jesus³¹ die traditionelle theologische Kontroverse von Protestantismus und Katholizismus und darüber hinaus die Unterscheidung von „Christen“ und „Heiden“ (vgl. WE, 515) in Bezug auf ihren Heilsstand prinzipiell überwunden ist und in der Praxis je und je überwunden werden kann.

Bonhoeffers christologisch konturierte Weltsicht erwies sich spätestens in den Tegeler Briefen als letztlich nicht missionarisch in dem Sinne, dass ‚Heiden‘ ‚Christen‘ werden müssten, um am göttlichen Heil Anteil haben zu können. Ihm ging es nicht darum, Mitgefängene oder gar kirchenskeptische Familienangehörige zum Christsein zu bekehren, um ihre Seelen zu retten. Bonhoeffers Interesse war, von ‚Gott‘, ‚Christus‘, ‚Evangelium‘ ‚weltlich‘ sprechen zu können. Das ginge, wenn überhaupt, nur, wenn kein religiös ‚Privilegierter‘ von anderen als Vorausleistung für ‚glauben lernen‘ ein Bekenntnis fordern

³⁰ Eberhard Bethge, Christologie und ‚Religionsloses Christentum‘ bei Dietrich Bonhoeffer, in: Peter H. Neumann u.a., Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, Stuttgart 1969, 75–99, ebd, 79 f., 87 f. – Zu Bonhoeffers Verständnis vom ‚Leben‘ im Bild einer mehrstimmigen Musik und zu seiner biografisch bedingten Vertiefung seines Glaubens und seiner Theologie im Gefängnis vgl. Andreas Pangritz, Polyphonie des Lebens. Zu Dietrich Bonhoeffers ‚Theologie der Musik‘, 2. Aufl. Berlin 2000.

³¹ 21.7.1944, s. Kp. 3.

oder das Eingeständnis erzwingen würde, dass von ‚Gott‘ überhaupt nur ‚paradox‘ die Rede sein könnte.

In diesem Bemühen, vom ‚Kerygma‘ (Bultmann) in einem vertieften Sinn „nicht-religiös“ bzw. ‚weltlich‘ sprechen zu können, ging Bonhoeffer über Bultmann hinaus. Er ehrte dessen Bemühen und sagte zugleich:

„Du erinnerst Dich wohl des Bultmann’schen Aufsatzes über ‚Entmythologisierung des Neuen Testaments‘. Meine Meinung dazu würde heute die sein, daß er nicht ‚zu weit‘, wie die meisten meinen, sondern zu wenig weit gegangen ist. Nicht nur ‚mythologische Begriffe‘ wie Wunder, Himmelfahrt etc. (die sich ja doch nicht prinzipiell von den Begriffen Gott, Glauben etc. trennen lassen!), sondern die ‚religiösen Begriffe‘ schlechthin sind problematisch. Man kann nicht Gott und Wunder voneinander trennen (wie Bultmann meint), aber man muß *beide* nicht-religiös interpretieren und verkündigen können“ (30.4.1944), WE, 414).

Exkurs Ende

Bonhoeffer ging tatsächlich – signifikant anders als Bultmann – davon aus, dass sich die von ihm ‚religionslos‘ genannten Menschen nicht so sehr an einer ‚mythologischen‘ Rede etwa vom ‚Wunder‘ störten, sondern dass das eigentliche Glaubenshindernis für sie vor allem darin bestünde, dass die Bibelauslegenden mit ihrem metaphysisch-existentialphilosophisch oder offenbarungspositivistisch geprägten Vorverständnis de facto eine Art Glaubensgesetz aufrichteten, das den allein von Gott her wirklichen Glauben des Menschen von vornherein in ein im theologisch-kritisches Sinn des Wortes ‚religiöses‘, d.i. ‚gesetzliches Korsett‘ zwingen würde. Hier sah Bonhoeffer die Parallelen zu Paulus und seinem Eintreten für ein Evangelium ohne Beschneidung.

Jedenfalls ist das persönliche Seelenheil als Vorstellung einer theologisch-kirchlichen Konvention für Bonhoeffer nicht die Intention des Neuen Testaments³², sondern „die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden“ (5.5.1944, WE, 415). In Bezug auf die ‚metaphysische‘ Rede greift Bonhoeffer ausgerechnet die lange Zeit von ihm selbst hoch gehaltene Theologie Karl Barths an. Bonhoeffer meint, Barth habe zwar das ‚Verdienst‘, „die Kritik der Religion begonnen“ zu haben, seine Theologie stehe aber am Ende für ein Glaubensgesetz eigener Art: Ohne die Anerkennung von „Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit“ werde von den am christlichen Glauben möglicherweise Interessierten verlangt, die von der Theologie eruierte Wahrheit der Bibel „als Ganzes“ zu ‚schlucken‘ oder eben nicht zu glauben (WE, 415).

³² „Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen [sic!, B.V.] fast völlig verschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage – vielleicht nicht als diese *Sache*, aber doch als diese *Frage!*?“ (5.5.1944, WE, 415)

Bonhoeffer dagegen möchte ohne Abstriche an der erzählten Sache der biblischen Schriften (gegen Bultmann wie anders auch gegen Barth und Tillich gewendet) die Bibel so auslegen, dass ‚religionslose‘ Menschen, die nicht bereit sind, sich ‚religiösen‘ Verstehensbedingungen als de facto Glaubensgesetzen zu beugen³³, in die Situation kommen können, in der sie möglichst direkt dem biblischen Wort begegnen. Ob daraus dann Glauben entsteht liegt nicht in der Verfügung von Exegeten und Predigerinnen. Bonhoeffer rechnete damit, dass sich das Göttliche im biblischen Wort von selbst evident macht auch und in gewissem Sinn gerade bei ‚religionslosen‘ Menschen.³⁴

Niemand anders lässt sich darin vernehmen und gibt sich darin der Welt und den Menschen hin als Jesus selbst, ganz Gott gerade als ganzer Mensch. Die christologische Begrifflichkeit von Chalcedon 451 mit ihren negativen Grenzbestimmungen zur doppelten Natur Jesu Christi als ganz Mensch und ganz Gott (unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar in Bezug auf ihre beiden ‚Naturen‘ in der einen ‚Person‘) war für Bonhoeffer der entscheidende Hinweis auf das *jenseits* dieser Grenzbestimmungen liegende positive Mysterium des Christus als des Menschgewordenen, der dem Menschen quando et visum est deo begegnet.

Die theologischen Begriffe verweisen über sich hinaus in den Bereich einer umfassenden, begrifflich nicht einholbaren, existenziell so glaubwürdigen wie im Wagnis auch lebberen ‚Transdifferenz‘³⁵ von Gott und Mensch. Bonhoeffer hat damit ein theologisch begründetes, analog philosophisch denkbare, letztlich nur poetisch aussagbares Verständnis von ‚Wirklichkeit‘ entwickelt, das in den globalen Auseinandersetzungen unserer Tage eine Verheißung auf Verständigung unter ‚Fremden‘ sein könnte. Die ‚Wahrheit‘, sollte es sie geben, ist nicht hier und nicht dort und schon gar nicht im Besitz von Individuen; sondern sie ereignet sich, wann und wo es geschieht. Wahrgenommen wird Wahrheit von zwei Streitenden meistens im zunächst unerkannten ‚Zwischen beiden‘, in einem Augenblick der wechselseitigen Einander-Erkenntnis.

³³ Gegen Bultmann, Barth, auch gegen Tillich, vgl. WE, 480.

³⁴ Insofern ‚Religionslose‘ ihre „Gottlosigkeit“ nicht „religiös“ „verdecken“ und „verklären“, d. h. wirklich offen sind für neue Erfahrungen, auch für die von Gott in den Tatsachen ihres Lebens. Vgl. Brief 18.7.1944, WE, 535.

³⁵ Der Kulturtheoretiker Klaus Lösche verwendet diesen Begriff im Kontext des Umgangs zwischen Menschen verschiedener Kulturen. Das Eigene und das Fremde kommen in einem Feld des Dazwischen zu einander. Es entsteht etwas Neues. Das ließe sich christologisch wie kulturtheoretisch explizieren. Bonhoeffer dachte bevorzugt so. Ein Ding, ein Sachverhalt, eine Person ist nicht einfach im Gegenüber zu einem anderen Ding, Sachverhalt, zu+ einer anderen Person zu definieren. Im Dazwischen geschieht das Neue, können dabei der Respekt vor dem Anderen wie der Selbstrespekt spannungsvoll harmonieren. Vgl. Klaus Lösche, Begriff und Phänomen der Transdifferenz: www.wsp-kultur.uni-bremen.de/summerschool/download%20ss%202006/K.%20L%F6sch%20Transdifferenz.pdf.

In Konsequenz seiner Christologie, wie Bonhoeffer sie im Sommersemester 1933 in seiner Vorlesung vorführte, liegen hermeneutisch, heuristisch und ethisch Gedankenwerkzeuge bereit, die bedeutsam und aktuell wichtig wären, von denen aber bisher kaum in der Kirche, nur hier und da im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs die Rede ist:

„Der Mensch, der ich bin, ist Jesus auch gewesen. Von ihm allein gilt wirklich, daß ihm nichts Menschliches fremd geblieben ist. Von diesem Menschen sagen wir: dieser ist Gott für uns [...]. Gott und Mensch in Christus sind nicht durch einen Begriff der Natur (Wesen, Ousia) vereint zu denken. Das Gott-Sein Jesu ist nicht Prolongation seines Menschseins. Es ist auch nicht Kontinuum zu seinem Menschsein, in das Jesus noch gerade hineinreicht. Sondern es ist Aussage, die diesen Menschen vertikal von oben trifft. Sie nimmt ihm nicht etwas und fügt nicht etwas hinzu³⁶, aber sie qualifiziert diesen ganzen Menschen Jesus als Gott [...]. Die Menschwerdung ist die Botschaft von der Verherrlichung Gottes, der seine Ehre darin sieht, Mensch zu sein“.³⁷

Beim Lesen eines solchen Textes Bonhoeffers zeigt sich auf engem Raum ein derartiges Spektrum von Einsichten und Ansichten, dass man als Leser oder Leserin den Eindruck gewinnen kann, man müsse und dürfe je nach innerer Einstellung und äußeren Gegebenheiten auch je etwas anderes sehen. Tatsächlich aber ist das Gesagte wie das Gemeinte von Bonhoeffer klar bestimmt; aber es entzieht sich insofern einem systematisch-theologischen Zugriff, als die Begriffe in das Person-Geheimnis Jesu Christi und in ein inter-personales Beziehungsgeschehen einführen.

In jedem Aspekt des Gesagten, in der jeweiligen ‚Aspektive‘ kommt ein ‚Ganzes‘ hier und jetzt zum Klang. Es ist dieses Ganze zuerst und zuletzt eine ‚Person‘, die Person Jesu Christi. Die wahrgenommenen Aspekte sind gerade in ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus als dem „cantus firmus“ durchaus eigenständige Stimmen in ‚voller Selbständigkeit‘. Sie konstituieren miteinander eine Wahrheit, die der „Polyphonie des Lebens“ entspricht (WE, 440 f.).

Jesus Christus hält das menschliche Leben in seiner Vielstimmigkeit zusammen (cantus firmus) – und wechselseitig (!): Wer Jesus Christus für uns heute eigentlich ist, steht nicht in der Bibel, sagt uns auch kein Theologe oder Predigerin einfach an. Die Wahrheit Jesu Christi offenbart sich, lässt sich entdecken, angeleitet von den biblischen Texten, in der Existenz derer, die mit dem Einsatz ihres vielstimmigen Lebens „glauben lernen“ wollen und die sich

³⁶ Bonhoeffer denkt an Jesu Wundertätigkeit, insofern man geneigt sein könnte, sie als eindeutigen Ausweis seiner Göttlichkeit zu interpretieren (vgl. DBW 12, 346 ff.).

³⁷ Aus: Christologie-Vorlesung 1933, in der Fassung v. Otto Dudzus (= CV, s. Anmerkung 28), 108–113. – Bonhoeffer geht so weit, in einer moralischen Perspektive Jesus und die Neigung zur ‚Sünde‘ zusammen zu denken. Jesu Handeln bleibt, moralisch gesehen, „zweideutig“ (CV, 115 ff.). Diese Zweideutigkeit ist im Sinne des Heilshandelns Gottes in der sündigen Welt doppelt: „Ärgerlich ist die geschichtliche Zweideutigkeit. Wie ER handelt der Fromme und Gerechte eben nicht“ (ebd., 118).

darum Gott in die Arme werfen (Bonhoeffer, 21.7.1944). Hier verschränkt sich Bonhoeffers Verständnis von Glauben und Nachfolge mit der im engeren Sinn hermeneutischen Frage, konkret mit dem existenziellen Wagnis, in den Texten der Bibel das lebendige Wort Gottes zu vernehmen.³⁸

Im Verzicht auf eine Definition Gottes in Jesus, damit auch im Verzicht auf eine irgendwie geartete Totalerklärung des menschlichen Lebens und letztlich darauf, aus sich selbst irgendetwas programmatisch zu ‚machen‘, bestand am Ende seines Lebens das Geheimnis, die Würde und die Freiheit des Menschen angesichts des eigenen Todes. Nicht definieren zu wollen, hieß für Bonhoeffer aber nicht, schweigen zu müssen – im Gegenteil: Menschen müssen miteinander über das reden, über das sie zu ihrem eigenen menschenwürdigen Leben nicht schweigen können noch dürfen. Es ist ihr – ob man es glaubt oder nicht – göttlicher Auftrag, ihre Bestimmung in der Welt, bei deren Verweigerung sie nur sich selbst gefährden.

Von Gott möchte Bonhoeffer im August 1944 so sprechen lernen wie er selbst es im Gefängnis in leiblich spürbarer Weise neu erfahren hatte. Der ungeheure, chaotische, ferne, schauerliche Gott war ihm nicht der Rede wert. Er wusste um die Unverfügbarkeit Gottes, kannte die Rede Rudolf Ottos vom ‚tremendum et fascinatum‘; aber im eigentlichen Sinn

³⁸ Wie hätte Bonhoeffer in Folge der Überlegungen in den Tegeler Briefen seine Hermeneutik, insbesondere in Bezug auf die Auslegung der Bibel entwickelt? Bonhoeffer wusste, dass in Bezug auf die Explikation einer regelrechten Hermeneutik bei ihm eine „Lücke“ sei (WE, 312). Es kann die Vermutung begründet gewagt werden, Bonhoeffer hätte wohl versucht, einen Weg zu finden, wie im Sinne einer allgemeinen Hermeneutik zu verstehen sei, dass „Christen und Heiden“ die Bibel je verschieden und jeweils gültig lesen. – Hartmut Rosenau nennt mit Bezug auf Bonhoeffer und unter Verwendung platonischer und aristotelischer Begriffe als hermeneutische Kriterien eines „sapientialen“ Umgangs mit der Bibel ‚logos‘ (historische Kritik), ‚mythos‘ (Autorität) und ‚poiesis‘ (Hervorbringung existenzieller Wahrheit). Vgl. Hartmut Rosenau, Die Bibel – Kritik, Autorität und Wahrheit. Vortrag auf der Jahrestagung der Internationalen Bonhoeffergesellschaft (ibg) am 6.9.2014 in Eisenach, abgedruckt in: Bonhoeffer Rundbrief Nr. 107, November 2014, 20–34, ebd., 34. Rosenau spricht in Bezug auf die Bedeutung der Bibel in den theologischen Fakultäten von der Bibel als einer im Gespräch sich erweisenden „norma normanda“ und formuliert das ihm gestellte Thema entsprechend: „sola scriptura – numquam sola. Die Krise des Schriftprinzips in der protestantischen Theologie und seine sapientiale Modifikation“ (ebd., 23). – Gerd Theißen, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Berlin 2015, unterscheidet eine ästhetische, kerygmatische, existenzielle, kanonische, ökumenische und kritische Dimension bzw. Funktion der Bibelexegese, welche zusammen das ‚polyphone‘ Verstehen ausmachen. Bonhoeffer war von seiner Neuentdeckung der eigenen Würde des Alten Testaments der Weg bereitet, eines Tages entsprechende hermeneutische Konsequenzen zu ziehen. – Ulrich H. J. Körtner sieht mit Bezug auf Paul Tillich den „inspirierten Leser“ als wesentlichen Faktor des hermeneutischen Ereignisses: „Unter Aufnahme rezeptionsästhetischer Einsichten läßt sich der Gedanke dahin fortführen, daß nicht nur der Glaube der ersten Jünger, sondern auch der heutige Leser ein integrierender Bestandteil des von den neutestamentlichen Schriften bezeugten Ereignisses und somit ein Bestandteil der Schrift selbst ist [...]. Der Glaube als Widerfahrnis verwandelnden Verstehens kann sich selbst nicht als Tat, sondern nur als Gabe begreifen. Während im Rahmen einer allgemeinen literarischen Hermeneutik zwischen willkürlicher Aneignung von Texten und regelgeleiteter, nämlich den vom Text selbst vorgegebenen Spielregeln folgender Interpretation zu unterscheiden ist, muß darüber hinaus theologisch zwischen Glauben und Unglauben differenziert werden, zwischen gläubiger Aufnahme und der ‚Sünde im Verstehen‘. Beide Weisen des Verstehens werden durch die biblischen Texte provoziert.“ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen, 1994, 110 u. 111.

‚human‘ war ihm nur der Mensch Jesus, zugleich und ‚größer als gedacht‘³⁹ ganz Gott, der den Menschen durch den Menschen Jesus anrührt, bewegt und befähigt, aus dem Transzendenten zu leben.

„Gott in Menschengestalt! Nicht wie bei orientalischen Religionen in Tiergestalten als das Ungeheure, Chaotische, Ferne, Schauerliche; aber auch nicht in den Begriffsgestalten des Absoluten, Metaphysischen, Unendlichen etc.; aber auch nicht die griechische Gott-Menschgestalt des ‚Menschen an sich‘, sondern ‚der Mensch für andere‘⁴⁰! Darum der Gekreuzigte. Der aus dem Transzendenten lebende Mensch“ (aus: „Entwurf für eine Arbeit“, August 1944, WE, 558 f.).

Jesus – der „Mensch für andere“: ein elementares Vier-Wort für Jesus Christus, Sohn Gottes, König, eine poetische und ganz ‚weltliche‘ Neuübersetzung urchristlicher Hoheitsbekundungen und kirchlich-dogmatischer Christusformeln. Trotzdem hätte Bonhoeffer nie behauptet, nun eine neue Definition gefunden zu haben, die Schule machen müsste. Den Schulstreit zwischen der liberal genannten Theologietradition nach Friedrich Schleiermacher und der dialektischen resp. Offenbarungstheologie nach Karl Barth hat er explizit in Tegel überwunden. Als ein zeitweilig begeisterter Anhänger der Theologie Barths wusste Bonhoeffer sich zugleich als ein ‚moderner‘ Theologe „dem Erbe der liberalen Theologie verbunden“ (3.8.1944, WE, 555). Das bedeutete 1944 so deutlich wie nie zuvor, die ‚Mündigkeit‘ des Menschen⁴¹ hermeneutisch ernst zu nehmen und von der Erfahrung

³⁹ Frère Emmanuel (Taizé), Gottes Liebe größer als gedacht. Warum es notwendig ist, unsere Vorstellungen von Gott zu hinterfragen, Ostfildern 2015 (Gottes Liebe).

⁴⁰ Merke: Bonhoeffer arbeitet oft mit einfach apostrophierten Begriffen, die auch bei ihm anzeigen, dass der Begriff die gemeinte Sache nicht im strengen Sinn definiert, sondern narrativ und existenziell auszulegen, d. h. zu konkretisieren ist.

⁴¹ Kurz nach Veröffentlichung der Tegeler Briefe war, ausgehend von Eberhard Bethge, der Begriff der ‚Mündigkeit‘ der zentrale Begriff der ersten maßgeblichen Interpretationen. Die ersten Aufsatzsammlungen, Dokumentationen von theologischen Tagungen, erschienen unter dem Obertitel der ‚Mündigen Welt‘. Bethge hat in all seinen zahlreichen Publikationen und lange vor der gegenüber Bonhoeffer kritischen Diskussion um einen revitalisierten Religionsbegriff in der neueren Systematischen und Praktischen Theologie, diesen Begriff Bonhoeffers für wesentlich gehalten. Die entscheidende theologische Frage lautete nach Bonhoeffer: „Christus und die mündig gewordene Welt“ (Bonhoeffer, 8.6.1944, WE, 479). Bonhoeffer meinte tatsächlich, es wäre Gott im Menschen Jesus ganz neu, u. U. jenseits aller bis dato bekannter ‚religiöser‘ Ausdrucksformen zu entdecken, in Solidarität mit den ‚Heiden‘ und allen Menschen in ihrer Not wie in ihrem Suchen nach Leben, Freiheit und Sinn. Bonhoeffer hat gemeint, es gäbe im Nachbuchstabieren dessen, was in der Bibel zu lesen steht, und im gleichzeitigen Blick auf den wirklichen Menschen und die wirkliche Welt etwas ‚wirklich Neues‘ zu erspüren, zu erfahren, zu begreifen und zu tun. Das Gebet und die Feier des Geheimnisses der Gegenwart Gottes im Gottesdienst hat Bonhoeffer nicht zuerst mit ‚Religion‘ und mit religiöser Ästhetik in Zusammenhang gebracht, wie es heute in der Praktischen Theologie mehrheitlich üblich ist, sondern mit ersten Überlegungen zur Wiederbelebung einer aus der Alten Kirche bekannten ‚Arkandisziplin‘. Darin sollte es seiner Auffassung nach wohl um das chalcedonensisch aufgefasste Mit- und In-Einander von Gott und Mensch gehen, praktiziert von Menschen, die sich gerade nicht ‚religiös‘ in eine Sonderwelt begeben, sondern im ‚Kultus‘ dem Gott-Menschlichen besonders nahe kommen und dies im ‚Beten und Tun des Gerechten‘ zum Ausdruck bringen. Vgl. zum Begriff der mündigen Welt und des mündig gewordenen Menschen‘ WE, 503, 511, 533, 557, zur Arkandisziplin WE, 405, 415, zum ‚Kultus‘ 464, 559 sowie zum Beten und Tun des Gerechten WE, 436. Vgl. auch WE, 504: „Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und für das Reich Gottes [! B.V.] in Anspruch.“ Das Reich Gottes war für Bonhoeffer im Sinne Jesu eine primär im ‚Vorletzten‘ und darum ganz und gar diesseitige und ‚weltliche‘ Größe, jedenfalls nicht ‚individualistisch‘ und ‚religiös‘ zu verstehen.

Gottes, wie die Bibel sie bezeugt, derart zu sprechen, dass eine Begegnung und Konfrontation auf Augenhöhe von Text und Interpreten und Interpretinnen ermöglicht wird.

„Die Kirche muß aus ihrer Stagnation heraus. Wir müssen auch wieder in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt. Wir müssen es auch riskieren, anfechtbare Dinge zu sagen, wenn dadurch nur lebenswichtige Fragen aufgerührt werden. Ich fühle mich als ein ‚moderner‘ Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt, verpflichtet, diese Fragen anzuschneiden. Es wird unter den Jüngeren nicht viele geben, die das beides in sich verbinden“ (3.8.1944 an Bethge, WE, 555).

Wahrheit ‚wirkt‘. Während seines Studienjahrs in New York 1930/31 hatte ihn dieser pragmatische Zug der amerikanischen Theologie irritiert und empört. Später kommt er selbst darauf zurück als auf einen wichtigen Aspekt. Seine Lebenserfahrungen führen ihn dahin, darauf zu achten, inwiefern sich im Menschlichen Göttliches ereignet, Gott in den Tatsachen den Menschen ‚führt‘. In diesem Sinne wirkt Wahrheit ‚poetisch‘.⁴² Sie bringt eine bis dahin verborgene Gestalt hervor. Sie lässt etwas von ‚Gott‘ und dem großen ‚Ganzen‘ ‚sichtbar‘ werden.

‚Poetisch‘ ist Bonhoeffers Denken in vielerlei Hinsicht auch sprachlich. Wenn er als Prediger Zuspitzungen liebt und dabei (scheinbar) paradoxe Formulierungen souverän verwendet, ist der Gehalt oft ein Drittes nicht im Sinn eines paradoxen Abstraktums, eher als ein perspektivisches – insofern aspektives – und existenzielles ‚Zugleich‘. Von früh auf hatte Dietrich Bonhoeffer gelernt, Gott und *zugleich* die Welt in sich zu ‚beherbergen‘ (WE, 453). Diesem Persönlichkeitsmerkmal entspricht die Fähigkeit, ein ‚Zugleich‘ wahrzunehmen und auszuhalten, wo viele zu einem existenziellen Entweder-Oder oder zu einer paradoxale

⁴² Ich habe überlegt, Bonhoeffers theologisches Lebenswerk insgesamt als ‚poetische Theologie‘ zu verstehen und zu bezeichnen. Sachlich wäre das darin gerechtfertigt, dass sich Bonhoeffer mit eigenen Gedichten ausgedrückt und vielfältig von Literatur und Kunst hat anregen und herausfordern lassen, vor allem mit dem christologisch-chalcedonensischen Kern seiner Theologie. Das Geheimnis von Gott und Mensch in der einen Person des Jesus Christus lässt sich im Prinzip nur poetisch umschreiben, malen, besingen, inszenieren, feiern, nicht in binäre Logik auf den Begriff bringen. Bonhoeffers Umgang mit den Herrnhuter Losungen, seine Liebe zu den Liedern Paul Gerhardts, zur Musik von Schütz, Bach und Beethoven, zu den Psalmen, die Bedeutung seiner seine Lektüre für seine späte Theologie, sein Erstaunen, bei den ‚Göttern Griechenlands‘ so etwas zu finden wie die guten Mächte des von Gott geschaffenen und erhaltenen Lebens, vor allem sein persönliches Lebens-Wagnis‘ ist ‚poetisch‘ zu nennen im Wortsinn: Er ‚machte‘ immer neue Gedanken, weil er immer Neues erfuhr und reflektierte. – Man müsste bei einer Bezeichnung von Bonhoeffers Theologie als ‚poetisch‘ diese Klassifizierung immerfort abgrenzen gegen veritable explizit ‚poetische‘ Theologien wie sie eine z. B. der katholische Theologe Alex Stock vorgelegt hat. Hier wird am Ende des 20. Jahrhunderts theologisch ganz ernst genommen, dass Theologie eine kulturell bedingte Konstruktion von Menschen ist und dass darum auch ein ‚figurativ‘ zu nennendes ‚Springen‘ der Gedanken zwar ‚anfechtbar‘, aber der ‚Sache‘ höchst angemessen ist. Explizit konnte und wollte Bonhoeffer 1944 derart ‚poetisch‘ noch nicht werden. Allerdings kann seine Theologie eine fundierte Basis sein für ‚poetische‘ Theologie heute. Vgl. Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie, 4. Figuren*, Paderborn 2001: „Daß figuratives Denken zu springen hat und auf Evidenz setzt, ergibt sich [...] von selbst. Was daraus entsteht, sind anfechtbare Versuchsanordnungen. Als Observatorium der Überlieferung ist die Poetische Dogmatik ein un abgeschlossenes Projekt. Am Ende der Reihe der Figuren steht [...] das Kreuz [...] Schrecken und Heil [...] sind hier zusammengedrängt“ (ebd., 12).

Denkfigur tendieren. In einem guten Poem ist das ‚Zugleich‘ der Reiz, das Blick-Öffnende, die Wahrnehmungserweiterung. In diesem Sinne ist Bonhoeffers Theologie ‚poetisch‘.

Von großer theologiehistorischer wie heuristischer Bedeutung ist diesbezüglich ein Brief Karl Barths 1952 an Landesuperintendent Herrenbrück:

„Was für ein offener und reicher und zugleich tiefer und erschütterter Mensch steht da vor einem – ‚irgendwie‘ beschämend und tröstlich zugleich. So habe ich ihn auch persönlich in Erinnerung. Ein aristokratischer Christ, möchte man sagen, der einem in den verschiedensten Dimensionen voranzueilen schien. Ich habe darum schon seine früheren Darbietungen gerade auch in dem, wo er scheinbar oder wirklich Dinge sagte, die mir nicht ohne weiteres einleuchteten, immer mit der Überlegung gelesen, ob er nicht – um irgend ein Eck herum gesehen – recht haben möchte. So nun auch diese Briefe⁴³ mit ihren natürlich auch mich teilweise verwundernden Äußerungen. Man kann sie nicht lesen, ohne den Eindruck zu haben, daß ‚etwas dran‘ sein möchte [...]. Er war ein – wie soll ich sagen: impulsiver, visionärer Denker, dem plötzlich etwas aufging, dem er dann lebhaft Form gab, um nach einiger Zeit doch auch wieder, man wußte nicht: endgültig oder nur bis auf weiteres, Halt zu machen bei irgend einer vorläufig letzten These. War es nicht schon bei der ‚Nachfolge‘ so? Hat er nicht eine Zeitlang auch liturgische Anwendungen gehabt? Und wie war es mit den ‚Mandaten‘ seiner Ethik, mit denen ich mich, als ich III,4 schrieb, auch weidlich herumgeschlagen habe? Mußte man ihm nicht immer vorgeben, daß er sich gewiß ein anderes Mal und in anderem Zusammenhang noch klarer und konziser äußern, evtl. sich zurücknehmen, evtl. weiter vorstoßen werde?“⁴⁴

Einst hatte Bonhoeffer von Karl Barth mit Begeisterung gelernt, daß das lebendige Wort Gottes die Systematik menschlichen Denkens stört, sie ständig vor das Gericht zieht, durchbricht und so menschliches Denken zur Buße und zur Erneuerung treibt. In diesem Sinne treibt Bonhoeffer Barths theologischen Neuanfang beim Wort Gottes auf die Spitze. Er eilte voran. Einem Propheten verwandt, einem Poeten auch. Die Person und ihr Werk: In hohem Maße sensibel, anfechtbar, in der Tendenz unruhig, unfertig, offen. Bonhoeffers Theologie sprengt mit ihren Fragen und Zuspitzungen den ruhigen Fluss einer akademisch-theologischen Sprache, tendiert in ein Gemisch aus extremer Verdichtung und verletzlicher, schutzloser Offenheit, als dichtete hier einer. Bonhoeffer riskiert das kaum noch zu Denkende.

„*Vor und mit Gott leben wir ohne Gott*“ (WE, 534, kursiv B.V.).

Solch ein Satz ist auch im Zusammenhang der ihn umgebenden Sätze und bei aller Berücksichtigung historischer Zusammenhänge eher ein Poem als ein dogmatischer Satz. Er

⁴³ Gemeint: Die Briefe aus der Haft (ich nenne sie die Tegeler Briefe), zum Zeitpunkt des Briefes gerade unter dem Titel ‚widerstand und Ergebung‘ erschienen.

⁴⁴ Auszug aus einem Brief von Karl Barth an Superintendent Herrenbrück am 21.12.1952, in: Eberhard Bethge (Hg.), Die Mündige Welt I (MW I), München 1955, 121. Vgl. aus einem Brief Barths an Bethge vom 22.5.1967: „... ich [...] wage es, leicht zu bezweifeln, ob die theologische Systematik (ich denke da auch an seine ‚Ethik‘) überhaupt seine eigentliche Stärke war.“ Vgl. Karl Barth, Brief an Eberhard Bethge, in: Jürgen Fangmeier/Hinrich Stoevesandt (Hgg.), Karl Barth, Briefe 1961–1968. Karl Barth Gesamtausgabe, V. Briefe, Zürich 1975, 403–407, ebd., 406.

bezeichnet nicht im engeren Sinne ein Paradox, weist vielmehr hin auf ein *aspektives* ‚Zugleich‘.⁴⁵ Dichter und Dichterinnen begeben sich mit solchen Sätzen, oft im Metrum der von ihnen gestalteten Sprache, in bedeutungsvolle Wortfelder wie in unbegangene Landschaften unter offenem Himmel. Darin ereignet sich ‚wirklich Neues‘.

Wenig ist nach 70 Jahren Bonhoeffer-Forschung in der Interpretation nicht gesagt.⁴⁶ Das Besondere der Theologie Bonhoeffers ist nicht die materiale Aussage an sich, sondern in Verbindung mit den Aussagen die Art seines Denkens und die Formulierung des Gemeinten. Mit beidem erweist er sich trotz seines Bekanntheitsgrades und der Verehrung, die seiner Person postum entgegengebracht wird, bis heute als ein Außenseiter der Theologie. Abfällig meinen manche, mit Bonhoeffer könne man alles begründen. Sie schließen daraus, dass man besser darauf verzichten sollte, sich im systematisch-theologischen Sinn mit Bonhoeffer zu befassen.⁴⁷

Dietrich Bonhoeffers Person und seine Lebensgeschichte – in diesem doppelten Sinn: die ‚Story‘ (D. Ritschl) – sind der Schlüssel zu seinen Sätzen; und diese Sätze können meistens nicht in binärer Logik ‚systematisch‘ auf den Begriff gebracht, sondern müssen ‚analog‘, d. h. einfühlsam mitgehend, verstanden werden im Sinne jener kunstvollen Formulierung Schleiermachers: ‚divinatorisch‘, auf dass sich das entbirgt, was weiter führt.

„Although we say that theological language is analogical and that symbols are central (and not peripheral) in its articulations of Christian truth, we often do not really *mean* it. When it comes to the test, i.e., the affirmation of our position, we resort to descriptive language; we function theologically as though the truth could be captured within the language suited for a lab-report.“⁴⁸

⁴⁵ Dass dies ein Satz aus einem persönlichen Brief und eben nicht aus einem Dogmatik-Buch ist, ist kein entscheidender Einwand; denn hätte Bonhoeffer je eine Dogmatik geschrieben, wäre sie geprägt gewesen von solchen Sätzen.

⁴⁶ Aktuell lässt sich vielleicht noch darüber streiten, ob Bonhoeffers Weltverständnis sich mit der Erfahrung der Konspiration radikal verändert hat (Ernst Feil), oder ob sich 1939 gar nicht sein Weltverständnis verändert habe, sondern Bonhoeffer zu diesem Zeitpunkt tatsächlich die „Forderung der Reinheit der Gemeinde“ aufgegeben habe, wie Florian Schmitz in einer neueren Arbeit darzulegen vermochte. Vgl. Florian Schmitz, ‚Nachfolge‘. Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Göttingen 2012 (Schmitz, Nachfolge), 264, 407 ff.

⁴⁷ Entsprechend ist aktuell zu konstatieren, dass Bonhoeffer im Unterschied etwa zu der Zeit von vor 40 Jahren an den deutschen theologischen Fakultäten eher eine Außenseiter-Existenz am Rande spielt. Wie damals Ende der 20er/ Anfang der 30er des letzten Jahrhunderts. Ein Zufall? Sicher nicht. Die Gründe für Bonhoeffers am Ende förmliche Expeditung aus der theologischen Fakultät in Berlin waren damals speziell; doch damals wie heute kann man mehrheitlich (noch) nicht Theologie so betreiben, dass ihre nach geisteswissenschaftlichen Maßstäben des 19. und 20. Jahrhunderts wissenschaftliche Vorgehensweise sich von Grund auf kombinieren ließe mit einem ganz und gar existenziellen, in diesem Sinne auch persönlichen Zugang zur Sache der Theologie, deren Zentrum und Gesicht für Dietrich Bonhoeffer der Gott-Mensch Jesus Christus war. Theologie konnte darum für ihn nur in der Verschränkung der personal gefassten ‚Wer‘-Frage nach Jesus Christus in Bezug zur eigenen Existenz in einem theologisch angemessenen Sinn wissenschaftlich sein.

⁴⁸ Dietrich Ritschl, The Search for Implicit Axioms behind Doctrinal Texts, in: Dietrich Ritschl, Gottes Wohnung in der Zeit, in: Dietrich Ritschl, Bildersprache und Argumente. Theologische Aufsätze, Neukirchen 2008 (Ritschl 2008), 111–123 Ebd., 112.

Dietrich Ritschl brachte die Falle, in die Systematische Theologie regelmäßig tappt, wenn sie nicht ‚analog‘ bleibt, sondern sozusagen digital wird, auf den Punkt. Eine Theologie, die ihre vorab definierten Begriffe von Logik, Kohärenz, Verifikation, Analogie und Historizität methodisch prinzipiell zum allein gültigen Maßstab der damit eruierten ‚Wahrheit‘ macht, gleicht inhaltlich und sprachlich einem Protokoll aus einem wissenschaftlichen Laboratorium. Die Perspektive des Beobachtenden und die Versuchsanordnung definieren in erheblicher Weise das Resultat. Alternativ bietet Ritschl an, Theologie zu betreiben vor dem Hintergrund der in den Texten erzählten oder hinter ihnen liegenden Erzählung, der ‚Story‘.⁴⁹

Um den Sinn eines seiner Texte in seinem Beziehungsreichtum biografisch und intertextuell zu verstehen, braucht es neben der Berücksichtigung von historischen Kontexten ein Gespür für die darin mitwirkende innere ‚Story‘, jene Dimension eines Textes und damit seines Autors bzw. seiner Autorin, der Schleiermacher ‚psychologisch‘ resp. ‚divinatorisch‘ auf die Spur kommen wollte. Gott ‚wohne‘ in den von Menschen erzählten ‚stories‘, meinte Ritschl. Gott zeige sich auf diese Weise ‚in der Zeit‘.⁵⁰ Wenn ich also etwas Wesentliches von den Gedanken eines Menschen wissen will, muss ich ihn oder sie von sich erzählen hören und kann das Gehörte am besten auch weitererzählen. Für uns Nachgeborene setzt sich die Explikation der Bonhoeffer-‚Story‘ zusammen aus der Betrachtung von ‚Aspekten‘ des Erzählten im wechselnden und wechselseitigen Blick auf und von Biografie, Person und textlichen Aussagen in ihren verschiedenen historischen Kontexten.

Hermeneutisch so zu verfahren, bedeutet, einen Text Bonhoeffers auch aus den historisch bedingten und bedingenden Umständen heraus zu verstehen, aber bei dieser historisch kontextualisierten Definition des Textes nicht stehen zu bleiben und den Text nicht zu historisieren. Die gewesene Historie sagt weder, was Bonhoeffer sagen wollte oder gesagt hat, noch, was das von ihm Gesagte heute bedeuten könnte. Die Historie gibt *einen* Aspekt auf das Gemeinte oder auch das Gesagte zu erkennen. Manchmal aber ist der historische Kontext geradezu irreführend, weil das Gesagte sich aus ihm weder herleiten, noch erklären

⁴⁹ Der englische Begriff bildet das Gemeinte ungleich besser ab, weil es Ritschl zugleich um die Erzählung, wie auch um ihren historischen Sitz im Leben, in der Geschichte geht. Des Menschen Person und ihre Geschichte bildet sich ab in der von ihm selbst und über ihn erzählten ‚story‘.

⁵⁰ Dietrich Ritschl, Gottes Wohnung in der Zeit, in: Ritschl 2008, 49–59: „Vielleicht hat es viel für sich zu sagen, Gott sei selber der Raum, in dem wir wohnen, und es gäbe mithin nicht einen Raum, in dem Gott zu Zeiten gegenwärtig und zu anderen Zeiten abwesend ist [...]. [...] wir Menschen [...] sind, wer wir sind, vor allem in den Geschichten – den stories – die wir von uns und von den anderen erzählen und auch antizipieren können bzw. die wir wegschieben, weil wir sie nicht ertragen. In dieser Dimension des Zeitlichen begegnen wir Gott – oder wir verpassen ihn“ (ebd., 49).

lässt, weil sein Grund und Ursprung und seine Intention in etwas anderem zu finden sind, das zuweilen wie aus der Zeit gefallen scheint: Die ‚Offenbarung‘ eines ‚wirklich Neuen‘.

Bonhoeffers Mitarbeiter im Predigerseminar formulierte es so: „Ihm fiel immer etwas ein.“⁵¹ Es ist das unverfügbare Geheimnis und gehört zur Würde des Menschen, dass ihm oder ihr das Außerordentliche einfallen und gelingen kann, das in Zeit und Raum zur Welt kommt und das etwas ‚Divinatorisches‘ umweht. Bonhoeffer dachte inkarnatorisch im theologischen und im hermeneutischen Sinn. Seine Theologie war ein lebenslanges Leben-Gedanken-Gespräch. Die wirkungsstärksten Sätze entstammen umfänglich kleinen Arbeiten, Predigten, vor allem aber Briefen. Die jeweilige Situation, der konkrete Adressat sind Teil der Wahrheit des Geschriebenen oder Gesagten.

„Im Gespräch kann immer etwas Neues geschehen“ (Juli 1944, WE, 507, kursiv B.V.).⁵²

Diese harmlos wirkende Notiz Bonhoeffers auf einem Zettel vom Juli 1944 ist ein Schlüsselsatz, um das Wesentliche dazu in seiner Diktion auf den springenden Punkt zu bringen. Es ist das ‚Neue‘, für das er sich bereithalten wollte.

Nicht zufällig ist es ähnlich beim Lebenswerk des Apostels Paulus.⁵³ Man sollte Bonhoeffers Briefe – wie die des Apostels – laut (vor-)lesen, mit verteilten Rollen inszenieren, diskutieren, jedenfalls in Spiel und Gespräch bringen und erproben, was anklingt, stimmen könnte, zum Widerspruch reizt. Bonhoeffer wusste selbst: Wahrheit wirkt in der Verbindlichkeit der Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen:

⁵¹ Wilhelm Rott, *Ihm fiel immer etwas ein*, in: Wolf-Dieter Zimmermann (Hg.), *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, München 1964 (Zimmermann), 122 ff.

⁵² Notiz auf einem einzelnen Blatt, niedergeschrieben im Gefängnis im Juli 1944. Solch ein Singulär hat bei Bonhoeffer eine ganze Welt an Erfahrungen hinter sich. Der Satz lässt Gedanken schweifen: Der im Gefängnis einsitzende Dietrich Bonhoeffer hat sich nach solchen kreativen Gesprächen gesehnt, tatsächlich auch, um sich der guten Mächte zu erinnern, von denen er einst wunderbar geborgen war und deren bergende Kraft er jeden Tag neu zum Leben brauchte. – Bernhard Grümme hat auf die doppelte Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik aufmerksam macht, einerseits der Religionspädagogik eine veritable theologische Grundierung (wieder) zu geben, andererseits diese zu gründen nicht in einem Vorab- und Besserwissen von Theologen und Theologinnen, sondern im Gespräch der am Religionsunterricht beteiligten gleichberechtigten ‚Subjekte‘ (Lernende wie Lehrende). Das ‚Gespräch‘, in dem ‚Neues‘ geschehen kann, ist damit nicht nur eine didaktische Methode, sondern Ort der Wahrheitsfindung, der sachliche Grund und Beginn theologischer Reflexion. Vgl. Bernhard Grümme, *Religionspädagogik als theologisch anthropologisch begründete Bildungstheorie? Überlegungen zur Relevanz einer religionspädagogischen Anthropologie*, in: Thomas Schlag/ Jasmine Suhner (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017 (Schlag/ Suhner 2017), 33–44.

⁵³ „Paulus – viel zu schwer für eine normale Gemeinde“ ... heißt es. Wie kann Paulus neu Thema in den Gemeinden werden? Bildungsverantwortliche brauchen in grundsätzlicher Weise einen neuen methodischen Zugang gerade zu Paulus. Jahrhundertlang sind seine Briefe de facto als Steinbruch für Dogmatiker missbraucht und der Gemeinde damit entfremdet worden. Vgl. Petra Roedenbeck-Wachsmann/ Bernd Vogel, *Werkbuch Paulus. Inspirationen und Provokationen für Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung*, Stuttgart 2016.

„Verzeih, es ist alles noch furchtbar schwerfällig und schlecht gesagt, ich spüre das deutlich. Aber vielleicht hilfst gerade Du mir wieder zur Klärung und Vereinfachung und sei es nur dadurch, daß ich zu Dir darüber sprechen kann und ich Dich gleichsam immer fragen und antworten höre!“ (18.7.1944 an Bethge, WE, 537)

Im Zusammenhang der dialogischen Grundstruktur von Bonhoeffers Weltempfinden und Denken sind seine direkt gestellten und seine indirekt gemeinten *Fragen* ein besonders wertvoller Schlüssel zu seiner Person und Theologie. Auch formal thetische theologische Sätze wie aus Stein gemeißelt sind oft Provokationen an den Adressaten, beinhalten die Frage: Gehst du da mit? Mache ich mich verständlich? Ist das so?

„Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthäus 8,17⁵⁴ ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens“ (16.7.44, WE, 534).

Wir könnten die systematisch-theologische Validität solcher Sätze etwa mit der kritischen Frage prüfen, wie einem ein ohnmächtiger Gott eigentlich ‚helfen‘ soll. Trinitätstheologisch kann man fragen: Lässt sich tatsächlich der ganze ‚Gott‘ ‚aus‘ der Stadt, aus der Menschenwelt heraus an das Kreuz drängen? Ist das nicht die Vorstellung eines von der frühen Kirche am Ende als häretisch gebrandmarkten ‚Patripassianismus‘? Bedeutet das nicht doch eine paradoxe Theologie vom definitiven (?) ‚Tode Gottes‘? Mit solcher Art von Erörterung aber hätten wir nicht verstanden, was und vor allem wie Bonhoeffer etwas Wesentliches sagen konnte.

Bonhoeffer war kein eigentlicher Schüler Karl Barths, eher ein freigeistiger Lutheraner.⁵⁵ Seine Kreuzestheologie konnte er mit Gandhis Methode des gewaltfreien

⁵⁴ Wieder mit Bezug zu Jes 53, vgl. WE, 534, Anm. 36.

⁵⁵ Eine Auseinandersetzung über die Frage der unbestreitbaren Nähe Bonhoeffers zu Barth und den Differenzpunkten führe ich in dieser Arbeit nicht. Vgl. dazu Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 3. Aufl. München 1971 (Feil), Wolf Krötke, *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, Bielefeld 2009 (Krötke), insbes. den Vergleich zwischen ‚Christus im Zentrum. Karl Barths Verständnis der Barmer theologischen Erklärung‘ und ‚Kein Zurück hinter Barmen. Die Barmer Theologische Erklärung im Denken Dietrich Bonhoeffers‘ (Krötke, 21 ff. bzw. 45 ff.) sowie ‚Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther‘ (ebd., 453 ff.): „Weil für Bonhoeffer der Gedanke des Daseins Gottes für die Welt in Jesus Christus zentral mit der Einsicht der Erniedrigung und Unsichtbarkeit Gottes in der Welt verbunden ist, drängt seine Theologie dazu, die erste Barmer These kreuzestheologisch zu präzisieren. Das eine Wort Gottes, Jesus Christus, ist so der Herr der Welt, daß er sich am Kreuz aus der Welt ‚herausdrängen‘ lässt, wie es dann in ‚Widerstand und Ergebung‘ heißt. Er gibt die Welt so in ihrer eigenen Weltlichkeit frei und stellt die, die an ihn glauben, in diese Welt hinein. Nicht der weltlich greifbare Gott liebt und versöhnt die Welt, sondern der, der sich für diese Welt erniedrigt“ (Krötke, 53). S. auch Andreas Pangritz, *Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zur Theologie christlich-jüdischen Verhältnisses*, Leipzig 2015, darin ‚Freie Gnadenwahl‘. Eine Marginalie zu Bonhoeffers *Ethik*“ (ebd., 115–121): „Es kann kaum ein Zufall sein, dass Bonhoeffer gerade da, wo es um das Verhältnis des Abendlandes zu den Juden geht, diesen ‚barthianischen‘ Terminus [von der ‚freien Gnadenwahl‘ Gottes im Sinne von Barths Prädestinationslehre, s. E, 95, B.V.] verwendet, auch wenn der Akzent bei ihm etwas anders liegt als bei Barth: Während Bonhoeffer vom Verhältnis des (christlichen) Abendlandes zu den Juden redet, geht es bei Barth um das Verhältnis der christlichen Gemeinde zum Volk Israel unter dem Bogen des einen Bundes.“ (ebd., 118) Im Unterschied zu

Widerstands verknüpfen und damit faktisch und anfangshaft eine interreligiöse Theologie vorausdenken. Seine offenbarungs- und kreuzestheologisch begründete Skepsis gegenüber dem amerikanischen theologischen Pragmatismus bedeutete andererseits nicht, dass er nicht auch eine Faszination für William James hatte entwickeln können in Bezug auf die ‚Vielfalt religiöser Erfahrung‘⁵⁶ sowie für den amerikanischen Pragmatismus mit seinem Sinn für das Soziale und das Machbare. Sein Hang zur Konkretion, sein Drängen auf Sichtbarkeit, sein Interesse am Ethischen und an der praktischen Tat, brachte in seine Theologie von Anfang an eine geradezu systematische Unruhe.

Ein ‚Dazwischen‘⁵⁷ jenseits schulmäßig definierter Positionen war Bonhoeffers bevorzugter existenzieller und denkerischer Aufenthaltsort. Hier glaubte er das Geheimnis der Wirklichkeit zu erspüren: Jesus Christus, Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit, zugleich sie fordernd und transzendierend. Von Jesus Christus her konnte Bonhoeffers Systematische Theologie nicht zum ‚System‘ werden. In Tegel hat er vermutlich so deutlich wie nie zuvor geahnt, dass die von ihm selbst gestellte Aufgabe einer ‚nicht-religiösen‘ resp. ‚weltlichen‘ Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe mit dem bis dahin üblichen Repertoire der als wissenschaftlich geltenden Theologie vermutlich nicht bewältigt werden konnte. Er schrieb Gedichte, fertigte Notizen, las Bücher, die er lange nicht mehr oder in dieser Art zum letzten Mal in seiner Jugend gelesen hatte.

Die Systematik des ‚wirklich Neuen‘ begegnet uns in seinen Texten als eine spezifische Argumentationsstruktur, mit der er sozusagen auf den springenden Punkt kommt, in das Vorfeld jenes Neuen, für das er der Autor und das Medium ist. Mit Vorgriff auf Kap. 3 ein Beispiel (Brief vom 21.7.1944, WE, 542, kursiv B.V.):

„Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen“ [die Skizze einer Ausgangslage/ eines Bedingungs Zusammenhangs/ einer empirischen Erfahrung ...] „ – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte

Barth formuliert Bonhoeffer hier eine politisch-ethische Spitze der Christologie, die mitten hineinführt in eine Theologie nach dem Holocaust. Das theologisch unausdenkbare Leiden der Juden hat unmittelbare Auswirkung auf die gedachte Lehre von Jesus Christus. Eine bundestheologische Systematik Barths, in der das theologisch unverständlich bleibende Geschehen etwa christologisch und trinitätstheologisch eingeordnet werden könnte, ist Bonhoeffer unmöglich, insofern durch die ‚Verstoßung‘ ‚der Juden‘ die Christusfrage neu eröffnet ist, d. h. konkret, dass Christen sich in ihrem Glauben ‚an‘ den Juden Jesus Christus durch Auschwitz anfechten lassen. Man kann ‚nach Auschwitz‘ nicht zur theologischen Tagesordnung vor Auschwitz zurückkehren. Nicht weniger als das markiert diese Passage in Bonhoeffers Ethik Sommer 1941.

⁵⁶ William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, 1901/02), Frankfurt a. M. 1997.

⁵⁷ Noch einmal: Es ist dieses ‚Dazwischen‘ nicht als eine Schnittmenge, auch nicht bloß als ein Spannungsfeld zu beschreiben, sondern ‚ungetrennt‘ und ‚unvermischt‘ empfindet und denkt Bonhoeffer Göttliches und Menschliches etc.

priesterliche Gestalt!), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden“ [eine nähere Bestimmung/ Erläuterung/ Beispiele – oft in einer Parenthese, abgegrenzt durch Gedankenstriche] *„ – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben“* [eine weitere Näherbestimmung der gemeinten Sache unter Berücksichtigung genannter Aspekte bzw. auch: mit der unausgesprochenen Aufforderung an die Lesenden, den eigenen Schluss sich zu bilden und mit dem vom Autor genannten in Beziehung zu setzen] *„ , – 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“* [eine weitere Näherbestimmung der ‚Sache‘, die wie eine Konsequenz aussieht, als ein vorläufiges Ergebnis, die tatsächlich aber ein weiterer Aspekt des bereits Gesagten und Angedeuteten ist] *„dann wacht man mit Christus in Gethsemane“* [die nähere Begrifflichkeit für das zuvor Gesagte: dies auf den Punkt gebracht, aber nicht als Definition, sondern lebendig, flexibel, die existenzielle Bedeutung einer theoretischen Erkenntnis resp. die Erkenntnis, die einer Erfahrung entspringt] *„und ich denke, das ist Glaube, das ist metánoia“* [eine Definition, die, weil existenziell ausgewiesen, eher ein Denkvorschlag ist] *„und so wird man ein Mensch, ein Christ. (Vgl. Jerem 45!)“* [das Ziel der Argumentation, mit der Gestalt des Jeremia biblisch relativiert].⁵⁸

Solche bis in biblische Bezüge hinein dialogische und dynamische Gedankenstruktur gleicht nicht zufällig Gedankenführungen, wie wir sie in den Psalmen und der biblischen Weisheit, z. B. mit dem Stilmittel des Parallelismus membrorum, finden: Nur scheinbar wird Gleiches wiederholt. In Wahrheit führt der zweite Blick dazu, das sprachlich Fixierte zu verflüssigen, um dem Aspekt einer neuen Bedeutung Raum zu geben.

Es hatte sich dem 38-Jährigen im Mai 1944 so dargestellt, dass zu dem „Lebenswerk“ jedenfalls seiner Generation im Unterschied zu der Generation seiner Eltern gehöre, dass es „gestaltlos oder doch fragmentarisch“ geworden sei (vgl. WE, 432!). Bonhoeffer bezieht diese für ihn an sich zunächst bedrohliche Erkenntnis sofort auf Gottes Handeln. Damit bekommt das Gestaltlose und Fragmentarische seinen theologischen Sinn, welcher sich nicht nur als depressive Resignation oder als ethische Aufforderung lesen lässt, wie in dieser Situation sinnvoll zu leben sei, sondern auch als ein Hinweis auf die im tiefsten Sinn des Wortes ästhetische Dimension des göttlichen Geistes: Die eigene ‚Seele‘ zu bewahren konnotiert

⁵⁸ Mit dem Hinweis auf die biblischen Zusammenhänge, in diesem Fall auf den Propheten Jeremia in seiner Bedeutung für Bonhoeffer, ist das Gesagte wieder eröffnet für Weiteres; denn der Bibeltext öffnet in ein im Prinzip endloses Gespräch, in dem Neues geschieht.

Bonhoeffer mit einer kreativen „Kraft“ für die Zukunft. So wäre Bonhoeffer im 21. Jahrhundert aus dieser ‚Kraft‘ heraus neu zu lesen.

„Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern [wie] eine kommende Generation weiterleben soll.“⁵⁹

„Deutlicher als in anderen Zeiten erkennen wir, daß die Welt in den zornigen und gnädigen Händen Gottes ist. Bei Jeremia heißt es: ‚so spricht der Herr: siehe, was ich gebaut habe, das breche ich ab, und was ich gepflanzt habe, das reute ich aus – und du begehrt große Dinge? Begehre es nicht! Denn siehe, ich will Unglück kommen lassen über alles Fleisch. Aber deine Seele will ich dir zur Beute geben, wohin du ziehst‘ (c. 45). [...]. wir wollen Euch Jüngeren, der nachgeborenen Generation, die Seele bewahren, aus deren Kraft Ihr ein neues und besseres Leben planen, aufbauen und gestalten sollt“ (WE, 432).

Wird die nächste Generation Dietrich Bonhoeffer lesen? Wird sie in diesem Menschen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Mentor entdecken können auf dem Weg ihrer eigenen Fragen und Gedanken in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts? Durch den Gebrauch der neuen Medien, die Gewöhnung an ein schnelles Leben, oft im Takt ökonomischer Zwänge, belastet vom Überangebot alltäglicher Informationen, fällt Vielen eine mühevoll Beschäftigung mit ‚alten‘ Texten schwer, wobei man sich zu ihrem Verstehen tatsächlich auch nur angeblich auch noch mit Geschichte und Politik einer vergangenen Epoche befassen müsste.⁶⁰ Vielleicht gelingt es unserer Generation, einen Übersetzungsvorschlag nach vorne hin zu leisten. Inhaltlich, aber auch methodisch.

Unsere Generation kannte Zeitzeugen und Zeitzeuginnen.⁶¹ Wir haben die Perspektive geteilt von denen, die vor, während und nach dem Krieg geboren wurden. Längst ging die Erzählung von Bonhoeffer nun über zu den heute Jungen, die um die Jahrtausendwende geboren wurden und denen jene Welt vor der Mitte des 20. Jahrhunderts in mancherlei Hinsicht fern erscheinen muss. Die wesentlichen philosophischen und theologischen Fragen liegen neu auf dem Tisch, oft nicht in der Diktion von damals, sondern unter den andersartigen und pluralen Fragestellungen und Erscheinungsformen von heute.⁶²

Ein inhaltlich wie methodisch naheliegender Zugang zu Bonhoeffer geht über die drängenden ethischen Fragen heute. Bonhoeffers theologische Texte greifen tief hinein in die

⁵⁹ Nach zehn Jahren, Jahreswende 1942/43, WE, 25.

⁶⁰ Das sind Erfahrungen an der Universität wie in Gemeinde und Schule.

⁶¹ Der Autor dieser Arbeit ist 1957 geboren. Jemand sagte mir scherzhaft: Du meinst die, die Bonhoeffers Rasierwasser noch gerochen haben. Tatsächlich ist die Aura der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen etwas ganz Besonderes.

⁶² Bisher kaum bemerkt und bedacht ist, dass und wie Bonhoeffer in den Werken der französischen und italienischen Philosophen Alain Badiou und Giorgio Agamben zitiert wird. Vgl. dazu Jochen Bohn, Philosophischer Paulinismus. Von einem neuen messianischen Ton im politischen Denken, in: Holger Zapf/ Oliver Hidalgo/ Philipp W. Hildmann (Hgg.), Das Narrativ von der Rückkehr der Religion, Wiesbaden 2018, 89–113.

Ausgangsfragen politischer Theorien und praktischer Politik heute.⁶³ Junge Menschen können bei und mit Bonhoeffer lernen, wie sich tagesaktuelle Fragen biblisch-theologisch ‚elementarisieren‘, konkret erfassen und vertieft verstehen lassen. „Sieh hin und du weißt“ (Hans Jonas).⁶⁴ Auch der Vorschlag der Religionspädagogin Elisabeth Naurath, gegen die Macht der globalen Gewalt bei Schülerinnen und Schülern ‚Mitgefühl‘ zu fördern im Rahmen einer ‚emotionalen Kompetenzentwicklung‘ könnte verbunden sein mit Bonhoeffers Blickrichtung ‚für andere‘.⁶⁵

Bonhoeffers christologisch fundierte und geprägte Theologie lief am Ende auf menschliche Selbsterfahrung und anthropologische Grundfragen hinaus:

„Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. Mit allem ist er fertig geworden, nur nicht mit sich selbst!“ (WE, 557)

Das Zentrum des christlichen Glaubens – die Frage nach und der Glaube an Jesus Christus – wird sich heute nur thematisieren und verständlich machen lassen, insofern in Predigt, Seelsorge und Unterricht Menschen den Menschen Jesus an ihrer Seite entdecken. Es muss das individuelle ‚Selbst‘ in Freiheit zusammenstimmen, in einem theologisch wie philosophisch ausweisbaren Sinne zur ‚Resonanz‘ kommen mit der Gestalt des Menschen Jesus, wie ihn Bonhoeffer am Ende seines Lebens deutlicher denn je vor Augen hatte.⁶⁶

Eine dergestalt ‚religiöse‘ Lösung, als ob nur der richtige Glaube, also vielleicht der christliche, des Menschen Leben gelingen lasse, hat Bonhoeffer in Tegel dezidiert abgelehnt. Er ist vielmehr interessiert daran, wie seine Mithäftlinge und wie er selbst mit Haft und Lebensbedrohung umgehen, damit also ‚fertig werden‘ oder eben nicht fertig werden. Bonhoeffer stellt nun bemerkenswert psychologische Beobachtungen an, deren theologische Relevanz er zu ergründen versucht.⁶⁷ Die ihn umgebende Lebenswelt⁶⁸ hat er im Gefängnis

⁶³ Reinhold Mokrosch/ Friedrich Johannsen/ Christian Gremmels, Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003.

⁶⁴ Mitgeteilt von Ulrich Becker in: Ders., Verletzlichkeit als eine für den interreligiösen Dialog bedeutsame Perspektive, in: Friedrich Johannsen (Hg.), Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Stuttgart 2010 (Johannsen 2010), 167–174, ebd., 169.

⁶⁵ Elisabeth Naurath, Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik, Neukirchen 2007.

⁶⁶ Vgl. Hartmut Rosa, Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016. Nach diesem Konzept liesse sich christlicher Glaube als eine Lebensweise bewusst gestalteter Resonanz verstehen.

⁶⁷ In seinem im Gefängnis in Tegel geschriebenen Dramenfragment sagt Bonhoeffers Alter Ego Christoph zu Heinrich: „Die Erfahrungen des Menschen sind meist ebenso wie der Mensch selbst ist. Der Mißtrauische wird nie die Erfahrung des Vertrauens machen“, in: Dietrich Bonhoeffer, Fragmente aus Tegel, hg. von Renate Bethge und Ilse Tödt, Dietrich Bonhoeffer Werke, München 1994 (DBW 7), 67. – Es sind solche Sätze, die, oft eingeflochten in größere im engeren und sprachlichen Sinne ‚theologische‘ Zusammenhänge, eine Tür öffnen, durch die hindurch der Weg in die persönliche Tiefe von Bonhoeffers theologischer Explikation führt. Was er etwa in der Christologie-Vorlesung 1933 zu Jesus in der hypostatischen Union von Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch oder in den Ethik-Manuskripten zur Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit geschrieben

radikal ernst genommen. Christliche Rede hat ihr standzuhalten. Jetzt kam es theologisch darauf an, ob und wie die hypostatische Union von Gott und Mensch sich erweisen würde im Lebenswagnis von Menschen diesseits der ‚Religion‘ und der Religiosität.

Würde sich im Horizont einer mündigen und zunehmend religionslosen Welt, jenseits der Sackgassen bisheriger Bibelauslegung und Theologie von Jesus Christus noch einmal ganz neu sprechen lassen? Wie lassen sich die großen und ehrwürdigen Themen der Christologie im Kontext heutiger anthropologischer Fragen neu ins Gespräch bringen? Diese Fragen sind bis heute, über 70 Jahre nach Bonhoeffer, offener denn je. Für Bonhoeffer war Menschsein letztendlich Freundschaft mit Jesus.⁶⁹ Dazu gehörte für ihn selbst nicht die Anerkennung einer dogmatischen Theorie, sondern wesentlich, sich „in den Weg Jesu Christi mithineinreißen (zu) lassen“ und „für andere da“ zu sein (WE, 535, 560). Dichter am Menschen, beziehungsreicher, zugleich mit weitem Horizont und ganz konkret, dürfte Theologie auch heute kaum zu formulieren sein. Der ‚Mensch Jesus‘ könnte auch und gerade heute die höchste Karte sein, die das Christentum ausspielen kann und muss im Sinne der Wahrheitsfrage und des Engagements für die Verteidigung der Würde des Menschen.

I. Glauben lernen: Wagnis und Bildung

„Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?“ (nach Mt 26,40⁷⁰)

„Ich möchte glauben lernen ...“ (Dietrich Bonhoeffer, 21.7.1944, WE, 542).

hat, gewinnt seine Farbe und Konkrektion in einer fast beiläufigen, in Wahrheit fundamental wichtigen Äußerung einer literarischen Figur in einem Dramenfragment. Das nenne ich ‚poetische Theologie‘. Auf solche Zusammenhänge ist zu achten. Sie sind gerade auch in Gestalt eines aus literaturwissenschaftlicher Perspektive gescheiterten Romanfragments theologisch ernst zu nehmen.

⁶⁸ Der phänomenologische Begriff der ‚Lebenswelt‘ ist vor ca. 20 Jahren zu einem maßgeblichen Begriff in Theologie und Religionspädagogik geworden. Man meinte bei den Religionspädagogen und Religionspädagoginnen nicht zu Unrecht, dass es besser als zuvor gelingen müsste, von der ‚Lebenswelt‘ der Kinder und Jugendlichen her Bibeltexte neu zu lesen und zu verstehen, Theologie in An- und Verknüpfung mit den tatsächlichen Fragen und Interessen der Lernenden zu betreiben, Glauben und Leben besser als Einheit zu erfahren und zu reflektieren. Heute stellt sich angesichts kulturell heterogener, einerseits hoch individualisierter, andererseits durch die Anpassungsmechanismen des globalen Marktes nur eingeschränkt freien Lebenswelten die Frage, ob und mit welchen theologischen Einsichten und Methoden die auseinander driftende Wirklichkeit der vielen Unterschiedlichen überhaupt sinnvoll zur Sprache gebracht werden kann. Bonhoeffers Christologie und sein Zutrauen in die Kraft der biblischen Texte wären neu zu entdecken.

⁶⁹ Der von Bonhoeffer im Gefängnis hoch geachtete Paul Gerhardt dichtete: „Ich danke dir von Herzen,/ o Jesu, liebster Freund,/ für deines Todes Schmerzen,/ da du’s so gut gemeint./ Ach gib, daß ich mich halte/ zu dir und deiner Treu/ und, wenn ich nun erkalte,/ in dir mein Ende sei.“ (Paul Gerhardt, O Haupt voll Blut und Wunden, EG 85,8).

⁷⁰ Bibelstellen zitiere ich – außer bei Zitat aus Bonhoeffertexten – nach Legende der Luther-Revision 2017, also Mt für Matthäus, aber 1. Kor (mit Punkt hinter 1.).

„Nicht das Beliebige, sondern das Rechte tun und wagen,
nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen,
nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.
Tritt aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens
nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen,
und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend empfangen.“⁷¹

1. **Herkommen**

1.1 Herberge

„Von guten Mächten wunderbar geborgen ...“ (Jahreswende 1944/45, WE, 607 f.).

Aus der behüteten Herberge im Elternhaus in Breslau und Berlin, aus den Ferienhäusern in Wölfelsgrund und Friedrichsbrunn, aus den bergenden Gärten, den geliebten Wäldern zog es ihn in die Welt. Er war ein für seine Zeit erstaunlich weit gereister Tourist mit gehobenen Ansprüchen vor allem an sich selbst. Da draußen galt es etwas zu erfahren, was zuhause fruchtbar gemacht werden sollte, etwas zu bewegen in der Welt.

In den Gassen, auf den Plätzen Roms durchwehte ihn die Aura des totgesagten Gottes Pan. In Barcelona saß er stundenlang in den Cafés und genoss die Atmosphäre des Südens. In Berlin durchstreifte er jeden Winkel im Grunewald. Er besuchte Konzerte, ging ins Theater, in Museen. In New York spazierte er durch Manhattan, genoss er das Kino. Auf Kuba erlag er fast dem Sonnenkult. Elegante Kleidung, gutes Essen, Zigarren und Zigaretten, erlesene Musikinstrumente und Kleinmöbel, Bilder, Schallplatten, Fahren im Cabrio, ein eigenes Motorrad, Urlaube an der See und im Ferienhaus im Harz, zusammen mit Geschwistern und Freunden, Gitarre und Klavier spielend, Tischtennis und Tennis, Literatur im Gepäck, Beziehungspflege über Ländergrenzen hinaus in Form von Briefen und wechselseitigen Besuchen. Wir müssen uns Dietrich Bonhoeffer als einen intensiv lebenden, oft glücklichen Menschen vorstellen, geachtet, verehrt von seinen Studierenden und Vikaren, selbstbewusst, mit schneller Auffassung und immenser Arbeitsleistung, hoch gebildet, sich und andere fordernd und herausfordernd, immer irgendwie auf der Suche nach etwas, was gerade jetzt ‚dran‘ war. Fast immer fiel ihm dann etwas ein.⁷²

⁷¹ Stationen auf dem Wege zur Freiheit, August 1944, WE, 571.

⁷² Die Erzählung seines Lebens sollte evident machen, dass Dietrich Bonhoeffer als Theologe zunächst keine Anstrengung machen musste, sich etwa einen Begriff von ‚Bildung‘ zu erarbeiten. Sein Leben war von früher Kindheit an ein vielfältiges Bildungsgeschehen. Das Kind Dietrich wurde von den Eltern zusammen mit den Geschwistern behütet und getröstet wunderbar, zugleich auch erzogen und gebildet – das alles in einer an sich nicht thematisierten und zunächst auch nicht hinterfragten bildungsbürgerlichen Tradition, in der die Feier des

Leerlauf, Ruhe pur, eine im üblichen Sinn behagliche bürgerliche Existenz oder auch fromme Gelassenheit waren ihm fremd. Auf Außenstehende wirkte er souverän, gelassen und heiter, wie noch sein berühmtes Gefängnisgedicht bezeugt; aber unter der oft angespannten Dynamik schlummerten die Angst vor Erschöpfung, vor Resignation⁷³, gelegentlich vor sich selbst und vor dem Tod.

Dieser ‚evangelische Heilige‘⁷⁴ ginge uns nicht so zu Herzen und provozierte uns nicht derart inspirierend, wäre er nicht genau dieser in sich reiche und auch spannungsvolle Mensch gewesen.

1.2 Weihnachten im Hause Bonhoeffer – Inkarnation

Für die acht Kinder der Eheleute Karl und Paula Bonhoeffer, geb. von Hase, war *Weihnachten* die geheimnisvolle Mitte im Jahreslauf. Dietrichs jüngste Schwester *Susanne* (1909–1991) erzählt:⁷⁵

„Unser Weihnachtsbaum kam immer aus Friedrichsbrunn. Anfänglich suchte der Förster ihn uns aus. Später schickte ihn dann Vater Sanderhof mit einem Baumtransport persönlich an uns mit. Wir glaubten seit dem immer einen gestohlenen Weihnachtsbaum zu haben. Nie wollte er Geld dafür; so hielten wir es für ein Geschenk und spielten mit. Mein Vater sagte dann gern, mit leisem Schmunzeln, zu verblüfften Gästen, der schöne Baum sei aus dem preußischen Staatsgut gestohlen ...

(Nach dem Schmücken des Weihnachtsbaums:)

Nun konnte man sich von neuem an die Arbeit machen und die Krippe aufbauen. Das war eigentlich die schwierigste Aufgabe des Abend(s). Mit großer Sorgfalt wurde Stück für Stück aus der Kiste genommen, ausgewickelt und auf den Tisch gestellt. Kleine Schadensstellen wurden nachgemalt, geleimt oder mit Knete und Gips ergänzt. Ein grüner Fries bedeckte die großen Kisten, auf denen Stall und Herde aufgebaut wurden, der Stall etwas erhöht. Er war mit

Weihnachtsfestes, die Mahlzeiten am Familientisch, Ferien im Harz, Vorlese-Stunden, ernsthafte Gespräche, Theaterspielen usw. selbst ein integrales Ganzes bildeten.

⁷³ Bonhoeffer deutete z. T. im Zusammenhang mit seiner Sicht auf Luther und in Kenntnis der Theologie der sogenannten Wüstenväter seine eigenen gelegentlichen depressiven Verstimmungen als Anwandlungen von ‚tristitia-acedia‘ (vgl. dazu die Herausgeber von DBW 8 in WE, 187, Anm. 8). Wir dürfen auch ohne tiefenpsychologische Studien vermuten, dass in einer solchen Perspektive die Ängste im Untergrund der acedia zu tun haben u. a. mit einer Angst vor verbotener Lust, mit einer tief sitzenden, unerkannt gebliebenen Selbst-Infragestellung und der Angst vor dem Tod als dem göttlichen Gericht. Vgl. Bonhoeffers Bibelarbeit von 1938 über ‚Versuchung‘ in: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940*, hg. von Dirk Schulz, München 1998 (DBW 15), 371–406: „*Gott war niemals bei mir, Gott ist nicht bei mir, Gott wird mir nie vergeben*; denn meine Sünde ist zu groß, als daß sie mir vergeben werden könnte. So ist der Geist des Menschen in Aufruhr gegen Gottes Wort“ (ebd., 401). – Bonhoeffer spricht im Zusammenhang vom „Satan“, der dem „Gläubigen alle Freude an Gottes Wort“ ‚raubt‘ (ebd.). Damit liefert er nebenbei eine Interpretation der wirkungsgeschichtlich problematischen Rede von der ‚Sünde gegen den heiligen Geist‘ (Mk 3,29), zeigt aber zugleich auch eine gewisse Neigung zu Selbstüberforderung bis zu verdecktem Selbstkel.

⁷⁴ Geflügeltes Wort nach Altbischof Wolfgang Huber.

⁷⁵ Undatiert.

einem Strohdach bedeckt und aus bemalten Pappwänden, die man mit Haken aneinander befestigte. Mein Vater und Dietrich bauten den Stall auf.⁷⁶ Jedesmal wollten sie schon im Vorjahr beim Wegräumen einige Erleichterungen für den Aufbau angebracht haben, aber jedes Jahr ging es dann doch wieder provisorisch zu. Schließlich sollte es ja auch eine provisorische Unterkunft darstellen⁷⁷ [...]. Die Krippe war der Mittelpunkt des Weihnachtszimmers und wurde von allen bewundert. Niemand hatte eine so große und schöne Krippe wie wir, fand ich. Sie war das erste Weihnachtsgeschenk meines Vaters an meine Mutter und sie wurde nicht vom Christkind gebracht, sondern stand auf dem Boden verpackt das lange Jahr über. Und doch umgab sie eine große Heiligkeit.⁷⁸ Wenn das kleine Kerzchen neben dem Kindchen brannte und die heilige Familie, den Ochsen und den Esel beleuchtete, während die Hirten und Könige schon mehr im Licht des Baumes standen⁷⁹, wenn die Stallfenster, aus roter Blatt-Gelatine, so lebendig leuchteten und der hohe Metallkomet über dem Stall glänzte, dann war heilige Nacht in unserem Eßzimmer, dann war die Zeit erfüllt und es begab sich. Selbst das großmächtige Kamel gewann etwas an Heiligkeit und wirkte so anbetend in seiner behäbigen Ruhe [...] Ich hing mit großer Liebe an unserer Krippe und war auch die einzige, der es erlaubt war, wenigstens die Schäfchen ein bisschen weiden zu lassen und auch die Hirten und Könige anzufassen und umzustellen. Die Großen sagten jedenfalls immer, sie hätten nie mit der Krippe spielen dürfen, sie nicht einmal berühren dürfen, und sie fanden mich mal wieder bevorzugt. [...]

(Zum Heiligen Abend:)

... ‚Und es begab sich‘; meine Mutter liest die Weihnachtsgeschichte. Wir Kleinen sagen etwas auf und geben unsere Weihnachtsbogen ab, auf denen das Gedicht⁸⁰ in Schönschrift steht. Jetzt sagt meine Mutter, Vers für Vers, den Text des Liedes ‚dies ist der Tag, den Gott gemacht‘ vor. [...] Wir können es alle. Aber vielleicht eins der Mädchen nicht, und alle sollen mitsingen können und tun es auch. Immer wenn ich dies Lied singe, habe ich die Stimme meiner Mutter im Ohr: ‚Wenn ich dies Wunder fassen will, so steht mein Geist vor Ehrfurcht still‘. Jetzt löscht mein Vater das Licht und geht leise aus dem Zimmer. Stille, Dunkelheit, Herzklopfen. Dann heißt es ‚Susi‘?, und ich muß das erste Lied vorschlagen, das gesungen werden soll, denn nun wird im Dunkeln gesungen. So geht es weiter, dem Alter nach: ‚Sabine?‘, ‚Dietrich?‘, bis plötzlich das ganz helle Glöckchen klingelt. Das Lied bricht ab, wir ziehen, die Zwillinge und

⁷⁶ Da ließe sich ein spezielles Vater-Sohn-Verhältnis andeuten: Der pater familias und sein jüngster Sohn, der später als ein Theologiestudent zugleich große Nähe und zunächst auch sachliche Differenz zum Elternhaus aufbauen wird: Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Christus als der Mittler aller menschlichen Beziehung. In Tegel dann erinnert sich Bonhoeffer nicht nur zurück in die Kindertage, ist ihm das Einverständnis, das Gespräch mit und die Sorge von und für beide(n) Eltern überlebenswichtig, sondern integriert er die Kindheitserfahrungen auf einer neuen Ebene theologischer Reflexion (‚Von guten Mächten‘). Am 21.7.1944 wirft er sich – wie ein Kind seinem Vater – Gott in die Arme. Das am 21.7.1944 verwendete ‚man‘: ‚Wenn man völlig darauf verzichtet hat ... dann wirft man sich Gott ganz in die Arme‘ (WE, 542) verstehe ich biografisch, als Verallgemeinerung des Eigenen, testamentarische Botschaft an die Lesenden.

⁷⁷ Wie auch immer Bonhoeffer kritisch zu Schleiermachers Religionsbegriff und zu dessen Verständnis von Bildung als einem die Menschheit stetig verbessernden Prozess gedacht hat, wird an der Erzählung von Susanne Dress doch ganz deutlich, wie sehr Dietrich Bonhoeffer selber in einem umfassenden Sinn ‚gebildet‘ war und inszenierte ‚Darstellungen‘ des göttlichen Geschehens (Schleiermacher) ihn geprägt haben.

⁷⁸ Für das Kind erkennbar: Von Menschen gebaut, verwahrt, ins Weihnachtszimmer gestellt (nicht vom Christkind) – und doch ‚heilig‘. Es ist kein Kunststück und spannend, Dietrich Bonhoeffers theologischen Sinn für die Zwei-Naturen-Lehre im Sinne des Konzils von Chalcedon 451 n. Chr. ohne Schmälerung des Menschlichen und des Göttlichen, hier biografisch und existenziell angeknüpft zu sehen.

⁷⁹ Susanne Dress nahm die leichte Differenzierung wahr zwischen dem Licht, das die Kerze vom Christuskind her ausstrahlte (Rembrandt!), vom Allerheiligsten sozusagen, und dem anderen Licht vom Weihnachtsbaum, vom zugleich Weltenbaum, Paradiesbaum und Lebensbaum (für Dietrich Bonhoeffer später: Das Kreuz als der Lebensbaum des allerdings mit Weihnachten (!) neu eröffneten Paradieses). Auch hier könnte man gut begründet die Spekulation wagen, dass die Nähe zu Jesus mitten in der Weltwirklichkeit für Dietrich das Heilige, Mitte, Grund und Ziel seines Lebens und seiner Theologie werden konnte. Von hier aus bekam auch der Weltenbaum seine eigentliche Legitimation, wenn er auch selbst schon ein Licht auszustrahlen hatte für alle Hirten und Könige, alle Kinder der Welt.

⁸⁰ Das vorzugsweise selbst gedichtete und vorzutragende Gedicht.

ich voran, aus der Dunkelheit in das strahlende Weihnachtszimmer. Es wäre unförmlich und ein Verstoß gegen jede gute Sitte, wenn einer den Blick jetzt schon auf die Geschenke richten würde, ehe das beim Hereinkommen angestimmte Lied ‚Ihr Kinderlein kommet‘ verklungen ist, und auch, rund um den Christbaum stehend und ihn bewundernd, alle Verse von dem Lied vom Christbaum, der der schönste Baum ist, gesungen sind. Dann erst dürfen wir spüren, wie die Liebe uns durch Erwünschtes und Überraschendes Fülle und volle Genüge schaffen kann“ (NL Dress).

Der augenzwinkernde Segen des Vaters über der möglicherweise zweifelhaften Beschaffung des weihnachtlichen Lebensbaums⁸¹, die Rekonstruktion der Krippe als dem zentralen Ort der Menschwerdung, das Singen der Lieder, die liturgisch gestaltete Prozession der Kinder und die rituell inszenierte Gemeinschaft der Familie um Baum und Krippe als Inbegriff jener heiligen Familie Gottes nach der biblischen Erzählung, zusammen mit dem Hauspersonal ein Pars pro Toto der Menschheitsfamilie.

Am Weihnachtsfest der Familie ließe sich Dietrich Bonhoeffers inkarnatorische Theologie rekonstruieren.⁸² Grundzüge seiner Christologie, seiner Ethik, ja seiner Ekklesiologie sind hier bereits in nuce zu erkennen, insbesondere die kategoriale Unterscheidung und Differenz von menschlicher ‚Einigkeit‘ und exklusiv göttlich gewirkter ‚Einheit‘ im Geist:

„Die Einheit der christlichen Kirche gründet *nicht auf menschlicher Geisteinigkeit*, sondern auf *göttlicher Geisteinheit*, und beides ist zunächst *nicht* identisch“ (SC, 132 f.).⁸³

Unter dem Weihnachtsbaum kam die Familie in besonders ritualisiert gestalteter symbolischer Dichte als eine solchermaßen innerlich freie Einheit zusammen, in der gerade

⁸¹ „Nicht die Sünden der Schwäche, sondern die starken Sünden sind es, um die es geht. Es ist garnicht nötig, heruzuspionieren. Die Bibel tut es nirgends“ (Dietrich Bonhoeffer, WE, 511. Beachte den Zusammenhang 510 f.) Man könnte überlegen, ob Bonhoeffers Versuche in Tegel, den Sündenbegriff zu differenzieren, nicht auch schon mit solchen frühen Erfahrungen zusammenhängen. Völlig gegen die protestantische ethische Tradition differenziert er dort Sünden der Schwäche von starken Sünden, als bräuchten nur diese Vergebung und Buße, jene aber wesentlich Hilfe und Stärkung durch Christus („Christus macht den Menschen nicht nur ‚gut‘, sondern auch stark“! WE, 574). Der ‚ethisch‘ orientierte Bonhoeffer denkt Mensch und Sünde zu Anfang (seine Kindheit) und am Ende (Tegel), nicht in moralischer, sondern – gerade als Ethiker – in theologischer Hinsicht. Er kann sagen, man müsse den Menschen mehr auf das hin ansehen, was er erleiden musste, als auf seinen aktiven Willen zum Guten oder Bösen. Obwohl er für die psychologische Perspektive auf den Menschen nur bedingt offen war, war Bonhoeffer tatsächlich immer am konkreten Erleiden, Genießen, am Erleben, an der Erfahrung des Menschen interessiert. Theologie hatte sich insofern an der Empirie zu erweisen, gerade als Kreuzestheologie. Die (fast) paradoxe Spannung, die in diesem Verständnis von Empirie und Glauben steckt, hat Bonhoeffer bewusst auf die Spitze getrieben.

⁸² Die schön gestalteten mit vielen Fotos versehenen Erinnerungsbändchen zum Thema sind viel mehr als nostalgische Erinnerungen aus einer vergangenen Zeit. Vgl. Sabine Leibholz-Bonhoeffer, *vergangen. erlebt. überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer*, Gütersloh 1976, sowie Dies., *Weihnachten im Hause Bonhoeffer*, Barmen 1971 (Leibholz-Bonhoeffer). Die Schilderungen von Susanne Dress halte ich für viel farbiger und aussagekräftiger. – Dass diese Erzählungen für Religionslehrende auch heute noch eine Fundgrube für religionsdidaktische Überlegungen („performativer Religionsunterricht“) und gestalterische Ideen sind, sei hier nur am Rande vermerkt.

⁸³ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. von Joachim von Soosten, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), München 1986 (DBW 1 = SC).

nicht gefordert wurde, die Individualität, Unterschiedlichkeit und Vielstimmigkeit ihrer Mitglieder für diese ‚Geisteinheit‘ zu opfern. Die Sozialität der Familie, das Füreinander-Einstehen und „Für-andere-Dasein“ (WE, 558, 560) war unauflösbar verbunden mit der Befähigung jedes Einzelnen, unmittelbar in ureigener Verbindung zum Grund des Lebens (zu Gott⁸⁴) den eigenen Platz in der Welt einzunehmen.

Zum Segen in dieser Familie gehörte, dass neben dem Cantus firmus des ‚gemeinsamen Lebens‘ Eltern wie Kinder je für sich und untereinander ihre eigenen Beziehungen pflegten. Die Welt der Eltern war nicht unterschiedslos die Welt der Kinder und umgekehrt.⁸⁵ Jedes Individuum hatte innerhalb der Gemeinschaft eine ganz eigene Bedeutung und Aura. Die Großmutter im Haus, die Kindermädchen, insgesamt gute Geister, konnten die Schatten absorbieren, die bei dem hohen Anspruch, den die Familie an sich selber anlegte, nicht ausblieben. Bekannt war die vorweihnachtliche Erschöpfungsdepression der Mutter Paula. Gelegentlich bedurfte es der freundlichen Autorität der Großmutter im Haus, die die Situation bereinigte:

„Waren es die dunklen Abende, an denen man nicht rauslief und in den Zimmern zusammenhockte? Oder einfach Verschnupfungen? War es in den Kriegs- und Nachkriegswintern das Frieren oder die Unterernährung, die sich zu Wintersanfang besonders bemerkbar machten? Jedenfalls waren wir in einer gereizten Stimmung. Wenn es gut ging, machten wir uns schonend auf die uns bekannte allgemeine ‚Weihnachtsstimmung‘ aufmerksam. Auch bei der Mutter gab es immer ein oder zweimal in all ihrer eifrigen Tätigkeit plötzlich einen verzweifelten Abklapp. ‚Ich schaffe es diesmal nicht! Ich bin noch nie so zurück gewesen wie in diesem Jahr. Früher ging mir alles besser von der Hand! Dieses Weihnachten macht mich einfach hin.‘ Da half kein Nachfragen, was denn noch wäre – ‚Alles‘; was man denn helfen könne – ‚Nichts‘; ob sie sich nicht legen wolle – ‚Unmöglich‘; ob wir dann nicht irgend etwas anfangen wollten, von dem zu tun, was noch vorläge – ‚Sinnlos‘! Da half nur abwarten und eventuell ein Glas Vials-Wein⁸⁶; oder auch Besuch, den sie zwar entsetzlich störend fand, für den sie sich aber zusammenriß, und der dann auch ablenkte. Falls mein Vater erreichbar, waren solche Abklappe auch schnell überwunden. Er blieb in all dem Weihnachtstrubel verschont und gleichmäßig überlegen.

Die Eltern sind abends ausgegangen. Wir sitzen mit unserer Großmutter und Weihnachtsgebäck im Wohnzimmer. Es ist der vierte Advent, und wir wollen noch gemütlich sein. Aber zwischen uns hockt die Nervosität, und wahrscheinlich wollte keiner außer der Großmutter gemütlich sein. Jeder hatte noch zu tun. Irgend eine Lappalie bringt uns ins Streiten. Hin und her, immer heftiger; ich bin unbeteiligt und verhalte mich zuhörend. Da ruft die Ahnfrau plötzlich mit

⁸⁴ Auch die nicht- religiöse Interpretation biblischer Begriffe war für den sensiblen Dietrich schon von Kindheit an angelegt. Der Vater verabscheute das Reden in Phrasen. Fromme Phrasen galten als unschicklich und wenig gebildet. Die Mutter sprach dagegen ganz natürlich von Gott, von Jesus, vom Geist Gottes. Sie tat das mit der Lutherbibel in der Hand und anhand von biblischen Erzählungen.

⁸⁵ Viele Kinder fordern heute geradezu die Erwachsenen auf, ihnen als Vorbilder zu dienen, die hilfreiche Distanz nicht vorschnell aufzulösen und neben Grenzen auch Möglichkeiten aufzuzeigen, wie denn zu leben sein könnte in einer Zeit der Unübersichtlichkeit und Orientierungsirritation.

⁸⁶ Ein alkoholhaltiges Therapeutikum der Zeit, beruhigend für Magen, Darm und Seele. Nach dem 2. Weltkrieg wurde ein berühmter Melissegeist das entsprechende Mittel.

mächtiger Stimme: ‚So schweigt jetzt und singt Stille Nacht!‘ Der Streit endet in wildem Gelächter und die Familie hat ein Schlagwort mehr“ (NL Dress).

Dietrich erlebte all das sehr tief. Es gestaltete sich jenes innere Seelen-Haus, von dem er später meinte, darin „Gott und die ganze Welt“ ‚beherbergen‘ zu können (29.5.1944, WE, 453). Ihn verstehen zu wollen, bedeutet, die Welt seiner Kindheit theologisch ernst zu nehmen und den roten Faden zu sehen, der sich bis in die letzten Lebenstage hindurchzieht.

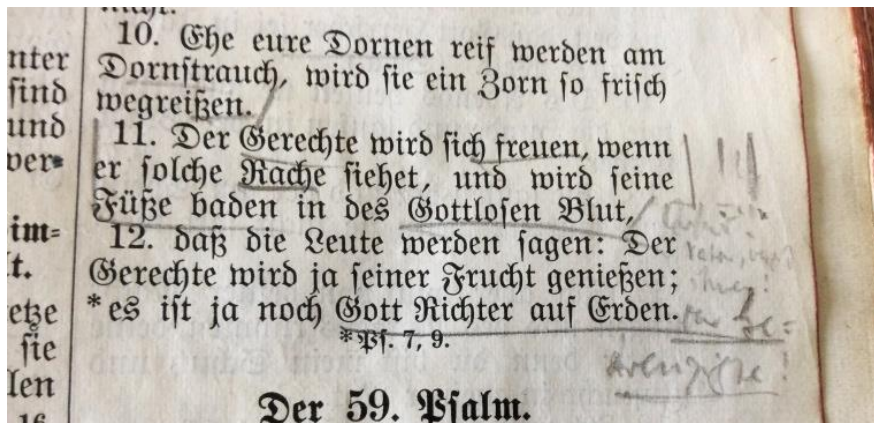
1.3 Entscheidung – Kreuz

In existenziell gefährlicher und in ‚polyphoner‘ Spannung stehen zu diesen Erfahrungen der Beheimatung auf der Erde Ahnungen, Erfahrungen und Deutungen des Gegenteiligen: Diese Welt, wie sie nun einmal ist, ist zum Abriss freigegeben. Zeitweilig hat Bonhoeffer in der Diktion der Dialektischen Theologie Karl Barths gemeint, die Wirklichkeit Gottes sei wesentlich ein ‚Angriff‘ auf und ein ‚Gericht‘ über die Welt, wie sie sich nach dem ‚Fall‘ als die dem Gericht verfallene Welt der Sünde in der Geschichte austobte (vgl. N, 34). Gott stelle den Menschen in die Situation der ‚Entscheidung‘ (N, 21). Jesu Ruf sei ein Ruf in die ‚Nachfolge‘, heraus aus den Bindungen an Volk, Vaterland, Kultur und Geschichte, hinein in eine Dynamik, deren Wucht Bonhoeffer selbst in Distanz brachte etwa zu der Möglichkeit persönlicher Liebesbeziehungen in einem bürgerlichen Leben. Jesus Christus, sein Kreuz und seine Auferstehung werden in der *mittleren Phase* seines theologischen Schaffens (ca. 1930/31 bis ca. 1939⁸⁷) der persönliche Bezug schlechthin und der bevorzugte theologische

⁸⁷ Als ‚mittlere Phase‘ wird sich im Laufe der Darstellung erweisen, dass Bonhoeffer in diesen Jahren signifikant deutlicher als zuvor und danach mit seiner christologisch grundierten und kreuzestheologisch zugespitzten Glaubens- und Weltauffassung kritisch gegen die vorfindliche ‚Welt‘ in ihrer geistigen und politischen Verfassung Stellung bezog. Schon Eberhard Bethge konstruierte hier einen Zusammenhang mit einem persönlichen Erlebnis Bonhoeffers im Jahre 1932, das Bonhoeffer selbst später als ein Zur-Bibel-Kommen, speziell als die Entdeckung der Bergpredigt bezeichnete (dazu an anderer Stelle.). Bonhoeffers Nähe zur damals eschatologisch ausgerichteten frühen Theologie Karl Barths und die katastrophale politische Entwicklung in Deutschland 1932 ff. ließen Bonhoeffer keine andere Wahl. Man mag in Bezug auf solche ‚Phasen‘, die keinen Zeitraum an sich meinen, sondern eine spezifische theologische Akzentsetzung und Ausrichtung bezeichnen können, weiterhin von ‚Kontinuität‘ und von ‚Zäsuren‘ in der Biographie und im theologischen Lebenswerk sprechen etwa gemäß der Untertitel in Eberhard Bethges wegweisender Biografie: Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse, Achte, korrigierte Auflage Gütersloh 2004 (= DB, vgl. ebd. 958 ff.). Achtet man auf die weit gefächerte und nachhaltige Wirkung, die Bonhoeffers erster Amerika-Aufenthalt im Studienjahr 1930/31 auf ihn als Menschen und als Theologen hatte, mag man statt 1932 („Zur-Bibel-Kommen“) und mit mindestens gleichem sachlichen Anhalt auch an Bonhoeffers Äußerungen selber (vgl. dazu Kp. 2 und 3 dieser Arbeit) eine ‚mittlere Phase‘ in Bonhoeffers Lebenswerk mit 1930/31 beginnen lassen. Vgl. der Sache nach so die m. E. zu Unrecht kaum zitierte ‚Biographie‘ von Josef Ackermann, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh 2005, 41 ff. Dass die Bergpredigt der biblische Text sein könnte, an dem sich das Christsein der Christen und Christinnen und das Kirchesein der Kirche entscheiden würde, hat Bonhoeffer ab 1933 immer entschiedener formuliert und war ihm durch Gespräche mit Jean Lasserre 1930/31 aufgegangen. Der französische und der deutsche Theologe, Repräsentanten ihrer in angeblicher ‚Erbfeindschaft‘ befangenen Völker, schließen Frieden miteinander im Sinne eines ökumenischen christlichen Friedensengagements im

Fokus für Bonhoeffer. Theologia crucis in der Tradition Luthers, so wie Bonhoeffer ihn verstand.

Das Kreuz Jesu Christi konnte Bonhoeffer existenziell dramatisch und mit unterschiedlichen Akzenten in der ‚Nachfolge‘ und in Tegel nicht allein als den Ortswechsel Gottes verstehen, sondern in Folge dessen als den vom Menschen geforderten Ortswechsel weg von sich selbst als dem Menschen, der sein will wie Gott (‚sicut deus‘, sagt Bonhoeffer in ‚Schöpfung und Fall‘ 1932/33⁸⁸), und hin zu dem Menschen unter dem Kreuz Jesu und in der Nachfolge dieses Jesus. Das konnte bedeuten, im ‚Beten‘ und ‚Tun des Gerechten‘ mit Jesus in Gethsemane zu wachen und zu leiden, eventuell in Befolgung eines konkreten Gebotes Gottes sogar sein Leben zu geben.



Gott ‚richtet‘ die Welt „im Gekreuzigten“ (s. hs. Eintragung Bonhoeffers in seiner Bibel zu Psalm 58, 11 f.). ‚Stellvertretend‘ nimmt Jesus Sünde, Schuld und Gericht auf

sich, spricht Gott die sündige Welt in Jesus Christus von den Mächten der Sünde und des Todes frei. Das aber bedeutete für Bonhoeffer gerade nicht, dass der Mensch, der diesem Gott glaubt, nun etwa dispensiert wäre vom ‚Gehorsam‘ in der Gott und dem Nächsten gegenüber verantwortlichen Tat. ‚Glaube‘ und ‚Gehorsam‘ stehen zur Zeit der ‚Nachfolge‘ (1937), d. h. für den sogenannten mittleren Bonhoeffer (ca. 1931 bis ca. 1939) explizit, aber in Bonhoeffers Lebenswerk auch danach, in einem unauflösbaren, weil existenziellen, Verhältnis. Sie sind darum für Bonhoeffer „in gleicher Weise wahr“⁸⁹.

Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes, wie es in der Bibel, speziell in der Bergpredigt, unmissverständlich zum Ausdruck kommt. Notwendig hypothetisch setze ich als Enddatum dieser ‚Phase‘ den Zeitraum um die Rückkehr Bonhoeffers aus Amerika 1939 an. Von diesem Zeitpunkt ab wird Bonhoeffer über seinen Schwager Hans von Dohnanyi zunächst Mitwisser, dann Mittäter des Widerstandes. Das bedeutete für den 1934 scheinbar (!) pazifistisch argumentierenden Bonhoeffer, den Mann der Bergpredigt und des unbedingten Gehorsams gegenüber dem Gebot Gottes eine intensive Auseinandersetzung mit allen Grunddaten seines christlichen Glaubens und seiner Theologie.

⁸⁸ Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, hg. von Martin Rüter und Ilse Tödt, München 1989 (DBW 3 = SF).

⁸⁹ Dieses „in gleicher Weise wahr“ ist für manche lutherische Theologen unverständlich. Es kann nach ihrem ‚lutherischen‘ Verständnis das vom ‚Gesetz‘ im tertius usus legis oder mindestens usus civilis geforderte Handeln des Menschen niemals in „gleicher Weise“, sondern nur in *anderer* Weise wahr sein wie das Wort des Evangeliums, dem der Mensch exklusiv (sola) zu ‚glauben‘ hat. Für Bonhoeffer gilt eine solche Systematik, im Grunde aber wertende Abstufung von Evangelium und Gesetz nicht, zumal ihm Luthers Frage nach einem

„Der Begriff einer Situation, in der geglaubt werden kann, ist nur die Umschreibung des Sachverhalts, in dem die folgenden zwei Sätze gelten, die in gleicher Weise wahr sind: *Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt*“⁹⁰ (N, 52).

Christian Gremmels versteht die in Bonhoeffers Werk häufig vorkommenden, apodiktisch klingenden ‚Nur‘-Formulierungen im Sinne einer „situativen Verschärfung“⁹¹. Das entspricht ungefähr dem von mir oben ‚poetisch‘ und ‚aspektiv‘ genannten Sinn als Hinweis auf eine existenzielle und theologische Dynamik, wenn man dann nur nicht die persönliche und kontextuelle Gebundenheit dieser ‚situativ verschärften‘ Sätze zum Anlass nimmt, Bonhoeffers ganz eigene theologische ‚Systematik‘ damit für zeitgeschichtlich erledigt zu halten. Was Christian Gremmels im Anschluss an Eberhard Bethge über Bonhoeffer sagt, hat seine theologische Bedeutung gerade heute:

„Die Sätze mit ‚nur‘ sind Abschlussätze, in denen das verwirrende Chaos der situativen Herausforderungen und Erwartungen, der Verpflichtungen und Befürchtungen geklärt ist. E. Bethge hat gelegentlich davon gesprochen, dass ‚in der Person [...] Bonhoeffers die Furcht vor möglichem Chaos gerade in starken Personen (und er meinte sich selbst auch damit), die Furcht vor einer chaotischen Welt [...] verankert ist. Von daher geht er auch autobiographisch an das Problem Gesetz (Psalm 119!) und Ordnung heran, und von daher kann er die Thora und das Gesetz als Evangelium empfinden. Er hat es ganz vital einfach nötig, vor eigenen chaotischen Empfindungen und Willensregungen und Vorstellungen eben den Segen der Ordnung zu sehen‘. In diesem Sinn sind die Sätze mit ‚nur‘ resultative Sätze, mit denen in Auseinandersetzungen und Kämpfen innerhalb einer bestimmten historischen Konstellation jene Position gewonnen wurde, deren idealtypische Gestalt die Sehnsucht nach dem *δος μοι που σω*⁹² (WE, 557) ist [...] [um] unsere Seele aus dem Chaos zu retten und zu bewahren ...“⁹³.

gnädigen Gott nicht im gleichen Sinne innerstes Anliegen war. Pointiert: Während Luther um die Heilsgewissheit und eine Theologie bemüht war, die der persönlichen Gewissheit möglichst festen Grund gab, ging es Bonhoeffer um das Wirklichwerden und in diesem Sinne um die konkrete Sichtbarkeit des Reiches Gottes auf der Erde, zunächst in der Kirche, aber auch darüber hinaus. In gewisser Weise gerade in der ‚Nachfolge‘ ging es ihm nicht um das Seelenheil von Individuen im Jenseits, sondern zuerst und vor allem um Gottes Wirklichwerden in der scheinbar gottlosen Welt. Möglicherweise ist Bonhoeffer stärker vom sich in und an der Welt auswirkenden, in diesem Sinne ‚growing god‘ beeinflusst (New York 1931), als ihm selber deutlich werden sollte. Bei Bonhoeffer sind die ‚guten Werke‘ der Menschen ein Moment von Gottes Geschichtshandeln in der Welt. Das hätte Luther wohl auch sagen können; und er hat es in seiner Freiheitsschrift auch gesagt. Jedoch unterscheiden sich beide Personen und Theologien in Perspektive und Charakter und nicht zufällig auch in ihrer Wirkungsgeschichte: Bonhoeffer ist eine ökumenisch, international wirksame Gestalt. Luthers Wirkung haftet nicht zufällig – trotz der Feierlichkeiten, Kongresse und Predigten im Reformationsjubiläumsjahr 2017 – etwas spezifisch ‚Deutsches‘ an, ein Zug ins Skrupulöse und ängstlich Grüblerische, letztlich in das, was Bonhoeffer das Phänomen der ‚Innerlichkeit‘ nannte und von dem er meinte, dass die Zeit des christlichen Glaubens als einer Religion der Innerlichkeit vorüber sein könnte (vgl. WE, 402, 405, 510 f.).

⁹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt. Dritte, durchgesehene und aktualisierte Auflage, München 2002 (DBW 4 = N), 52.

⁹¹ Christian Gremmels, *Situative Verschärfung. Bemerkungen zu Denkformen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, in: Florian Schmitz (Hg.), *Theologie und Lebenswelt. Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Gütersloh 2012 (Schmitz, *Theologie*), 24–36.

⁹² *δος μοι που σω και κινω την γην*: Satz des Archimedes, den Bonhoeffer gerne zitierte: Gib mir einen Punkt, wo ich stehen kann; und ich bewege die Erde. Bonhoeffer dachte dabei nicht an Hebelgesetze, sondern an den entscheidenden ‚Punkt‘ im Glauben, hier durchaus verstanden als Weltsicht, von wo aus die Weltgeschichte nicht als sinnloses Chaos erscheint, sondern als von *Gott* geführte sinnvolle *Geschichte* der Menschheit.

⁹³ Gremmels in Schmitz, *Theologie*, 35.

„Situativ verschärft“ oder grundsätzlich: Bonhoeffer hat „Rechtfertigung“ persönlich, leibhaftig, effektiv und nicht nur imputativ verstanden – jedenfalls in dem Sinne, wie die Rechtfertigungslehre sich irgendwann nach Luther⁹⁴ als die Geschichte einer „billigen Gnade“ ausgewirkt hatte.

Es ist selten bemerkt worden, dass Bonhoeffer in Tegel (1943–1945) fast überhaupt keine Bezüge mehr herstellt zu der ihm in „Nachfolge“ zentral wichtigen theologischen Idee von der Stellvertretung Jesu Christi als dem heilsnotwendigen Opfer des Gottmenschen, um Gottes Gerechtigkeit durchzusetzen bzw. auch, in der Sprache des Augsburger Bekenntnisses (Art. 4), Gottes Zorn zu stillen. Möglicherweise hat Bonhoeffer schon zur Zeit der „Nachfolge“ geahnt, dass u. a. diese fast ausschließlich auf die Imputation der fremden Gerechtigkeit Gottes gehende theologische Idee vom wunderbaren Wechsel in der lutherischen Kirche faktisch dazu geführt hatte, dass „Glaube“ und „Gehorsam“ oder auch Glaube und Leben auseinandergerissen wurden, nicht mehr eine existenzielle und spannungsvolle Einheit bleiben konnten. Manche Sätze aus der „Nachfolge“ rütteln an den Grundfesten der als lutherisch geltenden Lehre. Gegen die gesamte lutherische theologische Tradition hält Bonhoeffer fest, dass bei Luther die Erkenntnis der unbedingten Gnade Gottes „Resultat“ eines zuvor gelebten Lebens, nicht Voraussetzung des neuen Lebens sei (N, 37–39). Luthers Weg ins Kloster, aus dessen Sicht eine List des Satans, aus Gottes Gnade zum guten Ausgang geführt⁹⁵, entsprach für Bonhoeffer 1935 das als Gottes Gebot verstandene gemeinsame Leben mit seinen Vikaren in relativer Zurückgezogenheit in Finkenwalde, um von hier aus gestärkt in die im Ganzen feindlich gewordene Welt hineinzuwirken.

In Tegel zieht Bonhoeffer aus den gesammelten Erfahrungen seines Lebens und aus allem zuvor Gedachten dann überraschend anders lautende Konsequenzen in Bezug auf die Gottesfrage, die Christologie und die Rechtfertigungslehre: Der Gott, der sich in Jesus ganz und gar an die Welt entäußert, der sich dazu entschieden hatte, sich von seinen Gegnern, von der gottlosen Welt, herausdrängen zu lassen aus der Stadt an das Kreuz, erweist sich in undenkbar radikaler Weise als Gott, der diese Welt, seine Schöpfung, nicht aufgibt, sondern unendlich liebt, „Christen und Heiden“ gleichermaßen. Wer sich von diesem Gott in Jesus

⁹⁴ Bonhoeffer spricht in der „Nachfolge“ von einem solchen Abirren von der Gnadentheologie Luthers, ohne dass er näher ausführt, mit welchen Namen oder geschichtlichen Daten dieser Irrweg zur billigen Gnade verbunden gewesen wäre. Die Suche danach dürfte erfolglos bleiben; denn eine historisch-genetische Aufklärung lag 1937 (ganz anders in Tegel) nicht in seinem Interesse. Zu dieser Zeit dachte er weniger geschichtlich, eher idealtypisch, d. h. durchaus dogmatisch: Gegenüber der aus seiner Sicht biblisch begründeten Lehre Luthers war die Theologie von Luthers Nachfolgern in ihrer Wirkung letztendlich eine biblisch unbegründete Degeneration der Rechtfertigungslehre hin zu „Gnade als Schleuderware“ (N, 29).

⁹⁵ Martin Luther, Urteil über die Mönchsgelübde. Vorrede (1522), in: Martin Luther, Christ und Welt Schriften IV, hg. v. Albrecht Beutel, Jubiläumsausgabe Verlag der Weltreligionen, Berlin 2015, 9–15.

anblicken lässt, dem weiten sich Herz und Verstand, öffnen sich die Hände. Das hat Bonhoeffer geglaubt.

Eine eng geführte, allein auf das Seelenheil des Menschen fokussierte, Rechtfertigung schien ihm in den Jahren ab der ‚Ethik‘ mit besonderer Klarheit zu gering, zu klein, zu dinglich gedacht von Gott und zu klein auch vom Menschen. Der Mensch kann, in Grenzen ‚glauben lernend‘ (21.7.1944), zwar nicht seinen Hang zur Sünde aufgeben, aber doch seinen Egozentrismus immer wieder aufgehoben sein lassen in Gott. Der Mensch kann sich unter dem Kreuz Jesu befreien lassen dazu, von sich selber abzusehen und für den anderen Menschen in echter Anteilnahme da zu sein. Bonhoeffer ging es um lebendige Beziehungen zu Gott und den Menschen. Er traute Gott in Jesus zu, Menschen tatsächlich effektiv zu bilden, ja auch zu transformieren, sie gemeinschafts- und friedensfähig zu machen. Hier liegt der Kern seines Verständnisses von ‚Bildung‘. Der Mensch ist bildsam, weil und insofern Jesus den Menschen bildet und stärkt.

Die Kreuzestheologie stand für Bonhoeffer zeitweilig auch im Zentrum seiner Beziehungen zu Menschen, den wenigen Frauen und Männern in seinem Leben, mit denen ihn eine tiefe Freundschaft verband. Ehe er in Tegel in der Freundschaft zu Eberhard Bethge die zweckfreie Schönheit einer „Kornblume“ im „Ährenfeld“ genießen und anerkennen konnte (23.1.1944, WE, 292), war sie ihm zuvor wesentlich ein im ‚gemeinsamen Leben‘ mit anderen ‚Brüdern‘ erprobtes Bündnis zweier Männer im gemeinsamen Kampf für die Kirche Jesu Christi und gegen die Dämonie des Nationalsozialismus, ‚Ährenfeld‘ also eher als Kornblume.⁹⁶

Dass Bonhoeffers nach unserem Wissen spärliche Beziehungen zu Frauen entscheidend vom Kreuz Jesu durchkreuzt wurden, ehe er dann spät sich zu Maria von Wedemeyer hingezogen fühlte, ihr fast wie in Eile mit einem Verlobungsantrag begegnete, ist eine so

⁹⁶ Vgl. dazu Wolfgang Seehaber, Bonhoeffer und Bethge. Das Porträt einer wunderbaren Freundschaft, Basel 2016, insbesondere 117 ff., 157 ff., sowie Christian Gremmels/ Wolfgang Huber (Hgg.), Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen: Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 1994 (Freundschaft). Das Buch galt Eberhard Bethge zu seinem 85. Geburtstag. Er selbst schreibt darin: „Ginge es nicht um die angedeutete Sache, dann wäre [...] alle [...] geschehene Editions- und Interpretationstätigkeit ohne besonderen Belang. Doch wer Bonhoeffer tradiert, ediert und interpretiert, dient nicht einer vergangenen Sache, sondern einer, die durchaus noch vor uns liegt: eine immer noch, ja erst recht ungelöste Aufgabe für die Kirchen in unseren geographischen, taumelnden Breiten. Unheimlich aktuell ist die Stimme dieses Lebens vor 50 Jahren, seines Werkes wie seines Todes“ (Freundschaft, 14). Vgl. (ebd., 25 f.) auch Bethges Andeutung zu ‚Stationen auf dem Weg zur Freiheit‘; geschrieben im Zusammenhang des gescheiterten Putschversuchs 20.7.1944 (der gewaltsame Tod als die ‚Befreiung von der Last des Komplizentums‘), sowie seinen Hinweis, Bonhoeffer habe ihm mit Formulierungen im Brief 21.7.1944 in einer ‚Codesprache‘ Hinweise geben wollen, wobei nicht ganz klar wird: Hinweise wofür? Sollte gemeint sein, wie Bethge in eventuell drohenden Verhören reagieren könnte (Freundschaft, 25 f.)? Ich finde dazu keine Anzeichen im Text. Wovon Bethge dann tatsächlich berichtet, ist seine mit Bonhoeffers Tod anhebende Arbeit als Herausgeber des theologischen Vermächnisses.

anrührende wie nachdenklich stimmende Kehrseite dieses Lebens in der Nachfolge. Es ist zu vermuten, dass Bonhoeffer am 21.7.1944 auch diese Facette seines Lebens Revue passieren lässt, wenn er Rechtfertigung nun versteht als den völligen Verzicht, aus sich selbst irgendetwas zu machen, etwa einen Heiligen.⁹⁷

1.4 Integration und Aufbruch – Auferstehung

Dietrich Bonhoeffers Christologie können wir versuchsweise als die theologische Matrix seiner Vita, seiner Person und seiner Hermeneutik lesen. Im Sinne der chalcedonensischen Formel, deren Verweischarakter auf das in Worten nicht aussagbare Geheimnis Gottes⁹⁸ als des Dreieinigen ihm wichtig war, kann der Dreiklang von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung weder christologisch noch in Bezug auf Bonhoeffer schematisch als Ablauf von Phasen verstanden werden. Es sind dies Aspekte eines nur metaphorisch-poetisch fassbaren Ganzen.

Bonhoeffers Leben spitzt sich am Ende auf die entscheidende Frage zu: Ist da ein Gott in diesen nun doch ganz offensichtlich auch elendigen Tatsachen? Ist es wahr, was ich gepredigt habe? Auch diese Frage lässt sich z. B. hinter dem Brief vom 21.7.1944 erahnen: Bleibt angesichts der Entwicklungen das Wagnis gerechtfertigt, aus dem Raum der Kirche hinauszutreten in die Situation einer durch keine kirchliche Lehre mehr gedeckte Entscheidung für ein verantwortliches Handeln in bewusster Übernahme von Schuld?⁹⁹

In Bezug auf seine Hoffnung auf Frieden in der Welt und für sich selbst über den Tod hinaus wurden ihm der Menschgewordene und Gekreuzigte als der Auferstandene existenziell überlebenswichtig. Bonhoeffers letzte überlieferte Worte sind in der historisch wahrscheinlichen Langfassung ein Trostwort für die Überlebenden, aber auch ein österlicher Ruf, ein Segen über die Welt, in der der Weltkrieg noch tobt:

„Wollen Sie diese Botschaft von mir dem Bischof von Chichester ausrichten: Sagen Sie ihm, dass dies für mich das Ende ist, aber auch der Anfang – mit ihm glaube ich an den Grund unserer universalen christlichen Bruderschaft, die sich über alle nationalen Hassgefühle erhebt, und dass unser Sieg gewiss ist – sagen Sie ihm auch, dass ich nie seine Worte bei unserer letzten Begegnung vergessen habe“ („will you give this message from me to the Bishop of Chichester,

⁹⁷ Vgl. Renate Wind, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, 2. veränderte Aufl. Weinheim und Basel 1995 (Renate Wind); vgl. Renate Wind, Wer leistet sich heute noch eine wirkliche Sehnsucht? Maria von Wedemeyer und Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 2006. Um die beiden Verlobten einigermaßen zu verstehen, muss man unbedingt die ‚Brautbriefe‘ lesen (Brautbriefe).

⁹⁸ Hier war Bonhoeffer ein Schüler Adolf von Harnacks und seiner Dogmengeschichte (vgl. DBW 12, 477 f.).

⁹⁹ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, München 1992 (DBW 6, zitiert: E), ebd., 275 u. ö.

‘tell him that this is for me the end, but also the beginning – with him I believe in the principle of our Universal Christian brotherhood which raises above all national hatreds and that our victory is certain – tell him too, that I have never forgotten his words at our last meeting’ [an den Mitgefangenen Payne Best].¹⁰⁰

Im Gefängnis bekamen die Erinnerungen an die Kindheit existenzielle und dadurch neue theologische Bedeutsamkeit.¹⁰¹ Die in wichtigen Aspekten durchaus neue Theologie ist durchweht von dem Geist der eigenen Kindheit, von der Atmosphäre der Geschichte und Kultur, in der Dietrich Bonhoeffer erzogen wurde. Am Ende führten beide grundlegenden Relationen Bonhoeffers: die im Kontakt zu sich selbst mit den unmittelbar gegebenen Mitmenschen und die von Gott her und zu Gott hin in der Gemeinschaft derer, die glauben lernen, auf den ‚archimedischen Punkt‘¹⁰², wo sich ihm die Weltwirklichkeit als ein ‚Ganzes‘ darstellte: Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit versöhnt in Jesus Christus, der Himmel auf Erden.

„Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus“ (E, 40¹⁰³).

In den Tegeler Briefen findet sich noch vor der ‚Zäsur‘ vom 30.4.1944 (vgl. Bethge), vor dem Wechsel von den im engeren Sinn theologischen Briefen zur nicht-religiösen Interpretation, hier und da schon ein Präludium zum großen neuen Thema. Deutlich unterscheidet Bonhoeffer den Glauben an die Auferstehung von der *ars moriendi* (Verweis auf Sokrates). Das ist ein gegenüber fast der gesamten abendländischen theologischen und seelsorgerlichen Tradition unerhörter Neuanfang: Weder das Sterbenmüssen, noch der im Blick auf ein Leben danach selige Tod ist im Fokus von Bonhoeffers Denken, sondern das neue Leben hier und jetzt mit Blick auf den Auferstandenen (Verweis auf 1. Kor 15). Die

¹⁰⁰ DB, 1037, Anm.54, vgl. dazu Bernd Vogel/ Petra Roedenbeck-Wachsmann/ Ilse Tödt, *Mensch Jesus! Auf Bonhoeffers Spuren Jesus Christus neu verstehen lernen*, Gütersloh 2007, 205 (Vogel/ Roedenbeck-Wachsmann).

¹⁰¹ Cornelius Bormann hat im Anschluss an die fundamentale Bedeutung der Erinnerung in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition Bonhoeffers Erinnerungsarbeit im Gefängnis als notwendige Bedingung seiner am Ende gewagten und neuen theologischen Erkenntnisse zu ‚Jesus Christus und die mündige Welt‘ dargelegt. Ohne die von Dietrich Bonhoeffer bewusst inszenierte Erinnerung insbesondere an seine Jugendzeit hätte dem Gefangenen die persönliche ‚Dissoziation‘ gedroht, eine extreme Gefährdung in der gefährlichen Lage, in der er ohnehin war. Bormann kann verständlich machen, daß darüber hinaus das Wagnis der neuen Theologie nur möglich war auf dem Grund dieser Erinnerung. Vgl. Cornelius Bormann, *Jesus Christus und die mündige Welt. Dietrich Bonhoeffers Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft vor dem Hintergrund der erinnerten Jugendzeit*, Rheinbach 2015 (Bormann 2015, 24 ff.).

¹⁰² Dietrich Bonhoeffer, *Fragmente aus Tegel*, hg. von Renate Bethge und Ilse Tödt, München 1994 (DBW 7), 71. Der Sache nach geht es auch im Brief Bonhoeffers 27.3.1944 im Zusammenhang der Bedeutung der Auferstehung für ein neues Leben auf der Erde um diese Denkfigur des Archimedes, jenen Ort, von dem Archimedes meinte, dass er außerhalb der Welt liegen müsste, um von dort aus mit Hebelwirkung die Welt zu bewegen (vgl. WE, 368 f.).

¹⁰³ Vgl. entsprechend ebd., 66–70, 220–235, 260–267.

Predigt von Ostern ist die Ansage von Gottes Sieg über den Tod, nun nicht mehr als Trost für Sterbende oder solche, die vor dem Sterben sich fürchten, sondern als Einweisung in das Leben hier auf der Erde, in die „gegenwärtige Welt“, bis dann durch den Tod hindurch eines Tages Gott den Menschen zu sich holt.

„Ostern? Unser Blick fällt mehr auf das Sterben als auf den Tod. Wie wir mit dem Sterben fertig werden, ist uns wichtiger, als wie wir den Tod besiegen. Sokrates überwand das Sterben, Christus überwand den Tod als ἔσχατος ἐχθρὸς¹⁰⁴ (1. Kor 15,26). Mit dem Sterben fertig werden bedeutet noch nicht mit [dem] Tod fertig werden. Die Überwindung des Sterbens ist im Bereich menschlicher Möglichkeiten, die Überwindung des Todes heißt Auferstehung. Nicht von der ars moriendi, sondern von der Auferstehung Christi her kann ein neuer, reinigender Wind in die gegenwärtige Welt wehen. Hier ist die Antwort auf das: δοξ μοι που στῶ¹⁰⁵ Wenn ein paar Menschen dies wirklich glaubten und sich in ihrem irdischen Handeln davon bewegen ließen, würde vieles anders werden“ (27.3.1944, WE, 368 f.).

Entscheidend zu erweitern ist dieser christologische Dreiklang in Bezug auf Bonhoeffers Lebenswerk um die Liebe zum ‚Alten Testament‘ sowie um den Geist von Pfingsten. Im intensiven Blick in das ‚Alte Testament‘ öffnete sich für Bonhoeffer der Keim einer neuen Theologie, die sich dem unausdenkbaren Datum des Holocausts stellte. Die Kirche war Bonhoeffers erstes großes theologisches Thema, weil ihm hier Gott auf Erden geradezu soziologisch greifbar schien. Am Ende wurde er noch risikofreudiger. Er sprach von Gott in ‚Menschengestalt‘, im Kontakt mit dem konkret erreichbaren Nächsten (WE, 558).

Die Juden erschienen ihm spätestens seit Sommer 1941¹⁰⁶ in neuer Klarheit als die ‚wehrlosesten‘ Brüder (und Schwestern) Jesu Christi (E, 130). ‚Ostern‘, ‚Auferstehung‘, das Grunddatum der Kirche konnte nun nicht mehr ohne eine umwälzende Relektüre des ‚Alten Testaments‘ (Sprachgebrauch Bonhoeffer), d. h. ohne Israel außerhalb von Kirche und Christentum, interpretiert werden. Hier liegt der Kern einer Theologie nach Auschwitz bei Bonhoeffer. Kein Zufall: Schon Paulus hatte sich in letztlich dieselbe Spannung begeben (müssen) mit der Frage, ob und wie die Solidarität mit seinem jüdischen Volk mit dem Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferweckten zu vereinbaren sei (vgl. Röm 9–11).

1.5 Geheimnis

Ernsthafte persönliche Gespräche waren das geistige Fluidum in der Familie, im Freundeskreis, später mit den Vikaren, den Gefährten im Widerstand, auch mit manchen

¹⁰⁴ Der Tod als der ‚letzte Feind‘.

¹⁰⁵ „Gib mir [den Punkt, die Stelle außerhalb der Erde], wo ich stehen kann, und ich werde die Erde [aus ihren Angeln] bewegen“ (Archimedes). Bonhoeffer zitiert dies WE, 369, Anm. 28.

¹⁰⁶ Als er Augenzeuge davon wurde, dass in der Nähe seines Wohnsitzes am Bahnhof Grunewald die Massendeportationen begannen.

Wärtern und Mitgefangenen im Gefängnis. Im Gespräch kann sich ‚Neues‘ im Sinn von ‚Wahrheit‘ ereignen.¹⁰⁷

Das „Neue“, das geschehen *kann*, ist für Bonhoeffer die eventuell erweiterte Perspektive, ein entscheidender Aspekt, die weiterführende Idee, der rettende Einfall – dies als eine Folge davon, dass Menschen das ‚konkrete Gebot‘ Gottes gehört haben und sich so haben von Gott (Gottes Geist) persönlich ‚führen‘ lassen. In der ‚Ethik‘ kann Bonhoeffer Gottes Gebot „in der Gestalt alltäglicher, scheinbar kleiner, bedeutungsloser Worte, Sätze, Winke, Hilfen“ verstehen, welche „dem Leben die einheitliche Richtung, die persönliche Führung geben“ (E, 389).

Seit Jahrzehnten ist jedenfalls in der Religionsdidaktik unstrittig, dass sich die theologische Wahrheitsfrage ausschließlich im herrschaftsfreien Dialog gleichberechtigter ‚Subjekte‘ stellen lässt. Dabei nimmt jede und jeder Beteiligte „das Seinige im Medium eines anderen, Fremden“ wahr.¹⁰⁸ Bonhoeffer hätte zugestimmt, allerdings im Gespräch seine biblisch-theologisch begründete Ermutigung akzentuierend, sich dafür offenzuhalten, von einer Ansprache durch einen fremden Text, eine biblische Tageslosung, eine Erzählung aus dem ‚Alten‘ oder Neuen Testament, von einem Liedtext, einer Äußerung in einem persönlichen Brief wie von einer leibhaftigen Begegnung zweier Menschen weder bestätigt noch machtvoll überwältigt¹⁰⁹, sondern entscheidend als von einem ‚Neuen‘ überrascht zu

¹⁰⁷ Hat Bonhoeffer in Bezug auf die Welt-Ökumene von der Wahrheit des einen Gottes exklusivistisch oder inklusivistisch gedacht? Einen weltanschaulichen oder auch neuerdings theologisch begründeten Pluralismus religiöser Wahrheiten hat Bonhoeffer theologisch nicht gedacht; aber er fand in Gandhi einen Menschen im Osten, der nach seinem Eindruck die Bergpredigt besser verstanden hatte als eine Mehrheit der abendländischen Christen. Wahrscheinlich hätte er sich geweigert, aus dieser in Richtung auf Religionspluralismus und die Hoffnung auf göttliche Allversöhnung ein neues theologisches System, eine Lehre, die Grundlage einer Dogmatik zu machen. Worauf es ihm ankam, war die Inspiration für einen Schritt, der gerade jetzt zu gehen, ein Wort, das jetzt zu sagen, eine Tat, die in diesem Zusammenhang getan werden musste, weil Gott sie gebot und weil es dem Nächsten gut war, einer Sache diene, die Wahrheit ans Licht brachte.

¹⁰⁸ Peter Biehl, Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: Albrecht Grözinger/ Jürgen Lott, Gelebte Religion im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. Gert Otto zum 70. Geburtstag, Rheinbach 1997, 380–411, ebd., 409 f.

¹⁰⁹ Mit Bezug auf Psalmtexte und die Gestalt des Propheten Jeremia, mit dem sich Bonhoeffer identifizieren kann, gibt es bei ihm auch die Neigung, von Gott als von einer den Menschen überwältigenden Macht zu sprechen. Andererseits ist dieses Reden von der Macht Gottes von Anfang an – nicht erst in Tegel, wo er von Gottes Ohnmacht in der Welt spricht – kreuzestheologisch relativiert. Gott am Kreuz überwältigt den Menschen dann doch nicht, sondern lässt sich herausdrängen aus der Lebenswohnstadt der Menschen nach Golgatha hin und in den Tod. – Von der unheimlichen Macht des ‚Heiligen‘ hat Manfred Josuttis zu sprechen gewagt. Vgl. Manfred Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996 (Josuttis 1996): „Es wird zu zeigen sein, daß die Arbeit mit Symbolen und Ritualen in dieser teils hermeneutischen, teils psychologisch funktionalen Leistung [nach Biehl und Scharfenberg, B.V.] nicht aufgeht. Symbole vergegenwärtigen eine Realität. Rituale führen in eine Wirklichkeit, die transrational, aber auch transsubjektiv ist, und sprengen damit die hermeneutische wie die tiefenpsychologische Perspektive [...] Religionsunterricht – Vorsicht Lebensgefahr“ (ebd., 142). Bei aller Nähe ist Bonhoeffers Theologie von solcher Machtförmigkeit auch wieder deutlich unterschieden.

werden. Dieses ‚kreative‘ Moment der ‚Wahrnehmung‘ von ‚Wirklichkeit‘ ist bei Bonhoeffer weder psychologisch noch phänomenologisch und philosophisch, sondern im strengen Sinne theologisch gefasst. Die „alltäglichen, scheinbar kleinen, bedeutungslosen Worte, Sätze, Winke, Hilfen“ geben dem Leben derjenigen die „einheitliche Richtung“ und „persönliche Führung“, die diese scheinbar kleinen und scheinbar bedeutungslosen Winke wahrzunehmen und zu deuten wissen (vgl. E, 389).

Bonhoeffer hat gezeigt, dass und wie die Meditation biblischer Texte dabei hilft, in sich die Fähigkeit auszubilden, leibhaftig Gottes Wirklichkeit in der Weltwirklichkeit im doppelten Sinn wahrnehmen zu können, wozu unbedingt nötig ist, zu sich selbst und den eigenen Deutungen in Distanz zu gehen. Durch den ‚Fall‘ erkennt der Mensch die Wahrheit seines Lebens, der Welt und Gottes nur noch im ‚Zwielicht‘ (s. im ff.). Auf dieser Erkenntnis aus ‚Schöpfung und Fall‘ (1932/33) besteht Bonhoeffer sein Leben lang. Das Gespräch der Paradiesschlange mit Eva bezeichnet er als

„[...] das erste Gespräch *über* Gott, das erste religiöse, theologische Gespräch. Nicht gemeinsame Anbetung, Anrufung Gottes, sondern Rede über Gott, über ihn hinweg [...]. (Die Schlange) spricht über Gott, und zwar aus der Haltung eines tiefen Wissens der Geheimnisse Gottes, d. h. sie redet fromm. Aber diese Frömmigkeit demaskiert sich nun im offenen Angriff. *Sollte* Gott gesagt haben ...“ (SF, 103) [...]. Der Mensch bleibt zwischen tob und ra, im Zwiespalt, er bleibt auch mit seinem tob-Guten jenseits des Guten Gottes [...]. Er ist eben darum im Zwielicht. Und weil er im Zwielicht ist, darum ist all sein Denken über Schöpfung und Fall – auch das Denken des biblischen Autors – sofern es sachliches Denken bleibt und nicht phantastisch wird, an dieses Zwielicht gebunden“ (SF, 130).

Die Anerkennung der Zwielichtigkeit menschlicher Erkenntnis ist trotz gegenteiliger Nuancen in ‚Schöpfung und Fall‘ und ‚Nachfolge‘ bei Bonhoeffer insgesamt doch nicht anthropologisch-pessimistisch zu verstehen. Stattdessen hat sie die Funktion, nüchterne Selbsterkenntnis zu ermöglichen und nicht den qualitativen Unterschied zwischen der Erkenntnis von Wahrheit im Licht der Wirklichkeit Gottes und im ‚Zwielicht‘ der Selbsterkenntnis des Menschen vergessen zu lassen, eine Vergesslichkeit, welche dazu führt, dass der Mächtetern-Gott¹¹⁰ die Schöpfung in Mithaftung nimmt für seinen Versuch, sich der Welt zu bemächtigen (vgl. SF, 103 ff.).

Gegen das Vergessen des Menschen in Bezug auf sein eigenes Geheimnis, seine eigentliche menschlichen Würde, Gottes Geschöpf, Kind und Partner resp. Partnerin zu sein, predigte Bonhoeffer 1934 in London:

„Die Geheimnislosigkeit unseres modernen Lebens ist unser Verfall und unsere Armut. Ein menschliches Leben ist soviel wert, als es Respekt behält vor dem Geheimnis. Ein Mensch

¹¹⁰ Bonhoeffer nennt ihn den „sicut deus“. Vgl. SF, 104 f, 107 f. u. ö..

erhält sich soviel vom Kinde in ihm, als er das Geheimnis ehrt. Darum haben die Kinder so offene, erwachende Augen, weil sie wissen, daß sie umgeben sind von dem Geheimnis. Sie sind mit dieser Welt noch nicht fertig geworden, sie wissen sich noch nicht so durchzuschlagen und die Geheimnisse zu umgehen, wie wir es wissen. Wir zerstören das Geheimnis, weil wir spüren, daß wir hier an eine Grenze unseres Seins geraten, weil wir über alles verfügen und Herr sein wollen, und eben das können wir mit dem Geheimnis nicht. Das *Geheimnis* ist uns *unheimlich*, weil wir nicht bei ihm *daheim* sind, weil es von einem anderen ‚Daheimsein‘ redet als dem unseren¹¹¹

Hatte das ‚Geheimnis‘ in Bonhoeffers ‚mittlerer‘ Phase zuweilen etwas theologisch Steiles, Forderndes, in der Zeit der ‚Nachfolge‘ etwas dezidiert Weltkritisches, ganz auf die kämpfende Kirche, die Gemeinschaft der Jünger (und Jüngerinnen?) bezogen, gelegentlich damit auch etwas ‚Heiliges‘ und Weltabständiges, so war ihm von der eigenen Kindheit her, auf die er in der Londoner Predigt ganz bewusst und großer hermeneutischer Bedeutung rekurriert¹¹², doch immer bewusst – auch in jener ‚Phase‘ – dass das eigentliche ‚Geheimnis‘ Gottes sich nicht gegen diese Welt und Weltlichkeit, gegen Natur und das Natürliche richtet, sondern sich als die dem menschlichen Zugriff entzogene ‚Mitte‘¹¹³ aller seiner lebensrelevanten Bezüge selbst erweist. Allerdings muss der Mensch bereit und vielleicht auch anfänglich dazu befähigt sein, wie ein Kind das ‚Geheimnis‘ zu respektieren, statt es mit der Wut einer die Welt usurpierenden Erkenntnis zu zerstören.¹¹⁴

„Gottes Gedanken liegen nicht auf der Hand, sind nicht common sense, Gott läßt sich nicht einfach fassen, wo wir ihn gerade fassen wollen, sondern die Kirche redet von der *heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes* [...]. Jedes Dogma der Kirche ist nur Hinweis auf das Geheimnis Gottes. Aber die Welt ist gegen dieses Geheimnis blind. Sie will einen Gott, den sie verrechnen kann oder sie will gar keinen Gott.¹¹⁵ Das Geheimnis Gottes bleibt ihr verborgen. [...]. Daß dieser Jesus von Nazareth, der Zimmermann, der Herr der Herrlichkeit selbst war, das war das

¹¹¹ Predigt Trinitatis 1934, London, zu 1. Kor 2, 7–10, in: Dietrich Bonhoeffer, London 1933–1935, hg. von Hans Goedecking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher, München 1994 (DBW 13), 359–363, ebd., 359 f.

¹¹² Vgl. den Schluss von ‚Akt und Sein‘, eine Theologie der Kindheit in nuce!).

¹¹³ Bonhoeffer spricht lieber von der ‚Mitte‘ als von der ‚Tiefe‘ (Tillich). Die ‚Mitte‘ war ihm dezidiert ein Begriff der Begegnung und Beziehung von Gott und Mensch, Mensch und Mitmensch, Gott im konkret erreichbaren Nächsten.

¹¹⁴ Bonhoeffer nennt – mit der bezeichnenden Ausnahme von biblischen Verweisen – vergleichsweise selten seine Quellen und Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen. In Bezug auf das ‚Geheimnis‘ mag Schleiermacher mitreden, dessen ‚Reden‘ ‚über die Religion‘ schon der Schüler Bonhoeffer gelesen hatte: „Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie sich alles vereinigt, den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen, damit das Unendliche ihm so weit als möglich aus den Augen gerückt werde. Wer hindert das Gedeihen der Religion? Nicht die Zweifler und Spötter [...], auch nicht die Sittenlosen [...], sondern die verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion ...“ Vgl. Friedrich Daniel Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), 8. Aufl., hg. v. Rudolf Otto, Göttingen 2002, 106.

¹¹⁵ Einen ‚Gott‘, den man ‚verrechnen‘ kann, wollten die ‚Deutschen Christen‘ und wollten in anderer Weise auch manche Mitgefängene Bonhoeffers später im Gefängnis. Bonhoeffer rechnet damit, dass Menschen mit ihren religiösen Absichten den Zimmermann aus Nazareth eben nicht wollen, sondern einen Gott, von dem man was für das vorgängig gemachte Lebenskonzept ‚etwas hat‘.

Geheimnis Gottes¹¹⁶ [...]. Gottes Herrlichkeit in seiner Erniedrigung und Armut, Gottes Ehre und seiner Liebe zu den Menschen – daß Gott dem Menschen nicht fern bleibt, sondern daß er ihm *nahe* kommt und ihn liebt, *Gottes Liebe und Nähe – das ist das Geheimnis Gottes, das er denen bereit hat, die ihn lieben* [...]. Der Sinn der Dreieinigkeitslehre ist ungeheuer einfach, sodaß ihn jedes Kind verstehen kann: es ist *wahrhaftig nur ein* Gott, aber dieser Gott ist die vollkommene Liebe und als solche ist er Jesus Christus und der Heilige [Geist]. Die Dreieinigkeitslehre ist nichts als der schwache Lobpreis der Menschen auf das Ungestüm der Liebe Gottes, in der er sich selbst verherrlicht und in der er die ganze Welt umfaßt, ist Aufruf zur Anbetung, zur Ehrfurcht, zur Liebe, die sich in Gott versenkt.¹¹⁷ Dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist sei allein Ehre von nun an bis in Ewigkeit. Amen“ (DBW 13, 361 ff.).

In der heutigen hermeneutisch orientierten Theologie wird von Ingolf U. Dalferth die Grunddifferenz von menschlicher Erkenntnis und Gottes Selbstausslegung als ‚Zeichenereignis‘ auf den Punkt gebracht:

„Einsichten und Probleme hermeneutischer Theologie verdichten sich in ihrem Gottesverständnis. Hier entscheidet sich, wie alles andere verstanden wird – die Welt, der Mensch, das Leben, die Schrift, der Glaube, die Kirche. Diese Orientierung am Gottesverständnis ist zentral für jede ernsthafte Theologie. Für eine hermeneutische Theologie aber heißt das konkreter, dass sie sich an einem Verständnis Gottes als sich selbst als Gott erschließendem Zeichenereignis im menschlichen Leben orientiert: Gott wird als das Grundgeschehen verstanden, durch das sich in den Zeichenprozessen der Welt Gott selbst für andere als Gott konkret auslegt und eben deshalb als Gott nicht etwa unverständlich ist, sondern gerade verständlich wird.“¹¹⁸

Solcherart theologisch gedacht, werden ‚Wahrnehmung‘ und ‚Gespräch‘ (wahlweise ‚Kommunikation‘, ‚Diskurs‘) theologisch und religionsdidaktisch nur teilweise als Konstruktion der ‚Subjekte‘¹¹⁹ zu verstehen sein. Sie verweisen auf Unverfügbares. Was und

¹¹⁶ Das ist ‚chalcedonensisch‘ gedacht in einer für Bonhoeffer typischen knapp auf den Punkt gebrachten Form. Später, in Tegel, wird er insofern noch konsequenter dieser Denkungsart folgen, als er dann versucht, auch seine Kritik an der ungläubigen Welt zurückzustellen und Gott in den ‚Tatsachen‘ selbst dort zu entdecken, zu ahnen, zu respektieren, wo vielleicht gerade kein Wort darüber zu verlieren, auch nicht zu predigen ist. Indem aber ein Mensch wirklich für den anderen da ist und bei ihm bleibt, verwirklicht sich etwas von der Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.

¹¹⁷ Bonhoeffer hat ‚Mystik‘ aus theologischen Gründen negativ mit ‚Religion‘ in Verbindung gebracht und war doch tatsächlich selbst ein Mystiker, der sich in Gott ‚versenken‘ konnte – im Gebet und im Tun des Gerechten (vita contemplativa und vita activa).

¹¹⁸ Ingolf Ulrich Dalferth, *Hermeneutische Theologie – heute?*, in: Ders./Pierre Bühler/Andreas Hunziker (Hgg.), *Hermeneutische Theologie – heute?*, Tübingen 2013, 101–116 (Dalferth u. a. 2013).

¹¹⁹ Hubertus Halbfas hatte vor 35 Jahren die „Schülerorientierung der Lerninhalte“ infrage gestellt, weil er beobachtete, dass ‚Schülerorientierung‘ in der Praxis nicht unbedingt hieß, dass die Lehrenden sich tatsächlich für die Lernenden interessieren, sondern eigentlich nur meinten, auf diese Weise bestimmte Inhalte besser platzieren zu können: „Man kann alle Ziele des schüler-, situations- und problemorientierten Unterrichts vehement vertreten, ohne auf diesem Wege seinen Schülern ein persönlicher Lehrer und Freund zu werden, ohne sich von ihnen betreffen und fordern zu lassen. Stellt dies die systemdefinierte ‚Schülerorientierung‘ des curricularen Feldes nicht ganz wesentlich in Frage?“ Vgl. Hubertus Halbfas, *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf 1982, 25. – Aus persönlicher Erfahrung möchte ich ergänzen: Es kann im persönlichen Umgang und mit Blick auf die tatsächlichen Fragen und Interessen der Schüler und Schülerinnen im Schulunterricht ein wechselseitiges Verständnis erreicht werden, bei dem kein sachlicher theologischer Anspruch ermäßigt und etwa die Auseinandersetzung mit dem ‚fremden‘ Wort der Bibel ausgesetzt werden müssten. Es gibt immer wieder einmal die Erfahrung einer tieferliegenden Kongruenz (man mag sie auch ‚Korrelation‘ nennen) von Lebensrealität der Schüler und Schülerinnen und dem fremden Wort der Bibel. Es kommt allerdings dann darauf an, das ‚fremde‘ Wort wirklich zulassen zu können. Sonst degeneriert

wie ‚wahrgenommen‘ wird, ist aus Bonhoeffers Sicht eben nicht subjekttheoretisch, auch nicht psychologisch-lebensgeschichtlich, sondern im Kern theologisch zu verstehen und inhaltlich immer eine Begegnung mit einem ‚Außen‘. Alles letztlich ausschließlich aus dem Subjekt heraus deuten und verstehen zu wollen, ist im Sinne Bonhoeffers – da ist er ganz bei Luther – das Verhalten des Menschen ‚sicut deus‘, des homo incurvatus in se ipsum. Um es pointiert zu sagen: Jesus Christus öffnet dem Menschen die Augen, das Herz, den Verstand. So nimmt der Mensch, der ‚glauben lernt‘, die Wirklichkeit wahr.

Dass Menschen ‚symbolisieren‘ und im kommunikativen Prozess der Symbolisierung Symbol-Zeichen ‚konstruieren‘, ‚dekonstruieren‘, sich aneignen, anverwandeln und kritisieren – das alles lag in dieser Begrifflichkeit nicht im Fokus von Bonhoeffers Theologie. Er hätte solche Rede in den Denkhorizonten der heutigen Theologie kaum bestritten, vielleicht sogar als eine Facette seiner nicht-religiösen Interpretation verstehen können. Ganz sicher aber hätte er darauf vertrauen wollen, dass in diesem subjektiven und intersubjektiven Geschehen eines ‚Gespräches‘, in dem ‚Neues‘ ‚geschehen‘ ‚kann‘, sich Gott selbst als der oder die ‚Absolut-Andere‘ zeigt (Ricœur).¹²⁰ Die von Umberto Eco vertretene Vorstellung, nach der jedes beliebige sogenannte ‚Symbol‘ sich ausschließlich verstehen lassen müsste als ein ‚Nebel möglicher Interpretationen‘, den die Symbolisierenden im ‚symbolischen Modus‘ betreten und dann ausschließlich subjektiv und intersubjektiv lichten, hätte Bonhoeffer nicht teilen können. Ecos Symbolverständnis ist nur bedingt theologisch tauglich: Der Theologe und Religionsdidaktiker Peter Biehl beruft sich auf Eco und bezieht das Ergebnis dann auf das evangelische Verständnis vom Abendmahl:

„Symbole *bestehen* also nicht, sondern *entstehen* in einem Prozeß der Verwandlung [...]. Es handelt sich um ‚Realpräsenz‘ im Sinne der Abendmahlslehre Luthers. Im symbolischen

die Kongruenz resp. die Korrelation in Bonhoeffers kritischem Sinn zu ‚Religion‘, d. h. einem Konstrukt des Menschen, das dem Menschen nur den Nutzen bringt, den er selber zuvor schon definiert hatte.

¹²⁰ Paul Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1974 (Ricœur 1974): „Der Ursprung des Glaubens liegt in der Sollzitation des Menschen durch das Objekt des Glaubens. [...] Natürlich spreche ich vom Absolut-Anderen nur, insofern es sich an mich richtet; und das Kerygma, die frohe Botschaft besteht gerade darin, daß sie sich an mich wendet und aufhört, das Absolut-Andere zu sein. Von einem Absolut-Anderen könnte ich nichts wissen. Aber gerade durch die Art, wie es sich nähert, kündigt es sich als das Absolut-Andere, als die Arché und das Telos an, die ich reflektiv zu begreifen vermag. Es kündigt sich an als das Absolut-Andere, indem es seine radikale Andersheit zunichte macht. [...]. Und hier wird die Frage des Glaubens zu einer hermeneutischen Frage; denn was sich in unserm Fleische zunichte macht, ist das Absolut-Andere als Logos. Eben dadurch wird es Ereignis des menschlichen Wortes und kann nur in der Bewegung der Interpretation dieses menschlichen Wortes erkannt werden. Der ‚hermeneutische Zirkel‘ ist entstanden: glauben, das heißt auf die Anrufung horchen; aber damit wir der Anrufung horchen können, muß die Botschaft ausgelegt werden. Man muß glauben, um zu verstehen, und verstehen, um zu glauben“ (Ricœur 1974, 536 ff.). Bei Bonhoeffer hieß dieses Doppel von ‚glauben‘ und ‚Verstehen‘ in seiner Habilitationsschrift ‚Akt und Sein‘ ‚actus directus‘ und ‚actus reflexus‘.

Umgang mit der Gestalt des Symbol-Zeichens wird das Repräsentierte *verkörpert und verbürgt*.¹²¹

Nach evangelischem Verständnis gibt es keine substanzielle Wandlung der Elemente, gilt die ‚Realpräsenz‘ Jesu Christi ausschließlich dem, der glaubt. Mit Bonhoeffers Theologie erweitert man allerdings ein rein soziologisch und sprachphilosophisch verstandenes ‚Symbol‘; denn Jesus Christus verkörpert sich in Freiheit selbst und wird von niemandem etwa in einem Prozess gemeinschaftlicher ritueller Begehung vergegenwärtigt. Der Mensch, der nur dem Symbol trauen könnte, das er zuvor erst selbst erschaffen haben müsste, wäre für Bonhoeffer ein trauriger Tropf, der sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen versuchte.

Wohl kann die protestantische Theologie nach Bonhoeffers Habilitation nicht einfach sagen, dass ‚es‘ den in den Symbolen repräsentierten Gott ‚gibt‘. Der Mensch kann Gott nicht zum Gegenstand seiner verobjektivierenden Erkenntnis machen und damit Gott als Prolongation der Welt denken. Kant und Feuerbach hatten Bonhoeffer dahingehend überzeugt:

„Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht; Gott ‚ist‘ im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein.“¹²²

Ebenso wenig können allerdings Wissenschaften, welcher Art auch immer, sagen, dass es Gott ‚nicht gibt‘. Gott ‚ist‘ „im Personbezug“, indem Gott sich der menschlichen Person offenbart. In einem bewusst reflektierten (Bonhoeffer: ‚actus reflexus‘) Glaubensleben transformiert der Mensch, der diesem Gott glaubt (Bonhoeffer: ‚actus directus‘), seine Sicht auf Gott und die Welt. Die Phänomene des Lebens werden mit wachsender Lebenserfahrung anders gedeutet und verstanden. Die Notwendigkeit, den Glauben als Lebensdeutung zu

¹²¹ Peter Biehl, *Festsymbole*. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik, Neukirchen 1999 (Biehl 1999), 16, zu Eco, ebd., 15. Peter Biehl verweist auf das vom Tiefenpsychologen Donald Winnicott aufgestellte ‚Paradox‘, nach dem das Kleinkind in der Ablösephase von der symbiotischen Beziehung zur Mutter im ‚Übergangsobjekt‘ ein wichtiges Symbol vorfindet, das es selbst erschaffen hat, was verallgemeinert als die Story der psychogenen Genese aller Symbole ausgelegt wird (Biehl 1999, 18). Dieses ‚Paradox‘ ist allerdings kein echtes Paradox, sondern behauptet, dass der Mensch an seine eigenen Kreationen zu glauben willens und fähig sein soll, d. h. sich selbst eine Wahrheit suggerieren kann, deren realer Grund allein die eigene Fantasie ist. Genau diesen Pfad wollte Bonhoeffer nicht beschreiten. Dazu nahm er die Validität der Argumente Feuerbachs und Nietzsches zu ernst. Weder tiefenpsychologische, noch hirnephysiologische Aspekte der menschlichen Wirklichkeit definieren den Glauben und konkret die Rede von Gott als dem, der sich selbst dem Menschen auslegt (Dalferth). Im Anschluss an Dalferth zieht auch Peter Biehl eine klare theologische und gerade darum kritische Grenze zum Konstruktivismus: „Die Theologie wird [...] an der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Konstruktion, zwischen Wirklichkeit und Deutung im Horizont unserer Deutungsmöglichkeiten, zwischen dem Wahrgenommenen und der Weise, wie wir es wahrnehmen, festhalten. An dieser Unterscheidung hängt die Möglichkeit, kritisch zwischen der Wirklichkeit Gottes und unseren imaginären Gottesbildern differenzieren zu können“ (Biehl 1999, 28).

¹²² Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, hg. von Hans-Richard Reuter, München 1988 (DBW 2 = AS), 112.

praktizieren, heißt negativ, dass ‚Symbol-Zeichen‘ (Biehl) unbrauchbar werden, wenn sie nicht mehr auf die Wirklichkeit des Menschen treffen, und damit das, was sie zu sagen hatten, unzugänglich erscheint. Bonhoeffer dachte in Tegel in diesem Sinne über ein ‚religiöses‘ resp. ein ‚nicht-religiöses‘ Sprechen von Gott usw. nach. Positiv hielt er sich dafür offen, Gott nicht auf eine solche oder andere hermeneutische Philosophie zu fixieren, Gott nicht von diesem gedachten Ende her zu definieren, Gott also tatsächlich in den Tatsachen zu erfahren.

Bonhoeffer hat nicht erst in Tegel, dann aber dezidiert und fokussiert, seine eigene Theologie auf den Prüfstand gestellt. „*Was glauben wir wirklich?*“ (WE, 559) ist nun die hermeneutische und symbolkritische Frage schlechthin. Diese Frage zu stellen weist auf das Wagnis eines Menschen, der es riskiert, dass ihm beim Umbau seines Symbolsystems auch Stützpfeiler seines persönlichen Welthauses wegbrechen, der aber darauf vertraut, dass dies nicht geschehen wird, dass vielmehr Gott in den Tatsachen ihn oder sie anspricht und in die Zukunft ruft. Zunächst ist der Mensch dabei passiv. Er vernimmt, hört oder sieht etwas. Er deutet das Gesehene, wagt Schritte in Richtung der neuen Erkenntnis. Das aktive Moment des ‚glauben lernens‘¹²³ sah Bonhoeffer am 21.7.1944 nicht in einer Denkleistung, etwa in der Erfindung von Symbolen oder einer neuen Theologie, sondern darin, sich in die Arme Gottes zu ‚werfen‘ und damit darauf zu verzichten, etwas aus sich zu ‚machen‘, etwa einen religiösen Menschen.

Die am 21.7.1944 erreichte Komplexität von ‚Wahrnehmung‘ im Kontext von ‚glauben lernen‘ ist theologisch, bildungstheoretisch und speziell religionsdidaktisch von hohem Anspruch und gerade darum eine lohnende Perspektive: Jugendliche in ihrer Pubertät und Nachpubertät kennen die Sehnsucht nach eigener Bedeutung und auch Größe, darin auch die Frage nach der Transzendenz, nach ‚Gott‘.

Lehrende sollten sich trauen, die ‚großen Erzählungen‘ der Bibel und der Weltliteratur nicht für unverständlich zu halten, sondern sie neu und immer wieder zu erzählen. Sie fungieren darüber hinaus, je nach Bedarf, auch als Skripte für theatralische Inszenierungen und Standbilder. Das didaktische Problem liegt zunächst nicht auf der inhaltlichen Ebene: Der sich im ‚Geheimnis‘ entziehende Gott, der gerade und nur so dem Menschen ganz nahe kommen will, kann eine faszinierende Denkfigur sein, möglicherweise noch ganz anderes für einzelne Mitspielende. Das Problem liegt zunächst auf der Ebene der Erwartungen: Bin ich, sind wir dafür offen, sind wir bereit, das Unbeherrschbare zuzulassen, das immer schon Gedachte loszulassen, das Geheimnis zu respektieren?

¹²³ 21.7.1944: „...ich möchte glauben lernen“.

Die Erzählung der Chroniken von Narnia¹²⁴ und darin das Selbstopfer des großen Löwen, der Christus-Figur im Roman, spricht Kinder mindestens ab 10 Jahren stark an. Ob man allerdings religionsdidaktisch derart massiv mit der christlichen Sühnopfer-Vorstellung arbeiten möchte und ab welcher Altersstufe das, wenn, dann möglich wäre, bedarf weiterer Reflexion im Hinblick auf die konkrete Lerngruppe. Gerade in Anbetracht der notwendigen Beachtung der Differenz zwischen dem (Selbst-),Opfer‘ des Löwen resp. Jesu Christi und der Haltung und Glaubensentscheidung Bonhoeffers, mit Jesus in Gethsemane zu wachen und sich in Gottes Arme zu werfen, wäre die unterrichtliche Bearbeitung ein überaus komplexes Unternehmen. Zu viel verlangt? Selbst in dem Kino-Märchen ‚Star Wars‘ gibt es neben allen möglichen ostasiatisch anmutenden religiösen Motiven und Sprüchen auch die Figur des sich opfernden Erlösers, der in diesem Fall von der bösen zur guten Seite der ‚Macht‘ überwechselt und stirbt, um seinen Sohn vom Tod zu retten und damit die böse Seite der Macht zu besiegen. Schon manche Kinder können intuitiv verstehen, dass es in entscheidenden Lebenssituationen darauf ankommen kann, sich für den Anderen in die Bresche zu werfen. Es wäre eine schwierige, aber überaus lohnende, Unternehmung, sich über den Tod des Menschen für Andere die biblischen und theologischen Begriffe ‚Nachfolge‘, ‚Stellvertretung‘, ‚Opfer‘ (?), ‚Sühne‘ (?), ‚Erlösung‘ und ‚Befreiung‘ von dämonischen Mächten, aber auch ‚Rechtfertigung‘, ‚glauben lernen‘, ‚doppeltes Liebesgebot‘ usw. zu erarbeiten.

2. „In den Tatsachen selbst ist Gott“ – Von Gott sprechen ohne ‚religiöse Einkleidungen‘

2.1 Gott ‚in den Tatsachen‘

„Ob unsere Zeit vorüber ist und das Evangelium einem anderen Volk gegeben ist, vielleicht gepredigt mit *ganz* anderen Worten und Taten? [...]. Ich bin jetzt Studentenpfarrer an der T. H. [technischen Hochschule, B.V.], wie soll man solchen Menschen solche Dinge predigen? Wer glaubt denn das noch? Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt. Wenn wir’s nicht in unserem persönlichen Leben sehen können, daß Christus da war, dann wollen wir’s wenigstens in Indien sehen, aber dies wahnwitzige, dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten ...“ (Brief an Helmut Rössler 19.10. 1931¹²⁵).

„Es soll vielleicht heute der ‚Geist‘ wirklich im besonderen, wie nie bisher, gerade in der ‚Materie‘, in der konkreten gegebenen Wirklichkeit – und gerade nicht in der ‚Geistigkeit‘ gefunden werden; und von hier aus gesehen liegt für mich auch in dem

¹²⁴ Clives Staples Lewis, Die Chroniken von Narnia, Berlin 2014 (7 Bände, darin: Der König von Narnia). Vgl. Markus Mühling, Gott und die Welt in Narnia. Eine theologische Orientierung, Göttingen 2005.

¹²⁵ Dietrich Bonhoeffer: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm, München 1994 (DBW 11), 33.

Barcelonenser Leben doch irgendetwas wie unbewußtes Wahrheitssuchen ausgesprochen“ (Brief an Detlef Albers, 9.6.1929).¹²⁶

„Mag in dem, was den Tatsachen vorausgeht, noch so viel menschliches Versagen, Sichverrechnen und Schuld liegen, *in den Tatsachen selbst ist Gott*. Wenn wir lebend durch diese nächsten Wochen oder Monate hindurch kommen, dann werden wir nachher sehr klar erkennen, daß es gut war, daß für uns alle die Dinge gerade so kamen, wie sie gekommen sind. Der Gedanke, daß manches Schwere im Leben hätte vermieden werden können, wenn wir weniger mutig drauflos gelebt hätten, ist doch wirklich zu fade, als daß man ihn auch nur für einen Augenblick ernstnehmen könnte [...]. Auf echte Freuden und Lebensinhalte zu verzichten, um Schmerzen zu vermeiden, ist sicher nicht christlich und auch nicht menschlich“ (Brief an Eberhard Bethge, 23.1.1944, WE, 288, Hv. B.V.).

Die Arbeit als Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule in Charlottenburg machte Bonhoeffer Mühe. Sie wurde „kein Erfolg“¹²⁷. Als er 1933 das Studentenfarramt aufgab, wurde kein Nachfolger bestellt. Eine Vortragsreihe mit Themen wie ‚Technik – Mensch – Gott‘ (Referent: Hanns Lilje), ‚Okkultismus und Christentum‘ und ‚Das Recht auf Selbstbehauptung‘ (Referent: Bonhoeffer) sollte die wissenschaftlich und technisch interessierte Klientel ansprechen. Dies konnte schon deshalb schlecht gelingen, weil der Studentenpfarrer Bonhoeffer bei seinen Studierenden keine eigene Predigtstätte hatte, faktisch vor anderen Studierenden, denen aus der Universität, predigte und kaum eine persönliche Beziehung zu seiner Klientel aufbauen konnte.

Bonhoeffers Ärger und Selbstzweifel („wenn wir’s nicht in unserem persönlichen Leben sehen können“), gelegentlich auch Verzweiflung über das „dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott“ deutet auf eine in ihm selbst als Person und in seiner Theologie angelegte Spannung, die zur Matrix seines Weltempfindens und seiner ganzen Theologie gehörte. Sie besteht zwischen der Sehnsucht nach ‚Sichtbarkeit‘ Gottes in der Wirklichkeit der Welt und dem Glauben, dass sich Gottes Reich in dieser Weltzeit im Kern nur im ‚Inkognito‘ des gekreuzigten Jesus Christus zeigt. Dem subjektiven Weltempfinden Dietrich Bonhoeffers entspricht die objektive theologische Grundfrage nach dem Verhältnis von sogenannten empirischen Tatsachen¹²⁸ und Religion resp. dem christlichen Glauben. In besonderer Weise war das Studienjahr Bonhoeffers in New York in toto dieser Fragestellung gewidmet und haben die Erfahrungen 1930/31 ihn in theologischer Hinsicht für den Rest seines Lebens vielleicht mehr geprägt als alles, was noch kommen sollte.¹²⁹

¹²⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931*, hg. von Reinhard Staats und Hans Christoph von Hase in Zusammenarbeit mit Holger Rüggelin und Matthias Wünsche, München 1991 (DBW 10), 144.

¹²⁷ Vgl. zum Folgenden Eberhard Bethge in: DB, 269 ff., Zitat ebd., 270.

¹²⁸ Heute ist man aus aktuellem Anlass gewohnt, in dieser Hinsicht von ‚Fakten‘ zu sprechen bzw. ‚fake news‘ bzw. ‚alternative facts‘.

¹²⁹ Jedenfalls halte ich es für keine kontingente Nebensächlichkeit, dass Dietrich Bonhoeffer sich am 21.7.1944 an eine Begebenheit, ein Gespräch 1931 erinnert (s. dazu Kp. 3).

Die neun Monate von September 1930 bis Juni 1931 in New York mit ihren diversen Exkursionen in die kulturelle, soziale und politische Wirklichkeit New Yorks, sowie einer privaten Reise mit dem Auto durch die von Rassismus geprägten Südstaaten nach Mexiko und Kuba, die Auseinandersetzung mit Reinhold Niebuhr und anderen theologischen Lehrern, die Erfahrung der Gottesdienste in den „Negerkirchen“¹³⁰, Bonhoeffers Freundschaft mit Paul Lehmann, Erwin Sutz, Reinhold Niebuhr, Jean Lasserre, vor allem aber mit Frank Fisher, der ihn in die Gemeinde der Abyssinian Baptist Church einführte, können in ihrer nachhaltigen Wirkung auf Dietrich Bonhoeffer kaum überschätzt werden.

Bonhoeffer hat sich mit dem amerikanischen Pragmatismus auseinandergesetzt, die akademische Theologie im Union Theological Seminary in New York im Streit um die soziale Wirklichkeit erlebt. Er hat das soziale Engagement von Christen und Nichtchristen für die Armen, die Marginalisierten und vor allem gegen den Bonhoeffer erschreckenden Rassismus geschätzt und den Glauben, Gottesdienst und Spiritualität der Afroamerikaner genossen und bewundert.

In Bezug auf Bonhoeffers Erfahrungen in Amerika ist die in Deutschland von Ferdinand Schlingensiepen kritisch rezensierte Biografie von Charles Marsh¹³¹ im Detail erhellend. Für folgende Episode gibt es den Bericht eines Briefpartners von Marsh:

„Ein Student vom Union Seminary aus Ost-Tennessee mit dem Namen Myles Horton traf Bonhoeffer, nachdem dieser von seinem ersten Besuch in der Abyssinischen Kirche [der baptistischen Kongregation der Afroamerikaner, B.V.] zurückgekehrt war. Wie sich Horton erinnert, war Bonhoeffer bester Laune und wollte gern reden. Horton begleitete ihn auf einen sehr anregenden Spaziergang den Riverside Drive hinunter. Den ganzen Weg über sprach Bonhoeffer aufgeregt in Englisch und auch in Deutsch (das Horton nicht verstand) über die Predigt, die Beteiligung der Kirchenbesucher und besonders über das ‚Singen schwarzer Spirituals‘. Er berichtete von der Gänsehaut, die er bekommen habe, als die Gemeinde dem

¹³⁰ Bonhoeffers Bezeichnung lt. damaligem Sprachgebrauch (vgl. DBW 10, 274 u. f.). ‚Neger‘ (‚negroes‘) war (und ist heute wieder entsprechend: ‚black‘) als Selbstbezeichnung selbstbewusster afroamerikanischer Menschen, aus dem Munde von Bonhoeffers Freunden und von ihm selbst kein Schimpfwort. Die Erfahrung der Gottesdienste in den ‚Negerkirchen‘, konkret: der Abyssinian Baptist Church, haben ihn begeistert.

¹³¹ Charles Marsh, Dietrich Bonhoeffer. Der verklärte Fremde. Eine Biografie, Gütersloh 2014 (original: Strange Glory. A Life of Dietrich Bonhoeffer, 2014) (Marsh), 136 ff.– Ferdinand Schlingensiepen konzidiert dem Werk literarische und eine inhaltliche Qualität in diesem Kapitel, kritisiert aber das Werk, anders auch das von Metaxas heftig: (Metaxas): ‚a biographical novel‘, Bonhoeffer as a ‚fundamentalist‘, a ‚friendly great uncle of the tea-party movement‘, (Marsh): ‚laissez-faire treatment of his sources‘, Bonhoeffer as a ‚dandy‘ [Ferdinand Schlingensiepen, Making Assumptions about Dietrich Bonhoeffer. How Bonhoeffer was made fit for America http://thebonhoeffercenter.org/index.php?option=com_content&view=article&id=37:schlingensiepen-on-metaxas-and-marsh&catid=21&Itemid=263 (Aufruf 22.10.2017)]. Wichtiger als die nachgewiesenen Ungenauigkeiten, Auslassungen, teils massiven Fehler und die unbeweisbare, für sensationell gehaltene Mutmaßung, Bonhoeffer sei homosexuell gewesen, ist Schlingensiepen bei seiner Kritik die Tendenz in den Werken von Marsh und Metaxas, aus Bonhoeffer einen einsamen Helden für die je eigene Sache zu machen. Bonhoeffers zu seiner Zeit zunächst national-konservative, dann im Kampf gegen das NS-Regime widerständige Haltung werden nicht kontextuell verortet und im europäischen geistesgeschichtlichen und politischen Kontext verstanden, sondern ideologisch vereinnahmt.

Prediger laut zustimmte. Irgendwann hielt Bonhoeffer plötzlich an und gestand Horton frank und frei, dass dieser Morgen in Harlem der einzige Moment gewesen sei, in dem er wahre Religion in den Vereinigten Staaten erfahren hätte. Nie zuvor habe er solche Freude im Gottesdienst erlebt. Bonhoeffer schloss, dass es in diesem Land nur unter Schwarzen, die unterdrückt werden, richtige Religion geben kann“ (Marsh, 157 f.).

Auch folgende Erzählung scheint belegt:

„Mit Fisher an seiner Seite durchstreifte Bonhoeffer die Plattenläden von Harlem auf der Suche nach Aufnahmen von Negroe Spirituals, schwarzem Gospel und Blues. Die meisten davon hat er am Ende seines Studienjahres in eine Reisekiste gepackt und mit nach Deutschland genommen. Die ‚spirituellen Lieder der Neger stellen eine der größten künstlerischen Leistungen in Amerika dar‘, sagte er Lehmann, der fasziniert beobachtete, mit welcher Konsequenz Bonhoeffer ‚... das [Neger-] Problem ... zu verstehen suchte, durch Bücher und unzählige Besuche in Harlem ...‘ Es war, als habe er ‚eine bemerkenswerte Art von Identität mit der Gemeinde der Neger“ (Marsh, 160).

Aus der Anfangszeit Bonhoeffers in New York erzählt Marsh:

„Though outgoing by nature, Bonhoeffer, in the first weeks of the semester, preferred the company of the other European Sloan Fellows: Erwin Sutz, a theology student from a German-speaking canton in Switzerland, and Jean Lasserre, a Reformed French pastor from Lyons. While Sutz was fluent in French, Lasserre knew little German, and Bonhoeffer struggled with French. So when the three were together, they spoke English. Sutz und Lasserre, like Bonhoeffer, had attended humanistic secondary schools and believed that Americans were overly concerned about practicality, and too little about ideas for their own sake. ‘We were European[s] who liked to reflect before acting’, Lasserre recalled, ‘while Americans gave us the impression of wanting to act before [they] reflected.’ The trio’s intellectual affinities inspired ‘frequent and intense’ exchanges – debates on the finer points of doctrine sometimes lasting until two in the morning – that brought them ‘close together.’ There were also music to share. As accomplished pianists both, Sutz and Bonhoeffer often played duets in the large Social Hall overlooking the quadrangle, Lasserre listening appreciatively” (Marsh, Strange Glory, 109 f.).

Marsh weiß Näheres über Bonhoeffers theologischen Lehrer Reinhold Niebuhr, Charles Webber und Harry Ward. Als Leser wird man dadurch hineingenommen in die politisch aufgeladene, geistig bewegliche Atmosphäre am Union Theological Seminary dieser Jahre und insbesondere in die inneren Zusammenhänge von Theologie und sozialen und politischen Fragen. Dietrich Bonhoeffer war zunächst irritiert und wütend über die aus seiner Sicht theologische Ahnungslosigkeit der Dozenten und Studierenden, die bei einem von ihm gehaltenen Referat über Luther und Rechtfertigung lauthals lachen konnten. Mit einem im Sinne der Prozesstheologie Whiteheads und auch bei William James durch sein Wirken im Bewusstsein des Menschen gleichsam wachsenden, einem ‚growing God‘, konnte der junge Bonhoeffer wenig anfangen. In der Spitze seiner Argumentation identifizierte er diesen Gottesbegriff kritisch als die legitimierende Rückseite eines utilitaristisch imprägnierten amerikanischen Fortschrittsglaubens. Keine eschatologische Krisis, keine Theologie der Krise, d. h. für ihn: Selbstbestätigung des Menschen als ‚sicut deus‘, wie er später in ‚Schöpfung und Fall‘ ausführen wird.

„Gott ist nicht geltende, sondern ‚wirkende‘ Wahrheit, d. h. er ist im Prozeß des menschlichen Lebens tätig, oder er ‚ist‘ gar nicht. Diese fast an Luthers Transzendentalismus erinnernde Wendung unterscheidet sich doch dadurch wesentlich von ihm, daß der wirkende Gott erstens an der ‚usefulness‘ seines Wirkens am Menschen bestätigt werden muß, um wahr zu sein, zweitens aber daß er soweit in sein Wirken eingeht, daß er in ihm selbst erst wächst. James‘ These vom ‚growing God‘ ist im Union Theological Seminary und dem gesamten aufgeklärten Amerikanertum außerordentlich lebhaft begrüßt und nachgesprochen worden. Sie verbindet Religion und Fortschrittsglaube in virtuoser Weise, sodaß eines durch das andre seine Stütze und Rechtfertigung erhält“ (Studienbericht, DBW 10, 269).

Trotzdem hat Bonhoeffer am Ende mehr aus den unmittelbaren Eindrücken, den Gesprächen und Reflexionen gemeinsam gemachter Exkursionen und in den Gottesdiensten gelernt, als ihm selbst zunächst klar werden konnte. Auch der pragmatische Zug der von Psychologie und sozialem Engagement geprägten amerikanischen Theologie ist zunächst unterschwellig, später offen in seinem Denken wirksam geworden. Er traf bei Bonhoeffer auf fruchtbaren Boden, allerdings auf die ihm eigene, existenzielle und radikale Weise. Wenig später wird er alles daran geben, die Bergpredigt Jesu in das eigene Leben zu ziehen. Auch die Beteiligung an der Konspiration war eine Konsequenz aus der Erkenntnis, dass es gerade auch für Christen auf geschichtlich wirksames Handeln ankommt, sofern dieses im Gehorsam gegen Gottes konkretes Gebot gewagt wird. Gott will durchaus zur Wirkung kommen in den ‚Tatsachen‘ des Weltgeschehens. Das Evangelium ist in diesem Sinne auch ‚useful‘. Der ‚Erfolg‘ geschichtlichen Handelns im Sinne des Gebotes Gottes ist für Bonhoeffer keineswegs belanglos, im Gegenteil.

Man kann spekulieren, ob nicht durch die amerikanische Erfahrung und Theologie in Dietrich Bonhoeffer der Keim dafür gelegt wurde, von dem Gott Israels und Jesu Christi, den es gerade nach seiner Erkenntnis in rein philosophischen Begriffen – außerhalb des ‚Personbezugs‘ – ‚nicht gibt‘ (vgl. AS, 112!), eines Tages vielleicht sogar in christologisch vermittelter Form¹³² pantheistisch denken zu können, eben dann doch als Gott, der in den Tatsachen der Geschichte sich zur Wirkung bringt und in dem die Weltwirklichkeit versöhnt ist.¹³³

¹³² Das allerdings wäre das Spezifikum bei Bonhoeffer, ohne das seine Theologie schlechterdings nicht denkbar ist und mögliche Folgerungen aus ihr nicht (re-)konstruierbar wären.

¹³³ Aktuell wird die Gottesfrage neu diskutiert. Vgl. aus dem Bereich der katholischen Theologie Bernhard Nitsche/ Klaus von Stosch/ Muna Tatari (Hgg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, Paderborn 2017. Bernhard Nitsche diagnostiziert eine „Krise des Theismus“; denn unter den (postmodernen) gesellschaftlichen Bedingungen von Entkonfessionalisierung und Pluralisierung und nach der Dekonstruktion der großen ‚Metaerzählungen‘ (Lyotard) sei die traditionell theistische Rede z. B. von einem Gott, der in die natürlichen Geschehensabläufe willentlich eingreift, unverständlich geworden (ebd., 9 ff.). – Für mich ist unverständlich, dass man sich gerade bei dieser so projektierten Ausgangslage und Fragestellung nicht erneut und konfessionsübergreifend auf die Spur von Bonhoeffers Gottes-Gedanken und seiner Christologie setzt. Der

Amüsant ist die von Jean Lasserre 1971 veröffentlichte Episode auf der Autofahrt nach Mexiko vor Weihnachten 1930:

„1971 erinnerte sich Lasserre an eine Nacht, als er und Bonhoeffer ihr Zelt in einem stillen Pinienwäldchen aufgeschlagen hatten, ohne zu ahnen, dass sie in den ‚Schlafsaal einer Schweineherde‘ eingedrungen waren. Kurz vor Sonnenaufgang wachte Lasserre wegen eines ‚wildes Schnarchens‘ auf, besorgt, Bonhoeffer könne krank geworden sein. Doch der ‚schlief friedlich wie ein Kind‘. Aber neben ihm ausgestreckt, halb in Dietrichs Zelt, lag eine riesige Sau, die ebenfalls behaglich schlief, wenn auch weniger geräuschlos“ (Marsh, 178, mit Verweis auf Lasserre, ohne präzise Quellenangabe).

In Bonhoeffers Bericht für seine Kirchenleitung über das Studienjahr in New York¹³⁴ äußert er sich vor allem kritisch gegenüber der aus seiner Sicht flachen und instrumentell orientierten amerikanischen philosophischen Theologie. Durch die ‚offiziell‘ klingende Abrechnung klingt aber auch das reflektierte Empfinden durch, hier eine zur klassischen europäischen, speziell deutschen theologischen Tradition komplementäre theologische Denkungsart erlebt zu haben.

In seinem Bericht über das Studienjahr in New York 1930/31 heißt es:

„Wir begannen mit dem Pragmatismus. Ich las fast das gesamte philosophische Werk von William James, das mich ungemein fesselte, dann Dewey, Perry, Russell und schließlich noch J. B. Watson und die behavioristische Diskussionsliteratur. Das Studium von Whitehead, Knudson, Santayana war für mich bei weitem nicht so aufschlußreich als diese radikal empirischen Denker. In ihnen und insbesondere in James fand sich auch der Schlüssel der modernen theologischen Sprache und der Denkformen des aufgeklärten liberalen Amerikaners. Die Destruktion der Philosophie als Frage nach der Wahrheit zur positiven Einzelwissenschaft mit praktischer Abzielung – wie sie am radikalsten von Dewey vollzogen wird,¹³⁵ verändert den

Sammelband dokumentiert den wichtigen interreligiösen Dialog Judentum-Christentum-Islam und beinhaltet als dezidiert christlich-theologischen Beitrag von Klaus von Stosch, mit Bezug auf Jürgen Werbick und die Tradition der mittelalterlichen Scholastik, ein „Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus“ (ebd., 189–211). Will man dem Zeitgeist letztlich doch wieder nur philosophisch-begrifflich begegnen, die Kritiker und Kritikerinnen argumentativ einfangen und Panentheismus als neue Form des schon vor langer Zeit Gedachten einholen? Dietrich Bonhoeffer war da m. E. verwunderbarer, ehrlicher, radikaler, wagemutiger – und dialogischer.

¹³⁴ DBW 10, 262–282.

¹³⁵ Winfried Böhm, *Die Reformpädagogik. Montessori, Waldorf und andere Lehren*, München 2012 (Böhm 2012), 69 ff. weist auf die Bedeutung John Deweys für die Pädagogik hin: „Daß der Philosoph John Dewey (1859–1952) zum bedeutendsten, populärsten und einflussreichsten Erziehungstheoretiker der USA und auch zu der zentralen Integrationsfigur der *progressive education* werden konnte, ist zu einem Großteil der Tatsache zu verdanken, daß er diesen drei typischen Momenten der nordamerikanischen Kultur Rechnung trug (nach Frederick Jackson Turner ‚einen machtvollen pragmatischen Optimismus, eine spezifische Auffassung der politischen Ideale von Freiheit und Demokratie und schließlich ein überwältigendes Vertrauen in die empirischen Wissenschaften und in die Technologie‘ [Zitat nach Böhm], sie auf die Ebene der philosophischen Reflexion erhob und in eine organische Einheit wechselseitiger Ergänzung und Erklärung brachte [...]). Ähnlich wie der junge Marx wollte Dewey die Philosophie aus den himmlischen Höhen des Geistes auf die Erde herabholen und zu einem Instrument bei der Lösung der konkreten wirtschaftlichen, politischen und pädagogischen Gegenwartsprobleme machen“ (Böhm 2012, 71). – Es bleibt im Bereich der Spekulation, aber ist doch wahrscheinlich, dass Bonhoeffer mindestens mittelbar von dem auf die wissenschaftlich überprüfbare Empirie zielenden Ansatz Deweys mehr angetan war, als er 1930/31 zugeben mochte und konnte. Vgl. dazu den Abschnitt über den ‚Pragmatismus‘ (und Utilitarismus, B.V.) in Bonhoeffers Studienbericht (DBW 10, 268–270): „Die Destruktion der Philosophie als Frage nach der Wahrheit zur positiven Einzelwissenschaft mit

Wissenschaftsbegriff in seinem Kern und die Wahrheit als absolute Norm alles Denkens erfährt ihre Begrenzung durch das, was sich ‚in the long run as useful‘ erweist. Denken ist wesentlich teleologisch, intentional auf das Leben. Das würden wir nicht bestreiten, nur die Aufweisbarkeit dieser Intentionalität würden wir infragestellen. Fragen, wie die kantische Erkenntnisfrage, sind ‚nonsense‘, sie sind kein Problem, weil sie das Leben nicht weiterführen. Wahrheit ‚gilt‘ nicht, sondern ‚works‘ und das ist ihr Kriterium. Denken und Leben vollziehen sich hier sichtlich in großer Nähe zueinander. Für die Theologie hat das verschiedenartige Konsequenzen. Sie ist nicht mehr in der Gefahr, von Gott unbeteiligt zu reden. Auch Gott ist nicht geltende, sondern ‚wirkende‘ Wahrheit, d. h. er ist im Prozeß des menschlichen Lebens tätig, oder er ‚ist‘ gar nicht. Diese fast an Luthers Transzendentalismus erinnernde Wendung unterscheidet sich doch dadurch wesentlich von ihm, daß der wirkende Gott erstens an der ‚usefulness‘ seines Wirkens am Menschen bestätigt werden muß, um wahr zu sein, zweitens aber daß er soweit in sein Wirken eingeht, daß er in ihm selbst erst wächst. James‘ These vom ‚growing God‘ ist im Union Theological Seminary und dem gesamten aufgeklärten Amerikanertum außerordentlich lebhaft begrüßt und nachgesprochen worden. Sie verbindet Religion und Fortschrittsglaube in virtuoser Weise, sodaß eines durch das andre seine Stütze und Rechtfertigung erhält. Es kann nicht verborgen bleiben, daß Religion hier im Keim schon ist, was sie bei Dewey ausschließlich war, nämlich ‚social ethics‘. Der Reichtum der James‘ schen Beobachtungen auf religiösem Gebiet ist später durch sein eigenes Thema verengt worden. Während James der realen Existenz Gottes außerhalb des Menschen immer noch Raum lassen will, ist besonders in Chicago der Pragmatismus von James und der Instrumentalismus Deweys zum radikalen ethischen Humanismus weitergeführt worden. Bei dieser Sachlage wird es dem Deutschen begreiflich, warum der moderne Amerikaner schlechthin verständnislos bleibt für paulinisches und lutherisches Christentum. Er ist ja nicht nur reinster Pelagianer, sondern zu dem noch Anhänger des Protagoras. Einer der führenden Professoren im Union Theological Seminary hat es mir gegenüber in einer Diskussion vor zahlreichen Studenten unter deren Beifall zugegeben, daß ihm die justification by faith nicht wichtig, sondern gleichgültig sei. Und die Studenten selbst haben mich immer wieder überrascht gefragt, wie ich mich eigentlich noch auf Paulus berufen könne. Das passe doch nicht mehr“ (DBW 10, 268–270).

Literarisch haben ihn einige sozialkritische Romane, das Hauptwerk von Reinhold Niebuhr „Moral Man und Immoral Society“ sowie die Schriften des Religionsphilosophen William James Bonhoeffer in Anspruch genommen, zugleich befremdet und fasziniert.¹³⁶

praktischer Abzielung – wie sie am radikalsten von Dewy vollzogen wird – verändert den Wissenschaftsbegriff im Kern und die Wahrheit als absolute Norm alles Denkens erfährt ihre Begrenzung durch das, was sich ‚in the long run as useful‘ erweist“ (ebd., 269). ‚Wahrheit‘ und ‚Nutzen‘ resp. der ‚Erfolg‘, insofern er nützt, hat Bonhoeffer jedenfalls neu zu denken gelernt, theoretisch 1930/31, in eigener Lebenspraxis während der Konspiration. In seinem Rechenschaftsbericht ‚Nach zehn Jahren‘ (Jahreswende 1942/43) wird es heißen: „Es ist zwar nicht wahr, daß der Erfolg auch die böse Tat und die verwerflichen Mittel rechtfertigt, aber ebensowenig ist es möglich, den Erfolg als etwas ethisch völlig Neutrales zu betrachten ...“ (WE, 24).

¹³⁶ Vgl. dazu Bonhoeffers Referate DBW 10, 408 ff.: In Bezug auf William James („The varieties of Religious Experience“) bezweifelt Bonhoeffer mit Verweis auf das extra nos, dass das von James eingeführte „subconscious self as a mediating term between science and religion“ fungieren könne: „why do we not say: God, which would of course show, that the apparent contact with science is illusory“ (DBW 10, 409 und 410). In Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem ‚religiösen Determinismus‘ (DBW 10, 410–415) fällt auf, dass Bonhoeffer versucht, mit den Mitteln der in ‚Amerika‘ populären philosophischen Fragestellungen und Kategorien zum Kern der Rechtfertigungslehre vorzudringen, wie er sie in der kontinentalen Theologie kannte, d. h. den Amerikanern mit ihren eigenen Denkvoraussetzungen Paulus, Luther und Barth zu erklären. Statt eine philosophische Synthese zu suchen und die Kategorien des Menschlichen und des Göttlichen damit ‚heillos‘ zu ‚verwirren‘ (vgl. DBW 10, 411), solle man in Bezug auf das ‚Böse‘ in der Welt von ‚unauflöselichen Antinomien‘ ausgehen und in Bezug auf die „Führung Gottes in der Welt“ den „Gott der Führung nur aus dem Gott der Rechtfertigung“ ‚erkennen‘ (ebd., 415). Auch im Seminarreferat bei Reinhold Niebuhr „The Religious Experience of Grace and the Ethical Life“ (DBW 10, 416–423) schärft Bonhoeffer aufgrund amerikanischer Fragestellungen seine eigene Theologie: „Grace makes man free from himself (from his trust in religion, in his

Das Interesse, seinen persönlichen Glauben und die Theologie nicht von der empirischen Wahrnehmung der Weltwirklichkeit zu entkoppeln, sich etwa eine religiös abgesicherte Schutzzone privater Religiosität oder Kirchlichkeit einzurichten, war Bonhoeffer von Haus aus mitgegeben. Er musste sich unbewusst und bewusst mit dem Agnostizismus des Vaters und der Skepsis des älteren Bruders Karl Friedrich befassen. Sein intensives Studium von Hegel, die soziologisch-sozialphilosophisch unterfütterte Kirchenlehre in seiner Dissertation, seine paulinisch und lutherisch geprägte und von ihm durch seine Begeisterung für Indien und die weltverändernde Kraft des Leidens (Gandhi) faktisch interreligiös erweiterte, von der Bergpredigt her vertiefte Kreuzestheologie, später die Herausarbeitung der Bedeutung der Inkarnation Gottes im ‚wirklichen‘ ‚Menschen‘ Jesus, die Überwindung des Denkens in zwei ‚Räumen‘, stattdessen die Entdeckung der einen Wirklichkeit, die Lektüre vor allem von Wilhelm Dilthey und Carl Friedrich von Weizsäcker, welche ihm die Dimension der Geschichte und den Zusammenhang von Naturwissenschaft und ‚glauben lernen‘ vor Augen führten, seine späte Kritik an einem kirchlich verengenden ‚Offenbarungspositivismus‘, den er nun bei Barth entdeckte resp. zu entdecken meinte (WE, 415, 480 f.), seine theologische Religionskritik mit ihrer Zuspitzung im Juli 1944, als er das Wachen mit Jesus in Gethsemane allen üblichen Erwartungen eines ‚religiösen‘ Menschen an Gott entgegensetzt usw. – es sind dies alles Versuche, theologisch das ‚Ganze‘ zu denken unter Einbezug der Empirie und aller damit zusammenhängenden Fragen in Theorie und Praxis: Gott wirklich in den ‚Tatsachen‘ und damit ‚Wahrheit‘, die ‚wirkt‘.

Bonhoeffers Vetter Hans Christoph von Hase studierte zwei Jahre später in New York und schrieb¹³⁷:

„[...] er hat gerade in seinem Anlauf gegen den letzten, ihm in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie noch fehlenden Komplex des Pragmatismus und Behaviorismus mehr gelernt, als er glaubte; denn er lernte, was der deutschen Theologie an Wirklichkeitsnähe fehlte und welche echten theologischen Fragen hinter den ethischen und gesellschaftspolitischen Herausforderungen der Kirchen standen. Und umgekehrt haben seine Freunde im Union gelernt, daß die ‚Theologie der Krise‘ eine echte Herausforderung auch für die amerikanische Theologie darstellte. Als ich im Herbst 1933 ans Union Seminary kam, sah die Weltlage schon bedrohlicher aus; die Weltwirtschaftskrise hatte in den USA 12 Millionen Arbeitslose in Not gestürzt, und in Deutschland war Hitler an die Macht gekommen. Der Fortschrittsglaube

ethical life etc.) und free for God, for hearing his word [...]. Man is free as long as he refers to God. [...]. Only when man is solely bound to God the ethical life has got its genuine foundation. All glory is here taken away from man and given back to God, man stands in the obedience and the service of God and that is his only and greatest glory” (ebd., 422).

¹³⁷ Hans Christoph von Hase, ‚Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen‘. Persönliche Erinnerungen, in: DBW 10, 588–602.

wankte, und man sprach wieder von Sünde. So fand ich ein lebhaftes Interesse für Karl Barth und seine Freunde vor.“¹³⁸

Im Gefängnis in Tegel wird er in dem sogenannten Taufbrief vom Mai 1944 formulieren, dass im Unterschied zu seiner eigenen Generation, in der noch gedacht werden konnte aus der luxuriösen Position des Zuschauers heraus, die nächste Generation nur noch denken werde, was sie handelnd zu verantworten wisse. Die Aussage zielt – für Bonhoeffer typisch – auf die Verschränkung von *Erkenntnis und Existenz*. Im Widerstand hatte sich die anfänglich allzu zögerliche Haltung vieler an ihr Gewissen und faktisch oft auch an ihren Eid gegenüber Hitler gebundenen Mittäter als eine moralische Skrupulosität aus der Theorie heraus erwiesen, als gefährlicher Wirklichkeitsverlust von Theoretikern gegenüber der Lebenspraxis.

Im Hintergrund der Bearbeitung seiner eigenen ethischen Problematik als Konspirateur, im Zusammenhang seines Nachdenkens über die Notwendigkeit von ‚Schuldübernahme‘ für eigenes *und* für fremdes (!) Handeln wirkte in Bonhoeffer auch das Studienjahr in den USA nach. Damals ist ihm wohl eindrücklich genug aufgefallen, dass die ehrwürdige deutsche theologische Tradition daran kränken könnte, dass sie den Kontakt verloren hatte zum Leben der Mehrheit der Menschen.

In einem Abschnitt über den ‚Erfolg‘ in ‚Nach zehn Jahren‘ (1942/43) heißt es mit unausgesprochenem Bezug zur eigenen Beteiligung an der Konspiration und wohl im Zusammenhang damit zu Denkfiguren aus der amerikanischen Philosophie des Pragmatismus (Wahrheit als das, was ‚works‘) und Utilitarismus (Wahrheit als das, was der größtmöglichen Anzahl von Menschen nützt):

„Es ist zwar nicht wahr, daß der Erfolg auch die böse Tat und die verwerflichen Mittel rechtfertigt, aber ebensowenig ist es möglich, den Erfolg als etwas ethisch völlig Neutrales zu betrachten. Es ist eben doch so, daß der geschichtliche Erfolg den Boden schafft, auf dem weiterhin allein gelebt werden kann ...“ (WE, 24).

Der amerikanische Pragmatismus hat am Ende Dietrich Bonhoeffer nicht gänzlich unbeeindruckt gelassen. Nach allem, was in Deutschland geschehen war, war auch an die Theologie die Frage gestellt, welche ihrer Grundaussagen und Methoden in einer hoffentlich besseren Zukunft Bestand haben konnten. Die Theorie-Praxis-Konstellation war jedenfalls für Bonhoeffer von allem theologischen Anfang an Thema. Auch in der ‚Nachfolge‘ hatte er mit der existenziell beglaubigten theoretischen Gleichgewichtung und Zuordnung von ‚Glaube‘ und ‚Gehorsam‘ Luthers Vorordnung von Glauben vor den ihm nachfolgenden Werken der

¹³⁸ Ebd., 600 f.

Nächstenliebe im Grunde hinter sich gelassen, auch wenn er selbst meinte, Luther ganz und gar auf seiner Seite zu haben.¹³⁹

In Tegel bedauert Bonhoeffer, naturwissenschaftlich nicht geschult zu sein, seinen Glauben also doch nicht in der Tiefe und Klarheit, wie von ihm selbst gewünscht, mit Fragestellungen der Naturwissenschaft in ein Gespräch bringen zu können.

„Daß die naturwissenschaftliche Seite bei mir so ganz ausfällt, empfinde ich als eine peinliche, aber nicht mehr aufzuholende Lücke“ (WE, 312).¹⁴⁰

Das Studienjahr in New York wirkte vielfältig nach.¹⁴¹ Neben dem gestärkten Sinn für die theologische Verschränkung von europäischer Theologie und Empirie beschäftigten Bonhoeffer in der Folge noch zwei fundamentale Themen, die ihn für sein ganzes weiteres Leben in Anspruch nahmen: 1. die Begegnung mit dem jungen französischen Pfarrer Jean Lasserre und damit die Friedensfrage und näherhin die Frage nach der Gültigkeit der Bibel, speziell der Bergpredigt für die konkrete Nachfolge, und 2. die schmerzhaft und Augen

¹³⁹ Vgl. dazu Christiane Tietz, ‚Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt‘. Beobachtungen zu einem existenziellen Zirkel in Dietrich Bonhoeffers ‚Nachfolge‘, in: Victoria J. Barnett u.a. (Hgg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2, Gütersloh 2005 (Jahrbuch 2), 170–181: „Indem Bonhoeffer den ersten, rechtfertigungstheologischen Spitzensatz ergänzt, verwehrt er sich dagegen, dass es in der Nachfolge ein irgendwie geartetes Nacheinander von Glauben und Gehorsam geben könne, bei dem der Glaube zeitlich vorgängig ist [...]. Es [Bonhoeffers Diktum, B.V.] formuliert mithin ein Bedingungs-gleichgewicht zwischen Glauben und Gehorsam, einen notwendigen, konstitutiven Zusammenhang zwischen beiden Größen. Das Bedingungs-gleichgewicht ist in der Nachfolge erfüllt [...]. Das gemeinsame Vorhandensein von Glauben und Gehorsam, das Existieren in diesem Zirkel, ist Zeichen dafür, daß der Mensch wahrhaftig nachfolgt“ (ebd., 171 ff.). – Der ‚Eintritt‘ in den ‚Zirkel‘ (in den ‚Nachfolge-Zirkel‘, vgl. Tietz, 181) geschieht, „indem (der Mensch) zu glauben beginnt“, nachdem er zuvor auf den Glauben wie Gehorsam vorgängigen Ruf Jesu hört, *aktiv* bejaht und damit in die ‚Situation‘ gelangt, in der allererst „geglaubt werden kann“ (N, 52, vgl. Tietz, 174 f.): „Es muß ein erster Schritt des Gehorsams gegangen werden“, welchen Bonhoeffer in ‚uneigentlicher‘ Rede (vgl. N, 53) als ‚Voraussetzung des Glaubens‘ bezeichnen kann (ebd.), wenn Bonhoeffer sich auch gleich gegen das Missverständnis abgrenzen muss, als wäre der Glaube ein Werk des Menschen (N, 54 ff.). Luther verstand seine Zeit im Kloster theologisch weniger als Anbahnung seiner existenziellen Lebenserkenntnis von der rechtfertigenden Gnade Gottes, sondern als Sinnbild des religiös verkehrten und nutzlosen Bemühens, sich (werkgerecht) vor Gott zu rechtfertigen. Bonhoeffer betrachtet dagegen Luthers Zeit im Kloster im Sinne des notwendigen ‚1.Schritts‘ als existenzielle Vorbereitung (in der ‚Ethik‘ spricht er von ‚Wegbereitung‘) für die Erfahrung von Gottes Gnade und damit die Gnade gewissermaßen als „Resultat“ dieses Lebensabschnitts (N, 37–39). – Zweifellos einwandfrei im Sinne lutherischer Dogmatik ist Bonhoeffers ‚Nachfolge‘ an dieser Stelle nicht. Sie ist dem tatsächlichen Leben abgelauscht wie anders auch Luthers Theologie aus dem seinen Erleben entsprang. Bonhoeffer ging es ab spätestens 1932 und speziell in der ‚Nachfolge‘ um die Sammlung und Zurüstung der Jünger in der ‚Nachfolge‘ Jesu, um eine durchaus in Habitus und Verhalten sichtbare Unterscheidung entschiedener Christen vom Leben der Menschen außerhalb dieses ‚Zirkels‘. In gewisser Weise hat wohl auch in Bezug auf ‚Nachfolge‘ Bonhoeffers amerikanische Zeit in verborgener Weise eine größere Bedeutung gehabt, als man gemeinhin wahrnimmt: Zur ‚variety of religious experience‘ gehört jedenfalls das theologische Ernstnehmen sowohl soziologisch wie psychologisch deutbarer Bedingungen menschlicher Erfahrungen. Am 21.7.1944 schreibt Bonhoeffer an Bethge, dass er in diesem Grundkonzept der ‚Nachfolge‘ auch ‚deutlich‘ „Gefahren“ sähe (s. dazu Kp. 3), auch dies eine Reflexion gelebter Existenz, nun zeitlich und sachlich nach bzw. mit der Erfahrung von Finkenwalde, Konspiration und Gefängnis.

¹⁴⁰ 2.2.1944 an Bethge, vgl. WE, 449: Lektüre von Carl Friedrich von Weizsäcker ‚Weltbild der Physik‘.

¹⁴¹ Von Hase berichtet in diesem Zusammenhang von einem privaten Tutorium mit Eugene Lyman, das Bonhoeffer in New York zu William James und John Dewey genoss, für das Bonhoeffer immerhin das Gesamtwerk von James gelesen haben soll (DBW 10, 600).

öffnende Begegnung mit dem amerikanischen Rassismus und damit die Entscheidung, dass nur der gregorianisch singen darf, der auch für die Juden schreit.¹⁴²

Ab 1933 brach für ihn die dezidierte Beschäftigung mit diesen ins Weite führenden Fragen rund um Glaube, Naturwissenschaft und moderne Welt erst einmal ab. Er war mit ganz anderen Fragen intensiv befasst, die aus seiner Sicht nur mittelbar hermeneutischer und kaum noch philosophisch-theologischer Natur waren, sondern dezidiert ekklesiologisch und christologisch in einem existentiellen und auch – so scheint es aus heutiger Perspektive – vielleicht notwendig auf diese Perspektiven eingeschränkten Sinne. Der Prophet sagt nicht immer alles und überall, sondern das, welches zu einer bestimmten Zeit am gegebenen Ort gesagt sein muss.¹⁴³

1939/40 und im Zusammenhang mit der im hohen Maße auch selbstreflexiven Arbeit an seiner eigenen ‚Ethik‘ weitet sich die Perspektive wieder. Die Fragen rund um Gott in den ‚Tatsachen‘ der Welt, auch der Welten der Künste, der Wissenschaften, der Politik und der Bildung, treten in neuem Gewand wieder auf die Bühne.

¹⁴² Mündlich tradiert, entweder von Bonhoeffer geäußert im Kontext des Novemberpogroms 9./10.11.1938 (so Bethge in DB, 685) oder im Predigerseminar, dann wahrscheinlich 1936 (vgl. DB, 506). Die Erinnerungen Hellmut Traubs gehen in die *erste* Richtung, was bedeuten würde, dass Bonhoeffer das ‚Geschrei‘ für die Juden zu diesem Zeitpunkt allmählich schon als ein sehr tätiges, ‚konsequentes‘ Handeln im Widerstand gemeint haben könnte (!). Vgl. Hellmut Traub: Zwei Erinnerungen, in: Zimmermann, 147 ff.: „Ich muß gestehen, daß mich Bonhoeffer zunächst einfach enttäuschte. Das Gespräch ging – wie unzählig viele damals! – um das rechte theologische, aber dann auch praktische Verständnis von Röm. 13 [...]. Und unser Staat war der Hitlerstaat. Bonhoeffer schien mir ungewöhnlich zurückhaltend, immer von neuen Fragestellungen sich hemmen lassend, auch entferntestes aufnehmend. Seine konservative Natur, wissenschaftliche Bildung und Gründlichkeit hinderten jedes schnelle Ergebnis. Er sprach langsam, eher zögernd, aber sehr bestimmt. [...]. Doch später nahm mich Bonhoeffer beiseite. Eindringlich hielt er mir vor, daß er mich sehr wohl verstanden hätte. ‚Sie müssen dann aber konsequent sein und ganz anders und ganz andere Schritte machen‘. Wohl müsse man ‚in die Speichen greifen‘. Aber das dürfe keineswegs pueril, ressentimentgeladen, willkürlich geschehen. Es wurde mir dabei sofort klar, daß das, was mir als ‚Zögern‘ erschienen war, in eine ganz andere Kategorie gehörte: es galt, sich über die Lage und das in ihr Geforderte klar zu werden, es ging um Verantwortung und suchendes Erwarten einer ganz neuen, verbindlichen Gestalt des christlichen Lebens [...]. Ich meine mich zu erinnern, daß nicht nur das Wort ‚welthaft‘, was mir sehr wichtig wurde, aus seinem Munde fiel, sondern daß er im selben Zusammenhang auch von einem tätigen, notwendigen, überwältigenden ‚Schreien‘ gesprochen hat“ (ebd., 149). In Bonhoeffers Meditationsbibel ist neben Ps 74,8 „[...] ‚Sie verbrennen alle Häuser Gottes im Lande“ mit Bleistift markiert. „9.11.38“. Schon in seinem Brief an Erwin Sutz am 11.9.1934 aus London hatte Bonhoeffer Sprüche 31,8 zitiert: „ ‚Tu den Mund auf die Stummen‘ – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?“ (DBW 13, 204 f.). Die *alternative* frühere Datierung favorisiert Ilse Tödt, die dafür auf eine schriftliche Bemerkung Bethges verweist, Bonhoeffer habe ihm diesen Satz gesagt, als Bethge auf der Finkenwalder Freizeit 19 bis 23.10.1936 über den gregorianischen Choral referiert habe. So in: Ilse Tödt (Hg.), Die Finkenwalder Rundbriefe. Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigerseminaristen 1935–1946, gesammelt von Eberhard Bethge, zum Druck vorbereitet durch Otto Berends, Gütersloh 2013, 218 u. 591, Anm. 20.

¹⁴³ Bis zu dem relativ späten (September 1944? Vgl. WE, 590, Anm. 1) Gedicht „Der Tod des Mose“ (WE, 590 ff.) gibt es immer wieder indirekte Hinweise darauf, dass Bonhoeffer sich zumindest ab und an als (wie) ein Prophet, jedenfalls als ein von Gott zu durchaus Besonderem verstanden hat. Als die Brüder ihn wegen seiner Berufswahl für die in ihren Augen unansehnliche Kirche hänselten, soll er selbstbewusst gekontert haben: „Dann werde ich eben diese Kirche reformieren!“ (DB, 61)

2.2 Religion und Glauben

Dietrich Bonhoeffer hat neben den im eigentlichen Sinn theologischen Darstellungen zu ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ (Schleiermacher, Otto) schon für seine Dissertation auch die maßgeblichen religionsphilosophischen und religionssoziologischen Autoren und Arbeiten seiner Zeit studiert (u. a. Buber, Grisebach, Oppenheimer, Scheler, Schilling, Simmel, Tönnies, Troeltsch, Weber). Bis auf einige religionsphilosophische Analogien zur theologischen ‚Sache‘, die er umstandslos in seine theologische Sicht der Dinge einarbeitete (der Personalismus, die Dialogizität des Menschen bei Buber, Grundlegendes zu Mensch und Gemeinschaft resp. Gesellschaft) und vor allem die Analogie des menschlichen Gemeinschaftslebens zum Begriff von Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen ist dieses Studium für einen eigenen und eigentlichen Begriff von ‚Religion‘ nicht maßgeblich geworden. Bonhoeffer hat sich für ‚Religion‘ weder soziologisch-psychologisch, noch phänomenologisch, erst recht nicht aus apologetischen Gründen und mit einem den Glauben legitimierenden Interesse¹⁴⁴, sondern ausschließlich theologisch-substanziell und in der Sache eminent kritisch interessiert.¹⁴⁵

‚Religion‘ als ‚religiöse‘ Praxis christlichen Glaubens im Vergleich mit aller möglichen sonstigen ‚Religion‘ war ihm eine selbstverständliche Begleiterscheinung des christlichen Glaubens, kaum weiterer Rede wert. Andererseits hat er früh, inspiriert von Karl Barth, eine theologische Fundamentalkritik der ‚Religion‘ geübt, in der Absicht, nicht irgendwelche Zweifler und Kritiker, sondern den christlichen Glauben selbst prinzipiell der ‚eschatologischen‘ ‚Krisis‘ (Barth) auszusetzen. Es sollte tatsächlich Gott in allem ‚religiösen‘ Tun des Menschen zu Wort und Gestalt kommen.

Der eigenen inneren Wahrheit als ‚Echtheit‘ verpflichtet schrieb er am 25. Juni 1942 im Zug nach München an Eberhard Bethge:

„Meine in der letzten Zeit doch stark auf dem weltlichen Sektor liegende Tätigkeit gibt mir immer wieder zu denken. Ich wundere mich, daß ich tagelang ohne die Bibel lebe und leben

¹⁴⁴ Diesem Legitimationsinteresse ist offensichtlich die vielschichtige Untersuchung von Alexander Schimmel verpflichtet. Vgl. Alexander Schimmel, *Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe*, Ostfildern 2011. Den ‚Begriff‘ des christlichen ‚Glaubens‘ möchte der Autor ‚abgrenzen‘ zu den Begriffen ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘. Das Ergebnis ist aber „Glaube“ gerade als „*Religiosität, die sich innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft mit positivem Bezug auf deren Bekenntnis und deren religiöse Praxis vollzieht*“ (ebd., 78). Damit ist über Schleiermachers positiven Religionsbegriff hinaus theologisch weder etwas ‚abgegrenzt‘ noch etwas gewonnen. Von ‚religiöser Mündigkeit‘ (Schimmel, ebd.) kann aber im Sinne Bonhoeffers sinnvoll nur aufgrund von theologischer Religionskritik gesprochen werden.

¹⁴⁵ Vgl. dazu Joachim von Soosten im Nachwort zu SC, 306–324.

kann – ich würde es dann nicht als Gehorsam, sondern als Autosuggestion empfinden, wenn ich mich dazu zwingen würde. Ich verstehe, daß solche Autosuggestion eine große Hilfe sein könnte und ist, aber ich fürchte auf diese Weise eine echte Erfahrung zu verfälschen und letzten Endes doch nicht die echte Hilfe zu erfahren. Wenn ich dann wieder die Bibel aufschlage, ist sie mir neu und beglückend wie nie, und ich möchte nur einmal predigen [...]. Aber ich spüre, wie in mir der Widerstand gegen alles ‚Religiöse‘ wächst. Oft bis zu einem instinktiven Abscheu – was sicher auch nicht gut ist. Ich bin keine religiöse Natur. Aber an Gott, an Christus muß ich immerfort denken, an Echtheit, an Leben, an Freiheit und Barmherzigkeit liegt mir sehr viel. Nur sind mir die religiösen Einkleidungen so unbehaglich. Verstehst Du? Das sind alles gar keine neuen Gedanken und Einsichten, aber ich glaube, daß mir hier jetzt ein Knoten platzen soll, lasse ich den Dingen ihren Lauf und setze mich nicht zur Wehr. In diesem Sinne verstehe ich eben auch meine jetzige Tätigkeit auf dem weltlichen Sektor.“¹⁴⁶

An Gott, Christus, Echtheit und Leben „immerfort denken“ ohne ‚religiöse Einkleidungen‘ (s. o.)? Von Christus, Echtheit, Freiheit, Barmherzigkeit mitten im ‚weltlichen‘ Leben sprechen, dem allen auch existenziell Ausdruck geben, das Leben christlich deuten unter Einsatz des Lebens¹⁴⁷, all das ohne ‚religiöse Einkleidungen‘. Was meint er damit; und wie soll das gehen?

Dafür ist ein konzentrierter Blick auf Bonhoeffers Verständnis von ‚Religion‘ und ‚Religionslosigkeit‘ resp. ‚nicht-religiöser Interpretation‘ an dieser Stelle unerlässlich¹⁴⁸ Eberhard Bethge hatte Bonhoeffers Brief vom 30.4.1944 in den Zusammenhang einer ‚spürbaren Zäsur‘ gestellt und ihn als Ansage eines ‚neuen Themas‘ sowie als Zeugnis einer ‚nachhaltigen Wandlung‘ erlebt und auch später so interpretiert:

„Der April 1944 bildet in Bonhoeffers Zellendasein eine spürbare Zäsur. Das wird deutlich an neuer Lektüre, einem anderen Arbeitsstil und einem veränderten Ton in seinen Briefen. Diese Wandlung erwies sich als so nachhaltig, daß selbst der Schock des mißlungenen Attentats am 20. Juli 1944 keine Unterbrechung verursachte. Die neue Arbeit trug ihn fast ohne Beeinträchtigung über jene Wochen hin. Der erste ausführliche Brief über das neue Thema entstand am 30. April. Damals war [...] eine vorläufige Entscheidung in der Frage gefallen, ob ein Prozeßtermin angestrebt werden sollte oder nicht [...]. Damit ging die Zeit des Wartens auf

¹⁴⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Konspiration und Haft. 1940–1945*, herausgegeben von Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke, München 1996 (DBW 16), 325.

¹⁴⁷ Vgl. Jörg Lauster, *Das Programm ‚Religion als Lebensdeutung und das Erbe Rudolf Bultmanns‘*, in: *Dalferth*.2013,101–116.

¹⁴⁸ Friedrich Johannsen meint, Bonhoeffer habe bei seiner Religionskritik in Tegel an Paul de Lagardes Unterscheidung von ‚Religion‘ als eines kritischen Gegenbegriffs gegen den kirchlichen ‚Glauben‘ gedacht. Vgl. Friedrich Johannsen/ Wiegand Wagner, *Systematische Theologie für Religionspädagogen*, Stuttgart 2014 (Johannsen/ Wagner 2014), 136. Dies ist denkbar. Explizit beschränkt sich Bonhoeffers Bezug zu de Lagarde auf einen eher kritischen Bezug zur Zeit seines Stipendiats in New York 1930/31 (DBW 10, 239) und auf zwei Erwähnungen im Rahmen seiner Vorlesung zur Geschichte der systematischen Theologie im Wintersemester 1931/32: „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (Mitschrift, DBW 11, 145, 172). Dort verwendet Bonhoeffer de Lagarde als Kritiker eines religiösen ‚Individualismus‘: „Der Individualismus hat den Protestantismus der Reformation zerstört. In der nachkopernikanischen Welt tritt statt ‚Glaube‘ das Wort *religio* auf (von den englischen Deisten). Es bed[eutet] die letzte, feinste der Möglichkeiten des Menschen. Der Mensch [wird] als Gott verwandt entdeckt. Die Reformation wird als die Entdeckung dieses Menschen betrachtet“ (DBW 11, 145). Vgl. Eberhard Bethge zu den ‚Merkmale des Religionsbegriffes‘ in Bonhoeffers ‚Theologie der mündigen Ohnmacht‘: ‚Religion‘ in Verbindung mit ‚Metaphysik‘, ‚Individualismus‘, ‚Partialität‘, ‚Deus ex machina‘, ‚Privileg‘, ‚Vormundschaft‘ und ‚Entbehrlichkeit‘ (DB, 979 ff.).

immer neue Termine vorüber [...]. Die Einstellung auf eine Zeit des Stillehaltens war leichter zu bewältigen und förderte die Energie ...“ (DB, 959).

Bonhoeffer ahnt, auch im April 1944 dass bei ihm ein „Knoten“ ‚geplatzt‘ ist (vgl. DBW 16, 325), eine authentische Erkenntnis sich Bahn bricht und dass weniger für ihn selbst, sondern mehr für seine Dialogpartner das neue Thema, das er anspricht, Anlass sein könnte, sich zu ‚sorgen‘. Sprachlich gesehen sind es prophetische Sätze, Sätze wie aus einem Manifest, vorgetragen mitten aus dem Gedankenfluss heraus, unabgesichert, tastend, zugleich aber zupackend und manifest, Wort für Wort ein Treffer, ob man ihm nun im Detail zustimmt, differenzieren und Klammern setzen möchte oder nicht.

Für die kirchliche Predigt wie für jegliche Bildungsarbeit in christlich-theologischer und pädagogischer Verantwortung sind diese und ähnlich gelagerte Sätze und Ausführungen Bonhoeffers auch dann weiterführend, wenn man seinem letztlich schillernden Religionsbegriff oder/und seiner kulturellen Diagnose im Detail nicht zustimmen sollte:

„Um mich brauchst Du Dir bitte wirklich gar keine Sorgen zu machen [...]. Dich wundern oder vielleicht sogar Sorgen machen würden Dir höchstens meine theologischen Gedanken mit ihren Konsequenzen [...]. 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 Gewissens¹⁴⁹, und d. h. eben die Zeit der Religion überhaupt.¹⁵⁰ 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 vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes. Unsere gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist (woran liegt es z. B., daß dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine ‚religiöse‘ Reaktion nicht hervorruft?¹⁵¹) – was bedeutet das dann für das Christentum? Unserem ganzen bisherigen ‚Christentum‘ wird das Fundament

¹⁴⁹ Nicht vorbei ist die Zeit eines verantwortungsbewussten Handelns nach dem Gewissen. Bonhoeffer meint eine skrupulöse und individualistische Gewissensbezogenheit. Vorbei ist die Zeit, in der Menschen religiös, in der Regel selbstbeobachtend und skrupulös darauf achten, wie je und je ihre Aktien in Bezug auf Gott und das individuelle Seelenheil stehen. Vorbei ist die Zeit der Gewissensangst des jungen Martin Luther: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Bonhoeffer erlebt im Gefängnis zu seinem Erstaunen, dass seine Mitgefangenen auch angesichts des drohenden Todes diese Frage in der Regel nicht stellen.

¹⁵⁰ Damit ist deutlich, wie Bonhoeffer diese ‚Religion‘ definiert. Er meint, um es auf den Punkt zu bringen: Wenn das Religion ist, dann ist es um *diese* Religion auch nicht schade. Fromm gesagt: Gott wird eine neue, vielleicht eine der Bibel eher gemäßige Methode finden, wie Gottes Geist in den Seelen und Köpfen und Händen der Menschen inkarniert.

¹⁵¹ Bonhoeffer beobachtet, dass die Nachrichten über den Verlauf der Fronten, Fliegerangriffe usw. öffentlich nicht mehr mit Gott in Verbindung gebracht werden. Im 1. Weltkrieg war das seiner Erinnerung nach anders. Die Soldaten, die mit ‚Gott mit uns‘ in die Schlachten zogen, kamen desillusioniert und zerschlagen, oft genug ‚gottlos‘ aus dem Krieg zurück. Das war öffentliches Thema. Danach verschwand ‚Gott‘ mehr und mehr aus dem öffentlichen Bewusstsein. Nähere Untersuchungen müssten das belegen. Mir kommt es hier nur auf ein Verstehen Bonhoeffers an.

entzogen¹⁵², und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein? Sollen wir uns eifernd, piquiert oder entrüstet ausgerechnet auf diese zweifelhafte Gruppe von Menschen stürzen¹⁵³, um unsere Ware bei ihnen abzusetzen?¹⁵⁴ Sollen wir ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen? Wenn wir das alles nicht wollen, wenn wir schließlich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müßten, was für eine Situation entsteht dann für uns, die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ (30.4.1944, WE, 402–404).

Bonhoeffer schreibt mit den Mitgefangenen im Hinterkopf, den Wärtern, hat im Sinn, was seine Familie denkt, imaginiert sich hinein in Menschen, die vor den Bomben sich fürchten oder denen die Nachricht vom Tod ihrer Lebenspartner und Familienangehörigen in die Seele gefahren ist. Er weiß von Folter und von den Vernichtungslagern. Dieses kollektive Drama und Trauma, die sehr persönliche Verknüpfung von Schuld und Schicksal drang in Bonhoeffer auf eine neue, möglicherweise nicht-religiöse Rede von Gott und den ‚letzten‘ Dingen im ‚Vorletzten‘.¹⁵⁵ Diese Rede würde vor allem Ausdruck eines Lebenswagnisses sein, eines Lebens in der Nähe Jesu in Gethsemane, aber auch eine Rede nach der „Sprache Jesu“, die „Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit“, die die Menschen und die Welt verändert (WE, 436).

Ist die ‚Sprache Jesu‘ religiöse Sprache, eine Dimension von ‚Religion‘? Bonhoeffer sagt: Sie ist es insofern und dann nicht, wenn wir inhaltlich unter ‚Religion‘ im Wesentlichen und apriorisch ihre Einkleidungen in Form von ‚Metaphysik‘ und ‚Innerlichkeit‘ verstehen (30.4.1944, WE, 403). Nicht nur sei die Zeit dafür nun abgelaufen und werde dieser Gott der Philosophen Zug um Zug verdrängt, sagt Bonhoeffer, sondern viel wichtiger: In der unzeitgemäßen Form eines Christentums als Religion hält sich mühsam noch ein sich für Gott

¹⁵² Offensichtlich hat Bonhoeffer, dem Schleiermachers Verständnis vom ‚religiösen Apriori‘ mindestens seit seiner Entdeckung von Barths Theologie fremd war, es doch etwa mit Reinhold Seebergs Verständnis eines religiösen Apriori gehalten, nach dem nicht der Glaubensakt selbst, aber die Reflexion des Glaubens im menschlichen Bewusstsein, eine Art psychologisch-physiologische Basis haben muss, weil sich sonst Glaube als menschliche Aktivität gar nicht denken ließe. Bonhoeffer fragt nun 1944: Wie müssen ‚wir‘ das verstehen, wenn sich herausstellen sollte, dass etwa die Frage nach Gott usw. bei ‚religionslosen‘ Menschen gar nicht mehr vorkommt, weil es diese psychologisch-physiologische Basis vielleicht gar nicht gibt?

¹⁵³ Es mag sie auch heute noch geben oder neu geben, diese „zweifelhafte Gruppe von Menschen“. Man kann es auch für arrogant halten, wenn Bonhoeffer diese Menschen als ‚letzte Ritter‘ bezeichnet, sozusagen als religiöse Don Quichotes, die wie von Sinnen und aus der eigenen Zeit gefallen gegen Windmühlen anreiten. Man kann als Kirchenvertreter, als Seelsorger oder auch als Pädagogin sagen, dass alle Menschen Respekt verdienen, dass ihnen geholfen und etwas Gutes angeboten werden muss, wenn sie ‚Religion‘ als Schutzmantel gegen die raue Wirklichkeit brauchen. Bonhoeffer meinte allerdings schon damals, dass der christliche Glaube Menschen nicht in religiöser oder sonstiger Abhängigkeit hält, sondern dass Christus den Menschen stark macht (WE, 574).

¹⁵⁴ Bonhoeffer zielt auf die Ökonomisierung von ‚Glaube‘ in ‚religiöse‘ ‚Ware‘. Heute spricht die Kirche von ‚Angeboten‘, von ‚Kunden‘ und von Kirchengemeinden als ‚Standorten‘ wie von örtlichen Filialen eines Unternehmens. Seit der Einbeziehung von McKinsey bei der Strukturreform der Organisation Kirche beiderlei Konfessionen ist es offenkundig, dass, mehr als vielen bewusst wird, aus Gliedern am Leib Christi Kunden für ein religiöses Angebot wurden.

¹⁵⁵ Für Bonhoeffers fundamentale Unterscheidung von ‚Letztem‘ und ‚Vorletztem‘ bzw. die „letzten und die vorletzten Dinge“ (E, 137 ff.) vgl. den Brief an Bethge 2. Advent 1943, WE, 226 f.

ausgebender Popanz aufrecht, der von der Sache der Bibel her nie hätte verwechselt werden dürfen mit dem Vater und der Sache Jesu Christi. Ging es bei Paulus und vor allem bei Jesus um Weltgestaltung und um den ganzen Menschen, um dessen Begegnung und ‚Konfrontation‘ mit dem lebendigen Gott, haben die Anwälte der Religion mittels ‚Religion‘ den in der Bibel ‚ganzen‘ Menschen seziert in Körper und Seele und Geist, um dann in die ‚Innerlichkeit‘ der Menschen vorzudringen bis ins ‚Persönliche‘ und ‚Private‘ und am Ende zu den ‚Kammerdienergeheimnissen‘ im ‚Bereich des Intimen‘, dem „Jagdgebiet der modernen Seelsorger“ (8.7.1944, WE, 509).

Bonhoeffer findet diese Strategie der Religiösen nicht nur unfein und sinnlos, sondern sachlich eine Verzerrung des biblisch inspirierten und orientierten Glaubens gerade im Hinblick auf die Mitte dieses Glaubens für Christen: Jesus Christus, ganz Mensch und ganz Gott, Gott Mensch geworden, herausgedrängt aus der Stadt an das Kreuz, gestorben und auferstanden ins Leben der Menschen hinein, die sich von ihm anrühren und ergreifen lassen.

An dieser Stelle, unter dem Kreuz Jesu, entdeckt Bonhoeffer eine seit Kindheit an tief in ihm wurzelnde Solidarität mit den Menschen, die nicht ‚religiös‘ glauben können und wollen. Er hat sich selbst im Blick, wenn er gegenüber Bethge meinte, es sei doch wohl so, dass ‚wir‘ im Vorletzten ‚leben‘ und das ‚Letzte‘ ‚glauben‘ (WE, 226). Die Erfahrung dieser Differenz von ‚Leben‘ und ‚Glauben‘ ist auch in der spannungsvollen Einheit von ‚Vorletztem‘ und ‚Letztem‘ ein Ausdruck dafür, dass auch der Christ Dietrich Bonhoeffer, der Mensch einer gelegentlich intuitiv gespürten, existenziell gelebten Beziehung zu Jesus (Christus) genau dies unter ‚Mündigkeit‘ verstand: Der Mensch muss sein Leben leben ‚etsi deus non daretur‘, dies aber vor und mit Gott. Eine solche Sprachwendung wird gemeinhin ‚paradox‘ genannt, ist aber in Bonhoeffers Sinn ein tastender und existenzieller Versuch aspektiven Verstehens von ‚Wirklichkeit‘ im ‚Zugleich‘.¹⁵⁶

Die Logik dieses Lebens im ‚glauben lernen‘ liegt in der Fähigkeit, einen im tiefsten Sinn des Wortes beweglichen und menschlich ‚echten‘ Umgang mit dem Gott in den

¹⁵⁶ Vgl. dazu Paul Ricœur, The non-religious Interpretation of Christianity in Bonhoeffer, in: Brian Gregor/ Jens Zimmermann, Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy, Bloomington & Indianapolis 2009 (Gregor/ Zimmermann 2009), 156–176 (Ricœur 2009): „only the suffering God can help’. ... This will probably be the starting point of our ‘secular interpretation’ [vgl. WE, 533 ff.: Bonhoeffer spricht von der weltlichen Interpretation! B.V.]. I personally attach a great deal of weight to this text. It is here, in my opinion, that faith and atheism meet, that they come together and in some respects become indiscernible. I believe that we are moving toward a time when faith and atheism will no longer be two worlds, nor two species of human beings, but will produce something new: faith in atheism of the metaphysical God. The atheism of Marx, the atheism of Nietzsche, the atheism of Freud, signify the death of the metaphysical and moral God. We have to acknowledge this large cultural process that Nietzsche called nihilism. But this nihilism is the major movement of clearing out of what Bonhoeffer speaks” (Ricœur 2009, 164).

Tatsachen zu pflegen. Was Bonhoeffer diagnostizierte, prophezeite und als Gottes neues Handeln begriff (!), geht inhaltlich über die üblichen Raster und Begrifflichkeiten von ‚Religion‘ und ‚Religionslosigkeit‘ hinaus, auch wenn Bonhoeffer selber diese Begriffe verwendete, um zu verstehen, was da seiner Auffassung nach dramatisch vor sich ging. Bis heute herrscht in kirchenamtlichen Dokumenten eine Begriffsverwirrung in Bezug auf ‚Religion‘ und ‚Glauben‘. Weder die Rehabilitierung des Begriffes ‚Religion‘ in der Religionspädagogik seit den 1970er-Jahren, noch die Hoffnung auf eine ‚Rückkehr‘ der ‚Religion‘ haben Bonhoeffers theologische Religionskritik und seine in Ansätzen rekonstruierbare Vision von einem zukünftigen ‚religionslosen‘ Christentum erledigt – im Gegenteil. Die Frage scheint kaum klar gestellt und beantwortet, was man kirchenleitend und religionspädagogisch eigentlich heute unter ‚Religion‘ versteht und ob und wie das Phänomen ‚Religion‘ (christliche Religion) mit dem Glauben an Jesus Christus zusammenhängt.

Mindestens seit der 5. Mitgliedschaftsbefragung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Engagement und Indifferenz“ (2014) zeigt sich in ganz Deutschland die Erosion von Kirchenbindung. Damit in einem noch nicht genau verstandenen Sinne verschränkt ist die Erosion von persönlichem ‚Glauben‘ (die in Bezug auf Kirche sogenannte „Indifferenz“) als empirisch nachweisbare, als eine unumkehrbare Tatsache und fortschreitende Entwicklung. Schon lange scheint in weiten Teilen Ostdeutschlands die Möglichkeit der Frage nach Gott als Inbegriff einer möglichen Wahrheit der Wirklichkeit vergessen. Religion und Kirche sind den meisten Menschen dort schlicht gleichgültig. Der in sich hochdifferenzierten Nähe (hoch) engagierter Kirchenmitglieder steht eine wachsende Zahl gerade auch junger Menschen gegenüber, die überlegen, aus der Kirche auszutreten, zumal sie mit Stil und Inhalten des in der Kirche gelebten Glaubens nichts anfangen können und möchten.¹⁵⁷ Die Kirchenleitungen sprechen vom ‚Sozialnutzen‘ der Kirche und kirchlich geprägten Glaubens bzw. kirchlich beeinflusster religiöser Vielfalt. Unklar bleibt, ob dieser ‚Sozialnutzen‘ ein Argument für die Öffentlichkeit, etwa für den Staat, ist, die rechtlichen und organisatorischen Verhältnisse der Kirche möglichst unangetastet zu lassen und weiter insbesondere die Großkirchen mit ihren Diakonischen Werken zu unterstützen, oder ob Kirche in der Diakonie als dem Dienst an und mit und für Andere ihren Auftrag neu definieren möchte. Man möchte die hoch Engagierten positiver bewerten als früher, verdächtigt sie z. B. nicht mehr kritisch, ein verengtes kirchliches ‚Milieu‘ zu repräsentieren;

¹⁵⁷ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft 2014 (V. KMu, s. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf, Aufruf 1.12.2017). doc/ekd_v_kmu2014.pdf, Aufruf 1.12.2017).

denn sie sind es, die das kirchliche Leben wesentlich in Gang halten. Andererseits, so wird immer mehr auch gesagt, soll sich Kirche nicht um sich selbst kümmern, etwa darum, ob sie wachsen oder weichen werde, sondern solle für Andere da sein, sich für Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten engagieren, sich wieder spürbar in öffentliche Angelegenheiten einbringen. Die Begriffe ‚Kirche‘, ‚Kirchenmitgliedschaft‘, ‚Glaube‘, ‚Religion‘, ‚religiöser Bereich‘, ‚religiöse Vielfalt‘ changieren in den Untersuchungen. Sie werden teilweise deckungsgleich wie Synonyme verwandt oder so, als erklärte selbstverständlich ein Begriff den anderen.

„Die fünfte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft (V. KMU) setzt einen Weg fort, der vor vierzig Jahren begonnen wurde. Kernanliegen der Untersuchungen ist es, möglichst realistische und differenzierte Bilder des religiösen Bereichs aus der Perspektive der Kirchenmitglieder zu gewinnen. [...]. Der Titel ‚Engagement und Indifferenz‘ nimmt ein zentrales Ergebnis der V. KMU auf: die Tendenz zur Polarisierung der Menschen im Blick auf ihre Kirchenverbundenheit. Diese Polarisierung zeigt sich durchgehend [...]. Während die Gruppe mittlerer kirchlicher Verbundenheit eher abnimmt, wachsen die Gruppe der engagierten Hochverbundenen in bescheidenem Maße und deutlicher die Gruppe der religiös Indifferenten [...]. Kirchenferne [ist] zunehmend geprägt von Beziehungslosigkeit und weniger von kontroverser Auseinandersetzung oder Abgrenzung. Hierin liegt eine zentrale geistliche und geistige Herausforderung für unser zukünftiges kirchliches Handeln.“¹⁵⁸

Ein kirchenleitendes ‚Wir‘ möchte aufgrund der empirischen Daten und ihrer Auswertung handeln. Die Herausforderung sei ‚geistlich‘ und ‚geistig‘. Was unterscheidet das eine vom anderen? Geht es etwa um den Umgang mit einem Heiligen im Unterschied zum Umgang mit Vernunftdingen? Soll gebetet und umorganisiert werden? Wofür aber beten? Was soll getan werden, um Menschen zu erreichen, die offensichtlich doch nicht nur ‚indifferent‘ gegenüber ihrer Kirchenmitgliedschaft sind, sondern denen es ‚beziehungslos‘ gleichgültig ist, was Kirche ist und ob und warum sie dort Mitglied sein, bleiben oder werden sollten? Geht es eigentlich um Kirchenmitgliedschaft in unterschiedlichen Graden von Verbundenheit und/oder Aktivität? Oder interessiert die Auftraggeberinnen und Auftraggeber bzw. Verfasserinnen und Verfasser eigentlich doch eher der ‚religiöse Bereich‘, die ‚religiöse Vielfalt‘, das, was innerhalb dieses in Anführungszeichen gesetzten ‚Bereichs‘ möglicherweise für die Kirche eine Möglichkeit darstellt, daran handelnd anzuknüpfen?¹⁵⁹

¹⁵⁸ V. KMU, 3.

¹⁵⁹ Hinter der Formulierung ‚religiöser Bereich‘ mag eine eingebürgerte soziologische Begrifflichkeit aus der Systemischen Soziologie (Luhmann) stehen. Wahrscheinlich stimmt aber auch die Vermutung, dass die Verfasser und Verfasserinnen bei der relativen Unklarheit und Austauschbarkeit ihrer Begriffe durchaus auch einen Raum der Kirche mitdenken. Bonhoeffer hat sich ab der ‚Ethik‘ gegen ein Denken in getrennten ‚Räumen‘ ausgesprochen und von „Kirche Jesu Christi“ nur insofern vom „Raum“ gesprochen, als sie der „Ort“ ist, „an dem von Begründung aller Wirklichkeit in Jesus Christus Zeugnis gegeben wird“ (E, 49). Im „Entwurf für eine Arbeit“ (August 1944, WE, 560) heißt es dann: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken ...“ Gerne wird der erste Satz zitiert, auch von Kirchenleitungen unserer Kirchen heute, fast nie der zweite Satz und seine Fortsetzung. Ich höre: Das

2008 hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) eine Stellungnahme zur Religionslehrerausbildung herausgegeben¹⁶⁰, in der sie in der damals wie noch heute laufenden Debatte um Bildungsstandards und Kompetenzen insbesondere im Religionsunterricht folgerichtig einen Wunsch- bzw. Anforderungskatalog von „Kompetenzen und Standards für Lehrerinnen und Lehrer mit dem Fach Evangelische Religionslehre“ auffächerte, um die angezielte ‚religiöse Kompetenz‘ näher zu bestimmen und im Unterrichtsgeschehen bei den Schülern und Schülerinnen möglichst auch zu erreichen. Die EKD nimmt dabei u. a. Bezug auf eigene frühere Veröffentlichungen zum Thema.¹⁶¹ Als ‚Teilkompetenzen‘, die Lehrpersonen im Studium und in ihrer Ausbildung erwerben sollten, gelten 1. die „Fähigkeit zur Reflexion der eigenen Religiosität und der Berufsrolle“, 2. die „Fähigkeit, zum eigenen Handeln in eine reflexive Distanz zu treten“, 3. die „Fähigkeit zur theologisch und religionsdidaktisch sachgemäßen Erschließung zentraler Themen des Religionsunterrichts und zur Gestaltung von Lehr- und Lernprozessen“, 4. „Erzieherische Gestaltungskompetenz“, 5. die „Fähigkeit zur religionsdidaktischen Auseinandersetzung mit anderen konfessionellen, religiösen und weltanschaulichen Lebens- und Denkformen“, 6. die „Fähigkeit zur Interpretation und didaktischen Entschlüsselung religiöser Aspekte der Gegenwartskultur“, 7. „Wissenschaftsmethodische und medienanalytische Kompetenz“, 8. „Religionspädagogische Methoden- und Medienkompetenz“, 9. „Religionspädagogische Wahrnehmungs- und Diagnosekompetenz“, 10. „Religionspädagogische Beratungs- und Beurteilungskompetenz“, 11. „Interkonfessionelle und interreligiöse Dialog- und Kooperationskompetenz“ und 12. „Religionspädagogische Diskurskompetenz“ (EKD 2008, 28 ff.).

Es stellen sich von Bonhoeffer her Fragen:

war unrealistisch nach dem Krieg. Das hätte niemand gewollt, gerade die Alliierten nicht, die die großen Kirchen brauchten, um einen gesellschaftlichen und politischen Neuanfang zu inaugrieren usw. Selbst, wenn das historisch so gewesen sein mag, ist es zum Verständnis von Bonhoeffers Ausführungen eminent wichtig, sie auch mit ihren sperrigen Anteilen ganz zu lesen und den möglichen Sinn für damals und den neuen Sinn für heute daraus zu erheben. Eine eklektische Amputation beliebter Bonhoeffer-(Halb-)Sätze aus einem größeren Zusammenhang, ohne zumindest anzuzeigen, dass der Gedanke damit höchstens halb getroffen ist und dass es weitere Bezüge gibt, die zum Verstehen nötig wären, ist im Sinne der von mir angelegten Hermeneutik weder objektiv-sachlich, noch subjektiv-psychologisch-divinatorisch, sondern entstellend. Wir können davon ausgehen, dass Bonhoeffer auf Bethges Fragen nach der „Preisgabe jeglichen ‚Raumes‘ [der Kirche] und nach dem „Bedürfnis der Menschen, vor allem der Gebildeten, nach einem von der jetzigen Welt sonst ausgesparten Raum zum Ausruhen, Versenkung, Sich-bergen in der Stille und Handeln des Kultischen“ (Bethge, WE, 463) negativ beantwortet hat, indem er nicht nur zufällig (möglicherweise erzwungener Abbruch des Briefes, s. WE, 482) nichts Substantielles mehr dazu sagt, sondern in den Briefen im Juli 1944 (insbes. 18.7, 21.7.1944) seinen eigenen Gedankengang in Richtung einer radikalen theologischen Religions- und mittelbar Kirchenkritik fortführt.

¹⁶⁰ Kirchenamt der EKD (Hg.), Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrerausbildung, Hannover 2008 (EKD 2008).

¹⁶¹ S. insbesondere: Kirchenamt der EKD, Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft, Gütersloh 2003 (EKD 2003).

1. Trübt ein solch umfangreicher Katalog wünschenswerter professioneller Kompetenzen den Blick dafür, dass Religionsunterricht ein in der Sache zutiefst gefährdetes Unterfangen ist, insofern das Wesentliche in der christlich motivierten und geprägten Bildungsarbeit unverfügbar bleibt?

2. Durch welche Religionspraxis wird eigentlich definiert, was als ‚religiöse Kompetenz‘ bezeichnet zu werden verdient? Ist das so vollends klar, dass und in welchem Sinne christlicher Glaube ‚Religion‘ ist und dass die Lehrenden wie die Lernenden auf ihren ‚kompetenten‘ Umgang mit ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ angesprochen werden können und sollen?

3. Bonhoeffer schrieb am 30.4.1944 in apodiktischer Klarheit: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein“ (WE, 403). Ist es eindeutig klar, dass Bonhoeffer sich getäuscht hat? Sind die Menschen, wie sie nun einmal sind, unheilbar religiös? Hat christliche Bildungsarbeit das zu bedienen und eine wie auch immer gewünschte, vielleicht christliche Religiosität zu fördern?

Der entscheidende Punkt in Bonhoeffers Zeitansage ist nicht eine empirisch ausreichend nachgeprüfte¹⁶² Prognose einer religionslosen Zeit, der ‚wir‘ entgegen gehen (!¹⁶³). Bonhoeffer verknüpft vielmehr eigene Erfahrungen mit seiner Reflexion der abendländischen kulturellen Entwicklung in Richtung auf Religionslosigkeit und Mündigkeit und wiederum mit dem tiefer liegenden Kern der Sache: Christlicher Glaube ist nicht ‚Religion‘, weder im Sinne einer zeitbedingten kulturellen Form des Glaubens (eines ‚Gewandes‘, das der Glaube eines Tages ablegt), noch inhaltlich: Der gekreuzigte Gott in Jesus ist nicht Grund einer ‚Religion‘, sondern die Provokation und Umkehrung der bis dato bekannten Religion: Ruf zur Umkehr (Buße) und Umkehrung traditioneller religiöser Erwartung in ein Dasein für andere an der Seite Jesu (18.7. 1944, WE, 535 f.). Möglicherweise wäre demnach der Kern ‚religiöser Kompetenz‘ die Sehnsucht nach ‚glauben lernen‘, ohne dass dabei aber schon ausgemacht wäre, in welchen Inhalten und Formen sich dieser ‚Glaube‘ heute ausdrückte, ob und inwiefern dieser ‚Glaube‘ einfachhin ‚religiös‘ genannt werden kann.

Die Sehnsucht nach ‚Glauben‘ und einen ambivalenten Umgang mit den gemeinhin ‚religiös‘ genannten Formen des Glaubens (Bonhoeffer: mit den ‚religiösen Einkleidungen‘)

¹⁶² Etwa durch Wahrnehmungen an den Mitgefangenen und dem Wachpersonal, aber immerhin auch an sich selbst!

¹⁶³ Sie ist also noch nicht ganz da. ‚Wir‘, d. h. auch Bonhoeffer in spezifischer Weise eingeschlossen, gehen dieser Zeit entgegen.

habe ich im Rahmen einer Exkursion mit Studierenden Evangelische Religion nach Israel und Palästina 2017 beobachtet:

Fünfzehn zwanzig- bis fünfundzwanzigjährige Studierende, 13 junge Frauen, 2 junge Männer, dazu (mittel-)ältere Erwachsene, vier Frauen und drei Männer. Sieben Tage in Israel und Palästina, sieben Tage und Nächte im ‚Heiligen Land‘, im ‚Land der Bibel‘, ‚auf den Spuren Jesu‘. Sieben Tage eine Mischung aus Pilgerreise und Studienfahrt, archäologischer und theologischer Lehre, Selbsterfahrung und Reflexion, je für sich und in der Reisegruppe. Begegnungen mit Juden, Christen und Muslimen, Israelis und Arabern, Palästinensern aus Bethlehem, aus einem Flüchtlingslager. In der Anfahrt auf Bethlehem stimmt der örtliche Reiseführer die Gruppe auf den am nächsten Tag bevorstehenden Besuch der Geburtskirche und eventuell der ‚Milchgrotte‘ in Bethlehem ein. Der Legende nach soll hier die heilige Familie auf der Flucht nach Ägypten eingekehrt sein. Dabei habe ein Tropfen Muttermilch Mariens den Innenraum einer Höhle weiß gefärbt. Seitdem gilt der Verzehr des weißen Kalksteins in der Höhle als wundertätig. Die Dankesbriefe und das Gotteslob von bis dato kinderlosen Ehepaaren füllten Aktenordner. Dreizehn Personen bestellen sich nach Besichtigung der Höhle ein kleines Säckchen Milchgrottenpulver, die meisten „nicht für mich, sondern für ...“, nicht als kuriozes Andenken, auch nicht mit der Absicht, eine Schwangerschaft herbeizuführen, aber doch als eine besondere Art eines homöopathischen Medikaments, als Notfallpulver und Mittel gegen Krankheiten. Auch ein Skeptiker in der Runde, der „das alles hier“ für „Quatsch“ hält, gesteht am Abend, von dem Kalkstein probiert zu haben. In den abendlichen Tagesrückblicken und Gesprächen thematisieren die gleichen Studierenden ihre Zweifel und ihre Sorge, „nicht genug“ oder „nicht richtig genug“ zu „glauben“, nicht zu „fühlen“, was sie als zukünftige Religionslehrende in Grund-, Haupt-, Real- und berufsbildenden Schulen zu vermitteln hätten. Die meisten fühlen sich auch im fünften Semester Lehramtsstudium vom Studium und von dem, was sie von der Zukunft erwarten (und befürchten), nicht gut vorbereitet und, was die dogmatischen Vorlesungen angeht, überfordert. Die Kenntnis der Bibel ist nach eigener Aussage kaum vorhanden. Fast niemand liest biblische Texte freiwillig und abseits vom Druck von Hausarbeiten und Klausuren. In Gottesdienste gehen drei von fünfzehn. Die liturgischen Unterschiede einer katholischen Messfeier zu einem evangelischen Gottesdienst sind kaum bekannt. Manche haben Mühe damit, dass ihre Freunde und ihre Verwandten ihrem Studium gegenüber verständnislos gegenüber stehen: Hat eine junge Frau, ein junger Mann es im 21. Jahrhundert nötig, sich mit ‚Religion‘ zu befassen? Im Jordan, an der mutmaßlichen Taufstelle Jesu, lässt sich eine beträchtliche Gruppe junger Leute – wie sie sagen – ‚taufen‘. Meistens kopfhinter lassen sie sich in das schlammige Wasser tauchen und aus der ‚Taufe‘ heben. Unter Handauflegung sage ich ihnen ein Bibelwort ihrer Wahl auf den Kopf zu. Die meisten empfanden das als einen spirituellen Höhepunkt der Reise, die Erfahrung: „Ich war da! Ich habe es getan. Ich habe es versucht, getan, was ich konnte!“ Für andere war es ein Erlebnis, das nicht schaden konnte, ein Spaß auch, ein Foto wert. Auch hier: Ich war da; ich war „drin“. Für die einen: Ich habe etwas Einmaliges tatsächlich und leibhaftig erlebt. Ich war an heiligen Orten und habe das auch gespürt! Für die anderen: Es war ein schönes Erlebnis. Wir hatten viel Spaß.¹⁶⁴

Die Studierenden Evangelische Theologie für das Lehramt ‚Religion‘¹⁶⁵ zeigten in der Milchgrotte von Bethlehem und am Jordan ein traditionell als ‚religiös‘ bezeichnetes

¹⁶⁴ Seit ca. 20 Jahren wird bemerkt, dass es im Kontrast zu den alltäglichen Erlebnissen und Erfahrungen gegenläufige Bedürfnisse von Menschen gibt: Langsamkeit in einer Zeit der Beschleunigung, Widerständigkeit gegen geforderte Flexibilität und Veränderlichkeit, die Betonung individueller Einmaligkeit und des unwiederbringlichen Erlebens gegen die Illusion der Austauschbarkeit und Wiederholbarkeit, die Präsenz des Hier und Jetzt gegen die Überforderung durch die Forderung von andauernder Erreichbarkeit (Mobiltelefon, soziale Netzwerke) und Multioptionalität, der Geheimnischarakter der Wirklichkeit gegen schamlose Enthüllung (vgl. Biehl 1999, 27).

¹⁶⁵ Selbstverständlich reduziert Religionspädagogik als Teil der Praktischen Theologie das Studium nicht auf eine Berufsausbildung zur Religionslehrerin, sondern beansprucht, auf wissenschaftlichem Niveau Theologie

Verhalten, ganz unabhängig davon, ob und wie man dieses Verhalten erklärt oder theologisch bewertet. Vielleicht war die überraschendste und theologisch interessanteste Entdeckung während dieser Studienfahrt nach Israel im Sommer 2017 aber diese:

Die Reisegruppe wird in Migdal (Magdala) am See Genezareth von einer jungen Frau aus den USA durch die Ausgrabungsstätten geführt. Das Interesse des örtlichen Reiseleiters ist die Darstellung der archäologischen Funde und ihrer Bedeutung für die Rekonstruktion der Geschichte Jesu. Das Interesse des anderen Reiseleiters ist die persönliche Wahrnehmung der historischen und der in der Erzählung aufgeladenen Jesus-Orte und die anschließende Reflexion in theologischer, exegetischer und religionsdidaktischer Hinsicht. Die junge Amerikanerin sprach ein langes meditatives Gebet am Ort der Synagoge aus dem 1. Jahrhundert, mutmaßlich also in einem Gebäude, in dem Jesus gebetet haben könnte. Die Gruppe steht zu ihren beiden Seiten an zwei Außenmauern der Synagoge. Die Frau betet laut, spricht gegen eine Baumaschine in ihrem Rücken an. Wir verstehen nicht jedes Wort. Amerikanisches Englisch und Bohrgeräusche. Es kommt trotzdem genügend zu uns durch. Am Ende des Tages und noch in der Feedback-Runde am Ende der Woche auf dem Flughafen in Tel Aviv, erstand diese Szene neu als einer der Höhepunkte der Woche: „Jesus sieht dich ... sieht dich hier stehen, an diesem Ort, wo ER war ... sieht DICH mit deiner Sehnsucht, deinen Fragen, deinen Gaben.“ Ähnliche Atmosphären unmittelbarer Jesus-Nähe stellten sich nach Mitteilung der Reisegruppe auf dem Berg der Seligpreisungen beim Lesen der Bergpredigt ein, in Nazareth in einer Synagoge beim Lesen von Lk 4,16 ff., in der Geburtsgrötte in Bethlehem bei der Beteiligung an einem Prozessionsritual, am wenigsten in der Grabeskirche: Zu viele Menschen, zu viele Eindrücke; es geschieht so viel um uns herum und an uns vorbei: Man kommt nicht zu sich selbst. Die auf der Studienreise provozierten Differenzierungen von Historie (Jesus von Nazareth damals in Nazareth), Bekenntnisbildung (Christus, Sohn Gottes, die Theologie des Matthäus, Jesus der Jude, Jesus der Pantokrator der Ostkirche, der Sohn Gottes der Konzile), Bibelauslegung (historisch-kritisch, erzählend), interessierten die jungen Leute der erwähnten Studienreise teilweise nicht so sehr wie die Frage nach der *Wirkung*, die diese Stätten und Symbole, die Erzählungen von damals und heute und die gelegentlich inszenierten spirituellen Erlebnisse (Berg der Seligpreisungen, Abendmahl, Gesänge) auf sie persönlich hatten.

Hat Bonhoeffer sich getäuscht? Sind ‚die‘ Menschen doch nicht ‚religionslos‘ geworden, sondern vielleicht nur ungeübt in Religion? Brauchen die religiös Interessierten schlicht mehr Erlebnisräume für ‚Religion‘; und dann würde vielleicht auch die Kirche wieder attraktiv werden für manche junge Leute?

Der Trend zu charismatischen Gruppen und zu Freikirchen ist in manchen Milieus junger Leute, etwa bei den Studierenden der Theologie für das Lehramt¹⁶⁶, signifikant. Wer sich als Christ oder Christin bekennt, sucht offensichtlich eine menschliche Gemeinschaft, in der man aufgehoben ist und in der Glaube ‚erfahren‘ wird. Ist also ‚Religion‘, verstanden als praxis pietatis in einer *communio sanctorum*, vielleicht doch ein Ausdruck unterschiedlich verteilter religiöser Begabung (einer religiösen Anlage, eines religiösen Apriori), aufgrund

und Pädagogik (Religionspädagogik) in ein sinnvolles, gegenseitig referentielles Gespräch zu bringen. Die Theologizität des Studiums müsste sich im theoretischen Bezug auf die religionspädagogische Theorie und Praxis ausweisen. Bonhoeffers Frage: Was glauben wir wirklich? könnte als eine Leitfrage des Studiums und seiner zukünftigen Konzeptionierung fungieren.

¹⁶⁶ Hier kann ich aus jüngster und eingehender Erfahrung sprechen, ohne repräsentative Erhebungen heranziehen zu müssen.

derer Menschen ein milieugeprägtes ‚religiöses‘ Verhalten an den Tag legen? Es lohnt sich, genau hinzuschauen:

1. Die hoch individualisierte Religiosität der Lehramtsstudierenden lässt eine Sehnsucht nach Glauben als Geborgenheit von guten Mächten erkennen, die mit zeitweiligen religiösen ‚Wellness‘-Angeboten nicht zu erfüllen wäre. Die jungen Erwachsenen suchen einen Glauben, an dem sie mit ihrem Berufsleben und darüber hinaus mit ihrem Leben hängen können (Bonhoeffer, WE, 559). Im Grunde geht es ihnen um ein Glauben-Wollen in Weltlichkeit, inkl. Fragen, Zweifeln, Skepsis, Freiheit eben auch dazu, sich nicht-religiös empfinden und verhalten zu dürfen, so, wie sie nun einmal sind. Ein authentisches ‚religiöses‘ Gefühl verstehen sie mehrheitlich als willkommene Bestätigung, dass sie tatsächlich glauben. Solch ein Gefühl ist aber nicht einfach gegeben in ihrer Umgebung, in ihrem Alltag, in ihrer Seele. Man muss es aufsuchen, pflegen, Gemeinschaften aufsuchen, in denen es eine Kultur von Gebet und Gemeinschaft gibt. Das eigentliche Ziel ist nicht ‚Religion‘ – weder als alltägliches Lebensgefühl, noch als besonderes Erlebnis, sondern das Vertrauen darauf, dass ‚Gott‘ in den ‚Tatsachen‘ dieser Welt, als Grund echter Weltlichkeit, wirkt und glaubhaft ist.

2. Glauben die jungen Leute tatsächlich ‚an‘ die wundertätige Wirkung des Milchgrottenpulvers? Sind sie in diesem Sinne ‚religiös‘? Gespräche zeigen: Die meisten möchten vielmehr einem Gott glauben können, auf den sie sich im Leben und Sterben, im Kranksein und in Gesundheit verlassen können. Das Pulver sich zu erbitten, können die meisten von ihnen nur mit deutlichem Augenzwinkern kommentieren. In Bezug auf diese Art von ‚Religiosität‘ stehen sie sozusagen neben sich. Sie tun etwas, was (vielleicht?) nicht schaden kann, was man doch (wohl) mal probieren kann. Homöopathie wirkt ja auch – warum nicht wundertätiges Pulver aus der Milchgrotte in Bethlehem? Es gehört zur Freiheit des ‚mündigen‘ ‚Subjekts‘, gerade, wenn man jung ist, etwas zu testen, leibhaftig zu erfahren, nicht nur darüber zu reden.¹⁶⁷

3. Die Sehnsucht nach persönlichem Gebet ist groß und echt. Den jungen Menschen geht es meistens gar nicht um religiöse Bedürfnisbefriedigung, sondern um „Beten und Tun des Gerechten“ (WE, 435 f.), um ihren Lebenseinsatz und weniger um ‚Religion‘ resp. Religiosität als Zugabe zu einem ansonsten fertigen Lebenskonzept. Möglicherweise gehören diese jungen Leute heute, knapp drei Generationen nach Bonhoeffer, zu der ersten Generation, die in einem Maße ‚religionslos‘ aufwuchs, dass die jungen Menschen tatsächlich

¹⁶⁷ Möglicherweise haben protestantische Theologen und Theologinnen, angefangen bei Luther, deutlicher noch bei den sogenannten Bilderstürmern, von Anfang an unterschätzt, wie umfassend und vielgestaltig die Bezüge vom ‚Glauben‘ aus dem ‚Hören‘ des ‚Wortes‘ zu den leiblichen Erfahrungen und Verrichtungen sind.

ohne die „falschen religiösen Bindungen und Hemmungen“ leben, die Bonhoeffer kannte und von denen er sprach (18.7.1944, WE, 535).

4. Bonhoeffers Frage danach, wer Jesus Christus für uns heute eigentlich ist (WE, 402), formulierten die jungen Menschen individuell und je auf sich bezogen: Wie kann ich diesen Jesus erleben? Wer ist Maria eigentlich für mich?

5. Ist ‚Jesus‘/ ‚Jesus Christus‘ entgegen anderslautenden Erfahrungen in manchem frustrierenden Religionsunterricht am Ende doch nicht nur ein nahe liegendes Thema, sondern auch eine Person von möglicherweise außerordentlichem Interesse in Geschichte wie auch Gegenwart? „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, [...] wer Christus für uns heute eigentlich ist“ (30.4.1944, WE, 402).¹⁶⁸ Wie soll in Bildungsprozessen ein „differenziertes christologisches Wissen“¹⁶⁹ derart erworben werden können, dass dabei deutlich würde: Hier geht es um eine Gestalt vergangener Geschichte, zu der jemand heute persönlich Stellung nehmen möchte? Die Erfahrungen während der Studienreise waren diesbezüglich eine Aufforderung, in Bildungsprozessen mehr darauf zu vertrauen, dass sich Gott in Jesus tatsächlich einstellt.

6. Am 18.7.1944 schrieb Bonhoeffer davon, dass die Erlaubnis zum weltlichen Leben und das Teilnehmen am Leiden Gottes in der Welt zwei Seiten derselben Angelegenheit im ‚glauben lernen‘ seien. Beide Seiten habe ich an den Teilnehmenden der Studienfahrt deutlich wahrgenommen:

„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. Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich zu machen (einen Sünder, Büsser oder einen Heiligen),

¹⁶⁸ Die Unterscheidung von Wer-Frage und Wie-Frage in Bezug auf die Person Jesu Christi ist eine fundamentale und auch religionsdidaktisch höchst instruktive Unterscheidung, die Bonhoeffer grundlegend in seiner Christologie-Vorlesung 1933 durchführt (CV).

¹⁶⁹ Friedhelm Kraft und Hanna Roose verweisen zur Grundlegung ihres religionsdidaktischen Entwurfs zu ‚Jesus Christus‘ auf empirische Studien zu christologischen Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen (in: Friedhelm Kraft/ Hanna Roose, Von Jesus Christus reden im Religionsunterricht. Christologie als Abenteuer entdecken, Göttingen 2011, 13 ff.). Die werten die Studien in Thesenform aus: „1. Kinder und Jugendliche sind auf christologische Themen ansprechbar [...]; 2. [Sie] brauchen Wissen über Jesus Christus, [...]; 3. [Sie] brauchen die Ermutigung, eigenständig mit traditionellen christologischen Formeln und Titeln zu ‚spielen‘ [...]; 4. „Das kann gelingen, wenn deutlich wird: Christologie stellt keinen monolithischen Block kirchlicher Dogmatik dar, sondern spiegelt einen konflikthaften Aushandlungsprozess [...]. Diese Vielstimmigkeit [...] christologischen Nachdenkens gilt es, elementar erkennbar zu machen, 5. Lehrkräfte benötigen differenziertes christologisches Wissen, um die Gedanken der Kinder und Jugendlichen aufzugreifen und weiterführen zu können“ (ebd., 51).

sondern es heißt Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes in der Welt“ (WE, 535).

Heute diskutieren konfessionsübergreifend Theologen und Religionspädagogen wie Godwin Lämmermann und Thomas Ruster christlichen Glauben und Religion, wenn sie religionspädagogisch um einen ‚pluralitätsfähigen Religionsunterricht‘ ringen¹⁷⁰:

Godwin Lämmermann will im Religionsunterricht den „sozialen wie individuellen Entstehungs- und Verwertungszusammenhang“ sogenannter ‚religiöser‘ ‚Bedürfnisse‘ in einem herrschaftsfreien Diskurs ‚dechiffrieren‘, um die Schüler in die Lage zu versetzen, ihre ‚wirklichen, ureigensten Interessen und Bedürfnisse‘ herauszufinden – ‚mögen sie religiös oder nicht-religiös sein‘, und macht als eigentliches basales ‚Bedürfnis‘ aller Menschen aus, man „Selbst sein zu dürfen und zu können“. ¹⁷¹ Demgegenüber möchte Thomas Ruster¹⁷² die „Unterscheidung von Religion und Christentum“ konsequent durchführen und den Begriff religiöser Bedürfnisse problematisieren. Er möchte den christlichen Glauben aus seiner Verquickung mit der kapitalistischen Religion unserer Gesellschaft herauslösen und christlichen Glauben überhaupt erst wieder in seiner lebensverändernden Vielgestaltigkeit entdecken bis hin zu der Idee der Einführung einer kirchlichen zinsfreien Währung.

Das Ergebnis der systemtheoretischen Religionssoziologie Niklas Luhmanns: die Definition eines religiösen Bedürfnisses als eines nach Komplexitätsreduktion und Kontingenzbewältigung, möchte Thomas Ruster gerade in den Religionsunterricht nicht unkritisch vermitteln. Er hinterfragt mit Verweis auf die populäre ‚Engelreligion‘ den „Religionsbedarf unserer Gesellschaft“ als einen (nur) Anschein von ‚religiöser Pluralität‘; denn letztlich reduziert sich jedes aktuelle religiöse Bedürfnis auf die menschliche Sehnsucht nach Sicherheit, Identität und Glück. Ruster fragt nun: Ist das der biblische Glaube?

„Hier [...] muß man sich entscheiden: Ob man überhaupt noch einen Begriff von Religion aufrechterhalten will und demgemäß dann auch den Begriff darauf bezogener Bedürfnisse, oder ob man unter einer Fülle kritischer Rückfragen den Begriff des religiösen Bedürfnisses diffundieren läßt und damit letztlich auch den der Religion [...]. Wer clare et distincte über den Gott des christlichen Glaubens spricht, bekommt [...] die De- und Rekonstruktion religiöser

¹⁷⁰ Im zitierten Zusammenhang geht es mir um die Aktualität der in der evangelisch-theologischen Tradition (Luther, Barth) beheimateten und bei Bonhoeffer auf den Punkt gebrachten Diskussion um die didaktische Bedeutung eines fundamental kritisch verstandenen ‚extra nos‘ im Namen eines paulinisch verstandenen Freiheitsverständnisses.

¹⁷¹ Godwin Lämmermann, Zur Pluralität und Ambivalenz religiöser Bedürfnisse – oder des Kaisers neue Kleider beim religionspädagogischen Discounter, in: Rudolf Englert / Ulrich Schwab/ Friedrich Schweitzer/ Hans-Georg Ziebertz (Hgg.), Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff, Freiburg i. Br. 2012 (Englert u.a. 2012), 117–128, Zitat ebd., 128.

¹⁷² Thomas Ruster, Religiöse Pluralität schaffen – mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie, in: Englert 2012, 132–145, vgl. ebd., 129–131.

Bedürfnisse gleich mitgeliefert – eben weil sich der biblische Glaube von Religion unterscheidet.“ (ebd.)¹⁷³

In diese Richtung dachte Dietrich Bonhoeffer am 18.7.1944, als er meinte, dass der Ruf Jesu (mit ihm zu wachen in Gethsemane) die „Umkehrung von allem [sei], was der religiöse Mensch von Gott erwartet“ (18.7.1944, WE, 535).¹⁷⁴

Theologische Reflexion kirchlichen und schulischen Bildungshandelns kann die Wahrheitsfrage nicht welchen religiösen oder sonstigen Bedürfnissen auch immer opfern. Lohnend ist für die religionspädagogische Selbstbesinnung auch und gerade heute die Relektüre des Briefes vom 30.4.1944:

„Lieber Eberhard! Wieder ist ein Monat herum – geht Dir die Zeit auch so rasend schnell vorbei wie bei mir? [...]. Das Gefühl, daß jeden Tag große Ereignisse die Welt in Bewegung setzen und alle unsere persönlichen Verhältnisse verändern können, ist so stark in mir, daß ich Dir gern viel öfter schriebe [...]. Ich bin eigentlich fest überzeugt davon, daß, bis Du diesen Brief hast, die großen Entscheidungen an allen Fronten bereits im Gange sind. In diesen Wochen wird man dann innerlich sehr fest sein müssen, und ich wünsche Dir, daß Du es sein kannst. Man muß alles an Gedanken zusammennehmen, um über nichts zu erschrecken. Ich bin im Blick auf das Kommende fast geneigt, das biblische $\delta\epsilon\acute{\iota}$... zu zitieren, und ich empfinde etwas von der 1. Petr 1,12 erwähnten ‚Neugierde‘ der Engel, wie Gott das scheinbar unlösbare sich nun zu lösen anschickt. Ich glaube, daß es nun soweit ist, daß Gott sich aufmacht, etwas zu vollbringen, was wir bei aller äußeren und inneren Beteiligung nur mit ganz großem Staunen und Ehrfurcht in uns aufnehmen können. Irgendwie wird es sichtbar werden – für den, der es überhaupt zu sehen vermag – ‚daß Ps 58,12 und Ps 9,20 f wahr sind; und Jeremia 45,5 werden wir uns täglich zu wiederholen haben ...‘“ (WE, 401 f.)

Bonhoeffer ist mit den ‚Engeln‘ neugierig, wie Gott sich „nun“ „anschickt“, im $\delta\epsilon\acute{\iota}$ den Kairos heraufzuführen, das scheinbar Unlösbare, die Knoten der konkreten Geschichte, zu lösen. Die Hoffnung auf ein baldiges Kriegsende durch den Sieg der Alliierten mag Bonhoeffer meinen und auch andeuten, dass er auf ein bald erfolgreiches und erfolgreiches

¹⁷³ Thomas Ruster, in: Rudolf Englert/ Ulrich Schwab/ Friedrich Schweitzer/ Hans-Georg Ziebertz (Hgg.), Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff, Freiburg i. Br. 2012 (Englert. 2012), 129 f. – Thomas Ruster bezweifelt, dass man in Bezug auf die ‚Jesus-Bewegung‘ überhaupt von einer ‚Religion‘ sprechen kann: „Kann man das, was Jesus predigt, noch Religion nennen? Ist es nicht vielmehr Kritik der Religion, vor allem in der theistischen Form, in der sie auch im Christentum gegeben war?“ Vgl. Thomas Ruster, Bezeugen alle Religionen denselben Gott?, in: Publik Forum 20, 27. Oktober 2017, 20 f., ebd. 21. Diese Infragestellung der ‚Jesus-Bewegung‘ als Religion und das Interesse, daran heute bewusst anknüpfen zu wollen, ist allerdings unabhängig von der aktuell modernen Kritik am ‚Theismus‘ interessant.

¹⁷⁴ Wer als Lehrperson Bonhoeffers Auffassung von der Umkehrung der Erwartungen des religiösen Menschen an Gott jedenfalls gedanklich nachvollziehen kann, wird vielleicht in der eigenen Bildungsarbeit, auch im und Religionsunterricht im Hintergrund aller möglichen Entdeckungszusammenhänge von Zeichen, Symbolen resp. Symbol-Zeichen (Biehl 1999), Riten und Rituale (Alltag und Feste) den Anspruch an sich selber haben, nicht ungebrochen ‚Religion‘ zu thematisieren, sondern Bonhoeffers ‚glauben lernen‘ als hintergründige Infragestellung des Konzeptes ‚Religion‘ zumindest mitzudenken. Nach Bonhoeffer wäre es in Bildungsprozessen in gestufter Weise möglich, mit Blick auf das ‚Vorbild‘ Jesu eine Kritik des Selbstverständnisses und eine Kritik religiöser und quasi-religiöser Erwartungen und Bedürfnisse ins Gespräch zu bringen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Theologisch qualifizierte Bildungsarbeit muss auch in der Schule mehr und anderes sein, als dass man ausschließlich ‚über‘ ‚Religion‘ unter Ausschluss der eigenen Person spricht und dazu seine ‚Meinung‘ sagt.

Attentat auf Hitler hofft. In diesem ‚Vorletzten‘¹⁷⁵ glaubt Bonhoeffer Gott aber als Inbegriff des ‚Letzten‘ „mit großem Staunen und mit Ehrfurcht.“

Für die im engeren Sinn hermeneutischen Fragen bedeutet diese ‚Präambel‘ vor der erkennbar theologisch reflektierenden Passage („Was mich unablässig bewegt, ist die Frage ...“), dass sie die Klammer und der Zielpunkt ist und den hinter der hermeneutischen Diskussion liegenden Sinn der ganzen theologischen Bemühung Bonhoeffers ausreichend klar benennt. Es geht Bonhoeffer immer und überall darum, im Sinne seiner Christologie die ‚Wer‘-Frage vor die ‚Wie‘-Frage zu stellen. „[W]er Christus heute für uns eigentlich ist“¹⁷⁶, lautet die erste, die letzte, die entscheidende Frage.

Sie hat präzise vier Glieder:

Wer [ist]
Christus
für uns
heute eigentlich?

Indem Bonhoeffer die ‚Wer‘-Frage prinzipiell vor die ‚Wie‘-Frage (wie ist denn dieser Christus für uns heute eigentlich der Christus?) stellt, möchte er dem Handeln und dem Wort des lebendigen Gottes Raum lassen. Er möchte Gott nicht ins Wort fallen. Er erwartet von Gott ein wie auch immer sichtbar werdendes Handeln, Walten, Führen in der Geschichte.

Die Person Jesu Christi bewahrt uns davor, dass ‚wir‘ uns beim Versuch des Verstehens – in der hermeneutischen Arbeit – ausschließlich auf Sprache, Sprachlichkeit, Bildsamkeit, Deutung, Symbolik, Konstruktion, Dekonstruktion, Rekonstruktion von Anschauungen und Gedanken usw. beschränken. Bonhoeffer ist einerseits schlichter, einfacher, ‚einfältiger‘ als alle die hochkomplexen hermeneutischen Arbeiten der Nachkriegsjahrzehnte. Er ist andererseits komplexer, jedenfalls anspruchsvoller als viele dieser Bemühungen; denn er verlangt nicht weniger von den Nachfolgern und Nachfolgerinnen des göttlichen Dolmetschers Hermes, als im Übersetzungsvorgang immer den lebendig wirksamen Gott in Jesus Christus im Blick zu behalten und sich als eine Interpretationsgemeinschaft (‚wir‘, ‚für uns‘) im verbindlichen Gespräch zu verhalten.

‚Wir‘ sind zunächst Eberhard Bethge als der Adressat des Briefes und Dietrich Bonhoeffer selbst, dies allerdings im Gespräch mit den lebenden und den gestorbenen, in Gott

¹⁷⁵ Auf die Thematik vom Letzten im Vorletzten zielt der Brief vom 30.4., WE, 406!

¹⁷⁶ WE, 402; vgl. ähnlich im ‚Entwurf für eine Arbeit‘, WE, 559.

lebenden Zeugen und Zeuginnen durch die Geschichte der Bibel, der Kirche und die Weltgeschichte hindurch. Mit ihnen, soweit sie ihm vor dem inneren Auge stehen, soweit er ihre Gestalten kennt, von ihren Schriften weiß, spricht der in Christus nun Gefangene, im Geist völlig Befreite. Er spricht mit diesem Jesus Christus auch selbst. Ob im Gebet oder einfach so, alltäglich ‚in‘ Christus‘, mitten im ‚Weltlichen‘. Die Nähe Jesu gehörte zum selbstverständlichen Lebensgefühl Dietrich Bonhoeffers. Jesus, Jesus Christus, Christus ... war ihm vertraut. Er macht davon aber kein Gerede. Das ‚Letzte‘ bleibt ‚verhüllt‘, im Bereich persönlicher Intimität. Wer sich Bonhoeffer nähert, wer den Gedanken nicht per se ausschließt, kommt irgendwann dahin, eben dies zu spüren, zu erkennen: Dieser Mensch Dietrich Bonhoeffer lebte mit Jesus letztlich ohne jedes Programm. Seine Nachfolge war schlechthin inhaltlos, eine Beziehung, ein Sein-mit. Alles Weitere ergab sich. In dieser Freiheit ging er in den Widerstand, lebte er im Gefängnis und – wir müssen es hoffen – starb er.

Wer sind ‚wir‘? In einem weiteren Sinn gehörte für ihn im Sinne der Gemeinschaft mit Gott im Menschgewordenen, im Gekreuzigten, im Auferstandenen die ganze Menschheit zum ‚Wir‘. Alle Menschen als Geschöpfe gehören zum Menschgewordenen. Die Frage ist nur, ob sie und ‚wie‘ sie dessen gewahr werden: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ (WE, 404).

„Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig entschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, dass es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage (– vielleicht nicht als diese Sache, aber doch als diese Frage!)? Ich weiß, dass es ziemlich ungeheuerlich klingt, dies zu sagen. Aber ist es nicht im Grunde sogar biblisch? Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem? und ist nicht auch Römer 3,24 ff. das Ziel des Gedankens, dass Gott allein gerecht sei, und nicht eine individualistische Heilslehre? Nicht um ein Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein; ich meine das [...] in dem biblischen Sinne der Schöpfung und der Incarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi“ (5.5.1944, WE, 415).

Mit einer deutlichen Akzentverschiebung gegenüber eigenen früheren Aussagen sieht Bonhoeffer am 5.5.1944 Schöpfung und ‚Incarnation‘ (sic), Kreuz und Auferstehung als Gottes Handlungen in der Welt zu Wohl und Heil der Menschheit in der von Menschen zu verantwortenden Weltgeschichte, als Gottes Leiden (resp. Leidenschaft) „für diese Welt“. Gott inkarniert sich in die Geschichte hinein, ohne mit ihr identisch zu werden. Gott leidet an der gottlosen Welt (Kreuz). Gott steht auf von Leiden und Tod (Auferstehung) und zieht so in Wahrheit alle seine Geschöpfe hinein in sein eigenes Sein und seine Zukunft im Vorletzten wie im Letzten.

„Heute“ und „eigentlich“ sind konkret zusammengedacht. „Nicht-religiös“ bzw. „weltlich“ bzw. „diesseitig“ bzw. auf das „Vorletzte“ bezogen war Bonhoeffers Hoffnung, war sein Glaube.

„Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthäus 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen! Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der *deus ex machina*. 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, 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“ (16.7.1944, WE, 533–535).

Wie von diesem Gott zu sprechen sei, das ahnte Bonhoeffer, würde sich zeigen, sich ergeben aus einem solchermaßen riskanten Leben heraus, das dem ‚Vorbild‘ Jesu nachgeht, des schlechthinigen Menschen (21.7.1944).

Gemessen an dieser theologischen Spitze ist die Diskussion um die Richtigkeit von sind Bonhoeffers Überlegungen zum religiösen Apriori sekundär, jedenfalls ein eigenes Thema:

Bonhoeffer probiert aufgrund von eigenen Beobachtungen im Gefängnis, nicht zuletzt auch an sich selbst (!) eine soziologische Hypothese, um seine im Laufe der Jahre und nun im Gefängnis wie sprunghaft gewachsene Erfahrung zu erklären. Die Diagnose einer schon eingetretenen und die – je nachdem, wie man Bonhoeffers Äußerungen deutet – Prognose bzw. Prophezeiung einer noch voranschreitenden Religionslosigkeit sind auch als Elemente einer anfänglichen Propädeutik für Predigt (Homiletik), Bildungshandeln (Pädagogik) und Liturgik („Kultus und Gebet“) zu verstehen. Sie gehören zum Bereich der ‚Wie-Fragen‘¹⁷⁷, der sich natürlich – trotz seiner Favorisierung der ‚Wer‘-Frage – auch Bonhoeffer nicht entziehen kann und will: *Wie* lässt sich dieser Gott in Jesus heute predigen? Wie kann von ihm im Gespräch unter Menschen die Rede sein, etwa im Familienkreis, im Kreis von Freunden, auch

¹⁷⁷ Bonhoeffers Unterscheidung von ‚Wer‘-Frage und ‚Wie‘-Fragen in seiner Vorlesung zur Christologie 1933 muss heute kritisch in diverse religionspädagogische und auch in liturgiedidaktische Bemühungen angesprochen werden, die sich m. W. heute weitgehend mit den wichtigen ‚Wie‘-Fragen beschäftigen z. B. mit den äußeren Bedingungen, mit Ästhetik und Methodik von Unterricht und Gottesdienst. Aus der Fülle der liturgiedidaktischen Literatur verweise ich beispielhaft auf Thomas Klie, *Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke*, Stuttgart 2010. Das für die Praxis überaus anregende Werk kreist um das liturgische Formenspiel im agendarischen Gottesdienst. Es geht um Gestaltung und Performanz, um christliche Religionspraxis in einer Weise, dass mir beim Lesen gedanklich mitlaufend die Frage entsteht: Welcher Art ist eigentlich dieser Gott, wenn man sich derart gekonnt um seine Epiphanie bemühen muss?

in Gemeinde und Schule? Wie lassen sich die Geheimnisse des christlichen Glaubens bewahren und feiern, ohne sie zu profanieren oder andererseits zum Besitz weniger ‚religiös‘ Bevorzugter zu privatisieren und damit zu verkleinern? Wie sind ‚wir‘ ekklesia? Wie sind ‚wir‘ „religionslos-weltliche“ Christen?

Unterhalb der Ebene von ‚Religion‘ bzw. Religiosität/Religionslosigkeit als Begriff für eine mittlerweile vorübergehende Epoche des Christentums, in der die ‚religiösen‘ Fragen etwa nach dem individuellen Seelenheil oder nach einem Deus ex machina gestellt wurden, interessierte Bonhoeffer eine bewusste, aktive Abkehr von ‚Religion‘ hin zu einem christlichen ‚Glauben‘, für den die Frage nach Gott im Menschen ganz nahe und wichtig und die Frage nach religiösen Gefühlen und Ausdrucksformen vergleichsweise sekundär und nicht so wichtig ist.¹⁷⁸

Niemals hat Bonhoeffer in seinem Lebenswerk unter ‚nicht-religiös‘ bzw. auch ‚religionslos-weltlich‘ verstanden, dass er etwa nicht mehr beten wollte oder nicht mehr das Abendmahl feiern könnte. Weder hat er gemeint, er werde unter Verzicht auf ‚Beten‘ und auf ‚Kult‘ ‚religionslos‘ und in einem platten Sinne ‚weltlich‘, noch meinte er, die ‚letzten Ritter‘ der Religion sollten z. B. innerhalb einer ‚Arkandisziplin‘ weiterhin ‚religiöse‘ Riten

¹⁷⁸ Ernst Feil (Feil) arbeitete eine „Entwicklung des Religionsbegriffs bei Bonhoeffer“ heraus (Feil, 335 ff.) und unterschied ebenfalls eine „systematische“ Kritik des ‚religiösen‘ Weltverständnisses“ von Bonhoeffers Darstellung von „Religion als ‚geschichtlich bedingte(r) und vergängliche(r) Ausdrucksform““. Ernst Feil versuchte, eine geradezu minutiöse Entwicklungsgeschichte nachzuzeichnen. Er sprach z. B. von einer „sich langsam durchsetzenden und radikalierenden Polemik gegen die Religion in Barcelona, die mit einer eindeutigen Übernahme der Position Barths endet“ (Feil, 341). „Während aber bei Barth der Religionsbegriff vornehmlich durch Schleiermachers Kategorien wie Erlebnis und Sittlichkeit gekennzeichnet ist, ist der Religionsbegriff Bonhoeffers schon sehr früh besonders durch die Kategorien Individualismus und Partialität gekennzeichnet und damit mehr gegen das Weltverständnis des Kulturprotestantismus gerichtet.[...]. Zudem begründet Bonhoeffer die Polemik gegen die Religion anders als Barth vor allem in der Christologie; es genügt Bonhoeffer nicht, in Anlehnung an Barth zu sagen, daß das *Wort Gottes* ‚die Kritik aller Religion‘ ist, er spricht im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Religion vielmehr von Jesus Christus [...]. Dieses christologische Moment tritt deutlicher hervor in dem [...] Vortrag ‚Dein Reich komme‘, in dem Bonhoeffer gegen die Religion des Hinterweltlertums und des Säkularismus protestiert; in beiden Formen der ‚Religion‘ wird das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Welt verfälscht; in ihnen wird das Reich Gottes nicht geglaubt, welches ‚das Reich des Christus als das Reich Gottes auf dem verfluchten Acker‘ ist [...]. Trat in der mittleren Periode Bonhoeffers die ausdrückliche Beschäftigung mit der ‚Religion‘ zurück [...] so ändert sich dies auch zu Beginn der späten Theologie ebensowenig wie in der ‚Ethik‘; das Religionsproblem war nicht vorrangig [...]. Nachdem die Religionsthematik [...] zurückgetreten war, muß die Auseinandersetzung mit ihr in den letzten Briefen überraschen [...]. Die alte Polemik gegen das religiöse Apriori wird hier spezifiziert; Bonhoeffer lehnt es nicht aus dem systematischen Grund ab, daß die Offenbarung nicht an eine menschliche Voraussetzung geknüpft werden darf, sondern weil es ihm nun primär als geschichtlich bedingt und darum auch als vergänglich erscheint [...]. Bonhoeffer sieht Religion nicht mehr als systematischen, sondern als geistesgeschichtlichen Begriff. [...]. Erst in den letzten Briefen scheint uns daher offenkundig, daß Bonhoeffer über Karl Barth entschieden hinausgegangen ist, insofern er einen ‚systematischen‘ Religionsbegriff durch einen ‚geistesgeschichtlichen‘ ersetzte“ (ebd., 341–352). – Ob Bonhoeffer allerdings Barths Religionskritik unter Einfluss von Dilthey durch eine geistesgeschichtliche Sicht der Dinge überboten oder ‚ersetzt‘ hat, darf man bezweifeln. Vielmehr klingen bei Bonhoeffer verschiedene Aspekte eines Themas zusammen.

vollziehen (und Bonhoeffer unter ihnen?), während die religionslose Welt sich selbst überlassen bliebe (mit einem religionslosen Bonhoeffer an ihrer Seite?).

Dass zu einem gelebten Glauben ‚Religion‘ im Sinne einer spirituellen Arbeit gehört, wusste Bonhoeffer schon als junger Vikar. In einer Predigt in Barcelona (15.7.1928 zu Ps 62,2: Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft) heißt es in bezeichnender Spannung von fast süßlicher ‚religiöser‘ (?) Sehnsucht in ‚heiliger Stunde‘ und nüchterner Anerkennung der Wirklichkeit des eigenen so anderen Erlebens in dieser Welt:

„O du alter Sänger unseres Psalms, du hast die Seligkeit und die Süßigkeit der Ruhe Gottes auf dieser Erde gespürt; wie ein Bild freundlichen Träumens bist du uns, so ersehnt und so fern, ach so fern; wir lieben dein Bild, aber wir verstehens nicht mehr, wir wollens nicht mehr verstehen. Ach komm uns nahe, ganz nahe in dieser heiligen Stunde und erzähl uns etwas von der Stille der Seele, von der Stille vor Gott [...]. Gibt's denn auch für unsere Tage noch so etwas wie Seele, in der Zeit der Maschinen, des Wirtschaftskampfes, der Herrschaft der Mode und des Sports; ist's nicht nur eine liebe Kindererinnerung, wie so manches andere [...] woran liegt es denn, daß nur so wenige dahin [zur Stille vor Gott, B.V.] kommen? [...]. Zwei ganz einfache Gründe hat das: [...] wir haben Angst vor der Stille, wir sind an Unruhe und Lärm so gewöhnt, daß es uns unheimlich vorkommt in der Stille, daß wir die Stille fliehen [...]. Wir haben aber nicht nur Angst vor uns selbst, uns selbst zu entdecken und zu entlarven, sondern noch viel mehr haben wir Angst vor Gott, daß er unsere Alleinigkeit stört und er uns entdeckt und entlarvt; daß er uns mit sich in seine Zweisamkeit hineinführt und mit uns schaltet nach seinem Willen. [...]. Diese Angst ist ein Kennzeichen unserer ganzen Zeit [...]. Das ist der eine Grund. Der andere ist, daß wir zu träg und zu faul sind in unserem religiösen Leben. [...]. Wir sagen, wir hätten keine Stimmung, Religion sei aber Stimmungssache, man müsse warten, bis es einen überkäme; und dann warten wir und warten oft Jahre lang, vielleicht bis zu unserem Lebensende, bis wir wieder einmal Stimmung haben religiös zu sein.¹⁷⁹ [...]. In der Religion gibt es, wie in der Kunst und Wissenschaft, neben den Zeiten der Hochspannung Zeit der nüchternen Arbeit und Übung. Der Verkehr mit Gott muß geübt werden [...]. Wir müssen die Sprache Gottes lernen, mühsam lernen, müssen arbeiten daran, daß wir auch zu ihm reden können; auch das Gebet muß geübt werden, in ernster Arbeit. Ein schwerer, verhängnisvoller Irrtum ist es, wenn man Religion mit Gefühlsduselei verwechselt. Religion ist Arbeit, und vielleicht die schwerste und gewiß die heiligste Arbeit, die ein Mensch tun kann [...]. Was sollen wir denn tun, um zu dieser Stille Gottes durchzudringen? Nun da kann ich Euch nur aus ganz bescheidener Erfahrung ein wenig sagen. Keiner von uns lebt so gehetzt, daß es ihm nicht möglich wäre auch nur 10 Minuten am Tage am Morgen oder Abend es stille werden zu lassen um sich herum, und nur der Ewigkeit sich zu stellen, sie reden zu lassen, sie zu befragen über uns selbst, dabei ganz tief in sich hinein und ganz weit über sich hinaus zu schauen, sei es indem er ein paar Verse der Bibel zur Hand nimmt, am besten aber, indem er ganz frei wird und seine Seele den Weg ziehen läßt zum väterlichen Haus, zur Heimat, in der sie Ruhe findet“ (DBW 10, 479 ff.).

¹⁷⁹ Die Kritik an Schleiermachers Religionsbegriff ist bei Bonhoeffer nicht nur theoretischer, gar theologisch-ideologischer Natur, als hätte er als ein Anhänger der theologischen ‚Schule‘ Barths selbstverständlich kein gutes Haar an Schleiermacher finden dürfen. Bonhoeffer ‚überkam‘ ‚es‘ einfach nicht, dass ihm eindeutig religiöse Gefühle zur Verfügung gestanden hätten, so dass er sich selbst hätte als religiöse Natur erleben und darauf Theologie konstruieren können. Das war ihm ein viel zu unsicherer Boden. Daraufhin war kein Leben zu wagen. Und doch entkommt Bonhoeffer selbstverständlich weder seinem Charakter noch seiner Nähe zu Jesus, die andere ohne Zögern und vielleicht auch mit Rückgriff auf Schleiermacher als zutiefst ‚religiös‘ bezeichnen würden.

Unter ‚nicht-religiöser‘ Interpretation biblischer und theologischer Begriffe und einem ‚weltlichen‘ Christsein dürfen wir uns auch für den späten Bonhoeffer kein Leben ohne solche zuweilen mühsame ‚Arbeit‘ vorstellen. Im Gegenteil hielt Bonhoeffer viel von Übung und Disziplin, nicht nur in Finkenwalde, überlebensnotwendig für ihn auch im Gefängnis. Es sollte nur eben wirklich Gottes Wort sein, das der Mensch dann vernimmt, nicht irgendeine religiöse, eine fromme (Wunsch-)Projektion, eine religiöse Fantasie in Abhängigkeit von wechselnden, unsteten und irreführenden Gefühlen und Stimmungen.

Zu einer in Gott gehaltenen echten Weltlichkeit eines, der ‚glauben lernt‘, gehörte für Dietrich Bonhoeffer auch sein Umgang mit finsternen Geistern. Auch hier war die Unterscheidung von dem, was er unter ‚Religion‘ verstand, und ‚glauben lernen‘ existenziell wichtig: Gelegentlich litt er unter depressiven Verstimmungen. Neben einer persönlichen Veranlagung spielte dabei zudem eine resignative Sicht auf insbesondere die europäische Geschichte eine Rolle (vgl. DBW 7, 171), aber auch sehr persönliche Gefühle wie die Verzweiflung über das eigene Leben und über sich selbst, die bis zu Selbstmordgedanken führen konnten (WE, 66). Keineswegs wollte Bonhoeffer Gott, Gottes Wort und seine Wirkung auf ihn selbst abhängig wissen von seinem eigenen jeweiligen Nervenkostüm. Es war zu viel Streben, Bemühen, Anspruch an sich selbst in ihm, als dass er darüber hätte froh und gelassen sein können in dem, was er fühlte und von sich selbst wusste. In einem Brief an Eberhard Bethge Februar 1941 deutet Bonhoeffer an, dass ihn auch Begräbnisse schwermütig machen konnten:

„Schön, daß Du mit den Eltern ein Gespräch über das bewußte Thema hattest.¹⁸⁰ Ich glaube, moralisch läßt sich eigentlich garnichts gegen den Selbstmord sagen; er ist eine Sünde des Unglaubens; das ist aber keine moralische Disqualifikation¹⁸¹ [...]. Übrigens nehmen mich Begräbnisse immer besonders mit. Die Frage, was angesichts des Todes Bestand hat, läßt mich dann nicht los. Die Reue über Unnützes und Verkehrtes überwältigt einen dann besonders, auch die Hoffnung, ein todesbeständigeres Leben zu führen. Aber auf Anläufe folgt der Fall und so ein unaufhörliches Auf und Ab. Ob das je anders wird“ (Brief an Bethge, 22.2.1941, DBW 16, 154).

Gott und zeitweilig ‚Satan‘ (!) wusste er wirksam in den Realitäten menschlichen Lebens und Erlebens bis hinein in seelische Tiefen. In einer Bibelarbeit über ‚Versuchung‘ (1938) heißt es mit biblischem Bezug zu der von Bonhoeffer geliebten biblischen Weisheit und mit deutlichen biografischen Anklängen:

„Plötzlich kommt die Versuchung über den Frommen. ‚Plötzlich schießen sie auf ihn ohne alle Scheu‘ (Ps 64,5), in der Stunde, in der er sich’s am wenigsten versah. ‚Auch weiß der Mensch

¹⁸⁰ Das „bewußte Thema“ ist eine vorsichtige, vielleicht angstbesetzte Andeutung des Themas ‚Selbstmord‘ / ‚Selbsttötung‘.

¹⁸¹ Vgl. E, 192–199.

seine Zeit nicht ... so werden auch die Menschen berückt zur bösen Zeit, wenn sie plötzlich über sie fällt' (Prediger Salomo 9,12). (,Sein Zorn kommt plötzlich und wird's rächen und dich verderben' (Jesus Sirach 5,9). Daran erkennt der Christ die List des Satans. Plötzlich ist der Zweifel ins Herz gesät, plötzlich ist alles so ungewiß, so sinnlos, was ich tue, plötzlich werden längst vergangene Sünden in mir lebendig, als seien sie heute geschehen und quälen mich und verklagen mich, plötzlich ist mein ganzes Herz erfüllt von tiefer Traurigkeit über mich selbst¹⁸², über die Welt, über die Ohnmacht Gottes an mir, plötzlich will der Überdruß am Leben¹⁸³ mich zu furchtbarer Sünde verleiten¹⁸⁴, plötzlich erwacht die böse Lust¹⁸⁵, und plötzlich kommt das Kreuz über mich und ich gerate ins Wanken. Das ist die Stunde der Versuchung, der wehrlosen Auslieferung an die Finsternis, den Satan" (DBW 15, 374 f.).

Auch abgesehen von dieser persönlichen Seite, war es für Bonhoeffer eine zentrale Frage der Hermeneutik, wie sich tatsächlich Gott (und nicht irgendeine menschliche Projektion) vom Menschen vernehmen lässt. Von Anfang an sperrt sich der Theologiestudent, systematisch von einem ,religiösen Apriori' im Menschen ausgehen zu sollen, wie ihm von Schleiermacher her seine theologischen Lehrer an der Berliner Fakultät nahelegten. Für Bonhoeffer – da schließt er sich ganz Barth an – beinhaltet die Behauptung einer solchen religiösen Anlage, ob nun als formale Erkenntnismöglichkeit (Seeberg) oder als religiöses Gefühl (Schleiermacher), faktisch, dass Gott sich nur in den Grenzen der religiösen Vernunft äußern könnte; d. h. es gäbe eigentlich keine ,Offenbarung', sondern nur menschlich bedingte Deutung eines wie auch immer gearteten intellektuellen und psychischen Geschehens im Menschen selbst.

Es lassen sich beim jungen Bonhoeffer und auch in der mittleren Phase ab 1932 denkerische Einseitigkeiten und Inkonsistenzen nachweisen, zumindest in Richtung der Frage, die auch an Karl Barth gehen musste: Wie kann ein Mensch oder auch eine kirchliche Gruppe behaupten und begründen, dass es ihm oder ihr gegeben wäre, aus dem

¹⁸² Ein wesentlicher, oft wiederkehrender Brennpunkt der Anfechtung, die Bonhoeffer mit Rückgriff auf die Tradition der Wüstenmönche die ,acedia' (tristitia) nannte, war sein – psychologisch gesehen – Selbstzweifel, sein Selbstvorwurf. Er wundert sich in Tegel später, dass ihm gerade hier im Gefängnis diese Acedia überraschend wenig zusetzte. Eine Erklärung liegt auf der Hand: Selbstzweifel und Selbstvorwürfe hatte Bonhoeffer in dieser Situation (fast) keine mehr. Er hatte getan, was er meinte, getan haben zu müssen. Psychologisch gesehen, ging es Bonhoeffer im Gefängnis weitgehend so gut wie wahrscheinlich nur noch teilweise in seiner Kindheit.

¹⁸³ Zu Selbstzweifel/Selbstvorwurf gehören die tiefe Traurigkeit und der ,Überdruß am Leben", unschwer Symptome einer schweren Depressivität.

¹⁸⁴ Bonhoeffer meint den von ihm oft thematisierten ,Selbstmord'.

¹⁸⁵ Sexuell konnotiert. 1938 denkt Bonhoeffer in dieser Hinsicht in den Gedankenbahnen der ,Nachfolge': ,Geschlechtslust" kann die ,Freude an Gott" hindern, ,Lust ohne Liebe" bringt den Jünger von der Nachfolge ab (N, 165 und 126–128). In ,Schöpfung und Fall' ist die Rede von der ,bösen Lust', die Gott nur ,bändigen' kann, indem Gott den Menschen Felle gibt, ihre Nacktheit zu verdecken. (F, 129 f.) Diese Sicht auf Lust und Liebe ändert sich schon während seiner Zeit in der Konspiration, dann mit der Verlobung mit Maria und in Tegel. Von ,böser Lust" i. S. von sexuellen Wünschen ist nicht mehr die Rede, im Gegenteil von Sehnsucht und davon, dass es unchristlich und sinnlos sei, christliche Seelsorge etwa zu betreiben als eine Jagd nach ,Kammerdienergeheimnissen' (WE, 509). Am 21.7.1944 spricht Bonhoeffer von den ,Gefahren dieses Buches", seiner ,Nachfolge', die er nun ,deutlich' sähe (WE, 542). Aus dem Zusammenhang ist deutlich, dass Bonhoeffer damit ein mehr oder weniger bewusstes Programm in seiner Vergangenheit meint, in der Nachfolge so etwas wie ein heiliges Leben zu führen, zu dem in seinem Fall sexuelle Enthaltensamkeit gehört hat..

hermeneutischen Zirkel auszusteigen und etwa direkt von Gott ‚Offenbarungen‘ zu bekommen? Man erledigt mit dieser berechtigten Kritik aber nicht Bonhoeffers Anliegen und Vision. Es ging ihm um eine ‚nicht-religiöse‘, d. h. ganz und gar menschliche und persönliche ‚Echtheit‘ im Umgang mit Gott wie mit den Menschen und vor allem mit sich selbst, darum, zu beten als bete man nicht, die intime Gemeinschaft mit Christus zu feiern, ohne sich dabei religiös privilegiert zu fühlen und zu verhalten.

Spätestens zur Zeit der Konspiration lernte er selbst einen *flexiblen* Umgang mit Frömmigkeit inmitten einer je anderen Gemeinschaft von Menschen. Mal war ein Gebet, eine Andacht ausdrücklich erwünscht, war sie dran, mal nicht. Diese Flexibilität ging über den doch sehr bemühten Ton aus der Zeit in Barcelona hinaus. Er war reifer geworden und hatte die Bibel als ein zu ihm sprechendes Buch neu kennen gelernt.

Bis zuletzt hat Bonhoeffer mit einem so beweglichen liturgischen Handeln experimentiert, etwa in der Gemeinschaft mit seinen Wärtern und den Mitgefangenen. Bonhoeffer hätte es nicht so genannt; aber er praktizierte im Gefängnis ‚Alteritätskompetenz‘ inmitten von ‚performativen‘ Prozessen. Es wird erzählt, dass auch nur kurze Begegnungen mit ihm etwa beim Rundgang im Gefängnishof eine in diesem Sinne besondere Erfahrung sein konnten. Gerade die nicht-religiöse Menschlichkeit konnte eine transzendente Qualität haben.¹⁸⁶ Offensichtlich war diese ‚Kompetenz‘ bei Bonhoeffer nicht im Studium oder in Fortbildungen gelernt, sondern eine Frage von Menschlichkeit, Haltung und seinem spezifischen ‚glauben lernen‘: der Bereitschaft und Fähigkeit, in der existenziellen Haltung zwischen ‚Widerstand und Ergebung‘ in den ‚Tatsachen‘ Gott als das ‚Du‘ am Werk zu sehen. Dabei gelangt Bonhoeffer in einen so existenziellen wie gedanklichen Grenzbereich dessen, was Menschen erleben, wie sie ihr Leben gestalten und denken. Im Hintergrund mag Friedrich Nietzsches emphatischer *amor fati* stehen, von dessen im eigentlichen Sinn ‚fatalistischen‘ Verständnis Bonhoeffer sich zu distanzieren bemüht¹⁸⁷:

„Ich glaube, wir müssen das Große und Eigene wirklich unternehmen und doch zugleich das selbstverständlich- und allgemein- Notwendige tun, wir müssen dem ‚Schicksal‘ – ich finde das ‚Neutrum‘ dieses Begriffes wichtig – ebenso entschlossen entgegentreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen. Von ‚Führung‘ kann man erst *jenseits* dieses zwiefachen Vorgangs sprechen, Gott begegnet uns nicht nur als Du, sondern auch ‚vermummt‘ im ‚Es‘, und in meiner Frage geht es also im Grunde darum, wie wir in diesem ‚Es‘ (‚Schicksal‘) das ‚Du‘ finden, oder m.a.W. [...] 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,

¹⁸⁶ Vgl. Harald Poelchau Schilderung von seinen Begegnungen mit Bonhoeffer, in: Zimmermann, 195–197, ebenso Fabian von Schlabrendorff, ebd., 198–203, Anneliese Goerdeler, ebd., 203–206.

¹⁸⁷ Vgl. WE, 31.: „Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Fatum ist ...“.

lebendige Handeln. Nur so können wir uns(ere) jeweilige gegenwärtige Situation durchhalten und fruchtbar machen“ (WE, 333 f.).¹⁸⁸

Für Bonhoeffer wurde es immer deutlicher, welche Konsequenzen seine eigene frühe Unterscheidung von ‚Glauben‘ und ‚Religion‘ inhaltlich hatte. Der Blick auf die neutestamentlichen Jesus-Erzählungen klärte sich noch einmal. Nun (Juli 1944) ging es um das existentielle „Teilhaben am Leiden Gottes in Christus“ (WE, 537). Mit dieser konsequenten Umkehrung von ‚Religion‘ in ‚glauben lernen‘ war eine biblisch inspirierte theologische Revolution verbunden, deren Ausmaße Bonhoeffer selbst erst jetzt näher zu skizzieren begann. Die Rechtfertigungslehre wurde alttestamentlich umgeschrieben: Nicht um das persönliche Seelenheil des Einzelnen konnte es noch gehen (WE, 415), sondern um das Zur-Welt-Kommen von Gottes Gerechtigkeit (WE, 30, 415) bzw. Gottes Reich in der Welt (WE, 436, 442 f., 504).

Bonhoeffer suchte in seiner Bibelauslegung im Gefängnis in Tegel offensichtlich einen dritten hermeneutischen Weg mitten durch die damals beherrschende Kontroverse Barth-Bultmann hindurch. Mit Barth wollte er Gott zutrauen, dass Gottes Geist das Bibelwort, so, wie es da stand, zu einem lebendigen Wort an den Menschen umschafft. Mit Bultmann wollte er ernst nehmen, dass es zwischen den Weltbildern in der Bibel und dem Weltbild des ‚modernen‘ Menschen¹⁸⁹ einen für das ‚Verstehen‘ und darum für den Glauben bedeutsamen Unterschied gibt, insofern sich in und hinter den wechselnden Weltbildern ein jeweils wirksames menschlichen Existenzverständnis ausdrückt, auf das christliche Verkündigung Rücksicht nehmen muss, will sie nicht ‚positivistisch‘ eine ‚Offenbarung‘ behaupten, der niemand ‚wirklich‘ glaubt. Bonhoeffer tendiert dahin, diesen Weg jenseits der falschen

¹⁸⁸ Kann man so etwas lernen? Der katholische Religionspädagoge Hans Mendl bringt auf den Punkt, ob und inwiefern es in Bildungsprozessen gelingen kann, das ‚Fremde‘ (die Alterität, letztlich: die Alterität Gottes, das ‚Heilige‘) zu ‚erfahren‘, ohne es (etwa ‚religiös‘) zu usurpieren oder von ihm (religiös) erdrückt zu werden. Er versteht unter ‚Alteritätskompetenz‘ von Religionslehrenden und Religionslernenden im Zusammenhang einer performativen Religionsdidaktik die Fähigkeit, „die Eigenart des Fremden, z. B. eines einzelnen Erlebnisses oder Gegenstands als Ausdruck einer eigenen Erfahrung eines Anderes“ deuten zu können, einen „Prozess der Begegnung mit dieser fremden Erfahrung“ gestalten und somit „die neue eigene Erfahrung“ bilden zu können. Kann man aber denn an fremder Erfahrung, etwa an der Wirklichkeit einer fremden Religion oder auch einer biblischen Geschichte, teilhaben? Wie ginge das? Hans Mendl möchte das bedingt bejahen und schlägt ein gestuftes Modell einer Teilhabe an fremden Erfahrungen vor: „Fremderfahrungen aus der Distanz wahrnehmen“, „(distanzierte) Teilhabe an einer anderen Religion“, „punktuelle Teilhabe an Erfahrungen der eigenen ‚fremden‘ Religion“, schließlich ein „prozedurales Verständnis der eigenen Religion“ (mit der Möglichkeit der „Zustimmung“ im Prozess der Partizipation!). Vgl. Hans Mendl, Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder, München 2008, 73 ff.

¹⁸⁹ Faktisch: des Menschen speziell der europäischen Moderne. Menschen und Gesellschaften anderer Kulturkreise hatte Bultmann nicht im Blick. Dass zum Glauben ‚Verstehen‘ gehört, ist eine Forderung der europäischen Aufklärung. Bonhoeffer ging hier mit Bultmann und sprach seinerseits von ‚intellektueller Redlichkeit‘ (WE, 533). Sein Interesse für das östliche Denken (Indien, Gandhi) deutet an, dass ihm die spirituellen und geistigen Grenzen des ‚westlichen‘ Christentums wohl bewusst waren. Zeitweilig erhoffte er sich eine Erneuerung von Theologie und Kirche aus dem Osten.

Alternative Offenbarung versus Existenzverständnis darin zu suchen, dass er die biblischen Erzählungen einfach einmal unzensiert ausreden lässt. Es zeigt sich ihm dann, dass sich göttlich-menschliche Wahrheit in der Bibel stets in einer konkreten ‚Existenz‘ ‚offenbart‘ und dass diese Existenz weder ‚religiös‘ näher beschrieben werden muss, noch mithilfe von philosophischen und theologischen Kategorien. Nicht-religiöse Interpretation biblischer Erzählungen läuft vielmehr darauf hinaus, das alltägliche, natürliche, tatsächliche Leben der Menschen ‚angezogen‘ und ‚hineingerissen‘ zu sehen von der Krippe und in das messianische Leiden Gottes im Menschen Jesus. Allerdings ist das eine ‚existenziale‘¹⁹⁰ Interpretation (Bultmann), aber nun so, dass nicht das ‚Existenzverständnis‘ dabei Regie führt (das war auch Barths Vorwurf an Bultmann), sondern Gott in den Tatsachen des Lebens in der einen Wirklichkeit.¹⁹¹ Zugespitzt: Wo Bultmann verstehen helfen möchte, möchte Bonhoeffer zum Einsatz des Lebens, zur Hingabe ermutigen:

„Dieses Hineingerissenwerden in das – messianische – Leiden Gottes in Jesus Christus geschieht im N.T. in verschiedenster Weise: durch den Ruf der Jünger in die Nachfolge, durch die Tischgemeinschaft mit den Sündern, durch ‚Bekehrungen‘ im engeren Sinn des Wortes (Zachäus), durch das (ohne jedes Sündenbekenntnis sich vollziehende) Tun der großen Sünderin (Luk. 7), durch die Heilung der Kranken (s.o. Matth 8,17), durch die Annahme der Kinder. Die Hirten wie die Weisen aus dem Osten stehen [an] der Krippe, nicht als ‚bekehrte Sünder‘, sondern einfach, weil sie, so wie sie sind, von der Krippe her angezogen werden (Stern). Der Hauptmann von Kapernaum, der garkein Sündenbekenntnis ablegt, wird als Beispiel des Glaubens hingestellt (vgl. Jairus). Den reichen Jüngling ‚liebt‘ Jesus. Der Kämmerer (Apg 8), Cornelius (c. 10) sind alles andere als Existenzen am Abgrund, Nathanael ist ein ‚Israelit ohne Falsch‘ (Joh 1,47); schließlich Joseph von Arimathia, die Frauen am Grabe. Das einzige, ihnen allen Gemeinsame, ist das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das ist ihr ‚Glaube‘“ (18.7.1944, WE, 536 f.).

¹⁹⁰ Oder auch ‚existenzielle‘ ... Bultmann kann beides neben einander gebrauchen.

¹⁹¹ Bultmann (Entmythologisierung) verdeutlicht, dass auch er nur von ‚einer‘ Wirklichkeit ausgehen möchte und dass darum die ‚existenzielle‘ ‚Interpretation‘ und die ‚objektivierende‘ ‚Darstellung‘ (in Wahrheit auch eine Interpretation) als zwei verschiedene ‚Aspekte‘ der Wirklichkeitsbetrachtung angesehen werden müssen „entsprechend der doppelten Möglichkeit des Menschen, eigentlich oder uneigentlich zu existieren“ (ebd., 287 f.). – Bonhoeffer hielt es gegen diese von Bultmann ‚dialektisch‘ bezeichnete Gleichung: objektivierend = uneigentliche Existenz, für redlicher und auch für biblischer, eine solche Wertung, faktisch: Abwertung, zu unterlassen und stattdessen eine ‚Konfrontation‘ dieser verschiedenen Aspekte zuzulassen, ein echtes Gespräch, in dem es zu etwas ‚Neuem‘, einem überraschenden Dritten, kommen kann. Ob sich in einer solchen Konfrontation auf Augenhöhe die ‚Dialektik‘ der Aspekte zeigt, ob es um die Entdeckung einer Komplementarität geht (das läge Bonhoeffer näher) oder ob die Sichtweisen schlicht neben einander stehen bleiben müssen und sich keinerlei Synthese herstellen lässt, sie – fromm gesagt – allein von der Zukunft Gottes erhofft werden kann, das wäre für Bonhoeffer eine prinzipiell offene hermeneutische Frage. Im Hintergrund der speziellen Dialektik Bultmanns steht natürlich die lutherische von Gesetz und Evangelium, auch von Altem und Neuem Testament. Bonhoeffer hat dagegen in immer neuen Variationen einen Weg gesucht, diese antagonistische Dialektik, die nicht nur bei Bultmann, sondern in der ganzen protestantischen Theologiegeschichte letztlich doch auf eine Abwertung des einen gegenüber dem anderen hinauslief, in eine sozusagen ‚chalcedonensische‘ Dialektik zu überführen: Gott wird im Menschen und Menschlichen ganz Gott. Damit ist die lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium überführt u. a. in ein Verständnis vom Gesetz, das dem jüdischen Denken vom Gesetz als guter Weisung und Führung Gottes, als konkretes Gebot (Bonhoeffer) näher steht als dem usus legis elenchthicus.

Bonhoeffer entdeckte, teilweise zu seinem eigenen Erstaunen, dass nach den neutestamentlichen Erzählungen der Mensch völlig unangestrengt, nicht behelligt von andauernder philosophischer oder moralischer Selbstreflexion interessiert und beteiligt wird an Gottes Handeln in der Welt. Dabei nimmt Gott offensichtlich auch des Menschen mindestens zwielichtiges und durchaus schuldhaftes Verhalten in seine Vorsehung, Schickung, Fügung, in sein Geschichtshandeln mit hinein.

„Warum wird im Alten Testament kräftig und oft zur Ehre Gottes gelogen (ich habe die Stellen jetzt zusammengestellt), totgeschlagen, betrogen, geraubt, die Ehe geschieden, sogar gehurt (vgl. den Stammbaum Jesu), gezweifelt und gelästert und geflucht, während es im Neuen Testament dies alles nicht so gibt? Religiöse ‚Vorstufe‘? Das ist eine sehr naive Auskunft; es ist ja ein und derselbe Gott“ (Advent 1943, WE, 226 f.).

Dietrich Bonhoeffers Entdeckungen anhand der Bibel zielten auf ein Sich-Freihalten für Gottes Wirklichkeit je und je in der Wirklichkeit der eigenen Existenz. Wenn man heute unter verschiedenen Begriffen (wieder) von einem religiösen Apriori sprechen möchte, etwa von einer Art ‚Gottes-Gen‘ und dem Menschen schlechthin Religiosität zuspricht, geht man an der Intention, Stärke und Provokation von Bonhoeffers Denken vorbei. Seine Kritik an ‚Religion‘ ist zuerst und zuletzt humanisierend gemeint. Sie soll die geistige Freiheit in Christentum, Kirche und Theologie ermöglichen, sich wirklich vorbehaltlos auf die Erkenntnis der unterschiedlichen Realitäten je und je einzulassen. Gerade die, die Jesus Christus glauben, bringen sich in den konstruktiven Streit um die Wahrheit der Wirklichkeit ein und bestehen darauf, dass Gott gerade heute Gott, Wahrheit gerade heute wahr ist und dass jeder konkrete Mensch unbedingt wahrzunehmen und zu achten ist. In einer Zeit globaler Gefahr kommt es darauf an, das Potenzial menschlicher Entwicklung nicht zuletzt durch Arbeit an Bildung zu wecken und zu fördern.¹⁹² In den lokalen wie global geführten politischen Diskussionen müssten die Gesprächspartner sich allesamt aus ihrer oft quasi-religiös und moralisch gerechtfertigten Deckung begeben und darauf verzichten, im Machtpoker sich unter dem Schein des Rechtes gegen den anderen durchsetzen zu müssen. Dazu bräuchten alle Beteiligten ein Mindestmaß an ehrlicher Selbsterkenntnis vor allem darüber, dass man sich über sich selber täuschen möchte. Bonhoeffers zunächst von Karl Barth inspirierter Demaskierung der ‚Religion‘ als des Menschen Versuch, sich die Wahrheit über sich selbst

¹⁹² Das ist ein psychologisch, philosophisch und eben darin auch theologisch ernst zu nehmender Hintersinn in der seit nunmehr Jahrzehnten erfolgreichen ‚Star Wars‘-Filmerzählung. In der neuesten Episode 8 (‚Die letzten Jedi‘, 2017) ist – vielleicht mit Anmutung u. a. an die Vorstellung vom ‚Geist‘ im Johannesevangelium – die tragende Idee, dass sich die die Geschichte betreibenden menschlichen Akteure, ob jung oder alt, Jedi-Meister oder nicht, ihrer ‚Vergangenheit‘ stellen, ihr ‚Versagen‘ zur Kenntnis nehmen und akzeptieren lernen müssen und dass sie den Fokus weniger auf ihre Feinde richten sollten, die zu besiegen seien, eher darauf, das zu retten und zu bewahren, was und wen sie lieben. Dann braucht es eines Tages (vielleicht) keinen die anderen rettenden Jedi-Orden mehr, weil die Menschen gelernt haben, dass die ‚Macht‘ in ihnen und zwischen ihnen ist. – Bonhoeffers Theologie ist durchaus und in mehrfacher Hinsicht kompatibel mit solchen aktuellen Erzählungen.

religiös zu verbergen¹⁹³, ist strukturell übertragbar auf jede Ideologie. Ein bestimmtes (,religiöses‘) ‚Existenzverständnis‘ und ebenso eine fixierte angeblich kirchliche (in Wahrheit ebenfalls ‚religiöse‘) Lehre kann den Blick trüben für den Menschen, der je mir gerade der Andere, das Gegenüber ist. Mit dem Menschen verfehlt religiöse Rede Gott.

2.3 Der Erzähler, der Prophet und der Dichter

Bonhoeffer ging es mit seinem Vorhaben einer nicht-religiösen resp. weltlichen Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe auch um eine neue Sprachlichkeit. Diese neue Sprache würde sich aber nur in zweiter Linie durch neue Vokabeln auszeichnen. Wesentlich war die Wiedererlangung einer vollmächtigen Rede von Gott mitten im Leben. Bonhoeffer meinte, dass diese Exousia nur von Gott her kommen, homiletisch und religionspädagogisch also nicht machbar sein würde, nur dadurch vorzubereiten, dass Menschen bewusst „auf Gottes Zeit warten“ (Mai 1944, WE, 436). Elf Jahre zuvor begann er seine Vorlesung zur Christologie entsprechend:

„Lehre von Jesus Christus beginnt im Schweigen. ‚schweige still, denn es ist das Absolute‘ (Kierkegaard). Das hat nichts mit mystagogischem Schweigen zu tun, welches in seiner Stummheit heimliche Geschwätzigkeit der Seele mit sich selbst ist. Das Schweigen der Kirche ist Schweigen vor dem Wort. Indem die Kirche das Wort verkündigt, fällt sie in Wahrheit schweigend vor dem Unaussprechbaren nieder [...] Rechtes Reden der Kirche aus rechtem Schweigen ist Verkündigung des Christus“ (CV, 9).

Aus dem Schweigen vor dem lebendigen Wort Gottes erwächst die Autorität zum ‚rechten Reden‘. Bonhoeffers theologische Texte, ob in Vorlesungen, Predigten oder Briefen, in Prosa oder Poesie, sind Verdichtungen von Gotteserfahrungen mitten im Leben, auch wenn er selbst aus theologischen Gründen nicht von ‚Gotteserfahrung‘ gesprochen hätte; doch genau darum ging es ihm im Kern. Theologische Rede ohne den Bezug zur Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit war ihm ‚phraseologisch‘. Das Phrasenhafte traditioneller kirchlicher und theologischer Rede war ihm verdächtig.¹⁹⁴

Bonhoeffer schrieb am 22.4.1944, seine eigene „*Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen*“ sei „*in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke und unter dem ersten bewußten Eindruck von Papas's Persönlichkeit*“ erfolgt (WE, 397, kursiv B.V.), d. h. also schon zur Zeit seines Rom-Aufenthaltes 1924, in Barcelona 1928 und spätestens und in besonderer Eindrücklichkeit in New York 1930/31.

¹⁹³ Bonhoeffer las Karl Barth, Der Römerbrief, 2. Abdruck der neuen Bearbeitung 1922, 3. Aufl. München 1923.

¹⁹⁴ Ein Freund untersuchte geistliche Worte in Tageszeitungen anlässlich der 500-Jahr-Feier Reformation 2017. Er fand viel „Gewölk“, nichts Konkretes über den Glauben und die Notwendigkeit von Kirche. Er vermutet Christusvergessenheit, die im ‚Gewölk‘ nur verschleiert wird. Mündlich.

Folgen wir dieser späten, in dem Brief an den Freund angelegten autobiografischen Notiz, dann bestätigt das, dass Bonhoeffer seinen ‚Glauben‘ niemals unabhängig von und auch nicht im Gegenüber zu seinem persönlichen Welterleben empfunden, gedacht und gelebt hätte, dass vielmehr auch seine von ihm selbst für lebenswendend gehaltene Wende zur Bibel¹⁹⁵ eine wichtige Etappe auf einem Lebensweg war (nicht *das* eine entscheidende Datum), welcher in existenzieller Weise – und das vor allem macht die Signifikanz von Bonhoeffers Theologie aus – immer um die beiden Pole einer Ellipse kreiste: Gott in der Wirklichkeit der Welt.

Von Gott zu reden inmitten der eigenen erlebten (subjektiven) wie der fremden Wirklichkeit¹⁹⁶, machte Bonhoeffer zum Erzähler biblischer Geschichten (Kindergottesdienst¹⁹⁷, Predigten, Briefe aus Tegel), zum Propheten (Predigten¹⁹⁸, Kirchenkampf, Ökumene, Briefe aus Tegel) und zum Dichter (Briefe, Gedichte und literarische Fragmente aus Tegel). Damit vollzog Bonhoeffer auf seine Weise nach, was er vor allem anderen in der Bibel fand: Erzählungen, Propheten, Psalmen und Weisheit.

¹⁹⁵ Ca. 1932, vgl. Brief vom 27.1.1936 an Elisabeth Zinn, DBW 14, 112–114.

¹⁹⁶ Bonhoeffer hätte unter den theologischen Denkvoraussetzungen, mit denen er antrat, kein Problem damit haben können, ‚Wirklichkeit‘ auch anders als ausschließlich als gedeutete Wirklichkeit zu erfassen, d. i. ‚Tatsachen‘ als solche wahr- und anzunehmen. Zum heute grassierenden Gerücht, es gäbe kaum ‚Tatsachen‘ (im Sinne von ‚objektiven‘ ‚Fakten‘, es sei ja jede Meldung doch nur Ausdruck eines Interesses, möglicherweise nur ‚fake‘ vgl.: Claus Kleber, *Rettet die Wahrheit!* Berlin 2017).

¹⁹⁷ Vgl. seine Ansprache am ‚Totensonntag‘ 1926 über Lk 12, 35 ff, in: Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918–1927*, hg. von Hans Pfeifer in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen Kaltenborn, München 1986 (DBW 9), 550–559: „Wir haben neulich abend auf einem Ausflug mal vom Weltuntergang gesprochen und was da werden wird. Daran wollen wir heute mal anknüpfen. Ihr wißt, Jesus hat oft von den Dingen gesprochen, die am Weltende sich zutragen werden. Warum wohl? Was wird denn nach dem Weltende geschehen? Da soll ja Gottes Reich ganz allein aufgerichtet werden. Darum spricht der Herr Jesus so oft davon. Und so malt er sich oft im Geiste aus, wie’s an diesen letzten Tagen auf der Welt wohl aussehen wird und immer neue Bilder sah er da im Geiste, und immer ein anderes Gleichnis fand er, um davon zu erzählen“ (ebd., 550 f.).

¹⁹⁸ Vgl. beispielhaft seine Predigt anlässlich des Reformationstages 1932: „Gott protestiert, gegen wen? Gegen uns und unseren Protest! Hören wir’s denn nicht? Protestantismus heißt nicht unser Protest gegen die Welt, sondern Gottes Protest gegen uns: ‚Aber ich habe wider dich ...‘ [...]. Hör doch nur die Bibel, lies doch Luther. Ja, sie haben [...] den Grund der Bosheit der Welt gekannt, nämlich den Hass gegen Gott und den Bruder und die Liebe des Menschen zu sich selbst. Aber nun haben sie eben auch gehört und gesehen, dass Gott diesen Haß besiegt hat und zwar mitten in der Welt durch Jesus Christus und sein Kreuz und seine Auferstehung. Sie haben an das Wunder der Liebe Gottes in der Welt geglaubt und haben darum Gott und den Bruder geliebt. Und nun, du Einzelner. Hast du es nicht auch einmal geglaubt und gewußt, dass der Haß besiegt ist und dass die Liebe recht hat? Mag sein, es war damals Illusion, mag sein, es war Illusion für dich bis in diese Stunde, – wer wollte sich auf Vergangenes festlegen? – aber dann laß dir heute sagen, es ist heute keine Illusion, sondern es ist wahr, Gott selbst legt sein Wort dafür ein: ‚Ich habe wider dich, dass du die erste Liebe – dass du mich – verlässest‘. ‚Gedenke, wovon du gefallen bist, tu Buße. [...] Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt: ‚Wer überwindet, dem will ich zu essen geben von dem Holz des Lebens, das im Paradies Gottes ist.‘ Werden wir’s sein, werden wir überwinden, werden wir glauben können bis ans Ende? Die Zukunft ängstigt uns. Aber die Verheißung tröstet uns. Selig, wer zu ihr berufen ist. Und wenn ihr nun aus der Kirche geht, so denkt nicht, das war eine schöne oder schlechte Reformationsfeier, sondern laßt uns hingehen und nüchtern die ersten Werke tun. Gott helfe uns. Amen“ . Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932–1933*, hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997 (DBW 12), 424–431.

3. Zeit – Geschichte – Opfer – Metánoia

„Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?“ (WE, 535)

„Wenn man völlig darauf verzichtet hat,
aus sich selbst etwas zu machen [...]
dann wacht man mit Christus in Gethsemane,
und ich denke, das ist Glaube,
das ist metánoia;
und so wird man ein Mensch, ein Christ.“ (21. Juli 1944, WE, 542)

„Wunderbare Verwandlung [...].
Nur einen Augenblick berührtest du selig die Freiheit,
dann übergabst du sie Gott, damit er sie herrlich vollende.“¹⁹⁹

Die Verwandlungen, die Bonhoeffer im Lauf seines Lebens an sich selbst wahrgenommen hat, führten ihn am Ende in den Garten Gethsemane und damit in ein Glauben-Leben in der Nähe Jesu, mit der Zumutung, *wach* zu bleiben. ‚Wach bleiben mit Jesus‘, das hieß für ihn, gegen ein Festhalten an jeweils überkommenen Positionen, weil gehorsam gegenüber dem konkreten Gebot Gottes, sich hineinstellen zu lassen in die Nachfolge Jesu bis an die Grenze des Menschenmöglichen und jenseits bisher gedachter Definitionen, dem verständlichen Impuls der Jünger Jesu, vor Erschöpfung einzuschlafen und in innerer oder äußerer Emigration die Zeit über sich hinwegziehen zu lassen, eben nicht nachzugeben.

Wach zu bleiben mit Jesus in Gethsemane hieß 1939 und dann noch einmal anders im Oktober 1944, sich auch eine mögliche Flucht aus Deutschland durch Emigration in die USA (1939) oder heraus aus dem Gefängnis²⁰⁰ aus Kopf und Herz zu schlagen.

Lebensgeschichtliche Wendungen hat Dietrich Bonhoeffer daraufhin befragt, was sie ihm von Gott her bedeuten könnten. Er wusste sich daran beteiligt, im ‚Schicksal‘ das ‚Du‘ Gottes zu finden (WE, 333 f.)²⁰¹ und ein Leben zu führen, dem man ‚ansetzen‘ könnte, wie ‚das Ganze‘ eigentlich ‚angelegt und gedacht war‘ (vgl. WE, 336). Da galt es, in der Chronologie der Zeit das Momentum zu ergreifen, den Kairos²⁰² nicht zu verpassen, die

¹⁹⁹ August 1944, Stationen auf dem Wege zur Freiheit, WE, 571.

²⁰⁰ Oktober 1944, s. das Gedicht ‚Jona‘, WE, 606.

²⁰¹ In: „Einige Glaubenssätze über das Walten Gottes in der Geschichte“: „Ich glaube, daß Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will [...] daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet“ (WE, 30 f.)! – Diese Sätze werden in vielen Gottesdiensten als alternatives Glaubensbekenntnis gesprochen.

²⁰² Die antike philosophische Unterscheidung von ‚chronos‘ und ‚kairos‘, letzterer als der entscheidende Zeitpunkt oder auch als die Zeit der Entscheidung, der (guten) Tat, ist neutestamentlich etwa in Kol 4,5 und Eph 5,16 christologisch und eschatologisch zugespitzt worden, findet sich auch in den Evangelien im Ruf Jesu (Mk 1, 15 f.). Hier lag für Bonhoeffer die unmittelbare existenzielle und theologische Brücke in seine eigene Existenz in seiner Zeit.

„Zeichen der Zeit“ zu erkennen, angemessen zu deuten und im Sinne des konkreten Gebotes Gottes zu nutzen.

Bonhoeffer hat mehrfach und in verschiedener Hinsicht über „Zeit“ als Chronos und Kairos nachgedacht. Den eschatologischen Zeitbegriff, wie er ihn bei Karl Barth fand („Zwischen den Zeiten“), spitzte Bonhoeffer zu: Die Kirche stehe mitten in der Entscheidungszeit. Ihr gilt der Ruf Jesu gerade hier und jetzt:

„Die Tage sind vorüber, in denen man Zeit zu haben glaubte, auf der Kanzel ein erbauliches Allerlei von Literatur, Weltanschauung, Lebensweisheit, Politik bringen zu können. Die Zeit der Kirche ist knapp bemessen. Wer weiß, ob das, was heute nicht gesagt und gehört wird, morgen nicht schon zu spät kommt. Es ist Entscheidungszeit. ...“ (London 1934²⁰³).

Auch die Beteiligung an der Konspiration, nun ganz im „weltlichen Sektor“ der Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit, war eine Entscheidung zu bestimmter Zeit. Der richtige Augenblick am richtigen Ort war für alle Beteiligten entscheidend in mehrfacher Hinsicht. Hitler entging den Anschlägen. Die „böse Zeit“²⁰⁴ zeigte sich darin, dass das Große, der Umsturz des Bösen, nicht gelang, nicht glückte.

Wäre es vielleicht doch besser gewesen, nicht gar so „entschieden“ zu sein, gar so klar, so mutig, so ohne alle Kompromisse? Wäre es menschlicher gewesen, weniger gewollt zu haben? Hatten sich die Tapferen am Ende verrechnet, sie, die doch gar keine Helden sein wollten, nur anständig sein und tun, was in ihrer Macht stand und wofür sie sich verantwortlich wussten, mehr oder weniger alle vor Gott?

In Bonhoeffers dezidiert literarischer Bearbeitung seines vergangenen Leben, in seinem Tegeler Romanfragment, kann man diese Fragen mindestens zwischen den Zeilen lesen, im Wissen darum, dass Bonhoeffer sich faktisch zur entscheidenden Tat hatte rufen lassen. Die poetische Form erlaubt diese Transparenz des Gleichzeitigen, den Blick in das Überwundene, in eine Vergangenheit, die seelisch nachwirkte.

Im Mund von „Onkel Harald“ kommt diese von Dietrich Bonhoeffer selbst kaum je so formulierte Weltansicht und insgesamt theologisch überholte Sicht eines so bescheiden wie skeptisch (gewordenen?) älteren Menschen zum Vorschein, wie Bonhoeffer sie aus seiner Familie kannte, etwa vom Vater oder auch von den vor allem naturwissenschaftlich und geschichtlich interessierten Brüdern. So kann vom möglicherweise sinnlosen, unfruchtbaren Opfer die Rede sein und gleich dagegen ein der Natur abgelauschter Glaube im Sinne einer

²⁰³ Dietrich Bonhoeffer, London 1933–1935, hg. von Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher, München 1994 (DBW 13), 291.

²⁰⁴ WE, 169, Bonhoeffers Mutter Paula an ihren Sohn.

Behauptung gegen den Augenschein gesetzt werden, dass auch das ‚bescheidendste‘ Ergebnis‘ (sic, B.V.) den ungeheuerlichen Aufwand, die unermesslichen Risiken und Opfer wert sein könnte und sein muss:

„Die Natur verschwendet, um sicher zu gehen.²⁰⁵ Ähnlich geht es mit den gewaltigen geschichtlichen Bewegungen, Konflikten, Revolutionen, Reformationen, Kriegen, deren Ende uns in gar keinem Verhältnis zu den aufgewandten Kräften zu stehen scheint. Auch die Geschichte ist verschwenderisch, wenn es ihr darum geht, das Menschengeschlecht zu erhalten; sie bietet die ungeheuersten Kräfte auf, um die Menschen zu einer einzigen notwendigen Erkenntnis zu bringen. Auch wenn wir das unbegreifliche Mißverhältnis zwischen den scheinbar sinnlosen, unfruchtbaren Opfern und dem bescheidenen Ergebnis sehen und beklagen, dürfen wir darüber die Wichtigkeit auch des bescheidensten Ergebnisses niemals gering anschlagen. Es ist wie die eine unter tausend Kastanien, die unscheinbar am Boden Wurzel schlägt und wiederum Frucht zu bringen verspricht“ (DBW 7, 178).

Im Gefängnis muss sich Bonhoeffer nicht nur, aber auch, darum wieder mit der ‚Zeit‘ befassen. Überlebenswichtig war der Anschluss an die ‚Vergangenheit‘, sich das gelebte Leben nun nicht ausreden zu lassen, sondern Frieden zu schließen mit allem, was vergangen war und nicht mehr zu ändern. Die Kindheit so sehr wie die theologischen, politischen, die existenziellen Entscheidungen, auch jene, eine wesentliche Zeit lang auf eine Liebesbeziehung zu verzichten und gerade nun verlobt zu sein mit Maria, als die Gefängnismauern sie voneinander trennten. Festgehalten, getrennt von denen, die er liebt, verurteilt dazu, nichts Entscheidendes mehr bewerkstelligen zu können, erlebt er ‚Zeit‘ nun zum ersten Mal im Leben als ‚leer‘:

„Flucht vor dem Zeiterlebnis im Traum, Erschrecken beim Erwachen,
bei im Traum Vergangenes = Zukünftiges, zeitlos.
Zahn der Zeit – das Nagende der Zeit.
heilende Zeit – Vernarbung, unde est memoria ...
Leere der Zeit trotz aller Ausfüllung –, *Erfüllte*‘ Zeit sehr verschieden
Liebe“²⁰⁶

Nach dem Haftschock folgt der poetisch verhüllte Versuch, die ‚verlorene‘ Zeit in Form von Erinnerungen und Reflexionen zurückzugewinnen:

„Dann ging ich an ein kühnes Unternehmen [...] ich begann, die Geschichte einer bürgerlichen Familie unserer Zeit zu schreiben“ (WE, 189).

Das Werk bleibt Fragment, ist aber gerade auch darin von teilweise erschütternder Klarheit und elementarer Deutlichkeit. ‚Franz‘ stellt dem Onkel große Fragen. Sie berühren verschiedene Aspekte von Bonhoeffers Erleben und Reflektieren. Der jugendliche Franz ist

²⁰⁵ Ein solcher Satz wird Dietrichs Bruder Klaus zugeschrieben (Hinweis der Herausgeberinnen DBW 7, 178, Anm. 115).

²⁰⁶ Ausschnitt aus den Notizen im Mai 1943, DBW 8, 63. Bonhoeffer verarbeitet den Haftschock. Was aber heißt das in der Sache? Durch die seelische Arbeit, die Qual der Gefangenschaft, das Ringen um Haltung, um Glauben ... wird ‚Zeit‘ thematisch. Sein Aufsatz dazu über ‚Zeitgefühl‘ ist verloren gegangen (vgl. WE, 188 f.).

ein alter Ego des Autors zur Zeit seiner Jugend, wie der antwortende ‚Onkel Harald‘ für die Zeit der Reflexion nun im Gefängnis steht. Bonhoeffer bilanziert und reflektiert auf der Ebene der Erzählung das eigene Leben. Die ‚großen Zeiten‘ der Geschichte gehören den Erfolgreichen. Wer aber erzählt die Geschichte der ‚Opfer‘, die Geschichte der Menschen, die weder Halbgötter sein, noch in hysterischen Massen untergehen, sondern ihr Leben als Menschen ‚mit anderen‘ (!) ‚führen‘ (!) wollen?

„Und nun wollte ich dich fragen, Onkel Harald, ob du mit dem, was du über das Miteinanderauskommen gesagt hast, auch meinst, daß man nur mit Kompromissen leben kann. Ich fände das doch schrecklich,“²⁰⁷ fügte er fast jungenhaft hinzu. „Du hast mehr Fragen angeschnitten, als wir an einer Kaffeetafel besprechen können, Franz“,²⁰⁸ sagte der Onkel. „Ich gebe deinem Lehrer in vielen Dingen Recht“²⁰⁹, besonders in dem was er über die großen Zeiten der Geschichte und über die Geschichtsschreibung gesagt hat. Es ist wahr, die Geschichte der Erfolge ist mehr oder weniger vollständig geschrieben worden und es ist wohl nicht allzuviel Wichtiges mehr nachzutragen. Aber es wäre nun an der Zeit – und das ist allerdings ein viel schwierigere Aufgabe – die Geschichte der Erfolglosigkeiten und die Geschichte der Opfer der Erfolge zu schreiben, also – um mit deinem Lehrer zu reden – nicht die Geschichte der Riesen und Halbgötter, sondern der Menschen [...] ich meine die Geschichte der Menschen, die zwischen diesen Mächten²¹⁰ hin- und hergeworfen ihr Leben in Arbeit, Familie, Leiden und Glück zu führen versuchen. Ich habe euch von Hans und mir erzählt. Wir hatten uns beide auch für Halbgötter gehalten, bis wir erkannten – oder jedenfalls spürten – daß wir Menschen sind, die aufeinander angewiesen miteinander und nebeneinander leben müssen; und das war unser Glück. Wir wurden Freunde [...]. Für mich ist die Hauptfrage an Menschen und Völker, ob sie gelernt haben, mit anderen Menschen und Völkern zu leben oder nicht. Das ist mir wichtiger als alle ihre Gedanken, Überzeugungen und Ideen, und etwas ähnliches hat wohl auch dein Geschichtslehrer gemeint. Daß das Resultat der Geschichte und des Lebens der Kompromiß sei, würde ich so allerdings nicht sagen. Wer so spricht, richtet seinen Blick noch ganz auf die Ideen und muß darum immer wieder resigniert feststellen, daß sich keine Idee im Leben in ihrer Reinheit durchsetzt; das nennt er dann den Kompromiß und sieht darin nur das Zeichen der Unvollkommenheit und Schlechtigkeit der Welt. Ich sehe allein auf den Menschen und auf seine Aufgabe, mit anderen Menschen zu leben und erblicke in dem Gelingen dieser Aufgabe gerade die Erfüllung des menschlichen Lebens und der Geschichte. Was deinem Lehrer ein Unglück scheint, ist in meinen Augen das einzige Glück der Menschen. Sie brauchen nicht mit Ideen und Prinzipien und Glaubenssätzen und Moralien leben, sondern sie dürfen miteinander leben, einander begrenzend und gerade darin einander ihre Aufgabe zuweisend. Nur dieses Leben ist fruchtbar und menschlich“ (DBW 7, 175 f.).²¹¹

²⁰⁷ Das ist die ‚jungenhafte‘ (!) Ehrlichkeit und Radikalität Dietrich Bonhoeffers, wohl auch eine ‚Entscheidung‘ dazu bei ihm in früher Kindheit schon. Der Roman spricht an dieser Stelle von den Fragen eines Dreizehnjährigen.

²⁰⁸ „Im Gespräch kann immer etwas Neues geschehen!“ – Das idyllische Bild der ‚Kaffeetafel‘ ist dem Genre des Familienromans geschuldet, auch das von Tiefsinn: Die Familie, die Kindheit rückt ins Zentrum von Bonhoeffers Erinnerung. Es meint aber auch Gespräche der Verbündeten in der Konspiration, der Freunde und Freundinnen, theologische Gespräche in der Kirche, m. w. auch im didaktisch gestalteten Gesprächsprozess in Bildungszusammenhängen.

²⁰⁹ Auch dies kein Zufall, dass das Inter-Generationen-Gespräch den ‚Lehrer‘ einbezieht. Was ist aus dem Scheitern der Umsturzversuche zu lernen? Was haben die Lehrer und Lehrerinnen zu bieten? Was ist Bildung?

²¹⁰ Der Macht der Mächtigen, der ‚Riesen und Halbgötter‘ (Hitler) und der von Bonhoeffer in diesem Zusammenhang skizzierten Macht der ‚Massen‘, der ‚mythischen Mächte‘, des Bösen.

²¹¹ Eine erstaunliche Passage aus der Feder eines Theologen, der sich sein Leben lang mit dem konkreten Gebot Gottes befasst hat und nun in Gestalt der Figur des ‚Onkels Harald‘ die ‚eigentliche Aufgabe‘ des Menschen findet, wie sie sich im Miteinander von Menschen und Völkern sozusagen ergibt.

Onkel Harald findet an der ‚Kaffeetafel‘ einer ‚bürgerlichen Familie‘ Worte für ein Leben abseits der ‚großen‘ Momente und Gestalten der Geschichte, ein bürgerliches, friedliches Leben von Menschen, die einfach ihr Leben miteinander führen wollen und dabei mit Menschen aus anderen Völkern zusammenleben wollen.

In existenzieller Spannung zu dieser Sehnsucht des Gefangenen Dietrich Bonhoeffer stand sein Bewusstsein davon, herausgerufen zu sein aus der bürgerlichen Welt und aus den so natürlichen und menschengemäßen Lebensträumen, stattdessen hineingestellt zu sein in den engeren Kreis der Jünger Jesu im Garten Gethsemane. In der Nähe Jesu war man nach Bonhoeffers Verständnis im Zentrum der Geschichte Gottes mit den Menschen. Die Frage lautet: Fliehen oder standhalten? Einschlafen oder wachsam bleiben? Positiv: Beten und Tun des Gerechten, dran bleiben an Jesus, Mensch werden. Hier will Bonhoeffer die geheimnisvolle Mitte der Weltgeschichte entdeckt haben. Die Auferstehung ist die exklusive Tat Gottes, ohne die menschliche Geschichte dem Untergang verfallen müsste. Ostern geschieht ‚für uns heute‘. In dieser Hoffnung lebte Bonhoeffer. Das Kreuz sah er als das Gericht Gottes über die Welt. Gott vollzieht es in Jesus an sich selbst. Gethsemane, der Garten des Menschen nach dem Verlust des Paradiesgartens, ist der Ort, wo es für den Menschen darauf ankommt, wo er die wesentlichen Entscheidungen trifft im Dunkel und dann im Zwielflicht des frühen Morgens. Beten, tun, wachsam bleiben.

Sein Vertrauen auf Gott führte Bonhoeffer in eine Freiheit des Handelns, die ihn zunächst selbst überrascht haben mag: Der Prophet eines Friedens durch Gewaltverzicht 1934²¹² entschied sich für die Beteiligung an einer Konspiration mit der Absicht, Hitler und einige seiner Helfer zu töten. In der Nachfolge des Bergpredigers und des Gekreuzigten stand nun ein Jünger, der bereit war, solche Schuld auf sich zu nehmen im Namen des sündlosen Gekreuzigten. Bonhoeffer konnte sogar denken, auf diese Weise, d. h. in Verbindung mit

²¹² Wahrscheinlich schon durch seine Begegnung mit Jean Lasserre in New York 1930 und dann durch seine von ihm selbst so betonte Neubegegnung mit der Bibel 1932 geht Bonhoeffer die Bedeutung der Bergpredigt Jesu neu auf als ein konkret zu erfüllendes Gebot Gottes für die Menschen, die Jesus nachfolgen wollen in Glaube und Gehorsam. 1934 führte das bei Bonhoeffer zu einer radikalen Absage an den auch von Christen geforderten Dienst mit der Waffe. Auf der ökumenischen Konferenz von Fanø fordert er von einem erst noch einzurichtenden ökumenischen Konzil ein entsprechendes Wort, das den Christen verbietet, Wehrdienst zu leisten und stattdessen das große ‚Wagnis‘ einzugehen; denn Friede kann nicht durch Gewalt gesichert, sondern nur durch Gewaltverzicht gewagt werden (28.8.1934 Vortrag „Kirche und Völkerwelt“, DBW 13, 298 ff.). – Mit dieser Haltung und Position ist Bonhoeffer nicht ein prinzipieller ‚Pazifist‘, wie fälschlich behauptet wird, sondern gehorsam gegenüber dem konkreten Gebot Gottes in dieser Weltlage. Auch Eberhard Bethge hatte schon versucht, Bonhoeffers Haltung und Auffassung klar zu bestimmen und gegen das in internationalen Zusammenhängen allerdings damals verständliche Missverständnis eines prinzipiellen Pazifismus zu profilieren (DB, 447 ff.): „Bonhoeffer ist auch mit dieser Friedenspredigt genau genommen zwar nicht unter die Anhänger eines grundsätzlichen und allgemeinen Pazifismus einzureihen. Aber nie zuvor hatte er den Gewaltverzicht [! B:V.] so entschieden als Verteidigungsverzicht des Nachfolgenden [!B.V.] ausgesprochen“ (DB, 449).

Jesus Christus und auf Gottes Gebot hin handelnd, an einer ‚relativen Sündlosigkeit‘ teilzuhaben (E, 280).

‚Relative Sündlosigkeit‘ – ein Exkurs

„Nur wo die Liebe, die Verantwortung, in die Schuld führt, nimmt das Handeln teil an der Rechtfertigung, die dem sündlosen Schuldtragen Jesu Christi gilt“ (E, 234).

„Obwohl menschliches Handeln – im Unterschied zu der wesenhaften Sündlosigkeit Jesu Christi – niemals sündlos sondern von der wesenhaften Erbsünde vergiftet ist, nimmt es als verantwortliches Handeln – im Gegensatz zu jedem selbstgerechtprinzipiellen Handeln – doch indirekt an dem Handeln Jesu Christi teil. Es gibt also für das verantwortliche Handeln so etwas wie eine relative Sündlosigkeit, die sich gerade im verantwortlichen Aufnehmen fremder Schuld erweist“ (E, 279 f.).

Christine Schließer diagnostiziert in Bonhoeffers ‚Ethik‘ hier eine zentrale logische und theologische Problematik, die Bonhoeffer nicht aufgelöst habe. Logisch: „Was Jesus tut, sollen auch wir als Nachfolger tun [...] er unterstützt seine Aussage hinreichend [...] mit dem Hinweis auf Gottes Liebe für die Menschen [...]. Doch wie sieht es mit der Schlussfolgerung aus: ‚darum wird jeder Verantwortliche schuldig‘? Es fällt sofort auf, dass Bonhoeffer hier keine Begründung für seine Aussage liefert! Er bezieht sich einzig und allein auf seine Prämisse“. Theologisch: Weil Bonhoeffer nicht klar genug zwischen aktiver und nicht-aktiver Schuldübernahme unterscheidet, bleibt unklar, welche dieser beiden Formen Bonhoeffer christologisch grundiere. Sollte beides gemeint sein, bleibt die kritische Frage, ob Bonhoeffer mit theologischem Recht „die christologische Begründung der nicht-aktiven Schuldübernahme“ [...] auf „die aktive Schuldübernahme und das Übertreten göttlicher Gebote“ ausweitet. Lässt sich Jesus denken als jemand, der in analoger Weise wie ein Konspirateur die Gesetze Gottes bricht? Die einzige Möglichkeit, dieses theologische Dilemma aufzulösen sieht Schließer in Bonhoeffers „Verständnis von Freiheit“ (Schließer, 92), genau genommen in Bonhoeffers Vertrauen darauf, dass Jesus Christus an die Stelle des eigenen Gewissens rückt und für Menschen, die auf ihn ihr Leben wagen, zur handlungsbestimmenden und rechtfertigenden Wirklichkeit wird. Diese Freiheit ist aus menschlicher Sicht grenzenlos, hat ihre Grenze allein in der Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus. Bonhoeffer: In der „Durchbrechung des Gesetzes“ wird das Gesetz erst geheiligt (E, 299).²¹³

Bonhoeffer traut sich in den bis dato und wahrscheinlich prinzipiell undenkbaaren Gedanken hinein, als Christ das 5. Gebot zu brechen, in der Nachfolge Jesu, des – wie

²¹³ Christine Schließer, Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer, Neukirchen 2006, 85 f./88 ff./92 ff..

Bonhoeffer in der Christologie-Vorlesung (1933) schon dargelegt hatte – nicht moralisch, aber ‚wesenhaft‘ Sündlosen. Damit rechtfertigt er nicht den Bruch des Gebotes etwa mit dem Gedanken von Zweckmäßigkeit oder Notwehr, sondern übergibt das Urteil dem Gott, der in und durch Jesus Christus den aus Bonhoeffers Sicht einzig gangbaren Weg gegangen ist und gewiesen hat, auf dem ein ethisches Dilemma überhaupt verantwortlich überlebt und durchstanden werden kann.

Es kann über Christine Schließer hinaus noch mehr gesagt werden: Durch seine Verbindung (seine ‚Relation‘) mit Jesus Christus und darin essenziell zugleich (!²¹⁴) durch sein Handeln wie Jesus (im „Aufnehmen fremder Schuld“, E, 280!) hat der schuldig Gewordene einen ‚relativen‘ Anteil an Jesu Sündlosigkeit. Teilzuhaben an der ‚Rechtfertigung‘, „die dem sündlosen Schuldtragen Jesu Christi gilt“ (E, 234) – ein vergleichsweise noch klassischer Gedanke – spitzt Bonhoeffer in seiner Manier ‚aspektiv‘ zu auf die „relative Sündlosigkeit, die sich gerade im verantwortlichen Aufnehmen fremder Schuld [! B.V.] erweist“ (E, 280).

Damit ist aber ‚Rechtfertigung‘ bzw. Gerechtfertigtwerden, die fremde Gerechtigkeit, die mir sola gratia sola fide geschenkt wird, ‚relativ‘, d. h. in Bezug auf Jesus Christus, gerade so aber wesentlich, eine Gerechtigkeit, die ich mir nicht verdiente, aber doch aktiv zur Welt bringe, insofern ich in Christus, aus Jesu Christi Geist heraus und in seiner Freiheit, handle und dabei evtl. auch fremde Schuld auf mich nehme, ohne dass mich das zum ‚Sünder‘ machte. Ich wurde schuldig in relativer Sündlosigkeit. Der oder die so handelt, hat schon hier auf der Erde, in diesem Äon Anteil an der innertrinitarischen Doxa des ‚sündlosen‘ Gottessohnes und wahren Menschen Jesus Christus. Deutlichster sichtbarer Hinweis ist dafür die Liebe in der Hingabe für andere. Sie geht so weit, nicht mehr auf sich selbst zu schauen, sondern tatsächlich das Leiden Gottes an und in der Welt aktiv ernst- und d. h. eben auch existenziell im Rahmen der Beauftragung und Befähigung durch Gott auf sich selbst zu nehmen. Das Ethik-Manuskript ‚Die Geschichte und das Gute‘ (zweite Fassung) bricht ab mit drei Worten als Überschrift für eine geplante Fortsetzung: „Liebe und Verantwortung“ (E, 299). Der Verantwortungsbegriff, den Bonhoeffer in anderen Manuskripten der ‚Ethik‘ entwirft, sollte anscheinend das Angedachte zu Stellvertretung und Schuldübernahme fortführen.

²¹⁴ Es ist der existenziell gelebte und logisch nicht auflösbare Zirkel von ‚Glauben‘ und ‚Gehorsam‘ des Nachfolgenden, der Bonhoeffers ethisches Denken grundlegend und bis ins konkrete Detail bestimmt.

Andernorts habe ich Aussagen in der Christologie-Vorlesung von 1933 zum Anlass genommen, über Bonhoeffers Haltung zum theologischen Dogma der Sündlosigkeit Jesu nachzudenken.²¹⁵ Aufgrund der Tatsache, dass Gott in Jesus das ‚Fleisch‘ (die ‚Sarx‘) wirklich angenommen und damit durchaus schon diesseitig (!) erlöst hat (!), muss und darf Jesus in Bezug auf seine Taten zumindest zweideutig sein. „Er tat auch, was wie Sünde aussah“ (DBW 12, 344²¹⁶). Ja, Insofern er „nicht der vollendet Gute“ war (CV, 116²¹⁷) ist er, moralisch gesehen, Sünder wie wir! „Der Satz von der Sündlosigkeit Jesu geht fehl, wenn er vorfindliche Taten Jesu ins Auge faßt. Seine Taten sind [...] nicht sündlos, sondern zweideutig (CV, 116 ff.²¹⁸). Es ist allein Sache des Glaubens, beides ‚zugleich‘ zu sagen: Jesus war Sünder – Jesus war sündlos. Mit diesen Spitzenaussagen reicht Bonhoeffer zumindest an die Grenze des früher einmal ‚häretisch‘ Genannten. Zumindest muss man sagen: Das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu bekommt eine essenzielle Neuinterpretation und eine wesenhaft neue Funktion für die christliche Existenz. Es geht Bonhoeffer im Unterschied zur Tradition gar nicht um die gedankliche Sicherstellung der Göttlichkeit Jesu. Überschaute man das Ganze seiner Theologie, wird zweifelhaft, ob ihn ein theoretischer Unterbau für eine von der Satisfaktion geprägten Soteriologie, ob ihn näherhin eine wesentlich qua Imputation wirksame Rechtfertigungslehre überhaupt interessiert hat. Die Schuldstrafstellvertretung Jesu Christi an unserer Statt war ihm im Wesentlichen darum wichtig, als und insofern Menschen im glaubenden Gehorsam sich an Jesus in Freiheit binden und sich hineinziehen lassen in Gottes messianisches Leiden, Gottes Leidenschaft für seine Welt. Darum sagt er in seiner Christologie-Vorlesung wesentlich kritisch gegenüber dem Hauptstrom der traditionellen Christologie und durchaus in Aufnahme der gleichlautend kritischen Anfragen der liberalen theologischen Tradition (von Harnack). Demnach ist der Satz von der Sündlosigkeit Jesu ein historisch nicht verifizierbares und logisch nicht einholbares Postulat des Glaubens, dies als Ausdruck einer Hoffnung auf Teilhabe des Menschen am innergöttlichen Leben. Dietrich Bonhoeffer hat geglaubt, als Jünger Jesu essentiell Anteil zu bekommen am Sein Jesu, im

²¹⁵ Vogel/ Roedenbeck-Wachsmann, 108–150.

²¹⁶ CV hat hier: „was jedenfalls von außen wie Sünde aussah“ (CV, 116) ...

²¹⁷ Diesen (wichtigen und m. E. glaubwürdigen) Satz hat DBW 12 nicht!

²¹⁸ Vgl. CV, 115 ff.: „Er ist Mensch wie wir, er ist versucht allenthalben wie wir, ja noch weit gefährlicher als wir. Auch in seiner Sarx war das Gesetz, das Gottes Willen zuwider ist, ER war nicht der vollendet Gute. Er stand allezeit im Kampf. Er tat, was jedenfalls von außen wie Sünde aussah. Er wurde zornig, er war hart zu seiner Mutter, er wich den Gegnern aus, er durchbrach das Gesetz seines Volkes, er rief zum Widerstand gegen die Herrschenden und Frommen seines Landes [...]. Es ist wirklich die menschliche Sarx, die er trägt – aber da ER sie trägt, ist dieser Sarx ihr Recht genommen...“ [...]. Hier darf es keinen Ausgleich der beiden Aussagen vom Sünder und vom Sündlosen geben [...] Der Satz von der Sündlosigkeit Jesu geht fehl, wenn er vorfindliche Taten ins Auge faßt ...“. Vgl. die Fortsetzung nach der (an dieser Stelle sprachlich präziseren) Fassung von DBW 12, 345: „Der Satz von der Sündlosigkeit Jesu in seinen Taten ist kein moralisch vorfindliches Urteil, sondern eine Erkenntnis des Glaubens, daß Er es ist, der diese Taten tut. Er, der in Ewigkeit ohne Sünde ist.“

Leiden wie in der Verherrlichung, spirituell und in der Erkenntnis. Entsprechend wurde ihm je später, je deutlicher klar, dass er ‚Rechtfertigung‘ nicht mehr in den üblichen juristischen und merkantilen Kategorien der Satisfaktionslehre beschreiben konnte, sondern dass Gerechtfertigtsein letztlich auf die Gemeinschaft mit Jesus hinauslief und nichts anderes sein konnte als dies.

Exkurs Ende

Nicht der skrupulöse Sünder, der ängstlich fragt, ob Gott etwa alles sieht und auch wirklich vergibt, ist für Bonhoeffer Leitbild des Büßers. Buße tut der vor Gott aufrechte Mensch, der sich in Ängsten, in Trauer, in unerfüllter Sehnsucht die Dinge zum Besten dienen lässt, den Kairos ergreift und Gott darin entdeckt. Gott sieht. Gott weiß. Gott richtet. Gott vergibt. Gott führt in die Freiheit. Der Mensch, der an Jesus dranbleibt, dem Menschen Gottes, wird Mensch. So lernte Bonhoeffer ‚glauben‘: Gott zieht und führt den Menschen zu sich. Der Mensch lässt sich gestalten zu dem hin, wie er oder sie ‚angelegt‘ ist.

Dieses Lebenskonzept hat eine Schattenseite, der sich Bonhoeffer explizit in Tegel in seinen poetischen Fragmenten stellt: Als Kind einer auch vom preußischen Geist im Sinne des Preußenkönigs Friedrich geprägten Familie war Dietrich zeitweilig empfänglich für Vorstellungen von Volk, Kampf, Selbstbehauptung und vom ‚Opfer‘ für das Volk. Noch bis Anfang der 30er-Jahre gab es in ihm nachweisbar ein tief sitzendes Gefühl davon, die Deutschen seien von den Siegermächten des 1. Weltkriegs ungerecht mit der Alleinschuld belastet worden. Um Revanche ging es Bonhoeffer nicht. Er konnte aber wie ein preußischer Soldat von einem notwendigen Kampf sprechen, von Krieg und (Selbst-)Opfer für Familie, (Bruder-)Volk und letztlich, so meinte er, im Sinne der Menschheit: ‚Geschichte‘, ‚Kampf‘, ‚Tod‘ und ‚Opfertod‘ hatten ihre Spuren in ihn gelegt und forderten sein Leben. Er hat sich den anstehenden Fragen theoretisch und mit seinem Lebenseinsatz gestellt.²¹⁹

²¹⁹ „Die Ethik ist Sache des Blutes und Sache der Geschichte ...“ führt Bonhoeffer in ‚Grundfragen einer christlichen Ethik‘, einem Gemeindevortrag in Barcelona aus. Dieses Denken lässt sich so später bei ihm nicht mehr finden. In: DBW 10, 323–345, ebd., 323. – Zu Bonhoeffers Vorstellung vom ‚Opfer‘ vgl. seinen Vortrag vom 4.2.1932: ‚Das Recht auf Selbstbehauptung‘ in DBW 11, 215–228: „Der Mensch ist frei nur zum Tode, Recht auf Selbstbehauptung heißt Recht auf den Tod, Freiheit zum Tod, nun aber nicht zu dem freien Tod der Selbstvernichtung, sondern Freiheit zum Opfer. Das ist die Vollendung des Gedankens vom Leben als Verantwortung, als Gebundensein an Geschichte und Gemeinschaft, daß dies Leben nur ein Recht hat durchs Opfer“ (ebd., 232) [...]. „Krieg und Maschine als die Mittel der Selbstbehauptung der Gemeinschaft fordern Opfer der Einzelnen, aber sie haben ihr alleiniges Recht aus der Bereitschaft der Gemeinschaft zum Opfertod für den andern [...]. Auch Völker können und sollen sich opfern [...]. Das Leben und das Opfer des Einzelnen gilt dem Bruder, gilt der ihm umfassenden nächsten Gemeinschaft, das Leben und das Opfer der Gemeinschaft gilt dem Brudervolk, der es umfassenden brüderlichen Gemeinschaft, so steigert es sich hinauf bis zur Einsicht, daß das Leben, die Verantwortung und das Opfer zuletzt der Einheit des Menschengeschlechts gehört, dem Menschen schlechthin, der allein durch das Opfer leben kann. Die Menschheit lebt durch das Opfer, das die

Während seines Studienaufenthalts in New York verwandelte sich Dietrich Bonhoeffer durch die Begegnung mit *Jean Lasserre*²²⁰ zu einem ökumenischen Kosmopoliten, der die Bergpredigt für sich persönlich und politisch ernstnehmen wollte.

Am 21.7.1944 erinnert er sich explizit an die gemeinsame Zeit mit Lasserre (s. Kapitel III). Vielleicht ist *der* Schlüsselmoment seiner Biografie die Erfahrung des gescheiterten Attentats und die Erahnung der Folgen. Nicht zufällig verweist er selbst nun auf einen zeitlich und sachlich davorliegenden Kairos „vor 13 Jahren in Amerika“ (1931, WE, 541). Die amerikanische Begegnung mit Jean Lasserre weist zurück auf den Krieg Deutschlands mit Frankreich. Zugleich auf Dietrichs Kindheit und seines Bruders Walters Tod am Ende des 1. Weltkrieges (1918). So schloss sich wieder einmal der Kreis der Erkenntnis aus Existenz und entließ aus sich heraus eine neue Perspektive und wirklich neue Gedanken. Deutsche Geschichte, preußisches Ethos, das Bedürfnis, für andere etwas zu sein, die Entscheidung zum ‚glauben lernen‘, der Lebenseinsatz für andere in der Nachfolge Jesu: Von einer Reinheit der Motive hätte Bonhoeffer in Bezug auf niemanden, auch und gerade nicht in Bezug auf sich

Einzelnen und die Gemeinschaften ihr darbringen ...“ (ebd., 224 f.). Vom ‚Menschen schlechthin‘ spricht Bonhoeffer am 21.7.1944 als von dem Menschen Jesus bzw. auch dem Menschen, der in der Nähe und Nachfolge Jesu lebt. Man kann fragen, ob er gerade zu diesem Zeitpunkt, wo sein eigener (sozusagen: ‚Opfer‘-) Tod so wahrscheinlich war wie nie zuvor, Abstand nimmt von einer vorher über die Jahre immer wiederkehrenden Rede von der Notwendigkeit von Opfern. – In einer in der Bonhoeffer-Forschung m. E. zu Unrecht kaum besprochenen Untersuchung hat Klaus-M. Kodalle seinerzeit unter Bezugnahme auf diesen Vortrag von einer ‚todessüchtigen Opferideologie‘ sprechen können (Klaus-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991 (Kodalle), 103). Bonhoeffer-Forscher und -Forscherinnen sollten zugeben, dass Kodalle wahrscheinlich auf die kritische Stelle in Bonhoeffers existentieller Theologie hinweist, dorthin, wo es um die Relation, die Differenzierung, aber eben auch in der praktischen Nachfolge um die ‚Gleichgestaltung‘ mit Jesus Christus geht, der sein Leben ‚für andere‘ gegeben hat.

²²⁰ In der Bonhoeffer-Forschung ist umstritten, wann genau jene Zäsur anzusetzen ist, nach der sich jedenfalls deutlich in ethischer Hinsicht ein Paradigmenwechsel vollzog. Eine Mehrheit votiert für einen Rekurs auf Bonhoeffers spätere Aussagen bezüglich seiner Wende ‚zur Bibel‘ (Bonhoeffer). Dann wäre ein Zeitraum 2. Jahreshälfte 1932 wahrscheinlich. Theologisch lässt sich das in ‚Schöpfung und Fall‘ nachvollziehen. Ich neige eher dazu, mit anderen Forschern und Forscherinnen anzunehmen, dass sein erster Aufenthalt in New York das frühere und insgesamt noch wichtigere Datum war. Es ist von sprechendem Sinn, dass sich Bonhoeffer in seinem theologischen Testament am 21.7.1944 an die Begegnung mit Jean Lasserre erinnert und an den Gegensatz von ‚ein Heiliger werden‘ und ‚glauben lernen‘. Hier liegt zumindest ein entscheidender biografischer Schlüssel. Vgl. Hans Pfeifer, Learning faith and Ethical Commitment in the Context of Spiritual Training Groups. Consequences of Dietrich Bonhoeffers’s Post Doctoral Year in New York City, in: Clifford J. Green (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 3, Gütersloh 2008 (Jahrbuch 3), 251–279. Möglicherweise gehört es zu den ‚Gefahren‘ des Buches ‚Nachfolge‘ (so Bonhoeffer am 21.7.1944), dass er hier wie auch vorher schon den kritischen Grat auch einmal verpassen konnte, auf dem seine ganze Theologie sich sein Leben lang vorzugsweise bewegte: Auf der einen Seite wollte Bonhoeffer von Gottes Liebe und Gnade, von Rechtfertigung usw. ganz im Sinne der protestantischen Tradition so sprechen, dass alle in Bezug auf das ‚Heil‘ wesentliche Aktivität, Gottes Liebe und Gottes Gerechtigkeit ausschließlich bei Gott zu denken war. Andererseits wollte er – zugleich – davon sprechen – und lebte es selbst so – dass von Gottes ‚Heil‘ gar nicht individualistisch die Rede sein konnte, sondern nur in Bezug auf ‚Andere‘, also diesseitig, gar nicht exklusiv imputativ und forensisch gemeint, sondern effektiv und auf dieses Leben, die konkrete Existenz bezogen. Das aber hieß für Bonhoeffer, dass die Jesus nachfolgen, auch an Jesu Geschick teilhaben. Sobald von Jesu Stellvertretung, Jesu Opfer usw. die Rede ist, muss in zweiter Linie – aber immerhin – auch von der Teilnahme der Nachfolgenden an dieser Stellvertretung und diesem Opfer die Rede sein. Meistens schaffte Bonhoeffer es, diesen schmalen Grat ‚dazwischen‘ zu begehen – existenziell und denkerisch.

selbst, sprechen wollen. Immer ging es darum, möglichst frei zu werden von selbst erdachten Konzepten und sich Gott hinzuhalten, um im Geist Jesu gebildet zu werden.

4. Bildung

4.1 Spielen

In der humanwissenschaftlich grundgelegten „Theorie der Bildung“ von Erhard Wiersing wird der große Bogen gespannt von der evolutionsbiologisch eruierten Stammesgeschichte des homo sapiens bis zu einem Nachdenken über „Lebensgeschichten(n) als Bildungsgeschichte(n)“ im Dienste der „Selbstbildung“. Das Werk endet mit einem Satz Friedrich Schillers an Wilhelm von Humboldt:

„Und am Ende sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, daß die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge.“²²¹

All das hätte Bonhoeffer sehr gefallen: Der Einbezug humanwissenschaftlicher Erkenntnis in Ethik und Bildungstheorie, die Perspektive auf das tatsächlich gelebte und verantwortete Leben und ein guter Hauch eines idealistischen Geistes. Er war selbst geprägt von einer entsprechenden Allgemeinbildung: Naturwissenschaft (zu wenig, wie er im Nachhinein bedauert), Geschichte, Kulturgeschichte, Literatur, Theater, Musik, Philosophie, Theologie ... In der Beschäftigung mit Bonhoeffer kommt man nicht daran vorbei, sich gelegentlich in einem Garten der Bildung zu ergehen, vielleicht zu verlaufen, Bildung jedenfalls auch spielerisch zu nehmen; denn spielend – ganz Friedrich Schiller – kommt der Mensch seiner Wahrheit am nächsten.

Der spielerische Umgang mit ‚Bildung‘ gehörte für die Bonhoefferkinder zur Lebenskunst. Vom Wahrnehmen, Dichten und vom darstellenden Spiel Dietrich Bonhoeffers erzählt Susanne Dress:²²²

²²¹ Erhard Wiersing, *Theorie der Bildung. Eine humanwissenschaftliche Grundlegung*; Paderborn 2015 (Wiersing), 1052 ff. (Selbstbildung), 1055 ff. (Lebensgeschichten) u. 1078 (Schiller-Zitat).

²²² Diese biografische Notiz hat wie alle folgenden eine mindestens dreifache Funktion: 1. sollen sie die Lust am Lesen bereiten oder von Mal zu Mal neu entfachen ... 2. sind sie hermeneutisch von entscheidendem Gewicht; denn eine Arbeitshypothese dieser Arbeit läuft darauf hinaus, dass wir tatsächlich, wie viele behauptet, manche aber nicht nachgewiesen haben, Bonhoeffers Theologie nur zusammen mit seinem Leben *und* seiner Person (!) verstehen. 3. Immer wieder – wie in diesem Fall – geben solche Erinnerungen über die vorfindlichen einschlägigen Texte hinaus Hinweise, was im Sinne des persönlichen Erlebens und Lebens Bonhoeffers möglicherweise hermeneutisch und bildungsdidaktisch Ideen in seinem Sinne hätten sein können, wie etwa Bibeltexte ins Gespräch gebracht werden könnten, also z. B. durch dramatisches Spiel und anderweitige Inszenierung des Textes.

„Dietrich und ich gingen unter die Dramatiker. Wir wollten nicht mehr nur Stegreif spielen, wir wollten richtige Stücke spielen, wir wollten richtige Stücke schreiben, die gelernt werden mussten. Wir dichteten sehr friedlich miteinander und waren uns über Aufbau und Szenenfolge sehr einig [...]. Das Erste war sehr romantisch. Es spielte zum Teil unter Wasser und hieß ‚ein Traum‘. Irmgard Krückmann tanzte vor Papierschlängenpflanzen zum Gesang der Meermädchen im grünen Tüll. Über Wasser spielte es im Schloss des Königs. Das Ende war verhalten tragisch. Ein anderes Stück war ein sozialer Familienroman mit Findelkind und Verwechslungen, arm, aber reinlich gekleideten Eltern und gutem Ende. Ich hatte immer nur die Sorge, daß Dietrich für die Erwachsenen zu frei dichtete und ausdachte, Ich wollte sie nicht so sehr in unsere Probleme hineinsehen lassen, weil ich immer ein etwas schlechtes Gewissen hatte, was ich alles schon wußte, ohne daß sie wußten, daß ich wußte. Ich gab mich gern harmlos. Aber Dramen durften eben nicht harmlos sein, wenn sie nicht langweilig sein sollten. So musste man schon mal mit ausgesetzten Kindern und Schande und Ehebruch operieren. Die Verantwortung trug ja auch Dietrich ... Wenn die Lust zum Aufführen groß wurde und der Mut sich zu produzieren klein, machten wir Schmiere²²³. Carmen spielten wir mit besonderem Vergnügen inklusive Stierkampf und Arien. Klaus war eine zauberhafte Carmen. Dietrich wechselte zwischen Torero²²⁴ und Klavier. Die Kostümierungen waren sehr improvisiert, Zuschauer natürlich verboten. Bei ‚Schmiere‘ brauchte man vor keiner Tragödie zurückschrecken. Je tragischer je besser. Nichts war uns heilig; Szenen aus Faust oder Shakespeare mit viel Leichen, aber auch Iphigenie in Kurzfassung, die Textbücher in der Hand. Und viel Schiller! Angefangen mit Tell, ‚es lächelt der See‘, das war unsere Kindergummibadewanne und der Berg für den Schützen war ein Plättbrett, wir schwuren auf dem Rütli und Dietrich ließ sich den Apfel vom Kopf schießen und lag als alter Attinghaus – seid einig, einig, einig –, die Lederhosen unter einer Felldecke verborgen im Schaukelstuhl im Sterben. Besonders eindrücklich war mir auch aus dem Peer Gynt Anitras Bauchtanz und der Tanz der Grünen, nach Griegscher Musik meisterhaft dargeboten von Klaus. Er verfügte über eine ungewöhnlich starke Muskulatur und war trotz ziemlicher Körperfülle außerordentlich beweglich, sogar graziös dabei. Wer gerade da war, machte mit, wer nicht zu Haus war, hatte etwas verpasst. Manchmal machten auch die Eltern mit und meine Großmutter hatte immer ihre Herzensfreude daran ...“ (NL Dress).

Diese Erzählungen aus der nicht heilen²²⁵, aber insgesamt doch von Respekt, Gemeinschaftssinn, Kreativität und Bildung geprägten Kindheit und Jugend können faszinieren. Der vorgegebene Bildungskanon erdrückte die Kinder nicht, sondern förderte sie und reizte sie zur ‚Selbstbildung‘ (Wiersing).²²⁶

²²³ Es wird aus dem Text nicht ganz klar, was damit gemeint sein könnte, wahrscheinlich wohl ‚Schmierentheater‘.

²²⁴ Diese Reminiszenz hat ihren besonderen Witz; denn ein paar Jahre später wird er aus dem Vikariat in Barcelona der überraschten Familie eine Postkarte schicken mit dem ‚Fake‘-Foto von sich als einem Torero.

²²⁵ Der 1. Weltkrieg bedeutete vor allem mit dem Tod des Bruders Walter (1918) einen herben Einschnitt in die bis dahin rundum behütete und nach heutigen Maßstäben märchenhaft geistig durchwirkte Familienwelt. ‚Tod‘ und der Umgang mit Trauer und Depression wurden insbesondere für Dietrich Lebensthemen.

²²⁶ Dieser spielerische Umgang mit einem Bildungskanon lässt daran denken, dass und wie die Bibel als ‚heilige Schrift‘ entstanden ist. In der so subjektiven und kreativen wie regelgeleiteten und sozial vermittelten Rezeption vorgegebener, tradierter Texteinheiten in Bezug auf eine bestimmte Situation in der Zeit wuchs der ‚heilige‘ Textkorpus der Bibel beider Testamente.

4.2 Erziehen und bilden nach dem ‚Vorbild‘ Jesu

Eltern sind für ihre Kinder da, aber nicht ihre besten Kumpel. Sie erziehen sie.²²⁷ Die Eltern führen die Kinder in deren eigenes Leben. Das war Dietrichs Erfahrung. Eltern sind ‚Autoritäten‘. Sie diskutieren nicht jede Entscheidung, hören aber aufmerksam auf die Wünsche und Nöte ihrer Kinder, helfen und fördern, wo sie können, und lassen den Kindern unbedingt ihre Freiheit, Eigeninitiative und ihre Geheimnisse. Sie wollen nicht alles von ihren Kindern wissen. Sie fördern aber das Selbstbewusstsein und die Verantwortung der Kinder für ihre Gedanken und Taten.

Wechselseitiger Respekt und Liebe prägen die Gemeinschaft, in der die Rollen klar verteilt sind. Erziehung und Bildung gingen Hand in Hand. Dieses von früh auf gelernte bipolare Konzept steht im Hintergrund von Bonhoeffers ‚Didaktik‘ auch dort, wo nicht ausdrücklich, etwa explizit mit dem Begriff der ‚Didaktik‘, die Rede davon ist.

In der bipolaren Zuordnung von ‚Verkündigung‘ und ‚Bildung‘ kehrt wieder: Christus ‚erzieht‘ den Menschen, d. h. ‚bildet‘ ihn zu dem Menschen, der oder die ein Mensch vor Gott eigentlich ist. Christus macht den Menschen stark. Der in diesem Sinne ‚gehorsame‘ Mensch lernt ‚glauben‘, d. h. unter den Bedingungen dieser Welt sein Leben zu wagen und auf das ‚Ganze‘ zu gehen. Alle möglichen Phänomene, Erfahrungen, Gedanken werden auf einen großen Rahmen bezogen, ein Thema, das sich kontrapunktisch entfalten lässt, das aber im ‚cantus firmus‘ durchgehalten wird gegen alle Kräfte und Bestrebungen, die diese Komposition in sinnlose, weil beziehungslose Einzelheiten zersprengen könnten. Dieser Rahmen, dieses Thema war für das Kind Dietrich Gott und seine Ewigkeit in Bezug auf den Menschen und seine Zeit.

Paula Bonhoeffer übernahm den ersten Schulunterricht selbst. Sie führte die Kinder auch in die Welt der Bibel ein, erzählte ihnen die biblischen Geschichten unter Einbezug von Luthers Bibelübersetzung und Carl Friedrich von Schnorrs Bildern, eine Methodik, die Bonhoeffer später selbst empfahl.²²⁸ Schulbildung war nach Auffassung der Bonhoeffers dazu

²²⁷ Es bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Erörterung darüber, dass man bei Bonhoeffers unter ‚Erziehung‘ nicht Prägung verstand, sondern Förderung und Forderung der von Gott (oder auch von Natur) gegebenen Individualitäten. Dass Dietrich Bonhoeffer selber später so unmittelbar und offensichtlich in einem unproblematischen Sinn von ‚Zucht‘ sprechen kann, ist selbstverständlich auch biografisch verknüpft, ist aber weitgehend eine ihm eigene Wortschöpfung und Leitidee im Sinne von Lebensdisziplin und Erziehung durch Jesus Christus zu dem Menschen hin, der jemand in Gottes Augen ist.

²²⁸ Bonhoeffer verwendete die Bilder Julius Schnorr von Carolsfelds im von ihm geleiteten Kindergottesdienst. Später erschienen ihm die spätromantischen Darstellungen im Stil der Nazarener als didaktisch bedenklich, wohl, weil sie die Fantasie der Kinder auf eine märchenhafte Jesusgestalt fixieren könnten. Vgl. dazu Eberhard Bethge, DB, 59 f.

da, die Kinder mit den Kulturtechniken und Kulturgütern bekannt zu machen, um sie für ein ‚ganzes‘ Leben zu befähigen außerhalb des schützenden Hauses und Gartens.

Wer mit Adolf von Harnack gelegentlich den Weg zur Schule teilt, bildet sich spazierend. Von Kindheit an wusste Bonhoeffer, dass es ‚Bildung‘ nicht ohne ‚Lernen‘, und bei Kindern in Verbindung mit ‚Erziehung‘, gibt. ‚Bildung‘ galt in dieser Familie als selbstverständlicher geistig-kultureller Besitz, eine ‚weltliche‘ Ausstattung des Menschen im Bereich des ‚Vorletzten‘, ein Menschenrecht, an sich kein Privileg für die Bildungselite. In der Tradition Wilhelm von Humboldts, mittelbar wohl auch Pestalozzis, von früh auf vertraut mit den Schriften der Klassiker (Goethe) und Romantiker dachte man selbstverständlich an die Förderung aller Begabungen der Menschen zu einer ‚Persönlichkeit‘ im Verhältnis zu einem ‚Ganzen‘.²²⁹

Als Bonhoeffer 1931 mit den Weddinger Konfirmanden zusammenkam, stand neben den im engeren Sinn ‚christlichen‘ Themen der menschliche und in einem ursprünglich humanistischen Sinn erzieherische Umgang mit den Jungen auf der Tagesordnung. Er erzählte den Jungen von New York. Er hörte mit ihnen Spiritual- und andere Schallplatten. Sie sprachen miteinander über den Tag und verbrachten Wochenenden zusammen. In seiner Abwesenheit durften sie von der Vermieterin in sein extra angemietetes Zimmer gelassen werden, um sich dort selbsttätig etwa mit seiner Plattensammlung zu beschäftigen. Dies alles geschah durchaus nicht, um die Jungen zu missionieren, sondern um ihnen als erwachsener Mensch mit freundschaftlicher Autorität, Respekt und Vertrauen nahe zu sein. Im Grunde ging es um Beziehung, um das Gespräch von Verschiedenen. Bildung geschah dabei ganz von selbst, gestaltete Humanität, das Erleben der Würde des Menschen in seinem Ausdruck und in seiner Sozialität, der Genuss von Kulturgütern in einem Spielraum der Freiheit. Dass Bonhoeffer einigen seiner Konfirmanden den Stoff für die Konfirmationsanzüge spendierte, war nicht Mitleid, nicht Caritas, sondern in seinem Sinne selbstverständliche menschliche Solidarität, Ausdruck eines gebildeten Lebens: Menschen helfen einander zu ihrer je eigenen Lebenswürde. Sie gehen respektvoll miteinander um.²³⁰ Über das katechetische Wissen

²²⁹ „Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung.“ Vgl. Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Breslau 1792/1851, Ausgabe Reclam, Stuttgart 1967, 22. – Humboldts Bildungsgedanke wirkte sich schon in der Erziehung und Atmosphäre der Familie Bonhoeffer aus in der Verbindung von Erziehung und Freiheit, Förderung der Begabungen sowie in einem Begriff von Verantwortung für andere im übergreifenden Sinn für das ‚Ganze‘.

²³⁰ Im aktuellen Schulalltag ist ‚wechselseitiger Respekt‘ eine Leitvorstellung der Lehrenden für ihren eigenen Umgang mit den Schülerinnen und Schülern und deren Umgang unter einander und mit den Lehrenden, dies

hinaus sollten diese Kinder lebensfroh, taktvoll, stilsicher, kreativ, geistig rege und sittlich entscheidungsstark sein, befähigt werden zu einem verantwortlichen Handeln in einer für sie mutmaßlich schwierigen Welt. Die Nazis dagegen waren in den Augen der Bonhoeffers dumm und ungebildet und darum gefährlich. Sie lullten die Menschen ein, gaukelten ihnen Größe, Bedeutsamkeit und eine einfache, schematische Weltsicht vor. Ihre angemäße Stärke war in Wirklichkeit katastrophale menschliche Schwäche. Die Folge musste eine Katastrophe sein.²³¹

Da Bonhoeffer die Wirklichkeit von Welt und Leben christologisch erkennt, hat diese insgesamt ‚weltliche‘ und ‚vorletzte‘ Sicht auf Erziehung und Bildung eine explizit theologisch reflektierte ‚letzte‘ Dimension in seiner jeweils verschieden akzentuierten Rede vom „Vorbild“ Christi, „das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist“ (‚Entwurf für eine Arbeit‘, August 1944, WE, 560 f.).²³²

nicht zufällig in einer politischen und kulturellen Situation, in der Angst vor dem Fremden und eine gewisse Ungezogenheit und Rücksichtslosigkeit den wechselseitigen Respekt auch schon im Schulalltag untergraben.

²³¹ Unter ‚Dummheit‘ verstand Bonhoeffer ein menschliches Defizit an Bildung; vgl. dazu aus: ‚Nach zehn Jahren‘ (Jahreswende 1942/43, WE, 26–28), vgl. auch 31–33 (‚Qualitätsgefühl‘), 33–35 (‚Mitleiden‘ und ‚Leiden‘) sowie 38 f. (‚Der Blick von unten‘). Bonhoeffers Haltung und Auffassung zu und von ‚Schwäche‘ ist theologisch und psychologisch hoch komplex und lässt sich nicht in einem Satz auf den Punkt bringen. Einerseits gilt ihm der leidende Gott am Kreuz als der schwächste Mensch überhaupt, insofern Gott sich freiwillig in diese Schwäche des Menschen hineinbegeben hat, das Kreuz auf sich nimmt. Der ‚Blick von unten‘ sei ein „Erlebnis von unvergleichlichem Wert“ gewesen, schrieb Bonhoeffer zur Jahreswende 1942/43 noch vor der Verhaftung (April 1943): „daß wir [...] Stärke und Schwäche mit neuen Augen ansehen“ (!). Andererseits kann Bonhoeffer gerade im Gefängnis in Momenten auch durchaus verächtlich mit menschlicher Schwäche umgehen, etwa, wenn er sie im Gefängnis an anderen und auch zu Zeiten an sich selbst erlebt. Die gezeigte Schwäche sah er nicht gern, auch und zuerst an sich selbst nicht. Solche Offenheit im Umgang mit den eigenen Gefühlen schien ihm keine erstrebenswerte Qualität zu sein. Vielleicht bedrohte das Schwachsein auch die Stärke, die er meinte, im Gefängnis etwa bei den Verhören haben und zeigen zu müssen, um nicht überrumpelt und zerstört zu werden von den Anklägern, die aus denen, die Schwäche gezeigt hatten, mit sadistischem Genuss die Namen von Freunden und Beteiligten herauspressten. In dem berühmten Gedicht ‚*Wer bin ich?*‘, religionspädagogisch vielfach bedacht und in Religionsbüchern gelegentlich ‚heruntergebrochen‘ auf die schlichte Gegenüberstellung von Fremdbild und Selbstbild oder auch danach, was ich nach außen und innen tatsächlich zu sein scheine, wird die Komplexität nicht am Ende in Gottergebenheit ‚gelöst‘, sondern liegt die ‚Erlösung‘ gerade darin, diese Fragen genannt und expressiv zum Ausdruck gebracht zu haben, aber eben nicht zu Ende geklärt! Vgl. WE, 513 f.

²³² Zu diesem Gedankengang vgl. Marco Hofheinz, Bildung als ethisches Lernen anhand von kritisch-gebrochenen Vorbildern. Impulse Dietrich Bonhoeffers, in: Marco Hofheinz/ Harry Noormann (Hgg.), Was ist Bildung im Horizont von Religion? Festschrift für Friedrich Johansen zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2014 (Hofheinz), 80–105. Speziell zum religionspädagogisch reflektierten Umgang mit ‚Vorbildern‘ resp. ‚Modellen‘ vgl. auch Hans Mendl, Modelle – Vorbilder – Leitfiguren. Lernen an außergewöhnlichen Biografien, Stuttgart 2015 (Mendl 2015). – Dietrich Bonhoeffer selbst diente und dient bis heute als ‚Vorbild‘ und ‚Modell‘. Gerade an dem Gebrauch und durch mangelhafte theologische und didaktische Reflexion mitbedingten Missbrauch seiner Person und Vita lässt sich nachvollziehen, wie nötig es ist, einerseits von einem ‚kritisch gebrochenen‘ Gebrauch von ‚Vorbildern‘ resp. ‚Modellen‘ im Allgemeinen zu sprechen, andererseits speziell auf die existenziell gelebte und theologisch-didaktisch reflektierte rechtfertigungstheologische Differenz hinzuweisen, die eine naive, überfordernde und in ihrer Wirkung eher negative Nachahmung eines Ideals unterscheidet von einer letztlich geglaubten Partizipation des ethisch handelnden Menschen an der ‚Christuswirklichkeit‘ (Bonhoeffer).

Am Schluss der ‚Nachfolge‘ bringt Bonhoeffer sein christologisch begründetes Bildungskonzept in so schlichten wie inhaltlich wuchtigen Sätzen auf den Punkt. Im Kern wird er dieses Konzept theologisch und existenziell durchhalten durch die Arbeit an der ‚Ethik‘ hindurch bis in die Tegeler Zelle:

„Weil er [Jesus Christus, B.V.] selbst sein wahrhaftiges Leben in uns führt, darum können wir ‚wandeln gleichwie er gewandelt ist‘ (1. Joh. 2,6), ‚tun wie er getan‘ hat (Joh. 13,15), ‚lieben wie er geliebt hat‘ (Eph. 5,2; Joh. 13,34; 15,12), ‚vergeben wie er vergeben hat‘ (Kol. 3,13), ‚gesinnt sein wie Jesus Christus auch war‘ (Phil. 2,5), darum können wir dem Beispiel folgen, das er uns gelassen hat (1. Pt. 2,21), unser Leben lassen für die Brüder, wie er es für uns gelassen hat (1. Joh. 3,16). Allein darum können wir sein, wie er war, weil er war, wie wir sind. Allein darum können wir sein ‚wie Christus‘, weil wir ihm gleichgemacht sind. Nun da wir zum Bilde Christi gemacht sind, können wir nach seinem Vorbild leben. Hier geschehen nun wirklich Taten, hier wird in der Einfalt der Nachfolge ein Leben gelebt, das Christus gleich ist. Hier geschieht der schlichte Gehorsam gegen das Wort. Kein Blick fällt mehr auf mein eigenes Leben, auf das neue Bild, das ich trage. Ich müßte es in demselben Augenblick verlieren, in dem ich es zu sehen begehrte. Es ist ja nur der Spiegel für das Bild Jesu Christi, auf das ich unverwandt schaue. Der Nachfolgende sieht allein auf den, dem er folgt. Von ihm aber, der in der Nachfolge das Bild des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus trägt, von ihm, der zum Ebenbild Gottes geworden ist, darf es nun zuletzt heißen, daß er berufen ist, ‚Gottes Nachahmer‘ zu sein. Der Nachfolger Jesu ist der Nachahmer Gottes. ‚So seid nun Gottes Nachahmer als die lieben Kinder‘ (Eph. 5,1)“ (N, 303 f.).

Des Menschen ‚Bildung‘, in dieser Tiefe verstanden, ist nicht ein Konglomerat instrumentaler Information, um das Leben erfolgreich zu bestehen, ist in diesem Sinne kein ‚Verfügungswissen‘ und insofern auch keine zur Verfügung stehende ‚Kompetenz‘. ‚Bildung‘ in der Nachfolge Jesu, orientiert an der gelebten Beziehung zum ‚Vorbild‘ Jesus, ist nicht einmal ein pädagogisch herstellbares ‚Orientierungswissen‘²³³ mit dem Zweck, sich im Leben zurechtzufinden oder auch nur ein guter Mensch, gar eine christliche Persönlichkeit zu werden. Diese auch nur indirekte Zwecksetzung würde es faktisch zu einem Verfügungswissen anderer Ordnung machen. Des Menschen Bildung nach dem Vorbild Jesus ist auch nur beiläufig der Erwerb emotionaler Kompetenz, gar eine Annäherung an das ‚Ideal‘ einer ‚ganzheitlichen‘ Persönlichkeit. Das Festhalten an einem solchen Ideal verstellt den Blick auf die tatsächlich gegebene Ganzheit, so wie sie Bonhoeffer vorschwebte²³⁴: Christus,

²³³ Orientierungswissen: Dieser Begriff taucht oft im Gegensatz zum ‚Verfügungswissen‘ oder entsprechenden Begriffen regelmäßig in den von der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen Studien und Denkworten zu Bildung auf (EKD 2003) und ist über die theologisch orientierten kirchlichen Vertreter(-innen) im Staat-Kirche-Gespräch in die staatlichen Kerncurricula zum Religionsunterricht eingespielt worden.

²³⁴ Gegenüber einem in der ‚Nachfolge‘ zumindest zwischen den Zeilen durchaus anzutreffenden christlichen ‚Ideal‘ des Jüngers als des Menschen, der Jesus ‚nachahmt‘ (N, 304, dazu s. o. Zitat), ist Bonhoeffer in der ‚Ethik‘ insgesamt vorsichtiger (vgl. dazu Hofheinz mit Bezug auf Ernst Wolf, in: Hofheinz, 99); und in den Tegeler Briefen distanziert er sich explizit von dem Missverständnis, es sei das ‚Vorbild‘ Jesu im Grunde doch ein theologisch-pädagogisches Ideal. Die „Gefahren“, die Bonhoeffer nun an seinem Buch ‚Nachfolge‘ ausmacht (21.7.1944), haben im Wesentlichen mit diesem von ihm selbst zu jener Zeit nicht eindeutig ausgeschlossenen Missverständnis zu tun, als wären Christen im Grunde doch andere und auch bessere Menschen als Nichtchristen. Paradox formuliert: Was Christen tatsächlich ausmacht, das ist ihre ‚Kompetenz‘, vom Blick auf eigenen Kompetenzen prinzipiell (nicht immer faktisch) abzusehen.

der den Menschen ‚bildet‘, macht den Menschen auch „stark“ (WE, 12, 265). Solche ‚Bildung‘ ist glauben-lernend die existenzielle Teilhabe an einem dynamischen Geschehen zwischen der Person Jesus Christus und dem Menschen. Und der Mensch weiß im Prinzip und in actu nicht von sich aus, was in einem gegebenen Moment wesentlich ist, was gerade jetzt wahr ist. Das zu wissen und anzuerkennen, bildet den Menschen. Das klingt paradox klingt und ist ein ‚Zugleich‘: Des Sokrates Wissen vom Nichtwissen theologisch auf die Spitze gebracht. Der Mensch lässt sich im Moment das konkrete Gebot Gottes sagen. Dieses schenkt ihm Lebensführung und sichert seine Identität.

In dieser Weltzeit lässt sich solche ‚Bildung‘ weder herstellen noch zweifelsfrei nachweisen. Sie bleibt für alle, die ‚Kompetenzen‘ messen wollen, unanschaulich, wenn auch in dem, was Bonhoeffer „Charakterbildung“ nannte (E, 352), unvermischt mit und ungetrennt von dem, was Eltern, Lehrer, Freunde ‚erziehen‘ und zur ‚Bildung‘ beitragen, sich Gottes Geist auf die Menschen in der Nachfolge Jesu auswirkt, so dass sie ‚gleichgestaltet‘ werden (E, 80 ff.) mit der „Gestalt des neuen Menschen, Christus“ (E, 324).

Marco Hofheinz geht unter dem Titel „Jesus Christus und die sog. ‚profanen‘ Vorbilder“ der Frage nach, ob Bonhoeffers Gedanke von Bildung ‚in‘ und durch Christus im Zusammenhang mit seinen eigenen Äußerungen über die ‚religionslose‘ und die ‚mündige‘ Welt so zu verstehen ist, dass dabei Menschen, die sich dezidiert weder religiös noch christlich verstehen wollen, die also gerade keine persönliche Beziehung zu Jesus bekennen, inklusivistisch vereinnahmt werden:

„Doch wie steht es nun mit all denjenigen ‚Vorbildern‘, die keineswegs für sich selbst in Anspruch nehmen, ja vielleicht sogar explizit bestreiten, ‚in Christus‘ zu sein? Folgt man den aktuellen Statistiken, so sind es vor allem die ‚local heroes‘, allen voran die eigene Mutter, die als Vorbilder genannt werden [...] Man sollte sich auch theologisch davor hüten, sie wieder ihr Selbstverständnis und Selbstbezeichnung zu vereinnahmen, indem man sie mittels bestimmter kultur- oder religionstheologischer Schemata christianisiert, eingemeindet und/oder tauft. Bonhoeffers Kritik an der Rede vom ‚religiösen Apriori‘ wendet sich entschieden dagegen. Gleichwohl wird man nicht ausschließen können und dürfen, dass Christus selbst sich in solchen Menschen vergegenwärtigen und bezeugen kann und will. Er wird dann gleichsam zum *sacramentum*, das sich im *exemplum* des Verhaltens eines solchen Menschen vergegenwärtigt“.²³⁵

²³⁵ Hofheinz, 91 ff. – Ob man allerdings in Bezug auf den ‚in Christus‘ ‚neuen Menschen‘ Bonhoeffer mit Karl Barths theologischer Figur von ‚Anhypostasie‘ und ‚Enhypostasie‘ gerecht wird, wage ich zu bezweifeln: „Zu berücksichtigen gilt es [...] auch, dass der neue Mensch, der ‚Mensch in Christus‘ noch keine eigene Hypostase, kein eigenes Sein hat. Es ist mithin von der Anhypostasie des neuen Menschen auszugehen. Mit Paulus gesprochen haben wir diesen Schatz des ‚neuen Menschen‘ nur in irdenen Gefäßen (2Kor 4,4). Der ‚Mensch in Christus‘ subsistiert enhypostatisch in solchen Mensch(en), die noch nicht erlöst, noch ‚Sünder und gerechtfertigt zugleich‘ sind“ (ebd., 91 f.). Zumindest muss man sagen: Bonhoeffer tendierte zeitlebens mit immer neuen Akzenten dahin, dem Menschen ‚in Christus‘ auch ein in und durch Christus erneuertes ‚Sein‘ zuzusprechen und ansehen zu können. Gerade die ‚Nachfolge‘ dehnt inhaltlich den Begriff der Heiligung sehr

In den zwischenmenschlichen Beziehungen kann sich Gott in Jesus durch seinen Geist vergegenwärtigen. Das tatsächlich hat Bonhoeffer geglaubt und gedacht. Wir müssen und dürfen bei ihm von einem dezidiert personalen (Jesus) und dynamischen (Geist) Verständnis von je und je sich ereignender Wahrheit ausgehen. Dass Gott nur im „Personbezug“ ‚ist‘ (AS, 126), heißt bei Bonhoeffer eben nicht, dass Gott ausschließlich eine Konstruktion menschlicher Symbolisierung und Selbstausslegung ist, sondern dass sich in den Deutungsprozessen momenthaft Wahrheit (als Gotteserkenntnis und Trost, als Lebensführung, als konkretes Gebot, als Befähigung zum verantwortlichen Handeln) einstellen kann *ubi et quando visum est deo*. Dabei ist die letztgültige Analyse dessen, was sich da einstellt, theologisch ausgeschlossen. Der Mensch, der das partout wissen will, verharrt mit seinem Finger irritiert und konsterniert in der Wunde Jesu wie der zweifelnde Thomas auf dem berühmten Bild Michelangelo Caravaggios.

Im exklusiven Blick auf Gott in Jesus als das entscheidende ‚Subjekt‘ menschlicher Bildung und menschlicher Geschichte (!) kann im ‚actus directus‘²³⁶ (Bonhoeffer) die

weit ins konkrete, sich von der Welt unterscheidende Handeln der Jünger. Nach Bonhoeffers eigener Einschätzung in Tegel sah er hier allerdings ‚Gefahren‘. Am 21.7.1944 pointiert Bonhoeffer Rechtfertigung neu als den Verzicht, aus sich selbst etwas zu machen, weder einen Heiligen, noch einen bekehrten Sünder, auch nicht einen *simul iustus ac peccator*, möchte ich ergänzen, insofern auch diese ursprünglich existenziell erfahrene und dann erst gedachte Formel Luthers später zur vor allem gedachten und damit in Bonhoeffers Sicht ‚billigen‘ Formel einer versteckten Selbstrechtfertigung wurde. Dass Bonhoeffer sich theologisch mit Mick Jagger verständigen könnte („You’ll never make a saint of me“), wie Marco Hofheinz nahe legt (97), ist eine religionspädagogisch sehr reizvolle Idee, trifft bei Bonhoeffer insofern auf Resonanz, als er am Ende ebenfalls ein inneres Programm, wenn nicht ein ‚Heiliger‘ zu werden, so doch ein ‚heiliges Leben‘ führen zu wollen, bewusst abgelegt hat, weniger aber (wie Jagger), weil er wusste, dass er scheitern würde (Jagger: „...could You stand the torture and could You stand the pain ...?“), sondern, weil er auch noch auf dieses Wissen (ob scheitern oder nicht) verzichten wollte.

²³⁶ Die Unterscheidung von ‚actus directus‘ und ‚actus reflexus‘ ist Zentralgedanke in Bonhoeffers Habilitationsarbeit ‚Akt und Sein‘ (AS), 23, Anm. 15 des Herausgebers Hans-Richard Reuter: Die Unterscheidung von *actus directus* und *actus reflexus* nimmt Bonhoeffer demnach aus der Religionspsychologie von Franz Delitzsch (Biblische Psychologie, 1855) auf und versucht, diese psychologisch konnotierte Begrifflichkeit theologisch zu wenden im Sinne der altprotestantischen Unterscheidung von *fides directa* und *fides reflexa*. Bonhoeffer zitiert in AS Franz Delitzsch durchaus mit den religionspsychologischen Konnotationen. Vgl. dazu AS, 158, Anm. Bonh. 29: „Dieser *actus directus* hat an sich schon Gottes Verheißung. Die *actus reflexi* göttlicher Vergewisserung, freudiger Selbstgewißheit, empfindlichen Sehens und Schmeckens gehören nicht zum Wesen des rechtfertigenden Glaubens, sondern jener *actus directus* ist, wie unsere Alten sagten, die *forma fidei essentialis*“ [...]. „Die durch das Wort genannten und verheißenen Vorgänge (sc. Wiedergeburt) selbst geschehen an uns in der Tiefe des Unbewußtseins [! B.V.], und nur dann und wann fallen Reflexe davon in unser Bewußtsein.“ [...]. „Wenn die Tatsache der Wiedergeburt im Bereiche unseres Bewußtseins vor sich ginge, wie wäre es da möglich, daß über den Unterschied der Wirkung des Worts und der Sakramente sich selbst unter den erleuchteten Geistern ein solches Schwanken der Ansichten fände?“ Bonhoeffer setzt unmittelbar hinter diese drei Zitate: „An die Stelle der psychologischen Deutung muß hier natürlich eine theologische treten.“ (AS, 158, Anmerkung Bonh. 29). – Welche ‚psychologische Deutung‘ ‚müsste‘ hier theologisch werden? – Richard Reuter stellt indirekt eine ähnliche Frage, wenn er AS, 158, Anm. 61 darauf verweist, daß Delitzsch selbst schon den Glauben als den *actus directus* beschrieben habe als ein „nach dem in Wort und Sacrament dargebotenen Heil sich ausstreckendes Verlangen, ein von dem angeborenen natürlichen Zustande hinweg geradewegs auf Christum gewandtes Blicken, ein seiner Gnade erschlossenes Sehnen.“ – Bonhoeffer ist von Jugend an fasziniert an den seelischen Vorgängen. Ob sein eher medizinisch-psychologisch arbeitender Vater da eine Rolle gespielt hat, scheint mir eher nebensächlich. In Wahrheit

Erkenntnis gewagt werden, dass Gott, Christus, Geist sich überall und immer ereignen können, bei jedem Menschen. Davon zu unterscheiden wäre im ‚actus reflexus‘ theologische Argumentation, die etwa aufzuzeigen versuchte, ob und wie die Wahrheit ‚in Christus‘ sich zusammendenken ließe mit der Pluralität der Weltanschauungen und mit dem Zweifel an der Wahrheit Jesu Christi. Wer ausschließlich Gott und Welt logisch zusammendenken möchte, wird Bonhoeffers Denken so sicher verfehlen, wie er oder sie vermutlich auch Schwierigkeiten haben wird, biblische Texte in ihrer theologischen Poetik zu verstehen. Als ein Kenner der Bibel und spirituell-existenziell in der Nähe des Menschen Jesus sah Bonhoeffer gar keine Möglichkeit, etwa doch einen philosophischen Standpunkt außerhalb des ‚glauben lernens‘ zu suchen. Ein solcher Standpunkt, gäbe es ihn, löste die Dynamik und das innere Geheimnis einer ‚Bildung‘ in und durch Jesus Christus auf. Theologisch reflektierte Bildung aber hat den ganzen Menschen, d. h. auch den Menschen als lebendiges Wesen vor Gott im Blick.²³⁷ Die Theologizität der Religionspädagogik müsste sich im Einspruch erweisen gegen die Nivellierung eines von der Bibel her immer auch ärgerlich und provokant bleibenden ‚glauben lernens‘ in Religionswissenschaft und Ethik. Die fromme Frage Martin Niemöllers ‚Was würde Jesus dazu sagen?‘ trifft allerdings nicht das Niveau von Bonhoeffers Theologie und expliziter wie impliziter Didaktik; denn was Jesus oder auch Bonhoeffer zu einer bestimmten Frage heute sagen würden, weiß niemand; und für Bonhoeffer war Gottes Wort und Gebot gerade je heute nur konkret und verbindlich.

Der Blick auf Jesus erweitert und hinterfragt allerdings prinzipiell und aktuell die eigene Perspektive, könnte aufmerken lassen auf das, was als Gottes Gebot heute gewagt werden

interessierte sich Dietrich Bonhoeffer für sein eigenes Inneres und das seiner Geschwister, seiner Mitmenschen. Er war insofern ein Mann des Herzens. Allerdings schien ihm spätestens mit der Theologie Barths eine rationale theologische Begründung gegeben (Psychologen sprechen hier kritisch von ‚Rationalisierung‘), der ‚psychologischen‘ Sicht des Menschen auf sich selbst zu misstrauen. Dabei hatte es Franz Delitzsch in der Tradition Schleiermachers Mitte des 19. Jahrhunderts schon vermocht, die frühe Psychologie mit einem eminent theologischen Anspruch zu verknüpfen. Nicht zufällig zitiert Bonhoeffer Delitzsch – und muss sich doch dagegen behaupten. Auch Reuter fragt leise an, ob diese Absetzbewegung in AS inhaltlich Früchte getragen hat. Das Wesentliche der Unterscheidung der beiden ‚Akte‘ hat Bonhoeffer aufgefasst und zur Leitlinie seiner Arbeit gemacht.

²³⁷ Eine entsprechende kritische Anfrage an ein Verständnis von ‚Erziehung‘, ‚Bildung‘ und ‚Religionsunterricht‘, das nicht mehr im biblischen Sinn den Menschen als ‚Seele‘ vor Gott zu thematisieren weiß, das darum den Kontakt zur ‚Weisheit‘ verliert, stellte noch zu Beginn der 70-er Jahre des 20. Jahrhunderts im hohen Alter Bonhoeffers zeitweiliger freundschaftlicher Gesprächspartner Oskar Hammelsbeck: „Das biblische Vermächtnis nach dem Vorbild Jesu fordert uns, die paideia als ‚Seelsorge‘ zu tätigen [...]. Gegenüber den neopositivistischen Tendenzen, auch in der Erziehungswissenschaft, werden wir zu klären versuchen: Pädagogik kann auf Erziehungsweisheit so wenig verzichten wie auf Wissenschaft. Was ‚ich weiß‘, lehrt mich nicht nur die Wissenschaft. ‚ich weiß‘ heißt gegen oberflächliche Vielwisserei: ‚Ich habe erkannt‘ [...]. Pädagogik und Didaktik arbeiten am möglichen Konzept und am Aufbau personaler und sozial relevanter Bildung zwischen Wissenschaft und Weisheit erziehungswissenschaftlich – ein Behelfswort – wird die Struktur jeweiliger Bildung kritisiert. Die Grenze steht bei dem Signal der Erziehungsweisheit im Sinne Pestalozzis: Das Leben bildet“ (in: Oskar Hammelsbeck, *Wie ist Erziehen noch möglich?* Berlin und Schleswig-Holstein 1974, 12 f.).

muss. Ein solches aktuelles Wagnis, Jesu Wort, d. h. Gottes Gebot und Verheißung, heute zu hören, lässt sich didaktisch nicht herstellen und ideologisch nicht sichern.

Wie weitgehend der inhaltliche Bezug auf die Bibel gewohnte Denkmuster in Bezug auf ‚Religion‘, ‚Moral‘, ‚Sitte‘ und ‚Anstand‘ usw. stört, hat Bonhoeffer am eigenen Leib erfahren. Es gehörte zu seinen aufregendsten Bibelleseerfahrungen, erst spät, im Gefängnis in Tegel, dann aber umso eindrucklicher davon gelesen zu haben, wie oft in der Bibel zur Ehre Gottes und für den Gang der Geschichte nach Gottes Führung Menschen das göttliche Gebot brechen (vgl. WE, 226 f.). Das ist im Modus des ‚actus reflexus‘ weder ethisch, noch logisch irgendwie zu erklären²³⁸ und erweist seinen Sinn ausschließlich im zwischenmenschlichen Spiel mit den Texten selbst. Weil das Leben weder in ‚Religion‘ oder ‚Religionslosigkeit‘, noch in ethischem Bemühen aufgeht, weil Menschen hin und her geworfen werden von ‚Schicksalsschlägen‘ und von unverdientem Glück, weil sie mal mehr, mal weniger ahnen, fühlen, dass ‚da‘ ein Höheres, eine Macht, ein Sinn sein könnte oder auch nur sein müsste, weil sie mit bestem Bemühen scheitern und ihnen mit List und Tücke Leben gelingen kann, darum reimt sich menschliches Leben auf den Gott der Bibel, der die philosophischen und ethischen Kategorien übersteigt, die Religiösen, Atheisten und Moralisten so überaus wichtig sind.

4.3 Das Ganze und das Fragment

Gerade weil Bonhoeffers Verständnis von ‚Bildung‘ zuerst und letztlich christologisch geprägt ist, bedeutet dies doch gerade, dass vom ‚Letzten‘ her gedacht das Vorletzte im Sinne eines ‚polyphonen‘ Zusammenhangs ein ‚*eigenständiges*‘ Thema werden konnte und musste.

Im Kontext der Korrespondenz verwendete Bonhoeffer das Sprachbild eines ‚*polyphonen*‘ Musikwerkes, um den Zusammenhang des Eros mit dem Glauben auf einen existenziell-ästhetischen Begriff zu bringen. Das Sprachbild deutet Bonhoeffers christologisch fundiertes Verständnis von Lebenskunst an: Wie bei einer Bachschen Fuge können und sollen sich die Stimmen, die Themen eines menschlichen Lebens in Beziehung auf den *cantus firmus* als Kontrapunkte *eigenständig* entfalten lassen, ohne dass – um im Bild zu bleiben – der Aufführende allzu sorgsam darauf achten müssten, dass ein ihm vielleicht vor Augen stehendes Ganzes gelingt (vgl. WE, 440 f.).

²³⁸ Interreligiöse Dialoge kranken bis heute daran, dass die Dialogpartner sich zu viel erklären, warum sie Recht haben, und zu wenig davon zeigen, was ihre eigentliche Hoffnung ist, die ihnen und allen Menschen ‚gut‘ wäre.

In solcherart ästhetischer Weise überlegt Bonhoeffer am 23.1.1944 im Zusammenhang von Reflexionen über seine Freundschaft mit Eberhard Bethge, ob Freundschaft, „*Kultur und Bildung*“ bzw. „*Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel*“, die aus seiner Sicht kein biblisch begründetes „Mandat“ hätten und darum nicht in den „Bereich des Gehorsams“ gegenüber Gottes Gebot fielen, stattdessen in einen „*Spielraum der Freiheit*“ und in Kierkegaards Sinn zu einer ‚*ästhetischen Existenz*‘ gehörten (WE, 290 f.).

Dieser Hinweis auf Kierkegaard ist bedeutsam: Bonhoeffer hatte den ‚Begriff Angst‘ und anderes von Kierkegaard eine Zeit lang auf der Folie seiner Anthropologie vom Menschen als des ‚*sicut deus*‘²³⁹ gelesen, wonach Kierkegaards ‚Sprung‘ in den ‚Glauben‘ als der einzig denk- und lebbare Ausweg des Menschen aus seiner heillosen existenziellen Selbstverkrümmung erscheinen muss. Entsprechend war für Kierkegaard die ‚ästhetische Existenz‘ auch aufgrund biografischer Reflexion des eigenen Lebens eine zu überwindende Durchgangsstufe zur ‚ethischen‘ und diese zur ‚religiösen‘ Existenz. Bonhoeffer aber überlegt nun, im Gefängnis befreit von der – so erscheint es ihm wohl nun – ‚religiösen‘ Nötigung, ein ‚heiliges Leben‘ führen zu wollen (21.7.1944, WE, 541), ob nicht Kultur, Bildung und Freundschaft theologisch aus dem Bereich dessen, was Gott vom Menschen qua Mandat (sozusagen: ethisch und ‚religiös‘) fordert, auszulagern ist in den Gott nicht abgetrotzten, sondern von Gott geschenkten ‚Spielraum der Freiheit‘ einer – wieso sollte man es nicht mit Kierkegaard so sagen? – ästhetischen Existenz, eines menschlichen Lebens, in dem der Genuss des Schönen und Wahren vor jedem Zweck steht, weil Gott es so will. Selten ist über ‚Bildung‘ Schöneres gedacht worden.

Unbeschadet der christologischen Grundlegung (s. o.) verstand Bonhoeffer unter ethischem Aspekt ‚Bildung‘ vor allem als ‚Gestaltung‘ des eigenen (!) ‚Charakters‘, der Person, eines Lebens in ‚Verantwortung‘ gemäß den Ausgangsbedingungen, in die ein Mensch gestellt war. Bildung hatte für ihn mit Lebensführung zu tun. Bewusst oder unbewusst wirkten in ihm neben den biblischen Grundimpulsen Bildungsideen Luthers, Kants, Goethes und Humboldts nach. Durchaus ging es auch Bonhoeffer um die Entwicklung und Förderung der persönlichen Anlagen und um den Genuss der Kulturgüter im Bestreben, ihn möglichst vielen, gerade den nicht ‚privilegierten‘ Menschen zu ermöglichen. Der gebildete Mensch kann sich gedanklich, emotional und im Extremfall existenziell an die Stelle des anderen Menschen versetzen (Bonhoeffer: ‚Stellvertretung‘, ‚Für andere Dasein‘, WE, 558, 560). Zu Luthers Auffassung von ‚Beruf‘ als Gottes Berufung, tief verwurzelt im

²³⁹ Dezidiert so in ‚Schöpfung und Fall‘ 1932/33 (SF), 103 ff., 131–133.

Ethos der Familie Bonhoeffer, passte es, wenn man ‚Bildung‘ als dieses Doppelte verstand: notwendige und gelegentlich mühevoll Arbeit an sich selbst und Genuss der Würde des von Gott geschaffenen und in Christus befreiten Menschen, ohne dabei die Menschen aus dem Blick zu verlieren, die es von Kindheit an schwer hatten im Leben, deren Erziehung und Bildung unter Vernachlässigung, Rohrstockhieben und in diesem Sinne (!) ‚Zuchtlosigkeit‘ misslungen war. Das zu erwerbende Wissen der Bonhoefferkinder war primär nicht darum notwendig, um in dieser Welt etwas für sich selbst zu ‚erreichen‘ (finanziell oder vom Status her), sondern um gemäß den persönlichen Begabungen mit anderen und für andere ganz man selbst zu sein und im Leben zu bestehen, auch unter Gefährdungen ‚Stand‘ zu halten.

„*Freiheit, nicht Zweckmäßigkeit*“ heißt es in einer Zettelnotiz zur ‚Ethik.²⁴⁰ Bonhoeffer hat zwischen dem ‚Gebot‘ Gottes und dem ‚Ethischen‘ differenziert (E, 365 ff.). Ethik thematisiert Gesetz und Zweck. Das Gebot Gottes aber ist ihm klarer denn je und vor allem anderen Freiheit und *Erlaubnis* zum Leben als Mensch vor Gott (E, 384 ff.). Aus dem ‚*Letzten*‘ kommt die ‚*Erlaubnis*‘ zum Leben im ‚Vorletzten‘ und die göttliche Führung in den kleinen und großen Entscheidungsfragen des Lebens. Vollends gehört ihm nun auch ‚Bildung‘ in den Bereich menschlicher Freiheit im ‚Vorletzten‘, zielt auf Freiheit auch vom Zweck, ist Genuss, ist Passivität, Empfangen und Empfängnis, Teilnahme am göttlichen Spiel in der Schöpfung²⁴¹ als Kulturarbeit des Menschen. Solche ‚Bildung‘ stünde offensiv gegen jeden Utilitarismus und jede Ökonomisierung von etwa Schulbildung zum Zwecke der Erhaltung der Gesellschaft und der Steigerung der Produktivkräfte.

Bildung und Religion? Die Erinnerung an die eigene Kindheit geht bei Bonhoeffer auch über seiner radikalen Lehre von des Menschen Sünde nie verloren. Das Kind kann ihm Sünder par excellence sein, aber auch den Eschata nahe. Bonhoeffer weiß und vertraut in dem von ihm geleiteten Kindergottesdienst darauf, dass Kinder einen besonderen Blick in die Welt haben, die aus seiner Sicht ambivalente Fähigkeit zur Fantasie und die Neugier, das Wissen-Wollen:

Welche Pilzsorten gibt es in den Wäldern von Friedrichsbrunn im Harz? Das wollte das Kind Dietrich wissen. Es war ihm so wichtig wie die fantasievolle Anteilnahme am Leben der großen Griechen und Römer.²⁴² Pilzsorten zu kennen hat zwar den Zweck, sich beim

²⁴⁰ Zettelnotiz (Zn) Nr. 62 (= Zn 62), überschrieben: „Bildung“, in: Ilse Tödt (Hg), Zettelnotizen für eine ‚Ethik‘, München 1993 (Ergänzungsband zu DBW 6) (Zettelnotizen), 58 f.

²⁴¹ Sprüche 8,30 ff.

²⁴² Plutarch, das letzte Buch, das Bonhoeffer in Händen hatte.

Mittagessen nicht zu vergiften, ist zugleich aber zweckfreies Staunen über die Schönheit der Schöpfung.

Bonhoeffer war nach eigener Aussage keine religiöse Natur, aber, kaum eingestanden, doch ein Romantiker, ein Mensch jedenfalls, der Beethovens Klaviersonaten liebte, einsame Waldspaziergänge, den Blick auf das Meer und die morbide Schönheit des alten Rom. Als ihm feindliche Mächte das Leben bedrohten, integrierte er all dieses als Erinnerungen an seine ‚Vergangenheit‘ in den Bereich der ‚guten Mächte‘, die ihn geborgen hatten und nun bargen.

Der fragmentarisch gebliebene Schlussabschnitt des ‚Ethik‘-Manuskripts „Das natürliche Leben“ titelt: „Die natürlichen Rechte des geistigen Lebens“ (E, 163–217, ebd. 216). Der kleine Absatz lautet:

„Es gibt drei fundamentale Verhaltensweisen des geistigen Lebens zur Wirklichkeit: das Urteilen, das Handeln, das Genießen. In ihnen tritt der Mensch der Wirklichkeit, der er selbst angehört, in Freiheit gegenüber und erweist darin sein Menschsein“ (E, 216 f.).²⁴³

Die Ausübung eines eigenen ‚geistigen Lebens‘ ist ein ‚Recht‘. Damit formuliert Bonhoeffer de facto ein Menschenrecht auf Bildung als freie Entfaltung des Menschen in der (Gewinnung von) *Urteilen*, (in der Befähigung zum) Handeln und im *Genießen*.²⁴⁴ Bonhoeffer fasst Bildung im Kern als ein ‚Genießen‘ auf im theologisch qualifizierten Sinn des Begriffs: Der Mensch wird gebildet durch das Leben, wie Gott es ihm schenkt bzw. schickt, in Lebensfreude, Dankbarkeit dafür, wie im Erleiden dessen, was von Gott geschickt erfahren wird, als die Aufgabe, an welcher der Mensch sich zu bewähren hat zwischen Widerstand und Ergebung. Bonhoeffer bezieht sich bei der Arbeit an diesem Ethik-Manuskript auf Josef Pieper,²⁴⁵ der unter Hinweis auf Thomas von Aquin schrieb:

²⁴³ Bonhoeffer formuliert hier am Ende des Ethik-Manuskripts ‚Das natürliche Leben‘ zum ersten Mal im Bereich evangelischer Ethik eine theologisch-ethische Lehre von den Menschen- und Grundrechten her (Vgl. E, 217 in Anm. 150 dazu die entsprechenden Ausführungen der Herausgeber). – Auf diese Passage macht auch Friedrich Johannsen aufmerksam, einer der wenigen Bildungstheoretiker, der sich überhaupt intensiv mit den Implikationen von Bonhoeffers Theologie und fragmentarischen Überlegungen zu ‚Bildung‘ in der ‚Ethik‘ befasst hat. Vgl. Johannsen/ Wagner 2014, 135.

²⁴⁴ Dies alles bei Bonhoeffer im Wechselspiel von individuellen Freiheitsrechten und sozialem Bezug. Da er das ‚natürliche Leben‘ theologisch bestimmt als Gottes Gabe (E, 176) und damit auch als die Wirklichkeit, in der Menschen ihrer Bestimmung nachgehen können: Miteinander zu leben gemäß Gottes Wille und Gebot.

²⁴⁵ Josef Pieper, *Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend*, München 1939 (Pieper), s. Nachlass-Bibliothek (NL-Bibl.) 4.37, mit Bleistift geschriebenen Unterstreichungen und Anmerkungen Bonhoeffers, z. B. Ausrufezeichen am Rand zu: „Nicht nur die Sättigung des Geistes durch die Wahrheit ist unmöglich ohne Keuschheit, sondern auch die eigentliche sinnliche Freude am sinnlich Schönen. Daß sinnliches Genießen durch die christliche Lebenslehre nicht aus dem Bereich des Sittlich-Guten [nicht nur des ‚Erlaubten‘, am Rand und unterstrichen, kursiv B.V.] ausgeschlossen wird, braucht nicht noch eigens dargelegt zu werden“ (Pieper, 48). Offensichtlich fand es Bonhoeffer erwähnenswert, dass das sinnliche Genießen nicht nur als erlaubt, sondern geradezu als sittlich gut gewürdigt werden muss, dies durchaus unter der Überschrift Piepers ‚Keuschheit und Unkeuschheit‘ bzw. ‚Zucht und Maß‘. Es ist auffällig, dass Bonhoeffer in Bezug auf ethische Überlegungen ungezwungen mit traditionell katholischen Denkkategorien umgehen kann. Auch seine spätere Unterscheidung

„Daß sinnliches Genießen durch die christliche Lebenslehre nicht aus dem Bereich des Sinnlich-Guten (nicht nur nicht des ‚Erlaubten‘) ausgeschlossen wird, braucht nicht noch eigens dargelegt zu werden.“²⁴⁶

Urteilen, Handeln und Genießen. Eine christliche Anthropologie und eine Bildungstheorie in nuce: immer im Kontakt mit dem ‚natürlichen Leben‘. Christlicher Glaube und Treue zu Erde, Geist und Natur gehören bei Bonhoeffer zusammen.²⁴⁷

In den Vorarbeiten zur ‚Ethik‘ findet sich ein bedeutsames Fragment zu ‚Bildung‘:

„Bildung“

[...]

Wissen um persönlich-menschl. Ordnungen der Welt
Verhältnis zum Ganzen des natürl. u. geistigen Daseins
(ohne Spezialisierung)



Sich in dem Ganzen bewegen können, innere Souveränität; das Weltganze in sich aufnehmen, tragen; das Humanum

Freiheit, nicht Zweckmäßigkeit.

Bescheidenheit (Grenzen des Wissens)

u. Weite des Verständnisses

Beherrschung der Sprachen! Offener Geist, auch für neues

Es ist ungebildet, im Film zu lachen, wenn Negertänze aufgeführt werden

Es ist ungebildet, eine Arbeit als gering anzusehen

Es ist ungebildet, best[immte] Stände verächtlich zu machen

Es ist ungebildet, momentane Schwächen auszunutzen

Es ist ungebildet, elementare Verhältnisse u. Vorgänge der Natur oder des geistigen Lebens nicht zu wissen

Es ist ungebildet, etwas zu verspotten, nur weil es anders ist als man.

Es ist ungebildet, seine Bildung vorzuführen.

Streberhaftigkeit, Übereifer ist ungebildet

Selbstverständlichkeit der Bildung

‚Was man gelernt u. wiedervergessen hat‘ – nicht präsent haben, sd.

geistig darüber verfügen in konkreter lebendiger Auseinandersetzung

Beschäftigung mit Dingen, die nicht direkt nützlich sind

(Humanist[isches] Gymnasium)

Bildung durch Familie, Freundschaft, kl[eine] Kreise.

Bildung ist gewachsen (nicht ‚angeeignet‘)“.

von ‚Schwachheitssünden‘ und ‚mutwilligen‘ (oder auch ‚starken‘) Sünden (vgl. WE, 574) fällt als eine eher philosophisch-anthropologische Überlegung aus dem Rahmen der bis dahin traditionellen protestantischen Ethik und Sündenlehre. Bonhoeffers christologisch fundierte Weltansicht gibt ihm die Freiheit, neue Denkwege zu probieren und dabei gelegentlich auch Figuren aus der schönen Literatur theologisch zu verstehen und in Anspruch zu nehmen.

²⁴⁶ Die eingeklammerte Bemerkung ist in Bonhoeffers Exemplar unterstrichen und mit ‚!‘ am Rand versehen.

²⁴⁷ Man könnte das auch in Richtung eines ‚komplementären‘ Denkens in geistes- und naturwissenschaftlicher Hinsicht und in etwa Bezug auf die Gestaltung etwa der Thematik von Schöpfung/ Evolution im Religionsunterricht weiterdenken. Vgl. dazu Karl Ernst Nipkow, Denkmodelle von Bildung auf dem Prüfstand. Zur metaphorischen Tiefengrammatik von Bildung unter evolutionsgeschichtlichen, pädagogischen und theologischen Perspektiven, in: Ders., Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Band 1, Bildungsverständnis im Umbruch. Religionspädagogik im Lebenslauf. Elementarisierung, Gütersloh 2. Aufl. 2007 (Nipkow 2007), 66–93.

Diese Zettelnotiz zur Ethik²⁴⁸ ist ein Fragment mit vielfältigen Bezügen zu Bonhoeffers Lektüre und Biografie.²⁴⁹ Hätte es dazu eine adäquate Ausführung in der Fragment gebliebenen ‚Ethik‘ gegeben, wäre dies mindestens eine würdige Grundlage einer Bildungstheorie geworden, auf die Bonhoeffer selbst seine eigene Theologie in einer vermutlich völlig neuen Weise hätte beziehen müssen. Wir können hier nur mit Konjekturen arbeiten im Bewusstsein davon, dass wir ein Fragment im Fragment im Fragment vor uns haben, aber eben eines, das die Mühe lohnt einzelnen Hinweisen mutig nachzugehen und zu schauen, wo sie hinführen.

Mit den für ‚Bildung‘ notwendig gehaltenen „persönlich-menschl. Ordnungen der Welt“ experimentiert Bonhoeffer anscheinend aus einer soziologisch-systemischen Sicht, während er bisher in der lutherischen Denktradition von ‚Erhaltungsordnungen‘, in der ‚Ethik‘ dann explizit von ‚Mandaten‘ gesprochen hat²⁵⁰, durch die Gott in der Welt der Menschen sein unsichtbares Regiment ausübt. In Bezug auf ‚Bildung‘ scheint Bonhoeffer eher vom „Humanum“, d. h. im Sinne des ‚Vorletzten‘, her zu denken, mit dem Akzent „Freiheit, nicht Zweckmäßigkeit“. Wie hätte Bonhoeffer diesen Ansatz konzeptionell zu Ende ausformulieren können, Bildung zugleich vom Humanum aus und als Mandat Gottes zu

²⁴⁸ Zn 62, Unterstreichungen von Bonhoeffer. Die Grafik ist von Ilse Tödt den handschriftlichen Notizen nach gestaltet worden und hier grafisch entsprechend gestaltet.

²⁴⁹ Die Herausgeber der ‚Ethik‘ verweisen zum Verständnis dieser Notizen u. a. auf Bonhoeffers Lektüre von *Karl Jaspers*, *Die geistige Situation der Zeit*. Aufmerksam gemacht auf Jaspers wurde Bonhoeffer von *Oskar Hammelsbeck*, der bei Jaspers studierte und ihn nach dem Krieg anregte, am ‚philosophischen Glauben‘ zu arbeiten. Vgl. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Neunter Abdruck der bearbeiteten 5. Auflage Berlin 1932, Berlin und New York 1999 (Jaspers), 106–117 (Ausführungen zu ‚Bildung und Antike‘, ‚nivellierte Bildung und spezialistisches Können‘, ‚geschichtliche Aneignung‘, ‚Presse‘). Für Bonhoeffer war hier besonders die Unterscheidung von ‚Bildung‘ und ‚Berufswissen‘ der ‚Spezialisten‘ wichtig, die Wichtigkeit des Erlernens von Sprachen, die Definition von ‚humanistischer‘ Erziehung als des Zusammenhangs von Bildung und Einsatz für Humanität. Wesentlich ist für Bonhoeffer auch Jaspers‘ Unterscheidung der ‚Grenzen des Wissens‘ von der ‚Weite des Verständnisses‘ (Jaspers, 112:[vom] ‚verstehenden Anschauen‘). Für Bonhoeffer reicht das ‚Verstehen‘ als das ‚Verhältnis zum Ganzen des natürlichen und geistigen Daseins‘ über die Grenzen des ‚Wissens‘ hinaus. Bonhoeffer verortet ‚Bildung‘ später zusammen mit ‚Kultur‘ in einen eigenen „Spielraum der Freiheit“ neben die von ihm schon in der ‚Ethik‘ benannten ‚Mandate‘ Gottes (WE 290–292, Zitat 291, zu den Mandaten vgl. E, 54–60, 392–395, 397–399, 406–408). Mit den „Unbequemlichkeiten der Bildung“ meint er im biografischen Kontext die Erziehung im Elternhaus, speziell die Schulung des Charakters in der Beziehung zum Vater (WE, 568). ‚Bildung‘ hat insofern mit der Arbeit an Widerständen zu tun, ist darum u. U. mühevoll.

²⁵⁰ Die Lehre von den ‚Mandaten‘ (E, 54–60, 392–399) war für Bonhoeffer die Möglichkeit, von Gottes konkretem Gebot auch jenseits der Gemeinde Jesu Christi sprechen zu können: Auch in den Institutionen des (nicht christlichen) Staates (resp. der „Obrigkeit“), der Ehe (resp. Ehe und Familie) und der Arbeit (resp. der Kultur) gilt es für Christen, Spuren von Gottes Weltregiment zu identifizieren und dermaßen informiert mitzuarbeiten für Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Das mittelbar politische Mandat der Kirche besteht für Bonhoeffer in der ‚Ethik‘ darin, in ihrer Verkündigung gegenüber Staat und Gesellschaft auf Gottes Gebot und Regiment zu bestehen. „Unter ‚Mandat‘ verstehen wir den konkreten in der Christusoffenbarung begründeten und durch die Schrift bezeugten göttlichen Auftrag, die Ermächtigung und Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes, die Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz“ (in: „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“, E, 392 f.).

denken?²⁵¹ Dass er den in der Zettelnotiz angedeuteten Ansatz vom Humanum, also theologisch von ‚unten‘ her, nicht weiterverfolgte, weist vielleicht darauf hin, dass ihm selbst deutlich wurde, dass und wie groß die Aufgabe werden würde, sein christologisch begründetes und partiell lutherisch-ordnungstheologisch (Lehre von den Mandaten²⁵²) definiertes Konzept zu öffnen für einen radikal anderen, tendenziell systemischen Ansatz vom ‚Humanum‘ her. Zettelnotiz 62 weist gerade als im Rahmen der ‚Ethik‘ nicht weiterverfolgtes Fragment über den Ansatz der Lehre von den Mandaten hinaus in die denkerische Freiheit der Tegeler Briefe.

In Zettelnotiz 62 möchte Bonhoeffer offensichtlich „Bildung“ als eigenständiges Thema unabhängig von Mandaten und auch von Verkündigung verstehen, wie er an anderer Stelle ‚das Ethische‘ vom ‚Christlichen‘ unterscheiden und zugleich zusammendenken konnte.

Das ‚Christliche‘ intendiert nichts anderes als das ‚Ethische‘. Es geht in beidem um die Erfüllung von Gottes Gerechtigkeit im Bereich des ‚Vorletzten‘. Es zeichnet sich aber dadurch aus, dass das, was in ihm über diese Welt hinaus ist, für diese Welt da ist: Das konkrete Gebot Gottes hören und befolgen Christen in der Freiheit von Menschen, die prinzipiell keiner Ideologie und keinem Zwang unterliegen, weil sie in der Nähe Jesu befreit

²⁵¹ Hier hätte Bonhoeffer ‚Bildung‘ in lutherischer Tradition in allen Mandaten, perspektivisch verschieden, thematisieren können: Vom ‚Amt‘ der *Eltern* her (Erziehung) über ‚Bildung‘ im Staat resp. von der ‚Obrigkeit‘ (vom Staat her: Schulbildung), Bildung als ‚Arbeit‘ am Charakter, z. B. im Berufsleben, sowie im Auftrag, Rahmen und Sinn der *Kirche* (Gemeindebezug: Kindergottesdienst, Katechetik, Bildung und Gottesdienst).

²⁵² Wenn auch die ‚Mandate‘, was schon ihre Bezeichnung markiert, weniger Ordnungen als vielmehr soziologisch erkennbare Wirkungsbereiche Gottes in der Welt sein sollen. Trotzdem lässt sich kaum abstreiten, dass Bonhoeffer mit seiner Lehre von den Mandaten das Missverständnis nicht ganz abwehren kann, hier ginge es eben doch auch um so etwas wie geschichtlich gewordene und göttlich sanktionierte (nicht ‚Schöpfungs-, aber eben doch Erhaltungs-) Ordnungen. Bonhoeffer will auf das konkrete Gebot hinaus, kann aber, an dieser Stelle wie gefangen in einer lutherisch geprägten Bibelauslegung von Römer 13, auch sagen: „Das göttliche Mandat der Obrigkeit setzt die göttlichen Mandate der Arbeit und der Ehe schon voraus. Sie findet in der Welt, die sie beherrscht, die zwei Mandate vor, durch die Gott der Schöpfer seine Schöpfermacht ausübt und auf (die) sie darum notwendig angewiesen ist. Die Obrigkeit [...] hält das Geschaffene in seiner ihm durch Gottes Auftrag zuteilgewordenen Ordnung, sie schützt es, indem sie Recht setzt in Anerkennung der göttlichen Mandate und indem sie diesem Recht mit Macht des Schwertes Geltung verschafft [...]. Durch Rechtsetzung und Schwertgewalt bewahrt die Obrigkeit die Welt für die Wirklichkeit Jesu Christi. Jedermann ist dieser Obrigkeit Gehorsam schuldig – um Christi willen“ (58 f.). – Abgesehen von dem auch im innertheologischen Diskurs nicht mehr vermittelbaren und durch die Entwicklung evangelischer Theologie hin zur Demokratiefähigkeit überholten Sprachgebrauch (‚Obrigkeit‘), kann ich kaum sehen, wie Bonhoeffers Mandatelehre in der uns vorliegenden Fassung zusammen gehen könnten mit einer Ethik vom ‚Humanum‘ aus. Er hätte allerdings auf den tiefen Sinn seiner christologischen Hermeneutik rekurrieren können und ‚Ethik‘ insgesamt, ‚Bildung‘ im Speziellen sowohl von göttlicher Verheißung und göttlichem Gebot her, wie auch vom ‚Humanum‘ aus konzipieren können, in der Weise, dass die eine Perspektive, der eine Aspekt, die andere, den anderen Aspekt, herausfordert und komplementär ergänzt (unvermischt und ungetrennt).

sind zu einem sachlichen Umgang mit den Dingen und zu einer nüchternen Einschätzung des Humanum.²⁵³

Trotz dieser Klärungsversuche wird der Zusammenhang von philosophisch bzw. literarisch oder pädagogisch gedachter und inaugrierter ‚Bildung‘ mit der Herzens-, Charakter- und Persönlichkeitsbildung, die Bonhoeffer mit dem Glauben an Gott in Jesus verknüpft sieht, konzeptionell nicht immer ganz deutlich. Es bleibt bei Bonhoeffer gemäß meiner Sicht auf sein Lebenswerk nicht zu konstatieren, er wäre etwa nicht fertig geworden mit seinem Konzept, sondern es gilt vielmehr, das unfertig Erscheinende als das aspektiv Widersprüchliche und gerade darin kreativ Konstruktive zu würdigen.

Zur Frage nach dem Umgang mit dem eigenen und fremden Sterben und Tod gibt es mindestens eine, m. W. kaum beachtete Briefpassage aus Tegel, die alle relevanten Fragen aufwirft und zugleich offen lässt, weil Bonhoeffer dort aus dem Gespräch mit Bethge heraus in gedankliche Regionen vorstößt, wo die Dinge nicht auf den einen Punkt zu bringen sind, sondern je nach Perspektive sich je verschiedene Aspekte auftun:

„Deine Erinnerung an Sokrates zum Thema Bildung und Tod ist vielleicht sehr fruchtbar. Ich muß darüber noch nachdenken. Klar ist mir an dem ganzen Problem eigentlich nur, daß eine ‚Bildung‘, die in der Gefahr versagt, keine ist. Bildung muß der Gefahr und dem Tod gegenüberstehen können [...] wenn sie ihn auch nicht ‚überwinden‘ kann; was heißt überwinden? Im Gericht die Vergebung, im Schrecken die Freude finden? Aber darüber müssen wir noch mehr sprechen“ (23.1.1944 an Bethge, WE, 292).

Wenn Sokrates der Inbegriff des Gebildeten sein soll, wie wäre demgegenüber und theologisch ein ‚christlicher‘ Begriff von ‚Bildung‘ zu denken? Bildung macht den Menschen ‚stark‘²⁵⁴, wobei in Bonhoeffers Sinn ergänzt werden muss: Subjekt der Menschenbildung ist letztlich allein Gott in Jesus Christus. Durch das Leben hindurch bildet Gott den Menschen; und Jesus ist der gebildete Mensch schlechthin.

Wie ist ‚Bildung‘ im Glauben und eine philosophisch und didaktisch konzeptionierte Bildungstheorie angesichts von Themen wie Leben und Umgang mit Gefahr und Tod von

²⁵³ Zu Bonhoeffers Gedicht ‚Stationen auf dem Wege zur Freiheit‘ (wohl August 1944, WE, 570 ff.) gibt es ein handschriftliches Exposé. Nach ihm scheint Bonhoeffer das ‚Ethische‘ und in diesem Zusammenhang die allgemeine ‚Bildung‘ und das ‚Christliche‘ sowie die ‚Bildung‘ im Glauben als ein Verhältnis von Immanenz und Transzendenz zu denken: „Die Transzendenz Gottes erweist sich wohl ‚mitten im Leben‘ (in der Immanenz), so dass der Mensch vor Gott (nur der Christ?) Zucht, Tat und Leiden zu lernen hat und auch lernen kann (!), aber die Erfüllung der Freiheit erst ‚jenseits des Todes‘ (im Transzendenten) erfährt: „1. Lerne dich selbst beherrschen / Tat 2. Lerne handeln. Das Wirkliche ergreifen, nicht / im Möglichen schweben / Leiden 3. Lerne Leiden – in andre Hände legen. / Tod 4. Lerne Sterben. Höchstes Fest auf dem Wege der Freiheit [...]. Was Freiheit ist, lernst du erst jenseits des Todes“ (WE, 570, Anm. 1).

²⁵⁴ Vgl. DBW 12, 265: „Christus [...] macht den Menschen stark“; vgl. WE, 535: „[...] den Menschen schafft Christus in uns.“

einander zu unterscheiden und miteinander zu denken? Bonhoeffer weiß: „[...] darüber müssen wir noch mehr sprechen.“

So viel scheint deutlich: ‚Gebildet‘ zu sein, das *Menschliche* angesichts von Gefahr und Tod als das *Gebotene* zu tun, so dass der Mensch Gefahr und Tod ‚gegenübertreten‘ kann, gleicht für Bonhoeffer im Bereich des Vorletzten vollständig dem, was Christen zu tun geboten ist und wozu sie von Christus auch befähigt werden. Insofern ist ein derart gebildeter Mensch nicht gottlos und ein Christ in diesem Sinne gebildet. Gottlosigkeit als eine Vorstellung des Bewusstseins hat für den späten Bonhoeffer seinen letzten Grund nicht in psychischen oder genetischen Ursachen, hat auch nichts mit unterschiedlich ausgebildeten religiösen Begabungen zu tun, nicht einmal mehr mit einer bewussten Entscheidung im Sinne einer Bekehrung, sondern ist letztlich darin begründet, dass Gott in der Welt ‚leidet‘ und hinausgedrängt wird an das Kreuz. Golgatha ist die Gottlosigkeit der Welt.²⁵⁵ Christen unterscheidet von Nichtchristen, dass sie dieses Leiden Gottes in und an der Welt erkennen und sich von ihm affizieren lassen.²⁵⁶ Dass jemand sich als Christ oder als Atheist versteht, ist demgegenüber untergeordnet wichtig, abgeleitet und subjektiv, von nur vorletzter Bedeutsamkeit. Ein respektvoller Umgang von Christen mit Nichtchristen war für Bonhoeffer selbstverständlich, ohne dass er seinen Glauben an Gottes Handeln in der einen Weltwirklichkeit je aufgegeben hätte.

Über diese grundsätzlichen Überlegungen zu ‚Bildung‘ hinaus leuchten einige Stichworte der Zettelnotiz 62 aktuell ein:

- Dass ‚elementare Verhältnisse und Vorgänge‘ der Natur oder des geistigen Lebens schlicht nicht mehr gewusst werden, ist eine aktuelle Herausforderung für ‚Bildung‘ in Familie, Freundeskreis, in Kirche und Schule und vielleicht speziell in ‚kleinen Gruppen‘, in denen jeder und jede Einzelne zu seinem bzw. ihrem Recht kommt im Dialog mit den (überschaubar) Anderen.
- Über Fremde lachen, momentane Schwächen ausnutzen, etwas verspotten, das man nicht kennt und das einem fremd ist, einen ängstigt usw. – Bonhoeffer hat die Erfahrung des amerikanischen und des deutschen Rassismus als mangelndes

²⁵⁵ Nicht nur in ‚Bonhoeffer-Kreisen‘ ist schnell die Rede vom *mitleidenden* Gott. Bonhoeffer habe, so heißt es, vom mitleidenden Gott geredet. Stimmt das eigentlich? Es ist eher die kirchliche Theologie der Nachkriegsjahrzehnte, die in Bonhoeffer hineingelesen wird. Bonhoeffer sprach kreuzestheologisch zunächst und vor allem vom leidenden Gott, ja, vom Tod Gottes am Kreuz. Das ist ein fundamentaler Unterschied. Indem sie ‚für andere‘ da sind, stehen Christen bei Gott in seinen Leiden.

²⁵⁶ Vgl. Bonhoeffers Gedicht ‚Christen und Heiden‘, WE 515 f.

Gebildetsein aufgefasst. Machtspiele und der Kampf um ‚Identität‘ prägen neben dem Mammonismus die aktuelle Weltpolitik. Bonhoeffer: Der leidende Gott am Kreuz überwindet die Macht- und Identitätsfragen. Der Mensch, der Bildung im Raum der Freiheit genießt, erleidet auf der Kehrseite seiner Bildsamkeit Angst, Schmerz, Ungerechtigkeit und Gewalt. Dieses Erleiden ist nicht zu vermeiden. Ein global bedeutsames Lernen von Humanität gibt es nur dort hindurch.

- In Bonhoeffers Sinn wäre ausweislich der genannten Stichworte ein ‚gebildeter‘ Glaube Wissen plus Anstand plus Verantwortung für Andere. In der Sprache der heutigen Religionsdidaktik hieße das: Wer ‚Religion‘ lehren bzw. ‚glauben‘ lernen will, muss über Deutungs- und Partizipationskompetenz hinaus²⁵⁷ sich zumindest soweit für ‚Andere‘ interessieren, dass deutlich wird: Im Glauben ‚gebildet‘ zu sein, bedeutet wesentlich Mensch sein für Andere (mit Anderen).
- Bildung als Freiheit von Zweckmäßigkeit öffnet Räume für kreative Prozesse, für Spiel und Kunst als die Ermöglichung dafür, Wege zu finden, wo noch keine sind, Fragen zu stellen, die niemand gestellt hat, eröffnet den Blick auf den Genuss des

²⁵⁷ Nach Dietrich Benner soll es im Anschluss an Schleiermachers Konzeption von Bildung und Religion (‚alles mit, nichts aus Religion‘) auch unter den gegenüber 1799 radikal veränderten Bedingungen im 21. Jahrhundert im RU darum gehen, sich ‚Wissensformen der Religion‘ zu erarbeiten, die den Lernenden Deutungs- und Partizipationskompetenz vermitteln als die der Schule mögliche Form der Befähigung dazu, ein individuelles religiöses Leben führen zu können (Dietrich Benner, *Bildung und Religion. Überlegungen zu ihrem problematischen Verhältnis und zu den Aufgaben eines öffentlichen Religionsunterrichts heute*, in: Dietrich Benner, *Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren*, Paderborn 2014 (Benner 2014), 81–97). „Religionsunterricht an Schulen muss sich auf ein Wissen beziehen, das gelehrt, gelernt, gewusst, beurteilt und überprüft werden kann. Ohne den kategorialen Ausweis eines solchen Wissens und Könnens ist Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nicht legitimierbar [...]. Heranwachsende sollen im Religionsunterricht nicht primär in sekundäre Analysen und metawissenschaftliche Thematisierungen des Religiösen, sondern in die Wissensformen der Religion selbst eingeführt werden und ein religiöses Denken und Interpretieren entwickeln, das sie befähigt, ein individuelles religiöses Leben zu führen und an Diskursen über die öffentliche Bedeutung von Religion teilzunehmen. Wie Fremdsprachenunterricht in der Schule nicht als Fremdsprachenkunde und auch nicht in der Form der Metatheorie der vergleichenden Sprachforschung [...] erteilt und betrieben wird, so kann auch ein einführender und grundlegender Religionsunterricht nicht in der Form einer vergleichenden Religionskunde und -wissenschaft erteilt werden [...]. Wie Fremdsprachenunterricht ohne vorausgegangenes Erlernen einer Muttersprache nicht möglich ist, so kann auch Religionsunterricht ohne vorausgegangene religiöse Sozialisation keine Vertiefung in religiöse Phänomene anbahnen [...]. Wo sie nicht gegeben sind, müssen sie durch schulisch veranstaltete Erkundungen und Exkursionen, Expertenbefragungen und Hospitationen künstlich angebahnt werden. Solche Anstrengungen dienen im Schulunterricht nicht dem Zweck, Heranwachsenden in den Vollzug des Glaubens einzuführen und mit ihnen religiöse Praktiken einer konkreten Religion einzuüben, sondern verfolgen das Ziel, Vorstellungen von und Kenntnisse über religiöse Praktiken zu vermitteln, an die Unterricht anknüpfen kann [...]. Nicht der Sprung aus der Lehrerrolle in die des Predigers und Missionars bzw. aus der des Schülers in die eines gläubigen Mitglieds einer Religionsgemeinschaft, sondern die geduldige Anstrengung des Lehrers, religiöse Sachverhalte mit den Lernenden zu erkunden, zu analysieren und zu interpretieren, ist hier gefragt. Vom Lehrer wird verlangt, in den Vorerfahrungen der Schülerinnen und Schüler Spuren des Religiösen aufzusuchen, dieses in seinen Vermischungen mit und Überlagerungen durch anderes zu analysieren und durch einen erfahrungs- und umgangserweiternden Unterricht die Entwicklung religiöser Grundkenntnisse und einer religiösen Deutungs- und Partizipationskompetenz zu fördern“ (Benner 2014, 90–92).

Lebens als Selbstzweck, die Bereitschaft, die Offenheit, etwas Neues zu erfahren und zu lernen.

- Bildung hieße nach Bonhoeffer die Fähigkeit zu erwerben, mit ‚innerer Souveränität‘ in „konkreter lebendiger Auseinandersetzung“ mit Anderen stehen zu können.
- Bonhoeffer waren die „Grenzen des Wissens“ ebenso wichtig wie die „Weite des Verständnisses“ – eine aktuelle Herausforderung für das Fach ‚Religion‘ und die Religionsdidaktik im Gefüge der anderen Schulfächer.
- Die „Beherrschung der Sprachen“ war für Bonhoeffer kein Besitz von Gelehrten, sondern im Sinne Humboldts hermeneutisch geboten: Mit der fremden Sprache verändert sich meine Perspektive und erweitere ich mein Verständnis vom ‚Ganzen‘.
- „Bildung ist gewachsen (nicht ‚angeeignet)“. Gewachsene Bildung hat in Bonhoeffers eigener Erfahrung damit zu tun, dass ein Mensch die Zeit, den Raum und die nötigen Anregungen und Herausforderungen bekommt und annimmt: den schützenden Garten, die Bäume im Wald, das eigene Zimmer, Rückzugsräume und Begegnungsräume, Musik, Literatur, Spiel und Gemeinschaft. Das Kind braucht die Erwachsenen, die es wahrnehmen, es schätzen, lieben, die für das Kind da sind, ihm heilsame Grenzen stecken, das Leben erklären. Bonhoeffer denkt an „Charakterbildung“ (E, 352).
- Das Stichwort „Humanistisches Gymnasium“ weist nur teilweise auf Wilhelm von Humboldt.²⁵⁸ Nach Bonhoeffer gibt es ein ‚sachliches‘ Verhältnis zu den Dingen gerade durch die Gottesbeziehung, die von allerlei unsachlichem Interesse an den Dingen und Mächten dieser Welt befreit.²⁵⁹

Letztlich zielte Bonhoeffers in seiner mittleren Zeit (1932–1939) stark von der ‚Verkündigung‘ her geprägter „Bildungsbegriff“ am Ende, deutlich in Formulierungen aus Tegel, auf das „Bildungserlebnis“ (zum Zitat s. im ff.). Damit knüpft er an eigene Erfahrungen an:

²⁵⁸ Zu Wilhelm von Humboldts Verständnis von ‚Bildung‘ vgl. Rudolf Lennert, Bildung I, in Theologische Realenzyklopädie, Bd. 6, Berlin / New York 1980 (TRE), 573 f.

²⁵⁹ „Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter. Wo behält nun Gott noch Raum fragen ängstliche Gemüter, und weil sie darauf keine Antwort wissen, verdammen sie die ganze Entwicklung, die sie in solche Notlage gebracht hat“ (16.7.1944, WE, 533). Vgl.: „Sachgemäß ist das Verhalten zu den Dingen, das ihre ursprüngliche, wesenhafte und zielhafte Beziehung auf Gott und den Menschen im Auge behält [...]. Wo [...] der Mensch in der Wissenschaft allein und vorbehaltlos der Erkenntnis der Wahrheit dient, dort findet er in der selbstlosen Preisgabe aller eigenen Wünsche sich selbst, und die Sache, der er selbstlos diente, muß zuletzt ihm dienen“ (E, 269 f.).

„Für den Bildungsbegriff bedeutet das, daß man weder idealistisch die Antike schlechthin als das Fundament bezeichnen kann [Bonh. meint Hegel, wohl auch Humboldt, B.V.], noch aber auch ‚biologisch-morphologisch‘ sie aus unserem Bildungskreis einfach eliminieren kann [Bonh. meint Spengler, B.V.]. Bis man darin weiter sieht, wird es gut sein, nicht aus einem allgemeinen Geschichtsbegriff [Hegel, B.V.], sondern ganz von den *Inhalten* und *Gegenständen* her das Verhältnis zur Vergangenheit und speziell zur Antike zu bestimmen. Vielleicht bringst Du in dieser Richtung etwas Wichtiges aus Italien mit? Persönlich ist mein Verhältnis zur Renaissance und zum Klassizismus leider immer ein kühles geblieben und ich empfinde beides irgendwie mir als fremd; ich kann es mir nicht wirklich aneignen [...]. Ob nicht die Kenntnis anderer Länder und die innere Berührung mit ihnen für uns heute ein bedeutenderes Element der Bildung ist als die Antike? Natürlich gibt es in beiden Fällen ein Banausentum; aber vielleicht gehört es zu unseren Aufgaben, die Begegnung mit anderen Völkern und Ländern über das Politische, Geschäftliche oder Snobistische hinaus zu einem wirklichen Bildungserlebnis zu gestalten. Damit würde ein bisher ungenutzt gelassener Strom für unsere Bildung fruchtbar gemacht und zugleich an eine alte europäische Überlieferung angeknüpft“ (WE, 354 f.).²⁶⁰

Als ‚Bildung‘ im qualifizierten Sinn konnte Bonhoeffer nur ernst nehmen, was „ein Verhältnis zum Ganzen“ bewirkte. Im Gefängnis hat Bonhoeffer Adalbert Stifter gelesen. Vor allem den ‚Witiko‘. Des Menschen ‚Bildung‘ hat demnach zu tun mit der Ganzwerdung einer Person, damit, sich nicht zerreißen zu lassen von den Kräften des Lebens.²⁶¹ In Stifters Witiko heißt es:

„ ‚Und du bist der rechte Mann, wie du sagst?‘ fragte das Mädchen. ‚Ob ich der rechte Mann bin‘ antwortete der Reiter, ‚siehe, das weiß ich noch nicht; aber ich will in der Welt das Ganze tun, was ich nur immer tun kann‘. ‚Dann bist du vielleicht der rechte‘, erwiderte das Mädchen“²⁶²

Bonhoeffer schreibt am 29./30.1.1944 an Bethge:

„Wer sich von den Ereignissen und Fragen zerreißen läßt, hat die Probe für Gegenwart und Zukunft nicht bestanden. Bei dem jungen Witiko heißt (es) einmal, er ziehe in die Welt, um das *Ganze* zu tun‘; es geht also um den ἄνθρωπος τέλειος (τέλειος heißt ja ursprünglich ‚ganz‘ = vollkommen) – ‚Ihr sollt ganz (τέλειος) sein, wie euer Vater im Himmel ‚ganz‘ ist (Matth 5,48) – im Unterschied zum ἀνὴρ δίψυχος – dem ‚Zweifler‘ – aus Jacobus 1,8. Witiko ‚tut das Ganze‘, indem er sich im wirklichen Leben zurechtzufinden sucht und dabei immer auf den Rat

²⁶⁰ In diesem Brief aus Tegel vom 9.3.1944 setzt sich Bonhoeffer in Bezug auf den ‚Bildungsbegriff‘ einerseits von Hegel (‚Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte‘), andererseits von Oswald Spengler (‚Der Untergang des Abendlandes‘) ab. Nicht von idealistischer Geschichtsphilosophie (Hegel) soll der ‚Bildungsbegriff‘ geprägt sein, sondern davon, dass sich Menschen konkrete ‚Inhalte‘ und ‚Gegenstände‘ (Realien) gedanklich aneignen und die „innere Berührung“ durch die „Kenntnis anderer Länder“. Bonhoeffer spricht wieder aus eigener Erfahrung, in diesem Fall seine nachhaltige Erinnerung an die Romreise. Entsprechende Ideen (internationale Begegnungen, Schüler- und Schülerinnenaustauschprogramme) sind nach dem Krieg im Zusammenhang mit christlich-kirchlicher Bildung und Schulbildung umgesetzt worden.

²⁶¹ Urban Roedl schreibt von dem ‚vulkanischen Beben‘ „unter dem friedlichen Gelände der Stifterschen Landschaft“. Bonhoeffer hat diese Verhaltenheit in Bezug auf den seelischen Ausdruck geschätzt. Die Kehrseite ist ein hoher Aufwand an Sublimation. Urban Roedl, Stifter, Rowohl-Monographie, Reinbek 1965, 93.

²⁶² Adalbert Stifter, Witiko, urheberrechtsfreie Ausgabe als ebook; Pos 328. Bonhoeffer hat auch andere Werke Stifters besessen und gekannt sowie ein Brevier mit Stifter-Zitaten für die Code-Punktierung im Rahmen der geheimen Kommunikation mit Hans von Dohnanyi u. a. Vertrauten verwendet, um sich mit ihnen für die Verhöre abzustimmen. Vgl. dazu WE, 695.

der Erfahrenen hört, also indem er selbst ein Glied des ‚Ganzen‘ ist. Man wird nicht für sich allein ein ‚Ganzer‘, sondern nur mit Anderen zusammen ...“ (WE, 303 f.).²⁶³

Wie fast immer bei Bonhoeffer, hat das – in diesem Fall von Stifters Idealen und immanenter Pädagogik beeinflusste – Drängen auf das ‚Ganze‘ eine tiefliegende existenzielle Dimension: Im Anschluss an seine ‚Ethik‘ und mit Blick auf seine Entscheidung, sich am Komplott gegen Hitler zu beteiligen, ist das angestrebte ‚Ganze‘ der ungeteilte Mensch, bei dem Denken und Handeln in eins fallen und der seine Menschlichkeit mit ungeteiltem Herzen vor Gott findet und bewährt. Im selben Zeitraum aber, in dem Bonhoeffer Stifters Witiko so wichtig erscheint, denkt er über das ‚Fragment‘ und das ‚Fragmentarische‘ des ‚Lebens‘ nach. Aus heutiger Sicht heißt es am 23.2.1944 geradezu prophetisch:

„Wenn mit dem 18. Jahrhundert der ‚Universalgelehrte‘ zu Ende geht und im 19. Jahrhundert an die Stelle der extensiven Bildung die intensive tritt, wenn schließlich aus ihr sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der ‚Spezialist‘ entwickelt, so ist heute eigentlich jeder nur noch ‚Techniker‘ – selbst in der Kunst (in der Musik von gutem Format, in Malerei und Dichtung nur von höchst mäßigem!²⁶⁴). Unsere geistige Existenz aber bleibt dabei ein Torso.²⁶⁵ Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze²⁶⁶ eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente, die nur noch auf den Kehrichthaufen gehören (selbst eine anständige ‚Hölle‘ ist noch zu gut für sie²⁶⁷), und solche, die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre

²⁶³ Adalbert Stifter selbst hat das ‚Ganze‘ vor allem in seiner literarischen Kunst gesucht als seiner ihm gegebenen Möglichkeit, mit einer ihm eigenen persönlichen Zerrissenheit leben zu können. Der seit Kindertagen von seinen jüngeren Schwestern als ‚ritterlich‘ erlebte Dietrich Bonhoeffer stützt im Gefängnis seinen eigenen Lebensrechenschaft, seinen Versuch, ritterlich auf das Ganze gegangen zu sein, einmal auch auf eine literarisch konstruierte und durchaus idealistische Idee. Urban Roedls Charakterisierung des Spätwerks Stifters gibt indirekt einen Hinweis auf den am Ende doch ganz anderen Lebens- und Denkweg Bonhoeffers: Während sich Stifter im Kontrast zu seinem realen Leben in seiner Kunst die Alternative kunstvoll erdenken musste (und konnte!), ging Bonhoeffer am Ende noch einmal aus dem Gedachten ganz in die Tat, in die tatsächliche Hingabe seines Lebens zunächst im Verzicht, aus sich selbst etwas machen zu wollen, und sei es den ‚ganzen‘ Menschen, von dem er theologisch ja eigentlich wusste, dass hier menschlich nichts zu ‚machen‘ war – und eben doch ... Bonhoeffer gab sich hin im Vertrauen darauf, dass er sich so, wie er nun einmal geworden war, Gott (aktiv immerhin!) in die Arme werfen konnte (21.7.1944), am Ende dann noch den erzwungenen Schritt weiter in der Hingabe des eigenen Lebens.

²⁶⁴ Bei allem Respekt vor Bonhoeffers ästhetischem Urteil mag man darüber streiten können, ob etwa die Maler und Künstler der Blauen Reiter, die Symbolisten und sogenannten ‚Abstrakten‘ so allgemein gesehen „nur von höchst mäßigem“ ‚Format‘ gewesen sind. Entscheidend sind die Tendenz der Bonhoefferschen Gedanken, ihr Richtungssinn und ihre aspektive Wahrheit.

²⁶⁵ Auf den wichtigen gedanklichen Unterschied zwischen dem u. U. negativ gemeinten „Torso“ (insofern er auf den ‚Kehrichthaufen‘ der Geschichte gehört, s. im f.) und dem am Ende positiv konnotierten „Fragment“ machte vor Jahrzehnten mit Bezug auf Bonhoeffer Henning Luther aufmerksam in einem für Bildungszusammenhänge fundamentalen Aufsatz: Henning Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Henning Luther, Religion im Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182.

²⁶⁶ Das ‚Ganze‘ ist in diesem Zusammenhang keine Phrase, keine Umschreibung für etwa ‚das ganze Sammelsurium des Lebens‘ o. ä., sondern meint präzise das vor Gott Ganze des Menschenlebens, sub specie aeternitatis, das unvollendete Kunstwerk, das aber auf seine Vollendung ‚angelegt‘ ist und dazu auch ‚gedacht‘ war in letztlich gedanklich unauflösbarer Verbindung von göttlichem und menschlichem Willen und Tun. Das ‚Material‘, aus dem das menschliche Leben grundsätzlich besteht, ist, unabhängig davon, was der Mensch dann daraus macht und was er alles beimischt, sein Sein als Geschöpf vor Gott. Bonhoeffer muss nicht expliziter werden. Sein Gesprächspartner Bethge sollte um die theologische Explikation gewusst haben.

²⁶⁷ Dazu gehörte für Bonhoeffer das ‚Fragment‘ des ‚3. Reiches‘. Mit dem Sprachbild vom ‚Kehrichthaufen‘ meint Bonhoeffer das absolut Dumme und Böse, die Fehlgänge von Menschen in der Geschichte, mit denen

Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann, also Fragmente, die Fragmente sein müssen – ich denke z. B. an die Kunst der Fuge. Wenn unser Leben auch nur ein entferntester Abglanz eines solchen Fragmentes ist, in dem wenigstens eine kurze Zeit lang die sich immer stärker häufenden, verschiedenen Themata zusammenstimmen und in dem der große Kontrapunkt vom Anfang bis zum Ende durchgehalten wird, so daß schließlich nach dem Abbruch – höchstens noch der Choral: ‚Vor deinen Thron tret‘ ich allhier‘ – intoniert werden kann, dann wollen wir uns auch über unser fragmentarisches Leben nicht beklagen, sondern daran sogar froh werden.²⁶⁸ Jeremia 45 läßt mich nicht mehr los.²⁶⁹ Erinnerst Du Dich vielleicht noch an den Finkenwalder Sonnabend Abend, als ich es auslegte? Auch hier ein – notwendiges – Lebensfragment – ‚aber deine Seele will ich dir zur Beute geben‘“ (WE, 335 f.).

Bildungstheoretisch bedeutet dieser anspielungsreiche und inspirierende Abschnitt mindestens das: ‚Mit Anderen zusammen‘²⁷⁰ ein ‚Ganzer‘ werden wollen, in seiner Person das ‚Weltganze‘ in sich aufnehmen können, um Gott und die Welt in sich zu ‚beherbergen‘ (WE, 453), zugleich, mit demselben Atemzug, wissen und danach leben, dass das eigene Leben, dass je ‚ich‘ ein Fragment bleibe(n) muss, aber auch bleiben kann, insofern ich mich eben nicht selbst zum Richter und Vollender meines Lebenswerkes mache, sondern Maßstab und Urteil darüber abgebe, ohne die Hoffnung auf Vollendung fahren zu lassen.

Eine gewisse Extensität und Intensität von ‚Bildung‘ sind nötig, um zugleich das Ganze und das Fragment denken zu können. Der Blick muss immer wieder weg von mir als dem Spezialisten und Techniker meines Lebens gehen. Stattdessen wäre der Respekt vor dem Menschen in der Geschichte nötig und vor allem vor dem, was je mich gedanklich und existenziell übersteigt und vielleicht auch überfordert.

Jedenfalls in der westlichen Kultur lernen die Kinder von früh auf, dass es keinen sozial abgesicherten, sie umgreifend schützenden und orientierenden weltanschaulich-kulturellen

vielleicht selbst Gott nichts anderes anfangen will und kann, als sie auszusondern und auszuschneiden aus der Geschichte der Menschheit.

²⁶⁸ In Bildungszusammenhängen heute ist man froh, wenn es jedenfalls ab und zu gelingt, für einen Moment überraschten und überraschenden Denkens (mit-)gesorgt zu haben bzw. bei einem solchen Momentum dabei sein zu können. Schon Zehnjährige, erst Recht 17-jährige Schüler und Schülerinnen schwanken zwischen Orientierungslosigkeit, Unsicherheit, mangelnder Konzentration einerseits und der selbstbewussten Attitüde, eine Totalerklärung für das Leben, Gott und die Welt zu haben. Selbstverständlich, meinen sie, konstruieren sie sich ihre Welt, müssen sie das tun, auch dann, wenn sie damit heillos überfordert sind und schon die Verständigung darüber höchstens mit den besten Freunden und Freundinnen einmal gelingen kann. Bonhoeffers Blick auf eine Geschichte der Degeneration von Bildung von der Extensivität über die Intensivität der Bildung bis zum Spezialisten und Techniker mag überzogen und im Detail auch ungerecht sein, trifft doch aber den Punkt, der uns heute angeht: Wie kann das Verstehen des ‚Fremden‘ gelingen, wenn das Fremde unbekannt ist? Wie kann ich mich je heute zurechtfinden, wenn ich kaum Sinn für die vergangene Geschichte habe? Wie kann ich Gott, Jesus, Luther ernstnehmen, wenn ich sie entweder sofort rein historisch betrachte und damit ihres möglichen An- und Zuspruchs an mich entledige, oder sie nur auf die Perspektive reduziere, ob und was sie mir zu sagen haben? Möglicherweise haben sie mir erst dann etwas zu sagen, wenn ich sie zuvor habe ihre Sache ausreden lassen.

²⁶⁹ Zu Bonhoeffers Umgang mit Jeremia 45 vgl. Kp. 3.

²⁷⁰ Man kann es sich nicht klar genug machen: In dem am Ende auch oft einsamen Menschen lebt die Schar der ‚Anderen‘, zunächst Familie und Freunde, dann die Schar der Zeugen der weltweiten Kirche Jesu Christi, dann die Braut, in allem so und anders der Mensch Jesus, der, als wäre er ein Alter Ego der inhaftierten Widerständler und auch Bonhoeffers fragte: ‚Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?‘

Rahmen gibt, dass sie darum in einer Art ungeschützten Freiheit durch die Optionen des Weltganzen gewissermaßen surfen, auf einer oft unbestimmten Suche nach irgendetwas, das für sie gelten könnte, insofern es der Identität des Subjekts ausreichend Stabilität verleiht. Wo solche geistige Heimat als eine Option unter mehreren gilt, die sich das Subjekt aneignet, kann der Blick auf ein bleibendes Spannungsverhältnis von Fragment und einem angestrebten, aber unerreichbaren und unverfügbarem Ganzen als eine Überforderung erscheinen. Jugendliche möchten in der Schule, in der Clique, im Freizeitverhalten ihre individuelle ‚*Meinung*‘ gewürdigt wissen. Eine eigene Meinung überhaupt zu formulieren scheint unter den Bedingungen der Spätmoderne mühsam genug. Was motiviert und leitet dann dazu an, sich dem Blick auf ein ‚Ganzes‘ zu öffnen, was zunächst unbedingt bedeutete, dass ich bereit wäre, meine Position infragestellen zu lassen?

Christlich theologisch orientierte Bildung hat den Versuch zu machen, die sogenannten großen und kleinen Fragen der jeweils konkreten Menschen in einem kulturellen Zusammenhang, etwa in einem Klassenzimmer, wahrzunehmen, zu bündeln, auf verständliche Begriffe und in Bildungsprozessen so ins Gespräch zu bringen, dass ‚Neues‘ dabei geschieht.

In seiner Zeit, gerade in der Gefängniszelle, hat Dietrich Bonhoeffer mögliche Grundfragen eines solchen Diskurses für seine Zeit formuliert und sozusagen am eigenen Leib durchexerziert. Billiger ging es für ihn nicht. Auch das war nun ‚teure Gnade‘ für ihn: sich die eigene persönliche Erfahrung nun etwas an neuen Gedanken ‚kosten‘ zu lassen, sie zu teilen, das Gespräch zu eröffnen.

Bauht Bildung also ‚Religion‘? Bonhoeffer hätte lieber von ‚Glauben‘ und ‚Bildung‘ gesprochen. Der Begriff des (christlichen) Glaubens war ihm von Grund auf verknüpft mit des Menschen Haltung und Verantwortung den ‚Tatsachen‘ des Lebens gegenüber. Insofern kann auch ein nichtreligiöser Mensch – vielleicht unbewusst – ‚glauben‘.

Dietrich Bonhoeffer selbst war als ein Glaubender gebildet und als ein Gebildeter ein Glaubender. Diese persönliche Disposition machte ihn aufmerksam für ein ‚Dazwischen‘ jenseits gängiger begrifflich-abstrakter Einteilungen und tatsächlich auch Klischees zwischen frommen und unfrommen, gläubigen und ungläubigen und auch sogenannten gebildeten und sogenannten ungebildeten Menschen. Pointiert gesagt: Ein ‚unbewusster‘ Christ, ein Mensch, der sich weder als religiös noch als kirchennah oder auch als Christ oder Christin verstand, konnte ihm ein ‚Mensch wie Jesus‘ sein und insofern ‚glauben gelernt‘ haben. Eine Rolle

mochte bei einem solchen Menschen seine ‚Bildung‘ gespielt haben, insbesondere die Arbeit an seinem ‚Charakter‘. ‚Bildung‘ – in Bonhoeffers Sinn – ist und bleibt zwar ein ‚vorletztes‘ menschliches Unternehmen; aber gebildet zu sein ist unter bestimmten, menschlich nicht machbaren Voraussetzungen, doch auch eine Möglichkeit, die Gott nutzt, um Menschen zu sich zu führen.

Bonhoeffer löst das kreative Spannungsverhältnis von ‚Glauben‘ und ‚Bildung‘ nie auf. Er akzentuiert im Laufe seines Lebenswerkes nur je spezifisch:

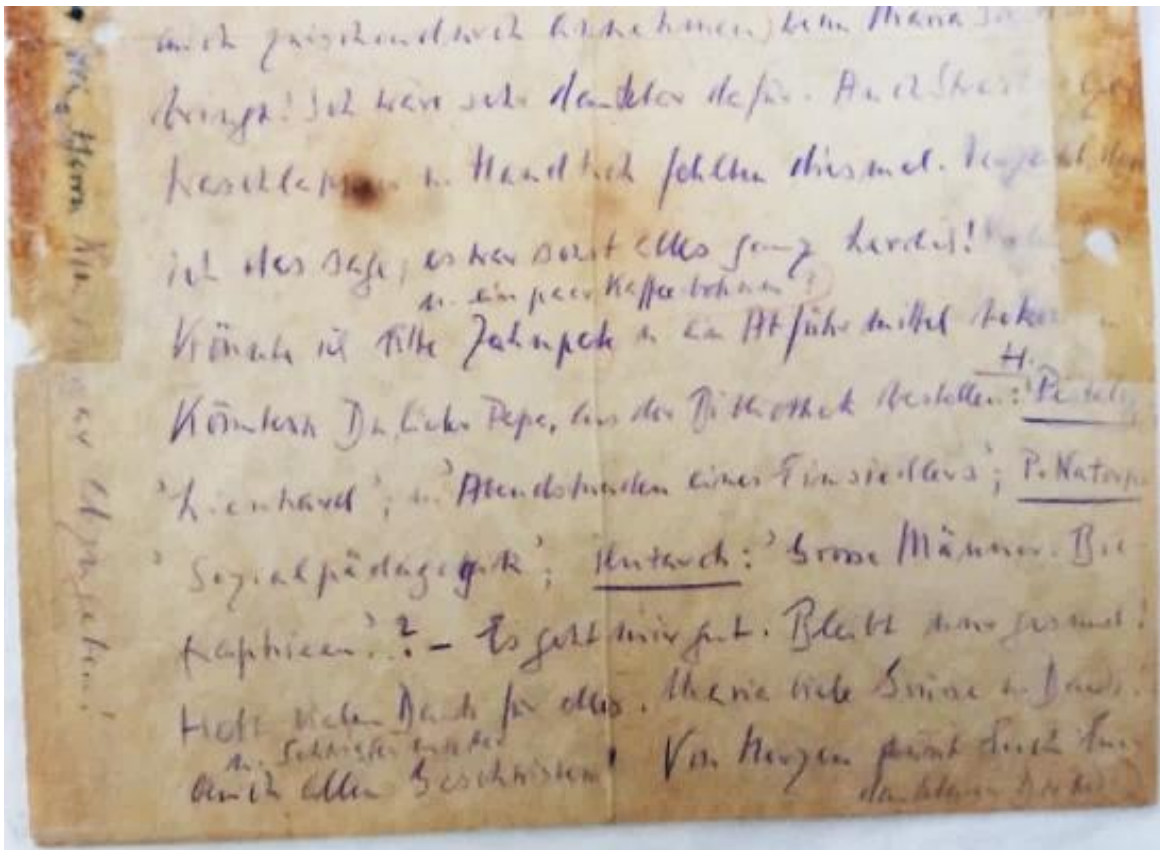
- Manchen früheren Text von Bonhoeffer kann man so lesen, als wäre Glaubenserkenntnis eine Transzendierung von Welterkenntnis, als wäre ‚Bildung‘ ohne theologische Basis nur die verzweifelte und fruchtlose Bemühung des Menschen als des Sünders, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen (so in ‚Schöpfung und Fall‘ und in der ‚Nachfolge‘).
- In der ‚Ethik‘ kommt der Glaube als die existenzielle Grundlage eines in praktischen Dingen gebildeten Menschen zu stehen. Christlicher Glaube befreit zu nüchterner Welterkenntnis.
- Im Gefängnis kann er auch darüber nachdenken, ob Sokrates als der gebildete Mensch schlechthin gelten könnte, weil er es mit dem Tod aufnahm. Wäre Bildung (offensichtlich nun ganz ohne christliche Konnotation) also die Erlangung der ‚Kompetenz‘, mit der Tatsache des eigenen Sterbens sinnvoll umgehen zu können? Befähigt ‚weltliche‘ Bildung, wenn sie nur wie bei Sokrates Existenz und Erkenntnis sinnvoll zusammenbringt, zum Leben und zum Sterben? Das wäre ein sehr anspruchsvoller Beitrag zu den seit Jahren in der Bildungstheorie diskutierten Standards und Kompetenzen.
- Hauptsächlich aber war ihm, besonders deutlich formuliert in Tegel, Jesus, der Mensch Jesus als der Mensch ‚schlechthin‘, Inbegriff des ‚gebildeten‘ Menschen, insofern ‚Bildung‘ von der Sache her gar nichts mit Schulabschlüssen, Zeugnisnoten und Status zu tun hat, letztlich auch nicht mit einer Verfügungsmacht über das eigene Leben und Sterben, sondern mit dem Wesen des Menschen als des Kindes Gottes, das sich am Ende Gott in die Arme wirft, aus dessen Armen es einst entlassen war²⁷¹, um sein Leben hier auf der Erde zu bestehen und bis zum Abbruch der Vorstellung das ureigene Lebenswerk zur Aufführung zu bringen.

²⁷¹ ‚Emanzipation‘: Entlassung aus der väterlichen Obhut und Gewalt.

„Glauben lernen“ und „sich“ „bilden“ (lassen) sind für den Bonhoeffer mindestens ab der „Ethik“ Facetten desselben Geschehens. Die Begriffe der Theologie resp. einer Bildungstheorie, letztlich auch von „Verkündigung“ und „Genuss“ von „Bildung“ hätte Bonhoeffer bei einer systematischen Bearbeitung der Begriffe kaum in zwei Bereiche etwa eines Letzten (Glauben lernen, Verkündigung) und eines Vorletzten (Bildung, Pädagogik) zunächst gegeneinander profilieren wollen, um sie dann zu einander in Beziehung zu setzen. Im Gegenteil hätte er von seinem Grundansatz her versucht, um des Letzten willen vom Vorletzten in dessen ganzer Eigenständigkeit zu sprechen und mehr noch: Das, was vom Letzten her zu sagen ist, dient dem menschlichen Leben im Vorletzten. Die Theologie und der Glaube handeln von keiner anderen Wirklichkeit als die Bemühungen um Bildung. Sie handeln aber so, dass sie in allem, was ist und geschieht, Gott leiden und handeln sehen.

4.4 Bildung und christlicher Unterricht – Der Kampf gegen Dämonen

4.4.1 Gott und Humanität



Am 17.1.1945 wünschte Bonhoeffer sich von seinen Eltern die Zusendung eines Buches „H. Pestalozzi“ sowie den Band „P. Natorp: ‚Sozialpädagogik‘“ aus der Bibliothek in das Gestapo-Gefängnis.²⁷² Er bekam die Bücher nicht mehr (WE, 611, 614).

Es scheint, als habe Bonhoeffer Pestalozzi bis dato nur mittelbar kennengelernt (DBW 15, 113 f.) und als wüsche er sich nun, ihn, etwa in Vorbereitung einer Weiterarbeit an seiner ‚Ethik‘, zu lesen – ausgerechnet in einer Zeit akuter Lebensbedrohung (vgl. WE, 610 f.).

Dass gerade in den Menschen, die im Kontakt leben zu den Kräften der Natur auch in sich selbst, unter ‚tierischer‘ (Pestalozzi) Rohheit und Gewalt, verdeckt und bis zur Unkenntlichkeit verborgen, eine natürliche Liebe, eine bildende Selbsttätigkeit, eine Lust am Gelingen von menschlicher Gemeinschaft stecken könnte – das anzuschauen und (wieder?) glauben zu können, kontrafaktisch im Angesicht von Folter und Todesangst, hat sich

²⁷² Foto von Dietrich Bonhoeffers Brief von B.V. (wie alle). – Zu Natorps ‚Sozialpädagogik‘ vgl. Andreas Lischweski, Paul Natorp, in: Winfried Böhm/ Birgitta Fuchs/ Sabine Seichter (Hgg.), Hauptwerke der Pädagogik, 3. Aufl. Paderborn 2011 (Böhm 2011), 304–306.

Bonhoeffer gerade in den Kellern des Gestapo-Gefängnisses ersehnt.²⁷³ Zumindest Sätze Pestalozzis von der Art des folgenden hätte Bonhoeffer im Januar 1945 vermutlich vorbehaltlos unterschrieben:

„Die Elementarbildung der Menschennatur ist die Bildung unseres Geschlechts zur Liebe [...] zur sehenden Liebe.“²⁷⁴

Er selbst war zu diesem Zeitpunkt Opfer von blindwütigen und verblendeten Menschen, die die Befehle von Wahnsinnigen und Agenten des Bösen ausführten und ihn zu Tode bringen würden. Inwiefern war, wie in seiner ‚Ethik‘, noch davon zu reden, die Menschennatur sei die von Jesus Christus angenommene? Inwiefern konnte Bonhoeffer dabei bleiben, der Mensch bestehe das eigene Leben, ‚etsi deus non daretur‘ (Tegeler Briefe)? Was sollte das im Hausgefängnis der Gestapo heißen, dass der Mensch mit allem fertig werde, nur nicht mit sich selbst?

„Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. Mit allem ist er fertig geworden, nur nicht mit sich selbst! Gegen alles kann er sich versichern, nur nicht gegen den Menschen. Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an.“ (August 1944, WE, 557).

Sollte in dieser Situation persönlicher Lebensbedrohung Hoffnung zu setzen sein auf die Erfahrungen und Ideen der Philosophen und Pädagogen?²⁷⁵ Diese gedanklichen Suchbewegungen am Ende seines kurzen Lebens haben etwas zutiefst Anrührendes.

²⁷³ Vgl. Johann Heinrich Pestalozzi, Gesammelte Werke: Pädagogische Schriften. Romane. Erzählungen. Fabeln, e - arnow 2015, darin seine Rechenschaft über seine Arbeit als Volksschullehrer. Pestalozzi schildert, so scheint es angesichts von mancher Schulrealität unter heutigen Bedingungen, ein Lernidyll, ein Ideal, so in ‚Wie Gertrud ihre Kinder lehrt‘, I. Inhaltverzeichnis, Pos. 9560–9590: „Es entwickelte sich in den Kindern schnell ein Bewußtsein von Kräften, die sie nicht kannten, und besonders ein allgemeines Schönheits- und Ordnungsgefühl. Sie fühlten sich selbst, und die Mühseligkeit der gewöhnlichen Schulstimmung verschwand wie ein Gespenst aus meinen Stuben; sie wollten, – konnten, – harteten aus, – vollendeten und lachten; – ihre Stimmung war nicht die Stimmung der Lernenden, es war die Stimmung aus dem Schlaf erweckter, unbekannter Kräfte, und ein geist- und herzerhebendes Gefühl, wohin diese Kräfte sie führen könnten und führen würden. Kinder lehrten Kinder. Sie versuchten, ins Werk zu setzen, was ich sagte, dass sie tun sollten, und kamen so den Mitteln der Ausführung vielseitig selber auf die Spur, und diese sich vielseitig entfaltende Selbsttätigkeit in den Anfängen des Lernens wirkte mit großer Kraft auf die Belebung und Stärkung der Überzeugung, daß aller wahre, aller bildende Unterricht aus den Kindern selbst hervorgehoben und in ihnen selbst erzeugt werden mußte. Auch hierzu führte mich vorzüglich die Not. Da ich keine Mitlehrer hatte, setzte ich das fähigere Kind zwischen zwei unfähigere; es umschlang sie mit beiden Händen, sagte ihnen vor, was es konnte, und sie lernten ihm nachsprechen, was sie nicht konnten. Sie saßen in inniger Liebe nebeneinander. Freude und Teilnahme belebte ihr Inneres, und ihr gegenseitig erwachtes inneres Leben führte sie beiderseits vorwärts, wie sie nur durch diese vereinigte Selbstbelebung vorwärts geführt werden konnten!“ – Pestalozzis religiös-humanistischer Geist beeinflusst bis heute idealistische Praktiker und Praktikerinnen in den Kultusministerien, Schulkollegien und verantwortlicher Elternschaft z. B. von Gesamtschulen als ‚bildungsgerechten‘ Schulen ‚für alle‘ und idealiter alle zusammen, Lehrende mit den Lernenden, eine Schulgemeinschaft bilden, ein vielfältiges Schulleben gestalten, multikulturell und in jeder anderen Hinsicht inklusiv und zugleich binnendifferenziert, so dass lernschwächere und lernstärkere Kinder und Jugendliche sich entfalten können.

²⁷⁴ Zitiert bei Rudolf Lennert in TRE 6, 575. Vgl. gleichsinnig zu Pestalozzi auch Hartmut von Hentigs Thesen und Ausführungen in: Hartmut von Hentig, Bildung, München & Wien 1996 (von Hentig): „Der Mensch bildet sich“ und „Das Leben bildet“ (von Hentig, 9, 37 ff.).

²⁷⁵ Bonhoeffers Bücherwünsche sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache. Zwei der drei von ihm gewünschten Bücher im Januar 1945 sind pädagogischer Natur, das dritte (der Plutarch) handelt von ‚großen‘ Männern der (nichtchristlichen) Antike.

Angesichts des wahrscheinlichen, gewaltsamen Todes fragt Bonhoeffer nach dem Menschen an seinem biologischen Anfang, richtet seine Blicke in des Menschen früheste Kindheit um einer besseren Zukunft willen.

Bei Johann Heinrich Pestalozzi hätte sich Bonhoeffer noch einmal ganz anders als 1935/36 für Fragen der religiösen Bildung interessieren können, wie er sie z. B. in ‚Wie Gertrud ihre Kinder lehrt‘ behandelt gefunden hätte:

„Wie entkeimt der Begriff von Gott in meiner Seele? Wie kommt es, daß ich an einen Gott glaube, daß ich mich in seine Arme werfe²⁷⁶, und mich selig fühle, wenn ich ihn liebe, wenn ich ihm vertraue, wenn ich ihm danke, wenn ich ihm folge?“²⁷⁷

Vielleicht aber ging es ihm im Januar 1945 im Hausgefängnis der Gestapo über die Beschäftigung mit pädagogischen Fragen hinaus um sehr persönliche Erinnerungen und Vergewisserung, um Trost für sich selbst. In der ‚Abendstunde eines Einsiedlers‘ hätte er lesen können:

„Gott ist die nächste Beziehung der Menschheit.
Auch dein Haus, Mensch, und sein weisester Genuß beruhigt dich nicht immer.
Gewalt und Grab und Tod ohne Gott zu leiden, hat deine sanft, gut und fühlend gebildete Natur keine Kräfte.
Gott-Vater deines Hauses, Quell deines Segens-Gott-dein Vater, in diesem Glauben findest du Ruhe und Kraft und Weisheit, die keine Gewalt, kein Grab dir erschüttert. [...] Glauben an Gott, du bist nicht Folge und Resultat gebildeter Weisheit, du bist reiner Sinn der Einfach, horchendes Ohr der Unschuld auf den Ruf der Natur-daß Gott-Vater ist. Kindersinn und Gehorsam ist nicht Resultat und späte Folge einer vollendeten Erziehung, sie müssen frühe und erste Grundlagen der Menschenbildung seyn“.²⁷⁸

‚Einfalt‘, ‚Kindersinn‘ und ‚Gehorsam‘ sind gerade in ihrer zutiefst menschenfreundlich und sinnlich gedachten Bedeutung bei Pestalozzi für den Theologen wie den Menschen Dietrich unbedingt wichtig.

‚Einfalt‘ – ein Zentralbegriff der Ethik (s. im ff. den Exkurs zu Laokoon), im Grunde aber der Bildungstheorie Bonhoeffers: Von Adalbert Stifters ‚Witiko‘ aus reflektiert Bonhoeffer den in der ‚Ethik‘ zentralen Begriff der ‚Einfalt‘²⁷⁹ nun noch einmal vertieft als einen ‚ästhetischen‘ Begriff, d. h. als die jede sittlichen Handeln notwendig vorausgehende Befähigung des Menschen, ein ‚ganzer‘ im Sinne eines ‚einfältigen‘ Menschen persönlich zu

²⁷⁶ Ein Zufall? Eine Lese Frucht von früher? Ein im Gedächtnis behaltene Zitat von irgendwoher? Am 21.7.1944 schreibt Bonhoeffer an Bethge davon, dass man „ein Mensch, ein Christ“ wird, indem man sich „Gott in die Arme“ „wirft“ (WE, 542).

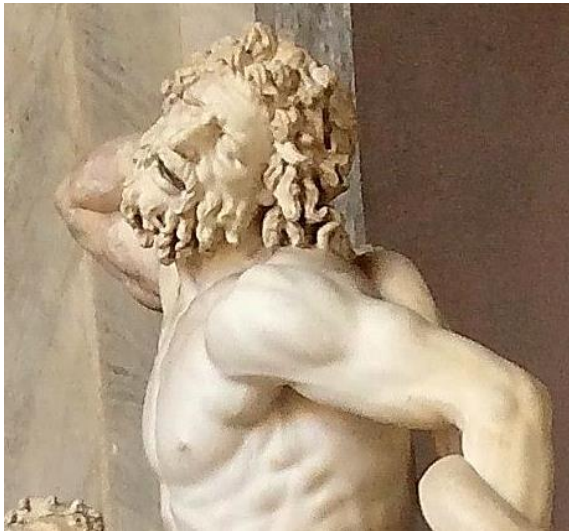
²⁷⁷ Johann Heinrich Pestalozzi, aus: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, in: Karl Ernst Nipkow/ Friedrich Schweitzer, Religionspädagogik, Band 1: Von Luther bis Schleiermacher, München 1991 (Nipkow/ Schweitzer 1991), 227.

²⁷⁸ Die Abendstunde eines Einsiedlers, in: Nipkow/ Schweitzer 1991, 221.

²⁷⁹ E, 321–323, 155: „Einfalt der Herzenshingabe an Jesus Christus“..

sein. Insofern ist ‚Einfalt‘ ein Grenzbegriff theologisch verstandener Bildung; denn ‚einfältig‘ ‚ist‘ man oder nicht. Man kann es nicht ‚werden‘, sagt Bonhoeffer.²⁸⁰

Exkurs: Laokoon – (k)eine Marginalie



„Vormittag im Vatikan nur Antike, allein. Gleich als erstes konnte ich mich nicht in den Anfangssälen aufhalten, sondern ging vor Begierde gleich ins Belvedere. Als ich da zum erstenmal den Laokoon sah, durchfuhr mich tatsächlich ein Schrecken, denn er ist unglaublich. Ich habe lange Zeit hier und beim Apollon zugebracht ...“ (April 1924, DBW 9, 89).

„Übrigens ist mir an Stifter der Unterschied zwischen Einfalt und Einfachheit deutlich geworden. Stifter ist nicht einfältig, sondern einfach (ebenso wie da ‚Bürgerliche‘ ‚einfach‘ ist). ‚Einfalt‘ ist (auch im Theologischen) eher ein ästhetischer Begriff. – (hatte Winckelmann eigentlich recht für die antike Kunst mit der Definition der ‚edlen Einfalt‘? (doch bestimmt nicht in bezug z. B. auf den Laokoon), ‚stille Größe‘ finde ich sehr gut) – ‚Einfachheit‘ ist ein ethischer Begriff. ‚einfach‘ kann man *werden*, ‚einfältig‘ kann man nur *sein*. Zur ‚Einfachheit‘ kann man erziehen und bilden – ja, es ist eins der wesentlichen Ziele der Erziehung und Bildung –, ‚Einfalt‘ ist ein Geschenk. Ein analoges Verhältnis sehe ich in den Begriffen des ‚reinen‘ und des ‚Maßvollen. ‚Rein‘ kann man nur *sein*, vom Ursprung oder vom Ziel her, d. h. von der Taufe oder von der Vergebung im Abendmahl her, es ist wie ‚Einfalt‘ ein Ganzheitsbegriff, die verlorene Reinheit – und unser aller Reinheit ist verloren! – kann im Glauben wiedergeschenkt werden, im Werden und im Lebenkönnen können wir nicht mehr ‚rein‘, sondern nur noch ‚maßvoll‘ sein; und das ist ein mögliches und notwendiges Ziel der Erziehung und Bildung“ (12.2.1944 an Bethge, WE, 323).

²⁸⁰ Obwohl genau das Matthias Claudius von Gott erbittet – und Bonhoeffer hat das Lied sehr gut gekannt und in Friedrichsbrunn und anderswo hundert Mal gesungen: „Laß uns einfältig werden, / Und vor dir hier auf Erden / Wie Kinder fromm und fröhlich sein!“ Zu ‚Einfalt‘ bei Bonhoeffer vgl. den Vortrag von Günter Ebbrecht, Dietrich Bonhoeffers Gedicht ‚Wer bin ich?‘ im Spiegel seiner Hafterfahrungen, in: Bonhoeffer Rundbrief Nr. 116, August 2017 (Ebbrecht 2016), 18–40. Solch ein ‚so‘ und ‚so nicht‘ ist eine Bonhoeffer-typische Denkstruktur, eine situative Verschärfung (Gremmels) oder auch eben ‚aspektiv‘ zu verstehen. Selbstverständlich hätte Bonhoeffer Matthias Claudius nicht abgesprochen, dass es sinnvoll sein kann, Gott im Gebet darum zu bitten, ‚einfältig‘ ‚werden‘ zu können. Es wäre widersinnig, solch ein Gebet um Vertrauen, um Glauben, um den Geist der Kinder im Sinne des Jesuswortes, für sinnlos zu erachten, weil daraus etwa nichts werden könne. Bonhoeffer kommt es im Kontext vielmehr darauf an, seine eigene Denkweise noch einmal zu justieren und zu klären: Einfalt ist eine Haltung, eine existenzielle Erfahrung, Ausdruck einer Person-Ganzheit. Da lässt sich willentlich nicht viel lernen. Eine Person, ein Charakter wächst in der Zeit, braucht Zeit, braucht lebenslanges Lernen, ist in der Substanz aber vor allem „Geschenk“, Erfahrung von Gnade. Einfachheit ist eher in des Menschen Vermögen gelegt. Einfach kann ein Menschen ‚werden‘ wollen und relativ schnell ‚lernen‘, einfacher zu leben. Nicht nur an Stifter, sondern an sich selbst in der Gefängniszelle wird Bonhoeffer diese Unterscheidung vertieft ‚gelernt‘ haben.

Vom Laokoon war Dietrich Bonhoeffer nachhaltig fasziniert. Er war ihm „tatsächlich ein „Schrecken“. Tremendum et fascinosum gegenüber einem Kunstwerk der Antike.

Die während seiner Romreise April–Juni 1924 bewunderte Laokoon-Gruppe im Vatikan²⁸¹ konnte allerdings in seinem Sinn kein Bild der ‚Einfalt‘ oder ‚Reinheit‘ sein. Der trojanische Priester, überfallen von den Meeresschlangen des Poseidon, ringt in einem aussichtslosen Todeskampf um das Leben seiner schon fast erdrosselten Söhne.

Ist der Kampf sinnlos; oder geht es um die Würde des Menschen gegenüber einem ihm oft unverständlichen und grausamen Schicksal? Was hat den jungen Dietrich derart erschrocken? Tatsächlich wird er sich mit ‚Schicksal‘ (‚Fatum‘) und Fügung, ‚Widerstand und Ergebung‘ eines Tages existenziell befassen ...

‚Einfalt‘ besteht für Bonhoeffer aus der im Kern ungebrochenen, insofern ‚reinen‘ herzlichen Beziehung mit Gott (Mt 5,8!).²⁸² Der Laokoon, überlegt Bonhoeffer, könnte – trotz seiner Todesqualen – möglicherweise ein Bild ‚stiller Größe‘ sein (nach Winckelmann, vgl. WE, 323, Anm. 4 u. 6), keinesfalls aber ‚einfältig‘ (WE, 323). Im Bild dieses verzweifelten Todeskampfes des Vaters seiner Söhne ist tatsächlich keine ‚Einfalt‘ zu erspüren. Hier walten feindliche Götter, Schicksal und Tragik. Kein Gott Immanuel will die freie Beziehung zu seinem Geschöpf, zum Menschen.

Bonhoeffer überlegt trotzdem überraschender Weise, ob der Laokoon eine antike Ahnung, ein „Vorbild für spätere Christusbilder“, ein „Schmerzensmann“ sein könnte (WE, 293, 337) und hakt in dieser Frage bei Bethge sogar nach (WE, 337). Die Gedankenspur mag

²⁸¹ Foto B.V. – Vgl. Bonhoeffers ‚Italienisches Tagebuch‘, DBW 9, 81–112.

²⁸² Vgl. E, 321–323, 326 f., vgl. bes: „Wie in Jesus Christus Gott und Mensch eins wurde, so wird durch ihn im Handeln des Christen das Christliche und das Weltliche eins. [...] Von ihm allein gibt es nun auch menschliches Handeln, das sich nicht an prinzipiellen Konflikten zerreibt, sondern aus der vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott herkommt, ein Handeln, das der Note des Tragischen oder des Heroischen ganz und gar entbehrt, das vielmehr in Nüchternheit und Einfalt das Wirklichkeitsgemäße tut. Es ist Handeln in stellvertretender Verantwortung, in Liebe zum wirklichen Menschen, im Aufsichnehmen der Schuld, die auf der Welt liegt“ (E, 237).– Nicht die eigene Schuld, die des Konspirateurs, wird hier auf sich genommen, sondern die Schuld, „die auf der Welt liegt“ (!). Wenn Bonhoeffer in einem damit angedeuteten gedanklichen Zusammenhang formuliert, dass „das der Note des Tragischen oder des Heroischen *ganz und gar* entbehrt ...“ (kursiv B.V.), dann sollte man als Lesende oder Lesender auf dialektische Weise die Aspektivität dieser Thetik aufschlüsseln. Selbstverständlich will Bonhoeffer sagen, dass ethisches Handeln nüchtern und wirklichkeitsgemäß zu sein hat; aber er will eben aus der ‚Einfalt‘ des Jesus Christus Nachfolgenden heraus auch handeln wie Jesus, leben und handeln in und aus seinem Gott und die Welt versöhnenden Geist. Man wird kaum infragestellen können, dass Jesu Handeln in *diesem* Sinn und bei aller Nüchternheit auch etwas Heroisches und vielleicht sogar Tragisches anhaftet. Bonhoeffer wehrt mit Blick auf eine ethische Besinnung ab, was er auf der Rückseite des Gesagten ahnt und was ihn selbst eines Tages einholen wird: der eigene Kampf mit dem ‚Schicksal‘, das Ringen im Glauben darum, dass aus dem ‚Es‘ des Schicksals das ‚Du‘ von Gottes Schickung und Führung wird, Widerstand und Ergebung als bewegliches existenzielles Handeln und Geschehenlassen, Kampf und Hingabe zur rechten Zeit (vgl. WE, 333 f.)! Der Laokoon hat Bonhoeffer tiefer berührt, erschreckt und theologisch fasziniert als ihm selbst ganz klar werden konnte. Laokoon – ein Vorbild des Gekreuzigten?!

überraschen; denn auf ihr würde Bonhoeffer vielleicht nicht die Kreuzigung Jesu im historischen oder theologischen Sinn, aber zumindest die Tradition der „Christusbilder“, besonders das Bild der Gotik vom Schmerzensmann, in einen Zusammenhang bringen mit dem antiken Verständnis von Schicksal und Tragik, das im Laokoon seinen Ausdruck fand.²⁸³

Vielleicht ist Bonhoeffer auch schon frühzeitig auf die quasi geheime und für ihn höchst persönliche Rückseite des Gedankens von Tragik und Schmerzensmann gestoßen: Der sich für sein Volk in die Bresche wirft²⁸⁴, kommt zwischen die Mühlräder der Geschichte. Die Gegen-Geschichte einer größeren Hoffnung will erst erfahren und interpretiert werden als die von Kreuz und Auferstehung.

Man könnte auf Bonhoeffers Spur fragen, ob und wie ggf. theologisch zu denken ist, im Kreuzesgeschehen nicht von vornherein eine theologisch irgendwie intelligible Aktion Gottes zur Rettung der Menschheit zu sehen, sondern tatsächlich die finsterste Gottlosigkeit, den Karfreitag der Welt.²⁸⁵ Man könnte weiter fragen, ob und ggf. wie es zu denken sein könnte, gerade im ‚einfältigen‘ Jesus, im Vorbild dieses Menschen ‚schlechthin‘ (21.7.1944, s. dazu Kap. III) auch den äußerlich wie innerlich zerrissenen Menschen (den ‚aner dipsychos‘, wie Bonhoeffer vor allem in der ‚Ethik‘ ausführt) zu erkennen. Man könnte weiterfragen, wie theologisch zu denken sei, den biblisch bezeugten Gott Israels und Vater Jesu Christi zusammenzudenken mit Schickung, Schicksal und Tragik, wie die antike Mythologie und Philosophie es dachte und der Bildhauer des Laokoon es in Stein meißelte.

Soll man es als Versehen oder als Verdrängung theologisch unangenehmer Gedanken verstehen, dass Eberhard Bethge wohl auf die ‚stille Größe‘ antwortet²⁸⁶, aber auf Bonhoeffers Frage zu Laokoon als ‚Schmerzensmann‘ überhaupt nicht eingeht (vgl. WE, 347)?

Exkurs Ende

Ein ‚maßvolles‘ Leben als Ziel von Erziehung und Bildung? Keinesfalls meint Bonhoeffer als Zielvorstellung das ‚Maß‘ des Bürgers (welches er mit ‚Einfachheit‘

²⁸³ Die Expressivität des Schmerzensmannes am Kreuz sollte den Betrachtenden vor Augen und ins Herz malen, dass und wie Gott ihretwegen gelitten und den Abtrag ihrer tödlichen Sündenlast für sie geleistet hat. Die Maler der Reformation ‚reformierten‘ das Bild gegen die Ikonoklasten rund um Karlstadt und Müntzer im Disput mit den Reformierten. Das Bild des Gekreuzigten kam nun zentral auf den Altar – aber in gegenüber der Gotik im Ausdruck zurückgenommen. Nicht mehr das Bild, sondern das gepredigte Wort sollte nun den Christus in das Herz malen. Vgl. dazu Joseph Leo Koerner, Die Reformation des Bildes, München 2017, bes. 198 ff.

²⁸⁴ Nichts anderes tut der antike Laokoon nach der Erzählung!

²⁸⁵ Auf der Spur des Laokoon als des ‚Schmerzensmannes‘ hätte Hegels Rede vom Tod Gottes, sein ‚spekulativer Karfreitag‘ Bonhoeffer herausfordern müssen, seine biblisch und lutherisch geformte Kreuzestheologie in ein theologisch-philosophisches Gespräch einzubringen, möglicherweise, zum eine ‚nicht-religiöse‘ Interpretation des Zentralsymbols des christlichen Glaubens voranzubringen.

²⁸⁶ eher ablehnend, was seine eigenen Erfahrungen vor Ort mit den impulsiven ‚Südländern‘ betrifft.

konnotiert!), sondern das Maß des Menschen, wie es Jesus Christus selbst am und im Menschen ‚bildet‘. Das ‚maßvolle‘ Leben ist nur annäherungsweise und letztlich gar nicht bürgerlich – es ist so radikal wie das Leben des Menschen Jesus radikal war, der das Maß des Menschen auf eine Weise definierte, die die Welt ihm tödlich übel nahm. Christen wissen, sagt Bonhoeffer, dass sie nur „im Glauben“ einfältig und rein sein können und im praktischen „Lebenkönnen“ weder einfältig noch rein werden, noch dauerhaft sein können. Sie haben dies jedenfalls niemals vorzuweisen. Erziehung und Bildung führen, christlich verstanden, in diese gedanklich und existenziell unauflösbare Spannung. In dieser an die Person Jesu Christi gebundenen existentiellen Spannung liegt die christliche Freiheit begründet, das höchste Maß auch an Freiheit und Klugheit (E, 67!), dessen Menschen geschenkweise befähigt werden können. Mit dieser Sicht auf den Menschen hätte Bonhoeffer im Januar 1945 Pestalozzi neu gelesen und den Text befragt, ob er noch Neues lernen könnte von diesem Pädagogen der Menschheit.

Für Bonhoeffer kommt ‚Gehorsam‘ aus dem ‚Hören‘, allerdings eher aus dem Hören auf Gottes Wort als auf den „Ruf der Natur“ (Pestalozzi). Die Verankerung von ‚glauben lernen‘ in Erfahrungen des Menschen in seiner frühen Kindheit war bei Pestalozzi programmatische Einsicht, bei Bonhoeffer biografisch immer ein im Hintergrund mitlaufendes Wissen. Dass etwa das Vertrauen-Können auf „frühen und ersten Grundlagen“ in der frühen Kindheit aufrucht, war Pestalozzi pädagogisch bewusst. Bonhoeffer hat sich 1935/36 gegen eine – aus seiner damaligen Sicht – psychologische, d. h. in ihrer theologischen Klarheit reduzierte, Sicht gewehrt, interessierte sich aber auch zu diesem Zeitpunkt teils unbewusst, teils in Anknüpfung an seine anfängliche Theologie des Kindes in ‚Akt und Sein‘ für eine psychologische Sicht auf Kinder und Jugendliche! Im Januar 1945 – so scheint es – hat Bonhoeffer in diese Zusammenhänge noch einmal neu hineinschauen wollen.

Auf Paul Natorp war Bonhoeffer schon zu Beginn seiner akademischen Arbeiten aufmerksam geworden. Die ‚Sozialpädagogik‘ hatte er für ‚Sanctorum Communio‘ verarbeitet (SC, 43 ff.). Natorp, so Bonhoeffer 1926, habe das Problem, wie der Wille des einzelnen Menschen und der Wille zur Gemeinschaft zusammengehörten (in dessen Theorie der Willensbildung in drei Stufen: Trieb, Wille und Vernunftwille) „im wesentlichen gelöst“ (SC, 43). Bonhoeffer resümiert zu ‚Gemeinschaft‘ in der Perspektive des ‚Urstandes‘ (!):

„Die gesamte Geistigkeit des Menschen ist in die Sozialität hineinverwoben und ruht auf der Grundbeziehung von Ich und Du [...]. In unendlicher Nähe, in gegenseitiger Durchdringung, sind Ich und Du ineinandergefügt, für immer unlösbar voneinander, aufeinander ruhend,

aneinander innigst teilnehmend, mitfühlend, miterlebend, mittragend an dem allgemeinen Strom der geistigen Wechselwirkung“ (SC, 45).

Im Wissen um den ‚Fall‘, der die menschliche Gemeinschaft des Urstandes unter die ‚Sünde‘ zwang (SC, 69 ff.: „Die Sünde und die zerbrochene Gemeinschaft“), im Wissen um die Gräueltaten der NS-Zeit kann Bonhoeffer 1944 doch (wieder?) sagen, in gewisser Weise *etsi lapsus non daretur*: „[...] der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente. Gott in Menschengestalt!“ (WE, 558) Will er *darum* Natorp noch einmal lesen, vielleicht nun mit der ethischen, in der Praxis religionspädagogischen bzw. religionsdidaktischen Frage, *wie* Menschen zu einem globalen Vernunftwillen (Natorp) kommen könnten?

In seiner Vorlesung zur ‚Geschichte der Systematischen Theologie‘ kam er 1931 auf Natorp zu sprechen als einen, der in der Nachfolge Kants anders als dieser nicht von ‚bloßer Vernunft‘, sondern von der ‚Humanität‘ reden wollte:

„Natorp: statt ‚bloße Vernunft‘ bei Kant: Humanität. (Streichung des transzendenten Dings an sich). Begriff des humanum letzte Einheitsform für alle Inhalte Das Ding an sich [ist] zur immanenten unendlichen Aufgabe geworden, nicht mehr transzendentaler Grenzbegriff, und zwar zur unendlichen Aufgabe des erkennenden, sittlichen und ästhetischen Prozesses. Über diese Humanität kann die Religion nicht [hinaus] führen. Was kann es anderes geben als reines Erkennen, Wollen und Fühlen und den synthetischen Akt des Bewußtseins ...“ (Mitschrift DBW 11, 155).

Bonhoeffer führt seine Darstellung im Anschluss weiter als ironisch gewürzte Kritik an der theologischen Dimension der Argumentation Natorps und der Theologie Schleiermachers:

„Theologie als Wissenschaft [ist hier] restlos abgetan; das [war] letztlich das Verdienst Schleiermachers, der ja gerade die Theologie wissenschaftsfähig machen wollte“ (ebd., 156).

Trotz dieser damals deutlichen Distanz zur Linie Schleiermacher-Natorp war Bonhoeffer im Januar 1945 wahrscheinlich brennend an der Idee einer globalen Humanität interessiert. Sie hatte er früh bei Natorp gefunden und im Wesentlichen bejaht. Sie hatte ihn von Anfang an fasziniert: Humanität als Projekt eines menschheitlichen ‚Willens‘ mit der Hintergrundfrage, welche Bedeutung dabei der Rede von Jesus Christus zufallen könnte. Möglicherweise hatten ihn in der Frage von Theologie und Pädagogik seine Erfahrungen und Reflexionen im Gefängnis dazu gebracht, seine Stellung zu den philosophisch-humanistisch und pädagogisch ausgewiesenen Werken Natorps und Pestalozzis²⁸⁷ noch einmal zu überdenken – gegenüber Pestalozzi, wie er sie seinerzeit im Januar 1939 in einem Brief an

²⁸⁷ Im Unterschied zu Natorp hat Bonhoeffer vielleicht Pestalozzi von sich aus bis dato gar nicht wahrgenommen. Das Register der DBW weist jedenfalls in dieser Richtung keine Bezüge aus. Pestalozzi wurde ihm aber von Dritten genannt; und überhaupt kam niemand, der mit Bildung zu tun hatte, an ihm vorbei. Eine grobe Kenntnis Pestalozzis hat zur Allgemeinbildung Bonhoeffers gehört. Verblüffend sind Übereinstimmungen in mancher Gedankenführung und Begrifflichkeit.

Theodor Litt²⁸⁸ angedeutet hatte: Er fragte damals, ob nicht die ungenügende theologische Grundierung der Anthropologie in der Christologie das „relative Unrecht“ in der „Anthropologie Pestalozzis“ wäre.²⁸⁹ Das Unrecht, das er selber erlitten hatte und von dessen monströsen Ausmaßen er mittlerweile in vollem Ausmaß wusste, führte ihn gerade mit Jesus

²⁸⁸ Theodor Litts Werk ist für Bonhoeffer bei seiner Dissertation eine wichtige Referenz. Bei ihm findet Bonhoeffer sozialphilosophische Bestimmungen zum Personenbegriff sowie zum Verhältnis von ‚Individuum und Gemeinschaft‘ (SC, 44, 47, 49, 65, 205 f.), die Bonhoeffer ekklesiologisch umformulierte als ‚Christus als Gemeinde existierend‘. ‚Bildung ist gewachsen (nicht ‚angeeignet‘)‘: In Bonhoeffers ‚Ethik‘-Zettelnotiz 62 klingt möglicherweise auch etwas von Theodor Litts Erörterung der pädagogischen Grundfrage Führen oder Wachsenlassen an, welches Problem Bonhoeffer so löste, dass gute Führung den Freiraum zum Wachsenlassen des Individuums herstellt und schützt. Schlechte oder mangelnde Führung in der Erziehung durch die Eltern führt nicht zu mehr Freiheit und Bildung, sondern im Gegenteil zu Willkür und Abhängigkeiten als Ausdruck eines nicht geführten, sondern haltlosen Lebens. Andererseits darf kein Erziehungsideal aus der individuellen Person einen bestimmten ‚Typus‘ machen wollen, was dem Menschen seine Personenwürde und Freiheit raubte. Ähnlich sah es Theodor Litt 1926. Vgl. dazu Sabine Seichter, Theodor Litt, Führen oder Wachsenlassen, in: Böhm 2011, 257–259: „Litt zeigt auf, dass es bei der pädagogischen Grundproblematik vom ‚Führen‘ und ‚Wachsenlassen‘ nicht um ein Entweder-Oder, nicht um ein Sowohl-als-auch und ebenso wenig um ein Teils-teils geht, zwischen denen man wählen könnte. Litt stellt klar, daß diese beiden Grundausrichtungen notwendig aufeinander bezogene, sich dialektisch ergänzende und konstruktiv spannungsreiche Momente innerhalb eines einzigen und eines jeden Erziehungsprozesses sind [...]. Sowohl eine Erziehung, die einseitig die Maßstäbe ihres Denkens und Handelns allein aus der Vergangenheit oder isoliert aus der Zukunft schöpft, erliegt nach Litt einem Führerpathos [...]. Indem Litt dem Erzieher die Aufgabe eines ‚Mittleramtes‘ zuspricht, wird die Frage nach den erzieherischen Zielen deutlich: Es ist stets das Hin- und Herpendeln ‚zwischen idealem Gehalt und werdender Gestalt‘ [...], ‚subjektivem und objektivem Geist‘ [...], dem heranwachsenden Kind und der zu vermittelnden Sachwelt“ (ebd., 258). – Litts Warnung vor einem „Führerpathos“ bezieht sich auf Ideen der Jugendbewegung, die später die Nazis aufgriffen. Zur Idee des ‚Führers‘ vgl. Bonhoeffers Vorankündigung zu einem längeren am 1.2.1933 im Radio gesendeten Beitrag seinerseits: „Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation“ (DBW 12, 242–260) unter dem Titel „Wandlungen des Führerbegriffs in der jungen Generation“ (ebd., 240–242). In der Vorankündigung („Wandlungen“) scheint Theodor Litt anzuklingen, wenn Bonhoeffer schreibt: „Woher kommt dieses eigentümliche Feuer, dieser Glanz und dieses Pathos, das der Begriff des Führers heute bei den Jungen in sich trägt? [...] ist der Ruf nach dem Führer ein notwendiger Ausdruck sowohl unserer gegenwärtigen politischen Lage wie eines bestimmten jugendlichen Lebensgefühls überhaupt? D. h. hat er geschichtliche und psychologische Notwendigkeit? Und wenn so, welche Grenzen sind seiner Bedeutung gezogen? Wieweit ist Führen und Geführtwerden gesund, echt, und wo wird es krankhaft, maßlos? [...]. Es hängt heute in der Jugendführung so gut wie alles davon ab, daß hier klare Linien gezeigt werden, daß man über alles Verschwommene und Phantastische hinaus ins Reine kommt. Die Gesundheit und Geradheit der Jugend steht hier auf dem Spiel. Ideal und Illusion liegen hier in nächster Nähe“ (DBW 12, 241 f.). Bonhoeffer diagnostiziert an einem verfremdeten Beispiel eigentlich seiner eigenen Familie die durch die technologischen Entwicklungen, vor allem aber den 1. Weltkrieg und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen bedingte eklatante Beschleunigung der Generationenfolge: „Drei Brüder, von denen der älteste im Jahre 1900, der zweite 1905, der dritte 1910 geboren wurde, [...] verkörpern heute den Unterschied dreier Generationen (DBW 12, 243). Die „Hast der geschichtlichen Ereignisse“ (ebd.) und das erschreckende Erlebnis, dass die alte Welt „aus den Fugen ging“ (ebd., 246), hat zur Folge, dass die junge Generation „aus dieser Not“ heraus „nach Bindung, nach Gemeinschaft“ ruft (ebd., 247) und darum der „Führergedanke“ nahe liegt (ebd., 249 ff.). „Der Führer im Sinne der Jugendbewegung wuchs aus einer kleinen Gruppe hervor, er war nicht Vorgesetzter, sondern von der Gruppe Erkorener. Er war der Gute, der innerlich Adlige [...]. Die Gruppe ist der Mutterschoß des Führers [...]. Dieser Führer in der Jugendbewegung aber sollte nun gerade wesentlich Mensch sein; an seiner idealen Menschlichkeit suchte man Halt [...]. Der Volksgeist – so denkt man es sich – bringt aus seinen metaphysischen Tiefen den Führer hervor und trägt ihn in alle Höhen. Dieser der gesammelten Kraft des Volkes entstammende Führer erscheint nun in dem Lichte des vom Volke sehnsüchtig erwarteten Erfüllers seines Lebenssinnes und seiner Lebenskraft, und damit ist die ursprünglich nüchterne Idee der politischen Autorität zum politisch-messianischen Führergedanken geworden, wie wir sie heute kennen. In ihr strömt nun auch das ganze religiöse Denken ihrer Anhänger zusammen“ (ebd., 251 ff.). – Aktuell erleben wir das Wiederaufleben der Sehnsucht von national bis völkisch gesinnten Bevölkerungsgruppen nach einer Führungsgestalt. In der Türkei, in Russland, in Polen, in den USA und anderswo ist die von Bonhoeffer 1933 in Bezug auf Deutschland gesehene Gefahr pseudo-messianisch auftretender Verführer wieder zu entdecken. Auch die ‚Religion‘ spielt jeweils ihre unheilvolle, weil mit dem Mächtigen paktierende Rolle.

²⁸⁹ Dietrich Bonhoeffer, Brief an Theodor Litt, in: DBW 15, 112–114, ebd., 113.

Christus ganz an die Seite der Menschen, so sehr, dass ihm der Mensch Jesus als der Mensch ‚schlechthin‘ (21.7.1944) in *jedem* ‚Nächsten‘ begegnete: Das ist bei Bonhoeffer zutiefst biblisch²⁹⁰ und jetzt, Anfang 1945, zugleich zutiefst pädagogisch gedacht.

4.4.2 Katechetik 1935/36

In der praktisch-theologischen Rezeption Bonhoeffers²⁹¹ sind seine katechetischen Überlegungen von 1935/36, wenn sie überhaupt vorkommen, nur eine Randnotiz. Zu zeitbezogen, zu kämpferisch, theologisch zu steil und darum aus heutiger Sicht abseitig erscheinen die nur als Mitschrift(en) verfügbaren Texte. Dabei sind sie, obwohl Fragment und nur als Mitschrift für uns nachlesbar, spannend zu lesen und erweisen sich aus ihrem Kontext heraus als Inspiration und Infragestellung aktueller Religionspädagogik. Im Predigerseminar²⁹² hatte Bonhoeffer neben Homiletik, Seelsorge, Liturgik, Kirche, Amt und Gemeinde auch für die Ausbildung der Vikare in der Katechetik zu sorgen.²⁹³ Der berufsspezifische Aspekt der christlichen Erziehung und Lehre in Gemeindegemeinschaften und der zukünftigen Arbeit von Pastoren berührte sich mit seinem eigentlichen Interesse, gerade in dieser Zeit und unter den politischen Umständen der Zeit Menschen zu bilden in der *Nachfolge Jesu*.

²⁹⁰ Nicht nur ist der Mensch Jesus Inbegriff des Menschen und damit zugleich Gott (das Transzendente), sondern in dem Menschen und Gott-Mensch Jesus ist auch der Schöpfergott und Bundsgott Israels, der Jude Jesus, mit angesprochen, der Mensch Gottes, der sich die Tora zu Herzen nimmt und tut, was Gottes Wille ist (Mt 5–7). Wir müssen uns die von ihm gegen den schrecklichen Augenschein erhoffte Weiterarbeit an seiner ‚Ethik‘ in diesen so nur angedeuteten Dimensionen vorstellen, als teilweise radikalen Neubeginn Systematischer Theologie im 20. Jahrhundert.

²⁹¹ Vgl. vor allem Sabine Bobert-Stützel, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995 (Bobert-Stützel) sowie Peter Zimmerling, *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006. Sabine Bobert-Stützel hat nachgewiesen, dass Bonhoeffer „sich in den eigenen Stundenentwürfen nicht an seine Theorie“ „versklavte“. „In einem Entwurf zum Thema ‚Gerechtigkeit‘ widerruft er den eigenen Grundsatz zur Anknüpfungsfrage und gibt, in Kritik an einem Kandidatenentwurf, vor: Nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben der Aufbau. Bonhoeffer sah sich an dieser Stelle durch die biblische ‚Methodik‘ zum Anknüpfen befreit: Die Bibel redet in Bezug auf Erfahrungen von Ungerechtigkeit von unten nach oben (so: Bobert-Stützel, 348 f. mit Bezug auf DBW 14, 365: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. v. Otto Dudzus und Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt, München 1996 = DBW 14). – Wichtig ist an dieser Beobachtung, dass sich Bonhoeffer sachlich und didaktisch-methodisch von der Bibel inspirieren ließ, so wie er sie las. Letztlich hat ihn weder die theologische Systematik der Dialektischen Theologie ‚versklavt‘, noch hat ihn der historische Kontext der Zeit völlig absorbiert: So sehr auch die Finkenwalder Katechetik für den Dienst in der Nachfolge entworfen wurde, ist ihre Bedeutung doch von erheblichem sachlichen Interesse für die Religionspädagogik heute. Peter Zimmerling zeigte sich in seinem Werk vor allem an Bonhoeffer als ‚spirituellem Lehrer‘ und an der Bedeutung seiner Theologie für Gemeinde und Gemeindeaufbau, in diesem Rahmen für Predigt, Gottesdienst, Seelsorge interessiert. Die Katechetik übergeht er ganz.

²⁹² Zingst/Finkenwalde 1935–1938 mit illegaler Verlängerung in sogenannten Sammelvikariaten.

²⁹³ Wir haben nur eine Mitschrift (aus einer Stenographie und Notizen anderer Zuhörer kompiliert bzw. redaktionell überprüft) in: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt als Band 14 der *Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW)*, München 1996 (DBW 14).

Den katechetischen Teil der Lehre überließ er federführend seinem Mitarbeiter Wilhelm Rott (DB, 505), hielt aber selber zwei Mal (1935 und 1935/36) eine Vorlesung über ‚Katechetik‘.²⁹⁴ Im Rahmen seiner katechetischen Arbeiten bezieht Bonhoeffer Position gegen die staatliche Propaganda, die nazistische Vorstellung von Erziehung, die Gesetzgebung des NS-Staates, die weltanschauliche Ideologie, die Heldenverehrung, die Vereinnahmung des christlichen durch den nazistischen Opferbegriff, die Segnung von Krieg und Waffen durch die Kirche, den Eid, das Völkische und den Rassismus, auch bezogen auf Jesus: „Jesus Christus war Jude aus dem Samen Davids“ oder auch (aus einer anderen Mitschrift) „Jesus ist Jude“.²⁹⁵

Hierzu, biblisch geschult, theologisch reflektiert, ethisch entschieden, eine klare Stellung zu gewinnen, war die in heutiger Begrifflichkeit damals notwendige ‚religiöse Kompetenz‘, um die es in dieser Situation gehen musste. Alles andere galt ihm als Nebensache oder als gefährliche Abirrung. An eine religiöse ‚Volkserziehung‘ durch die Kirche in staatlichen Räumen und unter staatlicher Aufsicht konnte er jedenfalls 1935 überhaupt nicht denken. Abgesehen von der aktuellen Infiltration des Schulwesens durch die Nazi-Ideologie lagen Jahrhunderte hinter ihm, in denen in jeder Volksschule die Kinder nicht nur mit den Erzählungen der Bibel und Luthers Kleinem Katechismus, sondern in oft unlösbarer Vermischung damit vor allem auch mit einer je nach Lage bäuerlichen oder bürgerlichen Volksmoral erzogen worden waren. Das ‚Volk‘ war aber nicht in der Lage gewesen, gute von schlechter ‚Obrigkeit‘ zu unterscheiden und in Freiheit und Verantwortung angemessen einzuschätzen, wann ‚Gehorsam‘ und wann ‚Civilcourage‘ geboten war?

²⁹⁴ Diese (1935/36) liegt uns als Transkription einer stenographischen Mitschrift durch Friedrich Trentepohl in DBW 14 (ebd., 530–551) vor. Dazu sind in DBW zur Katechetik als Mitschriften veröffentlicht: Der Schlussteil der ersten Vorlesung über Katechetik über die Bedeutung des altkirchlichen Katechumenats (1935, DBW 14, 552–554) und die Vorlesung über Konfirmandenunterricht (ebd., 623–628), welche Bonhoeffer 1936 im dritten Finkenwalder Kurs unter Auslassung wesentlicher Teile aus den vorhergehenden Kursen im Anschluss an eine Darstellung des altkirchlichen Katechumenats vortrug. Darüber hinaus kennen wir ein mitgeschriebenes Vortragskonzept zum Konfirmandenunterricht (Konfirmandenunterrichtsplan) aus dem vierten Kurs (DBW 14, 786–819). Die Veränderung der Konzeption von Kurs 1 bis Kurs 3 und der Konfirmandenunterrichtsplan aus Kurs 4 zeigen die übergeordnete Absicht Bonhoeffers in dieser Phase seines theologischen und kirchlichen Engagements. Es ging ihm nicht um die Erarbeitung eines katechetischen oder gar in Bezug auf Schule religionspädagogischen Konzepts in Friedenszeiten, sondern um die Einführung von getauften Schülerinnen und Schülern in die bekennende und d. h. kämpfende Kirche als der Gemeinschaft der in Jesus Christus erneuerten Menschheit für die Wahrung von Recht und für die Freiheit und gegen die Dämonien von Volkstum, Führerkult und gegen die Ideologie des Nationalsozialismus.

²⁹⁵ Belege aus diversen Mitschriften der Katechetik-Vorlesung bei Bobert-Stützel, 324 f. Aus dem Konfirmandenunterrichtsplan des 4. Kurses entstammt der Satz „Jesus Christus war Jude ...“ (DBW 14, 803, vgl. in Anmerkung 109 die Variante „Jesus ist Jude.“). Dass Bonhoeffer nicht den Bezug Jesu zu Abraham, sondern zu David herstellt, hängt mit dem Kontext des Satzes zusammen: „Gott wurde Mensch im Volke Israel. Dort wurde sein Kommen verheißen durch Gesetz und Propheten“ (es folgt der zitierte Satz).

Insgesamt war das (evangelische²⁹⁶) Christentum der Herrschaft der ‚billigen Gnade‘ unterlegen.²⁹⁷

Zum Gesamtbild gehört, dass bei Bonhoeffer mit der Konstitution der Bekennenden Kirche (1933/35) und im geistigen Widerstand gegen diesen konkreten Staat eine theologische Tendenz bestärkt wurde, die er schon im Studium gekannt hatte:

„Vielleicht liegt hier ein Weg zur Abhilfe der schrecklichen Not der Kirche, sie muß sich beginnen zu beschränken und Auswahlen zu treffen in jeder Beziehung, besonders im Material der geistlichen Erzieher und des Stoffes. Und sich jedenfalls, so bald wie möglich ganz vom Staat trennen, vielleicht sogar mit Aufgabe des Rechtes des Religionsunterricht[s]“ (1924, DBW 9, 110).

Angesichts der Lage lag es für Bonhoeffer sachlich nahe, weit in die Geschichte zurückzugehen und nachzusehen, was zu lernen wäre aus dem altkirchlichen Katechumenat: Ausschließlich die Kirche ist verantwortlich für den christlichen Unterricht; der Gottesdienst ist die inhaltliche Mitte aller Erziehung und Unterrichtung; Ungetaufte wachsen im Rahmen des Unterrichts und eines jedenfalls phasenweise gemeinsamen Lebens (etwa auf Freizeiten²⁹⁸) hinein in die Gemeinde und werden dann erst auf ihren Wunsch hin getauft.²⁹⁹ Später führt Bonhoeffer diesen Gedanken mit spezifisch anderen Akzenten (!)³⁰⁰ fort:

²⁹⁶ Um den Blick auf die kaum ruhmreichere katholische Seite kümmert sich Bonhoeffer besonders zu dieser Zeit kaum. Es ging ihm um die Bußfertigkeit und Umkehr seiner eigenen Kirche (Konfession).

²⁹⁷ Vgl. Bonhoeffers nachdenkliche Rückschau in ‚Nach zehn Jahren‘ (1942/43, WE, 23 f.). Angesichts der Situation in Deutschland, die Bonhoeffer auch als Krise des ganzen westlichen Christentums wahrnahm, lockte ihn schon zu Beginn der 30er Jahre, dann verstärkt ab 1933, die Aussicht, bei Mahatma Gandhi in Indien mindestens zweierlei zu lernen: 1. vertiefte und lebensverändernde Spiritualität, 2. die Methode des gewaltfreien Widerstands im politischen Kampf. Seine weit vorangetriebenen Indien-Pläne erübrigten sich mit der Übernahme der Verantwortung für das Predigerseminar der Kirche der Altpreußischen Union in Zingst und Finkenwalde 1935. Bonhoeffers diesbezügliche Ideen lassen sich den von dort stammenden Texten abspüren. Auch das altkirchliche Katechumenat hat er analog wie einen Ashram des geistigen Widerstands verstanden.

²⁹⁸ Sabine Bobert-Stützel (332 und ebd., Anm. 749 u.750), meint, Bonhoeffer habe sich vom „Leitbild des Katechumenats“ anregen lassen. Sie zitiert zwei englischsprachige Autoren: „The Catechumenate of the early Church was a process of socialization, and a very effective one“ (Groome) bzw.: „Involvement in life’s activities, interpersonal transactions, interactions with life situations, and daily problem solving lead ordinarily to changes in a person’s cognition or knowledge, feeling states, and/or external behaviour“ (McKenzie). Auch wenn es m. W. von Bonhoeffer keine derart expliziten Ausführungen dazu gibt (vgl. aber DBW 14, 552–554, dort der Hinweis auf die „Freizeiten“!), dürfte Sabine Bobert-Stützel richtig liegen. Am 21.7.1944 wird Bonhoeffer Sätze formulieren, die tatsächlich danach klingen, als gäben sie mit ihrer Verknüpfung von leben- und glauben lernen im Vorhinein einem Votum wie das des zitierten McKenzie Recht.

²⁹⁹ Wie auch Bobert-Stützel (ebd., 327) feststellte, schwankt Bonhoeffer in der Tauffrage. Soll man in Konsequenz einer Neuauflage des altkirchlichen Katechumenats die Kindertaufe durch eine Kindersegnung ersetzen, um den Wachstumsprozess im Glauben symbolisch zu unterstützen? „Schritte eines Menschen aus einer Welt in die andere. Wo ist in der alten Kirche der entscheidende Schritt? Nie genau abgrenzbar!!!“ (Mitschrift DBW 14, 554, Anm. 101. Bonhoeffer soll allerdings betont haben, man sei im altkirchlichen Katechumenat mit dem Eintritt Christ geworden. Das hieße, dass Bonhoeffer nicht von einer Glaubenstaufe hätte sprechen wollen, wie sie bei den Baptisten verstanden wird.

³⁰⁰ In Tegel geht es ihm um die Freigabe der Welt, um die Akzeptanz der Welt *und* gerade und nur so zugleich um die Frage, ob und wie Jesus Christus ‚Herr auch der Religionslosen‘ sein kann. Die sich im Arkanum versammelnde Gemeinde tut das als Kirche für andere mitten in der Welt. In Finkenwalde ging es Bonhoeffer doch stärker um die Bildung einer widerständigen Gemeinschaft gegen die vorfindliche Welt, jedenfalls als

„Barth hat als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großes 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 garnicht. Das ist nicht biblisch. Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; d. h. es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des Glaubens vor Profanierung behütet werden. 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. Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14 – umzuinterpretieren sind. Ich werde dir darüber schreiben!“ (5.5.1944, WE, 415 f.)

Die Ambivalenz der Position Bonhoeffers zwischen dem Christentum in der realen Volkskirche und in Partnerschaft zum Staat und einer vom Staat getrennten und nach den Prinzipien einer bekennenden Freiwilligenkirche lebenden Christengemeinde hält sich von den Studienjahren bis in die Tegeler Briefe hinein durch. Sie kehrt auch 1935/36 in seinem Verständnis von Taufe und der Bedeutung des Getauftseins für die kirchliche Erziehungs- und Bildungsarbeit wieder.

Das Getauftsein gilt ihm als *gratia praeveniens*, geschehene und für das Leben des Getauften maßgebliche Prädestination: „Christliche Erziehung fängt dort an, wo jede andere aufhört: Das Wesentliche *ist bereits geschehen*.“ (DBW 14, 532) Andererseits tendiert seine Betonung einer je persönlichen ‚Entscheidung‘ von solchen, die wissen, wen und was sie ‚bekennen‘, dahin die Erwachsenentaufe zumindest theologisch als gute Alternative und als Stachel im Fleisch der Volkskirche zu sehen. Die Spannung wird wieder gehalten, nicht aufgelöst. Auch in dieser Phase seines Lebenswerkes: Aspektivität überschreitet binäre logische Stringenz.³⁰¹

Christlicher Unterricht ergeht als 1. Verkündigung an und 2. als Erziehung von Getaufte(n). Christlicher Unterricht ist in dieser Perspektive nachgeholter Taufunterricht. Die Vorordnung von Verkündigung vor Erziehung hatte im Gegenüber zur Schulpolitik der Evangelischen Kirche nach 1918 einen im Sinne der Theologie Karl Barths eminent kritischen Sinn: Bonhoeffer widersprach damit dem für ‚christlich‘ ausgegebenen, in Wahrheit nationalkulturell bis hinein ins ‚Völkische‘ ideologisierten Ideal einer

Alternative zu allen möglichen Weltgestalten (so auch in der ‚Nachfolge‘). So oder so spielte das altkirchliche Katechumenat und darin die Arkandisziplin eine entscheidende Rolle in Bonhoeffers Theologie, Kirchenlehre und eben auch in seinem Begriff von Unterricht und Bildung: Der in seinem Sinn gebildete Mensch hat die ‚Kompetenz‘, sich dem Strom der Meinung der ‚anderen‘ zu entziehen, besitzt die Freiheit, in sich Gott und die Welt zu beherbergen, ist in diesem umfassenden Sinn ein Mensch durchaus ‚wie‘ Jesus (21.7.1944).

³⁰¹ Damit war damals und ist heute Bonhoeffers Haltung zur Tauffrage für jede Kirchenleitung ein Ärgernis; denn was ist nun das Ergebnis, die handlungsleitende Option, die Maßgabe für kirchliches Handeln?

„Gesamterziehung“ des ‚deutschen Volkes‘, damit auch dem Konzept einer kirchlich hegemonial geführten Heranbildung sogenannter ‚christlicher Charaktere‘, wie es vor allem in der neulutherischen Theologie und in der Schulpolitik der Evangelischen Kirche seit 1918 propagiert wurde.³⁰²

Bonhoeffers Ansatz, so ‚konservativ‘ und pädagogisch unzureichend er aus heutiger Sicht zu sein scheint³⁰³, lief – seiner Idee nach³⁰⁴ – darauf hinaus, dass Gott, Christus, der Heilige Geist selbst die Kinder und Jugendlichen ‚erzieht‘ und ‚unterrichtet‘, d. h. in der Sprache heutiger Religionspädagogik: ‚bildet‘, im ‚Glauben‘ und zum ‚Bekenntnis‘ hin ‚orientiert‘ und damit zum Leben ‚kompetent‘ macht.

„Er [christlicher Unterricht, B.V.] ist Teil der christlichen *Erziehung*, die ein *Teil christlicher Verkündigung* ist, die jeden Menschen darauf anredet, daß er immer *schon von Gott in Beschlag gelegt* ist, sei es durch das Gericht (Heide), oder durch die Gnade (Taufe: an die Gemeinde). Hier also redet die Kirche vor allem andern das Kind auf seine Taufe an ...“ (DBW 14, 531).³⁰⁵

Auch die nicht getauften Kinder seien darauf anzureden, dass sie schon unter der Herrschaft Jesu Christi und für das Heil bestimmt seien (DBW 14, 532, Anm. 7). Dass sie als ‚Heiden‘ unter dem ‚Gericht‘ stehen, ist nur eine Facette und nicht die wesentliche; denn Nichtgetaufte wie Getaufte stehen, wenn Letzere auch unter dem Vorzeichen der Gnade, unter Gottes Gericht.

³⁰² Vgl. dazu Karl Ernst Nipkow, *Bildung in einer pluralen Welt*, Band 2: Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998 (Nipkow 1998), 59 ff.; Originaldokumente wie die Erklärung des Reichskirchenausschusses „Kirche und öffentliche Schule“ vom 20. November 1936 in: Sebastian Müller-Rolli, *Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918–1958. Dokumente und Darstellung*, Göttingen 1999 (Müller-Rolli), 237–246.

³⁰³ Das Kind bzw. der Jugendliche waren 1935/36 jedenfalls nicht in dem Sinn als freie ‚Subjekte‘ in Bonhoeffers Blick, wie es die Mehrheit der Religionspädagogen und Religionspädagoginnen heute gewohnt sind, wenn sie darunter wesentlich verstehen, dass die Schülerinnen und Schüler heute notwendig und unumkehrbar in die Situation vielfältiger Optionen gestellt und also gewissermaßen zur subjektiven Orientierung faktisch auf einem globalen Markt der Optionen ermutigt und gebildet werden müssen. Eine andere Frage ist allerdings, ob nicht eine konsequent bei der Rechtfertigungslehre ansetzende Religionspädagogik den Sinn für die Freiheit von ‚Subjekten‘ auf dem globalen Markt der Deutungsmöglichkeiten und religiösen Optionen noch einmal theologisch radikalisiert als die Freiheit von allerlei Abhängigkeiten, nicht zuletzt von Leistungsbewertung, dem Streben nach einer guten ‚Performance‘, Erfolg, letztlich Sicherheit im Privaten.

³⁰⁴ Barths Theologie, der Bonhoeffer 1935 weitgehend folgt, hatte in der Hermeneutik ihren blinden Fleck. Sie konnte kaum der Tatsache ansichtig werden, dass es auch durch die Behauptung von ‚Offenbarung‘ (deren Empfänger man in aller Demut dann doch selber war) kein Entrinnen aus dem hermeneutischen Zirkel geben kann, dass Menschen notwendiger Weise mit eigenen Interessen und Ideen arbeiten und dass diese einfließen in den Prozess von Erkenntnis und Erkenntnisweitergabe. Bonhoeffer hat im Grunde gewusst, dass keine Erkenntnis von der Existenz zu trennen ist, in der sie gewonnen wurde. Explizite hermeneutische Konsequenzen hat er daraus nicht immer und nicht immer in ausreichender Klarheit gezogen, im Grunde erst maßgeblich ab der Arbeit an der ‚Ethik‘.

³⁰⁵ Der Primat der Notwendigkeit und Möglichkeit von ‚Erziehung‘ der Kinder und Jugendlichen war damals eine Selbstverständlichkeit, wurde erst in den Sechzigern und Siebzigern des 20. Jahrhunderts infrage gestellt und vorwiegend kritisch bis ablehnend diskutiert. Seit neuestem wird ‚Bildung‘ gerade als ‚Selbstbildung‘ der ‚Person‘ wieder auch im Zusammenhang mit ‚Erziehung‘ und ‚Vorbildern‘ zusammen gedacht. Mit Rückgriff auf Hartmut von Hentig führt das heute Erhard Wiersing aus, in: Wiersing, 881 ff.

Bonhoeffer ist fasziniert von der Idee des Katechumenats der frühen nordafrikanischen Kirche, nach der die Taufe nicht Voraussetzung, sondern Inhalt und Ziel des Katechumenats und ihr liturgischer Höhepunkt gewesen sei. Von daher konnte Bonhoeffer konstatieren: „Kindertaufe ist zweifelhaft.“³⁰⁶ Da er insgesamt aber an der Praxis der Kindertaufe festhielt, blieb ihm in Konsequenz seiner ambivalenten Haltung zur Frage in für ihn typischer Weise die Flucht nach vorn in die ethische Tat, in diesem Fall: in die Gemeindezucht. Er überlegte im Rahmen biblisch unterlegter Ausführungen die Einrichtung einer Taufzucht:

„Nicht dies wird zweifelhaft, ob die Kindertaufe Taufe sei, aber gerade weil Kindertaufe Taufe, unwiederholbare, einmalige Taufe, darum muß nun ihr Gebrauch bestimmte Grenzen finden“ (N, 225).

„Kirche, die die Taufe verschleudert und nicht als heiligstes Eigentum erkennt, mißbraucht die Taufe (Gibt es Christwerden nur durch Getauftsein? auf Taufe³⁰⁷ im altkirchlichen Katechumenat“ (DBW 14, 554).

„1 Handauflegung. Einwand: Anrede des Nichtgetauften? Heide schon ist was er wird? Auch er ist unter der Herrschaft Gottes. Er entkommt nicht. Das *ist* [lies: Ist] zu verkündigen. Durch diese Verkündigung wird er, was er ist. Werden, was er ist, heißt ‚Bekehrung‘. Daß er schon unter der Herrschaft Gottes ist, ist ihm zu sagen. 2. Einwand: die nicht zum Heil prädestinierten? Ist er, was er wird? Antwort: Wir haben nicht Aufgabe Verkündigung der ewigen Verdammnis. Wir haben Aufgabe, jedem Gnade zu verkündigen““ (DBW 14, 532, Anm. 7).

Auf das sogenannte Bekehrungsereignis etwa vor einer Taufe kam es Bonhoeffer allerdings nicht an. Mit Luther ging er vielmehr davon aus, dass das Christwerden ein lebenslanger Prozess sei, der erst in der Ewigkeit seine Vollendung durch Gott finde. Christen blicken nicht auf ihren mutmaßlichen aktuellen Heilsstand oder auf ihre mehr oder weniger frommen Gefühle, Gewissheiten oder Zweifel, sondern allein auf Christus. Auf die ‚Bekehrung‘ fixiert zu sein, sich darauf etwas einzubilden oder sich zu grämen, wenn ein solches Erlebnis nicht vorliegt, erzeugt unechte Scheinbekehrungen, Mutationen des alten Menschen, keine Verwandlung des Menschen unter der Gnade.³⁰⁸

Allerdings darf und soll der Katechet nach Bonhoeffer 1935/36 in den Lebenskrisen des Jugendlichen erzieherisch eingreifen. Er soll dabei helfen, dass die in den notwendig kommenden Krisen³⁰⁹ drohende „Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard) „zum Leben“ führt,

³⁰⁶ Lt. Mitschrift Wolf-Dieter Zimmermann nach einem handschriftlichen Entwurf Bonhoeffers, NL B 12,5 (mitgeteilt von Bobert-Stützel, 329).

³⁰⁷ Formulierung aus Mitschriftenkompilation. Gemeint ist sicher nicht „Handauflegung auf Taufe“, sondern Handauflegung (zu Beginn des Katechumenats) statt Taufe (d. h.: diese erst am Ende).

³⁰⁸ Solche Überlegungen sind heute aktuell, wenn vorwiegend junge Leute die traditionellen Gemeinden verlassen, weil es etwa bei den ‚Charismatikern‘ einfach mehr Spaß macht, mehr zu erleben ist.

³⁰⁹ Bonhoeffer nennt u. a. als Themen und Erfahrungen: Anpassung oder unmäßige Kritiksucht? Aufopferung, Weltschmerz, Resignation, Beruf, Liebe, Sexualität, Identität ... insgesamt Phänomene innerer Entzweiung, Identitätsdiffusion statt Identitätsfindung (DBW 14, 544 f.).

insofern sie „unter das Wort Gottes“ gestellt wird (DBW 14, 544 f.). Die diesbezüglichen Ausführungen unter den Maßgaben einer durchaus methodisch kalkulierten ‚Verkündigung‘ sind aus pädagogischer, psychologischer und aus theologischer Sicht der problematische Schwachpunkt von Bonhoeffers Finkenwalder Katechetik.³¹⁰ Sie sind biografisch und kontextuell erklärbar, werden von ihm selbst aber mit einer viel fundamentaleren Einsicht konterkariert:

„Die beste psychologische Methodik ist die *Liebe zu den Kindern* und die Kenntnis des Stoffes. *Das Medium* zwischen den Menschen, bei Kindern wie bei Erwachsenen, ist *die Liebe!*“ (DBW14, 539).

Damit ist das Wesentliche gesagt. Was immer noch Bonhoeffer etwa vom Kind als dem paradigmatischen Sünder, von der Krankheit zum Tode beim Jugendlichen, von Verkündigung und Entscheidung vorgetragen hat, was ins Gedächtnis seiner Zuhörer gefallen und also mit- und nachgeschrieben wurde, steht im Dienst eines Ringens um den Erhalt einer Kirche nicht als fromme Insel der Seligen, sondern auch 1935 schon im ‚Dasein für andere‘, für die Welt. In dieser Perspektive erscheinen die didaktisch ärgerlichen bis zweifelhaften Sätze von der Verschränkung individueller Mühe von pubertierenden Jugendlichen mit der ‚Krankheit zum Tode‘ nicht als eine in Bonhoeffers eigenem Sprachgebrauch ‚methodistische‘ Vergewaltigung junger Menschen für die Botschaft und Sache der Kirche, als bloßes Mittel zum Zweck (und sei es ein höherer Zweck), sondern als eine situationsgebundene Stellungnahme dazu, ob und wie die Freiheit des Evangeliums durchzuhalten sein könnte, wenn um einen herum die ganze geistige, sittliche, politische Welt chaotisch-dämonischen Kräften anheimfällt. Bonhoeffer wusste um den tief liegenden Zusammenhang der nazistischen Dämonie mit der Macht der Sünde in jedem Individuum. Die gesellschaftliche Krankheit zum Tode war aus seiner Sicht eine Äußerung des Menschen ‚sicut deus‘. Mit Kierkegaard sah er in der Verzweiflung des Menschen an sich selbst die Chance zum Sprung des Glaubens heraus aus den Dämonien in den Raum der Freiheit. Den Katecheten und Katechetinnen traute Bonhoeffer zu, in „Liebe zu den Kindern“ und in „Kenntnis des Stoffes“ hier den je angemessenen didaktischen Weg zu finden.³¹¹

³¹⁰ Auch wenn Bonhoeffer insofern nicht moralisiert, weil er anders als sein literarischer Gesprächspartner Fritz Künkel keine ‚charakterologischen‘ Vorgaben macht, ist diese Idee, Katecheten und Katechetinnen, Erzieher und Erzieherinnen könnten und sollten Krisenphänomene bei ihnen anvertrauten Kindern oder Jugendlichen nutzen, ja sogar dabei helfen, dass „das Unternehmen des Jugendlichen zum Scheitern gebracht“ wird (DBW 14, 544), nicht akzeptabel. Bonhoeffer wird Derartiges unter die ‚Gefahren‘ gerechnet haben, die er am 21.7.1944 in seiner ‚Nachfolge‘ (und den ihr benachbarten Schriften wie der Katechetik-Vorlesung) meint ausgemacht zu haben. In Tegel macht er sich geradezu lustig über die ‚Seelsorger‘, die ihre erpresserische (!) Botschaft durch Auskundschaftung der „Kammerdienergeheimnisse“ an den Menschen bringen wollen (WE, 509 und f.).

³¹¹ Bonhoeffer referierte für angehende Pastoren und den kirchlichen, präzise: den gemeindlichen Kontext. Wir können nicht zweifelsfrei wissen, wie er genau sich zu der Neubegründung eines Religionsunterrichts an den

Bonhoeffers Haltung gegenüber der damals in der Religionspädagogik vorherrschenden Reformpädagogik können wir nur aus wenigen direkten Bezügen Bonhoeffers zu seinen Kollegen, vor allem aber aus der Interpretation seiner eigenen materialen Position erschließen. 1935/36 jedenfalls schienen ihm deren theologische und insbesondere deren anthropologische Grundpositionen etwa zum ursprünglichen, natürlichen, ja ‚göttlichen‘ Kind völlig aus der Zeit gefallen und rechtfertigungstheologisch unterbestimmt zu sein, was auch immer ihre methodischen Bemühungen an Wahrheitsmomenten in sich tragen mochten. Aus Bonhoeffers Sicht steht für jeden Menschen die Entscheidung an, auf welchen Gott er setzen will: den Gott Jesu Christi oder auf sich selbst als den ‚sicut deus‘. Für die Menschen, die es glauben, wird der Baum von Erkenntnis und ‚Fall‘ durch Christus zum Kreuzesstamm und gerade und nur so in Christus zum Baum des Lebens.³¹² Diese seit ‚Schöpfung und Fall‘ auf die maßgeblichen Begriffe gebrachte Grundausrichtung der Theologie des ‚mittleren‘ Bonhoeffer bedeutete eine prinzipiell kritische Anfrage an alle menschliche Selbsterkenntnis in Bezug auf psychologische und pädagogische Fragestellungen. In direkter Form hätten Bonhoeffers Fragen an die Reformpädagogen damals so formuliert sein können:

- Bedenkt ihr den menschlich unüberwindlichen Bruch mit, den Selbstwiderspruch des Menschen, der mit dem (Sünden-),Fall‘ in jeder menschlichen Erkenntnis mitzudenken ist?
- Könnt ihr sachlich begründen, dass und inwiefern ihr einen eigenständigen, von dieser biblisch-theologischen Infragestellung unberührten Zugang zum Humanum habt?
- Entsprechen eure Erkenntnisse und Konzeptionen vom Menschen, von menschlicher Seele und Psyche (unterscheidet ihr das?) der empirisch nachprüfaren Wirklichkeit? Ist es nicht so, dass all eure Wunschbilder vom Menschen, eure Ideen und Ideale gerade zu dieser Zeit, in der wir jetzt leben (1935/36), sich als Trugbilder erweisen?

Schulen der demokratischen Bundesrepublik gestellt und was das für seine Konzeption von Katechetik in der Kirche (Kindergottesdienst, Konfirmandenunterricht, Jugendarbeit) und Religionsunterricht in der öffentlichen Schule bedeutet hätte. Wir dürfen aus sachlichen Gründen begründet vermuten, wir hätten mit seiner Katechetik zumindest einige Grundzüge einer Konzeption eines ‚christlichen Unterrichts‘ in der öffentlichen Schule vor uns.

³¹² Die theologische Matrix von ‚Schöpfung und Fall‘ (1932/33) bestimmte Bonhoeffers Theologie bis in Phasen seiner Arbeit an der ‚Ethik‘ hinein. Danach trat Bonhoeffer nachweislich wie in ein anderes Licht der Erkenntnis, immer wieder phasenweise, momenthaft, als inspirierte ihn – wie er selber als hermeneutische Formel formuliert hatte – die neue ‚Existenz‘ zu neuer Erkenntnis.

- Sind nicht gerade bei euren ‚Progressiven‘³¹³ und ‚Reformern‘ unter den Pädagogen und Pädagoginnen die begeisternden, die himmelstürmenden Dogmen, etwa jenes vom ‚göttlichen Kind‘ und von einer angeblich naturgegebenen freien ‚Entwicklung‘,³¹⁴ gefährlich nahe am Wahnsinn und Jugendkult der Nazis? Wo bleibt eure Kritik an dem, was gerade vor unseren Augen geschieht?
- Durchkreuzt nicht allein das Kreuz jenes von euch kaum ernst genommenen Gott-Menschen Jesus all unsere gut gemeinten und am Ende tatsächlich desaströsen Programme zur Erziehung des Menschengeschlechts? Müsstet nicht gerade ihr, statt vom ‚göttlichen Kind‘ zu träumen, in Erziehung und Bildung, bei Kindern, bei Jugendlichen und im Blick auf euch selbst im biblischen und evangelischen Sinne wissen, dass Menschen anzusprechen sind als zugleich Sünder und Gerechte coram deo?
- Sollte tatsächlich bei euch der Ausverkauf der biblisch begründeten Theologie begonnen haben, die Überführung von theologischer Wahrheit in pädagogische Prozesse, die Unterdrückung allein schon der Wahrheitsfrage mit Blick auf das, was Kinder und Jugendliche – auch nur angeblich – wollen und können, selber fragen und selber sich erarbeiten?

Die Kritik an einer ‚reformpädagogisch‘ orientierten Religionspädagogik, speziell an der Idee, Kinder und Jugendliche sollten in jedem christlich orientierten Unterricht von Anfang an ausschließlich ihre eigenen Fragen stellen dürfen und sich anhand dieser Fragen eigenständig ihre eigene Kenntnis erarbeiten³¹⁵, führt zu einer nur scheinbar nebensächlichen

³¹³ ‚Progressive Education‘ hieß das reformpädagogische Anliegen im englischsprachigen Raum, insbesondere in den USA. Mit John Dewey hatte Bonhoeffer 1930/31 zumindest einen ihrer herausragenden Vertreter literarisch wahrgenommen.

³¹⁴ Jürgen Oelkers, Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte, 4., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Weinheim und München 2005. – Jürgen Oelkers zeichnet die Reformpädagogik als ein Phänomen (und Problem) der ‚Geschichtsschreibung‘: Die Behauptung, es habe ca. zwischen 1890 und 1930 eine Geschichte ‚der‘ Reformpädagogik gegeben, ist demnach eine selbst fabrizierte Idee. Es gab ähnliche ‚reformpädagogische‘ Ideen seit der Antike. Die ‚Reformpädagogik‘ war eine international agierende, in national-kulturelle Besonderheiten spezifizierte Bemühung von Pädagogen und Pädagoginnen, auf programmatischer und publizistischer, schulreformerischer und gesellschaftspolitischer Ebene eine ‚neue‘ Menschenbildung voranzutreiben, wobei das Neue verschiedene Aspekte haben konnte: Ein neues (faktisch in Abgrenzung vom tradierten Christentum) Menschenbild, damit zusammenhängend ein neues Verständnis von gutem Unterricht, guter Schule bis hin zum Aufbau von mehr oder weniger politisch ausgerichteten Gegenkulturen resp. alternativen Kulturen und dem Versuch von Gesellschaftsveränderungen.

³¹⁵ Weil nicht überliefert ist, dass Bonhoeffer selbst solche dezidierten Fragen gestellt hätte, sie aber als ein konkretisierender Hintergrund zum Verständnis seiner Katechetik nützlich zu stellen sind, muss ich es wagen, sie sozusagen Bonhoeffer in den Mund zu legen. Die Aufgabe, im Einzelfall nachzuprüfen, ob eine mit solchen Fragen notwendig verbundene Unterstellung jeweils zutreffend gewesen sein könnte oder nicht, kann und muss

Formulierung Bonhoeffers, seiner beiläufig wirkenden Kritik an der sogenannten Arbeitsschule bzw. ihrer ‚Methode‘. Tatsächlich ist diese Kleinigkeit von einem gewissen heuristischen Wert: Indem Bonhoeffer die „Arbeitsschulmethode“ für den „christlichen Unterricht“ (gemeint ist der Unterricht, in dem das Christliche, d. h. biblische Theologie, ‚Religion‘ (?), thematisch ist) kritisiert, setzt er die Rechtfertigungslehre neu ins Licht.

4.4.3 *Iustitia aliena*

„Der *Unterricht* ist Teil der Erziehungsaufgabe und hat unter der Voraussetzung des verkündigenden Handelns der Kirche die besondere Aufgabe der Vermittlung von Wissen und Erkenntnis, sofern sie zum Verständnis der christlichen Verkündigung nötig sind. Das liegt im Wesen der geschichtlichen Offenbarung, also der *iustitia aliena*. Man kann nicht vom Kind selbständig entwickeln lassen (also keine Arbeitsschulmethode³¹⁶ im christlichen Unterricht). Das Kind kommt erst zu Wort, wo es seinen Protest gegen solche Vergewaltigung anmelden will, selbstmächtig sein will, ungehorsam wird, sich ärgert an der Gnade Gottes“ (DBW 14, 534 f.).

1935 war Bonhoeffer aus einem *spezifisch theologischen* Grund skeptisch gegenüber der „Arbeitsschulmethode im *christlichen* Unterricht“. Bonhoeffer erwartete nicht, dass Kinder und Jugendliche aus einem natürlichen, unmittelbaren religiösen Interesse heraus nach dem „Wesen der geschichtlichen Offenbarung“, der „*iustitia aliena*“ fragen und sich Grundzüge der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus sozusagen entdeckend erarbeiten. Im Gegensatz dazu meinte er, dass das Kind auf dieser durch die ‚fremde‘ Gnade theologisch definierten didaktischen Ebene „erst dort“ „zu Wort kommen“ solle, wo es nach der von der Lehrperson zu leistenden Instruktion seinen „Protest gegen die Vergewaltigung“ anmelde (DBW 14, 534 f.). Die pädagogisch unüberbrückbare Differenz vom eigenen Herzen, „von Natur“ aus und „Christus“ wird in der Sicht Bonhoeffers in der Katechetik (resp. der Religionspädagogik) eingeebnet, wenn und indem in einem Unterricht nach den

ich in diesem fiktiven Rahmen nicht erörtern. Es kommt mir in dem erörterten Zusammenhang nicht darauf an, den von Bonhoeffer (wahrscheinlich) in den Blick genommenen Reformpädagogen gerecht zu werden, sondern nur darauf, Bonhoeffer besser zu verstehen, als er sich ohne solche expliziten Versuche, ihn in den religionspädagogischen Diskurs einzuflechten, verstehen ließe.

³¹⁶ Arbeitsschule nannte man in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts schulreformerische Projekte der sogenannten Reformpädagogik, die auf ein eigenständiges, entdeckendes und ganzheitliches Lernen der Kinder und Jugendlichen zielten. Auf der Reichsschulkonferenz 1920 und in vielen anderen reformpädagogischen Zusammenkünften diskutierten die Erneuerer in Deutschland über eine Schule, die sich von der ‚Buch- und Paukschule‘ abgrenzen sollte. Arbeitspädagogik galt als der Weg aus der einseitig auf ein rezeptives Lernen abgestellten und obrigkeitsorientierten Schule des 19. Jahrhunderts. Von einigen Vertretern der Reformpädagogik wurde auf freie geistige Schularbeit Wert gelegt, auf ein freies Unterrichtsgespräch mit selbstbewussten Schülern, während Paul Oestreich als Sprecher für den Bund Entschiedener Schulreformer die Position der Schule als Produktionsschule vertrat. Auch internationale Ansätze handelnden Unterrichts wie der von Maria Montessori und John Dewey werden dem Konzept zugezählt. Heute knüpfen Konzepte wie ‚Entdeckendes Lernen‘, ‚Freiarbeit‘, ‚Offener Unterricht‘ an Intentionen der ‚Arbeitsschule‘ an. Vgl. dazu Winfried Böhm 2012, 69 ff., 83 ff., 110 ff.

„Herbartschen Formalstufen“³¹⁷ „Religion [als] Teil des Gesamtwissens“ und darum ausschließlich „innerhalb der schon erkannten Vernunftwahrheit“ unterrichtet wird. Das „Skandalon“ wird dann umgangen, das Wesentliche verfehlt (ebd., 538 f.).³¹⁸

Inwiefern die didaktische Methodik von Formalstufen, wie sie Bonhoeffer vorlag, sachlich notwendig damit zu tun haben soll, dass der ‚biblische Stoff‘ auf „allgemeine Wahrheiten“ reduziert (ebd., 537) und damit die *iustitia aliena* wirkungslos gemacht wird, wie Bonhoeffer behauptet, bleibt in den Mitschriften (!) unausgeführt. Didaktisch gesehen gibt es geeignete und ungeeignete Methoden, je nach Setting, Thematik und Absicht, aber kein Junktim zwischen etwa Herbarts Formalstufen und einer Reduktion des biblischen Stoffes auf bloße Vernunftwahrheiten.

Seit Jahrzehnten versucht die Religionspädagogik theologisch und didaktisch Wege zu bahnen, auf denen die Fremdheit der ‚*iustitia aliena*‘ nicht unterschlagen, aber so verstanden und vermittelt wird, dass die Schüler und Schülerinnen sie möglichst als eine verlockende Antwort auf ihre Lebensfragen und in ihren Lebenssituationen entdecken. Es soll eben die ‚Gnade‘ so oder so ‚korrelieren‘ mit den Lebenserfahrungen der Menschen. Ansonsten wäre – um Bonhoeffers Begrifflichkeit wieder aufzunehmen – die Rede von den letzten Dingen sinnlos, wenn diese nicht im Vorletzten ihren Sinn offenbaren. Gehen wir Bonhoeffer auch in seiner Position 1935 gedanklich nach, zeigt sich das Problem möglicherweise als die auch heute offene theologisch-didaktische Frage in der Predigt wie gar nicht so anders auch in weiteren Bildungszusammenhängen, speziell im Unterricht: In welchem Sinn ‚knüpft‘ die biblische Rede von Gott an menschliche Lebenserfahrungen an? Präzise: Welche Bedeutung

³¹⁷ Die Herausgeber von DBW 14 informieren darüber, dass Bonhoeffer sich bei der Aufzählung der sogenannten Herbartschen Formalstufen tatsächlich wesentlich auf die Reihung dieser Formalstufen bei Tuiskon Ziller und Wilhelm Rein berufen haben könnte (DBW 14, 537, Anm. 29): Bei Wilhelm Rein: 1. Vorbereitung /Vorbesprechung, 2. Darbietung (des Neuen), 3. Verknüpfung (des Neuen unter sich und mit Älterem), 4. Zusammenfassung oder Ordnung (des Begrifflichen) und 5. Anwendung“ (ebd.). Der Philosoph und Pädagoge Tuiskon Ziller (1817–1882) sprach von ‚Charakterbildung‘. Ziller legte den Akzent auf die erzieherisch beeinflusste Entwicklung des sittlich empfindenden und handelnden Menschen nach dem „göttlichen Ideale der Persönlichkeit“, Bonhoeffer auf die Bildung des ganzen ‚Menschen‘ durch Christus. Seine Auffassung ist zugleich nüchterner und weitgreifender als die von Tuiskon Ziller. Bonhoeffer wehrt sich gegen die Vorstellung, dass das Kind durch die Erziehung nach den Vorstellungen der Erwachsenen zu etwas anderem hin erzogen werden soll, als es von Gott her schon ist. Ihn stört dabei auch das von Ziller definierte Erziehungsziel, den Schüler zum ‚Glauben‘ als der ‚religiösen Form der Sittlichkeit‘ zu ‚erheben‘ [in: Karl Ernst Nipkow/ Friedrich Schweitzer (Hgg.), Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation, Band 2/1, Gütersloh 1994 (Nipkow/ Schweitzer 1994), 108]. Bonhoeffer vertraut seinerseits darauf, dass Christus durch seinen Geist den Menschen (neu) ‚schafft‘. Dieses Vertrauen aber lässt nicht als ein pädagogisches Erziehungsziel formulieren und methodisch operationalisieren. Eine konsequent rechtfertigungs- und offenbarungstheologische Konzeption von christlicher Erziehung kommt hier an ihre selbst aufgestellte Grenze.

³¹⁸ Zu Bonhoeffers teilweise ungenauer Zitierung bzw. Zusammenstellung der zu den ‚Formalstufen‘ gehörenden Unterabschnitte und Begriffe vgl. die Herausgeber von DBW 14, 537, Anm. 29. Sie vermuten als Grund ‚mündliche Lehrtradition‘, „in der es zu immer neuen Stufenbezeichnungen kam.“

hat, welche Funktion erfüllt die biblische Erzählung für den Menschen? Nachdem eine Mehrheit der Theologen, Didaktiker, Seelsorgerinnen und Homiletikerinnen seit den 70er-Jahren des letzten Jahrhunderts fast unwidersprochen ein Konzept befürworteten, nach dem die Bibel ‚letzte‘ Antworten auf ‚letzte‘ Fragen geben würde, die Menschen zumindest des westlichen Kulturkreises in der Regel aus dem ‚Vorletzten‘ heraus stellen: Die Fragen nach dem Lebenssinn, nach der Identität, nach Trost und Orientierung, nach Hoffnung für diese Welt und darüber hinaus kann man mit Bonhoeffer 1935 neu stellen und fragen, ob diese letztlich zweckgesteuerte Denkgewohnheit in Bezug auf Bibel, Gott, Glaube, Religion eigentlich so fraglos und in Gänze biblischer Rede von Gott und menschlichem Leben entspricht. Hatte Bonhoeffer nicht auch 1935 am Ende Recht mit der Mutmaßung, dass dieser Gott-Mensch Jesus/Jesus Christus nicht unbedingt mit unseren menschlichen Fragen nach Sinn, Halt und Trost korreliert, sondern den Menschen ruft, stellt, befragt, erneuert, gerade dadurch, dass Denk- und Lebensgewohnheiten empfindlich gestört werden, das Wort Jesu zur ‚metanoía‘ ruft?

4.4.4 Zwischen Kruzifix und Atheismus

Mit anscheinend rein zeitbezogenen und möglicherweise historisch überholten Positionen reicht Bonhoeffers Theologie tatsächlich bis in die auch aktuell immer noch virulente theologische resp. pädagogische bzw. politische Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Christentum, Kirche, Staat und pluraler Kultur und Gesellschaft in Deutschlands Westen und Osten. Das große Thema lautet aus christlich-theologischer Sicht auch heute: Wer ist Jesus Christus für uns heute eigentlich? Gerade um christliche Bildung interreligiös und interkulturell zu erweitern und zu verantworten, muss die zentrale christologische Frage gestellt werden an der Universität, im Kultusministerium und im Religionsunterricht. Entsprechendes gilt für jüdischen, muslimischen und sonstigen Unterricht von definierten Religionsgemeinschaften in Bezug auf *ihre* inhaltlichen Kernfragen, für das Judentum etwa die Lehre der Tora und ihre Beherzigung in der Tat, für den Islam die Lehre des Koran und die daraus abgeleiteten Rechtsbestimmungen und Verhaltenskodizes. Gesellschaftliche Verständigung ist nicht ohne wechselseitiges Verstehen und dieses nicht ohne das Gespräch von solchen möglich, die wenigstens punktuell wissen und formulieren, ob und was sie ‚glauben‘ und wie sie ‚glauben lernen‘. Die theologisch-christologische Frage müssen Theologen und Religionspädagoginnen ganz oben auf ihrer Agenda sehen, sicherlich

von Anfang an im Zwiegespräch von Theologie und Religionspädagogik, aber mit biblisch- und systematisch-theologischem³¹⁹ Charakter.

Warum ist es im Bundesland Brandenburg von Seiten der Theologie und der Kirche nicht möglich oder am Ende nicht erfolgreich gewesen oder wenigstens nicht in die weitere Öffentlichkeit getreten, dass die Frage nach Jesus Christus so zu stellen wäre, dass den Politikern hätte deutlich werden können: Hier geht es nicht um die Reste eines jahrhundertalten Kulturkampfes, um den Übergang zum laizistischen Staat als Befreiungsakt von Klerikalismus; den Vertretern des Christus geht es auch nicht um Mission und um Kirche in der Schule, sondern um einen Dienst an der Gesellschaft gerade mit der aus der Welt herausgedrängten Gestalt des Menschen Jesus und des Jesus Christus am Kreuz? Man kann die These wagen: Weil die Christusfrage insgesamt unsichtbar blieb, wurde die Frage nach konfessionellem Religionsunterricht *oder* einem Ersatzfach (,Werte und Normen‘, ,Ethik‘) 1995 politisch so entschieden, dass dabei ein neues Schulfach erfunden werden musste: Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (L-E-R).

Nach dem sogenannten Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts (ebenfalls 1995) wurde zusammen mit einer theologisch bestimmten Wertschätzung des Symbols des christlichen Kreuzes am Ende den Klägern Recht gegeben, dass ihre schulpflichtigen Kinder in keiner bayerischen oder sonstigen bundesdeutschen Schule mehr mit diesem theologisch doch so hoch bewerteten Symbol behelligt werden. Die Würde des Kreuzes gebietet sozusagen seine Unsichtbarkeit im öffentlichen Raum der Schule.³²⁰ Ist aus theologischer Sicht den Klägern wie den Richtern eigentlich Recht zu geben, wenn man mit Bonhoeffer das Kreuz Jesu nicht so sehr als eine Art Siegesymbol einer traditionsschweren abendländisch-christlichen Kultur (angeblich) würdigt, sondern als das zeigt und in einem paradoxen Sinne auch verehrt (oder eben nicht), was es zunächst ist: Symbol der Niederlage Gottes in der Welt, Realzeichen des leidenden Gottes für die Welt?³²¹

³¹⁹ Dass Systematische Theologen und Theologinnen tatsächlich Theologie treiben mit grundlegendem Bezug zur Bibel, ist gelegentlich kritisch bezweifelt und von Vertretern der Systematik selbst souverän abgewiesen worden nach dem Motto: Wir systematisieren aufgrund der biblischen Vorgaben, die wir aber zunächst nach eigenen Kategorien aus dem schriftlichen Material konstruieren. – Solche Haltung war Bonhoeffer in seiner Berliner Fakultät ungeheuerlich und wäre ihm heute die Bankrotterklärung der Theologie an ihrem Kern. In den gegenwärtigen Problemkonstellationen kann sich Systematische Theologie im Verbund mit den exegetischen Fächern, der Kirchengeschichte, der Praktischen Theologie, darin der Religionspädagogik und darüber hinaus fachübergreifend überhaupt nur sinnvoll äußern, indem sie Bibel deutet. Was denn sonst? Mit welchem Recht könnte Theologie sonst im öffentlichen Diskurs bestehen?

³²⁰ Vgl. sowohl zu L-E-R wie zu dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts 1995 Nipkow 1998, 37 ff.

³²¹ Mit Bonhoeffers Tegeler Briefen ließe sich das ‚Kruzifix-Urteil‘ theologisch auch insofern positiv lesen, als sich der gekreuzigte Christus tatsächlich niemandem aufdrängt, auch nicht als vom Staat oder von der Schulleitung verordnetes Symbol an der Wand des Klassenzimmers. Andererseits hätte es jedenfalls aus einer

So zu denken, kostet allerdings eine Art andauernde religiöse Beharrlichkeit. Mit dem leidenden Gott mitzudenken, gar ihm existenziell nachzufolgen, stürzt in persönliche Aporien, die sich denkend allein nicht auflösen lassen. Was davon religionsdidaktisch vermittelbar wäre, ist nicht die erste theologische Frage, sondern ob das, was da verhandelt wird, im christlichen Sinne ‚wahr‘ sein könnte. An seinen damaligen Freund Helmut Rössler schreibt Bonhoeffer am 19.10.1931:

„Von dort drüben [USA, B.V.] gesehen kommt einem unsere Lage und Theologie so lokal vor, und es will einem nicht in den Sinn, daß in der ganzen Welt gerade Deutschland und dort gerade wieder ein paar Männer begriffen haben sollen, was Evangelium ist. Und doch sehe ich nirgends sonstwo eine Botschaft. Das Riesenwerk amerikanischer Mission ist innerlich ausgehöhlt, die Mutterkirche ist ja selbst am Sterben. Und doch ist sicher, daß unser heutiges Verständnis des Evangeliums drüben einfach nicht gehört werden kann. Es ist eine beispiellose Zerklüftung. Ein großes Land möchte ich noch sehen, ob vielleicht von dort die große Lösung kommt – Indien; denn sonst scheint es aus zu sein, scheint das große Sterben des Christentums da zu sein. Ob unsere Zeit vorüber ist und das Evangelium einem anderen Volk gegeben ist, vielleicht gepredigt mit *ganz* anderen Worten und Taten? [...]. Ich bin jetzt Studentenpfarrer an der T. H. [technischen Hochschule, B.V.], wie soll man solchen Menschen solche Dinge predigen? Wer glaubt denn das noch? Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt ...“ (DBW 11, 33).

Offen zutage liegt die mögliche Wunde in Bonhoeffers Zugang zur Sache Gottes. Er liefert sich rückhaltlos aus und riskiert, mit der „Unsichtbarkeit“ des gekreuzigten Gottes identifiziert und zurückgewiesen zu werden. Der Preis der Nachfolge des gekreuzigten Gott-Menschen. Bonhoeffer ist bereit ihn zu zahlen. Methodische Fragen erscheinen ihm demgegenüber nebensächlich.

Die theologisch reflektierte Inhaltlichkeit des Evangeliums bestimmte bei Bonhoeffer den unterrichtlichen Inhalt und wesentlich auch die Methode des Unterrichts. Er suchte und fand in der Pädagogik seiner Zeit keine ebenbürtige und kritische Partnerin. Bonhoeffer vertraute, ermutigt durch eigene erfolgreiche Kindergottesdienstarbeit, darauf, dass es jedem guten Katecheten resp. jeder guten Religionslehrerin gelingen müsste, zu den Kindern je individuell eine persönliche Beziehung aufzubauen und aus der Kenntnis der theologischen Sache heraus ihnen durch das *anschauliche* Erzählen biblischer Geschichten und durch das Einlassen auf näheres Verständnis erforschendes Fragen Freude an den biblischen Geschichten und Stoffen sowie am Lernen von biblischen Worten und Zusammenhängen zu bereiten.³²² Das anschauliche Erzählen „übte man in Finkenwalde in wöchentlichen

von Bonhoeffer inspirierten theologischen Sicht die Möglichkeit gegeben, innerhalb der Schule einen multireligiösen Andachtsraum zu gewähren, in dem dann – wie auch immer man das vor Ort arrangiert – eben auch das Kreuz hätte stehen oder hängen dürfen.

³²² Eher kritisch urteilt Reinhold Mokrosch über Dietrich Bonhoeffer als Religionspädagoge; vgl. Reinhard Mokrosch, Bonhoeffer als Religionspädagoge? in: Horst F. Rupp/ Reinhard Wunderlich /Manfred L. Pirner (Hg.), Denk-Würdige Stationen der Religionspädagogik. Festschrift für Rainer Lachmann. Unter Mitarbeit von Heidi Schönfeld, Jürgen Wolff und Hartmut Garreis, Jena 2005 (Rupp 2005), 277–292. – Anders als Mokrosch

Arbeitskreisen ein“ (Bobert-Stützel, 349). Positiv lässt sich noch mehr sagen: Bonhoeffer traute den Kindern zu, sich in ihrer Fantasie eigenständig mit dem ‚Wort Gottes‘ zu befassen und dazu Stellung zu nehmen.

4.4.5 Bonhoeffer und die Religionspädagogik seiner Zeit

„...Träger und Handlanger des biblischen Wortes sind wir. Hineingestellt in den Raum der Gemeinde der Heiligen. Geschieht durch bescheidene Arbeit mehr als durch evangelistische Arbeit. Das Wort solls tun“ (DBW 14, 626).³²³

Bonhoeffer konnte im Predigerseminar vor den Seminaristen so formulieren, ohne sich dafür auf Karl Barth, Eduard Thurneysen, Gerhard³²⁴ Bohne oder andere

meine ich nicht, dass Bonhoeffer aus seiner ‚Zuneigung zu Barth und Thurneysen‘ kein ‚Religionsdidaktiker‘ werden konnte und wollte (Mokrosch, 289). Vielmehr hat Bonhoeffer (wie Mokrosch selber auch darlegt) durchaus massive religionsdidaktische Vorstellungen bis hin zu konkreten Handlungstipps für die Unterrichtenden, die weniger in einer ‚Zuneigung‘ zu Barth begründet sind, sondern darin, dass Bonhoeffer aus eigener Erfahrung (!) es dem lebendigen Wort Gottes durch die Bibel (speziell die Lutherbibel ...!) zutraut, sich auch Kindern und Jugendlichen verständlich zu machen, ohne dass die Lehrenden irgendwie ‚würdelos‘ den Kindern hinterherlaufen müssten, um ihnen das skandalöse Evangelium schmackhaft zu machen. Weil Mokrosch dies kaum betont, kann er auch Bonhoeffers für heutiges Verständnis merkwürdige Äußerungen zur ‚Psychologie‘ des Kindes (DBW 14, 540 f.) nur „abstoßend“ finden und ohne Zusammenhang mit seinen „anderweitigen positiven Meinungen zum Wesen des Kindes“(in: Rupp 2005, 289).

³²³ Als Praxisfeld für die Kandidaten des Predigerseminars und zur Unterstützung der Bekenntnisgemeinden Hinterpommerns und darin auch ehemaliger Finkenwalder gab es ‚volkmissionarische‘ Einsätze. In Gruppen zu viert, teilweise unter Einschluss von ‚Bruder Bonhoeffer‘, wurden die Kandidaten dazu zu abendlichen Gottesdiensten eingeladen. Liturgisch gerahmt von Gemeindegesang, Gebet, manchmal mit Abendmahlsfeier als Höhepunkt, hatten die Brüder je einen 10-minütigen ‚Zeugnis‘ gebenden Kurzvortrag zu halten. Die thematischen Vorgaben gingen größtenteils auf Bonhoeffer zurück. Manches findet sich so oder so ähnlich in seinem sogenannten Konfirmandenunterrichtsplan (DBW 12, 786 ff.): „Christus und seine Gemeinde“, „In der Gewalt Jesu Christi“, „Wer ist Jesus?“, „Ich glaube, dass Jesus Christus sei mein Herr“, letzteres Thema untergliedert in: „1. Der Heiland der Sünder“, 2. „Der Hirte der Gemeinde“ (Joh 10,12a, Der gute Hirte, u. a.), „3. Der Herr des Alltags“ (2. Kor 5,7; Kol 3,16; Eph 6,1-4 zu ‚Erziehung, Schule‘; 1. Kor 7,29–32a, zu ‚Beruf, Leben in der Welt‘), 4. „Der Richter der Welt“ (2. Kor 5,10 zu: „Das Gericht nach den Werken“; 1. Joh 2,18 und 4,3 zu: „Bedrohung durch den Antichristen“; „Vom seligen Sterben“ (Offb 21 und Lk 2,29–30); im Gottesdienst als Altarspruch Röm 8,17– 18 [Da es in den pommerschen Kirchen kein Lesepult gab, wurde das Votum vom Altar aus gelesen.]; Altarlesung, Liederverse, u. a. „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ ... (in: Jürgen Henkys, Hans-Dietrich Pompe über die Finkenwalder Volksmissionswochen. Einführung-Dokumentation-Kommentar, in: Clifford J. Green (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 5, Gütersloh 2012 (Jahrbuch 5), 77–96, ebd., 81 ff. – Oft und ausführlich behandelte Bonhoeffer die Zachäus-Erzählung Lk 19,1–10. Diesen Text ließ Bonhoeffer als Paradigma von theologisch richtig verstandener ‚Bekehrung‘ auslegen. In Tegel ist diese Erzählung dann ein Beispiel dafür, wie Jesus ohne eigentliche Bekehrungsstrategie mit den Menschen umgeht. Der Begriff ‚Bekehrungen‘ wird nun apostrophiert. (vgl. 18.7.1944, WE, 536 f.!)). Auch 1935 ff. verstand Bonhoeffer unter ‚Volksmission‘ gerade nicht die Stärkung des ‚Völkischen‘, sondern im Gegenteil die der Gemeinde gegen den völkischen Irrglauben. Er sah den Sinn missionarischer Einsätze nicht im Zugewinn von Kirchenmitgliedern, sondern in der geistigen Zurüstung der ekklesia militans. Allerdings spendeten die Gemeinden in ihren Kollekten teilweise nicht unerheblich für die Arbeit im Predigerseminar. So bestand eine wechselseitige Partnerschaft. Bonhoeffer schüttete mit seinen Kandidaten sozusagen durch das Medium persönlicher Zeugnisse das Füllhorn der Bibel in die bedrängten Gemeinden, um sie zu stärken in der Zeit des Antichristen. Politische Anspielungen schienen unnötig zu sein. Jeder verstand, um was es ging. Die Beteiligten haben das als Stärkung in einer schweren Zeit erlebt. Trotzdem lässt sich vermuten, dass Bonhoeffer in Tegel auch darüber nachdachte, wie eine ‚nicht-religiöse‘ bzw. ‚weltliche‘ Interpretation der Bibel solche ‚volkmissionarischen‘ Einsätze verändern müsste. Er kam jedenfalls mit seinem Einsatz an die Grenze des menschlich Machbaren, an die Grenzen auch von dieser Art kirchlicher und gemeindlicher Frömmigkeit in einer damals schon zunehmend säkularen Welt.

ausgewiesene Religionspädagogen zu oder überhaupt dezidiert in die fachwissenschaftliche religionspädagogische Debatte aus der Zeit auch vor dem Kirchenkampf einzugreifen. Die Reflexion im Predigerseminar geschah nicht im freien Fluss des geistigen Austausches, des Probierens und Abwägens, sondern stand unter dem Banner des Kampfes um Wahrheit und Existenz der Kirche, durchaus im Blick auf die chaotisch in die Gewaltorgie trudelnde Welt. In dieser Situation hatte Bonhoeffer keinen Sinn für eine intensive Auseinandersetzung mit der wirkmächtigen theologischen Tradition im Gefolge Friedrich Daniel Schleiermachers.

Gegen die quasi-religiöse Trunkenheit der Nationalsozialisten und auch als ein Protest gegen das verbreitete Mitläufertum der breiten Mehrheit des deutschen Volkes setzte Bonhoeffer auf die ‚fremde Gerechtigkeit‘, wie er sie bei Paulus und Luther verstanden hatte. Ob der Mensch eine ‚religiöse Anlage‘ geboren wird oder nicht und was das im Raum der Kirche katechetisch, im staatlichen Bereich religionspädagogisch zu bedeuten haben könnte, hat Bonhoeffer nicht nur zu dieser Zeit im Grunde nicht

³²⁴ Gerhard Bohne, *Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik*, Berlin 1929 (Bohne). Vgl. zu Gerhard Bohne auch Friedrich Schweitzer, „ ‚Verleugnung des Kindes‘ in der Evangelischen Unterweisung?“, in: Ders., *Die Religion des Kindes*, Gütersloh 1992 (Schweitzer 1992), 300–312. – Gerhard Bohne selbst hat seine Konzeption nicht als ‚dialektisch-theologisch‘ verstanden und titulierte, sondern im Wissen um und in Zustimmung zum theologischen Neuanfang Barths eher versucht, aus der ‚Theologie der Krisis‘ religionspädagogische Konsequenzen zu ziehen mit Blick auf seine Analyse als ‚Religion als Krise der Kultur‘ und seine Kinder- und Jugendpsychologie (Schweitzer 1992, 303). Fast sicher hat Bonhoeffer Bohne zur Kenntnis genommen. Inhaltlich gibt es manche Berührungspunkte. Möglicherweise hat sich Bonhoeffer auf Bohnes Konzeption deswegen nicht bezogen, weil er niemals von ‚Religion‘ als Kulturkritik, sondern – hierin Barth näher als Bohne – biblisch-theologisch bzw. rechtfertigungstheologisch vom Wort Gottes als der Krisis und von Glaube und Nachfolge sprach. Bonhoeffer hat sich 1935/36 im Unterschied zu Bohne 1929 auch nur insofern für Fragen der Psychologie des Kindes- und Jugendalters interessiert, als er bei beiden die ‚Anknüpfung als Ärgernis‘ ansetzte, das ‚Skandalon‘ also als grundsätzliche Infragestellung jeder Kultur und Pädagogik verstand, während Bohne immerhin die religiöse Entwicklung bei Kindern und Jugendlichen in einem spannungsvollen Miteinander zur Entscheidung für Gott bzw. die göttliche Wahrheit seitens Jugendlicher denken wollte. Erst Jugendliche, so Bohne im Einklang mit allen Religionspädagogen, die sich um entwicklungspsychologische Voraussetzungen in Katechetik und Religionsunterricht bemühten, könnten aufgrund ihres gewachsenen Ich- Bewußtseins die Kluft zwischen Ich und Gott allererst spüren und sich also überhaupt entscheiden. Während Bonhoeffer 1935/36 das Kind auch als einen „Tyrann“ und insofern als Sünder par excellence sah, wollte Bohne zwischen Kindern und Jugendlichen in Bezug auf die Wahrheits- bzw. Gottesfrage differenzieren und davon sprechen, dass beim Kind, auf dem Niveau seiner Entwicklungsstufe, noch eine grundsätzliche Offenheit für Gott da sei und dass ihm darum weder ein Bewusstsein von Krisis, noch eine Entscheidung für Gott zugeordnet und zugemutet werden dürfe, erst so auf der nächsten Entwicklungsstufe den Jugendlichen (Bohne, 101, 151 und ff, vgl. 229). Bei Gerhard Bohne konnte es in Bezug auf das Kind fast reformpädagogisch heißen: „Wir handeln mit dem Kinde, als gebe es eine Entwicklung ohne Bruch, als sei das Christentum die höchste seelische Form menschlichen Seins – die Blüte des Humanismus“ (Bohne, 224). Genau das wollte Bonhoeffer 1935/36 nicht sagen. Sicherlich war Bonhoeffer die gesamte Konzentration auf die religionsdidaktische Technik sogar auch bei Bohne verdächtig. Zwar wollte er deutlicher noch als Bohne davon sprechen, dass es im christlichen Unterricht zur ‚Entscheidung‘ möglicherweise auch bei Kindern kommen sollte als Vorbereitung von aktuellem Bekenntnis und Nachfolge Jesu; aber dass und wie dieser Ruf in die Nachfolge von Gott her geschieht, ließ Bonhoeffer theologisch begründet bewusst offen. Hier zu viel zu wissen und didaktisch zu machen, lehnte er durch sein ganzes Werk als ‚Methodismus‘ ab. Nachfolge ist Beziehung zu Jesus, etwas schlechthin Inhaltloses (N, 46), ein Geheimnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Da wollte Bonhoeffer religionsdidaktisch Gottes Geist nicht durch eigenes Handeln im Wege stehen.

interessiert. Er hat dem Geist Gottes zugetraut, sich durch das Wort der Bibel bei und in mehr oder weniger ‚religiös‘ veranlagten Menschen vernehmen zu lassen.

Aus religionspädagogischer Sicht könnte man sich wünschen, Bonhoeffer wäre doch auch dezidiert auf Schleiermacher eingegangen, ohne dessen anthropologisches Konzept heutige Religionspädagogik überhaupt gar nicht auszukommen scheint:

„Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperret und verrammelt wird [...] so müßte sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln [...]. Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie sich alles vereinigt, den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen, damit das Unendliche ihm so weit als möglich aus den Augen gerückt werde. Was hindert das Gedeihen der Religion? [...] die verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion [...]. Mit großer Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen zusehen [...]. Eine geheime, unverstandene Ahnung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihnen jede Spur einer anderen so willkommen; daher ergötzen sie sich an den Dichtungen von überirdischen Wesen, und alles, wovon ihnen am klarsten ist, daß es hier nicht sein kann, umfassen sie mit aller der eifersüchtigen Liebe, die man einem Gegenstande widmet, auf den man ein offenes Recht hat [...]. Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird; aber ist sie nicht höchst natürlich bei denen, welche das Endliche selbst noch nicht kennen? [...]. Wenn es Pfleger der Religion gäbe unter denen, die sich der werdenden Menschen annehmen, wie leicht wäre dieser von der Natur selbst veranstaltete Irrtum berichtigt, und wie begierig würde dann in helleren Zeiten die junge Seele sich den Eindrücken des Unendlichen in seiner Allgegenwart überlassen. Ehedem ließ man ihn ruhig walten; der Geschmack an grotesken Figuren, meinte man, sei der jungen Fantasie eigen in der Religion wie in der Kunst; man befriedigte ihn in reichem Maß, ja man knüpfte unbesorgt genug die ernste und heilige Mythologie, das, was man selbst für Religion hielt, unmittelbar an diese lustigen Spiele der Kindheit an: Gott, Heiland und Engel waren nur eine andere Art von Feen und Sylphen. So wurde freilich durch die Dichtung frühzeitig genug der Grund gelegt zu den Usurpationen der Metaphysik über die Religion: aber der Mensch blieb doch mehr sich selbst überlassen, und leichter fand ein geradsinniges, unverdorbenes Gemüt, das sich frei zu halten wußte von dem Joch des Verstehens und Disputierens, in späteren Jahren den Ausgang aus diesem Labyrinth.“³²⁵

Schleiermachers Votum für die selbstbestimmte Mündigkeit der Menschen in Angelegenheiten der Religion hätte Bonhoeffer aus seiner späteren Tegerer Theologie heraus ausdrücklich würdigen und in sein eigenes Konzept von ‚glauben lernen‘ aufnehmen können.³²⁶ 1935 aber war sein Fokus völlig anders gelagert.

³²⁵ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Bildung zur Religion (1799), in :Ders., Texte zur Pädagogik, Band 2, Frankfurt a. M. 2000, 35–52, ebd., 39 f.

³²⁶ Anders als dialogisch und selbstbestimmt ist christlicher Unterricht resp. Religionsunterricht heute nicht (mehr) zu gestalten. Immerhin kann man darauf vertrauen, dass Bonhoeffer davon überzeugt war, dass ihm mit dem Doppelten von Bibel und Jesus Christus etwas Besseres, Wirkungsvolleres, Mächtigeres eröffnet war als die Hoffnung darauf, dass sich alle möglichen, vielleicht auch christlich-religiöse, Fantasien der Menschen in der Welt entwickeln und bewähren.

Bonhoeffers Verständnis von ‚Bildung‘ ist im Kern christologisch fundiert: Christus „schafft“ den Menschen „in uns“ (WE, 535) und macht den Menschen „stark“ (WE, 574). Das kann konkret bedeuten, dass der Christ oder die Christin gerade nicht dem Ideal einer sogenannten, im Wesentlichen moralisch verstandenen ‚christlichen Persönlichkeit‘ entspricht, im Gegenteil diesem sogar widersprechen kann und im konkreten Fall widersprechen muss. Der ethische Ausnahmefall, in dem ein Mensch aufgrund von Gottes Gebot gegen Gottes Gebot verstößt, hat für Bonhoeffer paradigmatischen und erkenntnisleitenden Charakter. Er markiert die Differenz zwischen einem menschlichen Leben in der Nähe und Spur Jesu von dem Leben eines ‚homo religiosus‘ (vgl. 21.7.1944³²⁷).

Ein Aspekt seines Vertrauens in die schöpferische Kraft Jesu Christi ist ein entsprechendes Vertrauen in die Selbstwirksamkeit des biblischen Wortes als des in actu Wortes des lebendigen Gottes, als *ipsissima vox evangelii*. Die Kehrseite dieses Vertrauens war ein Desinteresse Bonhoeffers für von ihm als sekundär und rein methodisch erachtete Fragen der entwicklungspsychologischen Kenntnis und didaktischen Motivierung der Kinder und Jugendlichen im Katechumenat resp. schulischen Religionsunterricht. Aus heutiger Sicht und im Interesse an Impulsen für die Religionspädagogik könnte man sich trotzdem wünschen, er hätte sich eben doch etwa mit Hans Dittmer, Friedrich Niebergall und Richard Kabisch³²⁸ intensiv und für uns erkennbar auseinandergesetzt. Manches hat Bonhoeffer am Rande wahrgenommen. Am ehesten überzeugten und inspirierten ihn aber der katechetische

³²⁷ Kapitel III.

³²⁸ Bonhoeffer hat jedenfalls Niebergall literarisch wahrgenommen. Es gibt allerdings kaum explizite, sondern meistens implizite und indirekte Bezüge auf alle drei. Das Register der DBW weist für Kabisch nur einen und für Niebergall insgesamt fünf Hinweise der Herausgeber(-innen) auf. „Oberflächlich betrachtet herrscht hier nur Polemik. Der Theologe wehrt fremde Ansprüche ab, um das Evangelium nicht der Instanz allgemeiner Religiosität und apologetisch beanspruchter Wissenschaft zu unterwerfen. Dabei nimmt er den Abbruch der durch Liberalismus und soziale Bewegung bestimmten praktisch–theologischen Fachtradition (vertreten durch Namen wie etwa Paul Drews, Otto Baumgarten, Friedrich Niebergall) in Kauf, ohne ihn auch eigens zu thematisieren [...]. Der ‚dialektische‘ Einspruch läßt die ‚praktische‘ Ekklesiologie nicht mehr zu Wort kommen – und weiß sich durch die Entwicklung, die zum Kirchenkampf geführt hat, in seinem theologischen Ansatz nur bestätigt. Stattdessen greift Bonhoeffer auf bekenntnisbestimmte Pastoraltheologen (August Vilmar, Wilhelm Löhe) und Praktische Theologen (C.A. von Zezschwitz, Theodosius Harnack) des 19. Jahrhunderts zurück. Beim genaueren Hinsehen zeigt sich allerdings, daß Bonhoeffer das Gespräch mit nichttheologischen Wissenschaften beziehungsweise Praxistheorien nur zurückhält, nicht aber ausschließen will. Theologen müssten freilich mit ihrem eigenen Auftrag, ihrer eigenen Erkenntnis, ihren eigenen Fragen Teilnehmer eines solchen Austausches sein. [...]. Dies alles geschieht aber noch diesseits eines wissenschaftstheoretischen Programms und fernab der Vorstellung, es könnten dadurch fachliche Ehren gewonnen werden. Es dominiert die als kirchliche Zurüstung zur konkreten Nachfolge aufgefaßte Ausbildungsaufgabe“ (DBW 14, 1012 f.).

Entwurf des Lutheraners Julius Schieder³²⁹ und die individualpsychologischen Arbeiten Fritz Künkels.³³⁰ Beides floss in seine Katechetik der Jahre 1935 und 1936 ein.

Schieder ging davon aus, dass Katechumenen nicht anders als alle Schüler und Schülerinnen als Sünder und Sünderinnen anzusprechen wären, d. h., dass mit ihrer ‚Opposition‘ gegen das ‚Wort Gottes‘ zu rechnen wäre. Bonhoeffer baute diese ‚Opposition‘ methodisch in seine Didaktik ein (DBW 14, 538). Sie war in durchaus methodischer Absicht eine ‚Stufe‘ auf dem möglichen Weg zu nicht weniger als dem gemeinsamen Bekenntnis und zur persönlichen Nachfolge, zur Erneuerung des Menschen. Bonhoeffers Anspruch an den kirchlich-christlichen Unterricht war einerseits anti-idealistisch und anti-moralisch, im Sinne eines biblisch fundierten, reformatorisch informierten Menschenbildes realistisch und nüchterner als manche hochgesteckten Erwartungen an die erzieherischen und bildenden Effekte etwa seitens der reformpädagogischen Konzepte, andererseits von realistisch betrachtet wohl unerfüllbarem Anspruch an Katecheten und Katechumenen mit dem Ziel eines das Leben wagenden Bekenntnisses zu Jesus Christus.

Die teilweise von Bonhoeffer nicht ausgeführten bzw. auch in den uns erhaltenen Mitschriften evtl. nicht vollständig mitgeteilten Diskussionslinien sind für die aktuelle religionspädagogische und religionsdidaktische Diskussion erneut von Interesse. Unbeschadet weiterer Ausführungen im Folgenden sei hier markiert:

1. Bonhoeffer teilte nicht den besonders von Richard Kabisch extensiv dargestellten psychologisch untermauerten Begriff von ‚Religion‘ als Grundlage für einen Unterricht im christlichen ‚Glauben‘.³³¹

Wie Bonhoeffer die Bibel las, konnte er das Verhältnis von Religion und Glaube nur so denken: Das lebendige Wort Gottes trifft auf den Menschen. Es gibt eine ‚Anknüpfung‘, aber „durch Ärgernis“ (DBW 14, 537, s. dazu im Folgenden). Bei Richard Kabisch sah die Sache dagegen umgekehrt aus: Es gibt eine dem Menschen eigentümliche ‚Religion‘ (eine ‚Erfahrungsreligion‘), auf die hin die traditionellen Vorstellungen, auch die ‚Phantasien‘ der Bibel, je und je angepasst werden müssen, damit der Mensch, der ‚Religion‘ ‚lernt‘, den

³²⁹ Julius Schieder, *Katechismus-Unterricht*, München 1934 (Bonhoeffer-Nachlass-Bibliothek = NL-Bibl. G 7).

³³⁰ Fritz Künkel, *Die Arbeit am Charakter. Die neuere Psychotherapie in ihrer Anwendung auf Erziehung, Selbsterziehung und seelische Hilfeleistung*, Schwerin 1935 (NL-Bibl. 7 C 8), Ders., *Krisenbriefe. Die Beziehungen zwischen Wirtschaftskrise und Charakterkrise*, Schwerin 1932 (NL-Bibl. 7 C 9).

³³¹ Richard Kabisch, *Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage* (1910), 5. Auflage, hg. von Hermann Tögel, Göttingen 1920. Vgl. Richard Kabisch, *Gottes Heimkehr. Die Geschichte eines Glaubens*, Göttingen 1907.

Wissensstoff auch mit seinen Gefühlen und seinem Willen verknüpfen kann, ohne welches Religionsunterricht sinnlos, weil fruchtlos, wäre.

2. Bonhoeffer scheint die in der Religionsdidaktik heiß umkämpfte Frage nach der Lehrbarkeit von ‚Religion‘ für nicht wichtig bzw. von der Sache her in seinem Sinne für entschieden zu halten:

„Über Lehrbarkeit von Religion mag man sich streiten. Religion ist das, was von innen her kommt [sic], Christus ist das, was von außen herkommt [sic], ist lehrbar und muß gelehrt werden. Christentum ist Lehre, bezogen auf eine Existenzform (*Rede und Leben!*)“ (DBW 14, 534).

3. Verbunden mit einer anderen Kennzeichnung und Bewertung von ‚Religion‘ ist auch der Begriff einer ‚religiösen‘ ‚Erfahrung‘ bei Bonhoeffer anders konnotiert. Was er eine Erfahrung des Glaubens nennen müsste (er vermeidet den Erfahrungsbegriff hier), ist jedenfalls nicht ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ (Kant, s. DBW 14, 538). ‚Glaube‘ kann darum auch nicht methodisch mithilfe der sogenannten ‚Formalstufen‘ der Herbartischen Didaktik gelehrt werden (vgl. ebd.). Aus Bonhoeffers Sicht nimmt diese methodische Systematik ...

„dem Stoff den letzten Rest von Fremdheit [...]. Das Wort Gottes wird in den Schutz einer vorhandenen Erkenntnis gestellt, es wird nicht exponiert, sondern gedeckt. Aber es braucht nicht durch Methoden geschützt zu werden, gerade, wenn es ganz wehrlos dem Kind in seiner Fremdheit begegnet“ (DBW 14, 537 f.).

4. Die ‚Fremdheit‘ des Wortes Gottes muss weder sachlich noch didaktisch eine Minderung von Freiheit und die Einsetzung einer den Menschen fremdbestimmenden Autorität bedeuten. Für Bonhoeffer war es im Gegenteil so, dass die Freiheit sowohl der ‚Sache‘ (Gott, Gottes Wort, das sich in Freiheit selbst zur Geltung bringt), des Lehrenden (der bzw. die sich nicht auf irgendwelche Formalstufen fixieren muss, auch nicht bei der vorgängigen Auswahl der darzustellenden ‚Welt‘, etwa in Bezug auf die Erzählungen der Bibel³³²) und des Schülers resp. der Schülerin drei Dimensionen desselben letztlich unverfügbaren Geschehens sind. Bonhoeffer traute den Katechumenen zu, sich in Freiheit zu der ‚Sache‘ zu verhalten (und sich zu ‚entscheiden‘). In gewisser Weise ist seine Weigerung, sich nicht nur mit den ‚Formalstufen‘, sondern insbesondere mit den frühen entwicklungspsychologischen Forschungen auseinanderzusetzen, eine aus heutiger Sicht möglicherweise ärgerliche Ignoranz, aber dies in der Gewissheit, dass ‚Christus‘ zu ‚lehren‘

³³² Biblische Gestalten und Geschichten, von denen nicht erwartet wird, dass ihre Aufnahme in das eigene religiöse Erleben in der Seele die Lebenskraft oder das sittliche Gefühl steigern, sind für Richard Kabisch obsolet und können getrost den Kindern gegenüber vernachlässigt und so möglicherweise aus dem kulturellen Gedächtnis gestrichen werden (vgl. Kabisch, 113!).

bedeutet, keinen didaktischen Zugriff auf die ‚Seelen‘ der Kinder und Jugendlichen zu haben und auch gar nicht haben zu wollen.³³³

Dass Bonhoeffer trotz seiner durch sein ganzes Werk laufenden Skepsis am ‚Methodismus‘ in Passagen über eine eigentümliche Kinder- und Jugendpsychologie selber ‚methodistische‘ Anwendungen hat, zeigt, dass er wohl doch gut beraten gewesen wäre, sich etwa mit Kabisch zu befassen, der aus seinem großen und psychologisch informierten Verständnis für die Kinderseele dahin kommt, im Religionsunterricht dezidiert ‚Gefühle‘ verstärken zu wollen, die Kinder und Jugendliche in das ‚Erlebnis‘ führen, ihr Gewissen vor Gott zu reinigen und ihre Lebenskräfte durch Gott erheben und stärken zu wollen. Offensichtlich war den beiden so unterschiedlichen Denkern wichtig, dass die ‚Lehre‘ von ‚Glauben‘ im Katechumenat resp. im schulischen Religionsunterricht nur Sinn haben könnte, wenn das Gelehrte das ‚Leben‘ als die ‚Existenzform‘ von Glaube resp. Religion in irgendeinem näher zu beschreibenden Sinn stärken, erheben, verwandeln, erneuern könnte.

Nur eine Historie und sachlich erledigt wären für die heutige religionspädagogische Diskussion beide Ansätze, der religionspsychologisch grundierte von Richard Kabisch wie der rechtfertigungstheologische Dietrich Bonhoeffers, wenn wir die Konsequenz aus einer schleichenden Entwicklung dergestalt zögen, dass der vom Grundgesetz geschützte ‚konfessionelle‘ Religionsunterricht aufgegeben wird etwa mit dem Argument, dass ‚Glaube‘ welcher Art auch immer, eine gesellschaftlich irrelevante, reine ‚Privatsache‘ sei. Bonhoeffer und Kabisch glaubten und behaupteten beide einen tiefen Zusammenhang von Glaube, Bildung, Existenz und Weltgestaltung.

³³³ Noch in den 50-ern des letzten Jahrhunderts hat Martin Stallmann, der von Bultmann und Heidegger her dialektisch-theologisch argumentierte, eine im Ganzen analoge Position in „Christentum und Schule“ vertreten. Unter der weiterführenden Überschrift „Anknüpfung oder Gegensatz“ hieß es: „Glaube ist und bleibt für alles menschliche Denken etwas Fremdes [...]. Für sein rechtes Verständnis ist es [...] nützlich, wenn er nicht mit einem bestimmten Weltbild oder einem bestimmten sozialen oder politischen Weltgestaltungsprogramm verwechselt werden kann, wenn gegen alle Vermischungstendenzen die Weltlichkeit der Welt und die Verantwortung des menschlichen Denkens und Handelns wieder entdeckt wird [...]. Das Verhältnis von Christentum und Schule kann so, wie es heute notwendig geworden ist, nur erörtert werden, wenn weder die Bildungsidee noch das Verhältnis des Denkens zum christlichen Glauben als unveränderlich vorausgesetzt werden. Was das letztere angeht, so ist schon die Vorstellung, daß es sich um ein Verhältnis der Anknüpfung oder Nicht-Anknüpfung handelt, ungeeignet.“ – Stallmanns Argumentationsziel entspricht ganz Bonhoeffers theologisch begründeter Erwartung an die Wirkung des Wortes Gottes am Menschen: „Es erhebt sich daher die Frage, ob es nicht in der Eigenart der christlichen Verkündigung begründet ist, ob sie sich nicht in einer Weise an das Selbstverständnis des Menschen wendet, also an sein Verhältnis zu sich selbst, daß durch sie Erfahrungen erschlossen und ermöglicht werden, die das Denken verwandeln und für sein Schicksal bestimmend bleiben“ (in: Martin Stallmann, Christentum und Schule, Stuttgart 1958, Zitate: 137–139).

Dass bei Bonhoeffer sein Sinn für ‚pneumatische‘ Bibelexegese (vgl. DBW 9, 311 ff.) dezidiert zusammenging mit dem Respekt vor dem unverfügbaren Menschen, der Schülerin, dem Katechumenen, belegt u. a. dieses Passage:

„Gott will den Menschen nach seinem Bilde bilden, nicht darf ich sie nach meinem Bilde bilden. Der Pfarrer hat sich gar keine von ihm gewünschte Gestalt der Gemeinde, in gesetzlicher Weise, vorzustellen! [*Besonders wichtig für die Katechetik!*, Hv. B.V.] Falsches Denken über die Bekehrung kann eine christliche Gottlosigkeit züchten. Das ist die Verleugnung des Schöpfungsreichtums Gottes. In dem Augenblick, wo ich den Menschen auf mein Bild hin festlege, bin ich psychisch und pneumatisch. Das kann äußerlichen suggestiven Erfolg haben, wie jetzt etwa Bolschewismus und Nationalsozialismus (es gibt ‚Bekehrungen‘ zu Hitler!). Nach der Erfahrung der Kirche folgt solchen unechten Bekehrungen plötzlich die Reaktion eines unbekehrten Restes, der sich vergewaltigt fühlt, sich auflehnt und revolutioniert...“ (DBW 14, 494, Anm. 64).

Das biblische Bilderverbot ist nach Bonhoeffer ‚besonders‘ wichtig in der Katechetik: Die Lehrenden treten den Lernenden mit letztem Respekt gegenüber, gerade darum, weil sie sie als Geschöpfe Gottes achten und im Vertrauen auf Gottes Schöpfergeist persönliches Wachsen befördern helfen. Bonhoeffer grenzt sich diesbezüglich gegen idealistische Vorstellungen von ‚Erziehung‘ ab, gerade weil er theologisch mit den großen Möglichkeiten persönlicher ‚Entfaltung‘ rechnet. Insofern denkt auch er vom Kind aus, ohne allerdings dabei je die theologisch bestimmte Dialektik christlicher Anthropologie zu verlassen, nach der jeder Mensch, auch das Kind, Sünder ist und von Gott in die Herrschaft Jesu Christi, im Katechumenat zu Taufe und Bekenntnis be- und gerufen ist.

4.4.6 Die Katechetik im Einzelnen³³⁴

Aus der Mitschrift von Bonhoeffers zweiter Katechetik-Vorlesung in Finkenwalde 1935/36 (Mitschrift Friedrich Trentepohl):³³⁵

„1. Begriff des christlichen *Unterrichts*.

Es ein Teil der christlichen *Erziehung*, die ein *Teil christlicher Verkündigung*, die jeden Menschen darauf anredet, daß er immer *schon von Gott in Beschlag gelegt* ist, sei es durch das Gericht Gottes (Heide), oder durch die Gnade (Taufe: an die Gemeinde).³³⁶ Hier redet also die Kirche vor allem andern das Kind auf seine Taufe an, auf seine Zugehörigkeit zur Kirche.³³⁷ Aus diesem Schon-gerufen-sein folgt alles Weitere. Es gibt kein Sich-entziehen, höchstens das endgültige Nein des Ungehorsams: ‚Ich will nicht dem gehören, dem ich schon gehöre‘. Also

³³⁴ Die ausführliche Zitation und die kleinteilige Arbeit an dieser Stelle ist nötig, um Bonhoeffer in seiner Komplexität gerecht zu werden und nebenbei die Anfragen näher zu definieren, die von ihm her an die heutige Theologie und Religionspädagogik zu richten sind.

³³⁵ DBW 14, 530–551, vgl. dazu den Schlussteil der Vorlesung über Katechetik im Ersten Kurs 1935 in DBW 14, 552–554.

³³⁶ Diese schlichte Aufteilung: den ‚Heiden‘ das Gericht, den Christen die Gnade in der Taufe ... löst Bonhoeffer 1944 in seinem Gedicht ‚Christen und Heiden‘ auf („und vergibt ihnen beiden“, WE, 516).

³³⁷ Davon kann schulischer Religionsunterricht heute keineswegs ausgehen. Inwiefern Religionslehrende ihre Kinder und Jugendlichen als von ‚Gott‘ ‚schon gerufen‘ ansehen können, wie sie das persönlich glauben, sich vorstellen, mit ihrer Person vermitteln, steht auf einem anderen Blatt.

muß das Kind von vornherein vor die Ärgerlichkeit des bedingungslos erwählenden Handelns der *gratia praeveniens* gestellt werden.³³⁸ Damit wird dem würdelosen Nachlaufen der Kirche hinter der Jugend gewehrt. Dabei kommt die Kirche doch immer zu kurz. [...].

2. Das Besondere der christlichen Erziehung, Unterrichts ist dies, daß der Mensch hier schon wesentlich *ist, was er werden soll*. Er ist unter der Herrschaft Gottes, ob er will oder nicht, als Heide wie als Christ, als Nicht-Prädestinierter und als Prädestinierter! Jeder christliche Unterricht muß von dieser Voraussetzung ausgehen. Jede andere Erziehung geht davon aus, daß der Mensch etwas werden muß, was er noch nicht ist: Bekehrung zum Nationalsozialismus oder dergleichen. Der Erzieher soll aus dem Zögling etwas machen, er hat die Autorität über den Zögling. *Educat*, er zieht heraus, was er haben will, hat das Recht, in den andern hineinzugreifen, zu, was ihm wesentlich erscheint, zu formen, zu machen, was noch nicht war.³³⁹ Dem widerspricht allerdings die Theorie, die im *Idealismus* herrschend war. Es sieht aus, als sei da eine starke Affinität zum Christlichen: Entfaltung das Wesentliche, der Person, des Vorhandenen: ‚Sei, was du bist!‘ Aber der wesentliche Unterschied ist der: der Idealismus sieht dieses ‚Sein‘ als eine immanente Qualität des Menschen an. Für den Christen kommt das ‚Sein‘: sei, was du bist, von außen³⁴⁰, es ist dir zugesprochen durch das Wort Gottes, durch die Taufe [...]. Grundsätzlich kann der Mensch im Idealismus den Prozeß der Selbsterziehung selbst vollziehen³⁴¹ In der Kirche ist der Erzieher eine notwendige Kategorie, weil durch ihn dem Kind das Wort gesagt wird, das von außen her seine Existenz begründet [...]. Der christliche Lehrer bezeugt, daß das Kind seine Existenz nicht von sich her oder von einem Ideal her hat, sondern allein von der ihm zugesprochenen, auf es zukommenden Gnade Gottes. *Christliche Erziehung* ist Hinweis auf das *Wort*, das die Existenz des Kindes schon begründet und immer wieder begründet, und zwar solcher Hinweis in *Rede* und *Leben*. Diese Begegnung in der Lebenssituation muß zum Hinweis auf die wahre Autorität werden und Autorität³⁴² schaffen. Es gibt keine Erziehung ohne ernst genommene Nachfolge Christi.

3. Die Tatsache der *iustitia aliena*, die in der Taufe und Rechtfertigung gegeben ist, macht christliche Erziehung und Unterricht erst möglich. Über Lehrbarkeit von Religion mag man sich streiten. Religion ist das, was von innen her kommt, Christus ist das, was von außen herkommt, ist lehrbar und muß gelehrt werden. Christentum ist Lehre, bezogen auf eine Existenzform (*Rede und Leben!*) [...].

³³⁸ Dass die vorauslaufende Gnade Gottes als ein ‚Ärgernis‘ erlebt werden könnte, kann in unseren Breiten heute zunächst kaum jemand nachvollziehen. ‚Religion‘ gilt als Privatsache. Das Nachfragen des Lehrers/der Lehrerin danach, wie der betreffende Schüler/die betreffende Schülerin diese oder jene persönlich konnotierte Äußerung gemeint habe, kann den Schüler oder die Schülerin ärgern. Damit wurde nicht gerechnet. Die Mehrheit ist nicht gewöhnt, sich außerhalb von vertrauten Kreisen zu irgendetwas Persönlichem verbindlich zu äußern. Andererseits ist das Bedürfnis nach Äußerung und Verbindlichkeit so groß, dass (nicht nur) Jugendliche über die sogenannten sozialen Medien sich fast ungehemmt und dann ungeschützt (ent-)äußern. Religionsunterricht könnte ein Raum sein, in dem es in guter Weise begrenzt und geschützt möglich ist, mit der Äußerung von Lebenseinstellungen, Fragen, Glauben und Zweifeln zu experimentieren.

³³⁹ Hier kritisiert Bonhoeffer jede gewaltförmige Erziehung, nicht zuletzt die nationalsozialistisch infiltrierte Volkserziehung.

³⁴⁰ Mit der Betonung des lutherischen ‚*extra nos*‘ kommt Bonhoeffer – und das wahrscheinlich sehr bewusst so – in eine grundsätzliche Distanz zu aller Pädagogik, die gemäß ihrer Grundanschauung Erziehung und Bildung als menschliche Arbeit am bildsamem Menschen resp. als Selbstbildung verstehen muss.

³⁴¹ ‚Idealistische‘ Erziehung prägt die Bemühungen vieler Lehrerinnen und Lehrer gerade an Gemeinschaftsschulen. Sie gehen von einer natürlichen, im Kern unverdorbenen Lust des Menschen zur Selbstentwicklung, zu einem ganzheitlichen Lernen in Gemeinschaft mit anderen aus, einem Streben, dem die Schule mit möglichst wenig Zwang und der Bereitstellung größtmöglicher Spielräume zur freien Selbstentfaltung entgegenkommen sollte. Möglicherweise könnte sich eine rechtfertigungstheologisch reflektierte Religionspädagogik konstruktiv in die pädagogische Debatte um Religion, Werte und Normen, Schulkultur und Schulpolitik so einbringen, dass der Idealismus im Sinne eines biblischen Realismus geerdet wird.

³⁴² Zu Recht verweisen die Herausgebenden von DBW 14 an dieser Stelle auf Bonhoeffers Verständnis von ‚Autorität‘, wie er es 1933 in seinem Rundfunkvortrag ‚Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation‘ dazu ausgeführt hatte (DBW 12, 242–260).

4. Christliche Erziehung kann niemals in derselben Weise programmatisch sein wie die idealistische Beziehung. Es handelt sich *nicht um die Schaffung eines neuen Menschentyps*, des ‚christlichen Menschen‘, der sich jeweils mitsamt allen seinen Idealen, auch den christlichen, unter die Herrschaft Gottes beugt, von Gott her lebt. Es gibt keine christlichen Erziehungsideale, Erziehungsbilder, sondern nur den Ruf zur Nachfolge an einem bestimmten Punkt. Es wird *Gott* überlassen, den Menschen nach *seinem* Bild zu schaffen. Jede Festlegung des christlichen Unterrichts auf ein Ideal verkürzt seine Aufgabe. Es soll nur Gott die Freiheit gegeben werden, sein Bild im Menschen zu schaffen.

5. Der Unterricht ist ein Teil der Erziehungsaufgabe und hat unter der Voraussetzung des verkündigenden Handelns der Kirche die besondere Aufgabe der Vermittlung von Wissen und Erkenntnis, sofern sie zum Verständnis der christlichen Verkündigung nötig sind. Das liegt im Wesen der geschichtlichen Offenbarung, also der *iustitia aliena*, Man kann nicht vom Kind selbständig entwickeln lassen (also keine Arbeitsschulmethode im christlichen Unterricht). Das Kind kommt erst dort zu Wort³⁴³, wo es seinen Protest gegen solche Vergewaltigung³⁴⁴ anmelden will, selbstmächtig sein will, ungehorsam wird, sich ärgert an der Gnade Gottes. Autoritätslose Solidarität des Lehrers und des Kindes muß hier hörbar werden bei diesem Protest, der notwendig kommen muß, wenn die Voraussetzung der Taufe bis zur Ärgerlichkeit deutlich gemacht wird. Aber nun ein um so stärkeres Zeigen des *pro nobis*, nicht nur *pro te!* Der Lehrer steht mit darunter! [...].

6. Der Inhalt des Wissens.

Mitzuteilen ist das *Wort der Heiligen Schrift und das Wort der Kirche*. Keine allzu große Scheu vor der Fremdheit des Stoffes und der Sprache.³⁴⁵ Die Welt Gottes zuerst nicht selbstverständlich, ist kein Schade, wenn das Kind nur spürt, daß diese Welt dem Unterrichtenden ernst ist, es sich nicht nur um Freude an Antiquitäten handelt.³⁴⁶ Aufmerken des Kindes ist das erste Ziel. Bibelwort in der Luthersprache, keine Modernisierungen.³⁴⁷ Die Geschichte auswendig erzählen, im Luthertext lernen lassen: die Kinder sollen wissen, daß sie nicht Märchen hören. Nicht Literatur, sondern Gottes Wort, wo der *Wortlaut ernst genommen* werden muß. Ferner sollen sie wissen, daß sie keine modernen Weisheitslehren mitgeteilt bekommen, wo nur der Gehalt wesentlich wäre.³⁴⁸ Und die Kinder müssen von vornherein

³⁴³ Eine solche Didaktik wäre heute kaum noch vermittelbar. Bonhoeffer rechnet allerdings sachlich zu Recht mit psychischem und intellektuellem Widerstand gegen das ‚Skandalon‘ der biblischen Botschaft. Er möchte den Katechumenen diese Auseinandersetzung und ihre eigene Entscheidung nicht ersparen. Auf welche blinden Flecken religionspädagogischer Theorie und Praxis macht Bonhoeffers heute zunächst befremdliche Haltung aufmerksam?

³⁴⁴ Hat Bonhoeffer tatsächlich ‚Vergewaltigung‘ gesagt?! Er meinte jedenfalls ausschließlich den möglichen Protest der Katechumenen gegen die Zumutung, die der Glaube an die *iustitia aliena* für jeden Menschen (weil Sünder/in) bedeutet.

³⁴⁵ Diese Forderung Bonhoeffers wird heute als das Konzept von ‚Alterität‘ vertreten: Gerade das ‚Fremde‘ ist das, was mir als Schüler und Schülerin zugemutet und auch zugetraut wird. Die Lehrenden versuchen dann nicht, mir das ‚Fremde‘ schmackhaft zu machen, indem sie es mir als das mir (eigentlich) Naheliegende ‚vermitteln‘ (und sei es durch situierte Lernanforderungen, deren Konstruktion letztlich immer auf ‚Anknüpfung‘ zielt), sondern sie stellen sich mit den SuS zusammen (!) unter die Frage, ob und wie das Fremde uns etwas sagt.

³⁴⁶ Es kommt im Religionsunterricht im besonderen Maße auf die Lehrerin/den Lehrer an. Wenn nicht tatsächlich nur ‚Antiquitäten‘ als ‚Kompetenzen‘ gelernt werden sollen, wenn das auf das Fach ‚Religion‘ bezogene Wissen von den Schülern auch in einem tieferen Sinn reflektiert, verstanden und zu ihm von den Schülern und Schülerinnen Stellung genommen werden soll, wird das ohne didaktisch gekonnte und persönlich glaubwürdige Gesprächsführung nicht gehen.

³⁴⁷ Das wird wohl in 80 % aller Religionsklassen seit Jahrzehnten anders gehalten, bis hin dazu, dass Bibeltexte gekürzt und paraphrasiert in Religionsbüchern und schulinternen ‚Bausteinen‘ den Schülern und Schülerinnen präsentiert werden.

³⁴⁸ Nicht der vermeintliche ‚Gehalt‘, etwa die Moral von der Geschichte ist das, wäre zu ‚vermitteln‘, sondern im Unterricht käme es nach Bonhoeffer an auf das, was sich beim Lesen, in der Inszenierung des Textes wie von ‚außen‘ ‚einstellt‘, was sich als Gottes persönliche Anrede hörbar macht, worauf der Mensch dann in einer gewissen Verbindlichkeit antwortet. Bonhoeffer hat für ein kirchliches Katechumenat geschrieben, musste den Kontext einer öffentlichen Schule nicht im Blick haben, konnte schon gar nicht etwas wissen von der

erfahren, daß Gottes Wort in geschichtlicher Gestalt und Gebundenheit, als Wort der Kirche da ist, für uns also in der Lutherbibel.³⁴⁹ Problem der Verdeutschung, Hermeneutik.³⁵⁰ (Mission!³⁵¹) Theologisches Problem der Übersetzung [...]. *Viel mehr Bibelwort lernen lassen als Katechismus und Gesangbuch!* Das Wort der Kirche: Kontinuität der Kirche (Wolke von Zeugen) als auch die Gegenwart der Kirche erkennbar! Dem fremden Wort der Bibel folgt das heutige Bekenntnis. Wir können nicht Katechismusunterricht geben ohne Ansätze zur neuen Bekenntnisbildung sichtbar werden zu lassen.

7. Zur *Ordnung* des Wissens

(Etwas Formales). Der Unterricht ist Sache der Kirche, darum in der Ordnung nicht ins Belieben des Einzelnen gestellt. Die Kirche muss wissen, was die Kinder lernen, worauf sie rechnen kann und muß. Ordnung um der Kinder willen, daß sie sich nicht im Urwald verlaufen. Sie müssen nur dabei die Liebe hinter der Ordnung spüren.

8. Die Vermittlung des Wissens³⁵²

Zwei Methoden: an Gleiches oder Ungleiches anknüpfen, Analogie oder Ärgernis. Es entspricht dem Inhalt christlichen Wissens: Anknüpfung durch Ärgernis [...] die Fremdheit der Sache legt diese Methode näher. [...] Vertiefung: Zurückführen des biblischen Stoffes auf allgemeine Wahrheiten: religiös-sittlicher Gehalt wird herausgearbeitet. Verknüpfung=Vergleiche, Hineinrücken in einen anderen Zusammenhang. Anwendung: die Moral von der Geschichte. Setzt das Prinzip voraus. Die allgemeine Wahrheit wird auf den konkreten Fall angewandt; das nimmt dem Stoff den letzten Rest von Fremdheit. [...]. Aber es [das Wort Gottes, B.V.] braucht nicht durch Methoden geschützt zu werden, sondern ist sein eigener Schutz, gerade wenn es ganz wehrlos dem Kind in seiner Fremdheit begegnet.³⁵³ So gewiß innerhalb der Methodik auch innerhalb der Analogie christlicher Unterricht gegeben werden kann, so ist doch (1.) die Botschaft in der Form des *Skandalon* für den intellektuellen, patriotischen, sozialen, frommen, humanitären Menschen aufgrund des Verhaftetseins durch die Taufgnade die angemessene. 2. *Protest* der Kinder und in Solidarität mit ihm der Lehrer. 3. *Verkündigung* des pro nobis, 4. Sprechen des *Bekenntnisses*.³⁵⁴ [...]. In den Herbartischen *Formalstufen* wird das Skandalon

Heterogenität der Bildungslandschaften im 21. Jahrhundert. Ist damit seine Unterscheidung von ‚Gehalt‘ (in ‚modernen Weisheitslehren‘) und einem didaktisch nicht machbaren Geschehen von ‚Gottes Wort‘ tatsächlich hinfällig, aus der Zeit gefallen? Ich plädiere dafür, Bonhoeffers Fragen und Einsichten sich gefallen zu lassen und zu erproben, was sich dabei ergibt.

³⁴⁹ Die Lutherbibel erhält in diesem Zusammenhang als die geschichtliche Gebundenheit des Wortes Gottes, fast den Rang eines Sakraments bei Bonhoeffer.

³⁵⁰ Schon die Übersetzung vom Hebräischen bzw. Griechischen ins Deutsche war für Bonhoeffer, dem es auf jedes Wort ankam, eine Herausforderung: Wie ist es zu denken, dass das lebendige Wort von Gott inhaltlich zwar in diversen Kontexten dasselbe sein könnte (ubi et quando visum est deo), dass aber schon die unterschiedlichen Sprachen es mit sich brachten, dass dasselbe geschriebene Wort in eine andere Sprache ‚übersetzt‘ eben doch etwas anderes bedeuten musste. Welche Stetigkeit und welche Varianz war da in Bezug auf das ‚capax infiniti‘ der Bibel als Zeugnis für das lebendige Wort Gottes anzunehmen?

³⁵¹ Bonhoeffer kannte die Ökumene in Italien, Spanien, den USA und England, wusste aus seiner Arbeit im Weltbund auch von ganz anderen Weltgegenden und damit davon, wie bereichernd, aber auch wie schwierig es sein konnte, sich als akademisch gebildeter deutscher Theologe verständlich zu machen im Gespräch mit Christen aus Kirchen und Weltgegenden, in denen ganz andere Fragen auf der Tagesordnung standen, ganz anders Glauben gelebt wurde.

³⁵² Christlicher Unterricht ist für Bonhoeffer 1935/36 wesentlich Wissensübermittlung in einem spirituell, konkret gemeindegeliebt geprägten Kontext. Das Singen von Liedern, das Gebet, der Gottesdienst gehörte zum Rahmen dieses ‚Wissens‘. Insofern ging es ihm durchaus auch teilweise um das, was wir heute ‚performative Religionsdidaktik‘ nennen.

³⁵³ Für mich ein wunderschöner Satz mit seiner Paradoxie und mit der Betonung, dass das fremde Wort dem Kind ‚begegnet‘!

³⁵⁴ Robert-Stützel hat über die in DBW veröffentlichten Texte hinaus in diversen Mitschriften lt. Bonhoeffer-Nachlass andere Kurzfassungen gefunden, die die Texte aus DBW 14 gelegentlich auf den markanten Punkt bringen. In Bonhoeffer- NL- Bibl. 12, 1 (Mitschrift Eberhard Bethge 1935) findet sich etwa: „,Theologische

vermieden, Religion ist Teil eines Gesamtwissens, ‚*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*‘, innerhalb der schon erkannten Vernunftwahrheit. *Es wird der Anstoß vermieden, der die Vernunftwahrheit zur Torheit macht, sie wird vielmehr bestätigt.* Formal müssen wir natürlich anknüpfen an die Sprache, Vorstellungswelt und so weiter des Kindes. Aber *inhaltlich ist ‚Christus‘ etwas ganz anderes, als was wir von Natur im Herzen haben.* Man kann das Skandalon nicht bewußt *machen.* Wir müssen es nicht herbeiführen. Aber wir haben Christus so zu predigen, daß das Kind merkt: ich habe es hier mit einem ganz andern zu tun als mit irgendeinem Menschen. Es ist *nicht Zweck der Predigt, das Ärgernis zu wecken.* Es ist auch nicht feststellbar, ob das Ärgernis eingetreten [wäre]. Die christliche Predigt will nicht das Skandalon, sondern Christus predigen, die Freude an der Vergebung. ‚Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert‘. Die Sehnsucht des Menschen ist allerdings von Natur nicht Sehnsucht nach Christus, solange man Christus noch nicht kennt, sondern fleischliche Sehnsucht! Ziel der Predigt ist frohe Botschaft. Aber wo Christus, der gekreuzigte, arme Christus als Freudenbereiter gepredigt wird, dort wird sich gerade durch die Verkündigung der Vergebung das Ärgernis einstellen müssen, das Ärgernis des alten Menschen, der sagt, ich bin doch religiös. Nein, du bist mit deiner ganzen Religiosität, ja Christlichkeit nichts und lebst nur von der Vergebung. – Aber das Ärgernis als solches zu verkündigen, wäre unsinnig. Aber wo das Evangelium wirklich als das Fremde verkündigt wird, muß der natürliche Mensch Anstoß nehmen, und dies Ärgernis hat die Verheißung, daß der natürliche Mensch daran stirbt. Das Ärgernis ist das *Sterben des alten Menschen* an Christus. Und wenn wir den alten Menschen pflegen, kann der neue Mensch nicht werden. In Amerika versucht man die verlorengegangene Lehrsubstanz zu ersetzen durch die Methodik. Die beste psychologische Methodik ist die *Liebe zu den Kindern* und die Kenntnis des Stoffes. *Das Medium* zwischen den Menschen, bei Kindern wie bei Erwachsenen, ist *die Liebe!*³⁵⁵ (DBW 14, 532–539)

Insbesondere dieser 8. Abschnitt von der ‚Vermittlung des Wissens‘ ist für die aktuelle religionspädagogische Diskussion von herausragender Bedeutung und m. W. in der Forschung nirgends entsprechend gewürdigt worden. Schlaglichter sind unter anderem:

- Bonhoeffer wollte weder 1935 noch 1944 einen Verzicht auf gute Methoden im Unterricht. Er befürwortete nicht einmal die Herabstufung der Methodenfrage als ‚grundsätzlich zweiten Ranges‘ (Kittel³⁵⁶). Er verurteilte die Manipulation von Menschen durch Methoden bei gleichzeitiger Vernachlässigung einer biblisch-theologischen Lehre und nannte *das* „Methodismus“³⁵⁷.
- Bonhoeffers katechetischer Entwurf hat, was seine biblisch-theologische Ausrichtung angeht, eine sachliche Nähe zum in dieser Zeit entwickelten religionspädagogischen

Stufen ‘ sollen die Formalstufen ablösen: 1. Bericht des Skandalon, 2. Opposition, 3. Solidarität *communio* – pro nobis 4. Bekenntnis“ (Robert-Stützel, 347).

³⁵⁵ Dass die liebevolle Beziehung das ‚Medium‘ im christlichen Unterricht (im Religionsunterricht) ist, dass durch dieses Vermittlung Christus gepredigt wird, die *iustitia aliena* auf den Menschen trifft, zum Skandal führt oder zur Begegnung mit dem liebenden Gott in Jesus, ist ein religionspädagogischer Spitzensatz für uns heute.

³⁵⁶ Helmut Kittel, *Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung*, 3. Aufl. Hannover 1957 (Kittel 1957), 24; vgl. aber auch: „Wir werden diese moderne Methodik auch künftig in der Evangelischen Unterweisung anwenden. Mit der ganzen Unbefangenheit, mit der der Christ alle Güter dieser Welt dankbar hinnimmt“ (sic, ebd., 54).

³⁵⁷ WE, 482, 504, 549, vgl. auch 478; DBW 11, 184; DBW 12, 205. Die Provokation Bonhoeffers liegt genau in der Frage: Traut die Religionslehrende, traut der Erwachsenenbildner, die Dozentin der ‚Sache‘ Gottes zu, dass sie sich im Wesentlichen von selbst zu Gehör und Gestalt bringt? Ist sie trotzdem zugleich ganz bei den Menschen in ihrer Not? Trauen Religionslehrende dem Evangelium zu, dass es sich darin erweist, dass Menschen von der Attraktivität Jesu angesprochen werden?

Konzept einer ‚Evangelischen Unterweisung‘, ohne einfach mit ihm identifiziert werden zu können.³⁵⁸ Gegenüber manchem, was Helmut Kittel und andere Epigonen als ‚Evangelische Unterweisung‘ vertraten, war Bonhoeffer von völlig anderem Geist.³⁵⁹

- Substantiell ist Bonhoeffers Katechetik bis heute eine kritische Infragestellung der später als ‚Korrelation‘ bezeichneten, in theologisch-didaktischen Konzepten beliebten und wirkmächtigen Denkweise und Methode, wie sie beides im deutschen (und amerikanischen) Sprachraum und im Nachgang zu den liberaltheologischen Entwürfen

³⁵⁸ Manfred Josuttis stellt seine Analyse des Defizits der ‚Evangelischen Unterweisung‘ in einen theologisch und spirituell umfassenden Zusammenhang, indem er die nachfolgenden Konzepte indirekt als theologisch-spirituell reduziert kritisiert: „Entweder wurde die Realität des Evangeliums, Jesu Christi, des Reiches Gottes dogmatisch behauptet, oder sie wurde hermeneutisch auf Überlieferungsprozesse und Veränderungen im Selbstverständnis reduziert. Im Bezug zur Lebenswelt der Jugendlichen lag hier ein Defizit, das die Kritiker mit ihren Entwürfen alsbald überwinden wollten. Auch in der Schule wurde deshalb der Zeuge durch den Helfer abgelöst. Nie wieder evangelische Unterweisung! Auch die neuen Konzepte zum schulischen und kirchlichen Religionsunterricht, die in den siebziger Jahren an Einfluss gewonnen, vollziehen eine Absetzbewegung: von der Lehre zum Leben, von der Sache zu den Betroffenen, von der Autorität zur Emanzipation, vom Evangelium zurück zur Religion [...]. Die Orientierung an Themen, an Problemen, an Konflikten und an Biographien soll sicherstellen, daß im Unterrichtsgeschehen der Lebensbezug religiöser Überlieferung kritisch und konstruktiv zur Geltung kommt. Auch in der Religionspädagogik wird jetzt funktional argumentiert, und zwar sowohl bei der Legitimation des Unterrichts für die Schule als auch im Blick auf die Motivation des Unterrichts bei Schüler/innen und Konfirmand/innen“ (Josuttis, 138 f.). Josuttis zitiert in diesem Zusammenhang *Karl Ernst Nipkow*, der von einem ‚Dilemma‘ des pädagogischen Handelns der Kirche sprach: „Einerseits ist die Auslieferung des Evangeliums an religiöse Bedürfnisse und gesellschaftliche Erwartungen theologisch *unerträglich*. Andererseits ist die Verweigerung einer Hilfe für die in jenen Bedürfnissen vorscheinenden menschlichen Nöte *unbarmherzig* und die theologische Leugnung der individuellen und gesellschaftlichen Verwendungszusammenhänge der christlichen Religion als Gesellschaftsreligion (civil religion) *unrealistisch*“. Vgl. Karl Ernst Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Band 2: *Das pädagogische Handeln der Kirche*, Gütersloh 1975, 91.

³⁵⁹ Helmut Kittels Abwertung der methodischen Fragen hatte in der religionspädagogischen Praxis ihrer Verfechter zu messen; und es wird auch nicht nur gut gemeinte, sondern darüber hinaus gut gemachte ‚Evangelische Unterweisung‘ gegeben haben, wie sie etwa Oskar Hammelsbeck vertrat. Außerdem können wir aus heutiger Sicht allen nachfolgend prominenten Konzepten Stärken und blinde Flecken attestieren. Manche Kritik an der Evangelischen Unterweisung mag auch dem Interesse geschuldet sein, das eigene konkurrierende Konzept (hermeneutisch, problemorientiert, performativ) zu bewerben. Trotzdem scheint es in Bezug auf die Evangelische Unterweisung den Geburtsfehler gegeben zu haben, dass hier von manchen Vertretern des Konzeptes unterschwellig und indirekt eine in dieser Form unwirksame nachgeholte Bußleistung für das eigene Verhalten in der NS-Zeit propagiert wurde. So konnte Helmut Kittel meinen: „Je gegenstandsloser der Religionsunterricht wurde, desto mehr wandte sich das Interesse der Lehrer den methodischen Fragen zu [...]. In dem Augenblick, in dem es wieder ernsthaft um den christlichen Glauben geht [...] wird der Methodismus aufgehoben. Für wen es wieder Sinn seiner Evangelischen Unterweisung wird, Gottes Wort in der Heiligen Schrift zu hören, der bangt vor allem andern wieder mit Furcht und Zittern eben darum, daß er dieses Wort vernähme. Wie er dann von ihm zu zeugen vermag, ist eine Frage grundsätzlich zweiten Ranges“ (Kittel 1957, 23 f.). Zum Konzept von ‚Furcht und Zittern‘ lese ich als Reflexion von selbst erlebtem Religionsunterricht bei Friedrich Johannsen: „[...] war der Religionsunterricht bzw. die Evangelische Unterweisung so, dass ich später gewissermaßen als Zeitzeuge in Veranstaltungen zur Geschichte der Religionspädagogik diese Erfahrungen typischer Praxis der Evangelischen Unterweisung aus den Jahren 1950–54 berichten konnte. Dazu gehören neben dem Auswendiglernen von Unverstandenen massive metaphysische Ängste, die durch Erzählung von Weltende bzw. Weltuntergangsszenarien evoziert wurden, sowie Strafandrohungen, die bisweilen zu zwanghaften Gebetsriten u. ä. führten.“ Vgl. Friedrich Johannsen, *Religionspädagogik im Spannungsfeld von Kritik und Gestaltung*, in: Horst F. Rupp (Hg.), *Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung*, Würzburg 2011 (Rupp 2011), 180.

zu Anfang des 20. Jahrhunderts insbesondere Paul Tillich maßgeblich vertreten hat.³⁶⁰ Nachweislich hat Bonhoeffer Tillich früh und intensiv zur Kenntnis genommen.³⁶¹ Auch ohne direkte Nennung werden wir Paul Tillich neben Emil Brunner („Anknüpfung“³⁶²) als unsichtbaren Gesprächspartner Bonhoeffers 1935/36 annehmen dürfen. Hier zeigen sich diverse Facetten derselben Kritik: Überraschenderweise hat Bonhoeffer überhaupt nichts gegen „Anknüpfung“ (!). Allerdings möchte er die Rede von Gott inhaltlich (lehrmäßig = Wissen) 1. inkarnations- und dezidiert kreuzestheologisch fassen, 2. dieses „Wissen“ mit Verweis auf die paulinische Theologie methodisch als „Anknüpfung durch Ärgernis“ „vermitteln“, d. h. sachlich die „Lage“ und „Situation“ des Menschen (Tillich) mit dem Evangelium konfrontieren. Das Ziel der Katechese ist in den Augen Bonhoeffers weder der religionskundige noch der religiös sein Leben gestaltende, sondern der neue Mensch. Das „religiöse“ oder „ethische“ „Wissen“ und die Religiosität des Menschen sind für Bonhoeffer nur Mittel,

³⁶⁰ Paul Tillich hat in seinem explizit religionspädagogisch Text „Zum Problem des evangelischen Religionsunterrichts“ (1931) die Denkfigur der ‚Korrelation‘ im Prinzip angebahnt, wie er sie später in seiner ‚Systematischen Theologie‘ als Methode der Theologie umfassend erläuterte: Auf die ‚Lage‘ (die ‚Situation‘) des Menschen, wie sie von den lernenden Menschen ‚geäußert‘ wird, antwortet die explizite christliche ‚Religion‘, indem sie auf des Menschen von ihm aus unübersteigbare, von Gott, vom Unbedingten her aber überwindbare ‚Grenze‘ hinweist. Die Aufgabe des Religionsunterrichts besteht dann entsprechend darin, „die menschliche Lage in ihren profanen und religiösen Äußerungen, soweit sie dem Schüler bekannt und verständlich sind, von der Grenze des Menschlichen her sichtbar zu machen“. Vgl. Paul Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur: Schriften z. Theologie d. Kultur, aus: Gesammelte Werke, Bd. 9. hg. Von Renate Albrecht, Stuttgart 1967, 233. – Bonhoeffer hat später in Tegel Bedenken geäußert, von Gott erst und wesentlich an den menschlichen Grenzen (Grenzen der Erkenntnis, aber auch Grenzen menschlicher Existenz) zu sprechen. Er suchte einen Weg, den Menschen mitten im Leben, auch gerade in seiner Stärke mit der Rede von Gott zu konfrontieren, so wie er es in der Bibel las. Überspitzt gesagt: Konfrontation statt Korrelation. Allerdings ‚knüpft‘ auch Bonhoeffer auf seine Art an den menschlichen Erfahrungen an, und das oft sehr seelsorglich. Und doch: Es ist auch in sogenannten seelsorgerlichen Situationen überraschend häufig und unvermittelt die ‚Konfrontation‘ zwischen der beschriebenen Situation und dem Wort der Bibel ein Aspekt im Geschehen zwischen Gott und Mensch, Wort Gottes und didaktischer Vermittlung, das von Bonhoeffer her zu uns heute durchdringt. Wer Paul Tillich genau liest, findet dieses ‚protestantische Prinzip‘ auch bei diesem Denker der Vermittlung. Typisch und konzeptionell durchgearbeitet ist es eher bei Bonhoeffer. Akzentuiert könnte man sagen: Die dialogische Referenz war für Tillich in erster Linie die Philosophie, für Bonhoeffer die Bibel, das Ziel bei Tillich eher die Vermittlung, bei Bonhoeffer die Begegnung zweier letztlich inkommensurabler, nur im Gott-Menschen Jesus vermittelten Größen und Subjekte: Gott und Mensch.

³⁶¹ Schon für seine Dissertation, vor allem aber in seiner Zeit als Dozent. In Tegel prüft er Tillichs Theologie noch einmal in Bezug auf die Frage, ob sie dazu taugen könnte, die mündige Welt mit der biblischen Botschaft in Beziehung zu setzen. Sein eigener Versuch einer ‚nicht-religiösen‘ bzw. ‚weltlichen‘ Interpretation setzt dann aber genau gegenteilig an: Nicht die Religiosität des Menschen, nicht die Grenzsituationen sind es, an denen Bonhoeffer dem mündigen und nach seiner Erfahrung zunehmend religionslosen Menschen mit dem Evangelium in Kontakt bringen will (so versteht er Tillich); sondern es ist gerade des Menschen letztlich gottgewollte und unverbrämte Gottlosigkeit und konsequente Weltlichkeit, auf die die biblische Botschaft konfrontativ trifft.

³⁶² Emil Brunner ist von Bonhoeffer intensiv studiert worden. Wir können die Äußerungen Bonhoeffers in seiner Katechetik-Vorlesung auch als eine Antwort auf die Barth-Brunner-Kontroverse lesen: Mit Barth ging Bonhoeffer von der Souveränität des Wortes Gottes aus, das sich dem Menschen mitteilt, ohne dass dieser Gott sozusagen die Tür dafür zeigen müsste, dass vielmehr das Evangelium auf den Menschen trifft mit einem ‚Nein‘ im ‚Ja‘ (Bonhoeffer: als ‚Ärgernis‘). Mit Brunner (und Tillich) weiß Bonhoeffer aber auch, dass Verkündigung wie Katechese ohne eine Methode der ‚Vermittlung‘ (also ‚Anknüpfung‘) praktisch nicht beim Menschen ankommen kann.

um den eigenen Glauben persönlich aussagen, bekennen und persönlich verantworten zu können.³⁶³

Im Schlussteil seiner ersten Vorlesung über Katechetik 1935 (Mitschrift, DBW 14, 552–554) entwickelte Bonhoeffer eine an den altkirchlichen Katechumenat samt Arkandisziplin erinnernde inhaltbezogene 3-Stufen-Katechetik³⁶⁴, deren originärer existenzieller Ort die lebendige Gemeinde Jesu Christi sein sollte.

Da Bonhoeffer diese Kirche am Boden zerstört sieht, ist das, was in dieser Situation nicht zur Anschauung gebracht, sondern (fast) nur noch gelehrt, vor allem mit Erzählungen anschaulich gesagt werden kann, ein Notbehelf, nämlich Lehre über die christliche Gemeinde in ihrer ‚ursprünglichen Gestalt‘ (biblisch: ‚Christus als Gemeinde existierend‘) und in ihrer ‚Zerstörtheit‘ (aktuelle Lage der Kirche, politische Lage im Deutschen Reich).

Interessant ist ein genauer Blick auf den je unterschiedlichen Bezug zur ‚Arkandisziplin‘: Während Bonhoeffer 1944 überlegt, ob die Wiedereinführung einer Arkandisziplin sowohl die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung (so auch 1935) als auch die ‚religionslose‘ Welt vor christlicher Vereinnahmung schützen könnte, akzentuiert er in der Situation des Kampfes der Kirche (auch) um ihre Existenz (als sozusagen stellvertretend erneuerte Menschheit) Arkandisziplin vornehmlich als Trennung von solchen, die im Sinne der ursprünglichen Kirche Glieder am Leibe Christi sind, und den anderen, die es (noch) nicht sind.³⁶⁵

„1. Die Kirche übernimmt *allein* die christliche Unterweisung. 2. Orientiert an Teilnahme am Gottesdienst. 3. Verhältnis zur Taufe bleibt noch offen. Taufe erster Zugang zur Kirche? Nicht Handauflegung?“ [zu 1.:]“Volkserziehung nicht das Ziel [...]. Kirche kann nicht verwehren, daß der Staat Unterweisung erteilt, [...] aber nicht abtreten, nie und nimmer“ [zu 2.:] „Ziel der christlichen Unterweisung: Teilnahme am Gottesdienst [...]. Was früher der Katechume sah,

³⁶³ Der neue Mensch ist für den Bonhoeffer von 1935/36 der seinen christlichen Glauben bekennende Katechumene. Ein anderer Aspekt steht 1944 im Vordergrund: Zunehmend ahnt und thematisiert Bonhoeffer den neuen Menschen als den Menschen schlechthin, als den Menschen in der Nachfolge Jesu, der dies vielleicht auch dann ‚unbewusst‘ ist, wenn er (oder sie) nicht in einem konfessionellen oder auch konfessorischen Sinne christlich ‚glaubt‘, sondern de facto in der Nähe Jesu ‚glauben lernt‘.

³⁶⁴ 1 Stufe: „Unterweisung über christliche Gemeinde in ursprünglicher Gestalt und heutigem Verfall“, 2. Stufe: „Christliche Erkenntnis auf Grund der Bibel und Bekenntnisse“, 3. Stufe: „Notwendig (das) daraus folgende gemeinsame brüderliche Leben als Gemeinde (Freizeit?)“ (DBW 14, 553). – Bonhoeffers Katechetik mündete drei Jahre später ein in einen ‚Altersstufen-Lehrplan‘ der ‚Evangelischen Christenlehre‘. Vgl. Martin Albertz/Heinrich Forck, Evangelische Christenlehre, Wuppertal 1938. Das Werk gilt als Vorstufe zu Oskar Hammelbecks ‚Der kirchliche Unterricht‘ (vgl. DBW 14, 534, Anm. der Herausgebenden 101).

³⁶⁵ Diese Trennung als der Kampf um die ‚Reinheit‘ der Gemeinde ist das Hauptthema in Florian Schmitz‘ Untersuchung zur ‚Nachfolge‘ (Schmitz, Nachfolge). In seinem Kampf um das Kirchsein der Kirche ging es Bonhoeffer nur mittelbar um die Reinheit der Gemeinde, gar nicht um kirchliche Selbsterhaltung als Organisation oder als Institution der traditionellen Kultur. Kirche musste Kirche bleiben als der soziologisch fassbare, sichtbare Ausdruck von Christus als Gemeinde existierend, als erneuerte Menschheit, nicht im Sinne eines Eintretens ausschließlich für die ‚Sache‘ der Kirche (vgl. WE, 557).

muß ihm heut in (der Situation der) Zerstörtheit erst gesagt werden [...]. Erste Stufe also heute: Unterweisung über christliche Gemeinde in ursprünglicher Gestalt und heutigem Verfall [...]. Zweite Stufe: Christliche Erkenntnis auf Grund der Bibel und Bekenntnisse in ihrer notwendigen Beziehung auf die Gemeinde. (Dogmatischer Unterricht) Geltung der Schrift und des Credo nur in der Gemeinde. Nicht irgendwo und irgendwie als allgemeine Wahrheit. Wirklich vom wirklich gewordenen 3. Artikel her. Schrift und Credo als Eigentum der Gemeinde. Das unsere Stufe der Arkandisziplin! Dritte Stufe: Notwendig (das) daraus folgende gemeinsame brüderliche Leben als Gemeinde (Freizeit?³⁶⁶). Wo die Gemeinde ihr Gesetz hält. Wo Gebet und Bekenntnis und Beichte als Eigentum der Gemeinde gewahrt bleiben. Wo Gottesdienst und Sakramente wieder die Mitte des Gemeindelebens werden, woher und wohin alles geschieht [...]. Die wesentliche praktische Schwierigkeit besteht in Uneinheitlichkeit des Unterrichts: Kindergottesdienst, Konfirmandenunterricht, Religionsunterricht, christlicher Jugendverein. Also Ziel Vereinheitlichung und einheitliche Unterweisung. Zur ersten Stufe: erzählen von urchristlicher Gemeinde. Kirchengeschichtlich. Leiden der Gemeinden. Dann sehen wir das heut alles nicht mehr ist. Alles erzählen mit Ziel und Mittelpunkt und Gruppierung um den Gottesdienst“ (DBW 14, 552–554).

4.4.7 Elementarisierung bei Bonhoeffer

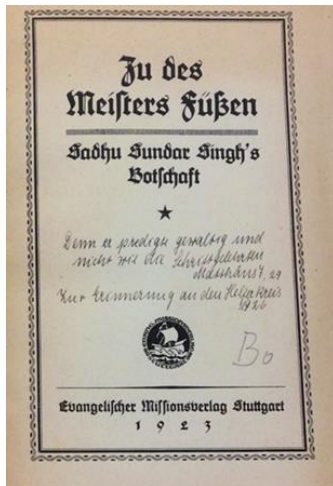
Die biblischen Geschichten, erzählt von der Mutter und dem Kindermädchen Fräulein Maria Horn, die Bilder aus Julius Carl von Schnorrs Bilderbibel kamen Dietrichs Fantasie entgegen. Sie entfachten seine eigene Lust zum dramatischen Erzählen der biblischen Geschichten im Kindergottesdienst und in der Jugendgruppe.³⁶⁷ Bonhoeffer suchte und fand in biblischen Texten, im lebendigen Wort Gottes den ‚archimedischen Punkt‘, von dem aus er die Welt bewegen könnte.³⁶⁸ Er wurde selbst ein begnadeter Erzähler biblischer Geschichten im Kindergottesdienst. Im Gefängnis zeigt er verschiedentlich seinen Sinn dafür, dass die ‚Interpretation biblischer Begriffe‘ sich weder aus philosophischen noch aus theologischen Begriffen entwickeln lassen würde, sondern aus dem ‚Vorbild‘ Jesu. Auch Zachäus, die Weisen aus dem Osten, die Sünderin, die Jesus die Füße wäscht, der Hauptmann von Kapernaum, auch David und Jonathan sind ihm in unterschiedlicher Weise ‚Vorbilder‘. Sie alle haben Anteil nicht an der idealen, sondern an der konkreten Menschlichkeit des Menschen Jesus.³⁶⁹

³⁶⁶ Hinweis auf christliche Jugendlager.

³⁶⁷ Später wird ihm bewusst, daß etwa die bürgerlich-moralisierenden Tendenzen in manchen Bildern Schnorrvon-Carolsfelds nicht seinem Verständnis von Jesus Christus, von Nachfolge, wohl auch von mündiger Welt entsprechen.

³⁶⁸ Vielleicht hat man nicht immer genau genug gesehen, wie selbstbewusst und aktiv dieser fromme und im Glauben ganz auf Christus bezogene Mensch Dietrich Bonhoeffer fühlte und dachte. Allein das Zitat des Archimedes auf sich selbst zu beziehen (vgl. WE, 368 f.) bedeutet doch wohl, wenn wir das ernst nehmen, daß Bonhoeffer durchaus Großes von sich erwartet hat, nämlich im übertragenen Sinne ‚die Welt‘ zu ‚bewegen‘, nicht nur ideell, sondern tatsächlich jedenfalls etwas Wichtiges zu tun, das den ansonsten vielleicht sinnlosen Kreislauf eines Planeten im leeren Weltall übersteigt: Die verantwortliche Tat eines Menschen, die Gott vom Menschen will, für die Gott den Menschen ruft und befähigt.

³⁶⁹ Vgl. dazu im Sinne Bonhoeffers und zu Bonhoeffers Kardinalstelle Jes 53 noch einmal Ingo Baldermann: „Wir können das ‚Für uns gestorben‘ nicht zu einer theologischen Vorgabe machen, nach deren Maßgabe wir



Bonhoeffers Kindergottesdiensthelferkreis schenkte ihm 1926 *„Zu des Meisters Füßen. Sadhu Sundar Singh's Botschaft“* mit der Widmung „Denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten Matthäus 7,29³⁷⁰.“ Der Helferkreis hat von Bonhoeffers Interesse für die östliche Weisheit, seiner Sehnsucht nach neuen Erfahrungen und Erkenntnissen in der christlichen und außerchristlichen Ökumene (Indien) gewusst. Mit liebevoller Ironie haben sie sich mit Worten des indisch-christlichen Wandermönchs für das Erlebnis bedankt, das sie zu Bonhoeffers ‚Füßen‘ hatten,

wenn er ‚predigte‘.³⁷¹ Der charismatische Bonhoeffer möchte seine Studierenden, die Predigthörenden, den Briefpartner auf etwas hinweisen, etwas zeigen, Christus bezeugen, sich selbst zeigen, nicht aber die anderen mit sich selbst oder auch mit einer Botschaft überwältigen. Er zielt auf das Gespräch, auf ein gemeinsames Ringen am Text und um seine Wahrheit für ‚uns‘ heute. Bonhoeffers theologische Methodik ist letztlich die, die die Bibel selbst nahelegt, die in ihr zu finden ist, die sie als das Buch, das von ‚konkreter‘, von ‚geschichtlicher‘ ‚Wahrheit‘ handelt, selbst ist.³⁷²

dann von dem Weg Jesu nach Jerusalem erzählen, so als hätten wir zuvor einen tiefen Einblick in den verborgenen Ratschluß Gottes getan. Daß er für uns gestorben ist, muß für die Kinder aus dem begreiflich werden, was von ihm zu erzählen ist, oder sie werden es nie begreifen [...]. Sein Sterben ist ein Teil seines Lebens, nicht sein Leben schon ein Teil seines Sterbens. Und so ist die Voraussetzung auch zum Verstehen der Passionsgeschichte, zu begreifen, wie und inwiefern er für uns gelebt hat. [...]. Er ging trotzdem (nach Jerusalem, B.V.), um seine Hoffnung so auf den Leuchter zu stellen, daß sie in alle Welt hinausleuchtet. Das haben die, die ihn so grausam umbrachten, nicht verhindern können. Nur wenn wir diesen Weg so mitgehen, kommen wir an den Punkt, an dem wir mit den Worten dieses Liedes vom Gottesknecht sagen können: Wahrhaftig, es war unsere Krankheit, die er trug, und es waren unsre Schmerzen, die er auf sich lud (Jes 53,4). Was Stellvertretung, Sühne und Opfer heißt, läßt sich von diesem Punkt aus begreifen, gewiß erst allmählich, Schritt für Schritt, aber wo wären so abgründige Einsichten rascher zu haben? Stellen wir aber den Entschluß zum Sühnetod an den Anfang des Weges Jesu (und des heuristischen und religionsdidaktischen Weges, B.V.), sei es als einen Entschluß Gottes, sei es als Jesu Entschluß, dann – das ist meine Erfahrung – verhindern wir ein Verstehen dieses lebenswichtigen ‚Für uns‘.“ Vgl. Ingo Baldermann, Einführung in die Bibel, 4. Aufl. Göttingen 1993 (Baldermann, Einführung); vgl. Ders., Einführung in die biblische Didaktik, Darmstadt 1996 (Baldermann, Didaktik).

³⁷⁰ Das Buch ist Teil der Restbibliothek Dietrich Bonhoeffers und befindet sich wie der gesamte Nachlass in der Staatsbibliothek in Berlin unter der Signatur NL-Bibl.7 B 29.

³⁷¹ Auch das ökumenische Interesse Bonhoeffers ist nicht pur theologischer Provenienz, sondern wurde mit angeregt und unterstützt von seiner Großmutter. Vgl. dazu das Nachwort von DBW 10, 620, sowie zu ‚Sadhu‘ (den als vollkommen geltenden indischen Heiligen) in: Dietrich Bonhoeffer, Die Finkenwalder Rundbriefe. Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigerseminaristen 1935–1946, DBW Ergänzungsband, Gütersloh 2013, 139, Anm. 12.

³⁷² Ingo Baldermann hat entsprechend unter Überschriften wie ‚Die Bibel ist kein Lehrbuch, sondern ein Buch des Lernens‘ und ‚An der Bibel lernen heißt ihrer Sprache zu folgen‘ explizit im Anschluss an Bonhoeffer (Taufbrief Mai 1944, WE, 435) die Grundhaltung einer solchen Theologie und Pädagogik formuliert: „Für uns hängt alles daran, daß wir dieses ‚Neue und Umwälzende‘ wieder entdecken und fassen und aussprechen können. Das ist die Grundfrage, mit der wir an die biblischen Texte herangehen; sie bestimmt die Leidenschaft unseres Fragens und unsere Bereitschaft zu lernen. Gerade an dieser Frage aber erweisen die biblischen Texte ihre ganze Stärke. Denn sie sind nun einmal randvoll von Erfahrung mit dieser neuen, umwälzenden Wirklichkeit; sie sprechen eine Sprache, die davon geprägt ist, und sie wollen ja nichts anderes als Anteil geben

Am ‚Totensonntag‘ 1926 hält Bonhoeffer im Kindergottesdienst eine Ansprache über Lk 12,35 ff.:

[„Wir wollen heute von etwas sprechen, wovon wir alle nicht allzu gern reden und bei dem sich mancher große Junge, aber auch mancher Erwachsene etwas geniert, weil’s so etwas ist, was man nicht so recht vernünftig beweisen kann, es geht eben weit über all das hinaus, was wir für gewöhnlich denken. Und bei solchen Sachen ist’s gut, wir hören recht genau auf das, was die Bibel uns da zu sagen hat und wir wollen doch mal sehen, ob da nicht etwas steht, was grade zu uns gesagt ist.^{373]}

„Wir haben neulich abend auf einem Ausflug mal vom Weltuntergang gesprochen und was da werden wird. Daran wollen wir heute mal anknüpfen. Ihr wißt, Jesus hat oft von den Dingen gesprochen, die am Weltende sich zutragen werden. Warum wohl? Was wird denn nach dem Weltende geschehen?³⁷⁴ Da soll ja Gottes Reich ganz allein aufgerichtet werden. Darum spricht der Herr Jesus so oft davon. Und so malt er sich oft im Geiste aus, wie’s an diesen letzten Tagen auf der Welt wohl aussehen wird und immer neue Bilder sah er da im Geiste, und immer ein anderes Gleichnis fand er, um davon zu erzählen.³⁷⁵ Manche davon haben uns die alten Christen aufgeschrieben und erhalten.³⁷⁶ Einst erzählte er den Jüngern. Ein großes Haus sah er mitten in

an dieser Erfahrung und ihren Konsequenzen.“ (Baldermann, Einführung, 27). Vgl. Ingo Baldermann, Didaktik: „Das ist der Anfang des Verstehens: Die toten Buchstaben bleiben nicht tot, sondern reden mich an und ziehen mich ins Gespräch. Und nun entscheidet sich sehr viel daran, ob ich dies auch methodisch als mein Paradigma für den Umgang mit biblischen Texten gelten lasse oder ob ich mich auf das überkommene Modell historisch-kritischer Exegese zurückziehe, in der mir der biblische Text als ein Objekt vorliegt, das ich analysieren muß, um ihm seine Bedeutsamkeit abzugewinnen [...]. Und dies ist nun die erste einfache Einsicht, die am Anfang der Frage nach der biblischen Didaktik steht: Was sich beim Verstehen eines solchen Textes ereignet, ist selbst ein ursprünglicher didaktischer Vorgang, ein dialogischer Lernprozeß. Es geht dabei nicht um Belehrungen, die der Text aussagt und die ich in mich aufnehmen soll, sondern ich lerne eben dies: neu wahrzunehmen, anders zu begreifen, deutlicher zu sehen und zu reden. Der Text ist in diesem Lernprozeß nicht Objekt meiner Didaktik, sondern selbst ein didaktisches Subjekt: Er wurde aufgezeichnet, um mir etwas zu zeigen, etwas mitzuteilen, mich etwas lernen zu lassen. Und so muß ich mich darauf einlassen, wie er mich führt, und darf ihn nicht vergewaltigen mit einer auf Effizienz bedachten Computer-Didaktik, wie sie von Paolo Freire sarkastisch beschrieben wurde“ (Baldermann, Didaktik., 3).

³⁷³ Die nächsten beiden Sätze ersetzen diese später von Bonhoeffer gestrichenen Sätze, die ursprünglich in Bonhoeffers Konzept standen. Der Abschnitt ist in Bezug auf Bonhoeffers Umgang mit den Kindern allerdings sprechend.

³⁷⁴ Das sind inhaltlich motivierte Fragen, von denen Bonhoeffer meint, daß sie auch didaktisch funktionieren. Sie bleiben *im* Gewand des Textes. Gerade so, meint Bonhoeffer, habe ‚*die Bibel uns etwas zu sagen*‘.

³⁷⁵ Von der Lehre unmittelbar in die erzählende Fantasie! Bonhoeffer nimmt sich die (ihm von Schleiermacher her bekannte?) Freiheit, sozusagen in die Seele des Textes resp. hier: in die Psyche Jesu hineinzuschauen und zu fantasieren, was Jesus wohl gedacht haben könnte. Methodisch macht Bonhoeffer hier stellvertretend für die Kinder das, was später Ingo Baldermann für alle Beteiligten geöffnet haben wollte, indem die Kinder die biblische Geschichte nacherzählen und weiter erzählen und auf ihr Leben dabei übertragen: Ingo Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, Neukirchen 1986; Ingo Baldermann, *Gottes Reich – Hoffnung für Kinder. Entdeckungen mit Kindern in den Evangelien*, Gütersloh, 1991.

³⁷⁶ Bonhoeffer geht hinter das ihm selbstverständlich verfügbare historisch-kritische Wissen zurück, daß höchstwahrscheinlich fast alles aus den Endzeitreden Jesu der Redaktion der Evangelisten entstammt. Er geht, wie er meint, damit dorthin, wo sich die Gott–Mensch–Geschichte abspielte und nun aktuell in der Gegenwart neu ereignen kann! Dieser lebendige Grund, die *viva vox evangelii*, begründet den Kanon. – Trotzdem hätte die Wahrnehmung der historischen Kontexte, der Bedingtheit der Texte, der Interessen der biblischen Autoren Bonhoeffers Theologie nicht nur nicht geschadet, sondern ihm dabei geholfen, das ‚finitum‘ des Textes, den fixierten Kanon, als ‚capax‘ des nicht fixierbaren ‚Infiniten‘ noch deutlicher zu profilieren, d. h. auch in dieser wissenschaftstheoretischen und methodischen Frage der Theologie, speziell in die hermeneutische Debatte der nächsten Jahrzehnte einen noch wirksameren Impuls zu geben. Dass nach dem Krieg, insgesamt gesehen, im deutschen Sprachraum (!) nicht Barth und Bonhoeffer, sondern Bultmann und Tillich die gefragtsten theologischen Gesprächspartner wurden, lag neben der unbezweifelbaren Qualität der Werke und Anstöße dieser beiden (und später dann die inspirierende Kraft des Werkes Dorothee Sölles) nebenbei auch daran, dass beide die hermeneutische Frage im Grunde für obsolet (Barth) oder für im Ansatz gelöst (zeitweilig Bonhoeffer, nicht mehr so: 1944!) hielten, ein Irrtum. Wir können heute beide, auf jeden Fall Bonhoeffer, hermeneutisch-

tiefer Nacht.³⁷⁷ Aber das Haus ist hell erleuchtet. Und drinnen sieht man viele, viele Knechte aus den Fenstern spähen. Mitten in der schwarzen Nacht³⁷⁸ stehen sie da, jeder mit seiner Lampe, die weit hinausleuchtet auf die lange nächtliche Straße. Was mögen sie wohl wollen?³⁷⁹ Keiner spricht ein Wort.³⁸⁰ Da droht einer einzunicken. Aber der Nebenmann ruft ihn leise an und unermüdlich spähen sie weiter hinaus. Auf wen mögen sie warten? Warum gehen sie nicht schlafen in ihren Kammern Wer wird denn so spät in der Nacht noch kommen?³⁸¹ Sie hören wie die Nachtwachen ausgerufen werden. Nun geht's schon dem Morgen zu. Noch stehen die Knechte an den Fenstern.³⁸² Gegenseitig müssen sie sich nun ermuntern, wach zu bleiben, denn immer wieder wollen die müden Augen zufallen Ihren Herrn erwarten sie, der von der Hochzeit heimkehren soll. Nun warten sie schon viele Tage und Nächte, und noch verzieht er, aber die getreuen Knechte ermüden nicht, empfangen wollen sie ihn ja, wenn er heimkommt zu ihnen; wenn er an die Pforte klopft, da wollen sie nicht schläfrig sein, sondern eiligst ihm öffnen und mit den Lampen entgegengehen und sei's um Mitternacht. Jesus machte eine kleine Pause im Sprechen.³⁸³ Schweigend, staunend hörten die Jünger die Worte Jesu.³⁸⁴ Da fährt er fort. Selig sind die Knechte, die der Herr, so er kommt, wachend findet. Wahrlich, ich sage euch³⁸⁵: der

theologisch verstehen und weiter denken, wenn auch im Unterschied zu Bonhoeffer jedenfalls Karl Barth eine solche explizit hermeneutische Fragestellung in Bezug auf Bibelauslegung und Theologieverständnis kaum weiterführend erschienen wäre.

³⁷⁷ Das ist in ihrer Zeit und im Duktus der damaligen Sprache hohe Erzählkunst. Die Kinder ‚müssen‘ unmittelbar drin oder dran gewesen sein in diesem großen Haus ‚mitten in tiefer Nacht‘. Märchenmotive klingen an, symbolische Rede. Das Ganze ist eine Fantasiereise, so sehr Bonhoeffer später in seiner Finkenwalder Katechetik meint scharf unterscheiden zu müssen und zu können zwischen der Erzählung biblischer Geschichten und der Erzählung von Märchen und mythischen Stoffen!

³⁷⁸ Das wiederkehrende Motiv der schwarzen Nacht – ahnt man es? – steht symbolisch für die vorfindliche Welt. Das wird nicht explizit gesagt. Der junge Mann traut den unterschiedlich alten Kindern zu, dass sie symbolisch verstehen, was sie verstehen können und dass sie schon Ahnungen, Gefühle, Wissen haben von einer gar nicht heilen Welt.

³⁷⁹ Diese Fragen sind Haltepunkte, an welchen Bonhoeffer wahrscheinlich immer wieder einmal kleine Gespräche mit den Kindern zugelassen hat, Nachfragen, Einfälle, auch Widerstände. Der Erzähler führt selbstbewusst, gekonnt und im Vertrauen auf die Kraft des in der Erzählung plastisch gemachten Bibeltextes durch die ‚Nacht‘.

³⁸⁰ Sollte vorher ein Unterrichtsgespräch stattgefunden haben, wäre das jetzt eine gekonnte Aufforderung, weiter in die Spannung zu gehen und zuzuhören.

³⁸¹ Wieder so eine Anknüpfungsstelle für Fantasien, Vorschläge, Gefühle und Überlegungen.

³⁸² Wer innerlich mit Bonhoeffer mitgegangen ist, möchte diese armen Gestalten nun mit einem starken Kaffee beglücken oder ihnen sonst etwas Gutes tun. Ob bewusst (wahrscheinlich) oder unbewusst: Bonhoeffer vertraut auf das Mitgefühl der Kinder.

³⁸³ Überraschung: Der da erzählt, ist Jesus selbst! Bonhoeffer begibt sich in die Rolle des erzählenden Jesus. Man bedenke das im Kontext heutiger Fragestellungen religionsdidaktisch. Sollte an diesem Konzept etwas dran sein: Welche ‚Kompetenz‘ wäre da zunächst von der Lehrkraft zu erwarten? Welche ‚Kompetenzen‘ könnten die Schüler und Schülerinnen erwerben, wenn sie sich auf ein solches Setting einließen? Nach der in den letzten Jahren viel diskutierten Unterrichtsstudie von John Hattie hängt es wesentlich von der Haltung und den didaktisch-methodischen Möglichkeiten der Lehrkräfte ab, ob und inwiefern Kinder und Jugendliche Wesentliches lernen können, in Bezug auf Religionsunterricht: Die Lehrerin, die sich heute traut, im didaktischen Setting in die Rolle Jesu zu schlüpfen, muss wissen, was sie tut und ob und wie sie das darin inhaltlich Gemeinte persönlich verantworten möchte. Manche Kinder fragen nach; und alle spüren, ob die Trägerin der Rolle das Abwesende wirklich repräsentiert.

³⁸⁴ Bonhoeffer geht davon aus, daß die Kinder ihm staunend zuhören. Die Fähigkeit, so lange zuzuhören, ist heute bei vielen Kindern nicht geübt. Wie kann es gelingen, Religionsunterricht als Einübung in – auch – Schweigen und Staunen wiederzuentdecken? Vorlesen und Erzählen in (sicherlich) kleineren Dosen wäre wieder vermehrt zu probieren.

³⁸⁵ Ganz selbstverständlich bindet Bonhoeffer den Luthertext der Bibel in den Fluss der Erzählung ein. Er erklärt den Text nicht, entschuldigt sich nicht für die merkwürdige Sprache, sondern lässt das Fremde an der biblischen Sprache stehen als Symbol des Fremden der biblischen Botschaft und des merkwürdigen ‚Herrn‘, der erst so lange ‚verzieht‘ (möglicherweise hat Bonhoeffer dieses Wort doch erklären müssen) und dann sich einen Schurz umbindet und seinen Knechten wie ein Ober zu Tische ‚dient‘.

Herr wird sich einen Schurz machen und wird die Knechte zu Tische laden und vor ihnen gehen und ihnen dienen ...³⁸⁶

So geht die ‚Ansprache‘ weiter, noch neunmal länger (!). Sie endet mit:

„Keine Bilder können uns genügen, um solche Freude auszumalen, wie sie dort drüben sein wird, wenn wir Gott und unsern Herrn Jesus³⁸⁷ von Angesicht zu Angesicht schauen und in ihrem Dienste³⁸⁸ froh werden. Bis dorthin aber ruft uns Jesus zu: Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wohlgefallen³⁸⁹, euch das Reich zu geben.“³⁹⁰

Bonhoeffer arbeitet methodisch vielfältig, inhaltlich mit innerbiblischen Verweisen und gelegentlich auch mit Anspielungen an den Kindern damals (teilweise) bekannte (Haus- und Schul-)Literatur wie Schillers Wilhelm Tell, dessen eine Paraderolle Bonhoeffer zuhause oft gespielt hatte, wenn er sich den Apfel vom Kopf schießen ließ.³⁹¹ Heute müsste eine solche ‚Ansprache‘ viel kürzer sein, von vornherein die Kinder beteiligen (was Bonhoeffer spontan und rhetorisch stellvertretend für die Kinder auf seine Art auch gemacht hat) und ihre Kenntnis von Geschichten und Gestalten einbeziehen.

Zu Bonhoeffers ‚Elementarisierung‘ gehörte die Arbeit mit Bildern³⁹², das Ringen um den prägnanten Ausdruck und das anschauliche Erzählen.³⁹³ Von großer Bedeutung war für alle Bonhoeffer-Kinder das darstellende Spiel, für Dietrich speziell die Inszenierung von Krippenspielen. Seine Kindergottesdienstkinder führten biblische Geschichten auf. Am Ende von spielerischen Darstellungen stand oft das ‚lebende Bild‘, in der Religionsdidaktik der

³⁸⁶ Wenn man weiß, daß ‚Wachen mit Jesus‘ die poetisch formulierte Quintessenz von Bonhoeffers Verständnis von Erlösung (aus dem Tod, Schuld und Vereinzeln) einerseits und Auftrag in der Welt andererseits ist (wachsam zu bleiben, Gottes Gebot zu hören und zu tun), wenn man daran denkt, daß Bonhoeffer in Tegel darauf hoffte, daß ihm die Pforte geöffnet werde, und sei es um Mitternacht ... dann hat dieses wiederkehrende Motiv etwas zutiefst Berührendes.

³⁸⁷ Von ‚unserem Herrn Jesus‘ kann am Lernort Schule heute nicht mehr die Rede sein. Heißt das aber auch automatisch, dass die Bedeutung, die eine Freundschaft mit Jesus (im Sinne Bonhoeffers und des Johannes-Evangeliums) für Menschen haben kann, gar nicht thematisiert werden darf? Statt dass der (noch) grundgesetzlich geschützte und geregelte konfessionelle Religionsunterricht de facto und nachfolgend geregelt zur Religionskunde mutierte, wäre alternativ zu probieren und konzeptionell wie persönlich auszugestalten, wie im Respekt vor den Weltanschauungen in heterogenen Schulklassen die jeweiligen Ideen, die nicht sofort einsichtige Schönheit, Tiefe und Würde eines Glaubens, einer Weltanschauung, genauso einer offenen Frage oder eines schreienden Protestes zur Repräsentation gebracht werden können. Ansonsten berührt ein rein ‚informierender‘ ‚Religionsunterricht‘ wenig. Das etwa für die Klassenarbeit Gelernte ist schnell vergessen, weil unverstanden und belanglos.

³⁸⁸ Deutlich wurde: Es ist der Dienst Gottes an den ‚Knechten‘ (und ‚Mägden‘) = an den Menschen.

³⁸⁹ ‚Wahrlich‘ keine kindgerechte Sprache, auch damals nicht. Bonhoeffer hat das auch gewusst und bewusst die Fremdheit gelassen verwendet. – Wer traut sich das heute zu?

³⁹⁰ Keine Bilder genügen Damit ist den Kindern nebenbei der Sinn der biblischen Symbolsprache erläutert und eingegrenzt.

³⁹¹ DBW 9, 550–559, Zitate: 550 f. u. 559, Verweis auf Tell: 552 f., Anm. 8.

³⁹² Weniger wohl im Sinne einer methodischen Erschließung von Bildern als Symbolen, eher als Inspiration, um durch das Bild die erzählte Geschichte unmittelbar vor Augen zu bekommen. So hatte es ihm die Mutter mit den Bildern des Julius Schnorr-von-Carolsfeld vorgemacht.

³⁹³ Die mündliche Erzählung war damals kein ganz neues, aber ein nicht überall übliches Konzept (dort, wo vor allem lehrerzentriert ‚gezeigt‘ und auswendig ‚gelernt‘ wurde). Bis heute wird das narrative Konzept in der Religions- und speziell in der Bibeldidaktik immer neu aktualisiert und aufs Tapet gehoben (Baldermann).

letzten Jahre wiederentdeckt als ‚Standbild‘. Der eigentliche Kindergottesdienst war Teil eines Gesamtkonzepts, zu dem auch Ausflüge mit den Kindern gehörten, bei denen schon einmal gemeinsam über den Weltuntergang „und was da werden wird“ gesprochen werden konnte.

Zum Wichtigsten, das wir in Bezug auf ‚Bildung‘ von Bonhoeffer lernen können, gehört, die Bibel als das Buch elementarer Lebenswahrheit für die Menschen aller Zeiten zu entdecken, inhaltlich und in vielerlei Hinsicht auch methodisch. Diese Entdeckung begann für Bonhoeffer mit seiner Luther-Bibel und ihrer sprachlichen Schönheit und Kraft. Lege ich die Bibel aus, legt sie mich aus.³⁹⁴

Karl Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer wünschen sich, dass den Schülerinnen und Schülern von den in den biblischen Texten aufbewahrten und zu entdeckenden ‚elementaren Wahrheiten‘ „in Richtung einer Versöhnung, wie sie im Alltag in seiner Gnadenlosigkeit noch immer fehlt“, „etwas aufgehen“ kann, weil sie die „Selbstbestätigungen“ ‚unterbrechen‘.³⁹⁵

Man kann mit Bonhoeffer fragen, ob diese ‚Unterbrechung‘ der eingefleischten „Selbstbestätigungen“ nicht unbedingt, aber de facto immer wieder auch, Arbeit mit Widerständen ist, zumal jene ‚elementaren Wahrheiten‘ sachlich als Kontrast zu den ‚Alltagserfahrungen‘ und zum Alltagsbewusstsein erscheinen müssen. Auch Nipkow und Schweitzer hatten den notwendigen „Streit um gewissmachende Wahrheit“ sowie eine „Befreiung von falschen Gewissheiten“ im Blick.³⁹⁶ Während die Herausarbeitung einer elementaren Wahrheit etwa eines biblischen Textes unproblematisch zu sein scheint³⁹⁷, ist gerade unter den Bedingungen der Pluralität und Heterogenität heutiger Lerngruppen nicht so

³⁹⁴ Vgl. Ingo Baldermann, *Die Bibel. Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik*, Berlin 1982. Eine theologisch-exegetische Studie mit bibeldidaktischer Ausrichtung ist auch: Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, 4. Aufl. Neukirchen 2013. Zur ‚Kindertheologie‘ vgl. für unsere Zusammenhänge: Anton A. Bucher (Hg.), *Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben*, Jahrbuch für Kindertheologie 5, Stuttgart 2006, sowie: Friedhelm Kraft u. a. Hgg., *Jesus würde sagen: Nicht schlecht!* Kindertheologie und Kompetenzorientierung. Stuttgart 2011. – Mirjam Schambeck, *Bibeltheologische Didaktik*, Göttingen 2009 (Schambeck) ordnet das Konzept Baldermanns und das von Horst Klaus Berg theologiehistorisch unter der Rubrik „Vom Text zum Subjekt: Hermeneutische Bibeldidaktik“ ein und stellt dem zur Seite: „Vom Subjekt zum Text: Rezeptionsästhetische und entwicklungsorientierte Ansätze“ mit den Protagonisten Friedrich Schweitzer und Anton A. Bucher: „Kinder und Jugendliche als Exegeten“. Vgl. Schambeck, 20 ff. und 41 ff., in: Hofheinz 2014. – Solche Kategorisierungen setzen bestenfalls Akzente; aber gerade Baldermann, der hier unter der ‚hermeneutischen Bibeldidaktik‘ einsortiert wird, hat wie vor ihm kein (e) andere (r) die Kinder als die ‚Subjekte‘ von Bibelauslegung ernstgenommen in Praxis und Theorie. In gewisser Weise hat *er* die sogenannte ‚Kindertheologie‘ initiiert. Ähnliches trifft auf andere Weise schon auf Bonhoeffer zu. Ich würde mich weigern, seine Bibelhermeneutik insgesamt (!) als biblizistisch oder hermeneutisch-subjektorientiert, entwicklungsorientiert, offenbarungstheologisch-dogmatisch oder auch als erfahrungsorientiertes biblisches Lernen einzusortieren.

³⁹⁵ Zitiert bei Johannsen 2007, 185.

³⁹⁶ Johannsen 2007, ebd.

³⁹⁷ Jedenfalls gibt es diverse Versuche, Luthers Versuch, der Bibel eine ‚Mitte‘ abzugewinnen, in differenzierter Form zu wiederholen und Kataloge von biblischen ‚Grundbescheiden‘ oder ‚Grundmotiven‘ anzubieten.

ohne Weiteres verallgemeinert zu erheben, auf welche in der Regel zu erwartenden elementaren Erfahrungen die elementaren ‚Wahrheiten‘ bei den Schülerinnen und Schülern treffen bzw. eher: welche sie selbständig aus dem von der Lehrkraft angebotenen Material generieren. Das elementardidaktische Geviert³⁹⁸ von ‚elementaren Wahrheiten‘, ‚elementaren Strukturen‘, ‚elementaren Erfahrungen‘ und ‚elementaren Zugängen‘³⁹⁹ suggeriert eine operationale Machbarkeit, die unter den Bedingungen heutiger Schulgegebenheiten so nicht gegeben ist und nach der man auch theologisch-didaktisch die Widerständigkeiten auf beiden Seiten unterschätzt: auf Seiten von Schülern und Schülerinnen wie auf Seiten der biblischen Botschaft und theologischen Tradition.

Was würde Bonhoeffer raten? Diese spekulative Frage inspiriert zumindest dazu, sich als Religionslehrkraft persönlich und fachlich gut vorzubereiten und damit zu rechnen, dass im biblisch-theologischen Sinn ‚Religion‘ zu lehren notwendig in Konflikte führt, deren fairer und sachlicher Austrag unter schulischen Bedingungen ein hervorragender Dienst an den Menschen wäre. Ein biblisch-theologisch begründeter, ökumenisch bis interreligiös ausgerichteter Religionsunterricht muss bei aller Orientierung an den Bedürfnissen und Interessen der Lernenden anecken, stören, zumindest infragestellen, und, ist gerade darum von erheblicher Bedeutung.

Bonhoeffers Theologie, ihre Methodik, ihre didaktische Konsequenz ist ständige Dynamik, andauernde Perturbation aller vorgängigen Wahrnehmungen, Urteile und objektivierten Wahrheiten – letztlich in Konsequenz der hypostatische Union von ganzem Gott und ganzem Menschen im Gott-Menschen Jesus Christus⁴⁰⁰: Dass Gott im konkreten geschichtlichen Menschen Jesus die Menschheit angenommen und versöhnt hat, bedeutet die existenziell und denkmöglich höchste Denkfigur, mit der vom *Menschen* wie von *Wahrheit* überhaupt zu reden ist. Damit sind alle theologischen Systeme, alle didaktischen Rezepturen radikal infrage gestellt, die suggerieren, es gäbe ein ‚System‘ von ‚Wahrheiten‘, es gäbe ‚den‘ Lehr- oder Lernweg schlechthin. Pointiert gesagt: Bonhoeffer als dem Liebhaber der Bibel ist

³⁹⁸ S. Schaubild in Johannsen 2007, 186.

³⁹⁹ Friedrich Schweitzer, *Elementarisierung und Kompetenz*, 3. Aufl. Neukirchen 2013 (Schweitzer 2013), 23–34.

⁴⁰⁰ Ich verdanke den Begriff der ‚hypostatischen Perturbation‘ Prof. Bernhard Grümme. Mündlich. Vgl. meine Überlegungen zu dem chalcedonensischen Grundthema in Bonhoeffers Theologie, die ihn in Bezug auf seine Hermeneutik bzw. auch auf die, die wir anlegen, um ihn zu verstehen, faktisch in die Nähe Schleiermachers stellt.

nichts ‚heiliger‘ als das, was im Moment der Kontaktaufnahme mit dem biblischen Text sich ereignet.⁴⁰¹

4.4.8 Oskar Hammelsbeck – Schulgeschichtlicher Epilog auf Bonhoeffer

Bonhoeffers katechetische Überlegungen in Finkenwalde sind im Rahmen seiner leitenden Mitarbeit an der Aus- und Fortbildungsarbeit der Bekennenden Kirche (BK) zu sehen. Eine selten beachtete Rolle für ihr Verständnis spielen Bonhoeffers Gespräch und Freundschaft mit *Oskar Hammelsbeck* in den Jahren 1937 bis 1943.⁴⁰² Dies war nach den Finkenwalder Jahren, zum Teil in der Zeit, in der es bei Bonhoeffer angesichts seiner unwälzenden persönlichen Entscheidung, sich am Widerstand zu beteiligen, darum gehen musste, den theologischen und politischen Ertrag, das Erbe jener Jahre neu zu sichten und für eine erhoffte bessere Zukunft zu tradieren. In die Jahre 1941–1943 fällt auch Bonhoeffers Arbeit an jenen Passagen der ‚Ethik‘, in denen er von der ‚Bundesgenossenschaft‘ der Christen mit Recht, Wissenschaft, Kunst und Bildung spricht, die als ‚Ordnungsmächte‘ die Nähe der ihrerseits bedrängten Kirche suchen. Manche dieser Gedanken werden direkt oder indirekt mit dem Gespräch Bonhoeffer-Hammelsbeck zusammenhängen.⁴⁰³

Oskar Hammelsbeck hat 1947 sein zuerst 1939 veröffentlichtes Buch zum ‚*kirchlichen Unterricht*‘ wieder aufgelegt. In der Zeit nach der Katastrophe des Nazismus sah er eine wichtige Aufgabe der Kirche darin, umfassend zu ‚unterrichten‘ in je nach Adressatenkreis ‚missionierendem‘ und ‚gemeindlichem‘ Unterricht. Der weitgehende Untergang der Kirche in der sie umfassenden Katastrophe der Gesellschaft machte es Hammelsbeck dabei ganz deutlich, dass es weder bei der Mission noch beim Gemeindeaufbau um eine „Rückeroberung der Lage“ von vor dem 1. Weltkrieg gehen konnte und durfte. Aus dem „Zusammenbruch“

⁴⁰¹ Ingo Baldermann macht immer wieder darauf aufmerksam, daß Lessings ‚garstiger Graben‘ nicht die gesamte Theologiegeschichte hätte so nachhaltig bestimmen müssen, wenn man neben der ‚Geschichtlichkeit‘ im Sinne der ‚historischen Tatsachen‘ eben genauso ernst genommen hätte, daß sich die (durchaus nicht nur Vernunft-) ‚Wahrheit‘ der Bibel auf einer anderen Ebene befindet als auf der der bloßen ‚Fakten‘. Vgl. Baldermann, Einführung, 10 f. u. ö.

⁴⁰² Oskar Hammelsbeck, Mit Bonhoeffer im Gespräch, in: Zimmermann, 169–180, bes. 173 ff.: „Das ist unser Problem geblieben, was der liebe Gott, wie mit Pestalozzi, so mit uns vorhat, in der je aktuellen Verwandlung und im je aktuellen Anspruch und Zuspruch seines ewig gültigen Wortes“ (Hammelsbeck, in: Zimmermann, 176, vgl. ebd. die Schilderung von den Gesprächen Bonhoeffer-Hammelsbeck über Theologie und Philosophie, insbesondere in Bezug auf Karl Jaspers, den Lehrer Hammelsbecks, und ihrer beider Bemühung, im Gespräch ‚echte Weltlichkeit‘ und einen ‚fragenden Gehorsam‘ zu verknüpfen, „Pioniere einer freien, geistlichen, ökumenischen Kolonisierung in der nichtchristlichen Welt sein zu müssen“ (177). Vgl. Nipkow 1998, 66 ff. sowie Karl Ernst Nipkow, Die gefährdete Freiheit in Schule und Kirche, in: Müller-Rolli, 720–733.

⁴⁰³ DBW 14, 1024, Anm. 61, vgl. E, 14, 342–453, letzteres der Zusammenhang, in dem von der „Charakterbildung“ die Rede ist.

heraus konnte es nur um eine echte und umfassende „Erneuerung“ in Haltung, Stil, Inhalt und Organisationsstruktur gehen.

„Was in diesem Buch dem bedachtsamen Eifer unserer evangelischen Christenheit, nicht nur im engeren Amtsbereich der Kirche, sondern im weiten kirchlichen Lebensraum in Laientum und Elternhaus, also aller gemeindlichen Möglichkeiten, anheimgestellt wird, ist geschrieben aus der *Not* des Zusammenbruchs und aus der Freude der Erneuerung in diesen Jahren. Aus der Freude und dem Dank *erfahrener Erneuerung* wollen alle die verschiedenen Kapitel zusammengetragen sein, um der Einheit geordneten Gemeindeaufbaus von der Sicht des Unterrichts aus zu dienen [...]. Der volkskirchliche Auftrag, den wir als der Kirche der Reformation immer behalten, läßt den Anspruch und die Erwartung nicht aufgeben, daß der Religionsunterricht zu seiner Echtheit und Ordnung wieder zurückkehre. Nicht, weil wir diesen Anspruch der Kirche schuldig wären oder gar der ‚Institution‘ Kirche damit einen Vorteil zu sichern hätten. Schuldig sind wir ihm unserem Volk, das in seiner Geschichte einmal das Heil angenommen hat. Aber diese Einsicht und Verpflichtung kann nichts von einer Lösung halten, die einen Kompromiß der harten Trennung vorzieht. Die im Zusammenbruch gewonnenen Erkenntnisse lassen nicht mehr eine Rückeroberung der Lage, wie sie vor 20 oder 40 oder 80 Jahren war, als irgendwie ausreichend erscheinen.“⁴⁰⁴

Keinesfalls durfte das „Schwergewicht an Tradition“ in den Köpfen der Kirchenleitenden dazu führen, dass die „Kirchenführer“ sich darum sorgten, „die Kirche zu sichern statt im Glauben zu wagen“⁴⁰⁵. Wie bewusst auch Hammelsbeck die für den kirchlichen Unterricht maßgebliche theologische Tradition 1939 kontextuell las, zeigt sein Bezug auf Schleiermacher und auf die von den Nationalsozialisten missbrauchte und dämonisch pervertierte Kategorie der ‚Religion‘:

„Schleiermacher mochte gegen die wachsende Bedrohung nach der Aufklärungszeit, also gegen die wachsende Verweltlichung vorzustößen meinen, wenn er [...] vorschlug: ‚Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zustande, daß man sie voraussetzt!‘ Gegen eine Bedrohung, die nicht mehr Verweltlichung, sondern als deren dämonische Zeugung ‚sich zum Bilde‘ sehr ausdrücklich Religion sein will, hilft keine Sicherung und kein Alsob mehr. [...]. Die mündige Gemeinde, die zu weiden der Herr in seinem Abschiedsbefehl aufgetragen hat, ist nicht da; sie ist erst recht nicht da in einer Kirche, die das vorhandene sichern will und damit nur sichern würde, was in Trägheit dem reformatorischen Anspruch entglitten ist. Darum erkennen wir jenseits aller Sicherung das Gericht Gottes über seine Kirche in der Bedrohung durch die Welt, daß der Zusammenbruch Gnade ist und wir der Kirche nur aufzuhelfen vermögen, wenn wir wirklich nicht ihrer Sicherung, sondern Gott, der uns ruft und weckt, allein dienen wollen“.⁴⁰⁶

Dies war in Bezug auf die organisatorische Gestalt der Kirche 1944/45 und teilweise bis in einzelne Formulierungen hinein (Gericht Gottes, keine Sicherung der Kirche) auch Bonhoeffers Position. Diese theologisch reflektierte Bußfertigkeit führte Hammelsbeck dahin, sich auch und gerade mit seiner Variante eines Religionsunterrichts als ‚evangelische

⁴⁰⁴ Oskar Hammelsbeck, *Der kirchliche Unterricht. Aufgabe – Umfang – Einheit* (1939), 2. Auflage München 1947 (Hammelsbeck 39/47), 9 u. 61 f.

⁴⁰⁵ Hammelsbeck 39/47, 46.

⁴⁰⁶ Hammelsbeck 39/47, 46 f..

Unterweisung⁴⁰⁷ konstruktiv in die neue Demokratie und in die nun rasant sich entfaltende gesellschaftliche Vielfaltigkeit einzubringen.

Aus Hammelsbecks Erinnerungen ist in Bezug auf die gesamte Thematik von christlichem Unterricht, Bildung, Kirche und Schule ein Hinweis besonders interessant: Bonhoeffer hatte für Widerstandskreise ein Memorandum zu Fragen des kulturpolitischen Neuanfangs nach dem Krieg verfasst, dessen drei Kopien er aus Sicherheitsgründen über Hammelsbeck den diesem unbekanntem Adressaten zukommen ließ. Aus Sorge vor der Gestapo sind alle Kopien später vernichtet worden; das von Hammelsbeck in einer „Gurkenflasche“ im Garten vergrabene Exemplar nach dem Krieg nicht mehr auffindbar. In dem Text hatte Bonhoeffer Stellung bezogen wahrscheinlich zu Fragen wie der Lehrerausbildung, der Schulpolitik und zum Religionsunterricht. Hammelsbeck bezeugt, dass Bonhoeffers Überlegungen auf dem Weg über die Abfassung einer von ihm selbst wesentlich mitverfassten Schuldenkschrift durch die Schulkammer der Bekennenden Kirche 1943 bis in das ‚Wort zur Schulfrage‘ der EKD-Synode 1958 in Berlin-Weißensee geflossen seien und somit einen nicht unmaßgeblichen Anteil an der Neukonzeption des Schulwesens und des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland haben.⁴⁰⁸

Auf diese Weise sind maßgebliche Gedankenlinien insbesondere aus Bonhoeffers Spätwerk über Hammelsbeck zunächst in die Texte der Bekennenden Kirche⁴⁰⁹ und später in die EKD-Texte eingeflossen. Stichworte hierzu sind direkt oder indirekt Bonhoeffers Begriffe ‚mündig gewordene Welt‘ (keine kirchliche Bevormundung), ‚echte Weltlichkeit‘ (keine christliche Ideologie und weltanschauliche ‚Gesamterziehung‘, sondern wissenschaftlich gesicherte ‚Sachlichkeit‘ in Bezug auf das in der Schule zu erwerbende Wissen und Können; in Konsequenz davon auch ein implizites Plädoyer für die Gleichberechtigung der pädagogischen Wissenschaft im Gespräch mit der Theologie), Kirche ‚ohne Privilegien‘,

⁴⁰⁷ ‚Evangelisch‘ klein geschrieben! Die einfache Gleichsetzung von Hammelsbecks zunächst klein geschriebener evangelischen Unterweisung als Begriff für den theologisch qualifizierten und kirchlich gebundenen Religionsunterricht mit dem dann etwa gleichzeitig entwickelten und von Helmut Kittel u. a. vertretenen religionsdidaktischen Konzept der ‚Evangelischen Unterweisung‘ als Kirche in der Schule ist zumindest einseitig. Zur Geschichte der (evangelischen) Religionspädagogik nach dem Krieg vgl. Gert Otto/ Hans Stock, Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung, Hamburg 1968, darin bes. Götz Harbsmeier, Von Barth zu Bastian (Otto/ Stock 1968, 31–39), Hans Stock, Die Stimme der Vernunft im Streit um die ‚Christliche Schule‘ (ebd., 60–65), Klaus Wegenast, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen? (ebd., 66–72). Vgl. Bernhard Dressler/ Friedrich Johannsen/ Rudolf Tammus (Hgg.), Hermeneutik. Symbol. Bildung. Perspektiven der Religionspädagogik seit 1945, Neukirchen 1999.

⁴⁰⁸ Hammelsbeck, in: Zimmermann, 173 f.

⁴⁰⁹ Nipkow 1998, 63f.

„Kirche für Andere“ (keine Schulpolitik im Interesse des organisatorischen Macherhalts der Kirche).⁴¹⁰

Das Wort der Bekennenden Kirche zu „Kirche und Schule. Forderungen der Kirche für die Gestaltung der christlichen Schule“ vom 30.4.1943 (Müller-Rolli, 288 ff.) bezeichnet eine deutliche Neuorientierung gegenüber der vorigen Auffassung und Schulpolitik der Evangelischen Kirche. Realistisch gingen die Verfasserinnen und Verfasser nun davon aus, dass die Kirche keineswegs mehr von einer Ineinsetzung von Volk und Kirche ausgehen konnte und jeden noch so verdeckten Herrschaftsanspruch gegenüber der Kultur aufzugeben habe:

„Die Kirche ist verpflichtet zu jener nüchternen, illusionslosen Schau der Wirklichkeit, zu der die Bibel erzieht. Sie darf daher weder mit der Illusion eines falschen Volkskirchenbegriffs arbeiten, noch mit dem Aberglauben an die Allmacht der Erziehung.“⁴¹¹

Am 30.4.1958 beschloss die Synode der EKD mit Bezug auf wiederum maßgebliche Vorarbeit Hammelsbecks, der sich stark an die Barmer Theologische Erklärung von 1934 und seine Gespräche mit Dietrich Bonhoeffer angelehnt hatte, ihr „Wort zur Schulfrage“ (Müller-Rolli, 716–719):

„Weil der Mensch von Gott geschaffen und durch Jesus Christus erlöst und befreit ist, ist die Kirche verpflichtet, die damit begründete Würde des Menschen zu bezeugen. Dies gilt besonders für das Gebiet der Erziehung, deren der heranwachsende Mensch bedarf. Erziehung kann nur in Freiheit und Wahrhaftigkeit geschehen. Deshalb erklärt die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, daß über Schule und Lehrer keinerlei kirchliche Bevormundung ausgeübt werden darf. Die sittliche und wissenschaftliche Verantwortung der Erzieher für alle Lehrgehalte und das gesamte Schulleben duldet keine weltanschauliche Bevormundung, gleich welcher Art [...]. Die Kirche [...] mahnt, diese Aufgaben so wahrzunehmen, daß nicht Menschen verschiedener Gesinnung an dem Kinde zerren, sondern daß sie in Achtung voreinander und vor dem heranwachsenden Menschen sich zu gemeinsamem Dienst an ihm miteinander verbinden. In dieser Freiheit ist Raum für die evangelische Unterweisung, für Lehrer und Schüler, die als Christen in der Gemeinschaft der Schule leben möchten. Um derselben Freiheit willen tritt die Evangelische Kirche dafür ein, daß kein Lehrer Vorteil oder Nachteil haben darf, wenn er Religionsunterricht erteilt oder nicht erteilt [...]. Die Kirche ist zu einem freien Dienst an einer freien Schule befreit [...]. Die Kirche kann [...] um des Menschen willen, dessen Werden und Sein ihre vornehmste Sorge ist, nur warnen, über der Sache nicht den Menschen, über der Leistung nicht die Erziehung, über der Masse des Stoffes

⁴¹⁰ Sebastian Müller-Rolli, *Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918–1958. Dokumente und Darstellung* unter Mitarbeit von Reiner Anselm und einem Nachwort von Karl Ernst Nipkow, Göttingen 1999 (Müller-Rolli), ebd., 289 aus dem Text der Bekennenden Kirche (BK) „Die Kirche ist verpflichtet zu jener nüchternen, illusionslosen Schau der Wirklichkeit, zu der die Bibel erzieht.“ – Solche Sätze könnten, darf vermutet werden, in ihrer Bonhoefferschen Ur-Form über Hammelsbecks eigene Formulierungen in das Wort der BK geflossen sein. Vgl. dazu Müller-Rolli, 289, Anm. 2), 302 f. (zum „Bonhoeffer-Kreis“), 305 (Bonhoeffers Wirkung im Kreisauer Kreis, seine Überlegungen zu einer nach dem Krieg zeitweise nötigen Errichtung einer „aristokratischen Ordnung“), 314 ff. (Denkschrift des Freiburger Bonhoeffer-Kreises 1943) und bes. 725 f. (Linie Bonhoeffer-Hammelsbeck-EKD-Synode 1958).

⁴¹¹ Bekennende Kirche 943, Müller-Rolli, 289. – Höchstwahrscheinlich Hammelsbecks Diktion, direkt anschlussfähig an Passagen von Bonhoeffers Katechetik 1935/36.

nicht die Bildung zu vergessen [...]. In dieser Freiheit ist Raum für die evangelische Unterweisung, für Lehrer und Schüler, die als Christen in der Gemeinschaft der Schule leben möchten [...]. Deshalb ist die Mitarbeit der Christen dort besonders wichtig, wo es gilt, begabten Jugendlichen von der Volks- und Berufsschule ab Ausbildungswege zu erschließen, um ihnen den Zugang zu Berufsstellungen zu öffnen, in denen sie ihre Gaben entfalten können. [...]. Die Lehrerbildung muß den heute an die Schule zu stellenden Anforderungen entsprechen und den jungen Lehrer geistig und mündig machen.⁴¹²

Den Paradigmenwechsel, den die EKD 1958 endlich vollzogen hatte und der sich ab dann in Denkschriften der nachfolgenden Jahrzehnte zu Bildung, Religionsunterricht, Schule und Demokratie zeigte, kann man nur mit Blick auf die Vorgeschichte ermessen, in der Bonhoeffer einen bisher m. E. zu wenig beachteten Platz eingenommen hatte: Die Abdankung des Kaisers am 19.11.1918 bedeutete das Ende der mit dem sogenannten landesherrlichen Kirchenregiment Luthers legitimierten staatskirchlichen Verbindung des Staates Preußen mit der seit 1817 unierten preußischen Kirche. Die neue demokratische Regierung, in den Anfangsjahren der Weimarer Republik mehrheitlich sozialdemokratisch ausgerichtet, beabsichtigte die rechtliche und organisatorische Durchsetzung einer konsequenten Trennung von Staat und Kirche und teilweise eine Zurückdrängung des kulturellen Einflusses beider Großkirchen. Im Bildungsbereich, konkret an der Schulfrage, hier vor allem im Primarbereich, sollte es zur Entscheidung kommen. Die evangelische Kirche in Preußen (und nicht nur dort) wehrte sich. Ihre Argumentation ist aus heutiger Sicht schnell zu durchschauen als ein Amalgam von Theologie und Kampf um den möglichst weitgehenden Erhalt einer kulturellen Machtposition. Mit der Maximalforderung des Erhalts von ‚*evangelischen Schulen*‘ gingen die kirchenleitenden Organe in den Streit um ihren Einfluss in einer insgesamt deutschnational geprägten, nur partiell und widerstrebend demokratisch gesinnten ‚Einheitskultur‘.

Im Hinblick auf entsprechende Beratungen im Deutschen Reichstag zu einem neuen Schulgesetz veröffentlichte der ‚Deutsche Evangelische Kirchenausschuß‘ am 21.2.1921 also „evangelische [n] Forderungen zur Schulfrage“:

„Wir fordern solche Schulen, in denen die christliche Charakterbildung Grundlage und Ziel der gesamten Erziehung ist, und daher für evangelische Kinder evangelische Schulen. Von den durch die Reichsverfassung ermöglichten Schularten kommt die religionslose *weltliche Schule* für alle diejenigen nicht in Frage, die der Religion, insbesondere dem evangelischen Christentum, doch mindestens Bildungs- und Erziehungswert beimessen und nicht wollen, daß die Kinder durch die Schule gehen, ohne in der Schule selber von Gott und Christus zu hören. Die *Simultanschule*⁴¹³, wie sie auf Grund der Reichsverfassung zur Einführung kommen soll, neuerdings in nicht zutreffender Weise als Gemeinschaftsschule bezeichnet, steht sowohl in

⁴¹²Müller-Rolli, 716 ff.

⁴¹³ Unter einer (christlichen) ‚Simultanschule‘ verstanden die Verfasser das zu diesem Zeitpunkt in einigen deutschen Ländern bereits durchaus erfolgreich laufende Modell von Schulen mit konfessionell getrenntem Religionsunterricht. Zur Thematik Nipkow 1998, 53 ff.

unterrichtlicher als erzieherischer Hinsicht hinter der evangelischen Schule zurück [...]. Sie bietet [...] keine Bürgschaft dafür, daß sie den religiösen Frieden fördert; sie ist auch nicht imstande, die bis ins Innerste und Tiefste reichenden Unterschiede in den letzten religiösen Überzeugungen und Grundsätzen zu überbrücken und dadurch eine innerlich begründete ‚Einheitskultur‘ zu ermöglichen. [...]. Insgesamt fehlt der Simultanschule die einheitliche und geschlossene Glaubens-, Welt- und Lebensanschauung, die für die Erziehung so außerordentlich wichtig ist. Darum treten wir mit Nachdruck für die Erhaltung der *evangelischen Schule* ein und fordern die Glaubensgenossen zu gleicher Stellungnahme auf ...“⁴¹⁴

Wohin die Haltung der evangelischen Kirche nicht nur in Preußen theologisch und politisch geführt hatte und was aus der in unterschiedlicher Weise und Diktion von beiden großen Kirchen teilweise so bewusst ‚völkisch‘ wie kirchlich-christlich gedachten „Einheitskultur“ geworden war, erfuhren Bonhoeffer und Hammelsbeck aus eigener Anschauung und Beteiligung nur zu gut. Von einer ‚Einheitskultur‘ konnte nach 1945 in vielfacher Weise nicht mehr die Rede sein. Für die Kirche und die Religionslehrenden in den Schulen ergab sich allein aus der Aufgabe der Integration der Millionen verschieden bekennenden Flüchtlinge die Notwendigkeit, in Zukunft nicht mehr von einer verlorenen ‚Einheitskultur‘ zu träumen, weder nationalgesellschaftlich noch im Sinne von *Una Sancta* und Christentum, sondern in der zunehmend sich ausdifferenzierenden gesellschaftlichen Pluralität „von Gott und Christus“ so zu sprechen, dass im Religionsunterricht Glaubenden, Nichtglaubenden und Andersglaubenden deutlich werden konnte: Hier geschieht ein *freier Dienst* von kirchlich beauftragten und staatlich beaufsichtigten Lehrkräften an und *für* Menschen in einer *freien* Schule.

Hammelsbecks Äußerungen zur ‚Schulfrage‘ in den frühen Nachkriegsjahren sind von einer exakten Wahrnehmung des kulturellen Bruchs geprägt, der mit dem Nazismus und dessen Folgen seine entscheidende Vertiefung erfahren hatte. Sie reflektieren ganz im Sinne Bonhoeffers die Schuld der Kirche und als Konsequenz der Buße den Verzicht auf offene und heimliche kirchliche Machtansprüche. Die Kirche solle darauf verzichten, sich von einer neuen politischen Partei mit dem ‚C‘ im Namen einseitig unterstützen zu lassen oder diese zu unterstützen, oder aber etwa auf der staatlichen Garantie von sogenannten Bekenntnisschulen zu bestehen.⁴¹⁵

⁴¹⁴Müller-Rolli, 80 f.

⁴¹⁵ Oskar Hammelsbeck, Thesen zur Schulfrage (29.4.1949) in Müller-Rolli, 614–618: „Heute ist der Säkularisierungsprozess im Gesamtvolk so allgemein fortgeschritten, dass sich jede kirchliche Forderung auf verfassungsmäßige Sicherungen einer Bekenntnisschule mit oder ohne elternrechtliche Begründung dem Verdacht machtpolitischer Restauration aussetzt [...] Parteien, die die Bekenntnisschule fordern, dienen nicht dem christlichen Glauben, sondern nur der Sicherung einer vom Glauben zu unterscheidenden säkularisierten ‚christlichen‘ Weltanschauung [...]. Ernstzunehmen ist bei Christen und Nichtchristen jeder echte Ideologieverdacht gegenüber christlichen Forderungen. Auch die Kirche kann in der Welt nur auf diesem Boden von Wahrheit und Wirklichkeit glaubwürdig bleiben [...]. Im christlichen Wahrheitszeugnis bleibt die Kirche

Von den Gefängnisbriefen her wissen wir, dass Bonhoeffer die nicht-religiöse resp. weltliche Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe anstrebte. Er hätte die ganze Bibel und die ganze Weltwirklichkeit (verstanden aus sich selbst heraus, ohne die ‚Arbeitshypothese‘ Gott) in das Gespräch zwischen Schülerinnen, Schülern und Lehrkräften gebracht. Im Mai 1944 deutete Bonhoeffer nicht zufällig in einem ‚Taufbrief‘ an, in Zukunft seien Erkenntnisprozesse und Verantwortung gegenüber der eigenen humanistischen Bildung in ein neues Verhältnis zu bringen:

„Wir haben zu stark in Gedanken gelebt und gemeint, es sei möglich, jede Tat vorher durch das Bedenken aller Möglichkeiten so zu sichern, daß sie dann ganz von selbst geschieht. Erst zu spät haben wir gelernt, daß nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei. Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tun stehen. ‚es werden nicht die, die zu mir *sagen*: Herr, Herr! in das Himmelreich[kommen], sondern die den Willen *tun* meines Vaters im Himmel‘, sagt Jesus (Matth 7,21).“⁴¹⁶

Mit hoher Wahrscheinlichkeit lässt sich vermuten, dass Bonhoeffer in einem erneuerten Religionsunterricht nach dem Krieg die Kenntnis der Bibel, Jesus Christus und ethische Reflexionen mit einer Begeisterung für Literatur, Musik, bildende Kunst sowie für geschichtliches und kulturelles Wissen verbunden hätte. Ein christliches resp. religiöses ‚Orientierungswissen‘ ohne eine umfassende Allgemeinbildung gerade in ihrer ästhetischen Dimension kann man sich mit ihm nicht vorstellen.

Wahrscheinlich wäre er in Bezug auf die methodischen Fragen flexibel gewesen, je nach Gegenstand. Ein Bibeltext muss gehört, ein Musikstück muss gespielt, ein Lied gesungen, ein dramatischer Text inszeniert und vorgetragen, ein Gedicht laut gelesen, eine ethische Streitfrage im Gespräch diskutiert werden. Plenum, Gruppenarbeit, Partnerarbeit, stille Arbeit, Arbeit an Tischgruppen, Freiarbeit, Stationen, Exkursionen usw.; die „Methodenfrage“ lag weder für Bonhoeffer noch für Hammelsbeck im Zentrum ihrer

nur, wenn sie ihr Schulbekenntnis auch darin verwirklicht, dass sie die volkskirchliche Verantwortung für die Getauften von der kleinen, aber missionarisch allein verheissungsvollen Basis aus wahrnimmt, die ihr im Gericht an allen theologischen und institutionellen Trugbildern geblieben ist [...]. Berechtigtes Vertrauen kann sie nur ‚in die Beweisung des Geistes und der Kraft‘ setzen; fern allem Selbstbetrug und fern dem ihrer Würde und Glaubwürdigkeit nicht angemessenen Versuch, dem Staate leere Institutionen abzufordern. [...] Es ist viel wichtiger, bewusst evangelische Lehrer in der Gemeinschaftsschule zu haben, als Schulen mit der Etikette ‚Bekenntnisschule‘, und zwar in der ehrlichen Resignation nach Luther: Wir haben nicht die Leute dazu [...]. Eine Schule im evangelischen Glaubensbekenntnis ist darin christlich, dass sie Gottes Wort und unter dem Wort der echten Weltlichkeit Raum gibt“ (ebd., 615–617). – Man könnte diese Sätze mühelos an Passagen aus Bonhoeffers ‚Ethik‘ andocken bzw. fast so in ihr und in den Gefängnisbriefen finden. Hammelsbeck hat Bonhoeffers Intention bis in die EKD-Synode in Weißensee 1958 und in ihr ‚Wort zur Schulfrage‘ getragen. Zu weiteren Bezügen Bonhoeffer-Hammelsbeck bzw. Bonhoeffer-‚Bonhoeffer-Kreis‘ in Freiburg vgl. Müller-Rolli, 288 f., 302 f., 314, 725 f., bes. 710–716 (zu Hammelsbeck) und 716–719 (zum Wort zur Schulfrage der Synode 1958).

⁴¹⁶ Gedanken zum Tauftag Mai 1944, WE, 433.

Aufmerksamkeit, war an sich für beide aber auch kein Problem. Selbstverständlich musste eine dem Gegenstand angemessene Methode gefunden und angewandt werden. Bonhoeffer hatte Respekt vor gut gemachter Bildungsarbeit, verband aber sozusagen keine Heilserwartung damit. Wesentlicher als die Methode einer Vermittlung war ihm die Person als Zeuge resp. Zeugin der christlichen Wahrheit und ein Gespräch, in dem Neues geschehen kann.

Der geistige Kampf, der 1935/36 gekämpft werden musste, fokussierte Bonhoeffers Blick auf das in dieser Situation notwendig Erscheinende. Aus seiner Sicht gehörte dazu vorrangig die persönliche Liebe zu Jesus Christus und darum die Wertschätzung von Bibel und Theologie, welche zur realistischen Weltwahrnehmung und damit zur Sachlichkeit christlichen Unterrichts in schrecklicher Zeit wesentlich beitrugen. Eine ebensolche Wertschätzung der Pädagogik als gleichberechtigte Partnerin der Theologie in religionspädagogischer Hinsicht, heute meistens eine Selbstverständlichkeit, kam Bonhoeffer zu dieser Zeit nicht in den Blick. Man könnte mit Karl Ernst Nipkow Bonhoeffers theologisch-pädagogische Denkweise ‚christozentrisch-personalistisch‘ bzw. ‚personalistisch-kerygmatisch‘ nennen und meinen, dass ein solches ‚Modell‘ „seine Kraft aus theologisch begründeten Abgrenzungen und zum Teil schroffen Paradoxien“ gewinnt⁴¹⁷.

Hat Nipkow mit diesen Kategorisierungen auch sagen wollen, dass Bonhoeffers ‚Christozentrik‘ denkbar größte menschliche Freiheit bedeute, dass der ‚Personalismus‘ praktisch und unbedingt jeden Menschen in seiner unverletzlichen Würde als Gottes Geschöpf und Kind ernst nimmt und dass das ‚Kerygma‘ jedenfalls bei Bonhoeffer auf ein ‚glauben lernen‘ zielte, das mit ‚leben lernen‘ gleichzusetzen ist: Was wäre an einem solchen Konzept etwa nicht auf der Höhe auch unserer Zeit?

Dass das nach dem Krieg von Oskar von Hammelsbeck vertretene Religionsunterrichtskonzept der ‚Evangelischen Unterweisung‘ von offensichtlich nicht wenigen Religionslehrenden als ein kirchlich bevormundender, autoritärer und wenig auf das kritische Verstehen ausgerichteter Unterricht in dann berechtigten Misskredit gebracht wurde, ist ohne Weiteres nicht der theologisch-katechetischen Linie Bonhoeffer-Hammelsbeck weder für 1935/36 (Bonhoeffer) noch für nach dem Krieg (Hammelsbeck) anzulasten. Die (klein geschriebene) ‚evangelische Unterweisung‘ war als eine wegweisende theologisch-didaktische Konsequenz aus der theologischen Erneuerung nach dem 1. Weltkrieg und mit ihrer biblisch- und rechtfertigungstheologischen Spitze per se durchaus dazu geeignet, die

⁴¹⁷ Vgl. Nipkow 1998, 72.

ergänzende, die Perspektive erweiternde Fragestellung nach Eigenart, Würde, Fragestellungen, Religiosität und Theologie von Kindern mitaufzunehmen, wie Richard Kabisch und andere Vertreter der Religionspädagogik in der Tradition Schleiermachers und der liberal-theologischen Tradition vormachten. Bonhoeffers spätere Wendung zur ‚echten Weltlichkeit‘ (so auch Hammelsbeck, der diese Formel später in die fachlichen Diskussionen einsprach) zeigt, dass sein Lebens-Werk-Konzept den Perspektivwechsel, vom Kind, vom menschlichen Subjekt her nach der Wahrheit der Bibel zu fragen (‚was glauben wir wirklich?‘), einschließen konnte, ja einschließen musste.

In einem Religionsunterricht der Verschiedenen⁴¹⁸ erweist sich heute vor allem die Haltung Dietrich Bonhoeffers zum Geschenk des Lebens und zur gesellschaftspolitischen Verantwortung der Theologie im Sinne von Gottes Gebot und Auftrag als unmittelbar verständlich. Bonhoeffers Bereitschaft zu „Dank und [...] Reue“ (vgl. WE, 471). Aus Dank und aus Reue heraus bleibt die Person in ganzheitlicher Beweglichkeit. Hervorragendes Medium ist die gegenseitige Erzählung, der möglicherweise persönliche Austausch über je Wesentliches.

Oskar Hammelsbeck benannte entsprechend als seine didaktische Grundhaltung im Religionsunterricht:

„Zum Verständlichmachen gehört nun als erstes, daß wir selbst die Geschichte als Offenbarung Gottes verstehen. Aus diesem Verständnis leitet sich dann die Methode ab, um verständlich zu machen. Immer aber steht über allem ausdrücklich Methodischen das geheimnisvoll Unmethodische, was wir für das schlichte Erzählen als Voraussetzung seiner selbst und alles Weiteren anmerkten, daß ich eine Geschichte verständlich machen will, weil ich selber dafür dankbar bin.“⁴¹⁹

Wem das Herz voll ist, der braucht sich um die Relevanz des eigenen Unterrichts kaum zu sorgen und kann die Frage der Methodik gelassen angehen. Bonhoeffer war von Kindheit an klar, dass der Glaube, dass die Theologie keine Konkurrenz durch irgendeine andere Wissenschaft und Methodik zu fürchten hat, dass ihre einzige tief reichende Infragestellung weder von Atheisten noch von Naturwissenschaftlern oder von Pädagogen kommen konnte, sondern nur aus ihrer eigenen Mitte, immer dann, wenn Christen nicht auf Gottes Gebot und Verheißung hören und sich ihre Welt ideologisch erdichten, statt sie wahrzunehmen in ihrer

⁴¹⁸ Als Kriterium für ‚Gelingen‘ setzte ich einmal ganz subjektiv das Interesse und die Zufriedenheit von Schülern und Schülerinnen unterschiedlicher Konfession und Religionszugehörigkeit (Christen und Muslime) an. Wenn es mit 17jährigen Schülern und Schülerinnen gelingt, Bonhoeffers Brief vom 18.7.1944 im Unterrichtsgespräch auf zugleich theologisch-didaktisch gesicherte, wie persönlich gewagte Weise miteinander zu lesen, zu verstehen, zu diskutieren und mit den Fragen und Interessen der Schüler und Schülerinnen zu versprechen, mag das ein hinreichendes Indiz dafür sein, dass ‚Bonhoeffer‘ unmittelbar in heutige Bildungssettings zu sprechen vermag.

⁴¹⁹ Hammelsbeck 39/47, 127.

Weite und Tiefe. Anfechtung und Zweifel gehören zum Glauben, zum Leben eines Christen dazu, nicht nur, weil Anfechtung und Zweifel menschlich sind, sondern gerade auch darum, weil Christen an einen Gott glauben, der am Kreuz gestorben ist, in dem Menschen Jesus mit einem Schrei auf den Lippen. So ist gerade auch der Fluch der Gottlosen⁴²⁰ nach Bonhoeffer eine wichtige Stimme im Konzert der Menschheit, in der Welturaufführung, die wir ‚Geschichte‘ nennen. Wer die Bibel liest und die Zeitung, flüchtet sich in keine religiöse Hinterwelt und baut keine pädagogischen Wunschschlösser hin. Der sieht hin und versteht. Das ist die Matrix der theologischen Didaktik Bonhoeffers auch 1935/36.

4.4.9 ‚Ärgernis‘

Das Konzept einer ‚Anknüpfung durch Ärgernis‘ ist aktueller, als es eine Religionspädagogik erlauben möchte, die davon auszugehen scheint, Bibel und Evangelium seien im Grunde nichts anderes als das, was die Menschen von sich unbedingt wollten, wenn sie nur wüssten, was sie wollten.⁴²¹ Dem letztlich kreuzestheologisch begründeten Ärgernis ist dagegen ein Widerspruch zwischen Gott und dem sogenannten ‚natürlichen‘ Menschen inhärent.

Der Religionspädagoge Bernd Schröder formuliert die Frage nach Wesen, Sinn, Inhalt und Methodik von Religionsunterricht auf dem Hintergrund des religionspädagogisch nicht auflösbaren Widerspruchs, dass im Religionsunterricht Kindern und Jugendlichen schon im ‚Zur-Kennntnis-Bringen‘ der ‚fremde Blick‘ auf sich selbst zugemutet wird bei gleichzeitig völliger Akzeptanz der Lernenden und ihrer originären Perspektive. Im Kern ist diese Fragestellung eine aktualisierende Neufassung jener bei Bonhoeffer explizit rechtfertigungstheologisch gefassten uralten biblischen Frage nach und Perspektive auf den

⁴²⁰ In einem Brief Bonhoeffers an Erich Sutz schreibt er über einen Besuch bei einer mittäglichen Sozietät bei Karl Barth in Bonn: „Da hört und sieht man schon was [...]. Es ist da eine Offenheit, Bereitschaft für den Einwand; der auch auf die Sache zielen soll und dabei eine derartige Konzentration und ein ungestümes Drängen auf die Sache, der zuliebe man stolz oder bescheiden, rechthaberisch oder völlig unsicher reden kann, wie es sicher nicht der eigenen Theologie in erster Linie zu dienen bestimmt ist“ (DBW 11, 19). Vgl. ebd., Anm. 4 zu einem Bericht Wilfried Maechlers: „Zum ersten Mal begegnete ich [Wilfried Maechler, B.V.] ihm [Bonhoeffer, B.V.] auf einem offenen Abend bei Karl Barth. Wir besprachen jeweils den Inhalt seiner Dogmatik-Vorlesungen. Da stand ein blonder Germane auf und sagte: ‚Es gibt ein Wort bei Luther: Für Gott kann der Fluch eines Gottlosen angenehmer sein als das Hallelujah der Frommen!‘ Barth fuhr von seinem Stuhl auf: ‚Das ist ja großartig. Wo steht das Zitat, und wer sind Sie überhaupt?‘“

⁴²¹ Paul Tillich hat in seiner berühmten Formel von Religion als dem, ‚was uns unbedingt angeht‘, die kritische Dialektik des ‚protestantischen Prinzips‘ noch mitgedacht. Man darf daran zweifeln, ob sich in der theologisch motivierten Bildungslandschaft diese Dialektik in demselben Maße durchgesetzt hat wie die im protestantischen Raum gleichfalls auf Tillich zurückgeführte ‚Korrelation‘, unter der man unter der Hand doch eher die ewigen Antworten auf die zeitlichen Fragen des Menschen verstehen wollte, ein Verfahren, das Bonhoeffer schon 1944 infrage stellte (vgl. WE, 480, Brief vom 8.6.1944).

Menschen, der vor Gott lebt, leben muss und darf, ohne dass dies irgendwie empirisch aufgewiesen und didaktisch-methodisch operationalisiert werden könnte:

„Wie kann mit den Mitteln von Unterricht, Erziehung und Bildung aus der Perspektive von Lernenden erschlossen werden, was überhaupt erst aus theologischer Perspektive, d. h. mit fremdem Blick, wahrnehmbar und relevant wird? Das Zur-Kennntnis-Bringen und Reflektieren dessen ist insofern die Nagelprobe der didaktischen Figur des Perspektivwechsels anzusehen.“⁴²²

Zumal, wenn man behauptet, dass nicht nur die Religion Bildung, sondern auch Bildung (christliche) Religion ‚brauche‘, müsste man in Bezug auf Schulbildung zeigen können, inwiefern zentrale Perspektiven und Thematiken der christlichen ‚Religion‘, also doch wohl eigentlich das Theologische und damit das Biblische an der christlichen Religion⁴²³, mit dem Bildungsauftrag einer öffentlichen Schule und d. h. unter den neuen Bildungsstandards korrelieren, ohne dass dabei jener ‚fremde Blick‘ verloren ginge in der egalitären Pluralität aller möglichen Aspekte und Perspektiven.

Die erwünschte Korrelation erweist sich mit Bonhoeffer theologisch und m. E. auch in der Praxis des Unterrichts in ihrem Kern als ein Nein im Ja, als ein Widerspruch in grundsätzlicher Akzeptanz des Gegebenen, als Störung jedes menschlichen Systems, auch mancher Denkmuster von Kindern. Der ‚fremde Blick‘, die ‚theologische Perspektive‘ (Schröder) erweist sich in der Praxis tatsächlich nicht per se als identisch mit dem, was die Schüler und Schülerinnen schon wissen, wissen wollen, zu brauchen meinen, was sie umstandslos in irgendwelchen ‚Kompetenzen‘ in Gebrauch nehmen könnten, gar, um etwa eines Tages damit Lebensprobleme besser lösen zu können.

Pointiert gesagt, in Wahrnehmung des ‚fremden Blicks‘ geht es um die Verortung der *Wahrheitsfrage* im Religionsunterricht. Das ist auch nicht fern von dem Anspruch an den Religionsunterricht, wie ihn einst aus unterschiedlicher Richtung kommend Richard Kabisch (Erlebnisse zu schaffen, nicht nur Wissen zu vermitteln) und Dietrich Bonhoeffer (Unterricht als Wegbereitung zur ‚Entscheidung‘) formulierten. Im Kern geht es um die Frage, ob im Religionsunterricht überhaupt noch damit gerechnet werden darf, soll, kann, dass hier

⁴²² Bernd Schröder, ‚...apparebit nos de homine pene nihil scire‘. Anthropologie der Unterscheidung bei Martin Luther, in: Thomas Schlag/ Henrik Simojoki, Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern, Gütersloh 2014 (Schlag/ Simojoki 2014), 14–153, ebd., 152 f. Vgl. entsprechend: Bernd Schröder, Religionspädagogik, Tübingen 2012 (Schröder 2012), 213–231, bes. 221–223.

⁴²³ Darüber eben wäre in Bezug auf die religionspädagogische Praxis und unter Aufnahme empirischer Daten zu streiten: Wie ist der gegenwärtige Religionsunterricht in seinen unterschiedlichen rechtlichen Verfassungen und inhaltlichen Ausformungen theologisch zu beurteilen? Nicht, dass Theologie die alleinige oder allein maßgebliche Bezugswissenschaft wäre! Selbstverständlich ist das mindestens auch die Pädagogik und darüber hinaus die begleitenden Wissenschaften der Psychologie, Soziologie ... Es sollte doch aber möglich sein, auch und gerade in einer Zeit, in der der ‚konfessionelle‘ Religionsunterricht von verschiedenen Seiten aus kritisch angefragt wird, gezielt darauf hinzuschauen, was da eigentlich in theologischer Hinsicht aktuell passiert.

Entscheidendes passiert, das möglicherweise jede Bewertung und auch jedes heute übliche Schema von ‚Kompetenzen‘ übersteigt.

Dass die je gefundene Wahrheit eine ‚Kompetenz‘ erfüllt oder zum Leben ‚kompetent‘ macht, mag man wünschen oder gar hoffen, wäre aber im Sinne Bonhoeffers nicht das angestrebte Ziel von Bildungsarbeit; denn die Wahrheit Jesu Christi erweist sich – oder erweist sich nicht. Die theologische Antwort jedenfalls auf die Frage nach Gottes Gerechtigkeit anlässlich des Leidens des Gerechten im Hiobbuch ist nach Bonhoeffer: Gott rechtfertigt sich selbst; und der Mensch erfährt das im Glauben, im Vertrauen auf diesen Gott, der seine Selbstrechtfertigung als Rechtfertigung des Menschen und seine Selbstdurchsetzung als Aufrichtung des Reiches Gottes betreibt.⁴²⁴

Dagegen werden fundamentale biblisch-theologische Einsichten bis zur Unkenntlichkeit verkleinert, wenn die ‚Alterität‘ Gottes, des Evangeliums und auch die davon abgeleitete Merkwürdigkeit des Religionsunterrichts im Namen etwa einer postulierten allgemeinen Freiheit der ‚Subjekte‘ nicht mehr gelten darf. Unbeschadet vielfältiger und fachübergreifender Kooperationen ist ‚Religion‘ genau darum interessant, weil das Fach von der Sache her notwendig fremdelt in der Bildungsanstalt Schule.

„Für die Kritiker des 19. Jahrhunderts war das Christentum schädlich, eine Ideologie der Unterdrücker und ein Feind des Fortschritts, für das nachmarxistische auslaufende 20. Jahrhundert trat der Kollateralnutzen in den Vordergrund. Der Glaube leistete nützliche Hilfestellung bei der Kontingenzbewältigung (Hermann Lübbe) und ein netter lieber Gott, vor dem keiner mehr Angst haben musste, konnte sich zu einem beachtlichen Wellnessfaktor entwickeln. Fromme leben länger und sind, wenn sie keine Fundamentalisten sind, natürlich

⁴²⁴ Vgl. neben N, 271 ff. auch Bonhoeffers Seminararbeit über Hiob im Wintersemester 1926/27 (DBW 9, 452–473): „Gott ist launisch, gewiß, aber er ist dennoch gerecht; zeigt er sich jetzt von der ersten Seite, so muß die Zeit doch kommen, wo Hiob ihn von der zweiten wieder sieht. Beide Seiten aber stehen in undurchforschlichem Zusammenhang“ (ebd., 459). Der Dichter der Hiob-Reden, so Bonhoeffer, will die „*Wahrhaftigkeit Hiobs*“ hervorheben und „den Triumph des Gerechten, der über dem launischen Gott den gerechten liebenden Freund Gott nicht vergißt“ (ebd., 462). „Das Problem des unverdienten Unglücks, das eigentliche Hiobproblem, ist gelöst im Prolog, im Gedanken des Prüfungsleidens, in den Gottesreden, im Gedanken der geringen Bedeutung menschlicher Leiden im großen Naturzusammenhang [...]. Der Gedanke des Prologs, der tiefste im ganzen Buche Hiob, ist erst überwunden worden in dem allgemeinen des Christentums: denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen; und in der eschatologischen Erwartung“ (ebd., 469). „Er [Hiob, B.V.] hält über der von ihm längst erkannten Dysteleologie des Weltgeschehens an einer persönlichen Beziehung zu Gott fest und nur auf sie, auf ihre Bestätigung kommt es ihm an. Kann man dann von einer ‚Rechtfertigung Gottes‘ reden [...], wo nichts als seine völlige Rätselhaftigkeit dem Menschen gelehrt wird. Nein, nur an einem positiven persönlichen Willen kann ein ethischer Wille zerbrechen. Wir wissen mit dem Dichter des Hiob von einer ‚Rechtfertigung Gottes‘ [...] nur in der persönlichen Beziehung zum Menschen, in seiner Rechtfertigung des Menschen. Daß auch hier ein letztes Rätsel im deus absconditus bleibt, nämlich die Prädestination, R 9,20 ff, beweist die Relativität der ‚Rechtfertigung‘ [...]. So können wir keine Lösung des Hiobproblems in den Gottesreden erblicken“ (ebd., 472 ff.). – Mit Blick auf das Neue Testament deutete Bonhoeffer in dieser studentischen Seminararbeit (aber immerhin zeitgleich zur Dissertation erarbeitet) die ‚Lösung‘ zweifach an: 1. Gott lässt denen, die ihn ‚in Christus‘ und um Christi Willen lieben, alle Dinge zum Besten dienen (nach Röm 8, 28; 2. Die ‚Lösung‘ kann Gott nur eschatologisch selber erbringen, sprich: Gott kann sich nur selbst rechtfertigen durch sein endzeitliches Handeln im Sinne seiner Gerechtigkeit für die und in der Welt.

auch tolerant. [...]. Ist es nicht ein Skandalon, dass der universale Singular kontingent geworden sein soll?⁴²⁵

Das ‚Skandalon‘ wird in mancher Schule heute peinlich vermieden. Religionslehrende befürchten, sich ihren Schülerinnen und Schülern, den Eltern und Erziehungsberechtigten sowie ihren Kollegen und Kolleginnen kaum noch verständlich machen zu können, wenn sie allzu deutlich biblisch-theologisch reden:

Aus eigener Anschauung: In einer IGS wird in Ausführung der geltenden gesetzlichen Regelungen und befördert von der landeskirchlichen Direktive ab sofort von einem ‚Religionsunterricht im Klassenverband‘ umgestellt auf den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht mit der Alternative des nach Rechtslage als Ersatzfach geltenden Faches ‚Werte und Normen‘. Im Gespräch zwischen Kollegen und Kolleginnen der Fachschaft Religion fällt der Satz: „Wenn es doch schwierig war, überhaupt ‚Jesus‘ zu thematisieren, dann ist es jetzt wohl besser so.“ – Was meint die Kollegin? Ist das ‚Ärgernis‘ nun vom Tisch? Ist der Unterricht in beiden Fächern nun besser möglich, weil wirklich nur noch (?) die religionsaffinen Schüler und Schülerinnen sowie die religionskritischen bzw. nicht-religiösen Schüler und Schülerinnen zusammen sind? Von Bonhoeffer her stellte sich die Frage anders: Wie ist es möglich, mit diesen und mit jenen und mit beiden Schülergruppen zusammen Gott ‚nicht-religiös‘ zu thematisieren?

Im Religionsunterricht geht es nicht nur, aber zentral um die Herbeiführung und Inszenierung von Dialogen, in denen Lehrende und Lernende gemeinsam vor der unverfügbaren Wirklichkeit Gottes gedanklich darum ringen, was dieser völlig ‚Andere‘, was dieser Andere im anderen (fremden und fremd bleibenden) Menschen mir resp. uns zu sagen hat: Differenz und Identität im unaufhörlichen Wechselspiel. Eben das wäre, theologisch gesehen, ‚Aufklärung‘ der Dialektik der Aufklärung: sich dessen bewusst zu werden und dessen eingedenk leben, dass menschliches Leben als Leben in Freiheit ‚vor und mit Gott ohne Gott‘ denkbar ist. Mit Bonhoeffer gesagt: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ (WE, 534) Diese Denkform und diese Hoffnung unterscheidet präzise das Unterrichtsfach ‚Religion‘ von ‚Werte und Normen‘.

Zu dem vorwiegend im katholisch-theologischen Kontext entwickelten Konzept, ‚Alterität‘ zu denken als notwendige Differenz in Dialogen der ‚Zweiten Moderne‘ bzw.

⁴²⁵ Eckhard Nordhofen, Nutzlose Nützlichkeiten oder das transfunktionale Paradox. Replik auf Elisabeth Naurath, sowie Ders., Weltwirksam, weil weltfremd. Religionspädagogik in der Tradition der biblischen Aufklärung, in: Englert 2012, 99–102 bzw. 103–111, Zitate aus 101 bzw.103.

„Postmoderne“ (und wie die Begriffe lauten um die Situation zu beschreiben) sagt Bernhard Grümme⁴²⁶:

„Mit ihrem Votum für universale Wahrheitsansprüche wie für die autonome, von Alterität herausgeforderte Freiheit hält sie [die „alteritätstheoretische Denkform“, B.V.] sich anschlussfähig an die Prozesse der Aufklärung in einer Weise, die auch deren Dialektik zu reflektieren in der Lage ist. Sie kann einen Bildungsbegriff fundieren, der den sinneröffnenden, befreienden Rang von Tradition sowie die Fremdheit etwa des Gottesgedankens einbringt in die Identitätsprozesse des Subjekts und der so zu dessen religiöser Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsfähigkeit im Pluralismus beiträgt. Die Postulate der Individualisierung, der Biographisierung und Subjektorientierung; die lerntheoretisch unverzichtbaren Einsichten in die Autonomie der Lernenden; die für interreligiöses Lernen elementare Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein, der Wahrnehmung von Fremdheit in sich selber, der Anbahnung eines Perspektivenwechsels; die Reflexion der politischen wie gesellschaftlichen Dimensionen religiösen Lernens in der Pluralität, die gesellschaftlichen Mechanismen wie Exklusion und Unterdrückung, Befreiungs- und Gerechtigkeitsfragen im Lichte einer fremden Tradition, nämlich des Evangeliums, zu reflektieren erlaubt: all das signalisiert den Referenzbereich und die Tragfähigkeit der alteritätstheoretischen Denkform“.⁴²⁷

Um die Arbeit des Göttinger Religionspädagogen Christoph Bizer (1935–2008)⁴²⁸ sowie um die des Praktischen Theologen Manfred Josuttis (1936–2018) ist es merkwürdig still geworden. Im Sinne insbesondere der Theologie von Josuttis könnte man vermuten, das sei kein unerklärlicher Zufall, denn was beide je auf ihre Art zu vermitteln suchten, stellte eine Mehrheit der Theologie und Religionspädagogik vom Zentrum des Geschehens her infrage. Ihrer beider Rede vom ‚Heiligen‘ deckt sich inhaltlich mit manchem bei Dietrich Bonhoeffer gerade in seiner ‚mittleren‘ Phase.

„Traditionsabbruch bedeutet: Söhne und Töchter haben keinen Anlaß mehr, den Sinn religiöser Handlungen zu erkunden, weil diese Handlungen nicht mehr vollzogen werden. Und sie werden diese Handlungen an die eigenen Kinder nicht weitergeben, weil sie selber in diesem Bereich nichts mehr empfangen haben. Das Unterrichtsgeschehen ist für unsere Generation [1996, B.V.] deswegen so brisant und in den letzten Jahrzehnten mit immer neuen Konzepten begründet worden, weil sich an dieser Stelle die Veränderung der Kirchenstrukturen am deutlichsten manifestiert [...]. Wenn Söhne und Töchter keinen Anlaß mehr haben, nach dem Sinn erlebter religiöser Praxis zu fragen, dann erwachsen dem Unterricht alle jene Schwierigkeiten, mit denen Pfarrer/innen und Lehrer/innen andauernd zu tun bekommen [...]. Hinzu kommt, daß die religiöse Überlieferung inzwischen so weltfremd geworden ist, daß das methodische Potenzial, das sie einschließt, auch den Unterrichtenden kaum zur Verfügung steht [...]. Daß im Fächerkanon der Schule auch dieses Angebot [der Religionsunterricht, B.V.] erscheint, hat seit dem Ende der Nachkriegszeit seine Selbstverständlichkeit verloren und wird in der Zukunft noch begründungsbedürftiger werden [...]. Der Religionsunterricht in Kirche und Schule wird während dieser Epoche als Lebenshilfe entworfen. Seine Berechtigung und Notwendigkeit läßt sich begründen historisch aus dem Einfluß des Christentums auf die Kultur, soziologisch aus der religiösen Dimension jeder Gesellschaft und psychologisch aus den positiven bzw. negativen Ergebnissen der familialen Sozialisation. Entsprechend stehen an seinem Ziel ‚religiös

⁴²⁶ Bernhard Grümme, *Differenz denken? Überlegungen zu einer alteritätstheoretischen Dialogizität* (Grümme), in: Englert 2012, 158–171.

⁴²⁷ Grümme, 169.

⁴²⁸ Christoph Bizer, *Kirchgänge im Unterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion*, Göttingen 1995 (Bizer 1995).

informierte, verständige, kritische Zeitgenossen ... wie die Öffentlichkeit mit Recht wünscht. Sie werden ‚die religiöse Sprache verstehen, ihre rationale Bedeutung entschlüsseln, ihre fundierten Impulse für die Gesellschaft kennen und ihre vergewissernde Hilfe für den einzelnen suchen‘ [...]. In der Gegenwart formuliert die Religionspädagogik keine Parolen der Austreibung mehr. Eher stellt sie die verlegene und bedächtige Frage: Wie kommt Religion überhaupt noch in den heutigen Unterricht?⁴²⁹

In der Sache dazu Christoph Bizer:

„Die Antwort ist vielleicht traditioneller als moderne Geistigkeit erlaubt: Es gibt nur zwei Bereiche, aufeinander verweisend, die hier überhaupt in Frage kommen: die Heilige Schrift und der evangelische Gottesdienst. Alle anderen Gestaltungen, in denen sich evangelisch-christliche Religion ausprägt, sind daraus entnommen oder leiten sich als Spiritualisierung davon ab: das Beten, das Erzählen biblischer Geschichten, Johann Sebastian Bach, das Zutrauen zum gedruckten Wort, der protestantische antiinstitutionelle Affekt.“⁴³⁰

Und zu Religion als ‚Bildung‘:

„Wenn Bildung ein Prozess ist, in dem sich gestaltete Formen von Wirklichkeit der Wahrnehmung und Aneignung durch Menschen erschließen und ihnen damit die Möglichkeit verantwortlich entworfenen Lebens in Raum und Zeit eröffnen, dann steht und fällt Bildung mit den Konkretionen des kulturellen Schaffens. Bildung ist Arbeit an gestalteter Form und setzt diese voraus, wenn sich ihre Rezeption anbieten soll. Im Blick auf Religion: Ohne gestaltete religiöse Form ist sie nicht.“⁴³¹

Im Sprachduktus anders, inhaltlich im Sinne Bonhoeffers und dessen existenziellen wie theologischen ‚Wagnisses‘, formuliert dazu Manfred Josuttis:

„Wenn die unterrichtliche Annäherung an die Manifestationen des Heiligen gelingen soll, dann erfordert das von allen Beteiligten eine Haltung, die sich von der gängigen hermeneutischen Perspektive grundlegend unterscheidet. Wer die Bibel als Text zu lesen beginnt, wird nach historischen Realitäten und existenzbezogenen Bedeutungen suchen. Wer sie als Manifestation des Heiligen wahrzunehmen wagt [! B.V.], die im protestantischen Kirchenraum auf dem Altar plaziert ist, nähert sich der Heiligen Schrift in einer Perspektive auf Liturgie, in der sie eingebettet ist, und gestaltet die Heilige Schrift zu einer Liturgie, die probeweise, von der Schule her gesehen, ‚begehbar erscheint‘ (Bizer). Mehr als die Neugierde zur offenen Weltbegegnung und die Risikobereitschaft, auf Unverhofftes zu stoßen, braucht man, so Bizers Meinung, für dieses Verfahren nicht mitzubringen. Es geht, im Kontext Schule, aber auch in der Kirche, um eine ‚Balance von Einlassen auf die Gestaltungsaufgaben und reflexivem Abstand, die bei Lernenden und Lehrenden keine vorgängige Kirchenzugehörigkeit oder Gläubigkeit voraussetzt, wohl aber die Bereitschaft, Erfahrungen zu machen“⁴³²

Religionsunterricht an der ‚Schwelle zum Heiligtum‘. Das klingt nach einer Synthese von Schleiermacher und Bonhoeffer für die Gegenwart, bleibt aber ein riskantes Wagnis und eine Herausforderung besonderer Dichte für alle Beteiligten:

⁴²⁹Josuttis, 135–140.

⁴³⁰ Christoph Bizer, Das Wort Gottes und der Unterricht, in: Der evangelische Erzieher 46, Berlin und München 1994, 391–399, ebd., 395.

⁴³¹ Christoph Bizer, Die Heilige Schrift der Kirche und der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule. Jahrbuch für Religionspädagogik 8. Neukirchen 1992 (Bizer 1992), 116.

⁴³²Josuttis, 141.

„Die Lernenden, die sich und die Heilige Schrift in dieser Weise erproben, sind darüber nicht zu Christen gemacht. Aber sie halten sich präzise an der Schwelle zum Heiligtum auf. Sie können ein Stück weit hinein, können Neugier entfalten, Phantasie spielen lassen, Ehrfurcht ermessen und ihre Denkkraft anstrengen; aber sie stehen auch in ihrer Welt und können wieder zurück. Sie haben an dieser Stelle die Chance, Religion zu lernen, ohne von ihr überwältigt zu werden; evangelisches Lernen der christlichen Religion.“⁴³³ Der vorsichtige und spielerische Umgang mit Manifestationen des Heiligen ist „eine Brücke und eine Falle zugleich“⁴³⁴. „Denn mindestens der Theoretiker des Heiligen weiß, daß der Kontakt mit dieser Macht das Leben gründlich verändern kann. Und was er weiß, das ahnen die andern. Wenn die Eingeladenen oft zurückhaltend reagieren, wenn sie, anders als in vielen anderen Lebensbereichen, religiöse Vollzüge nicht unbedingt ausprobieren wollen, dann könnte das in ihrer Vermutung begründet liegen, daß man hier einer noch stärkeren Macht begegnet als im Drogenkonsum oder beim Sportfanatismus. Mindestens der Hinweis auf die lebensverändernden Folgen, die sich auch bei einer experimentellen Haltung dieser Wirklichkeit gegenüber einstellen können, dürfte bei der Einladung nicht unterbleiben. Religionsunterricht – Vorsicht Lebensgefahr!“⁴³⁵

Könnte Religionsunterricht an einer öffentlichen Schule als Heranführung an die ‚Schwelle‘ zum ‚Heiligen‘ nach dem Bonhoeffer von 1935/36 und dann dem der Tegeler Briefe solch ein Wagnis sein? Der Tegeler Bonhoeffer akzentuierte beides: Die Einrichtung einer ‚Arkandisziplin‘, um das Heilige vor ‚Profanierung‘ zu schützen, und, scheinbar gegenteilig gedacht, das Bemühen um eine ‚weltliche‘ Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe. Bonhoeffer hat selbst und hätte heute im Sinne Christoph Bizers in Erfahrungsräume des ‚Heiligen‘ (Josuttis) eingeladen. Allerdings führte die mögliche Erfahrung in Kirchen und Klöstern, in Naturerfahrungen und auf Freizeiten⁴³⁶ gerade bei Bonhoeffer nicht aus dem Weltlichen heraus, sondern gerade ganz in das Weltliche hinein. Religion zur Erfahrung zu bringen (Bizer) oder sich ganzheitlich und d. h. leibhaftig dem Heiligen zu nähern (Josuttis) lag nicht in Bonhoeffers Fokus. Er ging – man mag das für didaktisch unterbestimmt halten oder auch heilsam fokussierend und anregend finden – davon aus, dass sich Gott selber einstellt, wenn und insofern der Mensch dafür nur ein Mindestmaß an Sensorium entwickelt und sich vor allem rückhaltlos mit dem Wort der Bibel befasst.

Sollte sich die religionspädagogische Ausgangslage tatsächlich gegenüber *allen* vorangehenden Zeiten und Kontexten derart verschoben haben, dass heute biblische und reformatorische Denkmuster, pädagogische Handlungen und gemeinde- oder schuldidaktische Arrangements, wie sie seit 100 Jahren gedacht und probiert werden konnten⁴³⁷, mehrheitlich

⁴³³Bizer 1992, 129.

⁴³⁴Josuttis, 142.

⁴³⁵Josuttis, ebd.

⁴³⁶ Bonhoeffer verfuhr selbst so. Wir müssen bei seinen ‚steilen‘ theologischen Sätzen immer mitdenken: Er kommt zusammen mit seinen Konfirmanden, den Jugendlichen, später den Vikaren in seinem angemieteten Zimmer im Wedding, in seiner Hütte in Biesenthal bei Berlin, im Ferienhaus der Familie in Friedrichsbrunn im Harz, am Strand von Zingst. Er hat die Gitarre dabei. Es wird nicht nur gebetet (das aber als selbstverständlich auch). Es wird gesungen, erzählt und vor allem lange und viel diskutiert, Gemeinschaft erlebt in schöner Natur.

⁴³⁷ So im Konzept der Fahrten und Ausflüge, der Zeltlager von Jugendlichen, bei denen die Morgenandacht selbstverständlicher Bestandteil eines insgesamt völlig ‚normalen‘ gemeinsamen Lebens war, nicht etwa

nicht mehr möglich und sinnvoll sein sollten? Eher ist zu vermuten, dass Religionspädagogen und Theologinnen in Theorie und Praxis den Kern des christlichen Glaubens kaum noch derart kompakt und beziehungsreich formulieren, dass sich die Praxistauglichkeit im Gespräch der Verschiedenen aus der ‚Sache‘ heraus ergibt.

Im Kontext einer Kultur, die von ökonomisch verhängten Zwängen, den sogenannten sozialen Medien und einer den Menschen überfordernden Flut von Informationen aller Art geprägt ist, sollte der christliche Freiheitsbegriff an sich strittig sein. Mit ‚Freiheit‘ als Wahlfreiheit, als Multioptionalität, haben weder Bonhoeffers noch Josuttis‘ und Bizers Konzepte zu tun. Bonhoeffer ging es um die Freiheit im Personenkern des Menschen, dort, wo ‚mein Ding‘ schon vorher das ‚Ding‘ Gottes ist und ich darum ganz frei bin, der zu sein, der ich bin, weil ich in Gott schon bin, was ich hier auf der Erde erst sein werde. Bildung weist darum ein in diese letzte personale Freiheit im Vorletzten, mit und ohne ‚religiöse‘ thematische Bezüge.

Für Bonhoeffer führt jede gute Bildung an jene ‚Schwelle‘ des ‚Heiligen‘. Ob der ‚Inhalt‘ der Bildungsveranstaltung ein naturwissenschaftliches oder ein geisteswissenschaftliches Thema ist, ob die ‚inhaltsbezogene Kompetenz‘ so oder anders ausgelegt ist: Sie führt den bzw. die, der bzw. die sich bildet, ‚prozessbezogen‘ an die Schwelle zumindest der Frage, wer der Mensch ist und welchen Sinn dieses Leben seiner oder ihrer Auffassung nach hat. In der ‚Ethik‘ und in Tegel begreift Bonhoeffer Bildung als „innerlichste Selbstprüfung“ und „Charakterbildung“ (E, 352). Das bedeutete im Kontext der ‚Ethik‘ nicht Formung Anderer, auch nicht Unterwerfung unter jemanden (und sei es Gott), sondern die verantwortliche *Arbeit an sich selbst*, dies in der Freiheit, die Gottes Gebot als die göttliche ‚Erlaubnis‘ zum eigenständigen und verantwortlichen Leben gibt, d. h. also Arbeit an sich im gleichzeitigen Bewusstsein davon, dass ich mich im Gelingen und Misslingen, im Erfolg und im Scheitern, in guter oder schlechter ‚Performance‘ letztlich nicht nur mir selbst, sondern Gott verantwortlich bin, weil ich mich Gott verdanke.

Instrument zur Bekehrung, Teil einer missionarischen Strategie, sondern schlicht Ausdruck einer möglichen Dimension im Leben. Allerdings: Bonhoeffer hat am Ende seines Lebens eine Scheu gekannt, vor ausgesprochenen Atheisten eine Andacht zu halten (zu beten). Er tat es am 8.4.1945 nur auf ausdrücklichen Wunsch des Mitgefangenen Kokorin. Wenn man daraus einen liturgischen und religionspädagogischen Hinweis machen will, könnte der lauten: Lade zu Andacht und Gebet ein und gib jedem die Freiheit, sich davon fern zu halten. Umgekehrt gälte auch: Störe nicht die, die Andacht halten wollen, etwa durch despektierliche Bemerkungen. Im Unterricht ist eine solche ‚Binnendifferenzierung‘ praktisch noch schwieriger als etwa auf einer Schulfreizeit. Da wäre viel an vorlaufender Klärung im Gespräch nötig, bei religionsunmündigen Kindern unter Einbezug der Eltern und Erziehungsberechtigten.

Im Gefängnis in Tegel wird er wie schon in Finkenwalde darauf insistieren, ‚Christsein‘ als ein ‚Menschsein‘ zu verstehen, das nicht als Ziel irgendeines pädagogischen Programms mit beliebigen Idealvorstellungen aufgefasst wird, sondern als unverfügbare Wirkung des Christus an der menschlichen Persönlichkeit:⁴³⁸

„Christsein heißt [...] Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes in der Welt“ (18.7.44, WE, 535).

1944 wie 1935 – so muss man Bonhoeffer im Sinn seiner weitreichenden theologischen Grundannahmen interpretieren – ging es ihm um die *Freiheit* des Menschen vor der Bevormundung durch Psychologie und Pädagogik mit ihren *Zielvorstellungen* und *Methoden* und um die Freiheit Gottes in Jesus Christus, den Menschen zu bilden nach dem Ebenbild Jesu.

Aus der Praxis⁴³⁹: Leons fachspezifische Leistungen haben stark nachgelassen. Er beteiligt sich seit geraumer Zeit auch im Unterricht nur mehr mit der ihn umgebenden Clique, nicht mehr mit Thema und Gesamtgruppe. Mir gegenüber strahlt er die Haltung eines Provokateurs aus. Im Notengespräch konfrontiere ich ihn zunächst mit diesem persönlichen Eindruck. Leon weist von sich, mit mir als dem Lehrer etwa einen Machtkampf geführt zu haben. Es sei schlicht so, dass ihn die Sache des Religionsunterrichts überhaupt nicht interessiere. Er sei nicht gläubig; und sein Leben sei angefüllt mit Gedanken, die er sich um seine Zukunft machen müsse, z. B. um Geld: Er wolle früh viel Geld verdienen, vielleicht jetzt schon während der Abiturvorbereitung, damit er sich im Studium etwas leisten könnte. In seinem Leben sei kein Platz für solche Fragen wie Gott und das Leiden oder was immer im Religionsunterricht verhandelt würde. Außerdem sei er ein rationaler Mensch und wolle schnell zu einem Ergebnis kommen. Bei anderen Themen sei das ja auch so: Da gäbe es Pro und Contra; und dann hat man seine Meinung; und Schluss ist. Was soll das bringen, über solche Themen wie im Reli rum zu labern? Dafür fehle ihm schlicht die Zeit und der Nerv. Ich mache Leon das Angebot, zwischen mir als dem Schulpastor und dem Unterrichtenden und Notengeber zu unterscheiden und mir – bei anderer Gelegenheit – ggf. ausführlicher von seinen persönlichen Sorgen zu erzählen. Das andere, das ich ihm nun – im Kontext von Notenfindung – sagen könnte: Je mehr er sich ab und an einmal befreien könnte von einer Endlos-Schleife von auf die Zukunft gerichteten Gedanken, könne er im Religionsunterricht

⁴³⁸ Der Präsident der Universität Hamburg forderte im Sinne Wilhelm von Humboldts ‚Persönlichkeitsbildung‘ und sprach darüber im Zusammenhang der aktuellen Debatte um das europäische Hochschulsystem (www.gew-hamburg.de/themen/hochschule-und-forschung/persoentlichkeitsbildung-oder-selbstkompetenzen).

⁴³⁹ Verfremdet, anderer Name.

einen Freiraum entdecken, in dem er trotz Notendruck am Ende insgesamt doch ausprobieren könnte, was er noch so alles denken, wofür er sich über das Tagtägliche hinaus interessieren könnte. – Leon wirkt nachdenklich. Er ist sichtlich berührt, nervös. Ja, das könne schon sein, sagt er; aber er sei eben so. Immerhin könne er mit seinem Vater über sich sprechen.

„Vorletztes“ und „Letztes“ im Medium einer der konkreten Schüler-Lehrer-Begegnung verknüpft, aber nicht vermischt. Die „letzten Fragen“ interessieren Leon jedenfalls zum Zeitpunkt des Lehrer-Schüler-Gesprächs nicht. Vielleicht vermeidet er sie. Vielleicht ist in einer spezifischen Weise nun ganz und gar das „Vorletzte“ dran und wichtig und muss als solches gelebt und bearbeitet werden. Dazu gehört dann allerdings auch die Realität, dass Leon im Schulunterricht anwesend sein soll, zur Mitarbeit eingeladen ist und dass seine Leistung bewertet wird. Hat dieses „Vorletzte“ seine eigene Dignität, wäre es nicht schwer, in der theologischen „Sache“ die Rechtfertigung aus Gnade allein und Leben in der „Nachfolge“ Jesu als Befreiung von Leben einengenden Bindungen an die „Welt“ in das Gespräch mit Leon zu bringen. Eine in das Gespräch führende Frage könnte lauten: „Worin bzw. wie bewährt sich meine Freiheit? Andererseits: „Was ist es, das mich täglich bestimmt?“ „Gibt es Ideen, Vorstellungen und Strategien, die mir meine Freiheit vergrößern?“ „Wie hängen meine Freiheit und die der anderen zusammen?“ „Könnte „Gott“ als Grund meiner Freiheit gedacht werden?“ „Welches Gottesbild habe ich eigentlich?“

4.5 Das Kind

Bei einem Theologen von der Denkschule Karl Barths überrascht, welches Gewicht Bonhoeffer 1935/36 einer psychologischen Sicht auf Kinder und Jugendliche gibt. Er reflektierte damit auch seine eigene Kindheit und seine Erfahrungen mit Kindern und Jugendlichen. Theoretisch standen im Hintergrund Erkenntnisse aus der individualpsychologischen Arbeit Alfred Adlers (vermittelt wesentlich durch Werke Fritz Künkels).

Insbesondere mit dem Schlusskapitel von „Akt und Sein“ (AS, 149 ff., überschrieben „Sein in Christus“) liegt auf der Hand, dass Bonhoeffer sein Vorhaben, das „Problem des Kindes in der Theologie“ (Brief an Helmut Rössler 7.8.1928, DBW 10, 92) zu bearbeiten, nicht etwa nur im Blick auf den eigenen Kindergottesdienst und damit im Sinne von elementarer Didaktik behandeln möchte, sondern dass ihm eine fundamentale theologische Klärung möglicherweise in Kenntnis der reformpädagogischen Rede vom „Jahrhundert des

Kindes‘ (Ellen Key) vorschwebte.⁴⁴⁰ Im Gegensatz zur Idee, ja– zum Mythos vom ‚göttlichen Kind‘ dachte Bonhoeffer vom Kind in der Spannung von Sein in der Sünde und ‚Sein in Christus‘, an das Kind als Inbegriff von Luther ‚simul‘.

Bonhoeffer konnte davon sprechen, es ginge bei der christlichen ‚Erziehung‘ nicht um die Durchsetzung eines – möglicherweise ‚christlichen‘ – Ideals, sondern um ein Wachsen-Lassen dessen, was im Kind angelegt ist. Er meinte im Unterschied zu Ellen Key und denen, die ihr im Rahmen der Reformpädagogik nachdachten, damit aber keinen etwa dem Organismus des Menschen immanenten Sinn, sondern dachte Gott in Jesus als den, der den Menschen ‚bildet‘.

„[Nach, B.V.] Ellen Key, die sich ausdrücklich auf die theologische Drei-Reiche-Lehre des kalabrischen Abtes Joachim de Fiore (1130–1202) beruft, ist allein das Kind im Stande, nach den autoritären und verknechtenden Reichen des Vaters und des Sohnes das dritte und endlich freie Reich des Geistes aufzuschließen. Gleichzeitig rezipiert Key – wie viele andere Reformpädagogen nach ihr – den biologisch-materialistischen Monismus von Ernst Haeckel (1834–1919) und die von ihm vorbereitete organologische Grundthese, im Kind sei alles bereits im Keime angelegt, was später nur noch zu wachsen brauche. So bricht sie der von dem Gros der Reformpädagogen später vertretenen naturalistischen Basisüberzeugung Bahn, Erziehung sei nur Beistand leisten beim Wachsenlassen des Kindes, und die Würde des Erziehers bestehe darin, sich vor den göttlichen Entwicklungsgesetzen – bei Montessori heißen sie der ‚immanenten Bauplan‘ – ehrfürchtig zu verneigen und sie als das zu respektieren, was sie sind: *heilig*.“⁴⁴¹

Für Bonhoeffer konnte es nach dem ‚Fall‘ keine unmittelbare Heiligkeit des Menschen geben. Das Kind war von Geburt an Sünder unter der Gnade Gottes. Das deutlichste Symbol dafür, im Sinne eines untrüglichen Zeichens göttlich verbürgter Gewissheit, war für Bonhoeffer (wie für Luther) die Taufe. Die theologische Kritik des Mythos vom ‚göttlichen Kind‘ ist das Vorzeichen vor der Klammer, innerhalb derer Bonhoeffer einige, teilweise im doppelten Sinne durchaus merkwürdige psychologische Kenntnisse über Kinder referiert hat. Bonhoeffers theologisch bestimmte, vergleichsweise rudimentär erworbene Psychologie und Pädagogik sollte man trotzdem zunächst danach befragen, welchen kritischen Erkenntniswert sie eventuell damals hatte und heute haben könnte.

Für Bonhoeffer ist nicht eine ‚Religiosität des Kindes‘ wichtig, sondern die „Liebe des Vaters“, die Erwachsene wie Kinder befreit und erlöst, die Liebe desselben göttlichen Vaters, der dem ‚tyrannischen‘ Kind in Gestalt von dessen Erziehern und Erzieherinnen mit

⁴⁴⁰ Wir haben keine expliziten Belege, dass Bonhoeffer mit dem Schluss seiner Habilitationsarbeit dezidiert eine Auseinandersetzung mit der Reformpädagogik angebahnt oder gar explizit sich eine Antwort auf Ellen Key und andere Vertreter(-innen) der reformpädagogischen Richtung (etwa Richard Kabisch) vorgenommen hätte. Dass es ideengeschichtlich und atmosphärisch beziehungsreiche Verbindungen gibt, wird man kaum leugnen können oder müssen.

⁴⁴¹ Winfried Böhm, Böhm 2012, 83.

„unbeugsamem Widerstand“ und „absoluter Autorität“ entgegentritt (DBW 14, 541 f.). So heißt es in der Mitschrift „Der psychologische Befund beim Kind und beim Jugendlichen“ (Januar 1936):

„Das Kind bis zum Eintritt in das Jugendalter baut sich seine eigene Welt auf ohne Rücksicht auf andere Menschen, ohne Rücksicht auf die es umgebende Welt. Es ist darin originell und unbekümmert rücksichtslos. Es sieht nur sich selbst und seine Welt; die Umwelt und Menschen müssen ihm dienen, werden vergewaltigt. Das Kind ist wesentlich Tyrann. Grenzen hat diese Tyrannei nur an unbeugsamem Widerstand, absoluter Autorität eines Erwachsenen; allein solche Autorität nimmt es als gegeben hin. Die permanente Auflehnung, Trotz gegen diese Autorität ist entweder der Verdacht eines Kindes, die Autorität könnte doch noch erschüttert werden, oder sie ist krankhaft. Mit dem unabwendlich Gegebenen findet sich das Kind ab. Hier entsteht das Interesse des Kindes an der Wirklichkeit. Daher Freude an Technik, Zahlen, an Menschen unbedingter Autorität, keine Freude an Menschen, die keine Autorität haben oder so tun, als brauchten sie keine Autorität. Aber auch dies Interesse nur am Rande. Im Mittelpunkt des Interesses steht der Aufbau der eigenen Welt, über die es herrschen kann und will, sicut Deus.“ (DBW 14, 540)⁴⁴²

Bonhoeffer spricht auch hier von der ‚Erziehung‘ als der göttlich inspirierten und geleiteten Menschwerdung des Menschen als des ursprünglich in ‚Adam‘ ‚gefallenen‘ und ‚in Christus‘ ‚gerechtfertigten‘ ‚Sünder‘.⁴⁴³ Das Kind als ‚Tyrann‘ ist Sünder par excellence. Andererseits wusste Bonhoeffer nicht nur aus Barths Offenbarungstheologie, von Luther oder aus Markus 10, sondern aus eigener Erinnerung und Erfahrung⁴⁴⁴ auch das theologisch bestimmte Gegenteil: „Das Kind ist den Eschata nahe.“ (AS, 159 f.) Auf diese Spannung als

⁴⁴² Man kann fragen, ob Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen mit dem Begriff der ‚mündig gewordenen‘ Welt den Gedanken von 1935/36 geradezu vom Kopf auf die Füße stellt: Wir müssen leben, sagt Bonhoeffer dort, ‚etsi deus non daretur‘, d. h. doch wohl: jenseits von Eden, vor und mit Gott ohne Gott (Bonhoeffer). Rückblickend müsste Bonhoeffer seine frühere Sicht auf das Kind, das trotzig (sündig) seine eigene Welt aufbauen will und sich darin als Tyrann erweist, selbst hinterfragen.

⁴⁴³ Vgl. dazu in dieser Arbeit die Passage über Bonhoeffers Vorlesung 1932/33 ‚Schöpfung und Fall‘ (SF). S. auch den Aufriss in ‚Akt und Sein‘ (AS): 1. Sein in Adam, 2. Sein in Christus. Darin der dritte und damit Schlussabschnitt des Werks lautet: „Bestimmtheit des Seins in Christus durch die Zukunft. Das Kind“ (AS, 157–161: „Die Taufe ist die nur eschatologisch zu verstehende Berufung des Menschen zum Kind [...]. Das Kind ist den Eschata nahe. Auch dies vermag erst der sich selbst vor der Offenbarung aufhebende Glaube zu denken. Er vermag die Taufe als das unverbrüchliche Wort Gottes, als die eschatologische Begründung seines Lebens festzuhalten“ (ebd, 159 f.).

⁴⁴⁴ Man muss sich das bei den steilsten und anscheinend oder auch tatsächlich rigorosesten offenbarungstheologischen Aussagen Bonhoeffers vor Augen führen, in welchem Maße er selbst gesättigt war mit teilweise wunderbaren Kindheitserinnerungen. Nach allem, was wir wissen, war Dietrich, das Kind, gelegentlich ‚bockig‘, eigenwillig, egoistisch wie alle Kinder und Menschen in unterschiedlicher Weise eben sind, viel öfter aber gesellig, ritterlich für andere, interessiert, respektvoll, spielerisch begabt, fantasievoll, ein Bewunderer des Waldes, ein Betrachter von Vögeln, ein Sammler von Pilzen ... die ‚absolute Autorität‘ insbesondere des Vaters Karl war ihm sicher nicht nur der ‚unbeugsame Widerstand‘ gegen seine eigene Tyrannei, sondern zeitweilig auch und tiefer, als ihm bewusst werden konnte, eine Bedrohung und Überforderung seiner empfindsamen Seele. Was wir hier theologisch aus dem Jahr 1936 vorliegen haben (nicht, dass solches auch in anderen Schriften zu finden wäre; aber in Finkenwalde spitzt Bonhoeffer schon zu.), ist in einer nicht-theologischen, (tiefen-)psychologischen Perspektive auch ‚Rationalisierung‘: Die ‚vernünftig‘ gemachte Konsequenz aus seelisch nicht (ganz) bearbeiteten Konflikten. Mit einer solchen Sicht ist die Theologie Bonhoeffers nicht ‚erledigt‘, aber zumindest die Ausprägung, die Form, die Sprachlichkeit, sowieso allzu verräterisch, ernst genommen als die eines Menschen, der an dieser Stelle mit sich selbst ringt!

auf einen Widerspruch macht Reinhold Mokrosch aufmerksam. Er findet Bonhoeffers Psychologie des Kindes ‚schlimm‘.⁴⁴⁵

Wir können Bonhoeffers in der Tat merkwürdige Kinderpsychologie *theologisch* würdigen. Dann wird mittelbar auch religionspädagogisch und didaktisch ein Schuh daraus: Das Kind ist ‚Paradigma des Christseins‘⁴⁴⁶ und insofern den Eschata nahe. Es ist ‚simul‘ Sünder par excellence und in seiner Selbstbezogenheit ein Tyrann. Nicht nur gestresste Eltern und Lehrer bzw. Lehrerinnen, allesamt selber Sünder und Sünderinnen, können davon Lieder singen; nur traut sich heute fast niemand mehr, das verschiedentlich zu erklärende Verhalten von Kindern (wie auch von Erwachsenen) als Verhaltensmuster von Sündern bzw. Sünderinnen zu verstehen. Anscheinend wirkt das wenig professionell, ja lächerlich. Verhaltensauffällige Kinder sind krank. Fleißige und ruhige Kinder bekommen gute Einträge im ‚Arbeits- und Sozialverhalten‘. Rechtfertigungstheologisch besteht keine Veranlassung, die Rede von auch des Kindes Sündersein lediglich museal zu archivieren, statt sie aktuell ‚weltlich‘ zu interpretieren.

1935/36 denkt Bonhoeffer Luthers ‚incurvatus in seipsum‘, belehrt durch Fritz Künkel in Verbindung mit der frühkindlichen Mutter-Kind-Symbiose, als zwei Seiten einer Medaille: Der unvermeidliche Austritt aus diesem natürlichen Paradies der allerersten Kindheit ist später auch von *Eugen Drewermann* mit dem Sündenfall in Verbindung gebracht worden.⁴⁴⁷ Eine Moralisierung, gar eine Abwertung der Würde von Kindern liegt dem rechtfertigungstheologisch reflektierten Glauben Bonhoeffers völlig fern.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ „Seine Katechetik und Katechismen waren eine Antwort auf die NS-Gesellschaft und den NS-Staat. In diesem Rahmen, und m.E. wirklich nur in diesem Rahmen, ist seine Katechetik als große Leistung zu würdigen. Es könnte sein, dass sie für ähnliche künftige Situationen erneut aktuell wird an Bedeutung wieder gewinnt. Aber für unsere Situation heute trägt sie m. E. nur wenig aus. Seine Systematische Theologie und Ethik sind noch heute in verblüffender Weise aktuell, nicht aber seine Katechetik. Ich bin gespannt, ob Rainer Lachmann, der ausgewiesene und systematische Religionspädagoge, diesem Urteil zustimmen wird“ (Mokrosch, in Rupp 2005, 292). – Ich stimme jedenfalls trotz mancher Anleihen bei und Nähe zu Mokrosch nicht zu. Der systematisch-theologische und ethische Bonhoeffer ist kein anderer als der katechetische. Die vielfältige Aktualität von Bonhoeffer erweist sich nicht nur in ähnlichen Kontexten und darum vielleicht eines Tages, den sich niemand wünschen mag, wieder, sondern erweist sich heute dann, wenn wir Bonhoeffer von seinen Intentionen und seiner Person her lesen und dann von Fall zu Fall probieren, ob seine in einem theologischen Sinn ‚poietischen‘ Sätze doch einen Sinn entbergen, der nicht auf seinen damaligen historischen Kontext fixiert ist. Bonhoeffer war in der Regel derart tiefgründig und spannungsreich unterwegs im Leben wie im Denken, dass selbst das ‚Ärgerliche und Merkwürdige‘ provokant und inspirierend sein kann ‚für uns heute‘.

⁴⁴⁶ Christiane Tietz, Das Kind als Paradigma des Christseins, in: Clifford J. Green/ Kirsten Busch Nielsen/ Christiane Tietz (Hgg.), Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 5/ Dietrich Bonhoeffer Yearbook 5, Gütersloh 2012 (Jahrbuch 5), 188–203.

⁴⁴⁷ Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.

⁴⁴⁸ Im Übrigen wird im Gegenteil oft unerkannt viel mehr moralisiert, Druck gemacht, persönliche Enttäuschung über den Anderen weitergegeben als Stress gegen den Anderen, wo der Gehalt von ‚Rechtfertigung‘ ‚allein aus Gnade‘ nicht in Sicht ist und Menschen sich darum permanent erklären und rechtfertigen zu müssen meinen.

Reinhold Mokrosch erklärt Bonhoeffers Kinderpsychologie mit seinem Widerstand gegen den Nationalsozialismus: „Weil er die Verführung von Kindern durch nationalsozialistische Ideologien erlebt hat.“⁴⁴⁹ Wo Bonhoeffer seine Ausführungen zur Kinderpsyche auf Jugendliche erweitert (DBW 14, 542 ff.), finden sich tatsächlich ziemlich eindeutig kritische Bezüge zur NS-Erziehung⁴⁵⁰.

„Bei jedem Jugendlichen [...] Wille nach außen zum Beherrschen der Welt, und nach innen die Subjektivität: Nach außen: Wille zum System, Aufopferung, Begeisterung für eine Sache, Gemeinschaftswille, Heldenverehrung und Schwärmerei, Auftrumpfen, renommieren, Vergnügungssucht, Äußerlichkeit“ (DBW 14, 544).

Die damalige zeitgeschichtliche Aktualität von Bonhoeffers ‚Jugendpsychologie‘ liegt auf der Hand. Allerdings zeigten sich aus Bonhoeffers Sicht Kinder wie Erwachsene nicht erst in ihrer Begeisterung für ihr ‚Idol‘, den ‚Führer‘, und dessen ‚Ideen‘ als zum Bösen verführbar, als Sünder und als Tyrannen ihrer selbst gemachten, von ihnen scheinbar beherrschten Welt. Der Nationalsozialismus war aus Sicht Bonhoeffers die vielleicht bis dato extremste geschichtliche Gestalt der allgemeinmenschlichen Tatsache, dass Menschen Sünder sind. Eine quasi schematische Aufteilung von Bonhoeffers diversen Bezügen auf das ‚Kind‘ als einerseits ‚Metapher‘ für den ursprünglichen, den sündlosen Menschen, *andererseits* als Sünder⁴⁵¹ kann ich hier nicht mitvollziehen. Am Kind wird besonders deutlich, was theologisch auch von den Erwachsenen zu sagen ist. Wer Bezüge dieser theologisch bestimmten ‚psychologischen‘ Sicht auf das Kind zu den heutigen politischen Fragestellungen und globalen Herausforderungen sucht, wird schnell fündig: Vom menschlich mitverursachten Weltklimawandel bis zu Fragen globaler Gerechtigkeit resp. Ungerechtigkeit und dem Umgang mit dem Mammon, dem, ‚worauf es ankommt‘.⁴⁵²

„Das Kind ist den Eschata nahe“ meint nun allerdings im Kontext von ‚Akt und Sein‘ nicht ausschließlich das getaufte Kind oder das Kind, dem die Taufe gilt. Bonhoeffer spricht hier, theologisch etwas schillernd, von dem Kind an sich. Das Kind schlechthin ist den Eschata nahe. Das sagt Bonhoeffer gegen den Hauptstrom seiner eigenen Argumentation bzw. in aspektiver Ergänzung dazu eben auch. Damit erinnert er, ob bewusst oder unbewusst, an Jesus, der nicht sagte, die Kinder seien zur Taufe zu bringen, damit sie Gott nahe seien, sondern sie wären an sich, so wie sie seien, dem Himmelreich nahe bzw. ihnen gehöre das Himmelreich. Man solle darum ein Kind aufnehmen – und man nimmt damit Christus auf.

⁴⁴⁹ Mokrosch, 290.

⁴⁵⁰ Die Alternative lautet auch für Reinhold Mokrosch: „Nationalsozialismus oder christlicher Glaube“ (Mokrosch, 291).

⁴⁵¹ Mokrosch, 290, leider ohne Belege, welche Bonhoeffertexte er entsprechend zuordnet.

⁴⁵² ‚Mammon‘ heißt in seiner aramäischen Bedeutung: ‚worauf es ankommt‘.

Eine solcherart biblisch inspirierte Theologie des Kindes hätte bei Bonhoeffer Grundlage eines religionspädagogischen Konzepts werden können. Aber so kam es nicht. Die Zeit stand auf Sturm, Kampf und Entscheidung, nicht mehr, wie in Bonhoeffers eigener Kindheit, auf ein friedliches Wachsen, Reifen und Werden. Später, als sein eigener Widerstand als Tat gegen das Böse sich in Ergebung (in Gott) wandeln musste, erinnerte er sich an die Kinderzeit und die ‚guten Mächte‘, die ihm erlaubt hatten, ganz Kind und ganz er selbst zu sein. Nun hätte etwas Neues beginnen können, auch religionspädagogisch. Da aber „stand das Meer“ (vgl. WE, 606).

Neben dem Willen zur (Eigen-)Macht interessiert Bonhoeffer an der Psyche von Kindern wie Jugendlichen die Erotik, die Sexualität. Beides, der Wille ausschließlich zu sich selbst (als die Tyrannei ‚des Kindes‘) und der gewaltsame Versuch ‚des Jugendlichen‘, der Entzweiung Herr zu werden (z. B. im Versuch, sich für ein ‚System‘ ‚aufzuopfern‘ oder in ‚sexuellen Verfehlungen‘), weist Kinder wie Jugendliche in die Situation ein, in der geglaubt werden kann. Es ist Luthers Verzweiflung des in sich verkrümmten und in Angst vor dem Bösen vergehenden Menschen oder Kierkegaards ‚Angst‘, verzweifelt man selbst und nicht man selbst sein zu wollen und zu können, die Bonhoeffer auch für Kinder und Jugendliche seiner Zeit vor Augen steht:

„Das Kind [...] ist unerotisch, das heißt reflektiert noch nicht über sich selbst und über den andern, über das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Es fragt zwar nach Gott und Welt, aber das Beziehungsverhältnis zwischen den Menschen ist nicht Gegenstand der Reflexion; nur ein Wissenwollen über die Wirklichkeit. Das Kind ist unentzweit. Darum kennt es auch wesentlich die Kategorie der Entscheidung noch nicht. ‚willst du es so oder so?‘: Das Kind wird unsicher und ungezogen“ (DBW 14, 540 f.).

Dass Kinder im Sinne der Psychologie ‚unerotisch‘ seien, nicht über ihre Beziehungen reflektierten und sich noch nicht (bewusst), sondern vielleicht nur unwillkürlich und unreflektiert entscheiden könnten, ließe sich nach dem heutigen Kenntnisstand der Kinderpsychologie allerdings nicht halten.

Auf den zweiten, genaueren Blick hin erscheint der Hinweis denkwürdig, dass Eltern und Lehrer bzw. Lehrerinnen ihre Kinder vielleicht mehr als nur gelegentlich überfordern, wenn sie keine Orientierung, Regeln und Vorschläge geben, innerhalb derer das Kind allererst lernen könnte sich zu ‚entscheiden‘. Es ist bis in die aktuelle pädagogische Diskussion eine umstrittene Frage, in welchem Maße Kinder einer bestimmten Entwicklungsstufe Vorgaben und Regeln als Orientierungsrahmen brauchen, wie sich orientierende Vorgaben und frei gewähltes Verhalten der Kinder vermitteln lassen.

„Das Kind ist wie der Mensch überhaupt Götzendiener, in höchst unverhüllter Weise. Kindliche Religiosität ist das Einbeziehen Gottes in die Tyrannei seiner eigenen Herrschaft. Schelten auf Gott, der dem Kind nicht zu Willen ist, ist nichts Seltenes. Solange die religiöse Erziehung versucht, die Religion in die kindliche Welt einzubauen, ist das auch unumgänglich. Wenn man zum Beispiel dem Kind zumutet, abends ein freies Gebet zu sprechen. Dann versinkt Gott mit der Märchenwelt des Kindes. Anknüpfung der religiösen Erziehung an die Fantasie ist unerlaubt [...]. Unbedingte Autorität des göttlichen Gebots und der göttlichen Verheißung muß dem Kind gesagt werden; das muß das Kind in die Situation der Entscheidung treiben [...]. Das Kind will nicht ideale Eltern, das will erst der Jugendliche. [...]. Religiöser Spuk und Gott dürfen nicht vermischt werden: Nikolaus, Gespenster, Osterhase; zu denen kann man nicht beten. Das Kind kann diese Welten klar unterscheiden und will sie unterschieden haben. Christliche Verkündigung wird beim Kind nicht zu einem einmaligen Bruch im Sinne einer plötzlichen Bekehrung führen, sondern zum Hören der Verkündigung. Zur Verkündigung an das Kind gehört: 1. Göttliches Gebot absolut unbeugsam, Das Grauen der Kinder vor dem andern, vor der Welt, demgegenüber die Liebe des Vaters Jesu Christi zeigen, der alles lenkt. 3. Die Einheit der kindlichen Existenz unter die Autorität Gottes stellen; durch Gottes Wort allein wird das Kind in die Situation der Entscheidung getrieben.“ (DBW 14, 541 f.)

Irritierend läuft Bonhoeffers katechetisches Konzept jedenfalls an dieser Stelle auf den für das Kind völlig ungeeigneten Zweck der Anbahnung einer ‚Situation der Entscheidung‘ und damit im Ergebnis wohl auf eine Entscheidung des Kindes für sich und gegen Gott oder für Gott und gegen sich selbst hinaus. Eine ‚christliche‘ Erziehung aber, die nicht auch an das freie, das selbst gewählte und selbst formulierte, Gebet und die unzensierte Fantasie des Kindes anknüpfen dürfte, und sei es, indem sie dem interessierten Kind alternative Perspektiven anbietet, wird jedes Kind überfordern und aus ‚Gott‘ eine monströse Vorstellung machen, derer spätestens ein Kind, das ‚mündig wird‘ (Bonhoeffer), sich entledigen wird.

Für Kinder muss es kein Problem sein, dass es ‚Harry Potter‘ ‚nicht gibt‘, weil er nur der Held einer Geschichte sei. Im Gegenteil suchen Kinder und Jugendliche aktuell heute Zuflucht in Geschichten und Figuren. Ihre Fantasie ist Ausdruck ihres Wunsches, dass es gegen allen Anschein der Realität doch noch Wunderbares und Zauberkräfte in der Welt gibt. Wenn schon Kinder ab einem gewissen Alter⁴⁵³ klar zwischen den Welten von Geisterspuk und Gotteswelt unterscheiden können, darf und muss man ihnen zumuten, dass sie biblische Erzählungen als *Erzählungen* hören und verstehen können, als Sehnsuchts geschichten, die allein deswegen, weil sie auf Wünsche zurückzuführen sein mögen, noch nicht unwahr und eben nur Träume seien. Kinder, die frühzeitig damit vertraut sind, dass Märchen wie biblische Geschichten Erzählungen sind, müssen nicht das eine mit dem anderen aufgeben, wenn sie ‚erwachsen‘ werden, sondern können das eine mit dem anderen symbolisch verstehen lernen.

Warum nun sollten Kinder nach Bonhoeffer im christlichen Unterricht als allererstes lernen: „Göttliches Gebot absolut unbeugsam“? Wollte Bonhoeffer Luthers ‚usus elencticus‘

⁴⁵³ Das variiert von Kind zu Kind. Allzu schematisch dürfen Religionspädagoginnen nicht die verschiedenen Stufen- Schemata anwenden.

des Gesetzes religionsdidaktisch operationalisieren? Das wäre nach seinem eigenen Verdikt ‚Methodismus‘. Nahe liegender erscheint mir eine andere Deutung: Mit dem ‚absolut unbeugsamen‘ Gebot Gottes installierte Bonhoeffer eine Differenz zwischen Theologie und (Religions-)Pädagogik (und -Didaktik). Indem christliche Katechese Gottes Gebot klar als ‚absolut unbeugsam‘ hinstellt, relativiert sie jede (religions-)pädagogische Bemühung, die dem Kinde ‚würdelos‘ hinterherläuft und nur das zu sagen hat, was das Kind (angeblich) zu hören wünscht. Was auch immer christliche Erziehung genannt werden soll, darf nach Bonhoeffer nicht die Differenz zwischen Gottes Wirklichkeit und Willen und der Wirklichkeit und dem Willen des Kindes und seiner es Erziehenden eibnen.

Es ist frappierend, wie durchschlagend und breitenwirksam sich in den Köpfen heutiger Kinder und Jugendlicher etabliert hat, dass es eine wie auch immer geartete ‚Wahrheit‘ schon deshalb gar nicht geben könne, weil doch jede und jeder hier seine eigene Meinung haben und jederzeit ungefragt und von kritischer Nachfrage unbehelligt äußern könne. Das die *eigene Meinung-Sagen* ist zu einer Redewendung geworden. Man hat einen Anspruch nicht nur auf die eigene Meinung, sondern auch darauf, dass sie von den anderen gewürdigt und am besten auch positiv bewertet wird. Das ‚unbeugsame Gebot Gottes‘ wäre im Sinne Bonhoeffers die stärkste Provokation dieses Dogmas von der Unanfechtbarkeit der eigenen Subjektivität: Was ist die Grundlage deines Denkens, deiner Meinung, deiner Selbstpositionierung und Selbstinszenierung? Welchem Maßstab folgst du mit deiner Meinung?

Bonhoeffer will die Rede Gottes von der Märchenwelt der Kinder frei halten, um sie vor Verwechslung und Untergang zu bewahren. Wenn die ‚Märchenwelt‘ verschwindet, verschwindet vielleicht die Rede von Gott. Man darf fragen: Warum eigentlich? Bonhoeffer fehlte weder in seiner eigenen Kindheit⁴⁵⁴ und katechetischen Praxis, wohl aber in seiner rudimentär religionspädagogischen Theorie und Didaktik der Sinn für die Wertschätzung von eigenständigen Sprachversuchen und einer freien und kritischen Arbeit mit Symbolen. Dass die Bibel nicht nur Geschichte und Heilslehre beinhaltet und Gottes Wort in Verheißung und Gebot ist, sondern darin zugleich auch ein Kaleidoskop unterschiedlicher Sprachformen, eine Bibliothek der Weltliteratur, ein ästhetisch zu rezipierendes Medium freier Geistigkeit und vieles mehr, danach stand ihm 1935/36 nicht der Sinn. Auch die Tatsache, dass historische Kritik nicht unbedingt vom Sinn des Textes wegführen und den Text nicht notwendig zum Objekt des Menschen degradieren muss, sondern dafür sensibel machen kann, Gott gerade im

⁴⁵⁴ Groß geworden mit abendlich erzählten Geschichten, u. a. nach Wunsch aus der Passion Jesu (Fräulein Horn), mit Musik, Theater und Naturerfahrungen.

Geschichtlichen, im ganz Menschlichen zu glauben, stand Bonhoeffer 1935/36 nicht vor Augen. Er sah den Missbrauch, den Exegeten mit ihren Methoden trieben, wenn der Text am Ende nur noch sagte, was sie vorher in ihn hineingelesen hatten. Es bleibt das Desiderat, dass Bonhoeffer an dieser Stelle keine gedanklich befriedigende explizite Hermeneutik zur Verfügung stand. Er selbst sah die ‚Lücke‘ (WE, 312), kam aber nicht mehr dazu sie zu füllen.

Zum ‚psychologischen Befund beim Jugendlichen‘ heißt es bei Bonhoeffer:⁴⁵⁵

„Der Jugendliche ist wesentlich der entzweite Mensch. Es ist etwas entzwei gegangen, seitdem er Kind war⁴⁵⁶, weil er ins Stadium der Reflexion eingetreten ist. Aus der Welt der kindlichen Tyrannei löst [er] sich Stück für Stück heraus, und so gestaltet sich Stück für Stück eine neue Wirklichkeit, die ihm gegenüber ist, nicht mehr mit ihm eins ist.⁴⁵⁷ Aus der ungebrochenen einheitlichen Wirklichkeit des Kindes entsteht die gebrochene, entzweite Wirklichkeit“ (DBW 14, 542 f.).

„Die Erfahrung der Entzweiung entsteht an verschiedenen Punkten zugleich: Eintritt in den Beruf [...]. Erfahrung der Geschlechtsbestimmtheit. Charakteristikum der Sexualität und ihrer Erfahrung [...]. Dauernder Versuch, die Zweiheit in die Gewalt zu bekommen. Das ist der Sinn sexueller Verfehlungen. Es ist *verfehlt*, eines dieser Elemente *überzubetonen*. Erst recht verfehlt, eines dieser Elemente für die Ursache des Gesamtvorgangs zu halten.⁴⁵⁸ Es ist ein Kampf, der an allen Fronten zugleich entbrennt“ (DBW 14, 543 f.).

„Der Jugendliche *muß* mit diesem Versuch scheitern. Das macht ihn zum Erwachsenen.⁴⁵⁹ [...]. Das Problem des Erziehers des Jugendlichen ist: an welcher Stelle *muß*, soll das Unternehmen des Jugendlichen zum Scheitern gebracht werden, wie helfe ich ihm über die Erkenntnis hinweg, daß seine Welt zum Scheitern kommen *muß*.⁴⁶⁰ Hier setzt das *Problem der christlichen*

⁴⁵⁵ Dass es Bonhoeffer nicht um ein echtes interdisziplinäres Gespräch ging, hätte er 1935/36 mit theologischem Grund konzediert. Als er später in Tegel Carl Friedrich von Weizsäcker liest, lässt er dessen ‚Weltbild der Physik‘ unhinterfragt stehen als kritische Anfrage an die Theologie! In dieser Richtung müssen wir Bonhoeffer heute weiterdenken.

⁴⁵⁶ Nicht gemeint: Das Kind war sündlos! Auch das Kind war sündig; aber es wusste von seinem Sündersein nichts. Es reflektierte nicht auf sein Sündersein. Man muss die Theologie von ‚Schöpfung und Fall‘ (DBW 3 = SF) hier mitdenken, um den ganzen Bedeutungsspielraum zu ermessen.

⁴⁵⁷ Nun wird noch einmal deutlich: Die ‚Tyrannei‘ des Kindes ist nicht eine besonders ‚schlimme‘ Sündigkeit des Kindes, sondern meint bei Bonhoeffer theologisch ungefähr das, was Psychologen und Psychologinnen das symbiotische Verhältnis und den frühkindlichen Narzißmus nennen!

⁴⁵⁸ Bonhoeffer dachte lt. einer Mitschrift (vgl. DBW 14, 544, Anm. 50) an Sigmund Freuds Trieblehre, nach der alle Konflikte sich auf Sexualität (Libido) und Aggression zurückführen lassen, letztlich auf den Überlebenswillen des Einzelnen. Man könnte den Gedanken auch so wenden, dass Bonhoeffer an das Theorem der Erbsünde hätte denken können, wie es in der augustäischen Fassung als Vererbung via Sexualität die abendländische Theologie und Moral geprägt hat.

⁴⁵⁹ Nicht, dass der Erwachsene nun nicht mehr oder ein noch größerer Sünder wäre als das Kind und der Jugendliche ... simul iustus et peccator: Der Erwachsene ist nur der, der in noch größerer Verantwortung dafür steht, wie er oder sie mit dem eigenen Sündersein umgeht.

⁴⁶⁰ Bonhoeffer möchte nicht ‚methodistisch‘ vorgehen; und doch klingen diese mitgeschriebenen Sätze in dieser Kürze missdeutbar so, als wollte er den ‚christlichen Erziehern‘ nahelegen, den ihnen anvertrauten Jugendlichen sozusagen die Hölle heiß zu machen. Diese evangelikale resp. pietistische resp. missionarische Strategie hat im Laufe der Jahrhunderte so viele ekklesiogene Neurosen verursacht, dass wir sie schlechterdings nicht mehr theologisch oder religionspädagogisch oder seelsorgerlich rechtfertigen können. Etwas anderes ist (was Bonhoeffer dann ja auch sagt; und vielleicht lässt sich der erste Gedanke nur von diesem zweiten her richtig verstehen), etwa einem Jugendlichen darin beizustehen, wenn er/sie sich einem/r anvertraut und von der Zerrissenheit, den Widersprüchen im eigenen Leben erzählt. Dass diese Situation eines Gespräches über ‚Brüche‘ nicht ‚missionarisch‘ ausgenutzt werden darf, ist heute Konsens der allermeisten Pädagogen und

Erziehung ein, daß das Jugendalter die Krankheit zum Tode oder zum Leben ist [...]. Das Wort Gottes selbst soll den Jugendlichen in die Entzweiung hinein geleiten und führen [...]. Diese durch das Wort Gottes gewirkte Entzweiung ist die Erkenntnis des Stehens in der Entscheidung vor Gott und dem Nächsten“ (DBW 14, 544 f.).

Wo liegen die Akzente? Welche Aspekte sind Bonhoeffer wichtig? Je nach Fokus liest sich auch dieser Text anders. Selbstverständlich geht es Bonhoeffer um die ‚Entscheidung vor Gott und dem Nächsten‘ (!), aber dies doch so: ‚Das Wort Gottes selbst‘ ‚geleitet und führt‘ den Jugendlichen. Bonhoeffer bringt hier seine Erfahrung mit der bibelbezogenen Meditation in Finkenwalde und zuvor in den englischen Klöstern ein.⁴⁶¹ Er kannte die Exerzitien des Ignatius von Loyola und experimentierte mit seinen Vikaren in einem ‚gemeinsamen Leben‘. Seine Erfahrung ist durchaus mit persönlich bedingten Ambivalenzen, insgesamt aber von großer Kraft für ihn: Das lebendige Wort der Bibel taugt als nie versiegende Quelle von Orientierung und Lebenskraft. Es bewirkt die Desillusionierung des Menschen bezüglich seiner selbst und seiner Situation, gibt ihm Einblick in die Wahrheit seines Lebens⁴⁶² und es geleitet ihn aus Trauer, Scham und Schuld, aus Orientierungslosigkeit und Sinnlosigkeit hinaus in den Bereich des Reiches Gottes mitten im Leben. Die fremde Gerechtigkeit Gottes führt den Menschen aus seiner ‚Angst‘:

„So sicher im Schutz der eigenen Welt, so unsicher ohne diesen Schutz. Das gibt den Augen des Kindes oft etwas Erschrockenes. Es stellt sich so etwas wie ein *Grauen vor der Außenwelt* ein. Völlige eigene Hilflosigkeit. *Diese Erfahrungen trüben das Bild der Kindheit*“ (DBW 14, 541).

Bonhoeffer muss an dieser Stelle besonders eindringlich gesprochen haben. Sonst hätten die Mitschreibenden nicht entsprechend markiert und die Herausgeber kursiviert. Was steckt dahinter? Bonhoeffers eigene Kindheit: Geschützt im Haus der eigenen Seele, im Familienhaus, im großen Garten, mit Bäumen und Sträuchern, ein Paradiesgarten geradezu – und doch, meinte Bonhoeffer, wäre auch hier schon nicht nur der liebende Gott Vater, sondern die Stimme des Versuchers zu hören gewesen (s. o.), und draußen, jenseits von Eden, herausgeworfen aus dem Paradies vom richtenden Gott, ein ‚Grauen vor der Außenwelt‘, vor

Seelsorgerinnen. Andererseits bleibt von Bonhoeffer 1935/36 her die Frage stehen: Insofern mein Umgang mit mir selbst mich in ausweglose Sackgassen und Dunkelheiten führt, ist die Antwort darauf die absichtslose Begleitung des Anderen, der Hinweis auf psychotherapeutische Unterstützung oder auch auf das Evangelium? Was trauen Pädagoginnen und Seelsorger den heilsamen Geschichten der Bibel eigentlich zu? Die Frage darf erlaubt sein, da zu Beginn des 21. Jahrhunderts alle Einseitigkeiten und Varianten psychologischer, religiöser und sonstiger Techniken unübersehbar auf dem digitalen Markt zur Verfügung stehen und die alten Schlachten zwischen Psychologen und Theologen der Sache nach jedenfalls zur Vergangenheit gehören.

⁴⁶¹ In Vorbereitung auf seine Tätigkeit als Ausbilder von Vikaren hat sich Bonhoeffer vor seiner Rückkehr aus London nach Deutschland 1935 noch einige britische Klöster und spirituelle Zentren angesehen.

⁴⁶² Um nicht mit moralistischem oder geistig überheblichem Ton von ‚Überführung seiner Sündenhaftigkeit‘ oder von des Menschen ‚Verlorenheit‘ zu sprechen, wie es die Höllenprediger aller Zeiten taten und tun. Bonhoeffer sprach von Entzweiung, von dem zweigeteilten Menschen (dem aner dipsychos). Das erinnert an Tillichs ‚Entfremdung‘.

dem ‚ändern⁴⁶³, das einem das Gefühl ‚völliger eigener Hilflosigkeit‘ vermittelt habe. Ob Bonhoeffer beim Vortrag geahnt hat, in welcher kaum verhüllter Weise er hier von sich selbst als einem ‚furchtsamen‘ Kind sprach, das eine Zeitlang fürchterliche Angstzustände bekam, wenn es den Schulweg alleine gehen sollte.⁴⁶⁴ Zwillingsschwester Sabine erzählte:

„Als Kind hat Dietrich Furcht gekannt, und insofern gestalteten sich 1913 die Anfänge im Friedrich-Werderschen Gymnasium erst etwas schwierig. Er mochte den Schulweg nicht allein machen, wobei er eine große Brücke zu überqueren hatte. Die Begleiterin ging dann auf der anderen Seite des Fahrdamms, um ihn nicht vor seinen Kameraden zu beschämen; schließlich überwand er diese Angst.“⁴⁶⁵

Erst spät im 20. Jahrhundert ist es mit Eugen Drewermann und anderen populären religiösen Schriftstellern dazu gekommen, die theologische Weltsicht konsequent in einen echten Dialog mit der psychologischen Perspektive nach Sigmund Freud oder Carl Gustav Jung zu bringen. Ein Ergebnis diverser Beobachtungen und Reflexionen ist die Entdeckung der Angst als fundamentales menschliches Phänomen in exegetischer, existenzphilosophischer, tiefenpsychologischer und theologischer Perspektive. Das Phänomen der Angst (um das eigene Leben!) und ihre Überwindung durch und in Christus als ‚nur Angst‘ ist ein großes Thema im Leben und in der Theologie Bonhoeffers. Am 11.9.1934 schrieb er aus London an den Freund Erwin Sutz:

„Es muß auch endlich mit der theologisch begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja doch alles nur Angst. ‚Tu deinen Mund auf für die Stummen‘ – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?“ (DBW 13, 204 f.)

Bonhoeffer erkennt am theologischen Gegner, den Deutschen Christen und den heimlich oder offen mit dem NS-Staat paktierenden ‚Lutheranern‘ in ihren BK-Schafspelzen die vorgeschobene Rationalisierung theologischer Argumentation im Dienst der Angst. Er fordert von sich selbst, die verschiedenen Gefühle⁴⁶⁶, Angst, Lust aufs Essen usw. nebeneinander und miteinander in sich ‚beherbergen‘ zu können. Er meint, das sei Wirkung

⁴⁶³ Aus dem ‚Grauen vor dem Andern‘ (DBW 14, 542) hat Bonhoeffer später das Gegenteil formiert und formuliert: Das ‚Dasein-für-andere‘, gerade auch durch die Gemeinschaft der Menschen (die ‚Kirche für andere‘), die nicht auf ihre wechselseitige Freundschaft und Sympathie setzen, sondern auf ihren gemeinsamen Grund in Jesus Christus. Vgl. WE, 560 und ‚Sanctorum Communio‘ (SC): „Die Geisteinheit der Gemeinde [...] ist nicht durch Einigkeit, Gleichartigkeit, Seelenverwandtschaft ermöglicht oder mit Stimmungseinheit zu verwechseln, sie ist vielmehr gerade dort wirklich, wo die scheinbar härtesten äußeren Gegensätze walten, wo jeder sein ganz individuelles Leben führt, und sie ist vielleicht gerade dort nicht, wo sie am meisten zu walten scheint. Sie kann aus dem Kampfe der Willen viel heller leuchten als aus der Einigkeit. Da, wo der eine sich am anderen stößt, könnte es leicht dahin kommen, daß sie an den erinnert werden, der über ihnen beiden Einer ist, und in dem sie beide einer sind. Dort, wo Jude und Grieche streiten in der völligen Verschiedenartigkeit ihrer psychologischen Struktur, ihrer Empfindung und Erkenntnis, gerade dort ist durch Gottes Willen die Einheit gesetzt“ (SC, 128f.).

⁴⁶⁴ Vgl. Eberhard Bethge, DB, 47.

⁴⁶⁵ Leibholz-Bonhoeffer, 54.

⁴⁶⁶ Bonhoeffer spricht meistens von ‚Affekten‘ und intendiert Affektkontrolle (‚Zucht‘).

und Anspruch des ‚Christentums‘ (womit er in diesem Zusammenhang den Glauben selbst meint): „[W]ir beherbergen gewissermaßen Gott und die ganze Welt in uns.“ (29.4.44, WE, 453)

An seinen Mitgefangenen beobachtete Bonhoeffer mit einer gewissen Verwunderung, fast mit Ekel und wohl auch verborgener eigener Angst, dass sie, „wenn Flieger kommen“, „nur Angst“ seien, wenn „es etwas Gutes zu essen gibt“, „nur Gier“, „wenn ihnen ein Wunsch fehlschlägt, sind sie nur verzweifelt“, usw.: „Sie gehen an der Fülle des Lebens und an der Ganzheit einer eigenen Existenz vorbei; alles Objektive und Subjektive löst sich für sie in Bruchstücke auf“ (ebd.). Warum soll das „Grauen des Kindes vor dem andern, vor der Welt“ seine Antwort allein in der „Liebe des Vaters Jesu Christi, der alles lenkt“ finden sollte? Wir leben im ‚Vorletzten‘ und glauben das ‚Letzte‘ (WE, 226): Wenn dein Kind Angst vor der Welt da draußen hat, ist das nicht allein und auch nicht zuerst eine Frage des Glaubens an Gott Vater, sondern eine ‚vorletzte‘ Frage wert, was das Kind denn ängstigt.

4.6 Mit Jesus wachen in Gethsemane

4.6.1 „Reise nach der Wirklichkeit“ (von Weizsäcker)⁴⁶⁷

Erstaunlicherweise ist *Carl Friedrich von Weizsäcker*s Vortrag „Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers“ vom Bonhoeffer-Symposium in Genf 1976 außerhalb einer kleinen Gruppe von Forschenden der ersten Nachkriegsjahrzehnte kaum rezipiert worden.

„Der gegenwärtige Vortrag ist ein Vortrag eines Nichttheologen über Bonhoeffers theologische Entwicklung. Das Wort ‚Nichttheologe‘ [...] bezeichnet insbesondere jemanden, dessen gedankliche Arbeit vorwiegend in Gebieten geschieht, welche die christliche Theologie, wie wir sie kennen, als außerhalb ihrer selbst liegend betrachtet: Naturwissenschaft, Philosophie, langfristige Politik. Von meinen Kenntnissen aus kann und will ich nicht vermeiden, die christliche Theologie und die Kirche selbst, die meine Heimat ist, dem Anschein nach von außen in ihrer vollen kulturellen Bedingtheit zu sehen“ (29).

In der an den Vortrag anschließenden Diskussion präzisiert von Weizsäcker seine Perspektive eines „Nichttheologen“. Es zeigt sich, dass er dies eminent kritisch meint. Die Wissenschaften und die christliche Theologie sieht von Weizsäcker herausgefordert, eine ungeheure, aber um des Überlebens der Menschheit willen unbedingt notwendige geistige

⁴⁶⁷ Carl Friedrich von Weizsäcker, Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, Vortrag beim Bonhoeffer-Symposium (anlässlich Dietrich Bonhoeffers 100. Geburtstages), in: Hans Pfeifer (Hg), Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976) (Genf 76), 29–67 (mit Diskussion), Zitat ebd., 32 (Seitenzahlen entsprechend im ff.!).

Aufgabe anzunehmen, deren Formulierung ihm selbst fast nur meditierend gelingt. Unter der Größe dieser Fragestellung bekommt die Auseinandersetzung um das Verstehen Bonhoeffers einen wichtigen, aber doch der weiteren Fragestellung eingeordneten Platz. Die globale politische, ökonomische und kulturelle Lage spitzt sich auf die Frage zu, wie die Menschheit reagieren wird auf die an unterschiedlichen Orten der Welt unterschiedlich begründete und ausgeprägte Angst vor Hungertod, Angst vor Folter, Krieg, Bürgerkriegen und dem Verlust von Heimat, Angst vor der Perspektivlosigkeit eines Lebens in einer ökonomisch abgehängten Weltregion, Angst vor den Folgen des Klimawandels, Angst vor dem Verlust von Sicherheit, Angst vor wirtschaftlichem Abstieg, Angst vor der Missachtung durch andere Kulturen und Völker, Angst vor Terror, Angst vor Fremden, Angst vor dem Altwerden, Angst vor Verlassenheit, Angst vor dem Tod, Angst vor ‚Göttern‘ und Götzen, Angst, die dumm macht und gefährliche politische Konstellationen heraufbeschwört.⁴⁶⁸ ‚Angst‘ ist auch der die Vernunft unterminierende Affekt, dem sich von Weizsäcker stellt und für dessen Bearbeitung er die christlichen Theologen und Theologinnen gerne als Bündnispartner hätte. Dafür aber müsste die Theologie allererst auf die Höhe des neuzeitlichen Bewusstseins kommen, was im Kern bedeutete, die eigene Wahrheit als einen relativen Blick formulieren zu können und in das interreligiöse und kulturelle Gespräch und zur ‚Bewusstseinsweiterung‘ einzubringen.

„Es gibt kein Problem zwischen den Menschen, das bei allseitiger Vernunft nicht gelöst werden könnte. Der Grund der Nichtanwendung der Vernunft, der Grund der überdimensionalen Dummheit, die wir z. B. unter dem Namen der Politik unablässig praktizieren, die nicht unserem intellektuellen Niveau entspricht – deshalb darf ich hier von Dummheit reden, weil wir so dumm gar nicht sind –, der Grund dafür kann nicht in meinem Denkvermögen liegen, sondern er liegt in einer emotionalen Nötigung, dumm zu sein. Der Grund dieser Nötigung ist die Angst, wenn ich psychologisch richtig

⁴⁶⁸ Beim Nachlesen des Vortrages und der anschließenden Diskussion zeigt sich aus heutiger Sicht, dass die anwesenden Theologen sich insgesamt gesehen nicht auf die Fragestellungen von Weizsäcker einlassen wollten oder konnten. Es gibt Differenzen, Nuancen; aber insgesamt galt das Interesse der Theologen dem Verstehen und der Würdigung Bonhoeffers. Von Weizsäcker würdigte Bonhoeffer aber nun gerade damit, dass er ihn als einen Hervorragenden zeichnete, der sich getraut hatte, selbst die reiche und selbstbewusste Tradition seiner theologisch pointierten Gedankenwelt von der ‚Wirklichkeit‘ infrage stellen zu lassen. Bonhoeffer war bereit und fähig, gerade als Theologe und als bekennender Christ, das Theologische radikal neu zu denken, in eine ‚Weite‘ vorzudringen, die an die Grenzen des theologisch Denkbaren rührte: Dass ‚Gott‘ sein könnte, ja müsste als ‚Transzendenz-Erfahrung‘ im ‚Für-andere-Dasein‘ ‚Jesu Christi‘, dies nun aber (unaus-)denkbar inklusiv gedacht, so dass es jedes theologische System sprengen musste. Das war den damals anwesenden Theologen, ihrerseits alles Vorausdenker ihrer Theologengeneration, insgesamt doch zu ungeheuerlich. Wer den Text seines Vortrags genau liest, kann bei aller Wertschätzung der Theologie und der Theologen den Vorwurf nicht überlesen, dass die christliche Theologie insgesamt nicht auf der Höhe der Zeit, auf dem „Stand des heutigen Bewusstseins“ (67) und einem Provinzialismus verhaftet sei. Bonhoeffer nimmt von Weizsäcker insofern von dieser Kritik aus, als er bei ihm „Theologie“ als eine „Bewegung des Denkens“ findet, „die unsere[n] existentiellen Prozeß, durch den wir in dieser Phase der Geschichte gehen, begleitet, spiegelt, erleuchtet, weitertreibt“ (65). Bonhoeffer stand für von Weizsäcker an der ‚Schwelle‘ zu einer neuen theologischen Weite, die von Jesus Christus so gesprochen hätte, dass dabei weder das unverfügbare ‚extra nos‘ aufgegeben, noch die Erkenntnis abgewehrt werden müsste, dass das ‚in Gott‘ auch jenseits der Kirche und der christlichen ‚Religion‘ zu entdecken, zu bestaunen und dem entsprechend zu praktizieren ist. – Wer die in diesem Sinne spannende Diskussion im Einzelnen nachprüfen möchte, lese die von Ernst Feil zusammengefasste Diskussion, auf die von Weizsäcker später auch selbst verwies (51–67).

analysiere. Die Überwindung dieser Angst gelingt aber nur durch die Liebe, und Liebe ist nur möglich in Gott. Was sich in der Religion – ich gebrauche jetzt das Wort ‚Religion‘ im positiven Sinne – etwa bei Barth darstellt als das ‚von-außen‘, dasjenige, was uns, was den Menschen, was mir – also dem Ich – als ein Verschiedenes gegenübertritt und nicht integriert werden kann in dieses Ich, das kennen auch die Psychologen. Das Ich ist in der Psychologie eben nicht die volle Wirklichkeit, sondern es ist ein Instrument der Seele. Und wenn dieses Instrument sich für etwas anderes hält als ein Instrument, dann kann es nur die ganze Wirklichkeit zerstören. Ich brauche also nicht einmal die religiöse Erfahrung, um nachzubuchstabieren, daß die Subjektivität, welche das Ich für das Ganze hält, und alle Philosophien der Subjektivität, welche sich letztlich zurückbeziehen auf das, was sich im Ich explizit und bewußt zeigt, nicht der Wirklichkeit entsprechen. An dieser Stelle kann die neuzeitliche Wissenschaft, wenn sie alles durchdacht hat, was ich eben – in dem Bemühen, wissenschaftlich zu bleiben, trotz aller Sprünge über Abgründe – gesagt habe, sich ein staunendes Verhältnis erschließen für das, was in der Sprache der Religion seit 3000 Jahren vorhanden ist. Vor diesem Hintergrund kann man die Propheten des Alten Testaments, die Bergpredigt, die Buddha-Reden, den Koran und die Dokumente des Zen-Buddhismus lesen. Und man wird überall finden, daß die Menschen, die das gesagt haben, eben das gewußt haben, an dessen Schwelle die Wissenschaft hier gekommen ist. Und wenn nun ein Christ dieses in der Form seiner christlichen Überlieferung sagt, dann ist das dadurch nicht falsch, aber es ist dadurch auch nicht die einzige Wahrheit. Es ist Wahrheit so gesehen, wie er sie in seiner Geschichte hat sehen können [...]. Eine Theologie, die das nicht mitdenkt, ist nicht auf dem Stand des heutigen Bewußtseins, also keine Theologie für heute. Eine Theologie, die das mitdenkt, ist noch nicht geleistet, und sie ist auch mit den Ansätzen Bonhoeffers nicht zu leisten. Es wäre absurd, das zu verlangen. Ich möchte hier als Nichttheologe – um dies noch einmal zu betonen – den Theologen nahelegen, die Größe der Aufgabe, die sich ihnen stellt, nicht zu unterschätzen und nicht zu meinen, es sei von ihnen verlangt, auf diese ungeheure Bewußtseinsweiterung, in deren Mitte wir alle stehen, bereits mit einer Theologie zu reagieren. Es ist nur verlangt, sie aufzunehmen“ (66 f.).

Um nicht weniger kann es in einer dezidiert christlichen Arbeit an und mit Bildung in Schule und Religionsunterricht heute gehen. Wir können mit Bonhoeffers Theologie durchaus auf den ‚Stand des heutigen Bewusstseins‘ gelangen, sofern wir sie aus dem Kontext ihrer Entstehungsbedingungen heraus in ihrer Vielgestaltigkeit, ihrem aspektiven Reichtum, kreativ lesen und selber so zu denken lernen, dass wir in unseren Kontexten heute Gott und die Welt in uns beherbergen (Bonhoeffer). Die Fragen, die von Weizsäcker der Theologie hinterlassen hat, zielen auf ein neues globales Bewusstsein und eine neue kritische Synthese von Naturwissenschaft und Welterfahrung durch Meditation und wollen theologisch reflektiert werden, z.B. in Richtung auf einen interreligiösen und interkulturellen Dialog.

4.6.2 Theologische Bildung

Disparate Wahrnehmungen und oft unklare Zielsetzungen prägen das Bild, fragt man nach Relevanz und Gestalt von ‚theologischer Bildung‘ in der deutschen ‚Öffentlichkeit‘ 2017.⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Bernd Schröder, Theologische Bildung im öffentlichen Raum, in Schlag/ Suhner 2017, 151–178 (Schröder 2017). Bis auf weitere Differenzierungen, die sich bei der Darstellung von Bonhoeffers Verständnis von ‚Theologie‘ und ‚Bildung‘ im ff. ergeben werden, übernehme ich für den Bonhoeffer so nicht bekannten Begriff

- In manchen Kirchengemeinden fragt man danach, was ‚Gott‘ ‚tut‘ und getan haben will. Andererseits zeigt sich eine übergroße Mehrheit in den ‚Öffentlichkeiten‘⁴⁷⁰ uninteressiert an ‚theologischer Bildung‘. Schon das Wort ‚Gott‘ hat für viele keinen einladenden Klang. Nur selten, etwa bei medial übertragenen Trauerfeiern für verstorbene Persönlichkeiten des ‚öffentlichen Lebens‘, kommen Kirche und Theologie in Form von Gebet, Predigt und Liturgie ins öffentliche Bewusstsein. Welche Fragen, welche Atmosphäre in welchen Foren könnten die Rede von Gott im Sinne eines offenen Gesprächs ermöglichen?
- Von weitreichender Bedeutung und Wirkung ist, ob eine Kirchengemeinde oder Bildungseinrichtung ‚Glaubenskurse‘ einrichtet, in denen die Teilnehmenden ‚religiös‘ oder auch ‚christlich‘ alphabetisiert werden sollen, am Ende gar eine Glaubensentscheidung das heimliche oder offene Ziel ist, oder ob die Teilnehmenden gerade auch zu Themen der Bibel und des Glaubens in einen von Anfang an ergebnisoffenen Prozess eingeladen werden. Im Sinne Bonhoeffers wäre diese Offenheit und Dialogizität das theologisch Verantwortliche und Verheißungsvolle.⁴⁷¹
- Der Praktische Theologe und Religionspädagoge Bernd Schröder deutete unlängst empirische Daten über die aktuell marginale Situation ‚theologischer Bildung‘ in Deutschland:

„Religiöse bzw. theologische Themen werden de facto in der Regel nicht mehr als öffentlich relevant angesehen; sie wandern stattdessen aus in *die partikulare Öffentlichkeit der Religionsaffinen* [...] oder gar – und das ist der deutlicher ausgeprägte Trend – in die *Privatheit*. Zugespitzt: Die Mehrzahl der diversen Öffentlichkeiten braucht heute – *dem je eigenen, aber dennoch mehrheitlichen Selbstverständnis der Teilnehmenden zufolge* – keine theologische Bildung (mehr) [...] gleichwohl aber gilt sie aus theologischer Perspektive als bildsam (also als förderlich für die Subjektwerdung), lebensdienlich [...] und – im wahrsten Sinn des Wortes – horizonterweiternd, indem sie die Welt entgegen des common sense betrachtet *etsi deus daretur*“ [...]. Klassische Medien [...] bieten nur selten theologische Informationen oder gar Kommentare, vielmehr religionskundliche oder vergleichende Darstellungen [...]. Die Befunde [...] unterschiedlich angelegter empirischer Studien [...] weisen bei Schülerinnen und Schülern wie Religionslehrerinnen und Religionslehrern ein prioritäres *Interesse an Information über und ggf. ein Lernen von Religionen* aus. [...]. Vom Vergleich, nicht von der Tiefenbohrung hofft man Beurteilungskriterien zu gewinnen. Nicht die Auseinandersetzung mit einer bestimmten *Position* wird gesucht, sondern die-scheinbar-objektive Information über Genese, Bedeutung, (Chancen und) Gefahren religiöser

der ‚theologischen Bildung‘ die von Bernd Schröder gegebene Definition: 1. „Theologische Bildung ist eine Form von Selbstexplikation und binnenperspektivischer Reflexion bestimmter Religion“ und 2. „Von theologischer Bildung kann nur dann und muss immer dann die Rede ein, wenn in einem Lehr- Lern-Prozess materialiter diese theologische Reflexionsperspektive erschlossen, Gegenstand von intellektueller, emotionaler, existentieller Auseinandersetzung oder angeeignet wird“ (Schröder 2017, 153 f.).

⁴⁷⁰ Bei dem Plural (lt. Schröder) ist an die diversen medialen Öffentlichkeiten gedacht.

⁴⁷¹ Vgl. Bernd Vogel/ Petra Roedenbeck-Wachsmann, Glaubenskurs mit Dietrich Bonhoeffer, Göttingen 2009.

Selbst- und Weltdeutung [...]. Als Sache *öffentlicher* Prüfung wird nicht die existenziell-individuelle Tragfähigkeit von Glaubensüberzeugungen oder theologischen Theoremen identifiziert, sondern die Kompatibilität von Religion(en) mit dem Gemeinwohl [...]. Theologie verliert aus der Sicht bestimmter Öffentlichkeiten an Erschließungskraft und ‚Deutungsmacht‘ über ‚öffentliche‘ Angelegenheiten; vielmehr wird sie ihrerseits ‚Objekt von Deutungsmacht [...] im öffentliche Diskus‘ (Stoellger). Ein Instrument dessen ist ihre Depotenzenierung durch Rekurs auf Religionswissenschaft. Theologische Bildung steht somit unter wachsendem Legitimationsdruck: Sie gilt als Ausdruck von Partikularität [...] Parteilichkeit bzw. Subjektivität [...] als ambivalent und ihre Wahrheitsansprüche als im öffentlichen Raum nicht konsensual entscheidbar [...] als nicht erschließungskräftig und deutungsmächtig.⁴⁷²

- In den Schulen und an den Universitäten und seit Neuestem in einer gebildeten Öffentlichkeit wird über Sinn und Unsinn einer durchgehenden Standardisierung von Bildung mithilfe sogenannter ‚Kompetenzen‘ diskutiert und einhergehend damit über Didaktik: Sind Lehrer und Lehrerinnen im Wesentlichen Moderatoren und Moderatorinnen eines von Seiten der Schülerinnen und Schüler autonomen Lernprozesses, den diese zunehmend mithilfe digitaler Technik gestalten? Werden sie auf diese Weise ‚kompetent‘ darin, „zukünftige variable Situationen mittels erworbener, nicht nur kognitiver Fähigkeiten meistern zu können⁴⁷³“? Ist diese anscheinend unhinterfragt wünschenswerte Fähigkeit, Situationen zu ‚meistern‘, überhaupt ein sinnvolles, gar das maßgebliche Ziel, der Standard theologisch fundierter Bildung?

Wenn Bernd Schröder feststellt, dass derzeit die ‚Deutungsmacht‘ von ‚Theologie‘ ‚depotenziert‘⁴⁷⁴ werde „durch [den] Rekurs auf Religionswissenschaft“ (s. o.), kann das

⁴⁷² Schröder 2017, 160–163. – Die Folgerung aus der empirisch erhobenen Analyse ist die Rede von der ‚Bildsamkeit‘ der potentiell religiös affinen Subjekte und die Behauptung von der ‚Lebensdienlichkeit‘ von ‚Religion‘. Die Funktion von theologischer Bildung für ‚religiös‘ affine wie für religionslose, jedenfalls in ihrer Bildsamkeit ‚mündige‘ Menschen wäre nach Bonhoeffer eminent kritisch. Es wäre die Behaftung des autonomen Menschen auf seine umfassend verstandene Verantwortung. Die Lebensdienlichkeit erweist sich nach Bonhoeffer nicht direkt in der materialen theologischen Aussage, sondern indirekt, indem theologische Bildung an den lebendigen Gott weist und auf Gottes konkretes Gebot. Etsi deus daretur galt für den Bonhoeffer der Tegeler Briefe im paradoxen Zusammen mit dem ‚etsi deus non daretur‘. Die Gottlosigkeit der Welt sollte nach Bonhoeffer gerade nicht ‚religiös‘ ‚verbrämt‘, sondern offen gelegt und (z. B.) in der Bildungsarbeit berücksichtigt werden. ‚Religionsaffinität‘ hätte Bonhoeffer weder theologisch, noch bildungsstrategisch besonders interessiert. Er hätte darauf vertraut, dass sich die biblisch bezeugte Sache des Christentums, das Wort des lebendigen Gottes wahrnehmbar macht und dass sich dadurch tatsächlich auch ‚Welt‘ verwandelt (Mai 1944). Das ist ein unvergleichlich höherer Anspruch als der, „im Sinne der Artikulation nicht bestimm-religiöser Sinnfragen“ religiöse Bildung anzubieten (Schröder 2017, 162).

⁴⁷³ Nach einer Definition von Franz Weinert, eine der Grundlagen für des Bildungsstandardkonzepts der sogenannten Klieme-Studie so mitgeteilt bei Markus Tomberg, *Der Religionsunterricht – ein locus theologicus?* Zugleich Erwägungen zum Profil der Religionspädagogik, in: Norbert Mette/ Matthias Sellmann (Hgg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie*, Freiburg i. Br. 2012, 52–64, ebd., 58.

⁴⁷⁴ Der Begriff erinnert an Manfred Josuttis Analyse, es ginge in Bezug auf den Umgang mit dem ‚Heiligen‘ immer zentral um die Machtfrage. Ist der Gedanke so abwegig, dass die scheinbar nüchtern-soziologische Beschreibung nicht auch den Blick auf einen unter der Oberfläche angesiedelten fundamentalen Konflikt freigibt, den Machtkampf der Mächte dieser Welt mit der Macht Gottes?

nicht nur die Vertreter und Vertreterinnen der Religionspädagogik nicht kalt lassen, sondern muss die gesamte theologische Wissenschaft beunruhigen.

4.6.3 ‚Religion‘ versus ‚glauben lernen‘?

Bonhoeffers in den letzten Jahren vielfältig infrage gestellte Diagnose einer kommenden Religionslosigkeit steht trotz gegenläufiger Narrative von der Rück- oder Wiederkehr der Religion und trotz des Konzepts ‚gelebter Religion‘ als Programmbegriff Praktischer Theologie⁴⁷⁵ weiterhin zur Debatte.

Die Berechtigung von Theologie und theologischer, auch ‚religiöser‘ Bildung hängt unter den heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen zunächst einmal von der Beantwortung der Frage ab, was ‚wir‘ denn ‚wirklich‘ ‚glauben‘. Selbst wenn ‚wir‘ als Verantwortliche für ‚religiöse Bildung‘ in den Schulen, den Gemeinden, den Behörden ausschließlich jene uns für gebildet haltenden Mittelschichtsmenschen und ‚bürgerliche‘ Existenzen sein sollten, wäre das der unhintergehbare Ausgangspunkt, an dem ‚wir‘ stehen, von dem wir dann ausgehen könnten. Mit Bonhoeffer sind wir zumindest aufgefordert, Rechenschaft abzulegen über unsere Fragen, Zweifel, unseren Glauben, unsere Hoffnungen, und dann hinzugehen zu den ‚Anderen‘, hinzuhören, was sie zu sagen haben, anzufragen, was sie erleben, erleiden, woran sie sich freuen, was für sie das Leben ist und möglicherweise auch ‚Gott‘, ‚Gnade‘ und ‚Rechtfertigung‘. Gerade weil ‚Religion‘ heute nur noch im interreligiösen Gespräch stattfindet und ‚glauben lernen‘ nur im Kontext einer heterogenen bis äußerst spannungsvollen Gegenwartskultur geschieht, ist die persönliche Rechenschaft unbedingt wichtig.

⁴⁷⁵ Vgl. zu ‚Wiederkehr der Religion‘ und ‚Gelebte Religion‘ Ulrich H. J. Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 152 ff. zu H.-G. Heimbrock, Wolfgang Streck und Wilhelm Gräß. „Wenn Gräß [...] Religion zum festen, wengleich in höchst pluraler und oftmals nachchristlicher Gestalt in Erscheinung tretenden Bestandteil moderner Kultur bzw. der unterschiedlichen Alltagskulturen erklärt, gelingt dies nur um den Preis, daß die religionssoziologisch beschriebenen Phänomene von Religionslosigkeit und Gewohnheitsatheismus zugunsten von ‚religionsproduktiven Tendenzen‘ [...] der fortgeschrittenen Moderne abgeschattet werden“ (ebd., 153). – So faszinierend und im Sinne Bonhoeffers auch unvermeidlich es einerseits ist, in Alltagsphänomenen (Bonhoeffer: in den ‚Tatsachen‘) ‚Gott‘ (Bonhoeffer) bzw. ‚religionsproduktive Tendenzen‘ (Gräß) zu entdecken, Alltagserfahrung oder ästhetische Erlebnisse (Gräß: Kino, Theater, Kunst) auf Gott oder eben eine (potenziell) ‚religiöse‘ Erfahrung hin zu deuten, würde Bonhoeffer doch ‚zugleich‘ mit dem Versuch einer ‚weltlichen‘ ‚Interpretation‘ der von Körtner ‚Verschattung‘ genannten Depotenzierung und Reduktion der christlichen Rede von Gott in Jesus Christus auf ‚religionsproduktive Tendenzen‘ vehement widersprechen. Bonhoeffer selbst löst das Dilemma nicht auf, wie das eine mit dem anderen gelingen soll. Lieber aber hält er die theoretisch ungelöste Frage aus und erwartet von der Praxis, fromm gesagt: von Gott in der Praxis des Menschen, eine erste Wegweisung, als dass er bereit gewesen wäre, den von der Bibel her legitimen Anspruch, dass Wort Gottes in der Welt ‚ist‘, zu ermäßigen und den christlichen Glauben dem Niveau aktueller gesellschaftlich-kultureller Erwartungen anzugleichen.

Es ist bisher m. E. nicht gelungen, den theologisch fundierten Begriff des christlichen ‚Glaubens‘ deutlich genug und öffentlichkeitswirksam zu profilieren und abzugrenzen von verschiedenen Religionsbegriffen. Damit ist die gar nicht latente, sondern im konkreten Kontakt mit Schülern und Schülerinnen manifeste Gefahr verbunden, dass der christliche Glaube sich inhaltlich und auf Dauer auch soziologisch in eine allgemeine, so oder so praktizierte Religiosität verflüchtigt, angefangen bei den großen Kirchen und trotz der momentanen Blüte vieler kleinerer Christentümer in vielen kleineren und z. T. rapide wachsenden Gruppen und Kirchen. Der christliche Glaube verliert an den verschiedenen Ecken seiner soziologisch fassbaren Existenz rapide an Substanz.

In der aktuellen politischen Diskussion ist die Einrichtung eines staatlich geschützten islamischen Feiertags oder die Umfunktionierung des kirchlichen Feiertags zum Gedenken der Reformation zu einem Tag der Religionen. So gesellschaftskonform, realistisch und darum verlockend gerade dieses letztere von Staatsseite aus kommende Angebot auf den ersten Blick sein mag, muss doch genau überlegt werden, was die evangelische Kirche eigentlich täte, wenn sie an dieser Stelle ein im theologischen Sinne protestantisches Proprium zugunsten einer nur scheinbar gegebenen interreligiösen Ökumene aufgäbe. Die selbstkritisch, historisch sensibel und theologisch selbstbewusst gelebte Option, weiterhin den Reformationstag ökumenisch zu gestalten, hätte zumindest für sich, dass damit im kulturellen Gedächtnis der bundesrepublikanischen Gesellschaft der Dialog der gesellschaftlichen Gruppen jedenfalls von evangelischer Seite aus dezidiert theologisch verantwortet wird.

Der Begriff der ‚Religion‘ mag (noch?) den Vorteil haben, dass viele darunter vieles zu verstehen meinen, jedenfalls dies: ‚Religion‘ ist Privatsache von Privatleuten. Möglicherweise wirkt sich genau dieser Vorteil heute zunehmend als Nachteil aus. In der Praxis des Religionsunterrichts gibt es den deutlichen Bedarf, vom scheinbar überall verständlichen Begriff der ‚Religion‘ im Gespräch auf die zugleich existenzielle wie auch wissenschaftliche und reflexive Ebene dessen zu gelangen, was und warum Menschen ‚glauben‘, was also nicht eine allgemeine Religion oder auch eine persönliche Religiosität, sondern gerade ein persönlicher ‚Glaube‘ (oder eben auch ein sogenannter Nichtglaube) mit Bildung und insofern mit *Personwerdung* (Wiersing, 239 ff.) zu tun haben könnte. ‚Religion‘ mag Privatsache sein. Was in einer Gesellschaft ‚geglaubt‘ wird, hat mit Luther und im eminent politischen Sinn damit zu tun, woran die Mitglieder der Gesellschaft ihr Herz hängen. An dieser Stelle hat der

Papst der katholischen Kirche mit seiner fundamentalen Kritik am globalen Kapitalismus den Hauptstrom evangelischer Kirchen und Theologie theologisch überholt.⁴⁷⁶

Seit Jahrzehnten ist es ein unwidersprochener religionspädagogischer und politischer Konsens, dass der Religionsunterricht (RU) die Kinder und Jugendlichen nicht einer wie auch immer gearteten indoktrinierenden ‚Verkündigung‘ aussetzen darf. Angesichts praktischer Erfahrungen und theoretisch unter dem Begriff des ‚konfessionellen Religionsunterrichts‘ und der dazugehörigen Frage nach der ‚Theologizität‘ der Religionspädagogik ist die Frage nach dem Proprium des Religionsunterrichts gegenüber einem dezidiert ethisch oder religionswissenschaftlich ausgerichteten Alternativfach allerdings weiterhin auf der Agenda.

Aus der Schulpraxis: Die Frage des Schulfachs Religion wird zunehmend und bald überall in Deutschland eine Frage der persönlichen Option sein, wie fast alles auf dem globalen Markt. In manchen Schulen wird im Gegenüber zu ‚Werte und Normen‘ resp. ‚Ethik‘ von manchen Schulleitungen und Lehrkräften für ‚Religion‘ mit der beruhigenden Information geworben, hier ginge es doch ‚auch‘ um Moral und praktische Lebensfragen. Andererseits kann man (nicht nur) aus Schülermund die knappe Formel hören: ‚Werte und Normen – das ist Religion ohne Gott!‘ Die Lage vor Ort zeigt, dass an der ‚Basis‘ von verschiedenen Seiten durchaus unklar ist, ob und welches Spezifikum ‚Religion‘ gegenüber ‚Werte und Normen‘ (resp. ‚Ethik‘) haben könnte. Fünftklässler wählen ‚Religion‘ oder immer öfter ‚Werte und Normen‘, weil die Eltern dafür sind, weil sie ‚Religion‘ ‚schon kennen‘, weil es im Reli-Unterricht langweilig war, weil sie nicht ‚an Gott glauben‘.

Die verschiedenen Kerncurricula sehen durchaus vor, dass den Schülern und Schülerinnen im Religionsunterricht die Möglichkeit geboten werden soll, im öffentlichen Raum der Schule die persönlichen Fragen der Weltanschauung und des Glaubens (oder Nichtglaubens) informiert, kritisch und dabei durchaus auch persönlich zu bearbeiten. Wie soll man sich die Ausbildung einer ‚Wahrnehmungs-, Deutungs-, Partizipations- und Gestaltungskompetenz‘ in Bezug auf sogenannte ‚religiöse‘ Phänomene anders vorstellen, als dass Schüler und Schülerinnen zumindest zeitweilig und auf Probe die Phänomene nicht nur auf der Metaebene, sondern auch konkret und d. h. auch in Bezug auf die Wirkung auf ihre eigene Person reflektieren?

Ehe man im Religionsunterricht sogenannte ‚religiöse‘ Phänomene der Alltagskultur meint ausfindig machen, deuten und kritisieren zu können, muss im Religionsunterricht eben

⁴⁷⁶ Vgl. Ulrich Duchrow, mit luther, marx & papst den kapitalismus überwinden, Hamburg 2017.

doch nicht nur über einen ‚funktionalen‘ Begriff von ‚Religion‘ und dann die Religionskritik von Freud und Feuerbach ‚informiert‘ und insofern ‚über‘ ‚Religion‘ diskutiert werden. Zumindest muss der substanzielle Religionsbegriff erarbeitet werden, so dass den Lernenden deutlich werden kann, dass und inwiefern es hier um einen möglichen Blick auf das Ganze des Lebens geht, also um jene ‚Inhalte‘, die Bonhoeffer unter dem aus der Mode geratenen Begriff der ‚Verkündigung‘ gefasst hätte.

Im Religionsunterricht der 12. Klasse sind die Schüler und Schülerinnen gebeten worden, in bewusster Selbstwahrnehmung (was will ich und kann ich hier sagen – was nicht?) auf den Impuls zu antworten: ‚Ich bin nicht religiös – oder doch?‘ Nach anfänglichem Zögern nehmen viele Schüler und Schülerinnen das Angebot an. Das Spektrum der Äußerungen ist denkbar weit und plural. Deutlich werden auch sachliche Unklarheiten: Sind ‚Religion‘ und ‚Glaube‘ eigentlich das Gleiche? Ein Schüler meint: „Religion ist für mich eine Organisation. Da muss man was Bestimmtes glauben. Glaube, das ist für mich eher eine persönliche Auffassung, woran man sich so halten kann. Ich hab ziemliche Angst vorm Sterben. Ich glaube nur an die Naturwissenschaft; aber es wäre doch irgendwie gut, wenn’s da noch was gäbe“.

Dass man es in der Religionspädagogik fast unisono für einen unabdingbaren geistigen Fortschritt halten konnte, den Begriff des ‚*Glaubens*‘ sozusagen eingefangen zu haben in einen mehr oder weniger weiten Begriff der ‚*Religion*‘, weil nur so im Religionsunterricht angeknüpft werden könne an allgemeine anthropologische Annahmen von des Menschen Sinn für letztlich religiös kompatible Sinnfragen und weil nur mit einem allgemeinen und möglichst weiten Religionsbegriff sich Religionsunterricht als Veranstaltung in einer staatlichen Schule öffentlich rechtfertigen und entsprechend bewerben lasse⁴⁷⁷, kann man aufgrund solcher Erfahrungen infrage stellen.

⁴⁷⁷ Die Kombination beider Aspekte macht dieses Argument so scheinbar unerschütterlich. Grundsätzlich ließe sich das in der Tradition Schleiermachers und Tillichs stehende Argument von des Menschen religiösem Apriori durchaus isolieren und in verschiedene Konzepte integrieren, auch in das von Bonhoeffer, wenn er auch selber nicht daran gedacht hätte. Das mit dieser Idee verknüpfte zweite Argument, es sei ansonsten Religionsunterricht gar nicht mehr öffentlich zu rechtfertigen, halte ich für verräterisch und theologisch höchstens sekundär. Grundsätzlich muss Religionspädagogik als Disziplin der Praktischen Theologie und im Gespräch mit der ihr korrespondierenden Systematischen Theologie nicht derart und de facto unkritisch darauf schauen, wie sich ihre ‚Inhalte‘ bzw. das Engagement in der Gesellschaft öffentlich rechtfertigen lassen. Kirchliche Realpolitik in Sorge um die Möglichkeit, weiterhin den Religionsunterricht an staatlichen Schulen über Ausbildung und Vokation mitgestalten zu können kann intern so argumentieren. An sich aber ist das höchstens sekundär ein etwa ekklesiologisches oder eher ethisches Argument, insofern Kirche über den Religionsunterricht mitwirken möchte daran, das Gemeinwesen geistig zu gestalten. Im engeren Sinn religionspädagogisch ist die Sorge um staatliche und/oder gesellschaftliche Akzeptanz des Religionsunterrichts nicht.

Wesentliches zu ‚Glaube‘ und ‚Religion‘ hatte Bonhoeffer schon in seiner Habilitationsschrift gesagt: Ohne persönlichen Bezug zu der ‚fides qua‘ (Bonhoeffer: ‚fides directa‘) verkommt die Bearbeitung der ‚Inhalte‘ des christlichen Glaubens im Unterricht, die ‚fides quae‘ (Bonhoeffer: ‚fides reflexa‘⁴⁷⁸), zu einem unverbindlichen, im besten Fall religionswissenschaftlichen Reden ‚über‘, zu einem Meinungsaustausch. Weder ‚gibt es‘ Gott, noch gibt es Gott ‚nicht‘, beides im Sinne einer ‚Erfahrung‘, etwa eines ‚religiösen‘ ‚Gefühls‘ oder einer objektiv gesicherten Erkenntnis, einer Deutung von objektiver Realität. Theologie muss nach Bonhoeffer die Studierenden in einen Prozess zwischen ‚actus directus‘ und ‚actus reflexus‘ einführen, innerhalb dessen sie in Freiheit entscheiden, ob und wie sehr sie sich ansprechen, provozieren, berühren und motivieren lassen hin auf neue Erfahrungen mit der ‚Sache‘ der Theologie (‚actus directus‘ im Sinne von ‚glauben lernen‘) und – davon unterschieden und in aller ‚intellektuellen Redlichkeit‘⁴⁷⁹ und methodisch klar – diese dann reflektieren (‚actus reflexus‘). Bonhoeffers oft nur halb zitierter Spitzensatz „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“ (AS, 112) ist zumindest in seinem Zusammenhang kein Votum für einen ‚nontheistischen‘ Gottesbegriff, sondern überführt in seiner Fortsetzung ein lineares Denken von Gott in logischen Begriffen von Entweder-Oder in die Dimension existenzieller Beziehung: Gott ‚im Personbezug‘ (AS, 126).⁴⁸⁰

Die ‚fides directa‘ oder auch der ‚actus directus‘ eines im theologischen Sinne kindlichen Glaubens ist existenziell im Sinne von Matthäus 5,48 die reine ‚Einfalt‘ des ‚vollkommenen Menschen‘ und gerade darin nicht ungebildet, sondern im Geist Gottes im Grundsinn des Wortes gebildet. Der glaubende Mensch als das Kind Gottes empfängt sein Leben aus der Hand Gottes als des guten Vaters. Der ‚actus reflexus‘ (faktisch das, was heute im Religionsunterricht unter ‚Bildung‘ verstanden wird) hat dagegen Anteil an der Gebrochenheit, an der Sünde der Welt. Erkenntnisse der Reflexion sind immer zwiespältig. Sie bleiben im ‚Zwielicht‘ menschlicher Erkenntnis. Wohl geben sie Orientierung, sind aber

⁴⁷⁸ Die Begriffe fides qua/quae und fides directa/reflexa sind nicht Synonyma, können in diesem Zusammenhang aber einmal so gebraucht werden, um den Spannungsbogen deutlich zu machen z. B. dahingehend, dass das (ehemals) als zu glaubend Gegoltene (in evangelischer und katholischer Kirche je unterschiedlich akzentuiert) zugleich das ist, das im Religionsunterricht als das religiöse ‚Wissen‘ ‚reflektiert‘ werden soll.

⁴⁷⁹ ‚Intellektuelle‘ oder auch ‚innere‘ ‚Redlichkeit‘ zieht sich als Maxime theologischer Arbeit durch Bonhoeffers gesamtes Leben und Werk. Besondere Bedeutung bekommt sie in der teilweise tatsächlich neuen Theologie ab dem 30.4.1944. Hier ist sie das persönlich-existentielle wie theologisch-heuristische Argument, die versteckte Rechtfertigung oder auch – anders gewendet – Bevollmächtigung dazu, ohne Scheu die neuen Gedanken auch denken zu dürfen. Vgl. WE, 414, Anm. 7, 533, 555, vgl. 651.

⁴⁸⁰ Eine andere Frage ist, ob wir heute Bonhoeffers Spitzenformulierungen bewusst auch ohne ihren literarischen Kontext als Anregung gelten lassen und verwenden, uns eigene und neue Gedanken zu machen über die Rede von Gott unter den Fragestellungen heute. Einen solchen kreativen Umgang mit den Spitzenaussagen und Aphorismen großer Denker und Denkerinnen halte ich unter der Voraussetzung für legitim, dass man klar die Differenz benennt und sagt, was man tut. Selbstverständlich transportiert ein Text mehr und anderes als ausschließlich das, was sein Autor resp. seine Autorin hat explizit sagen wollen und können.

selbst nur ‚zweilichtiges‘ Mittel, nicht das Ziel etwa einer aufgeklärten modernen oder postmodernen kulturellen Entwicklung.

Bonhoeffers im weitesten Sinn auf Bildung und christlichen Unterricht bezogene Einsichten sind eine Provokation für heutige Bildungsprozesse in Kirche, Erwachsenenbildung und Schule: Predigt, Gemeindegottesdienste, Religionsunterricht.⁴⁸¹ Freiheit *zur* und Freiheit *von* ‚Religion‘ nach Grundgesetz Artikel 7 und 4 bedeutet im Sinne der Theologie auch des ‚mittleren‘ Bonhoeffer möglicherweise auch heute, dass sich ‚religiöse‘ ‚Bildung‘ zuerst und zuletzt im interpersonalen Miteinander auf Augenhöhe erweist. Es kann weder in der – meistens: staatlichen – Schule, noch in der Kirchengemeinde heute darum gehen, mit irgendeiner Methodik zum ‚Glauben‘ und zur ‚Entscheidung‘ zu führen, noch darum, jene ‚Schwelle‘ ängstlich zu meiden und darum lieber nur ‚über‘ ‚Religion‘, vielleicht die Religion der Anderen, zu reden. Theologisch gesehen, bleibt ‚religiöse Bildung‘ ein riskantes Unternehmen. Jedenfalls in der Sicht Bonhoeffers.

4.6.4 Der fremde Bonhoeffer

In der Allgemeinen Didaktik wie mit gewissen Einschränkungen⁴⁸² und Zuspitzungen in der Religionsdidaktik gilt seit Jahren als Instrument zur Findung geeigneter Lernziele (oder

⁴⁸¹ Selbstverständlich müssen die Orte und Kontexte etwa von kirchlicher Konfirmandenarbeit (Konfirmandenunterricht) und Religionsunterricht religionsdidaktisch unterschieden werden. Die Praxis zeigt heute, dass die Unterschiede etwa gegenüber der Zeit Bonhoeffers eher graduell und akzentuierend sind: In (manchen) Kirchengemeinden wird stärker Wert gelegt auf die ‚Erziehung‘ ‚im‘ ‚christlichen Glauben‘. Das kann im Kindergarten geschehen, im Kindergottesdienst, im Konfirmandenunterricht, bei dem die Pastorin den Unterricht mit einer Andacht in der nahen Kirche beginnt. Trotzdem und zusätzlich werden Haupt- und Ehrenamtliche in einer Kirchengemeinde die Kinder und Jugendlichen heute nicht mehr christlich ‚sozialisieren‘, ohne dass dies zumindest vom Elternhaus her angebahnt und unterstützt wäre. Und didaktisch wird jeder Diakon, jede Pastorin den Jugendlichen die Freiheit lassen, sich evtl. auch gegen die eigene Taufe oder Konfirmation zu entscheiden. Umgekehrt kann m. E. in keinem Religionsunterricht, der theologisch, bildungstheoretisch wie religionspädagogisch reflektiert geschieht, der ‚religiöse‘ ‚Kompetenzerwerb‘ stattfinden, ohne dass die Schülerinnen und Schüler wenigstens partiell, spielerisch (evtl. auch ‚als ob‘ simuliert) und bis zu einem gewissen Grad auch verbindlich miteinander ins Gespräch darüber kommen, was je ihnen selbst bestimmte Deutungsangebote der christlichen oder sonstigen Tradition bedeuten, ob sie sich daran ‚orientieren‘ oder nicht. Schüler und Schülerinnen dürfen und sollen im Religionsunterricht nicht nur ‚über‘ einen ihnen und überhaupt fremden Glauben ‚reden‘, sondern im Rahmen des im Unterricht Möglichen auch von sich selbst sprechen. Möglicherweise ist der Religionsunterricht auch der einzige Ort, an dem sie mit Gleichaltrigen überhaupt über ‚Religion‘ und ‚Glauben‘ und auch gelegentlich ‚aus‘ ‚Religion‘ und ‚Glauben‘ reden können, gerade auch mit Mitschülern, die nach eigener Aussage anderes oder auch nichts ‚glauben‘.

⁴⁸² Insbesondere wird von religionsdidaktischer Seite kritisiert, der nach dem PISA-Schock 2000 im Anschluss an Empfehlungen der OECD von Klieme u. a. in die Diskussion eingebrachte eingeführte Begriff der ‚Kompetenz‘ in Verbindung mit ‚Anforderungssituationen‘ suggeriere Messbarkeit, Machbarkeit und eine Tendenz zu einer praktisch ausgerichteten Problemlösungskompetenz (Bildungsziel der OECD: ‚volle Teilhabe an der Wissensgesellschaft‘). All das könne in Bezug auf den Glauben, das tatsächlich (oft sozusagen ‚unlösbare‘) Leben und den Religionsunterricht nicht unkritisch übernommen, müsse religionsdidaktisch umformuliert werden. Vgl. die Verfasser des neuen Unterrichtswerkes ‚Moment mal! Evangelische Religion‘:

auch ‚Bildungsstandards‘) „die Identifikation derjenigen gegenwärtigen und zukünftigen Lebenssituationen, auf deren Bewältigung Unterricht durch den Aufbau von ‚Qualifikationen‘ vorbereiten soll.“ (Schröder 2012, 579) Die gewünschten ‚Qualifikationen‘ (‚Kompetenzen‘) können die Schülerinnen und Schüler in der Regel unter Bezugnahme auf ‚Anforderungssituationen‘, ‚Lernanlässe‘⁴⁸³ oder ‚situierete Lernaufgaben‘ erwerben.

Auch aufgrund von immer noch lückenhafter empirischer Überprüfung ist bis heute strittig, was genau unter einer so lebenspraktisch erworbenen ‚religiösen Kompetenz‘ zu verstehen sein soll, ob sie mit dem nach Bildungsstandards und Kompetenzen ausgerichteten Religionsunterricht tatsächlich erreicht wird (wie ihr ‚Outcome‘ bzw. der ‚Output‘ ist) und ob und wie sie ggf. besser erreicht werden könnte. Das schon vor PISA⁴⁸⁴ einflussreiche Konzept von Ulrich Hemel ging anthropologisch von wünschenswerter ‚religiöser Sensibilität‘ aus, von ‚religiösem Ausdrucksverhalten‘, ‚religiöser Inhaltlichkeit‘, ‚religiöser Kommunikation‘ bis hin zu ‚religiös motivierter Lebensgestaltung‘. Er definierte ‚religiöse Kompetenz‘ als „die

Bärbel Husmann und Rainer Merkel (Hgg.), Moment mal! 1 Evangelische Religion. Lehrerband, Stuttgart 2013, 4 ff. Husmann/ Merkel und ihre Autoren und Autorinnen sprechen darum lieber von ‚situiereten Lernaufgaben‘. Aufgaben, ‚die Sinn machen‘ seien in diesem Sinne solche, die dazu beitragen können, „Erfahrenes und Gelerntes zu verstehen, zu vernetzen, in vorheriges Wissen und Fähigkeiten einzubetten und für Handeln verfügbar zu machen [...] sich über eigenes Lernen klar zu werden“ (ebd., 5 als Zitat von Gerhard Eikenbusch). – In dieser Weite ist der Begriff der ‚situiereten Lernaufgabe‘ anschlussfähig für das, was ich meine, aber derart unspezifisch, dass man seiner in Bezug auf ‚Bonhoeffer‘ als Thema auch entsagen könnte. Dass andererseits Religionsunterricht sich nach innen und außen als qualitativ hochwertig ausweisen und mit wenigen Worten gesagt werden können muss, wozu RU gut ist, steht außer Frage. Mir kommt es mit Hinweis auf Bonhoeffer auf eine kritische Akzentsetzung an. Vgl. auch Friedrich Schweitzer, Fachdidaktik, Kompetenzorientierung und ‚guter Religionsunterricht‘ (Schweitzer 2013, 11–22). „Auch wer – wie ich – nicht ohne Weiteres davon überzeugt ist, dass sich alle mit dem Religionsunterricht verbundenen Erziehungs- und Bildungsaufgaben in das Modell von Kompetenzen und Standards überführen lassen, kann doch bestätigen, daß dieses Modell eine auch für den Religionsunterricht produktive Diskussion ausgelöst hat. [...]. Zugleich bleibt festzuhalten, daß die Antwort auf die Frage nach gutem Religionsunterricht sich nicht in der Outcome-Perspektive erschöpfen kann, sondern religionspädagogisch-mehrdimensional entschlüsselt werden muss“ (ebd., 16). Schweitzer bringt in diesem Sinne sein (und Nipkows) Modell der ‚Elementarisierung‘ noch einmal ins Gespräch und verknüpft produktiv Elementarisierungsansatz und Kompetenzorientierung: Die Elementarisierungsdiskussion habe z. B. den Erwerb von ‚Methodenkompetenz‘ bei den Schülerinnen und Schülern nicht genügend im Blick gehabt (ebd., 33).

⁴⁸³ Wolfgang Michalke-Leicht (Hg.), Kompetenzorientiert unterrichten. Das Praxisbuch für den Religionsunterricht, München 2011 (Michalke-Leicht 2011).

⁴⁸⁴ Die PISA-Studien sind internationale Schulleistungsuntersuchungen, die seit dem Jahr 2000 in dreijährlichem Turnus in den meisten Mitgliedstaaten der OECD durchgeführt werden. Ihr Ziel ist, die alltags- und berufsrelevanten Kenntnisse und Fähigkeiten Fünfzehnjähriger zu messen. Das Akronym PISA steht für ‚Programme for International Student Assessment‘ (Programm zur internationalen Schülerbewertung). Die Ergebnisse der PISA-Studie 2000 galten für den Kreis der maßgeblichen bundesdeutschen Bildungsverantwortlichen als ein ‚Schock‘ (Rede vom ‚PISA-Schock‘): Die deutschen Schülerinnen und Schüler schlossen in den untersuchten Fächern und Segmenten insgesamt nur durchschnittlich ab. Insbesondere bei der Lesefähigkeit (einen Text zu lesen und zu verstehen) wurde dem Durchschnitt der deutschen Schüler und Schülerinnen ein unbefriedigendes Zeugnis ausgestellt, nicht gut genug für eine hoch technisierte Leistungs- und Wohlstandsgesellschaft. Die Leistungen in ‚Religion‘ wurden und werden nicht untersucht. Trotzdem sind die bildungspolitischen Reaktionen auf PISA 2000 von hoher Bedeutung für das Fach ‚Religion‘. Insbesondere der Begriff der ‚Kompetenz(en)‘ wird seit PISA 2000 einerseits Schritt für Schritt in die Kerncurricula für das Fach Religion eingearbeitet, andererseits von Anfang an kritisiert; denn was sollen wir uns im Kontext Schule unter einer ‚religiösen Kompetenz‘ vorstellen?

erlernbare, komplexe Fähigkeit zum verantwortlichen Umgang mit der eigenen Religiosität in ihren verschiedenen Dimensionen und in ihren lebensgeschichtlichen Wandlungen“⁴⁸⁵.

Diese vor allem auf das ‚religiöse‘ ‚Subjekt‘ bezogene Perspektive ergänzte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 2010 in dem ‚Orientierungsrahmen‘ ‚Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht“⁴⁸⁶ mit acht profilierten Kompetenzen, u. a. der Kompetenz, ‚Grundformen biblischer Überlieferung und religiöser Sprache verstehen‘ zu können, ‚individuelle und kirchliche Formen der Praxis von Religion kennen und daran teilhaben zu können‘, ‚mit Angehörigen anderer Religionen sowie mit Menschen mit anderen Weltanschauungen kommunizieren und kooperieren‘, ‚religiöse Motive und Elemente in der Kultur identifizieren, kritisch reflektieren sowie ihre Herkunft und Bedeutung erklären‘ zu können.

Wichtig für Konzeption und Durchführung jedes RU sind aus Sicht der EKD insbesondere die ‚prozessbezogenen Kompetenzen religiöser Bildung‘. Diese bestehen in ‚Wahrnehmungs- und Darstellungsfähigkeit‘ (religiös bedeutsame Phänomene wahrnehmen und beschreiben), ‚Deutungsfähigkeit‘ (religiös bedeutsame Sprache und Zeugnisse verstehen und deuten), ‚Urteilsfähigkeit‘ (in religiösen und ethischen Fragen begründet urteilen), ‚Dialogfähigkeit‘ (am Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen argumentierend teilnehmen) sowie ‚Gestaltungs- und Handlungsfähigkeit‘ (in religiös bedeutsamen Zusammenhängen handeln und mitgestalten).

Mit den diversen Kompetenzkatalogen ist ein standardisierter Rahmen hergestellt, auf den sich Lehrkräfte und Schülerinnen und Schüler einigermaßen transparent verständigen können. ‚Kompetenzen‘ funktionieren im Schulalltag allerdings vor allem als Platzhalter für all das, was die Schüler und Schülerinnen am Stichtag ‚können‘ müssen, um die gewünschte Bewertung zu erhalten. Ihr ‚Output‘ erweist sich faktisch zunächst und wie schon früher im Schulunterricht an der Bewertung. Kann es aber unter diesen Voraussetzungen im Religionsunterricht die ‚Kompetenz‘ geben, sich für jemanden oder etwas zu begeistern? Ist diese zweckfreie Begeisterung um der ‚Sache‘ willen mit aller notwendigen kritischen Distanz und Reflexion auch im Unterricht und nicht etwa nur in Schulgottesdiensten, dem sogenannten religiösen Schulleben, jedenfalls gelegentlich möglich? Möglicherweise müsste sich die Theologizität der Religionspädagogik heute vor allem darin erweisen, dass mit den

⁴⁸⁵ Ulrich Hemel, Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie, Frankfurt/ M 1988 (Hemel), 568–571, 674

⁴⁸⁶ <https://www.ekd.de/3-Anforderungen-an-Kompetenzen-und-Standards-fur-den-Evangelischen-1307.htm>

Schülerinnen und Schülern die Bibel gelesen wird, überhaupt Texte intensiv gelesen und inszeniert werden, in denen es um die großen Menschheitsfragen in einer Weise geht, die jeden auch nur halbwegs interessierten Schüler packt, provoziert, ins Gespräch zieht.

Der christliche Gott scheint vielen Schülern und Schülerinnen im besten Fall harmlos, insgesamt kaum der Rede wert, als Gott der Kirche und der Tradition einfach nicht interessant genug, keine Provokation, nichts, was einen fordert oder herausfordert. Die Rechtfertigungslehre ist längst übersetzt in die stehende Redewendung, jede und jeder habe eine ‚zweite Chance verdient‘. Fragt man nach, was damit gemeint ist, bekommt man oft die Antwort, wir hätten doch alle unsere Fehler, kein Mensch sei vollkommen; und darum könne, sollte es einen Gott überhaupt geben, dieser Gott nur ein Auge zudrücken, zumal er den Menschen ja hätte vollkommen schaffen können, wenn Gott es nur gewollt hätte.

Mit dieser Melange aus naturwissenschaftlichem Weltbild, Selbstrechtfertigung und verkappter, in Wahrheit abgebrochener Theodizee verstummt die biblische Botschaft an entscheidender Stelle. Man versteht nicht mehr, dass und wie das logisch Widersprüchliche, aber existenziell Zusammengehörige gesagt sein muss: Der Mensch ist nicht vollkommen und doch verantwortlich. Der Mensch ist von Ewigkeit her geliebt und doch und gerade darum aufgefordert, sich nicht über sich selbst zu täuschen und sich selbst zu rechtfertigen; denn darauf liegt kein Segen.

Bonhoeffer hat zu seiner Zeit gegen eine solche Vereinnahmung des ‚Religiösen‘ bzw. Gottes für des Menschen Selbstrechtfertigung protestiert:

„Billige Gnade heißt Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird, Gnade ohne Preis, ohne Kosten.“ (N, 29)⁴⁸⁷

Im Gefängnis beginnt Bonhoeffer⁴⁸⁸ darüber nachzudenken, ob es sein könnte, dass letztlich kein Mensch ganz aus dem Zusammenhang Gottes und der Welt herausfallen kann,

⁴⁸⁷ Die Rede von der ‚2. Chance‘ ist nicht notwendig und ausschließlich mit dem Verdikt einer ‚billigen Gnade‘ abzuqualifizieren. Sie ist auch eine sozusagen zivilreligiöse Errungenschaft des säkularisierten Protestantismus. Praktisch hängt sie mit den vielen Leben und Levels in den Computerspielen zusammen und entspricht darüber hinaus einem gesellschaftlichen Konsens, Menschen nach einem öffentlichen Scheitern einen neuen Anfang zuzugestehen (Uli Hoeneß, Margot Käßmann), bleibt aber hinter einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Passion eines Gottes für den Menschen zurück.

⁴⁸⁸ In einer Situation des eigenen Bedrohtseins, wo er sich schon aus psychodynamischen Gründen innerlich dafür interessieren könnte, die von ihm Jahre zuvor christologisch ausgelegten ‚Rachepsalmen‘ nun noch einmal neu zu lesen vielleicht auch unter Einbezug seiner eigenen seelischen Situation, die ihn vielleicht nicht nach ‚Rache‘ schreien lässt, aber doch die Sehnsucht wecken muss, dass wenigstens Gott gegen seine Ankläger ganz auf seine Seite tritt (Hiob), deutet Bonhoeffer an, er denke über den unbezwingbaren Heilswillen Gottes für alle Menschen nach, Christen und Heiden, d. h. Glaubende und Nichtglaubende, auch Gute und Böse, Täter und

ob es sein könnte, dass die Gottlosigkeit und insofern die Sünde der Menschen nicht noch umfasst und aufgehoben wäre von der Liebe Gottes, der in seine Schöpfung ganz eingegangen ist (ein radikalierter Gedanke der Inkarnation im Anschluss an Philipper 2) und der am Kreuz für ‚Christen und Heiden‘ den Kreuzestod stirbt, was in der Diktion Bonhoeffers hieß: für alle, eben auch für die Nichtchristen, die Sünder, die ihm nicht vertrauen, nicht glauben.⁴⁸⁹

Bonhoeffer will von der Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit in und mit Jesus Christus so gewagt universal denken, weil er sich eben mit einem christlichen Glauben als der ‚Religion‘ weniger religiös talentierter oder auch nur hilfsbedürftiger Menschen nicht zufrieden geben kann. Für ihn hat die Bibel, das Evangelium, hat Jesus Christus eine umfassende Bedeutung für alle Menschen, ob sie nun glauben oder nicht, sich als religiös verstehen oder nicht.

Religionslehrende versuchen, ihre Themen so motivierend wie möglich an das Kind resp. den Jugendlichen zu bringen; denn sonst, heißt es, wählt er oder sie das Alternativfach. Die ganze Bemühung hat einen Haken: Die Fixierung der Kinder und Jugendlichen auf die Frage, was ihnen die Teilnahme am Religionsunterricht etwa im Vergleich zu ‚Werte und Normen‘ ‚bringt‘, lässt sich gesellschaftlich-kulturell erklären, kann aber aus theologischer Verantwortung nicht religionsdidaktisch bedient werden. Wenn doch, dann ist das tendenziell eine Irreführung; denn die ‚Sache‘, um die es im Religionsunterricht geht, sperrt sich manchen Bedürfnissen, selbst dann, wenn die Religionslehrerin einen weiten Religionsbegriff hat und ihr Gott ein ‚lieber Gott‘ sein sollte.

Opfer. Dass Gott möglicherweise auch den ‚Heiden‘ usw. vergibt, bedeutete für Bonhoeffer gerade keine Aufhebung des göttlichen Gerichts und der Verantwortung des Menschen vor Gottes Gericht. Doch wiederum: Das Gericht hat Gott wesentlich an Jesus am Kreuz vollzogen. Zumindest bleiben beide Gedanken in unauflösbarer Spannung zu einander stehen. – Dass Bonhoeffers Gedanken in Richtung einer universal wirksamen Gnade Gottes tendieren, hängt m. E. mit einer fundamentalen Verschiebung innerhalb seiner Theologie zusammen, insofern in Tegel mindestens ab Ende April 1944 allmählich und immer deutlicher der konkrete nächste Mensch die ‚Transzendenzenerfahrung‘ selbst wird, nicht mehr der christliche Bruder (die christliche Schwester) in der christlichen Gemeinde / in der Kirche. Dazu s. im ff.

⁴⁸⁹ Vgl. dazu die an verschiedenen Stellen aus wechselnden Perspektiven immer wiederkehrenden Ausführungen in dieser Arbeit. Als Belege möge an dieser Stelle der Hinweis auf folgende Fundstellen genügen: WE, 246 (‚Recapitulatio‘, vgl. 636 f.); WE, 545, 547, 582 (unbewußtes Christentum), 515 f. (Gedicht ‚Christen und Heiden‘). In ‚Christen und Heiden‘ s. Strophe 3: „stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod, und vergibt ihnen beiden“. Dass Christus für Christen (die es historisch ‚damals‘ nicht gab – gemeint ist natürlich im Präsens die existentielle Gegenwart) stirbt und ihnen ‚vergibt‘, mag selbsterklärend sein. Was aber soll dann heißen, dass er für ‚Heiden‘ stirbt und ihnen ‚vergibt‘, womit nicht die Heidenvölker des Paulus, sondern die Nichtchristen gemeint sind? Damit kann, so wie die Gedankenführung gesetzt ist, nicht die Banalität gemeint sein, dass Jesus Christus für ‚alle Menschen‘ gestorben sei, damit dann potential alle dieses Geschenk im Glauben annehmen. Bonhoeffer spricht ja angesichts des Kreuzestodes von ‚Heiden‘ als von den Nichtchristen. Christus vergibt auch ihnen. Das steht da. Ob sie als ‚Heiden‘ nicht nur Nichtchristen sind, sondern auch *Nichtgläubende* ...? Das ist eben eine der geheimnisvoll weiter in die Reflexion treibenden Fragen, die Bonhoeffer auslöst.

Religionslehrende sollten heute öfter davon ausgehen, dass die Begegnung der Lernenden mit der ‚Sache‘ eher der von Fremden gleicht, dass sich im Prozess einer Annäherung dann Überraschungen einstellen können. Bei der wechselseitigen Erschließung von Person und Sache kann es unter den heute gegebenen Umständen nicht ausbleiben, dass nicht nur Entsprechungen, sondern Widersprüche und ‚Zeichen‘ zutage treten, ‚denen widersprochen wird‘ (nach Lk 2,34). Religionsunterricht darf weder eine persönliche Entscheidung herbeiführen wollen (Bonhoeffer 1935/36), noch eine solche faktisch umgehen, umspielen, etwa indem, weil ungefährlich, bequem und scheinbar so erwünscht, vor allem ‚über‘ und nicht ‚von‘ Glauben gesprochen wird, schon gar nicht ‚im‘ Modus des Glaubens oder auch Als-ob-Glaubens.⁴⁹⁰ Religionsunterricht dient als Orientierung und dem Leben, weil die Lernenden in einem Prozess der Begegnung mit Vertrautem, das sich infrage stellen lässt, wie mit Fremdem, dessen sie nicht Herr werden, erfahren und reflektieren, was es heißen könnte, ein Gemeinsames inmitten des Differenten ‚in einer Bewegung durch die Differenzen hindurch‘⁴⁹¹ zu finden und zu stärken.

Dass du an Allah glaubst und ich an Gott und jemand anders an ‚nichts‘, hat als Gemeinsames nicht irgendeinen Rest von Religion oder Moral, sondern den Respekt vor dem Geheimnis der anderen Person im Kontakt mit der zumindest denkbaren und vielleicht auch persönlich bezeugten Wirklichkeit ‚Gottes‘, eines Geheimnisses, das sich allen Bemächtigungen⁴⁹², Definitionen und Zwecksetzungen entzieht, das aber gerade darum Thema bleibt.

⁴⁹⁰ Tatsächlich schätzen die meisten Schüler und Schülerinnen es ausdrücklich sehr, wenn ihre Religionslehrerin/ihr Religionslehrer für sie als eine fragende, glauben wollende, zweifelnde, suchende und gelegentlich Gewissheit versprühende Person zu erleben ist. Persönliche Auseinandersetzung ist dann profiliert möglich.

⁴⁹¹ Kirchenamt der EKD (Hg.), *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität*. Eine Denkschrift, Gütersloh 1994, 65. Die EKD schlug darum schon 1994 die Zusammenarbeit von Religionsunterricht (RU) mit Ethik, Werte und Normen usw. in einer Fächergruppe vor: „Auf der Ebene der Lehrkräfte, z. B. in Form gemeinsamer Fachkonferenzen, auf der Ebene der Inhalte, z. B. in Form abgestimmter Lehrpläne, und auf der Ebene des Unterrichts, in Form von gemeinsamen Unterrichtsprojekten, gemeinsamen Unterrichtseinheiten oder auch vom gemeinsamen Unterricht“. Vgl. Ulrich Becker, *Religionsunterricht an der öffentlichen Schule*, in: Harry Noormann/ Ulrich Becker/ Bernd Trocholepczy (Hgg.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik*, 3., aktualisierte Aufl. Stuttgart 2007 (Noormann 2007), 106. – Vieles ist heute wenigstens im Ansatz Realität, allerdings nach meiner Erfahrung insgesamt längst nicht so, daß allen Beteiligten ausreichend deutlich wäre, daß es einerseits durchaus nicht um Konkurrenz geht, andererseits aber de facto dezidiert: 1. konkurrieren Lehrkräfte Werte & Normen / Philosophie und Religionsunterricht in vielen Schulen um die Schüler und Schülerinnen und damit um ihre Existenzberechtigung, 2. ginge es bei Fachkonferenzen um mehr als um friedlich-schiedliche Absprachen (wer macht was?), d. i. um die Verständigung, möglicherweise auch die philosophische und theologische kollegial zu führende Auseinandersetzung um das Verständnis der Wirklichkeiten (der Schüler und Schülerinnen, der Gesellschaft, der ‚Inhalte‘ von Religionsunterricht, z. B. im Streit um das Verständnis von Hermeneutik in Bezug auf Tora, Bibel und Koran.

⁴⁹² Aufschlussreich und m. E. mehr als nicht nur nicht fern vom Gedanken einer Rechtfertigung aus Gnade allein formulierte die jüdische Gemeinde im Land Brandenburg ihren Protest gegen die Einführung von L-E-R: „So

Die grundsätzliche Infragestellung der eingefleischten Lernmotivation für etwas, von dem ich etwas ‚habe‘, bedeutet nicht, dass ich als Schülerin nicht ungebremst ‚meine Meinung‘ sagen könnte in Bezug auf einen soeben gelesenen Bibeltext. Im Gegenteil begänne jetzt erst der eigentliche Lehr- oder Lernprozess, indem die Lehrkraft die ‚Meinung‘ wahrnimmt, spiegelt und wertschätzt und die Schülerinnen und Schüler anschließend dahin begleitet (und ja: auch ‚führt‘), dass sie den *Text* und seine *Autorin* darin wahrnehmen, noch einmal anders und Anderes zu sagen, als auf den *ersten Blick* sofort kenntlich wurde.⁴⁹³

soll die Religion in der Schule als Religionsgeschichte, Religionsprache, als vergleichende Theologie und vieles mehr erscheinen. Bei dieser Betrachtungsweise wird weder ein Wissen über die Besonderheit oder die Allgemeinheit irgendeiner Religion vermittelt, noch ein Vergleich mit anderen Religionen oder Wertsystemen ermöglicht, denn vergleichen und beurteilen kann man nur begriffene Gegenstände ... Es gibt eine Kritik am L-E-R-Konzept, die darauf hinweist, daß es eine multikulturelle interkonfessionelle Persönlichkeit nicht gebe, – wir befürchten Schlimmeres: Die besagte Persönlichkeit gibt es durchaus, sie zeichnet sich aus durch ein überhebliches Selbstbewußtsein, sich sein moralisches Gütesiegel durch das ‚besser sein‘ zu verschaffen“ (Becker 2007, 108 f., Anm. 36). – Tatsächlich treffe ich die ‚besagten Persönlichkeiten‘ ziemlich häufig in meinen Schulklassen, auch im RU. Andererseits mache ich mir klar, daß hinter dem zur Schau gestellten Selbstbewusstsein, der ‚Coolness‘ gerade bei Jugendlichen in der (Vor-) Pubertät viel Unsicherheit, Ängste, z. T. schlimme häusliche Erfahrungen, Trauer und Sehnsucht nach Orientierung, Sinn und Hoffnung versteckt sind. Das religionsdidaktische Problem wird dadurch nicht kleiner. Die eigene Haltung lässt sich aber justieren.

⁴⁹³ „Als Bildungsinhalt muss die Bibel beim Lernen mit ihr prinzipiell vom aneignenden Subjekt her bedacht werden. Die prinzipielle Subjektivität jedes Bildungsprozesses wird verfehlt durch eine Form der Sachanalyse, die zunächst unabhängig vom lernenden Subjekt den von der Fachwissenschaft (Exegese / systematische Theologie) ermittelten Sachaspekt erheben will, um dann gewissermaßen in einem zweiten Schritt zu fragen, wie denn die Schüler/innen für diese Sache zu erschließen seien.“ Friedrich Johannsen, *Bibeldidaktik – biblische Didaktik elementar*, in: Noormann 2007, 165–184, ebd., 166. – Was Generationen von Theologiestudierenden erleben, daß ihnen von Fachleuten die ‚Sache‘ expliziert wurde, ohne daß sie als Lernende irgendwie vorgekommen wären in dem Vorgetragenen, erst nachträglich eine mögliche ‚Anwendung‘ einfordern mussten (diese dann oft dürrftig im Vergleich zu der überbordenden Gelehrsamkeit zuvor), will Johannsen den Schülern und Schülerinnen zu Recht ersparen. So kann weder gute Lehre an der Uni, noch Religionsunterricht konzipiert sein. Ich möchte heute allerdings unterstreichen, wenn Friedrich Johannsen sagt: Nicht nur ist der „Ansatz bei der Lebenswirklichkeit und Subjektivität heutiger Schüler/innen unhintergebar“ (ebd., 180), sondern ‚zugleich‘ „geht lernender Umgang mit der Bibel von der Prämisse [! B.V.] aus, daß Sinn zu finden ist in der Spannung des Daraufhörens, was die Alten zu sagen hatten und dessen, was heute geboten ist“ (ebd., 181). Möglicherweise hat sich da in 10 Jahren seit 2007 schon wieder etwas leicht verschoben in der geistigen Gemengelage durchschnittlicher Schüler und Schülerinnen. Ich muss jedenfalls öfter einmal als Lehrender den Schülern und Schülerinnen widerstehen, wenn sie sich z. B. entschlossen haben sollten, ihren ersten Eindruck von einem Bibeltext für das Endergebnis einer tief gegangenen Reflexion auszugeben. Dem würde auch Friedrich Johannsen aus Erfahrung kaum widersprechen, zumal er instruktiv auf das bibeldidaktische Konzept von Ingo Baldermann verweist, der Klafkis Modell der wechselseitigen Erschließung des Lernenden und des Gegenstandes des Lernens bibeldidaktisch so wendete: „Der von Klafki geprägte Begriff der wechselseitigen Erschließung beschreibt ... sehr genau ein charakteristisches Moment auch der biblischen Offenbarung: Nicht nur erschließt sich Gott selbst dem Menschen, sondern damit wird auch der Mensch für Gott erschlossen“ (Baldermann, zitiert bei Johannsen, 167). Baldermanns Satz entspricht dem Kern von Dietrich Bonhoeffers Bibelgebrauch (vgl. dazu Kapitel 2) und markiert die kritische Pointe der gerade auch bei Baldermann stark gemachten Subjektorientierung, die für einen Religionsunterricht, der rechtfertigungstheologisch reflektiert wird, in dem *coram deo* jedes Subjekts beschlossen liegt. Das ‚*coram deo*‘ jedenfalls klassischer Natur scheint mehrheitlich ausgefallen bei den heutigen Schülern und Schülerinnen. Es lässt sich weder einfordern, noch ‚machen‘, vielleicht aber behutsam und geduldig entdecken in Lehr/ Lernprozessen, wie Baldermann und Johannsen sie beschreiben. Eine Dimension in einem solchen Lernprozess ist meiner Erfahrung nach, daß die Lehrperson gelegentlich auch wieder als Anwalt oder Anwältin etwa der Bibel auftreten muss, als Zeuge dessen, was die ‚Alten sungen‘. In Freiheit kann dann erst miteinander besprochen werden, was das denn sein könnte: ‚vor Gott‘ zu leben, im Bewusstsein, vielleicht im Gespür eines Göttlichen ...

Mehr oder weniger fremd klingt heute, wenn im Religionsunterricht der Anspruch erhoben würde, den Erwerb der angestrebten ‚Kompetenzen‘ mit einem beträchtlichen Maß an ‚Unbequemlichkeit‘ (WE, 568, s. u.) nicht nur in Kauf zu nehmen,⁴⁹⁴ sondern von vornherein damit zu rechnen, dass es zur ‚Sache‘ dieses Faches notwendig gehört, an persönlichen Widerständen entlang zu arbeiten. Auch wenn diese Widerstände gar nicht genuin gegen die Ansprüche des ‚Heiligen‘ gerichtet sein sollten (Josuttis), sondern schlicht darin bestünden, dass das Erlernen einer fremden Wirklichkeitssicht anstrengend sein kann. Zu der für ‚Bildung‘ in diesem umfassenden Sinn möglicherweise wichtigen Arbeit an Widerständen, zu den „Unbequemlichkeiten der Bildung“ formuliert Bonhoeffer am 14.8.1944 in einem Brief an Bethge:

„Ich habe es oft beobachtet, daß es darauf ankommt, was für Ansprüche man an sich selbst stellt. Manche verderben sich selbst dadurch, daß sie sich mit Mittlerem abfinden und so vielleicht schneller zu Leistungen kommen; sie haben eben weniger Hemmungen zu überwinden. Ich habe es als einen der stärksten geistigen Erziehungsfaktoren in unsrer Familie empfunden, daß man uns so viele Hemmungen zu überwinden gegeben hat (in Bezug auf Sachlichkeit, Klarheit, Natürlichkeit, Takt, Einfachheit etc.), bevor wir zu eigenen Äußerungen gelangen konnten⁴⁹⁵ [...]. Hinter das, was man sich selbständig erarbeitet hat, kann man aber nie mehr zurück. Das ist für andere und auch für einen selbst manchmal unbequem, aber das sind dann eben die Unbequemlichkeiten der Bildung“ (WE, 568).

Religionsunterricht zum Genießen und zugleich mit dem Anspruch, durch die Überwindung von ‚Unbequemlichkeiten‘, also durchaus auch gegen den inneren Widerstand, sich etwas Eigenes, etwas Unverlierbares, nicht zuletzt für und an sich selbst, zu erarbeiten. Beides in unauflösbarer Spannung zueinander.

Auf die „Unbequemlichkeiten der Bildung“ hatten Bonhoeffers fünfzig Konfirmandenjungen im damaligen proletarischen Wedding allerdings keine rechte Lust. Für den frisch Ordinierten (15.11.1931) sah es zunächst nicht nach einem gemeinsamen ‚Genießen‘ von ‚religiöser Bildung‘ aus, als er vor diesen Kindern stand und zusah, wie sie über Tische und Bänke sprangen. Es wird ihm nacherzählt, er habe sich an die Wand gelehnt, sich Rückenstärkung verschafft und dem Treiben aufmerksam zugesehen. Dann soll er leise zu sprechen begonnen haben, bis alle ihm zuhörten.

⁴⁹⁴ Das dürfte den meisten Schülerinnen und Schülern heute in der Schule meistens so gehen, daß sie etwas in Kauf nehmen für ein von ihnen erhofftes Resultat.

⁴⁹⁵ Vgl. dazu allerdings auch in dieser Arbeit gegenteilige Einschätzungen, die die ‚Wahrheit‘ einmal mehr als eine nicht nur subjektive, sondern auch kontextabhängige und aspektive und mehrdimensionale erweisen.

Da stand ein ‚Gebildeter‘ vor ihnen⁴⁹⁶; und die Jungen wollten wissen: Wer ist diese Autorität, die uns zur Ruhe bringt? Er erzählte ihnen von den dunkelhäutigen Jungs in Harlem in New York⁴⁹⁷, von ihrem Leben, ihren Sehnsüchten, ihren Kämpfen, ihrem Bemühen um Menschlichkeit. In diesem Kontext kam Bonhoeffer dann auf Jesus zu sprechen, der auch und gerade für diese Jungen der Christus sein und ihnen Hoffnung und Mut zum Leben machen wollte. Bonhoeffer lud seine Konfirmanden in die extra angemietete Wohnung ein. Sie durften seinen Plattenspieler benutzen und die Spirituals und den Blues aus Harlem hören, zeitweilig sogar, wenn er selbst gar nicht anwesend war. Seine Zimmerwirtin wusste Bescheid.⁴⁹⁸ Die Episode zeigt über den bei Bonhoeffer nur fragmentarisch gedachten

⁴⁹⁶ In seiner ‚Ethik‘ spricht Bonhoeffer im Manuskript ‚Kirche und Welt‘ unter der Fragestellung nach dem Wesen des (ethisch) ‚Guten‘ vom „Bereich des Guten“, der die „verschiedensten Abstufungen erhält von der rein äußerlichen Wahrung der Ordnung bis zur innerlichsten Selbstprüfung und Charakterbildung, bis zur persönlichen Aufopferung für die höchsten menschlichen Werte.“ In: Ethik (E), 352. – Im selben Zusammenhang (zu Anfang des Abschnitts) expliziert und deutet Bonhoeffer die in der NS-Zeit aktuell gemachte Erfahrung einer sachlich, und d. h. für Bonhoeffer christologisch begründeten „Bundesgenossenschaft“ zwischen den Kräften der Vernunft, des Rechtes, der Bildung und Humanität, Freiheit, Toleranz und Menschenrechte, dem Hinweis auf das eigene Recht von Wissenschaft und Kunst „und den Christen“ resp. der Kirche (E, 342 ff.): „Christus [...] ist die Mitte und die Kraft der Bibel, der Kirche, der Theologie, aber auch der Humanität, der Vernunft, des Rechtes, der Bildung. Zu ihm muß alles zurück, nur in seinem Schutz kann es leben. Es mag ein weithin unbewußtes Wissen sein, aus dem heraus in der Stunde der letzten Bedrohung alles, was nicht dem Antichristen verfallen will, zu Christus Zuflucht nimmt“ (ebd., 344). – Die Herausgeber verweisen auf Zettelnotizen Bonhoeffers zum ‚unbewussten Christentum‘ (vgl. E, 344, Anm. 12 sowie 162, Anm. 95). – Die Frage des ‚unbewussten Christentums‘ beschäftigte Bonhoeffer weiter in den Tegeler Briefen. Stärker als in der ‚Ethik‘ erkennbar ringt Bonhoeffer in Tegel darum, auf ‚religionslose‘ bzw. ‚weltliche‘ Weise zu sagen, daß Jesus Christus von denen, die glauben, als der Herr der Welt, d. h. auch als Inbegriff und auf Hoffnung hin als Garant der Vernunft, der Freiheit, der Bildung in ‚Anspruch‘ genommen werden kann, mehr noch: daß Jesus Christus auch die religionslose Welt für sich beansprucht (!), ohne damit automatisch den Menschen, die nicht christlich glauben, damit durch die Hintertür zu unterstellen, sie würden ihr Leben de facto nicht ohne den Gott der Christen bestehen können. Der Begriff vom ‚unbewussten Christentum‘ soll diese bei Bonhoeffer offene bleibende Frage überbrücken. Es bleibt mir fraglich, ob er das leisten kann. Bonhoeffers im Prinzip universalistische Christologie steht hier gegen seine Bereitschaft wenigstens in den späten Tegeler Briefen, die ungelösten Fragen ungelöst sein zu lassen. Die heutigen Anforderungen eines globalen Lernens fordern Theologie, Religionspädagogik und auch speziell die Bildungstheorie neu heraus, ihre Begriffe neu zu prüfen und Denkwege aufzuzeigen, die auf reflektierte Weise in die Ambivalenzen und Spannungen von Identitätssicherung und Begegnung mit dem Anderen und dem Fremden führen.

⁴⁹⁷ Bonhoeffer übernahm die in Teilen durchaus stolze Selbstbezeichnung der Afroamerikaner als ‚black‘ oder auch als ‚negroes‘ und verband damit keinerlei rassistische Untertöne.

⁴⁹⁸ Vgl. DB, 272–274 und ff. (zur Charlottenburger Jugendstube). Vgl. in Zimmermann bes.: Fritz Figur: An der Zionskirche (47–49), Richard Rother, Konfirmanden im Wedding (49–51), zum zeitgeschichtlichen und theologischen Rahmen: Wolf-Dieter Zimmermann, Berliner Jahre (51–60), auch Ferenc Lehel, Mit den Augen eines Schülers (60–62) und Gerhard Jacobi, Zum Leiden hingezogen (63–66). S. auch Ferdinand Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biografie, München 2005 (Schlingensiepen), 121–127; ferner: Eric Metaxas Bonhoeffer. Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet, 2. Aufl. Holzgerlingen 2011, 166–176, darin wertvoll sein Hinweis auf Bonhoeffers m. E. wunderbare Predigt für seine Konfirmanden zu Genesis 32 (Jakobs Kampf am Jabbok), DBW 11,408–414: „Liebe Konfirmanden! Als ich in der letzten Zeit vor der Konfirmation euch immer wieder einmal fragte, was ich euch in der Ansprache bei der Konfirmation sagen sollte, da kam mehrfach die Antwort: Wir wollen eine ernste Mahnung fürs Leben haben [...]. Aber sehr, ernste Mahnungen gibt uns das Leben heute selbst genug, übergenuß. [...]. Es soll euch heute nicht Angst gemacht werden vor dem Leben, sondern Mut. Darum werden wir heute in der Kirche mehr denn je von der Hoffnung reden müssen, die wir haben und die euch keiner rauben darf. Wenn ich euch heute ansehe, so ist es mir, als sähe ich eine Schar von jungen Wanderern vor mir, die nach langer Wanderschaft vor einem großen verschlossenen Tor angekommen sind und nun anklopfen und Einlass begehren. Sie kennen irgendwoher dieses Tor und diese Mauer. Es kommt ihnen irgendwie heimatlich vor. Macht auf! So rufen die Stimmen und klopfen an das Tor. Die

Bildungsbegriff hinaus, dass seine Bedeutung für die Religionspädagogik wie bei der für die Systematische Theologie zunächst auch in seiner menschlichen und theologischen Haltung liegt. Es geht bei Bonhoeffer zuletzt um die Frage nach Vertrauen oder Nichtvertrauen darauf, dass ‚Gott‘ in den ‚Tatsachen‘ auch je meines Unterrichtshandelns und vor allem, dass Gott in meinen Schülern und Schülerinnen ‚gegenwärtig‘ sein könnte, dass Gott in ihnen und durch sie sich erweisen wird.

Wo es gar keine Anschauung gibt, ist ein unmittelbares Einfühlen unmöglich.⁴⁹⁹ Friedrich Schleiermacher hätte kaum für möglich gehalten, dass und wie weitgehend das Religiöse aus der alltäglichen Lebenspraxis der Menschen verschwindet.⁵⁰⁰ Der Verlust an Anschauung und Gefühl für das Universum, in Schleiermachers Sinn der Verlust an gelebter Religiosität, muss und darf für den Religionsunterricht aber gerade nicht bedeuten, sich der Aufgabe zu entziehen, diese Anschauung jedenfalls partiell und ‚performativ‘ zu initiieren. Bonhoeffer erzählte den gewiss religiös ungeübten Berliner Jungen von New York bzw. Harlem und spielte ihnen die Musik der Spirituals vor.

einen etwas mutiger, etwas beharrlicher, die anderen etwas schwächer; und darunter auch wohl einige, die sich nur so haben mitschleppen lassen. Aber nun sind sie einmal da und hinein wollen sie alle ...“ (ebd., 409 f.).

⁴⁹⁹ Die Soziologin Eva Barlösius erzählt (2010), was man in vielleicht abgeschwächter, aber doch vergleichbarer Weise auch in einem religionspädagogischen Seminar an einer Universität im Westen des Landes erleben kann: Es sei ihr kürzlich an der Universität Leipzig nicht gelungen, den Studierenden einen Text des soziologischen ‚Klassikers‘ Max Weber zur Kenntnis zu geben: „„Hinter den Ideen, den Weltbildern steckte stets die Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch ‚sinnlos‘ empfunden wurde und also die Forderung: daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller ‚Kosmos‘ sei oder: werden könne und solle“. Zum ersten Mal blickte ich nach dem Verlesen dieses Zitats über das Ringen nach Sinnhaftigkeit in völlig unbewegte Gesichter, so als hätte ich über die neueste Milch – oder Getreidestatistik berichtet.“ Das von ihr intendierte und vorausgesetzte ‚Nacherleben‘ war nicht möglich, weil die Grundkenntnisse und wohl auch die Grundfragen, die Max Weber hatte, schlicht nicht geteilt wurden. „Zu begreifen hatte ich, welche Differenz des Verstehens zwischen ‚religiöser Unmusikalität‘ und dem Aneignen einer fremden Welt – in diesem Fall der christlich-religiösen – besteht: nämlich die zwischen deutlich verstehen zu können und bewusst erlernen zu müssen. In: Eva Barlösius, Religiöse Prämissen soziologischer Klassiker, in: Johannsen 2010, 75–85, ebd., 82 f.

⁵⁰⁰ Dietrich Benner geht von der Wechselwirkung von Religion und Bildung aus und bezieht sich dafür auf Schleiermacher: „Wir verdanken Schleiermacher einen Begriff des Religiösen, der die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Religionen und Konfessionen ernst nimmt, Fundamentalismen bekämpft und die Beziehung zwischen der Religion und den anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern unter heute noch diskussionswürdigen Kategorien analysiert. In der Annahme jedoch, dass alles wieder ‚eine Sitte‘ werden könnte, irrte er. Was unter einem ‚alles mit ..., nichts aus‘ [Religion, B.V.] mit Blick auf Arbeit und Sitte, Pädagogik und Politik, Kunst und Religion verstanden werden könnte, hat sich in den zurückliegenden beiden Jahrhunderten nicht in einer die gesamte Menschheit umfassenden Sitte geklärt, sondern ist heute vielleicht noch problematischer als schon zu Schleiermachers Zeiten [...]. Ein weitgehendes Verschwinden des Religiösen aus der Lebenspraxis der Menschen hat Schleiermacher nicht für möglich gehalten. [...]. Immer weniger Menschen üben heute religiöse Praxis in einem kirchlichen Sinne aus und immer weniger Heranwachsende werden von einem kirchlich gebundenen Religionsunterricht an Schulen erreicht. [...]. Nicht nur Kirchen, auch die Familien haben für viele Menschen längst aufgehört, eine Institution zu sein, in der religiöse Umgangsformen praktiziert werden [...]. Dem Bedeutungsverlust von Religion steht zugleich eine Ausweitung religiöser Phänomene gegenüber [...]. Eine neuerliche Verteidigung, Rechtfertigung und Selbstkritik der Religion müsste sich [...] heute nicht nur ‚an die Gebildeten unter ihren Verächtern‘ wenden. Sie müsste darüber hinaus auch die in unterschiedlichen Religionen Aufgewachsenen und die in religiösen Sachverhalten weitgehend Ungebildeten und Gleichgültigen erreichen“ (in: Benner 2014, 87 f.).

Nicht fremd, sondern vertraut ist heute Lehrpersonen, dass sie, ob von den Eltern und der Gesellschaft gewollt oder nicht, de facto und mehr als nur gelegentlich anspruchsvolle Erziehungsarbeit leisten, die über das Vorleben und Lehren von sozialem Verhalten hinaus auf das hinzielen, was Bonhoeffer ‚Charakterbildung‘ nannte.⁵⁰¹

4.6.5 Bildung und Kompetenzen

Polemisch greift der Philosoph Christoph Türcke in die zwanzigjährige Debatte um Bildung und Kompetenzen ein. Er kritisiert die ‚Schrumpfung‘ von ‚humaner Bildung‘ auf den auch noch oft nur scheinbaren Erwerb von ‚Kompetenzen‘. Entweder findet er sie banal (etwa die Zeigekompetenz des Kleinkindes) und defizitär, insofern sie in ihren Anforderungen massiv zurückbleiben hinter dem, was ‚Bildung‘ einst meinte: einen ‚Fundus‘ zu erwerben und zur Verfügung zu haben, der nicht zuerst auf ‚Verhaltensweisen‘ zielt, sondern auf eine innere ‚Erlebensvielfalt‘. Aus diesem ‚Fundus‘ kann alles ‚Operationalisierbare‘ allererst hervorgehen. Zur Erlangung dieses Fundus sind langwierige Lernprozesse im Gespräch von Menschen, unter Anleitung von Pädagogen und Pädagoginnen, nötig. Die Verlagerung von solchem bildenden Lernen auf die Bearbeitung von Gestaltungsaufgaben am Computer ist für

⁵⁰¹ Lehrer und Lehrerinnen sprechen heute von ‚sozialer Kompetenz‘, ‚sozialem Verhalten‘, aber auch von ‚Aufmerksamkeit‘, ‚Respekt‘, ‚Höflichkeit‘, ‚Freundlichkeit‘. ‚Sekundär‘ scheinen diese ‚Tugenden‘ heute nicht mehr zu sein. Mit ‚Charakterbildung‘ meinte Bonhoeffer allerdings noch mehr. Er tendierte in Konsequenz seiner Erfahrungen in der NS-Zeit nicht zufällig in die Richtung dessen, was später der Bildungstheoretiker *Wolfgang Klafki* ‚formale‘ bzw. auch ‚kategoriale Bildung‘ genannt hat: Die Identität von Schülern und Schülerinnen bildet sich an der Arbeit mit dem Material aus. Zur ‚Allgemeinbildung‘ gehört es nach Klafki, nicht von möglichst vielen Themenbereichen möglichst viel zu wissen, sondern ‚kategorial‘ zu denken und dem jeweiligen ‚Bildungsgehalt‘ für einen solidarischen Weltumgang auf die Spur zu kommen (vgl. dazu Schröder 2012, 221–223). – Friedrich Johannsen weist darauf hin, daß in dem Streit um den Religionsunterricht zu Anfang des 20. Jahrhunderts die inhaltliche Position der Deutschnationalen mit dem Begriff der ‚Charakterbildung‘ verbunden sein konnte. Er zitiert: „Die stärkste Grundlage der Willens- und Charakterbildung ist ein lebensvoller, wahrhaft christlicher Religionsunterricht“ (Johannsen 2010, 152, Anm. 13). Man muss diese zunächst erstaunliche Koinzidenz der Begrifflichkeit allerdings mit Vorsicht behandeln. Religionsbücher derselben Zeit arbeiteten mit dem Leitbegriff der ‚idealen Persönlichkeit‘ und meinten damit nicht ohne weiteres eine im politischen Sinn deutschnationale Position. Der Kontext des Ethik-Manuskripts, in dem Bonhoeffer den Begriff explizit gebraucht, ordnet ‚Charakterbildung‘ ein in eine Reihe von Ausformungen des ethisch ‚Guten‘. In Tegel spricht Bonhoeffer von Charakterbildung als einer Erziehung, wie er sie selbst erfahren hatte, zu „Sachlichkeit, Klarheit, Natürlichkeit, Takt, Einfachheit etc.“ (WE, 568). So oder so wird deutlich, daß Bonhoeffer mit ‚Charakterbildung‘ jedenfalls nicht den deutschnationalen Begriff davon im Sinn hatte. Allerdings hat es in der Familie eine gewisse Varianz der politischen Auffassung gegeben: Der älteste Bruder Karl-Friedrich fühlte sich 1919 der damaligen Sozialdemokratie verbunden (welche bildungspolitisch auf eine strikte Trennung von Staat und Kirche hinwirkte), und war damit ein politischer Außenseiter in der Familie. Dietrich war 1919 erst 13 Jahre jung. Er löste sich erst allmählich aus dem Gefühl einer auch persönlichen Verletztheit durch die als ungerecht empfundenen Friedensbedingungen der Sieger des Weltkrieges (vgl. DB, 54 f., auch 76 und 204): Sein amerikanischer Ethik-Professor Reinhold Niebuhr, der ihn während seines Studienaufenthalts in New York 1930 /31 kennengelernt hatte, bescheinigte eine Wandlung bei Bonhoeffers zur Politik und zur politischen Analyse: „Shortly after his return to Germany he became very much interested in ethical and political issues and for a time considered going to India to study Gandhi’s movement ... once very unpolitical, he became a very astute political analyst.“ (Niebuhr 1946, in DB, 204)

Türcke nicht die Lösung des Bildungsdilemmas, sondern trägt mit der trügerisch damit verbundenen Hoffnung zum Problem nicht fundierter Kurzzeit-Bildung bei.⁵⁰²

Hätte man Bonhoeffer gefragt, ob Bildung Religion brauche und Religion Bildung, hätte er zumindest das zweite deutlich bejaht, denn ‚Religion‘ als menschliche Kulturleistung untersteht der Notwendigkeit permanenter Selbstaufklärung. Nicht um die religiös genannte Projektion eines ausgedachten Wunsch-Gottes in den Himmel konnte es für Bonhoeffer gehen, sondern im biblisch-theologischen Sinn um die Zurücknahme aller Projektionen und die Annahme des Weltlichen und des Menschen, wie Welt und Mensch sich von der Bibel her gesehen und zugleich in befreiter ‚Sachlichkeit‘ empirisch wahrnehmbar zeigen, sich zu erfahren geben.

Ob es im Religionsunterricht einer öffentlichen Schule nach Artikel 7,3 GG neben ‚Religion‘ auch um einen solcherart ‚religionslosen‘ ‚Glauben‘ gehen kann, ist von Bonhoeffer her als die Frage zu formulieren, ob und mit welchem Ziel in Bezug auf ‚Religion‘ und ‚Glauben‘ Staat und Kirche derart weitreichend partnerschaftlich zusammenarbeiten sollten. Ein kritischer Maßstab dafür ist im Sinne der Haltung und der Theologie Bonhoeffers die im ‚Letzten‘ gebundene und von daher im Prinzip unendliche Freiheit theologischer Bildungsarbeit auch im Kontext der öffentlichen Schule: Ertragen es die Schüler und Schülerinnen, Eltern und Erziehungsberechtigte, Kollegen und Kolleginnen, Politiker und Politikerinnen je unterschiedlicher eigener Weltanschauung, dass in den Klassenzimmern immer wieder einmal davon die Rede ist und sein muss, dass die Maßstäbe dessen, was allgemein für Humanität gehalten wird, möglicherweise nicht nur als verhandelbare Wertsetzungen gelten müssen, sondern als ‚vorletzte‘ menschliche

⁵⁰² „Was haben diese Leute gegen Kompetenz? Gar nichts. Aber viel gegen die Eindampfung von Kompetenz auf Können: dass am Bildungsprozess nicht mehr interessieren soll, was jemand erfahren hat und weiß, sondern nur noch, ‚was hinten rauskommt‘ (Helmut Kohl). Am Ende eines jeden Lernschritts soll ein umschreibbares und überprüfbares Können stehen. Wenn man dies Können ‚Kompetenz‘ nennt, werden noch die bescheidensten Lernfortschritte zum Kompetenzerwerb aufgeblasen. Ein Kind, das den Zeigefinger in eine bestimmte Richtung strecken kann, hat Zeigekompetenz, seine ersten Schritte attestieren ihm Gehkompetenz. Es gibt überhaupt nur noch kompetente Kinder. Die Kehrseite dieser Schmeichelei ist, dass Kinder auch nur noch unter Kompetenzgesichtspunkten wahrgenommen werden. Geografie lässt sich nicht durch Google Earth ersetzen. [...]. Es wächst die Zahl derer, die sich die Schrumpfung des Menschen auf eine Verfügungsmasse von Verhaltensweisen nicht länger gefallen lassen wollen, ebenso wenig wie die Degradierung von Lehrern zu Lernbegleitern, zu Anhängseln von Arbeitsblättern oder Computerprogrammen. Es wächst die Rückbesinnung darauf, dass Kompetenzen einem inneren Fundus an – und einwachsen müssen, wenn sie nicht sogleich wieder verfliegen sollen, und dass sich dieser Fundus nicht primär an Maschinen bildet, sondern in der sprachgeleiteten, keineswegs immer nur harmonischen Auseinandersetzung mit Mitmenschen, in der Regel älteren, die jüngeren lebensrelevante Sachverhalte eröffnen [...] der innere Niederschlag einer Erlebensvielfalt [...] macht die Bildung eines Menschen aus. Eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Aber in der Digitalgesellschaft muss man so tun, als wäre es die neueste Entdeckung.“ Vgl. den ganzen Artikel von Christoph Türcke ‚Was im Computer ist, ist noch längst nicht im Hirn‘ unter <http://www.sueddeutsche.de/bildung/schule-was-im-computer-ist-ist-noch-laengst-nicht-im-hirn-1.3576027> (Aufruf 20.Juli 2017).

Konstruktionen auf eine ‚letzte‘ Wirklichkeit bezogen gedacht werden können, was praktisch bedeutet, dass sich alles menschliche Handeln, zuerst das ‚religiöse‘, aber auch das dezidiert nicht- oder antireligiöse, wird verantworten müssen vor einem Forum, das nicht das des Menschen ist?

Die religionspädagogische Forderung, es müsse ein Wissen von und eine Befähigung zur eigenen Orientierung geben, verweist auf den spannungsvollen Zusammenhang von Bildung, Schule und Religion.⁵⁰³ Ist aber die ans ‚Letzte‘ gebundene Radikalität von Religionsunterricht gemeint, wenn die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in Bezug auf die „Maße des Menschlichen“ die Notwendigkeit von ‚Orientierungswissen‘ als Pendant zum ‚Verfügungswissen‘ betont und den Kompetenzbegriff darum lobt, weil er mit einem notwendigen ‚Können‘ korrespondiert?⁵⁰⁴

„Die evangelische Kirche versteht Bildung als *Zusammenhang von Lernen, Wissen, Können, Wertbewusstsein, Haltungen (Einstellungen) und Handlungsfähigkeit im Horizont sinnstiftender Deutungen des Lebens*. [...]. Der zurzeit wohl am häufigsten gebrauchte Terminus der Kompetenz bezeichnet das, was früher mit ‚Fertigkeiten‘ benannt worden ist [...]. Die Suche einer Lerngesellschaft nach ‚Qualifikationen‘ und ‚Kompetenzen‘ überschreitet [...] Grenzen, wenn (falls sie überhaupt in den Blick kommen) die Bedeutung von Moral und Religion pädagogisch auf ‚moralische‘ und ‚religiöse Kompetenzen‘ reduziert wird. Religion und Ethik sind keine direkt vermittelbaren ‚Fertigkeiten‘, vielmehr stellen sie vor Fragen, bei denen es um das gesamte menschliche Dasein geht. Beherrschbares und grundsätzlich Nicht-Bherrschbares, Verfügbares und grundsätzlich Nicht-Verfügbares sind auseinander zu halten. Richtig ist am Kompetenzbegriff das Moment, das immer noch treffend und prägnant im Wort ‚Können‘ gemeint ist – ein vergessener Leitbegriff, der darum bedeutsam ist, weil sonst ‚Wissen‘ und ‚Handeln‘ auseinander brechen. Was nützen politische Programme und moralische Parolen, die Solidarität und Gemeinsinn im Staat, Streitkultur und Verständigungsfähigkeit in der Bevölkerung sowie Beiträge zu weltweiter sozialer Gerechtigkeit und Frieden betreffen, wenn das Wissen davon, wie es sein sollte, wegen mangelnden Könnens nicht zum Handeln führt? Ohne Können produziert eine Wissens- und Lerngesellschaft Enttäuschungen, die das Handeln lähmen. Bildung meint den Zusammenhang von Wissen, Können, Wertbewusstsein, Haltung, Handlungsfähigkeit und Sinn.“⁵⁰⁵

Möglicherweise ist mit diesen vielschichtigen und nachdenklichen Überlegungen der entscheidende ‚Knackpunkt‘ eher umgangen als benannt. Er liegt darin, dass Religionsunterricht im Sinn von Bonhoeffers ‚glauben lernen‘ in der Tendenz so freiheitlich wie gerade darum provokant ist, weil auch und gerade die selbstverantwortlich handelnden Subjekte im schulischen Bildungsgeschehen: der so oder anders interessierte, fragende, glaubende, zweifelnde Schüler und dessen Lehrerin, aufgrund der biblisch-theologischen Perspektive und Einrede immer wieder grundlegend gestört werden in der autonomen

⁵⁰³ Friedrich Schweitzer, Religiöse Bildung als Aufgabe der Schule, in: Martin Rothgangel/ Gottfried Adam/ Rainer Lachmann (Hgg.), Religionspädagogisches Kompendium, Göttingen 2012 (Rothgangel 2012), 92–105, ebd. 104.

⁵⁰⁴ Vgl. EKD 2003, 69.

⁵⁰⁵ EKD 2003, 66 und 70 f.

Konstruktion ihrer jeweiligen Annahmen, Hypothesen und Schlussfolgerungen. Ist eine solche im theologischen Wortsinn radikale Freiheit im kirchlichen wie im schulischen Bildungshandeln (letzteres als ‚res mixta‘ von Staat und Kirche) überhaupt gewollt? Aktuelle empirische Beobachtungen legen den Schluss nahe, dass viele Religionslehrende davor zurückscheuen, sich als ‚Zeugen‘ und ‚Zeuginnen‘ „für den Lebenswert christlichen Glaubens“ zu verstehen, dass sie sich darüber hinaus kaum noch als ‚Experten‘ und ‚Expertinnen‘ „für eine fachlich fundierte Theologie“ verstehen.

Vielleicht darf man diese scheinbar bescheidene Zurückhaltung auch als eine gern ergriffene Möglichkeit verstehen, sich in dieser im Prinzip strittigen Frage ‚religiöser‘ Bildungsarbeit einer dezidierten Stellungnahme zu entziehen und lieber gut gemachten Dienst nach Vorschrift zu leisten? Rudolf Englert jedenfalls zieht aus seinen Untersuchungen Schlüsse, die in diese Richtung deuten:

„Im Durchschnitt investieren die Lehrer und Lehrerinnen für die Klärung methodischer und organisatorischer Fragen mehr Zeit als für die Präsentation eigener inhaltlicher Impulse [...]. In der Praxisgegenwärtigen Religionsunterrichts finden sich noch zu wenige Reihen und Stunden, von denen sich sagen lässt: Hier wird der Dialog zwischen dem, was Kindern und Jugendlichen wichtig ist, und dem, was für die christliche Tradition wichtig ist, so intensiv geführt, dass die Schülerinnen und Schüler einen wirklichen Orientierungsgewinn dabei erzielen. [...]. Nicht selten wird [...] auf den vertieften Einbezug religiöser Traditionen von vornherein verzichtet. [...]. Immer häufiger werden religiöse Traditionen [...] eher im Stil sachkundlicher Information als im Stil diskursiver Auseinandersetzung zum Thema gemacht [...]. Da, wo das Gespräch mit religiösen Traditionen tatsächlich gesucht wird, bleibt dieses vielfach eher flach [...]. Das Grundproblem konfessionellen Religionsunterrichts ist und bleibt offensichtlich die Frage: Wie lässt sich die Erfahrung vermitteln, dass uns religiöse Traditionen auch in einer weitgehend post-traditionalen Gesellschaft etwas zu sagen haben? Diese Frage kann von der Religionsdidaktik allein, sondern nur in der Zusammenarbeit einer insgesamt gegenwartsbezogenen und relevanzstarken Theologie weiterführend bearbeitet werden.“⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ Rudolf Englert, Konfessioneller Religionsunterricht – zehn Thesen zum besseren Verständnis, in: Bernd Schröder (Hg.), Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur, Neukirchen 2014 (Schröder 2014), 155–161, ebd., 160 f. – Auf dem Titelbild steht eine Figur (eine Frau?) ratlos vor einem Wegweiser mit 5 Richtungsangaben, die in verschiedene Richtungen weisen: ‚RU für alle‘, ‚Religionskunde‘, ‚konfessionell‘, ‚ökumenisch‘ und ‚multireligiös‘. Die Wegweiser entsprechen weitgehend der organisationsstrukturellen Anlage des Buches, zielen mit ‚Religionskunde‘ und ‚konfessionell‘ aber unvermeidlich auch auf die Ebene der inhaltlichen Konzeptionen. In der Schulpraxis ist unmittelbar abzulesen, was ‚Religionsunterricht für alle‘ vielleicht nicht notwendig und unvermeidbar, aber de facto eben doch seine spezifische inhaltliche Füllung anders erfährt als etwa der ‚konfessionelle‘ bzw. auch konfessionell– kooperative Unterricht. Einen wesentlichen Anteil daran haben Schulleitung und Fachkollegien im Umgang mit den schulinternen Arbeitsplänen samt ihren Zielsetzungen und Standards und mit den Realitäten unterschiedlicher Lerngruppen, zusammengestellt mit Kindern aus äußerst unterschiedlichen Umgebungen. Ein ambitioniertes inhaltliches Profil von RU muss sich in jedem Fall darstellen, diskutieren und vielleicht auch gegen vielfältigen Widerstand verteidigen lassen. Dazu sind nur Lehrende bereit, die die ‚Sache‘ des ‚RU‘ zu ihrer eigenen gemacht haben und die ausreichend fachlich ausgebildet sind, um die globalen Ziele und Standards, das Gefüge wünschenswerter Kompetenzen so zu elementarisieren, dass das Wesentliche zur Geltung kommen kann. Ein ‚Religionsunterricht für alle‘ kann nicht heißen: für alle nur ein unstrittiges Minimum, sondern für alle das Optimum unter Einschluss der unvermeidbaren Dimension von Information, Konfrontation und Diskussion im RU. Vgl. zum Ganzen Rudolf Englert/ Elisabeth Hennecke/ Markus Kämmerling (Hgg.), Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele, Analysen. Konsequenzen, München 2014 (Englert 2014). Nach der

Was schulisch möglich ist, muss im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben schulintern ausgehandelt werden. Dabei spielt keine unerhebliche Rolle, ob zunächst überhaupt Religionslehrende da sind, die sich trauen, in dem angedeuteten Sinn für ‚Orientierung‘ einzustehen. Dies bedeutet ja keinesfalls, etwa ‚missionarisch‘ oder ‚verkündigend‘ unterwegs zu sein, aber doch als Person und fachlich-didaktisch einzustehen für die Möglichkeit, dass es insbesondere in einem auf Partizipation *und* Reflexion angelegten Religionsunterricht zu eminent kritischen Orientierungsprozessen kommen könnte, von deren Ausgang kein Mensch wissen kann.

Jene Schwelle oder auch der unverfügbare Punkt des Lebenswagnisses ‚vor und mit Gott‘ war für Bonhoeffer mit dem ‚Skandal‘ verbunden, dass es im Verkehr mit diesem Gott nicht ohne radikale Infragestellung des Menschen abgehen konnte. Psalm 139 verstand Bonhoeffer durchaus ‚jüdisch‘ in dem Sinn, dass dieser gefährliche Gott den Menschen ‚packt‘ und fordert.⁵⁰⁷ Das Evangelium, das Bonhoeffer predigte, war eines, das den Menschen weniger individuell bediente mit jenseitigem Trost oder religiöser Wellness,

Auswertung diverser videogestützten Unterrichtsaufzeichnungen lautet das Fazit der Autoren: 1. Positiv gegenüber früher sei der starke Einbezug der Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht, ebenso 2. die Offenheit im Umgang mit religiöser Pluralität und 3. die methodische Variabilität in der unterrichtlichen Inszenierung. Entwicklungen, die Fragen aufwerfen, seien: 1. Ein oft unklarer, weil nicht spezifischer Bezug des tatsächlich gehaltenen Unterrichts zu den Prinzipien der Korrelationsdidaktik: Der Geltungsanspruch der christlichen Tradition habe im Religionsunterricht deutlich abgenommen; auch da, wo religiöse Traditionen in den Unterricht eingebracht werden, seien sie entweder bloße Informationen (was sind Psalmen?) oder würden ausdrücklich als ‚Impulse‘ eingebracht, die den Schülern und Schülerinnen in erster Linie helfen sollen, sich über ihre eigene Position klar zu werden. 2. Das ‚Konfessionalitätsprinzip‘ erübrige sich, wenn, didaktisch inszeniert, Religionslehrende und Schüler und Schülerinnen in keiner Weise mehr zu einem ‚Wir‘ kommen könnten und die Lehrenden nur mehr Arrangeure und Moderatoren eines Unterrichtsprozesses sein wollten, statt auch ihre ‚Experten– Funktion‘ bewusst anzunehmen und der ‚Tendenz zur Versachkundlichung‘ mindestens sich selbst als Person entgegen zu setzen. 3. Kein Religionsunterricht ohne Anspruch! Zukunftsfähig werde der Religionsunterricht nur sein, wenn in ihm die Schüler und Schülerinnen nicht nur interessant beschäftigt würden, sondern sie darüber hinaus auch einmal an Aufgaben oder Problemstellungen arbeiteten, die die Schüler und Schülerinnen über eine längere Dauer herausforderten und gedanklich beschäftigten. Das aber sei insgesamt zu selten der Fall: „In diesem Punkt hat Religionsunterricht unseres Erachtens erheblichen Optimierungsbedarf“ (Englert 2014, 230): „Die Frage ist also: Wie kann der Religionsunterricht im Bereich der kognitiven Aktivierung zukünftig (noch) besser und damit im eben angesprochenen Sinne auch wirkungsstärker werden?“ (ebd., 231). Dazu am Schluss drei Hinweise der Autoren: 1. Die ‚strukturelle Verlegenheit‘ für den Religionsunterricht hängt im Kern zusammen mit der übergreifenden Verlegenheit von christlichem Glauben und Kultur überhaupt. Welche Relevanz hat der christliche Glaube für das alltägliche Leben von Menschen heute? Mit der Beantwortung dieser fundamentalen Frage dürfen Religionslehrende nicht alleine gelassen werden. 2. In vielen Unterrichtseinheiten fehlt ein dramaturgisch inszenierter Spannungsbogen. 3. Die theologische Expertise der Lehrenden scheint insgesamt ausbaufähig: „Nur fachlich gut beschlagene Religionslehrer/innen sind imstande, das Potenzial von Schülerfragen zu erkennen, in einem Unterrichtsgespräch sich ergebende Vertiefungschancen spontan zu nutzen oder auf weiterführende Perspektiven aufmerksam zu machen [...]. All das geschieht in dem von uns analysierten Religionsunterricht insgesamt zu wenig. Auch deshalb kommen Schüler/innen zu selten in Situationen, in denen sie mit den Schwachpunkten ihrer Argumentation oder mit den möglichen Konsequenzen ihrer Einstellungen konfrontiert werden. Und dies wiederum kann den Eindruck entstehen lassen, dass es im Religionsunterricht kaum irgendwelche Kriterien für die Tauglichkeit von Gesprächsbeiträgen, Interpretationen oder Positionierungen gibt“ (Englert 2014, 219–232, Zitat 232).

⁵⁰⁷ Lt. einer mündlich erzählten Erinnerung Ruth Alice von Bismarcks an eine Predigt Bonhoeffers.

sondern ihn zu seinen Nächsten wendete und zu Gottes Heil und Segen mitten im verantwortlich gelebten Leben.

Der nach dem ‚PISA-Schock‘ (2000) in Folge neu formulierter ‚Bildungsstandards‘ eingeführte Begriff der ‚religiösen Kompetenz‘ war und bleibt ambitioniert, aber deutungsbedürftig. Ein allgemeiner Kompetenzbegriff, verbunden mit aus der Ökonomie entlehnten Begriffen wie ‚Qualität‘, ‚Qualitätsentwicklung‘ und ‚Qualitätssicherung‘, mag für die Arbeit an effizienter Bildung orientierend sein, hat aber zumindest in Bezug auf das Fach ‚Religion‘ die Tendenz, theologisch sachfremde Perspektiven in den unterrichtlichen Vordergrund zu schieben. Am Ende wird zu allen möglichen wünschenswerten Fähigkeiten unter der Hand auch die Fähigkeit gefordert und gefördert, sich persönlich ‚kompetent‘ zu verbergen und ‚Religiosität‘ letztlich gezielt als ein merkwürdiges kulturelles Phänomen wahrzunehmen, dem Einige (wenige) privat mehr, die (vielen) Anderen weniger verbunden sind. Biblisch-theologisch inspiriertes ‚glauben lernen‘ zielte nicht zuerst auf ‚Können‘ und ‚Fertigkeiten‘, sondern auf den Verzicht darauf, mithilfe irgendwelcher ‚Kompetenzen‘ sich im Daseinskampf gegen Andere zu behaupten.⁵⁰⁸

Um diese gegenüber dem aktuellen religionspädagogischen Diskurs tiefer liegende Problematik, die sich in den Details von Formulierungen versteckt, aufzuweisen, zitiere ich beispielhaft aus dem Kerncurriculum Evangelische Religion 5–10 (Sek I) für Gymnasien, wie es das niedersächsische Kultusministerium in Zusammenarbeit mit den Kirchen veröffentlicht hat und das materiale Grundlage für den evangelischen Religionsunterricht ist:

„Qualitätssicherung und Qualitätsentwicklung sind zentrale Anliegen im Bildungswesen. Grundlage von Bildung ist der Erwerb von gesichertem *Verfügungs- und Orientierungswissen*,

⁵⁰⁸ Als grundlegend für den allgemeinen Kompetenzbegriff gilt die viel zitierte Kompetenzdefinition von Franz E. Weinert: Kompetenzen seien „die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können“ (Rothgangel 2012, 325). Rothgangel verweist im Fortgang seiner Darstellung auf die Adaptionen, Modifikationen und Varianten eines spezifische ‚religiösen‘ Kompetenzbegriffs nach Ulrich Hemel (1988), wonach zu ‚religiöser Kompetenz‘ gehörten: 1. Die Dimension religiöser Sensibilität (Ebene der Wahrnehmung), 2. Die Dimension des religiösen Ausdrucksverhaltens (religiöse Gestaltungs- und Handlungsfähigkeit), 3. Die Dimension religiöser Inhaltlichkeit (Vorstellungen und Inhalte), 4. Die Dimension religiöser Kommunikation (religiöse Sprachkompetenz, Dialogkompetenz, Interaktionskompetenz), 5. Die Dimension religiös motivierter Lebensgestaltung (im religionspädagogischen Prozess ist hier nur eine Anbahnung möglich). Ulrich Hemels Dimensionen sind größtenteils über die EKD und die Vereinbarungen von Kirche und Staat in die nähere Ausformulierung von ‚Kompetenzen‘ im RU eingeflossen, so z. B. eine Matrix aus sogenannten ‚prozessbezogenen Kompetenzen‘: 1. Wahrnehmungs- und Darstellungsfähigkeit, Deutungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit, Dialogfähigkeit, Gestaltungs- und Handlungsfähigkeit, jeweils in Bezug auf religiös bedeutsame Phänomene, Sprache und Zeugnisse, religiöse und ethische Fragen, mit eher inhaltlich bestimmten Gegenstandsbereichen: 1. Die Erwartungen und Bedürfnisse von Jugendlichen, 2. Die christliche Überlieferung und Lehre, 3. andere Religionen und Weltanschauungen, 4. Religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Zusammenhänge im globalen Horizont. Vgl. das entsprechenden Kompetenzmodell der Einheitlichen Prüfungsanforderungen für das Abitur (EPA) (Rothgangel 2012, 332, 334 und ff.).

das die Schülerinnen und Schüler zu einem wirksamen und verantwortlichen Handeln auch über die Schule hinaus befähigt. Den Ergebnissen von Lehr- und Lernprozessen im Unterricht kommt damit eine herausragende Bedeutung zu. Sie werden in Bildungsstandards und Kerncurricula beschrieben. Für eine Reihe von Fächern hat die Kultusministerkonferenz Bildungsstandards verabschiedet, durch die eine bundesweit einheitliche und damit vergleichbare Grundlage der fachspezifischen Anforderungen gelegt ist. Die niedersächsischen Kerncurricula nehmen die Gedanken dieser Bildungsstandards auf und konkretisieren sie, indem sie fachspezifische Kompetenzen für Doppeljahrgänge ausweisen und die dafür notwendigen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten benennen. In Kerncurricula soll ein gemeinsam geteilter Bestand an Wissen bestimmt werden, worüber Schülerinnen und Schüler in Anforderungssituationen verfügen. Kompetenzen. Kompetenzen umfassen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten, aber auch Bereitschaften, Haltungen und Einstellungen, über die Schülerinnen und Schüler verfügen müssen, um Anforderungssituationen gewachsen zu sein. Kompetenzerwerb zeigt sich darin, dass zunehmend komplexere Aufgabenstellungen gelöst werden können. Deren Bewältigung setzt gesichertes Wissen und die Kenntnis und Anwendung fachbezogener Verfahren voraus. Schülerinnen und Schüler sind kompetent, wenn sie zur Bewältigung von Anforderungssituationen auf vorhandenes Wissen zurückgreifen, die Fähigkeit besitzen, sich erforderliches Wissen zu beschaffen, zentrale Zusammenhänge des jeweiligen Sach- bzw. Handlungsbereichs erkennen, angemessene Handlungsschritte durchdenken und planen, Lösungsmöglichkeiten kreativ erproben, angemessene Handlungsentscheidungen treffen, beim Handeln verfügbare Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten einsetzen, das Ergebnis des eigenen Handelns an angemessenen Kriterien überprüfen.⁵⁰⁹

Man erkennt die Tendenz, im Namen der sachlich notwendigen ‚Qualitätssicherung und Qualitätsentwicklung‘ die ‚Bildungsstandards‘ wesentlich als ‚fachspezifische Kompetenzen‘ und diese als einen ‚Bestand an Wissen‘, ‚Fähigkeiten‘ und ‚Fertigkeiten‘ zu definieren, worüber Schüler und Schülerinnen in Anforderungssituationen ‚verfügen‘ können sollen. Außerdem geht es um ‚kreative‘ ‚Erprobung‘, ‚angemessene‘ ‚Handlungsentscheidungen‘ und um ‚kritische‘ Überprüfung des eigenen Handelns. Alles Wesentliche scheint bedacht und benannt. Trotzdem bleiben Fragen, die nicht gestellt werden: Was davon ist unter welchen Bedingungen mit wem realisierbar? Welches Gewicht kann etwa die ‚kreative Erprobung‘ in Verbindung mit dem notwendigen ‚Bestand an Wissen‘ bekommen? Ist eigentlich so unumstritten für alle Beteiligten ausgemacht und eindeutig, was unter den ‚Anforderungssituationen‘ zu verstehen ist, in Bezug auf die das ‚Wissen‘ im Sinne einer ‚Lösung‘ ‚kompetent‘ appliziert werden soll? Ist das Leben überhaupt lösbar? Lässt sich die Wahrheitsfrage oder auch die Schönheit einer Metapher, eines Gleichnisses, eines Gedichtes in solcher Applikation erfassen? Führt biblisch-theologische ‚Wahrheit‘ nicht über Orientierungswissen als Verfügungswissen hinaus? Worüber verfügt der Mensch vor Gott?

Gabriele Obst⁵¹⁰ versuchte in der ersten Phase des Umgangs mit den ‚Bildungsstandards‘ und ‚Kompetenzen‘ die damals von Nipkow u. a. in der Diskussion

⁵⁰⁹ Niedersächsischer Bildungsserver, Kerncurriculum für das Gymnasium 5–10, 5, zitiert nach: http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc_evrel_gym_i.pdf (Aufruf 25.4.2017).

⁵¹⁰ Gabriele Obst, Kompetenzorientiertes Lehren und Lernen im Religionsunterricht, Göttingen 2008 (Obst, Seitenzahlen im ff.).

aufgeführten Argumente gegen die Leitkategorie der ‚Kompetenz‘ zu widerlegen. Eine von ihr selbst angeführte empirische Untersuchung aus dem Jahr 2005 zu einem Religionsunterricht, der nach den Standards des kompetenzorientierten Unterrichts ausgerichtet war, ergab allerdings, dass Schülerinnen und Schüler nach zehn Jahren Religionsunterricht erstaunlich wenig zu Judentum, Reformation und zum Umgang mit biblischen Texten wussten (Obst, 61 f.). Obst forderte damals im Sinne der Arbeit mit den Kerncurricula, dass die Fachkonferenzen und Fachschaften sich darüber verständigen müssen, „wie die am Ende der Sekundarstufe I nachzuweisenden Kompetenzen in der Schullaufbahn aufgebaut, sukzessive gefestigt und ausdifferenziert werden können“ (63). Sie forderte konsequente Arbeit in den Fachschaften und im Unterricht etwa zu Unterrichtssequenzen. Sie fragte sich anscheinend nicht, warum ausgerechnet die Arbeit an biblischen Texten den meisten Lernenden so schwer fiel. Eine Vermutung legt sich nach dem bisher von Bonhoeffer und über die religionspädagogische Diskussion Gesagten nahe: Die ‚Themen‘ resp. ‚inhaltsbezogenen Kompetenzen‘ Judentum, Reformation und Bibel zielen sämtlich ins Herz des Verstehens der jüdisch-christlichen Tradition, indem sie die Frage nach dem biblisch bezeugten Gott und dem Menschen in Beziehung zu diesem Gott, nach dem Menschen coram deo, stellen. Davon exakt erzählen die biblischen Texte in der jüdischen wie in der christlichen Lesart. Von der Beobachtung in diversen Jahrgängen unterschiedlicher Schulen, dass das ‚coram deo‘ offensichtlich heute bei vielen oder gar den meisten (?) unserer Schüler und Schülerinnen wohl aller Schultypen, teilweise ausgenommen vielleicht der Grundschule, darüber hinaus auch bei vielen angehenden Religionslehrkräften, fortgefallen oder aber zumindest im Alltagsbewusstsein nicht präsent ist⁵¹¹, ist bei Gabriele Obst nichts zu lesen. Darf man über das ‚coram deo‘ nicht explizit und grundsätzlich reden?

Jede im Schulunterricht unumgängliche Orientierung am ‚Ergebnis‘ steht in unauflösbarer Spannung zum zentralen Symbol des christlichen Glaubens. Der am Kreuz

⁵¹¹ In intensiven Seminar Diskussionen mit Studierenden Theologie/ Religionspädagogik zu Luther, Rechtfertigung und Rechtfertigungslehre fiel und fällt mir immer wieder auf, daß eine Mehrheit der Studierenden ihren persönlichen Glauben jedenfalls kaum noch mit der Frage verknüpfen, ob und was Gott in Jesus Christus zu ihrem ewigen Heil und zeitlichen Wohl getan hat und tut. Zunächst klären viele Gewissensfragen, Schuldgefühle und Schuld ‚mit sich selbst‘ oder/ und mit ihren Konfliktpartnern (sozusagen auf der introspektiven, psychischen und beziehungsmaßig horizontalen Ebene). Eine ‚2. Chance hat jeder verdient‘ ... Gottes Vergebung, gar eine Sühneleistung Jesu am Kreuz (Satisfaktion, imputative Rechtfertigung, effektive Rechtfertigung) wird auch von vielen, wahrscheinlich der Mehrheit, der Theologiestudierenden eher als eine Art freundlicher traditioneller Hintergrund wahrgenommen. In dezidiert ‚frommen‘ Kreisen ist es dagegen sehr wichtig, Jesu Sühneleistung am Kreuz zu betonen: Je mehr Sühne, desto glaubhafter die Liebe Gottes. Es lohnte eine groß angelegte empirische Untersuchung zu der theologisch motivierten Frage, in welcher Form ‚Rechtfertigung‘ bei Theologie- und Religion-Studierenden existenziell und begrifflich vorkommt. Das Studium Theologie/ Religionspädagogik sollte deutlich daraufhin angelegt werden, dass Studierende Zeit und Raum bekommen, sich ernsthaft mit ihrem eigenen Glauben (ihr ‚glauben lernen‘), ihren Fragen, ihren theologischen Konzeptionen zu befassen und darüber in das Gespräch kommen.

Gescheiterte ist je anders ein paradoxes Vorbild für den erfolgreichen Schüler wie für die nicht erfolgreiche Schülerin und ihre Lehrer und Lehrerinnen. Das Kreuz Jesu Christi bleibt für Juden und Griechen Ärgernis und Torheit und wird tatsächlich gerade darum zum Lebensbaum (Bonhoeffer).⁵¹² Das Kreuz stellt die Wahrheitsfrage im Zusammenhang der Gottesfrage in einem unausdenkbar umfassenden und tiefsten Sinn.

In der Erzählung von Yann Martel erzählt ein als Hindu aufgewachsener 14-jähriger Junge, genannt ‚Piscine‘, von seiner Hinwendung zu dem gekreuzigten Jesus. Er überwindet allmählich und durch wiederholte Betrachtung des Kruzifixus seinen anfänglichen Widerwillen gegen diese abscheuliche Gottesvorstellung. Er kommt von diesem Bild nicht los und entscheidet sich dafür, ein Christ zu sein.⁵¹³

Der Gott (Jesus), der sich aus dieser Welt der Rechthaber und Gewalttätigen herausdrängen lässt und der uns gerade damit hilft, ist eine äußerst sensible, eine hochgradig verletzte Angelegenheit in einem Religionsunterricht, in dem manche Kinder, vielleicht instruiert von ihren Eltern, schnell wissen wollen, was es denn ‚bringt‘, hier im Religionsunterricht seine Zeit abzusetzen. Die erste ‚Kompetenz‘, die hier zu erwerben wäre, könnte der Respekt vor der so ganz andersartigen Schönheit und Fremdheit Jesu sein, mit dem man wahrscheinlich tatsächlich keinen Staat machen kann, keinen islamischen, auch keinen christlichen, Jesus, der quer steht zu diesen Kategorien der religiösen und politischen Selbstermächtigungen.

Bonhoeffer hat das theologische Fragen, das er von zuhause mitbrachte, anhand der Bibel geübt und vertieft.⁵¹⁴ Ingo Baldermann⁵¹⁵ und Friedrich Johannsen⁵¹⁶ ist auf je

⁵¹² SF, 76-79, 81, 88f., 133-136 u. ö.

⁵¹³ In: Gerhard Büttner, Veit-Jakobus Dieterich, Hans-Jürgen Hermann, Eckhard Markgraf und Hanna Roose, Spuren Lesen 3. Religionsbuch für die 9./10. Klasse, Neuausgabe, Stuttgart 2010, 121 f.

⁵¹⁴ Nicht zufällig verknüpft Mirjam Zimmermann Bibeldidaktik und Schülerorientierung. Längst vergangen, dass Bibellesen mit Instruktion, Deduktion und Katechetik assoziiert war und Schülerorientierung dagegen als Emanzipation von religiöser Bevormundung gelten konnte. Zu der Bedeutung von Fragen im Religionsunterricht s. Mirjam Zimmermann, Fragen im Religionsunterricht. Unterrichtsideen zu einer schülerorientierten Didaktik, Göttingen 2013, sowie Mirjam Zimmermann/ Ruben Zimmermann (Hg.), Handbuch der Bibeldidaktik, Tübingen 2013.

⁵¹⁵ Ingo Baldermann, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen 1986 (Baldermann 1986): „Ein Freund schrieb mir nachdenklich über den Bibelunterricht: ‚Wir tun auch manches dafür, aber es ist dann nicht sehr viel, was da unten ankommt.‘ Gerade dies aber war in der Arbeit an den Psalmen die neue Erfahrung: zu sehen, wieviel ‚da unten‘ ankommt und sich festsetzt. Wir waren in manchen Stunden einfach überwältigt von dem, was die Kinder zutage brachten“ (ebd., 5).

⁵¹⁶ Vgl. Johannsen/ Wagner 2014, 11–29, 195–267; vgl. Friedrich Johannsen, Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, 4. Aufl. Stuttgart 2010; Ulrich Becker/ Carsten Jochum-Bortfeld/ Friedrich Johannsen/ Harry Noormann, Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, 4. überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart 2014; vgl. auch Ulrich Becker, Laudatio für Professor Dr. Friedrich Johannsen, in: Ulrich Becker (Hg.), Theologie im Kontext pluraler Lebensformen. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch. Friedrich Johannsen zum 65. Geburtstag, Stuttgart, 2011, 11–15.

verschiedene Weise die biblische Grundlage des Religionsunterrichts die zentrale Kategorie ihrer Theorie und Praxis. Aktuell scheinen Religionslehrende wieder danach zu fragen, ob und wie ihr Unterricht eine theologische Substanz hat, die sich aus der Kenntnis der Bibel speist oder nur aus den Lehrbüchern für den Unterricht und dem dogmatischen Grundgerüst aus dem Studium. Die Bibel nicht als lästige Pflicht noch ‚einarbeiten‘ zu müssen⁵¹⁷, sondern aus den Texten und biblischen Zusammenhängen heraus zu arbeiten, befreit den Unterricht von ansonsten lähmender Ergebnisorientierung. Es ist kein Zufall, dass mit der Akzentsetzung auf einen bibelorientierten Unterricht eine qualifizierte Reserve gegenüber der Ergebnisorientierung im Religionsunterricht einhergeht, wie sie insbesondere Nipkow formuliert hat: Was kann als Ergebnis eines etwa an einem Bibeltext eröffneten performativen Unterrichtsprozesses gelten? Wer weiß das vorher? Das Wagnis, der Prozess ist entscheidend. Insofern Fragen, Betrachtung, Selbsterfahrung und Begegnung mit dem Überraschenden etwa während der Inszenierung von biblischen Texten wichtig sind, Begegnung und Exkursion den Unterricht mitprägen, weder das Gebet noch liturgische Experimente für grundsätzlich abwegig gehalten werden, die methodische Arbeit mit Bildern und sonstiger Kunst geschieht, kann darauf vertraut werden, dass im Freiraum einer zweckfreien Anschauung sich auch am Lern- und Lebensort Schule Außerordentliches einstellt.⁵¹⁸

Das zu den Kerncurricula gehörende Konzept der Unterscheidung von ‚inhaltsbezogenen‘ und ‚prozessbezogenen‘ Kompetenzen ist sinnvoll, weil dies stärker als früher nicht auf das Einpacken von vielleicht unverstandenem Wissensstoff setzt, sondern auf Wahrnehmung, Deutung, Interpretation, vernetztes Denken, Transfer und kreative Gestaltung seitens der selbstbestimmt lernenden Schüler und Schülerinnen. Die Frage bleibt aber und muss in jedem Kontext von Schule und Lerngruppe neu entschieden werden, was und wie

⁵¹⁷ Im schuleigenen Curriculum steht dann verräterisch: „Biblische Verweistexte“ bzw. „Pflichttexte“.

⁵¹⁸ Vgl. Nipkow, 113: „Die Rückwirkung einer Ergebnisorientierung auf die Prozessgestaltung – eine fast trivial zu nennende Tatsache – wird nicht genügend mitbedacht.“ Nipkow sagt das in Bezug auf Standards und Kompetenzen in bildungstheoretischer Hinsicht (s. dazu im ff.). Das lässt sich auf Erfahrungen im Unterricht übertragen: Beim ‚Stationenlernen‘ sollen die SuS selbstständig arbeiten lernen, auch kreativ sein können. Die Erfahrungen in Bezug auf den ‚Output‘ (wenn definiert als die Aneignung von Sachwissen) können sehr unterschiedlich sein. Schaut man am Ende in Form eines Tests etwa darauf, was auf diese Weise an Wissensstoff gelernt wurde, sind die Ergebnisse im Rahmen dessen, was im Durchschnitt auch ohne Stationenlernen gelernt worden wäre: Von den ‚Fleißigen‘ wird viel gewusst bzw. reproduziert, von den nicht so Fleißigen wenig. ‚Stationenlernen‘ sollte weniger als oft üblich mit viel Wissensstoff und mehr mit Selbsterfahrung und Erfahrung zu tun haben. Das ist allerdings für die Lehrkräfte in der Vorbereitung sehr aufwändig, wenn wirklich für 30 Leute ein anspruchsvoller Stationen-Parcours aufgebaut wird. Da müssen Raumgröße und anderes passen. Auch beim Stationenlernen und anderen Freiarbeitsformen muss gelegentlich gegen die Lust am Spaßfaktor und die eigene Bequemlichkeit an gearbeitet werden. Eine sinnvolle ‚Prozessgestaltung‘ anzudenken und zu leiten, ist didaktisch anspruchsvoll. In vielen Lerngruppen müsste dafür erst einmal am sozialen Umgang miteinander gearbeitet werden. Ohne wechselseitigen Respekt und ohne Interesse an den Arbeitsergebnissen des anderen (der anderen) sind freie Unterrichtsprozesse eine Mühe und Plage, auf die manche Lehrerin bald gerne zugunsten eher traditioneller Unterrichtsformen wieder verzichtet.

gerade mit und von diesen konkreten Schülern und Schülerinnen zu lernen wäre. Hier scheint es sowohl bei den ‚inhaltlichen‘ wie den ‚prozessbezogenen‘ ‚Kompetenzen‘ Verbesserungspotenzial zu geben. Wie entsteht im Kontext von ‚Schule‘ ein von Leistungszwängen und Ergebnisorientierung befreiter Raum, in dem es tatsächlich kreativ werden kann, wo die Beteiligten auch Theologie treiben aus Lust an der Sache, eigenständig, eingeladen, gefordert, informiert und begleitet? Wichtig ist für die spätere Praxis und wäre im Sinne der Theologie Bonhoeffers ein fundiertes Studium der Theologie mit Freiräumen für ein im Wortsinn universitäres Studium.

Im Seminar von Studierenden der Religion bzw. Theologie für das Lehramt an Berufsschulen sagte T. anhand unseres Versuches, Luthers Rechtfertigungslehre sachlich unverkürzt zu elementarisieren:

„Ich habe erst hier an der Uni gelernt, kritisch und selbst mich selbst reflektierend zu denken. Hier zerbrach mir zunächst mein Weltbild, ein schmerzlicher Prozess. In der Schule habe ich relativ fleißig gearbeitet, aber eigentlich nicht selber gedacht. Im Nachhinein denke ich, es wäre gut gewesen, schon an der Schule einem gewissen Anspruch seitens der Lehrer ausgesetzt gewesen zu sein. Man hat da viel seine Meinung gesagt. Dabei blieb es dann meistens.“ (T., 23 J.)

4.7 Wagnis und Bildung (Thesen)

Fokus dieser auf ‚Wagnis und Bildung‘ bezogenen Thesen ist die kirchliche Bildungsarbeit, speziell der Religionsunterricht. Religionsunterricht ist heute der mit den meisten jungen Leuten praktizierte Ernstfall christlich orientierter Bildungsarbeit im öffentlichen Raum.

Kaum überrascht, dass wir von Bonhoeffer wenig ‚lernen‘ können von dem, was zu den erweiterten Erkenntnissen der religionspädagogischen Debatte mindestens seit den 70ern des letzten Jahrhunderts zählt: 1. Symboldidaktik, 2. das Verständnis von ‚Religion‘ als menschliches Verhalten im Umgang mit dem ‚Heiligen‘ und 3. der Versuch, den christlich-theologischen Zugang zur Wirklichkeit um einen interreligiösen Dialog und 4. um den Versuch zu ergänzen, das wesentlich naturwissenschaftlich geprägte Weltbild vieler (nicht nur) Jugendlicher theologisch neu in den Blick zu nehmen. Bonhoeffer hätte mit allen vier Themen unter heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen kaum Schwierigkeiten gehabt. Er hätte allerdings seinen kritischen Begriff von ‚Religion‘ mit dem heute vielfach erweiterten Begriff von

„Religion“ zu vermitteln gehabt, ohne dass die religionskritische Spitze dabei hätte verloren gehen müssen und dürfen.⁵¹⁹

Gefreut hätte sich Bonhoeffer besonders an der wesentlich durch „Auschwitz“ erzwungenen, jedenfalls angestoßenen Wiederentdeckung Jesu als des Juden. Er war selbst mindestens seit 1941 in deutlichen Ansätzen dabei, eine Theologie nach dem Holocaust zu entwerfen und diesen dunklen Schatten gerade auch seiner lutherischen theologischen Tradition aufzuarbeiten.⁵²⁰

Was wir an dieser Stelle als theologisch-religionspädagogischen „Ertrag“ vorläufig fixieren können, ist trotz des zeitlichen und sachlichen Abstandes zu Bonhoeffer erheblich gerade dann, wo es sperrig zu heute Gewohntem ist. Bonhoeffers Deutlichkeit und Prägnanz zwingt uns, die eigene Theorie und Praxis theoretisch auf den Prüfstand zu legen:

(1) „Bildung“ realisiert sich im Medium der menschlichen *Beziehung*, näherhin im ernsthaften *Gespräch*. Im Gespräch von Menschen, die sich etwas zu sagen haben, geschieht das „wirklich“, *Neue*.

(2) Das „wirklich Neue“ an Bonhoeffers Lebenswerk ist der „*aspektive*“ Charakter seines Lebenszugangs, seiner Theologie, seiner Hermeneutik und seiner Didaktik. Im ernsthaften Gespräch kommen die komplementären, zuweilen auch widersprüchlichen Erfahrungen als die Aspekte der einen Wirklichkeit je zu Wort. Das „Zugleich“ der als spannungsreich, gar gegeneinander „polemisch“ (Bonhoeffer) empfundenen Erfahrungen von und Sichten auf Wirklichkeit versteht Bonhoeffer christologisch als Gott „in den Tatsachen“.

⁵¹⁹ Christoph Bizer ist von Person und Konzept her eine Brückengestalt gewesen zwischen der Theologie und Didaktik der Vorkriegszeit und der Erneuerung der Religionspädagogik in den 70-ern des letzten Jahrhunderts. In einem kleinen, literarisch meisterhaften Essay hat er sein Konzept von Religionsunterricht in Bezug auf „Jesus Christus den „Heiland“ zusammengefasst. Es hätte Bonhoeffer gefallen; denn beides wird hier verknüpft: Der Respekt vor dem unverfügbaren Heiligen, die Begegnung mit Jesus Christus, dem Heiland, und die vor jetzt 20 Jahren Neuentdeckung von Ritualen und Räumen in der didaktischen Form von Kirchnererfahrungen und Begehungen, dies alles „Religion“, aber in der Atmosphäre und im Respekt vor der unverfügbaren Begegnung mit dem Heiligen in Persona Jesu Christi (Christoph Bizer, Jesus Christus, der Heiland. Religionspädagogische Briefe an einen jungen Freund, in: Peter Biehl/ Christoph Bizer/ Roland Degen/ Norbert Mette/ Folkert Rickers und Friedrich Schweitzer, Jesus Christus in Lebenswelt und Religionspädagogik. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Band 15 (1999), Neukirchen 1999 (JRP 1999), 51–62.

⁵²⁰ Dies aufzuzeigen, wäre ein nächstes großes Thema, um Bonhoeffer neu in das theologische Gespräch zu bringen. Vgl. zur seit Jahrzehnten und bes. von Eberhard Bethge maßgeblich initiierten Diskussion: Eberhard Bethge, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1979, München 1979, bes. 183 ff. („Umdenken nach Auschwitz“); vgl. Ders., Erstes Gebot und Zeitgeschehen. Aufsätze und Rede 1980–1990, München 1991, bes. 11 ff. („Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“). Vgl. auch Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bände, München 1991. Neben Karl Barth ist Dietrich Bonhoeffer in durchaus kritischer Weise Marquardts theologischer Ausgangspunkt.

Klare Benennungen und Formulierungen, logische Schlüsse, die Verwendung von dialektischen bis zu paradoxen Denkformen, auch die Versuche in eigener Poesie und in teilweise poetischer Prosa ... all das stand bei Bonhoeffer im Dienst einer Lebensauffassung, auf deren Grund eine persönliche Beziehung alles Fühlen, Denken und Handeln ermöglicht, begleitet, behütet und tröstet: Die Liebe Gottes durch und in dem Menschen Jesus war Dietrich Bonhoeffer derart gewiss, dass er von hier aus sogar die Widersprüche des Lebens im Allgemeinen und seines eigenen Lebens in seiner Zeit in dieser Person Jesus Christus versöhnt glauben konnte. Darum waren die einander polemisch gegenübergestellten Antagonismen der Weltwirklichkeit aus seiner Sicht – und dies bewusst gegen den Wahnsinn und das Böse der politischen Realität seiner Zeit gesagt – letztlich nicht nur gebändigt, sondern ‚in Christus‘ tatsächlich in einer Weise versöhnt, dass Dietrich Bonhoeffer sie als Aspekte des Weltganzen, von Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit, vom Letzten im Vorletzten wahrnehmen und aushalten konnte. Das Leben aspektiv sehen zu können, ist Ausdruck letzter Freiheit.

(3) Die geistige Beschäftigung mit Phänomenen und Sachverhalten, die *nicht* direkt ‚nützlich‘ sind, bildet den Menschen auf das ‚Ganze‘ bzw. das „Weltganze“ hin. Der aspektive Gegenpol zum Ganzen ist das ‚Fragment‘, das Fragmentarische. Rechtfertigungstheologisch ist das Fragment das menschlich Unfertige, das Unvollendete, nur von Gott eschatologisch zu Vollendende.

Menschliches Leben und menschliche Erkenntnis bleiben fragmentarisch. Bildung im Sinne Bonhoeffers ist darum der stets neue Versuch, im Bewusstsein der eigenen Begrenztheit und Unvollkommenheit den Radius der Empathie und des Mitdenkens auf das Ganze hin zu erweitern, niemals stehen zu bleiben beim einmal Erfahrenen und Gedachten, sondern sich herausfordern und öffnen zu lassen für das Neue.

(4) Theologisch qualifizierte Bildungsarbeit ist prinzipiell *kritisch* gegen unreflektierte Nutzenanwendung von Bildung. Auch der Erwerb von ‚Orientierungswissen‘, die Behauptung, es habe und mache allererst den Sinn von Bildung aus, wenn der gebildete Mensch sich damit in der Welt besser, d.i. erfolgreicher⁵²¹ orientieren kann, steht von Bonhoeffer her unter Ideologieverdacht.⁵²²

(5) Im Anschluss an Bonhoeffer wäre die Arbeit an theologischer resp. im mehrheitlichen Sprachgebrauch in der heutigen Religionspädagogik auch ‚religiöser‘ ‚Bildung‘ zu verstehen als das methodisch organisierte Interesse für und die geistige Arbeit am ‚Ganzen‘ einer Person im ‚Vorletzten‘ (‚Charakterbildung‘). Den Menschen ‚schafft‘ Gott in Jesus Christus durch Gottes Geist.

Dass es „ungebildet“ sei, „im Film zu lachen, wenn Negertänze aufgeführt werden“, „momentane Schwächen auszunutzen“, „elementare Verhältnisse u. Vorgänge der Natur oder des geistigen Lebens nicht zu wissen“, „etwas zu verspotten, nur weil es anders ist als man“,

⁵²¹ Die Schulleitung wünscht den Kolleginnen und Kollegen wie der Vorstand eines DAX-Unternehmens ganz selbstverständlich ein gesundes und ‚erfolgreiches‘ Neues Jahr. Fällt das noch auf?

⁵²² Macht ‚Religion‘ glücklich und gesund? Selbst wenn: Im Neuen Testament geht nur marginal darum, dass der Glaube dem Menschen nützt (durchaus so z. T. in der Hebräischen Bibel – auch das entdeckte Bonhoeffer ...). Zumindest dürfen Religionslehrende nicht verschweigen und sogar zur Diskussion stellen, dass christliche Freiheit für Jesus selbst die Freiheit war, nicht aus dem Garten Gethsemane davonzulaufen.

„seine Bildung vorzuführen“, „Streberhaftigkeit, Übereifer“ (alle Zitate: Zn 62) lässt sich ohne Schwierigkeiten in heutige Bezüge übersetzen: Es ist ‚ungebildet‘, das ‚Fremde‘ oder die Fremden nur exkludieren zu können und keine faire Begegnung mit ihm organisieren zu können ‚Mobbing‘ ist ‚ungebildet‘. Von Bonhoeffers Lebenshaltung her ließe sich ohne Mühe ergänzen: Egozentrik ist ‚ungebildet‘; fehlende Selbstachtung und Selbstwahrnehmung sind ‚ungebildet‘.⁵²³

(6) Theologisch qualifizierte Bildungsarbeit thematisiert die „Grenzen des Wissens“ im Zusammenhang mit einer „*Weite des Verständnisses*“ (Zn 62, kursiv B.V.). Nicht nur der Spezialist und die Spezialistin sollten um die Grenzen ihres Wissens wissen und sich bemühen, ihren seelisch-geistigen Horizont stets neu zu erweitern. Zu guter Allgemeinbildung gehört im Sinne Bonhoeffers das Wissen ‚zugleich‘ um die eigene Begrenztheit im Wissen und Können und um die Möglichkeit einer ‚Weite‘, die jede vorab definierte Grenze des Wissens und des Könnens infragestellen kann – das eine nicht ohne das andere.

(7) Dass Bonhoeffer in seiner mittleren Phase ‚Verkündigung‘ sachlich vor ‚Erziehung‘ setzte, erweist unter den heute üblichen religionspädagogischen Begrifflichkeiten dem lernenden ‚Subjekt‘ gerade damit den höchsten Respekt, dass sich im Religionsunterricht, im Kontext einer öffentlichen und staatlichen Bildungseinrichtung, die *Rede von Gott* als die Rede von des Menschen tatsächlicher *Freiheit* bewährt.⁵²⁴

(8) Bonhoeffers zeitweilige Didaktik einer ‚*Anknüpfung durch Ärgernis*‘ wird im Religionsunterricht einer staatlichen Schule⁵²⁵ heute nicht das maßgebliche Konzept sein können und dürfen. Allerdings kann es als ein wichtiges *Korrektiv* gegenüber einer allzu unkritischen Didaktik der Subjektivität fungieren. Die biblische Botschaft beider Testamente zielt in all ihrer Vielseitigkeit – trotz und nach Bonhoeffer gerade mit ihrer christologischen Mitte und im Sinne seines Verständnisses von ‚Rechtfertigung‘⁵²⁶ – am Ende doch nicht darauf ab, den Menschen nur zu trösten oder in dem zu bestätigen, was ein Mensch sich (‚subjektiv‘) vom Leben wünscht und ‚religiös‘ von seinem (‚subjektiven‘) Gott erwartet. Bonhoeffers *theologische Religionskritik* kann und muss gerade heute in kirchlichen

⁵²³ „Zuviel Altruismus ist bedrückend und anspruchsvoll. ‚Egoismus‘ kann selbstloser, anspruchsloser sein“ (WE, 418).

⁵²⁴ Für eine vergleichbare Zuordnung von Theologie und Bildungstheorie vgl. Friedrich Schweitzer, *Bildung, Neukirchen* 2014; Paul Platzbecker, *Religiöse Bildung als Freiheitsgeschehen. Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie*, Stuttgart 2013.

⁵²⁵ Zur Erinnerung: 1935/36 ging es um ein katechetisches Konzept einer Bekennenden Kirche im NS-Staat.

⁵²⁶ Im Sinne der ‚teuren Gnade‘.

Bildungsveranstaltungen, in der Predigt, aber eben auch im Religionsunterricht⁵²⁷ angesprochen werden können.⁵²⁸

(9) Die in der Schule übliche Religionskritik nach Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud muss nach Barth und Bonhoeffer unbedingt um die *theologische Religionskritik* im 20. Jahrhundert und darüber hinaus ergänzt und vertieft werden.⁵²⁹ An Selbstkritik und Kritik sollte das Fach ‚Religion‘ sich nicht übertreffen lassen von den Fächern ‚Werte und Normen‘, ‚Ethik‘ oder ‚L-E-R‘. Die Theologizität des Faches Religion zeigt sich nicht zuletzt in der Bereitschaft und ‚Kompetenz‘ der Religionslehrenden, von der Bibel her die menschlichen Grundfragen, Grundhaltungen, Einstellungen, Verantwortlichkeiten und Verhaltensweisungen kritisch thematisieren zu können. Möglicherweise ist die Zeit reif dafür, auch im Schulunterricht ‚glauben lernen‘ im Sinne Bonhoeffers von ‚religiös sein‘ deutlicher zu differenzieren.

Manche Erfahrungen im Unterricht deuten darauf hin, dass es eine Sehnsucht nach ‚Glauben‘ – im Sinne von ‚glauben lernen‘ – gibt, die sich tatsächlich nicht automatisch mit ‚Religion‘ und ‚religiös sein‘, ‚religiöse Fragen haben‘ gleichsetzen lässt. Vielleicht deutet sich da an, dass Schüler und Schülerinnen im 21. Jahrhundert bereit sind, Phänomene des ‚Glaubens‘ ‚nicht-religiös‘ bzw. ‚weltlich‘ deuten zu wollen. Möglicherweise ist die Zeit allmählich reif dafür, Bonhoeffers programmatische Überlegungen heute neu, unmittelbar aus dem eigenen Erleben heraus, zu verstehen.

(10) Bonhoeffers dezidiert theologisches, näherhin *christologisches* Konzept für die Arbeit an des Menschen ‚Bildung‘ ist vom Ansatz her ideologie-, ‚weltanschauungs- und religionskritisch. Das Gespräch um die *Wahrheit* der Wirklichkeit beinhaltet selbstverständlich die Wahrheiten subjektiver Glaubensüberzeugungen *und* ihre Kritik. Von Bonhoeffer her müsste man heute betonen: Tolerant zu sein, heißt gerade, sich von der möglichen *Wahrheit des Anderen* betreffen zu lassen, sie auszuhalten, und umgekehrt, dem Anderen meine Wahrheit zuzumuten und mit ihm darauf zu hoffen, dass sich die Wahrheit Gottes unter uns von selbst einstellt und evident macht. Beides ist ‚unbequem‘ (Bonhoeffer),

⁵²⁷ Methodisch je anders.

⁵²⁸ Im Unterricht bietet es sich an, z. B. bei der Bearbeitung von Thematiken wie ‚Jesus in seiner Zeit‘, ‚Bergpredigt‘, ‚Kirche in der NS-Zeit‘, Theologische Ethik‘ usw. diese kritischen Aspekte biblischer Texte und Textzusammenhänge gezielt in den Blick zu nehmen. Ich habe gute Erfahrungen mit durchgängiger Lektüre von Evangelien oder auch mit Pasolinis Film „Das 1. Evangelium nach Matthäus“ gemacht, in dem ein sozialrevolutionär auftretender Jesus manches mitgebrachte Jesusbild aufstört und zum Gespräch reizt.

⁵²⁹ Im Sinne des christlich-marxistischen und des jüdisch-christlichen Dialogs, heute: des jüdisch-christlich-muslimischer Dialogs: Theologische Selbstkritik der Religionsgemeinschaften als Grundbedingung theologischer Sozialkritik z. B. in der Befreiungstheologie, Theologie nach dem Holocaust, in der interreligiösen ökumenischen Theologie. Heute geht es zentral um die theologische Kritik des Kapitalismus und der globalen Zerstörung durch die menschheitliche, speziell durch den ‚Westen‘ und ‚Norden‘ zu verantwortende Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, Gefährdung des Klimas usw.

aber unbedingt wichtig. Ohne diese Unbequemlichkeit wird ‚religiöse‘ Bildung auf Dauer belanglos und auch langweilig.

(11) Wie Bonhoeffer ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wahrheit‘ zugleich vom Menschen Jesus und vom Gott-Menschen Jesus her ‚jesuanisch-christologisch‘ auffasste (Inkarnation, Kreuz, Auferstehung, Mensch Jesus), ist damit jedem Fundamentalismus die Grundlage entzogen. Der Tod Gottes am Kreuz behauptet nichts Exklusives gegen andere, sondern gilt universal und in Freiheit für alle. Der Gott, der in Jesus an und in der ‚gottlosen‘ Welt leidet, garantiert die Würde aller leidenden und beleidigten Menschen, ja, aller Geschöpfe.

(12) Das christliche Menschenbild – der Mensch als Geschöpf und Kind Gottes – und der bei Bonhoeffer explizite Bezug auf Jesus Christus als den großen Kontrapunkt resp. ‚cantus firmus‘ (WE, 440 ff., 444, 452) müssten im Sinne Bonhoeffers ‚weltlich‘ ‚interpretiert‘ werden können, ohne dass es dabei zu einem sachlichen Substanzverlust kommen dürfte.⁵³⁰

(13) Die Beschäftigung mit Bonhoeffer stärkt das theologische Profil in der Ausbildung zum Religionslehrer bzw. zur Religionslehrerin und im Religionsunterricht.⁵³¹ Die

⁵³⁰ Das philosophische Werk von Jürgen Habermas lässt genau an dieser Stelle allerdings die Frage im Ganzen offen, ob und wie das gelingen kann, die durch die ‚Dialektik der Aufklärung‘ zugleich kritisch desavouierten und in ihrer sachlichen Substanz als Urgestein des Humanums sich erweisenden religiösen Begriffe derart in die nachmetaphysischen Sprachspiele in der postreligiösen Lebenswelt zu übersetzen, dass ihr überlebensnotwendiger Gehalt dabei nicht verloren geht. Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repetitionen*, Berlin 2012, 96–237.

⁵³¹ Dass auch viele Studierende Theologie/Religion für das Lehramt heute an der Universität allererst eine elementare Sprachfähigkeit und darauf aufbauend bzw. damit verknüpft die hermeneutische Kompetenz erwerben müssen, in der Bibel wie in Phänomenen von Alltag und Kultur Elemente ‚religiöser‘ Sprache zu entdecken und theologisch zu reflektieren, muss ich aus der Hochschulpraxis unterstreichen. Vgl. dazu Martina Kumlehn, *Hermeneutik christlicher Kommunikationsformen: Theologische Bildung als Bildung zur Sprachfähigkeit*, in Schlag/ Suhner 2017, 69–84 (Kumlehn 2017): „Da die Studierenden mit ihren individuellen Lebensausgangslagen die Voraussetzungen extremer religiöser Heterogenität mit ihren zukünftigen Schülerinnen und Schülern teilen, brauchen sie hochschuldidaktisch selbst Modelle hermeneutischer Elementarbildung, um religiös und theologisch sprachfähig zu werden, bevor sie entsprechende Bildungsprozesse bei anderen anregen können“ (Kumlehn 2017, 81). Vgl. dazu auch Stefan Altmeyer, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*, Stuttgart 2011 (Altmeyer 2011), sowie Michael Dömsgen, *Wenn Koordinaten sich verschieben: Zur Evangelizität der Religionspädagogik im mehrheitlich säkularen Kontext*, in: *Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik* 15 (2016), Heft 2, 92–103. Instruktiv auch: Gert Pickel, *Ist Reden über Religion religiös? Anmerkungen zur Existenz einer säkularen Schweigespirale*, in Miriam Rose/ Michael Wermke (Hgg.), *Religiöse Reden in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 57–88. – Gegen das Verschweigen der Gottesfrage als aus christlicher Sicht Kern der Wahrheitsfrage hilft praktisch nur die ‚fremde‘ Sprache der Bibel und der christlichen Tradition, die ‚Anderssprache‘ (Altmeyer 2011, 314) in ein unterrichtliches Spiel einzuführen, ja, didaktisch-methodisch aufs Spiel zu setzen, m. E. aber dies gerade mit Thematisierung des heute völlig ‚fremden‘ ‚Anspruchs‘ insbesondere der biblischen Texte (Bonhoeffer), eines Anspruchs, der seit 9/11 im allgemeinen medialen Bewusstsein höchst ambivalent und eher diskreditiert erscheint. Gerade ein (noch?) konfessioneller Religionsunterricht sollte sich bei allem Einbezug der lernenden Menschen und auch im Wissen um die öffentliche (und oft undifferenzierte bzw. polemische) Diskussion über ‚Religion‘ den Teil der Deutungshoheit über die eigenen Quellen nicht nehmen lassen, der dem theologisch gebildeten Lehramt eignet und zusteht.

Die ‚*Theologizität*‘ der Religionspädagogik erweist sich zentral an der Frage, ob in Theorie und Praxis die Frage nach dem ‚Wer‘ Jesu Christi (für uns heute) gewagt wird.⁵³² Die ‚*Theologizität*‘ der Religionspädagogik erweist sich zentral an der Frage, ob in Theorie und Praxis die Frage nach dem ‚Wer‘ Jesu Christi (für uns heute) gewagt wird.⁵³³

(14) Dietrich Bonhoeffer hat den Lehrer resp. die Lehrerin der Bibel mit den Katecheten und Katechetinnen zusammen unter dem Wort Gottes gesehen.

Je deutlicher von Seiten der Religionslehrenden offen gelegt wird, dass sie selbst keinerlei missionarisches oder sonstiges weltanschauliches oder moralisches Interesse, dass sie auch kein Privileg und kein solches Sonderwissen haben, das sie aus der Gemeinschaft der miteinander Lernenden heraushöbe, dass ihr Augenmerk tatsächlich ausschließlich der ‚Sache‘ der Bibel und den konkret gegebenen Nächsten gilt, desto sachbezogener wird der Religionsunterricht.

(15) Bonhoeffers Bibelhermeneutik ist ein heute enorm reizvoller Ansatz gerade für Kinder und Jugendliche, weil sie dem Text *und* den Auslegenden das Maximale zutraut. Bonhoeffers *Liebe zur Bibel*, seine begründete Vermutung, es gäbe in der Begegnung mit dem biblischen Wort eine bunte, vielstimmige Sprache zu entdecken, die mir nicht unbedingt selbst eingefallen wäre und die Herzen und Hirne erreicht, kann dazu verlocken, eingefahrene Vorurteile zu verlassen und neue Erfahrungen mit und an den Texten zu wagen.⁵³⁴

Wenn Pastorinnen und Lehrer es aufgeben, von ihrem eigenen Glauben wertschätzend zu sprechen, wenn sie nicht ausreichend darin gebildet sein sollten, biblisch- theologisch, hermeneutisch geschult Leben deuten und (andere) Lernende in sinnvolle Lernprozesse einführen zu können, wenn der Anspruch aufgegeben werden sollte, dass auch in der Schule Erlebnisse als gedeutete Lebenserfahrungen zur Sprache kommen und als solche rekonstruiert und reflektiert werden, auf neue Erfahrungen hin geöffnet, dann sollte sich der Religionsunterricht ehrlicherweise selbst erledigen und das, was die Menschen der heutigen Kultur aus ‚Religion‘ angeblich noch wissen wollen, in ‚Religionskunde‘ und ‚Werte und Normen‘ bzw. auch ‚Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde‘ überführen.

⁵³² Die Kritik, die in den 50er- und 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts an einer ähnlich christologischen und rechtfertigungstheologischen Ausrichtung der Religionspädagogik geübt wurde (sowohl an der Religionspädagogik nach dem Modell der ‚Evangelischen Unterweisung‘ wie anders auch an der nach dem hermeneutisch-kerygmatischen Modell Martin Stallmanns), hier laufe das Konzept letztlich auf „Aut Christus aut nihil“ zu (Nipkow 1998, 82), trifft jedenfalls Bonhoeffer nicht. Bei ihm gibt es alle denkbaren Zugänge zur Wirklichkeit, zu den ‚Tatsachen‘. Diese sind aus Bonhoeffers Sicht von Gott in Jesus Christus imprägniert. Für die Menschen, die es glauben können, ist Jesus Christus die orientierende und stabilisierende Mitte ihres Lebens, der *cantus firmus*. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass alle anderen notwendig vor dem ‚Nichts‘ stünden.

⁵³³ Die Kritik, die in den 50er- und 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts an einer ähnlich christologischen und rechtfertigungstheologischen Ausrichtung der Religionspädagogik geübt wurde (sowohl an der Religionspädagogik nach dem Modell der ‚Evangelischen Unterweisung‘ wie anders auch an der nach dem hermeneutisch-kerygmatischen Modell Martin Stallmanns), hier laufe das Konzept letztlich auf „Aut Christus aut nihil“ zu (Nipkow 1998, 82), trifft jedenfalls Bonhoeffer nicht. Bei ihm gibt es alle denkbaren Zugänge zur Wirklichkeit, zu den ‚Tatsachen‘. Diese sind aus Bonhoeffers Sicht von Gott in Jesus Christus imprägniert. Für die Menschen, die es glauben können, ist Jesus Christus die orientierende und stabilisierende Mitte ihres Lebens, der *cantus firmus*. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass alle anderen notwendig vor dem ‚Nichts‘ stünden.

⁵³⁴ Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, 2. Aufl. München 2017, 426 f.: „Was könnten wir in der frühen Reformation finden? [...] eine heilsame Konzentration der theologischen Lehre auf Gottes in seinem Sohn Jesus Christus nahe gekommene, unverdiente Gnade, auf das menschliche Ungenügen und auf Liebe zu den näheren und ferneren Nächsten; eine Frömmigkeit, die nicht bei sich selber bleibt, sondern in die Welt zieht, ökumenische Gemeinschaft sucht und schafft, die Grenzen der Anderen res-

(16) Bonhoeffer hat im Kindergottesdienst Bibel *erzählt*. Diese scheinbar alt-modische Methode erweist sich im Kindergottesdienst, im Schulunterricht und auch in der Erwachsenenbildung als eine wieder zu entdeckende hervorragende Weise, biblisch zu lernen, anhand biblischer erzählender Texte subjektiv und intersubjektiv zu erproben, ob und was ein bestimmter Text bedeuten könnte.⁵³⁵

(17) Schüler und Schülerinnen können selbst in einem konfessionell evangelischen Religionsunterricht nicht mehr auf das lutherische ‚sola scriptura‘ im Sinne einer ‚norma normata‘ verpflichtet werden. Die Bibel muss stattdessen auch rezeptionsästhetisch gelesen werden. Zugleich darf es unter der Voraussetzung von Atmosphäre, Vertrauen und Respekt dazu kommen, dass Bonhoeffers Frage „*Was glauben wir wirklich, so, daß wir mit unserem Leben daran hängen?*“ (WE, 559, kursiv, B.V.) jedenfalls dann und wann explizit wird. Religionslehrende müssen die Kunst der Selbst- und Fremdwahrnehmung beherrschen und abschätzen können, ob und wann eine Frage solcher Qualität gestellt werden kann.

(18) Religionslehrende sind in der Linie von Bonhoeffers Lebenswerk keineswegs nur Moderatoren und Moderatorinnen in Bildungsprozessen, sondern stellen sich selbst als erkennbare Personen einem *echten Dialog*, bei dem sie selber sozusagen mit Haut und Haaren einbezogen sind. Der Blick auf die didaktisch unverfügbare ‚Schwelle‘, von der aus das ‚Heilige‘ (Josuttis, Bizer) resp. Gottes Geist auf den Menschen Wirkung haben kann, betrifft zunächst die Religionslehrenden selbst, die sich fragen lassen müssen: Will ich wirklich ‚Religion‘ ‚lehren‘ und ‚glauben lernen‘? Mit welchen ‚Mächten‘ komme ich da in Kontakt? Wie gehe ich mit ihnen um? Möchte ich Lernende ‚verändern‘? (John Hattie) Möchte ich, dass Gott Menschen ‚bildet‘?⁵³⁶

pektiert oder überwindet; eine bunte, vielstimmige Sprache, die aus der Begegnung mit dem biblischen Wort erwächst und Herzen und Hirne erreicht. Diese Reformation steht noch aus.“

⁵³⁵ Es zeigt sich insbesondere im Religionsunterricht, dass das nachhaltig behalten wird und zu Gedanken anregt, was als bildhaft erzählte Geschichte synaptisch verknüpft wurde und als Folie zum Verstehen eigener Lebenserfahrung zur Verfügung steht. Beispiel: Luthers Kampf gegen den Ablasshandel wird nur wirklich verstanden, wenn die Mitglieder einer Lerngruppe zumindest die Chance erhalten, diesen auf den ersten Anschein mittelalterlichen Existenzängsten nachzuspüren. Eine einfühlsame, farbige und dabei theologisch anspruchsvolle Erzählung vom Leben Luthers, vom Leben der Menschen damals, aus verschiedenen Perspektiven mündlich, vielleicht durch einen Film unterstützt, ist durch keine Arbeit an Lückentexten, keine rein auf Information und Argumentation setzende Didaktik zu ersetzen. Historische Daten müssen anfangshaft Erlebtem zugeordnet werden können. Sonst bleibt Religionsunterricht belanglos und wirkungslos, inkompetent.

⁵³⁶ Manfred Josuttis wagte in den 90ern des letzten Jahrhunderts fast einen Tabubruch, als er seinen friedensbewegten Freunden und Freundinnen zumutete, das de facto tabuisierte Thema der ‚Macht‘ in Zusammenhängen von Religion und Glaube positiv zum Thema zu machen. Der ‚Pfarrer‘ ist nicht nur ‚Zeuge‘ und ‚Helfer‘ resp. ‚Helferin‘, sondern auch ‚Führer‘ (resp. ‚Führerin‘) in das Heilige. Josuttis‘ grundsätzliche Auffassung umfasst auch die Religionslehrenden (vgl. Josuttis 1996). Aus ganz anderer und inhaltlich unverdächtigter Richtung kommt heute von Bildungsforscher John Hattie Unterstützung für dieses Bild vom

(19) Bonhoeffer war ein Meister der *Frage und des Dialogs*. Seine Texte sind auch dann, wenn sie als Monologe verfasst oder mündlich auch so gehalten wurden (Predigten, Vorlesungen) prinzipiell auf den Dialog angelegt, ausgerichtet auf die Frage, was ein bestimmter biblischer Text in einer bestimmten Situation möglicherweise bestimmt zu bedeuten hat.⁵³⁷

(20) Der gelebten Beziehung zu Gott entsprach für Bonhoeffer die Treue zu sich selbst, die Solidarität mit den Mitmenschen und die Bereitschaft und Fähigkeit, von Christus gestärkt, *der Erde treu zu sein* (DBW 12, 265), sich eben *nicht* ‚religiös‘ zu verflüchtigen.

(21) Theologie von und mit Kindern und Jugendlichen fordert Lehrkräfte, die biblische und christlich-theologische Vorstellungen und Sprachformen in den Unterricht einbringen als Angebote zur je eigenen Weiterarbeit. Theologische Gespräche mit Kindern und Jugendlichen gelingen umso eher, als sie methodisch und sachkundig *geführt* werden.⁵³⁸

Lehrer resp. der Lehrerin als einer Person, die zumindest auch ‚führen‘ muss, um ‚Regie‘ in einem ‚guten‘ Unterricht zu führen, vgl. John Hattie, *Lernen sichtbar machen für Lehrpersonen*, Überarbeitete deutschsprachige Ausgabe von *Visible Learning for Teachers*, Durchgesehener Nachdruck der ersten Auflage, Baltmannsweiler 2014. Vgl. Klaus Zierer, *Hattie für gestresste Lehrer*, 2. Aufl. Baltmannsweiler 2016 (Hattie 2016). Darin stehen für viele Lehrende ärgerliche, für andere tröstliche, weil ihnen ihr Lehrer/in-Sein erlaubende, Sätze „Ein guter Lehrer setzt hohe Erwartungen. Er schafft ein fehlerfreundliches Klima in der Klasse, stellt auch sein Handeln immer wieder infrage, evaluiert seinen eigenen Unterricht fortlaufend und arbeitet mit anderen Lehrern zusammen [...]. Ein Lehrer muss erkennen, dass es seine Aufgabe ist, die Lernenden zu verändern, sie immer wieder herauszufordern und an ihre Grenzen zu bringen. Die meisten Schüler, wie auch Erwachsene, setzen sich eher bescheidene Ziele [...]. Lehrer müssen diese Haltung brechen. Denn wer glaubt, dass er mittelmäßig ist, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit auch mittelmäßig abschneiden“ (Hattie 2016, 13).

⁵³⁷ Religionslehrende fragen, was ein Text bedeuten könnte. Bonhoeffer fragte nach dem konkreten Gebot Gottes, also nach einer bestimmten Bedeutung. Für den praktischen Unterricht halte ich diese Unterscheidung insofern für wichtig, als ich als Lehrender oder Lehrende einen möglicherweise akut werdenden Anspruch biblischer Texte offensiv zur Diskussion stellen will. Solcherart fungiert der oder die Religionslehrende dreifach als Stellvertreter oder Stellvertreterin des Textes, als solidarischer Moderator resp. Moderatorin der Fragen, Interessen und Deutungen der Schüler und Schülerinnen und auch als theologisch dazu ausgebildete und ausgebildeter Anwalt und Anwältin des Textes, sowohl mit seiner möglichen Bedeutung, als auch in seiner Eigenschaft als eines historisch und literarisch auszulegenden Textes der Kulturgeschichte.

⁵³⁸ Thomas Schlag differenziert in Bezug auf die ‚Jugendtheologie‘ die „Theologie der Jugendlichen“ als ihre ‚individuelle Religiosität‘ im Modus der ‚Primärkommunikation‘ (Beispiel: „Es gibt eine höhere Macht“), „theologische Gespräche mit Jugendlichen“ als der ‚Alltagstheologie‘ im Modus der Reflexion („Sekundärkommunikation I“) und eine „Theologie für Jugendliche“ seitens der ‚akademischen Theologie‘ mit dem Modus der Deutung („Sekundärkommunikation II“), das alles unter dem Ziel ‚religiöser Selbstorientierung‘ unter den bildungstheoretischen Zielvorgaben von „Befähigung zur Freiheit“ und „Lebensdienlichkeit“. Abgesehen davon, dass ‚Lebensdienlichkeit‘ aus theologischen Gründen m. E. kein letztes Ziel, sondern nur ein sozusagen Axiom mittlerer Reichweite sein kann, ein wichtiger Aspekt, auf den theologisch wie didaktisch immer zu achten ist, ist diese Unterscheidung didaktisch prägnant. Sie setzt theologische Maßstäbe an den Unterricht an und ermutigt zugleich, bei Kindern und Jugendlichen anfängliche theologische Kompetenz vorauszusetzen. Vgl. Thomas Schlag, *Lebensdienliches zur Sprache bringen – Überlegungen zur Theologizität kirchlicher Bildungsverantwortung*, in Schlag/ Suhner 2017, 135–149, ebd., 144. Die Kategorie der ‚Lebensdienlichkeit‘ dient Klaus-Peter Jörns als oberste Maxime theologischer Wahrheitsfindung. Jörns ging von empirischen Daten einer Pastorenbefragung in Berlin aus und deutete das Ergebnis dahingehend, dass nicht mehr geglaubt wird, was nicht lebensdienlich ist. So wichtig die Frage der Wirkungsgeschichte von Religionen und theologischen Glaubenssysteme ist (!), ist es doch ein Kurzschluss, von einem empirischen Befund aus die weitreichende Konsequenz zu ziehen,

(22) Kinder und Jugendliche können im Religionsunterricht in elementarer Weise Respekt lernen, Achtung vor dem unverfügbaren *Anderen* als dem Nächsten, Gott im Nächsten. Sie können im Religionsunterricht über Bilder *staunen*, Gegenstände ertasten, Musik erlauschen, Geschichten hören, mit einander ins Spiel kommen, Gedankenspiele erproben, die Position des Anderen einnehmen, *fremde* Gedanken zulassen.

(23) Von Bonhoeffer wäre seitens der hermeneutischen Theologie ‚*differenzhermeneutisch*‘ die Provokation anzunehmen, zwischen der je subjektiven Deutung und der ‚Sache selbst‘ klar zu unterscheiden. Es bleibt bei Bonhoeffer das Andere der Deutung *der lebendige Gott* selbst, der dem Menschen in sein deutendes Wort fällt, hermeneutisch und existenziell.

(24) Das Konzept der *Kinder- und Jugendtheologie* wird trotz Kritik⁵³⁹ als Hoffnung für die religionspädagogische Zukunft vertreten.⁵⁴⁰ Das Lebenswerk Dietrich Bonhoeffers könnte sowohl material (dogmatisch) wie methodisch in hervorragender Weise dabei helfen, Jugendliche theologisch *sprachfähig* zu machen. Gerade Bonhoeffers *profilierte* Christologie, sein Menschenbild, sein Gottesverständnis, seine ganze ‚aspektive‘ Dogmatik könnte vielfältige Anregungen geben in der Fortschreibung der Kinder- und Jugendtheologie.⁵⁴¹

(25) Mit Bonhoeffer könnte das immer neu aufgelegte strittige Themenfeld von ‚*Naturwissenschaft und Glaube*‘ theologisch qualifiziert, unaufgeregt, klar, neugierig und sachlich bearbeitet werden, weil für ihn ‚Glaube‘ nicht an den Grenzen menschlicher Erkenntnis, sondern mitten in dem Erkannten, mitten im Leben seinen Ort hat.

(26) Der seit Jahren in allen praktisch-theologischen Zusammenhängen von der Homiletik bis zur Religionspädagogik als Leitbegriff fungierende Begriff der ‚Erfahrung‘ war

den ‚Glauben‘ also entsprechend umzuformulieren. Auch im Gespräch mit Jugendlichen geht es darum, ihren jeweiligen persönlichen Glauben uneingeschränkt zu respektieren, aber ihre ‚Theologien‘ doch auch in den Dialog zu führen mit biblischen und tradierten theologischen Texten, Bildern, Symbolwelten. Die ‚Lebensdienlichkeit‘ wäre dabei ein Marker, aber nicht das entscheidende Kriterium von Wahrheit. ‚Wahrheit‘ entzieht sich letztlich jeder menschlichen Betrachtung und kann so oder so nur annäherungsweise und multiperspektivisch angezielt werden.

⁵³⁹ Vgl. Bernhard Dressler, Warum und auf welche Weise Religionspädagogik als Theologie zu betreiben ist. Überlegungen zur Theologizität der Religionspädagogik, in: Schlag/ Suhner 2017, 85–100.

⁵⁴⁰ M. E. besonders gelungen in theologischer Grundlegung und didaktisch reflektiert mit praktischen Beispielen: Michaela Albrecht, Vom Kreuz reden im Religionsunterricht, Göttingen 2008.

⁵⁴¹ Vgl. Friedrich Schweitzer, Das Theologische der Religionspädagogik. Grundfragen und Herausforderungen, in: Schlag/ Suhner 2017, 9–20. – Während Friedrich Schweitzer die steigende Bedeutung der Religionswissenschaft als ‚neue hermeneutische Grundperspektive‘ akzentuiert (Schweitzer in Schlag/ Suhner 2017, 15), könnte man mit Bonhoeffer eher auf eine steigende Bedeutung von biblischer Theologie hoffen.

kein explizites Thema in Bonhoeffers Theologie und doch ihr von Anfang an inhärent. Gott ‚ist‘ ‚in den Tatsachen‘. Gott ist im ‚Personbezug‘.

(27) Von Bonhoeffer her ist zu fragen, präzise in welchem Sinne es wesentliche Aufgabe von religiöser Bildung sein muss, die Subjektwerdung der Schüler und Schülerinnen zu fördern. Die ‚Subjekte‘ sollen ‚selbsttätig‘ und ein Leben lang ‚unabschließbar‘ lernen, dabei von Lehrenden in ihrer ‚Personwürde‘ geschützt und bei der ‚Gestaltfindung für das eigene Leben‘ unterstützt werden.⁵⁴² Mit Bonhoeffer müsste man fragen, ob das Ideal des mit sich selbst identisch werdenden Subjekts *rechtfertigungstheologisch* gültig und im Unterrichtsgeschehen praktikabel ist.⁵⁴³

(28) Bonhoeffer sprach in biblischer, speziell in paulinischer und in lutherischer Diktion vom ‚Fall‘, vom ‚status corruptionis‘, vom ‚homo sicut deus‘ oder ‚incurvatus in seipsum‘. Möglicherweise wären nach ‚Entfremdung‘ ‚Ichverhaftung‘, ‚Ego-Falle‘, ‚Orientierungslosigkeit‘, auch ‚Verzweiflung‘ und ‚Angst‘, Erfahrungen des ‚Bösen‘ notwendige Vokabeln in einer (nicht nur) aktuell wichtigen Auseinandersetzung mit ‚Sünde‘ und ‚teurer Gnade‘ (Bonhoeffer).

(29) Der Fortfall jeglicher Rede von ‚Sünde‘ und ‚Mensch als Sünder‘, die versimpelnde Engführung von ‚Sünde‘ auf ‚Schuld‘ und von ‚Schuld‘ auf ‚Schuldgefühl‘ sowie von ‚Vergebung‘ auf ‚jeder hat eine zweite Chance verdient‘, wird weder der Realität, noch dem biblischen Befund gerecht. Von dem *Bösen, von Schuld und von Vergebung und Erlösung mitten im ‚Diesseitigen‘* wäre heute in Bildungszusammenhängen ganz entschieden zu reden. Wenn Menschen sich ihr Leben ‚deuten‘, sollten sie, ihrem Alter und der Ausgangslage angepasst, mit der Wirklichkeit der Selbsttäuschung, der Illusion, des Versteckspiels, der Unterscheidung von Schuld und Schuldgefühl, auch der (neurotisierenden) Übertragung von Schuldgefühlen bekannt gemacht werden. Jesu Heilungsgeschichten bedeuten und bewirken mehr als ‚zweite Chance‘ und ‚Schwamm drüber‘.

(30) In Anbetracht der religiösen Pluralität und Heterogenität in der Gesellschaft und des teilweise enormen Sprachverlusts speziell in Bezug auf den christlichen Glauben, muss

⁵⁴² Schröder 2012, 225 ff.

⁵⁴³ Mag es entwicklungspsychologisch für unwahrscheinlich (oder gar unmöglich) gelten, dass etwa ein 16-jähriger Schüler eine derartige geistige Reife entwickelt haben könnte, dass sein Streben nach Erfolg und Bedeutung zusammen stimmen könnte mit dem auch nur zeitweiligen Verzicht auf genau darauf: Im Schulalltag begegnen mir fast täglich Schüler und Schülerinnen, die sich danach zu sehnen scheinen, einen solchen paradoxen Weg in den Blick zu bekommen. Der ‚Stress‘, von morgens bis abends ‚performen‘ zu müssen, ist jedenfalls groß. Der Sinn einer ‚iustitia aliena‘ könnte näher liegen, als manche meinen.

der Religionsunterricht, konfessionell oder ‚für alle‘, sich auf *Wesentliches* konzentrieren und sich *interreligiös* öffnen. Die Relevanz des Religionsunterrichts heute hängt nicht zuletzt an seiner ‚Theologizität‘. Der liebevolle und genaue Blick auf die Schüler und Schülerinnen erfordert theologische Kompetenz und umgekehrt.⁵⁴⁴

(31) Bonhoeffer hatte die Vision, die neue ‚Sprache‘ einer nicht-religiösen Interpretation der Bibel wäre eine *performative Sprache* „wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt“ (Mai 1944, WE, 436⁵⁴⁵). Wer wagt eine solche Sprache, voller Zärtlichkeit und Poesie, Reichtum an Bezügen und dabei ganz schlicht, zapackend und herausfordernd, anspruchsvoll und Freiräume gewährend?

(32) Die Sprache des *Juden Jesus* ist die Sprache, mit der er den Tanach gelesen hat und Gottes Reich angekündigt und je und je zur Gestalt gebracht hat. Ihm nach und zugleich ‚an‘ ihn als den Gekreuzigten und Auferstandenen mitten im Leben und in der Weltwirklichkeit glaubend, erprobt die christliche Gemeinde in Wort und Tat (‚vorbildlich‘) die *Sprache einer qualifizierten Weltlichkeit*. Die Rede von Gott und von den letzten Dingen lässt verstehen, durchdringt und qualifiziert das Leben von Menschen, wie es tatsächlich ist. Gott ist Gott in den *Tatsachen*, nicht in einer religiösen Sphäre und nicht erst dort, wo Menschen ihr Leben religiös deuten.

⁵⁴⁴ Rudolf Englert weist in seinem neuesten Beitrag zur fachwissenschaftlichen Debatte um das Theologische in der Religionspädagogik darauf hin: „Wenn Theologie ihren Platz im Gesamtgefüge wissenschaftlichen Bemühens behalten will, muss sie besser als bisher in der Lage sein, den hier unter dem Begriff der ‚Theologizität‘ angesprochenen besonderen Charakter ihrer Arbeit nachvollziehbar darzustellen und zu begründen.“ Mit Blick auf die schulische Seite, den empirisch wahrgenommenen Religionsunterricht und die ihn regelnden Kerncurricula mit den in ihnen aufgeführten religiösen Kompetenzen: „Der Glaube der Christen wird in vielen Fällen offenbar nicht mehr prinzipiell anders behandelt als der Glaube von Anhängern des Konfuzius. Insofern erscheint die Kompetenzorientierung als ein (weiter) Schritt hin zur Versachkundlichung des Religionsunterrichts und zu seiner Verreligionswissenschaftlichung“ (in: Schlag/ Suhner 2017, 21 f. sowie 28 f.). Für beide von Englert angesprochenen Fragen könnte man bei Bonhoeffer fündig werden.

⁵⁴⁵ Ist schon ausgedacht worden, was allein diese kleine Passage von der ‚Sprache Jesu‘ mit ihrem Rückverweis in das Erste Testament und ihrem Bezug auf das Reich Gottes hermeneutisch- theologisch beinhaltet, wenn über den Zusammenhang von Spracherwerb bzw. Sprache erlernen und Alltagsprache und ‚glauben lernen‘ resp. ‚Religion mit Stil‘ (Korsch) nachgedacht wird (Korsch, 20 ff.). Vgl. Dietrich Korsch/ Lars Charbonnier (Hgg.), *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*, Göttingen 2008; Dietrich Korsch, *Die Bibel im Pfarramt*, in: Regina Sommer/ Julia Koll (Hgg.), *Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert*. Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2012, 117–127.

(33) ‚Deutung‘ bleibt Deutung. Das in der Bibel Mitgeteilte wird ‚interpretiert‘.⁵⁴⁶ Anders als Bultmann meinte Bonhoeffer aber, die *mythologischen Elemente* der biblischen Erzählungen in ihrem sachlichen Gehalt, darüber hinaus die biblischen Gedankenfiguren und poetischen Sprachformen etwa der ‚Sprache Jesu‘ gegen den reduzierenden Zugriff einer vorab definierten menschlichen Ratio verteidigen zu müssen.⁵⁴⁷ Dem biblischen Text traute Bonhoeffer *performative* Kraft zu.

(34) „Das Evangelium ist für jedes Volk nicht anders da als in der eigenen Sprache! Darum in Luthersprache, möglichst auswendig“ (DBW 14, 499, 536). Bonhoeffers Hochschätzung von *Luthers Sprache* erinnert daran, wie wichtig in der Religionsdidaktik der Umgang mit Sprache und darüber hinaus mit *schönen Materialien* ist.

(35) Ein präziser Umgang mit der *eigenen Sprache* ist nicht erst heute ein Proprium im Religionsunterricht, aber wichtiger denn je. Was meinen Schüler und Schülerinnen, wenn sie theologisch sprechen, Symbole entschlüsseln, Bilder malen und erklären, Musik empfinden und Wirkung beschreiben?⁵⁴⁸ Gesprächsführung, eine sokratische Heuristik will gelernt sein: zu fragen, was der Andere, was man selber eigentlich meint, wenn man es sagt. Oft geht es schlicht darum, einen Text gründlich zu lesen und Wort für Wort zu verstehen.

⁵⁴⁶ Philipp Stoellger unterscheidet ‚Deutung‘ im Zusammenhang eines ‚Zeigens‘ bzw. Gezeigt-Bekommens und eines Redens von etwas, das sich gezeigt hat, als Basiskategorie religiösen Weltverständnisses von ‚Interpretation‘ im Sinn einer wissenschaftlich geregelten Reflexion (vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, 441 ff.). Die derzeit gültigen Kerncurricula Religion unterscheiden mithilfe von ‚Operatoren‘, dass Schüler und Schülerinnen wahrnehmen, deuten, aber auch interpretieren.

⁵⁴⁷ Die hermeneutische Theologie muss sich von Bonhoeffer her fragen lassen, ob sie ‚Gott‘ ausschließlich zum Moment des menschlichen Selbstbewusstseins erklären möchte. „Gott will uns beim Geschehen seines Willens, beim Kommen seines Reiches, beim Heiligen seines Namens dabei haben. Und die Form des Dabeiseins ist die Bitte.“ Vgl. Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000 (Korsch), 218. Mehrdeutig bleibt auch bei Dietrich Korsch, ob Gottes Geist ausschließlich darin wirkt und sich also Gebetserhörung exklusiv darin zeigt, dass durch den Geist des Menschen Selbstbewusstsein transformiert wird, Gebetserhörung ausschließlich als das Bewusstsein von der Gegenwart Gottes zu denken ist, oder ob der oder die Betende Gott zutraut, „über das Bewußtsein des Betenden hinaus“ etwas zu bewirken. So differenziert Hans Theodor Goebel, *Beten als Lebensform. Ein Versuch*, Dietrich Korsch nachzudenken und fragend mit ihm weiterzudenken. Vgl. Cornelia Richter/ Bernhard Dressler/ Jörg Lauster, *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*, Leipzig 2014 (Richter 2014), 341–347. Hermeneutische Theologie steht offensichtlich in der Gefahr, aus Hermes, dem ‚Dolmetscher‘, die Botschaft selbst zu machen, aus dem Vorgang des Verstehens und der Deutung alles das, etwas überhaupt erhofft werden kann. Bonhoeffer hält sich da vergleichsweise verwundbar, offen, erwartet das Unerwartbare: „führ, wenn es sein kann, wieder uns zusammen! / Wir wissen es, dein Licht scheint in der Nacht“ (Dezember 1944, WE 608).

⁵⁴⁸ Martina Kumlehn, *Deutung des Lebens im Spiegel der christlichen Tradition: Religionspädagogische Erwartungen an eine systematisch-theologische Hermeneutik des Christentums*, in: *Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik* 12 (2013), Heft 2, 34–35, sowie Dies., *Hermeneutik im Übergang: Deutungsräume religions- und hochschuldidaktisch eröffnen und verknüpfen*, in: *Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik* 14 (2015), Heft 2, 54–69.

(36) Bonhoeffers Texte sind, auch wenn sie in Fragmenten stehen oder selber Fragmente sind, *Sprachmuster der Wahrheitssuche*, mindestens Anschauungsmaterial für bedeutsame Sprache. Insofern Schüler und Schülerinnen an ihrer eigenen Sprache arbeiten, gelangen sie über die Arbeit an ihrer Sprache, über das Wagnis von Deutung und Positionierung, in den Grenzbereich jener Bedeutsamkeit, in dem unverfügbar plötzlich auch eine existenziell beglaubigte Rede von Gott Gestalt finden könnte.

(37) Der Anfang bibeldidaktischer Methodik war für Dietrich Bonhoeffer die *Erfahrung*, dass ihm biblische Geschichten *vorgelesen, nacherzählt und ‚erklärt‘* wurden.⁵⁴⁹ Auch im Schulunterricht kann methodisch kontrolliert erzählt, bibliologisch⁵⁵⁰ und anfangshaft auch bibliodramatisch gearbeitet werden.

(38) Heutige Religionspädagogik hat – über Bonhoeffer hinaus – den Wert und Sinn von *Symbolen* und von *‚religiös‘ bespielten Räumen* wiederentdeckt. Jeder halbwegs liebevoll gestaltete und lange für Gebet und Ritual genutzte Ort, kann begangen und mit allen Sinnen erfahren werden.

(39) Die *Kirche* als die *geglaubte Gemeinschaft der Heiligen* bleibt für einen konfessionellen Religionsunterricht beider Konfessionen idealiter und realiter der Topos, an dem erfahrbar wird, was und wie tatsächlich geglaubt wird. Die theologische Kritik der Kirche und ein gelegentliches Leiden an ihr können nicht davon absehen, dass die christliche Tradition ohne Kirche weder denkbar noch praktikierbar ist.

(40) Hermeneutik, Bildungsverständnis und didaktische Impulse Dietrich Bonhoeffers können heute im Interesse der Beibehaltung und Weiterentwicklung des *konfessionellen Religionsunterrichts* verstanden werden. Sein theologisches Lebenswerk kann eine Basis verbindlicher inner-kultureller und interreligiöser Gespräche sein.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ „Sie las oder erzählte uns die biblischen Geschichten immer im Bibeltex-te, sie schlug die große Bilderbibel auf und erklärte uns das Bild dazu. Das liebten wir sehr.“ Vgl. Sabine Leibholz, *Kindheit und Elternhaus*, in: Zimmermann, 12–27, ebd., 13. – Das ‚Zeigen‘ und Erklären, Deuten der Bilder von Schnorr von Carolsfeld durch die Mutter ist auch eine Bestätigung dafür, wie grundlegend in der Religionsdidaktik das ‚Zeigen‘ ist, der möglicherweise, aber nicht ausschließlich von der Lehrperson gewagte Zuschnitt auf eine bestimmte Sicht der Dinge, die der Lerngruppe zur Anschauung gebracht und für die eigene Deutung zur Verfügung gestellt wird. – In der Grundschule scheint es noch weitgehend unwidersprochen, dass es wichtig ist, Kindern biblische Geschichten zu erzählen, persönlich ihnen zu zeigen, was einem lieb und wertvoll ist. Warum sollte das bei Jugendlichen in den Sekundarstufen so völlig anders sein?

⁵⁵⁰ Der Bibeltex-t wird abschnittweise gelesen und von den Teilnehmenden aus der ihnen von der Moderation zugewiesenen Rolle (meistens im Text) kommentiert und damit ausgelegt. Die Methode wird methodisch gelehrt, ehe sie angewandt werden sollte.

⁵⁵¹ Zur Frage des konfessionellen Religionsunterrichts s. die Diskussion zwischen Klaus Langer und Silke Leonhard: Ist der konfessionelle Religionsunterricht am Ende? In: *Zeitzeichen* 9/ 2017, 34–36. – Selbst, wenn es keine einer breiten Öffentlichkeit einsichtigen Zwecke von konfessionellem Religionsunterricht gäbe, kann

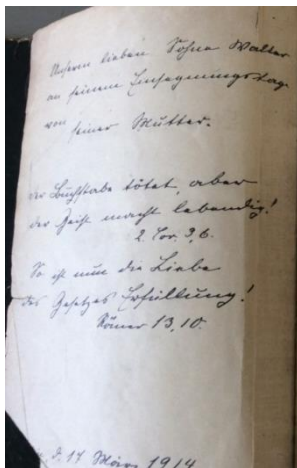
II. Bonhoeffer und die Bibel

1. Das lebendige Wort und sein Interpret

1.1 Widmung



Bonhoeffers Lutherbibel 1911



Ende April 1918 starb *Walter* Bonhoeffer an den Folgen einer Kriegsverletzung. Die Trauer um den Sohn warf die Mutter in tiefen Kummer. Zu gerne wäre *Dietrich* für die Mutter ein Ritter gegen Tod und Teufel gewesen. ‚Tod‘, ‚Sterben‘ und der Umgang mit der Trauer blieben in mehrfacher Hinsicht seine Themen. Sie bildeten Fragen, auf die er sich in der Bibel Antwort erhoffte (DB, 50 f.), dazu Krieg und Frieden und die Frage, wie die Menschen dazu befähigt werden könnten, das Leben zu wählen und nicht den Tod, den Frieden und nicht Hass und Krieg.

„Unserem lieben Sohn Walter
an seinem Einsegnungstage von seiner Mutter.
Der Buchstabe tötet, aber
der Geist macht lebendig!
2. Cor. 3,6“⁵⁵²

christliche Bildungsarbeit, in welchem organisatorischen Rahmen auch immer, nicht auf eine biblisch fundierte und grundlegend kritische Arbeit an der ‚Wahrheitsfrage‘ verzichten. – In Lüneburg gab es im Dezember 2017 eine öffentlich geführte Debatte darüber, ob Lehrkräfte im (konfessionellen) Religionsunterricht christliche Weihnachtslieder singen lassen können. Vorläufiges Ergebnis: Wenn sich Schüler und Schülerinnen darüber beschwerten, lieber nicht. Mit einer Weihnachtsandacht wich man in die unterrichtsfreie Nachmittagszeit aus. Ich halte diesen vorläufigen (?) Ausgang der Debatte für ein mehrfaches Missverständnis. Es ist nicht nur zumutbar, sondern ein legitimer ‚Inhalt‘ im Unterrichtsfach ‚Religion‘, christliche Weihnachtslieder zu besprechen und, weil sie Lieder sind, auch zu singen. Es muss gewährleistet sein, dass niemand mitsingen muss und dass es die Möglichkeit gibt, sich auch inhaltlich von Lied und Text zu distanzieren. Ebenso legitim ist es für andere Schüler und Schülerinnen, die ‚Kompetenz‘ zu erwerben, „Ich steh an deiner Krippen hier“ musikalisch zu erleben sowie kulturgeschichtlich und theologisch einordnen und reflektieren zu können. Offensichtlich tragen (interessierte?) Einzelne in die Debatte Gesichtspunkte ein, die mit dem Schein von ‚Moderne‘ und ‚Toleranz‘ im Gegenteil die völlig aus der Zeit gefallene Intoleranz derer bestärken, die Wahrheitsfragen nur als Machtfragen verstehen können.

⁵⁵² Diese Bibel in der Luther-Version von 1911 ging nach Walter Bonhoeffers Tod in den Besitz Dietrich Bonhoeffers über. Er benutzte sie intensiv und zeitlebens bis zum Spätsommer 1944. Dann gelangte sie im Zuge von Dietrich Bonhoeffers Verlegung aus dem Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis in Tegel in das Hausgefängnis der Gestapo-Zentrale in der Prinz-Allbrecht-Straße in die Hände der Familie, vermutlich, um sie vor Verlust zu bewahren. Sie wird in der Forschung ‚Meditationsbibel‘ genannt und befindet sich heute im Rahmen des

Die Eltern Bonhoeffer⁵⁵³ werden mit diesem nur im paulinischen Kontext verständlichen Vers in der Tendenz ein christlich-humanistisches Verständnis von Freiheit und eine pädagogische Absicht verbunden haben.⁵⁵⁴

„So ist nun die Liebe
des Gesetzes Erfüllung!
Römer 13,10.“

Paula Bonhoeffer, geb. von Hase, legte ihrem zweitältesten Sohn *Walter* zu dessen Konfirmation am 17.3.1914 mit diesen beiden Bibelworten ihren Segenswunsch ans Herz: Ein Leben im Geist der Freiheit vom ‚Buchstaben‘, das sich in ‚Liebe‘ erfüllt.

Sie formulierte mit biblischer Autorität den Anspruch, vor allem aber eine Bitte an Gott, ihren Sohn zu befähigen, dieses Ganze im Leben wahrzunehmen: den Geist, der den Dingen auf den vernünftigen Grund und in das fühlbare Herz geht, der nicht an der Oberfläche, am ersten Eindruck, am ‚Buchstaben‘ klebt. Es soll dieser Geist auf Sinn gehen und durch die Tiefe der Dinge zu konkreter Nächstenliebe führen. Es soll der Geist Gottes sein, der hilft, ein Leben zu führen, dem man eines Tages ansehen könnte, „wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war“. So wird es Dietrich Bonhoeffer im Rückblick auf sein Leben später selbst formulieren (23.2.1944, WE, 336).

Selbstverständlich war für die Mutter Paula Bonhoeffer der göttliche Geist, von dem bei Paulus in der Bibel zu lesen ist, zu spüren in dem Besten, was es an menschlichem Geist in der Kultur ihrer Familie zu gestalten gab.⁵⁵⁵ Ähnlich wird es Dietrich erfahren und zu leben versuchen. In den Worten der ‚Heiligen Schrift‘ entbirgt sich der Geist, der im alltäglichen Leben und bei den großen Entscheidungen lebendig macht. Im Text der Bibel sind die guten Mächte zuhause, die selbst dann festen Boden und Heimat versprechen, wenn das Leben zu Bruch geht.⁵⁵⁶ Wichtig ist für Paula Bonhoeffer am Ende allein die Liebe, zu der der Geist

Bonhoeffer-Nachlasses in der Staatsbibliothek zu Berlin. In den Dietrich Bonhoeffer Werken wird sie mit ‚LB‘, in dieser Arbeit auch mit ‚LB 1911‘ bezeichnet.

⁵⁵³ Die handschriftliche Eintragung stammt – wie die Widmung sagt – von Paula Bonhoeffer.

⁵⁵⁴ Dietrich Bonhoeffer verwendete 2. Kor 3,6 nachweislich in diesem Duktus in einem Gemeindevortrag in Barcelona 1929 (DBW 10, 332), inhaltlich anders 1935 in einer Vorlesung in Finkenwalde (DBW 14, 446 und 470, Anm. 38), sowie, indirekt zitiert und wieder anders ausgelegt in einer Predigtmeditation 1940: „Der Heilige Geist ist nicht toter Buchstabe, sondern der lebendige Gott“ (DBW 15, 569).

⁵⁵⁵ Der zweitletzte Brief, den wir von Dietrich Bonhoeffer haben, geht anlässlich ihres Geburtstages an seine Mutter: „Liebe Mama! [...] Ich weiß, daß Du immer nur für uns gelebt hast und daß es für Dich ein eigenes Leben nicht gegeben hat. Daher kommt es, daß ich alles, was ich erlebe, auch nur mit Euch zusammen erleben kann. Daß Maria bei Euch ist, ist mir ein ganz großer Trost“ (WE, 609).

⁵⁵⁶ Es ließe sich noch anderes aus Paula Bonhoeffers Widmung lesen, kleinere Münze als das eben Gesagte, aber nicht unwichtig im innertheologischen Geschäft der Hermeneutik: Daß Dietrich Bonhoeffer später einen Sinn für die allegorische Auslegung von Bibeltexten entwickelte, sie gegen eine protestantische Lehrtradition von der ausschließlichen Gültigkeit des ‚Wortsinns‘ verteidigte, könnte mit dem ‚Geist‘ zu tun haben, der aufs große Ganze geht und dem auch Dietrich Bonhoeffer stets zutraute, extra muros ecclesiae in literarischen Werken, in

lebendig macht. Dietrich wird später entsprechend bekennen, dass es ihm letztlich im Leben nur auf die gelebten menschlichen Beziehungen angekommen sei. Dietrich erbte Walters Bibel aus der Hand der Mutter zu seiner eigenen Konfirmation am 15.3.1921. Was ursprünglich Walter gegolten hatte, ging durch die Hand seiner Mutter auf Dietrich über. Dietrich las nun die Bibel seines toten Lieblingsbruders und übernahm in einem uns nicht bekannten Ausmaß mit der Widmung und ihrem Segen wahrscheinlich auch die innere Verpflichtung, das im Krieg früh beendete Leben zu Ende zu bringen, ihm vielleicht einen Sinn abzugewinnen mit dem eigenen Lebenseinsatz.⁵⁵⁷ Die ‚Meditationsbibel‘ wurde Dietrich Bonhoeffers bevorzugte Gebrauchsbibel.⁵⁵⁸ Er verwendete sie zur Vorbereitung von Predigten und Vorträgen genauso wie als persönliches Vademekum. Signifikante und mehrdeutige Markierungen und Anmerkungen⁵⁵⁹ vermitteln einen lebendigen Eindruck von Bonhoeffers Umgang mit seiner Bibel. In den Buchstaben der Worte fand Bonhoeffer das lebendige Wort Gottes, auf das hin er sein Leben wagte. Dieses zu ihm sprechende Wort schenkte ihm persönliche Gewissheit. Es versprach ‚festen Boden‘ unter den Füßen (WE, 20). In den Geschichten und Worten der Bibel vergewisserte er sich der ‚guten Mächte‘, von denen er die Seinen und sich ‚wunderbar geborgen‘ wusste.

Um die Jahreswende 1919/1920, noch vor seiner Konfirmation, hatte sich Dietrich gegen die Reserve des Vaters und den milden Spott seiner Brüder für den Berufs- und Lebensweg des Theologen entschieden. Mit elegantem Trotz hatte er seine Eigenständigkeit gegenüber der Familie und auch eine gewisse Exzentriz behauptet (DB, 58 ff.). Von Pfarrer

Kunst und Musik zu wirken. Später hat auch Karl Barth in seiner ‚Lichterlehre‘ versucht, das eine Licht Jesu Christi in Beziehung zu sehen zu den ‚Lichtern‘ der geschaffenen Welt. Es gab bei Bonhoeffer von Hause auf ein genuines Vertrauen in das Wirken des ‚Geistes‘ (Gottes) in der menschlichen Kultur, das ihm zeitweilig selber verdächtig geworden war, scheinbar oder auch tatsächlich bestätigt durch den dämonischen Ungeist der Nazi-Zeit. Als es ab 1939 in neuer Weise darum ging, mit Menschen von Geist und gutem Willen politische wirksame Bündnisse gegen die NS-Dämonie einzugehen, erkannte Bonhoeffer die Verbindungslinien zwischen dem Geist Jesu Christi und den guten Geistern von Bildung und Kultur neu. Die Kirche sollte sich dann (!) als die Schutzmacht dieser guten Geister verstehen, nun nicht mehr als eine Art Heilsanstalt, außerhalb derer es kein Heil und d. h. eben auch: keinen Geist (von Gott) gäbe. In einer anderen Situation (1935/36) hatte Bonhoeffer darauf bestanden, dass die Kirche Jesu Christi es wagen müsse, zu sagen, wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche trenne, trenne sich vom Heil (vgl. DBW 14, 676).

⁵⁵⁷ Im Schluss der ‚Nachfolge‘ kann Bonhoeffer sagen, dass die Nachfolgenden das Leben Jesu Christi ‚zu Ende‘ bringen sollen (N, 303). Der Gedanke eines solchen Erbes, das die Erben dem Erblasser gleichgestaltet, war Bonhoeffer vertraut.

⁵⁵⁸ Dies neben der zweisprachigen Ausgabe Altgriechisch-Luther-Deutsch seiner NT-Ausgabe von Nestle.

⁵⁵⁹ Doppelte Unterstreichungen in Verbindung etwa mit senkrichtigen Strichen am Rand und oft noch in Verbindung mit ‚!‘ halte ich für signifikant im Sinne einer inhaltlichen Zustimmung und Akzentuierung Bonhoeffers. Kommentare und ‚?‘ sind nicht immer eindeutig, aber jedenfalls meistens signifikant, oft auch relativ eindeutig. Einfache Unterstreichungen und als solche eindeutig am Rand gesetzte strukturierende Punkte haben weniger inhaltliche Bedeutung, sind aber möglicherweise – je nach Kontext – auch ein Hinweis auf Bonhoeffers Strukturierung des Textes.

Priebe bekam er – gleichfalls exzentrisch und trotzig – in Altgriechisch den Konfirmationsspruch Römer 1,16 in seine Konfirmationsurkunde (DBW 9, 31).

Dabei beinhaltete schon die evangelisch imprägnierte geistige Tradition der Familie die eher besungene⁵⁶⁰ als besprochene Hoffnung auf jene ‚guten Mächte‘, von denen Dietrich sich, die Seinen und sicherlich auch den toten Bruder ‚wunderbar geborgen‘ glaubte.⁵⁶¹ Was in 2. Kor 3,6 und Röm 13,10 von der Mutter gemeint war, hat Dietrich Bonhoeffer übertragen auf den Geist der Kirche. In der ‚Nachfolge‘ und im ‚Gemeinsamen Leben‘ legte er als diesen Geist, der lebendig macht, Jesus Christus als Mitte und Mittler der menschlichen Gemeinschaft aus.⁵⁶²

Das Empfinden, Teil einer großen geistigen Tradition zu sein, das Wissen um Geschichte und Geschichtlichkeit jedes Lebensentwurfs, ein Gespür für sein eigenes Lebensfragment hat Bonhoeffer immer gehabt. Es hilft ihm später auf sehr ‚weltliche‘ Art ‚glauben lernen‘. In Momenten ist er vollkommen frei, angekommen, zuhause in den Armen

⁵⁶⁰ Eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Erziehung der Kinder und speziell für die geistige Entwicklung Dietrichs spielte das gemeinsame Singen und Musizieren, spielten evangelische Gesangbuchlieder. ...

⁵⁶¹ „Von guten Mächten treu und still umgeben ...“. Das Gedicht steht eingerückt in dem drittletzten uns erhaltenen Brief Dietrich Bonhoeffers. Danach kennen wir nur noch einen Brief an seine Mutter zu ihrem Geburtstag (28.12.44: „Liebe Mama! ...“) sowie den vom 17.1.1945 an die Eltern („Liebe Eltern! [...] Von Herzen grüßt Euch Euer dankbarer Dietrich“), WE, 609 u. 610f. Der Brief vom 19.12.1944 ist adressiert an Maria von Wedemeyer und ist über sie vielleicht auch als ein fakultatives Abschiedswort an sie und die Familie zu verstehen („Doch willst du uns noch einmal Freude schenken / an dieser Welt und ihrer Sonne Glanz ...“). Jedenfalls möchte Dietrich Bonhoeffer über dieses finstere Weihnachten und den bevorstehenden Jahreswechsel hinaus die Braut, die Familie und sich selbst getröstet sehen von den guten Mächten, die sie alle verbinden in Zeit und Ewigkeit. Das Gedicht assoziiert beim Verfasser wie bei den Adressaten Worte, mit denen die Mutter ihn und seine Geschwister in den Schlaf gesungen hatte: „Abends, wenn ich schlafen geh, vierzehn Englein bei mir stehn, zwei zu meiner Rechten; zwei zu meiner Linken; zwei zu meinen Häupten; zwei zu meinen Füßen; zwei, die mich decken; zwei, die mich wecken; zwei, die mich führen ins himmlische Paradies.“ Dazu Jürgen Henkys, *Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie/ Poesie/ Theologie*, Gütersloh 2005 (Henkys), 263f.: „Es sind geistige Wirklichkeiten, die einst als Bibelwort, Gespräch, Musik und Literatur in das persönliche und soziale Leben eingegriffen haben, damit aber nicht einfach verschwunden sind, sondern ihre tragende Kraft aufs Neue bewahren. Es sind hilfreich gegenwärtige Repräsentanten der verborgenen Seite der Schöpfung – nach dem Kinderlied aus Humperdincks Märchenoper die Schutzengel, nach dem Gedicht Bonhoeffers darüber hinaus auch Mittler Gottes, die uns *jenen vollen Klang der Welt* hertragen, *die unsichtbar sich um uns weitet, / all Deiner Kinder hohen Lobgesang*“ (ebd., 266). „Wir leben in einem großen unsichtbaren Reich“, schreibt er an seine Verlobte. „Und die Bewahrung am Abend und am Morgen durch gute unsichtbare Mächte ist etwas, was wir Erwachsenen heute nicht weniger brauchen als die Kinder.“

⁵⁶² Die Eltern Bonhoeffer werden mit 2. Kor. 3,6 nicht primär im Sinn gehabt haben, was dieser Vers für Martin Luther und seine Bibelauslegung bedeutet hat: „So bläht der Buchstabe immer auf und tötet, der Geist macht demütig und lebendig (2. Kor. 3, 6), denn (1. Petr. 5,5) »Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade« (Der Psalmist) betet aber in großer Inbrunst mit dreifachem Anruf. Trotzdem nennt er keinen anderen Grund für sein Beten, als daß er mit seinem Gebet erhört werden wolle, »denn«, sagt er (V. 4), »frühe will ich mich, zu dir wenden und aufmerken«. Warum aber willst du beten und erhört werden? »Denn du bist nicht ein Gott«, sagt er (V. 5), »dem gottloses Wesen gefällt.« Was bedeutet das? Nichts anderes, als daß Gott die liebt, die demütig um seine Barmherzigkeit bitten, die Hochmütigen aber haßt, die auf ihre Gerechtigkeit pochen“ (Martin Luther, *Auslegung zu Psalm 5*, in: Martin Luther, *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, hg. v. Kurt Aland, Bd. 1, Göttingen 1991, 404. In der Familie Bonhoeffer sind ‚Geist‘ und ‚Leben‘ (‚lebendig‘) eher in der Tradition der Aufklärung und des deutschen Idealismus zu verstehen. Paulus und insbesondere das ‚mystische‘ Johannesevangelium boten sich an, derart philosophisch verstanden zu werden.

Gottes. Gerade so, erfährt er, ist er aller persönlichen Fragen ledig und frei dazu, die „Leiden Gottes in der Welt“ ernst zu nehmen (21.7.1944, WE, 542, vgl. 535). Wie jemand es ‚lernt‘, diesem Gott zu vertrauen, wurde für Dietrich Bonhoeffer eine lebenslang wichtige Frage.

1.2 Von guten Mächten – Die Familie⁵⁶³

Zu seinen jüngeren Schwestern⁵⁶⁴ *Sabine* und *Susanne* hatte Dietrich ein besonders herzliches Verhältnis. Beiden gegenüber war Dietrich der ritterliche Kavalier. Die Jüngste (*Susanne*, genannt ‚Susi‘) wurde beim Krieg-Spielen im großen Garten in der Grunewalder Wangenheimstraße Dietrichs ‚Adjutantin‘. Für sie mutierte er als der das Gartengrundstück befehlige ‚Hauptmann‘ zum ‚angebeteten‘ Helden:



„Ich glaube ich habe ihn angebetet; jedenfalls konnte ich mir keinen Jungen denken, der ihm überlegen war. Er war der Stärkste, Schnellste, Klügste, Einfallsreichste, Freundlichste, Frömmste und Schönste von allen Kindern, die ich kannte“ (NL Dress).

Mutter, Schwestern, Kindermädchen, Großmutter *Julie Bonhoeffer*, geb. Tafel⁵⁶⁵, und *Maria von Wedemeyer*: Diese und andere Frauen während des Studiums, der Reise- und

Wanderjahre, in der Zeit von Kirchenkampf und Predigerseminar waren für Dietrich Bonhoeffer im Wesentlichen Lebensbegleiterinnen, die ihn in seiner Tiefe, mit seiner Sensibilität, seinen Begabungen von Fantasie und Musikalität, Sprachwitz, Predigtalent, Mut, Tapferkeit und, ja: Opferbereitschaft, wahrnahmen, sich von ihm anrühren und bewegen ließen, ihn nach Kräften förderten und unterstützten, gelegentlich kritisch herausforderten, ihm widersprachen, darauf aufmerksam machen konnten, wenn er allzu gelehrt und wissend daherzukommen schien, die ihm aber insgesamt eher jene Empfindung, jene emotionale

⁵⁶³ Foto: Familienhaus ab 1912 in der Wangenheimstraße 14.

⁵⁶⁴ Zwillingsschwester Sabine kam zehn Minuten nach Dietrich auf die Welt, auf welche Tatsache Dietrich auch später Wert legen konnte. Vgl. dazu Schlingensiepen, 22, die mit viel Hintergrundmaterial ausgestattete grundlegende Biografie von Bethge (DB) sowie Sigrid Grabner/ Hendrik Röder, Emmi Bonhoeffer. Essay. Gespräch. Erinnerung, Berlin 2004, darin bes. 40 ff. (Frauen im Widerstand) sowie 68 ff. aus den autobiografischen Erinnerungen Emmi Bonhoeffers, geb. Delbrück, Kindheitstage bei Delbrücks und Bonhoeffers; vgl. auch Eric Metaxas, Bonhoeffer. Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet, 2. Aufl. Holzgerlingen 2011, 23-63.

⁵⁶⁵ Neben Dietrich Bonhoeffers Gedenkrede anlässlich der Beerdigung seiner Großmutter ist mittelbar auch sprechend, daß und wie er später im Tegeler Gefängnis sein Dramenfragment mit einer abendlichen Lesung der Großmutter beginnen lässt. Bonhoeffer erinnert sich hier offensichtlich zugleich an seinen Bruder Walter, der so gerne wie er selbst beim Ferienhaus der Familie in Friedrichsbrunn in den Wald ging und mit 15 oder 16 Jahren das erste Mal einen Rehbock geschossen hatte. Vgl. DBW 7,21 und f. sowie ebd., Anmerkungen 5 und 6. – Von Großmüttern als von wichtigen Bezugspersonen für ihre Enkel ist auch im Romanfragment die Rede, DBW 7, 73-191, bes. 84 ff.

Dimension der ‚guten Mächte‘ vermittelten, die er in bedrohlicher Situation als ‚wunderbar geborgen‘ skizzieren wird. Dietrich Bonhoeffer liebte starke Frauen, die ihm Paroli bieten konnten. Die Großmutter seiner späteren Braut, *Ruth von Kleist-Retzow*, war ihm eine mütterliche Seelsorgerin und eine verschwiegene Vertraute, als er sich gerufen wusste, gegen Hitler und das System zu konspirieren, den Rücken stärkend.⁵⁶⁶

In all seinen Kontakten und Auseinandersetzungen mit Männern aber war ihm zunächst der Vater wichtig. *Karl Bonhoeffer* spielte eine orientierende, einerseits stärkende, aber auch herausfordernde Rolle für seinen jüngsten Sohn.⁵⁶⁷ In einem Brief von Dietrich an seine Verlobte *Maria von Wedemeyer* vom 22.1.1944 heißt es:

„Sehr eindrucksvoll finde ich, was Vater⁵⁶⁸ über die Erziehungsmethoden seines Vaters erzählte. Dieses Herbe im Verhältnis des Vaters zum Sohn ist ein Zeichen großer Kraft und innerer Sicherheit, die aus dem Bewußtsein der Heiligkeit des Vateramtes herkommt⁵⁶⁹. Die heutigen Menschen sind meist zu schwächlich, sie haben Angst die Liebe ihrer Kinder zu verlieren, degradieren sich selbst zu Kameraden und Freunden ihrer Kinder und machen sich schließlich gerade dadurch ihnen entbehrlich. Mir ist diese Erziehung, die keine ist, greulich. Ich glaube, daß unsere Elternhäuser darin ähnliche Vorstellungen haben.“⁵⁷⁰

Ein Licht auf die Verhältnisse zwischen Seele und Geist, Familie und Theologie wirft *Emmi Bonhoeffer*.⁵⁷¹ Sie erinnert sich an die unterschiedlichen Atmosphären in den Elternhäusern Delbrück und Bonhoeffer und gibt uns damit auch einen Hinweis, Dietrich Bonhoeffers Hang, mit sich selbst ins Gericht zu gehen, näher zu verstehen:

„Bei den Delbrücks und den Bonhoeffers war der Vater unbedingt Autorität und in beiden Familien nicht aufgrund von Strenge, sondern von Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit, Einfachheit, Integrität, Aufrichtigkeit [...]. Die Mutter Bonhoeffer, geborene von Hase, war sehr

⁵⁶⁶ Aus der Fülle der Literatur zur Rolle und Bedeutung von Frauen im Widerstand gegen Hitler und das Regime vgl. nur: Winfried Meyer (Hg.), Hans von Dohnanyi. Verschwörer gegen Hitler ‚Mir hat Gott keinen Panzer ums Herz gegeben‘. Briefe aus Militärgefängnis und Gestapo-Haft 1943–1945, München 2015; Frauke Geyken, Freya von Moltke. Ein Jahrhundertleben 1911–2010, 2. Aufl. München 2011; Helmut Caspar von Moltke/ Ulrike von Moltke (Hgg.). Helmut James und Freya von Moltke. Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel September 1944–Januar 1945, 2. Aufl. München 2011, Jane Pejsa, Mit dem Mut einer Frau. Ruth von Kleist-Retzow. Matriarchin im Widerstand, Moers 1996; vgl. auch Manfred Gailus, Mir aber zerriß es das Herz. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz, Göttingen 2010, sowie Margot Käßmann (Hg), Gott will Taten sehen. Christlicher Widerstand gegen Hitler. Ein Lesebuch, München 2013.

⁵⁶⁷ Vgl. zur teilweise umstrittenen Rolle Karl Bonhoeffers, seinem Versuch, passiven Widerstand zu leisten im NS-Regime, Klaus-Jürgen Neumärker, Karl Bonhoeffer, Leipzig 1990.

⁵⁶⁸ Gemeint: Marias Vater Hans von Wedemeyer an seinen Vater Maximilian von Wedemeyer.

⁵⁶⁹ Vgl. Luthers Verständnis vom Eltern- bzw. Vater-Amt etwa in seiner Erklärung zum 4. Gebot. Die Ambivalenz in Martin Luthers Verhältnis zu seinem Vater wie auch eine anders gelagerte im Verhältnis Dietrichs zu seinem Vater wurde weder von Luther, noch von Bonhoeffer theologisch infrage gestellt. – Heute dürfte dieses Verständnis des Elternamtes faktisch kaum noch zu finden sein. Allerdings ist die fehlende innere ‚Autorität‘, die Differenz von Eltern-Sein und gleichberechtigter Kameradschaft mit den Kindern heute ebenso problematisch. Die eigenen Kinder als Trostpflaster auf alle möglichen narzisstischen Wunden zu missbrauchen, statt ihnen aufrecht und fair als man selbst zu begegnen und damit möglicherweise auch Widerstand entgegen zu setzen, wird der heute nötigen Erziehungsaufgabe auch nicht gerecht..

⁵⁷⁰ Brautbriefe, 125 (Abschrift aus einem nicht mehr vorhandenen Brief).

⁵⁷¹ Schwägerin, Ehefrau von Klaus Bonhoeffer.

solide preußisch. Bei uns rührte das Preußische auch vom Vater her, die Schlichtheit, die Aufrichtigkeit, keine falschen Töne. Unterschiede existierten beim Verhalten gegenüber dem Zank zwischen den Geschwistern. Bei uns hieß es dann nur: ‚Ach Kinder, hört auf, zum Zanken gehören immer zwei. Überlegt euch jeder, wie weit ihr schuld seid.‘ Da wurde auch nicht weiter darüber gesprochen. [...]. Bei Bonhoeffers fand in einem solchen Falle immer eine Art Gerichtsverhandlung unter den Kindern statt, wo das Für und Wider erwogen wurde. [...]. Bei uns verachtete man Banalitäten, und bei Bonhoeffers, etwas höher zu spielen als die Sache wert war. Da war man sehr empfindlich auf unbedingte Aufrichtigkeit aus. So hatte man bei uns Hemmungen, etwas Banales zu erzählen, und bei Bonhoeffers, etwas Interessantes zu erzählen, aus Angst, es würde doch nicht als so interessant angesehen und der Anspruch belächelt“ (Emmi Bonhoeffer, 76 f.).

Einen autobiografischen Bezug in Bezug auf die Vater-Sohn-Beziehung offenbart Bonhoeffers Romanfragment:

„Eine Erwiderung auf das Wort des Vaters, der ihm schlechthin Maßstab für alles war, kam für Christoph⁵⁷² nicht in Betracht. Aber das ausgesprochene Gefühl für Qualität, das in ihm lebte und das ihn mit seinem Vater verband, prägte sich nach diesem Gespräch immer stärker und bewusster in ihm aus. Neu war ihm nur, daß zu dem echten Qualitätsgefühl auch die Nachsicht und Zurückhaltung gegenüber andersartigen Menschen gehört; das zu lernen, war eine Sache langer Jahre und vieler Erfahrungen“ (DBW 7, 90).

Dietrich Bonhoeffer wird solche oder ähnliche Erinnerungen im Sinn gehabt haben, als er von dem „ersten bewußten Eindruck von Papa’s Persönlichkeit“ und der damit verbundenen „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“ schrieb. Maximale Förderung, aber auch maximale Anforderung hat dieser Vater ausgestrahlt. Solches verlangt auch von einem so umfassend geliebten, geförderten und gebildeten Kind viel, vielleicht zu viel. Es muss zusehen, ob und wie es sich interessant machen kann. Es muss dabei die innere ‚Hemmung‘ (d. h. Angst) spüren und sich, erzogen im preußisch-protestantischen Ethos (Gewissen!) gleichzeitig dafür kritisieren, dass es sich gegenüber den Geschwistern in den Vordergrund gespielt hatte oder auch nur hätte wollen, wenn man gekonnt hätte.

So gab es für Dietrich vielleicht mehr noch als etwa für die älteren Brüder die Notwendigkeit, gegenüber der Vater-Welt in sich ein eigenes Reich zu entdecken, das dazu bereit lag, von ‚guten Mächten‘ bevölkert zu werden, die in Kontinuität zum ‚Vergangenen‘ und Familiären doch auch die Sehnsucht bedienten nach einem ganz Anderen, nach Gott.⁵⁷³

⁵⁷² Bonhoeffers Alter Ego auch im Romanfragment.

⁵⁷³ Vgl. dazu auch Renate Wind, 9–55. Sie versteht Bonhoeffers Theologie ganz aus ihrer Sicht auf sein Seelenleben: „Er sei ein guter Tänzer und ein glänzender Unterhalter gewesen, sagen übereinstimmend Freunde und Verwandte. Doch sei es auch vorgekommen, daß er sich plötzlich aus dem Trubel zurückgezogen habe und nicht wiederaufgetaucht sei. Viele fühlen sich zu ihm hingezogen und bemühen sich um seine Freundschaft. Aber der freundliche und beliebte Dietrich läßt keinen zu nahe an sich heran. Außerhalb der Familie gibt es niemanden, den er duzt. Er hat keinen nahen Freund, und natürlich auch keine Freundin. Nur andeutungsweise schreibt er später einmal davon, daß er unter seinen depressiven Phasen und seiner Einsamkeit gelitten habe. Aber Leiden und Depression offen zu zeigen ist bekanntlich schlechter Stil im Hause Bonhoeffer. So muß Dietrich mit seiner Schwermut allein fertig werden, und er tut es unter anderem dadurch, daß er sich in die Arbeit stürzt“ (ebd., 53 f.). – Später hat Dietrich Bonhoeffer durchaus enge Freunde gehabt und spät sich auch noch in

Dieses Reich konnte für Dietrich Bonhoeffer nur der Inbegriff von ‚Wirklichkeit‘ sein, innerste Wirklichkeit und Grund derselben, keinesfalls irgendein fantastisches Wolkenkuckucksheim, etwas nur Ausgedachtes, etwas ‚Phraseologisches‘, nur in Worten existierend, von theologischen Rednern erzeugt und real nur, solange den daherredenden Theologen noch irgendjemand zuhört, möglicherweise gar nur verzückte Damen oder auch lebensfremde junge Männer im Hörsaal der Berliner Fakultät. Die Wirklichkeit der Wirklichkeit konnte nur Gott sein; und d. h. lange Zeit für Bonhoeffer, Gott ist konkret in der Empirie, im sozialen Kontext der erfahrbaren und bedenkenswerten Wirklichkeit der wirklichen Kirche als dem ‚concretissimum‘ des Mensch gewordenen Gottes.⁵⁷⁴

Am 22.4.1944 schreibt Bonhoeffer aus dem Gefängnis an Eberhard Bethge:

„Ich habe mich, glaube ich, nie sehr geändert, höchstens in der Zeit meiner ersten Auslandseindrücke und unter dem ersten bewußten Eindruck von Papa’s Persönlichkeit. Damals ist eine Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen erfolgt. Übrigens glaube ich, daß Du Dich auch nicht veränderst. Sichentwickeln ist ja etwas Anderes. Einen Bruch in unserem Leben haben wir eigentlich beide nicht erfahren. Gewiß haben wir mit manchem von uns aus und bewußt gebrochen, aber auch das ist wieder etwas ganz anderes. Einen Bruch im passiven Sinne wird wohl auch die Zeit, die wir beide jetzt erleben, nicht bedeuten. Früher habe ich mich manchmal nach einem solchen Bruch gesehnt. Heute denke ich darüber anders. Die Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit ist doch auch ein großes Geschenk. Bei Paulus steht 1. Tim 1,13 neben 2. Tim 1,3a.⁵⁷⁵ Oft wundere ich mich, wie wenig ich im Unterschied zu fast allen hier, in vergangenen Fehlern etc. wühle, also etwa auch in dem Gedanken, wenn ich dies oder jenes

eine Frau (Maria) verliebt. Trotzdem ist diese etwas düster gemalte Skizze des jungen Studenten der Theologie das notwendige Pendant zu der anderen, bekannteren Seite: Der Natur-Bewanderte, der Gitarren- und Klavierspieler, der begeisterte Rom-Reisende, der gegen seine theologischen Lehrer mit Karl Barth im Rücken aufmüpfige Theologe, der extrem junge Autor einer Dissertation, der Lebensgenießer in Barcelona.

⁵⁷⁴ Vgl. im Nachwort zu AS, 176 und zu Bonhoeffers Rede vom ‚concretissimum‘ und zur Thematik auch Sabine Dramm, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001: „Das latente und manifeste Lebenssthema Dietrich Bonhoeffers war die Wirklichkeit Gottes. Nicht die einer abstrakten Gottheit, eines höheren Wesens, eines überzeitlichen Absoluten, sondern die Wirklichkeit des lebendigen Gottes in der Welt. In ihr und durch sie erschloß sich ihm zugleich die Wirklichkeit schlechthin. Denn in seinen Augen war Gott ihr Bürge, und sie bürgte für Gott. In der Horizontlinie der eigenen erfahrenen Wirklichkeit war Gottes Wirklichkeit unwiderruflich eingeschrieben; ‚daß die Wirklichkeit Gottes sich überall als die letzte Wirklichkeit erweise‘ (E, 32), war der Skopus, der Zielpunkt seines Denkens und Lebens. Bonhoeffer war sich im Kern seiner persönlichen Existenz der persönlichen Existenz Gottes gewiß – eines Gottes, der ‚kein zeitloses Fatum ist‘ (WE, 31), sondern wirklich gewordenes Sein mitten in den Koordinaten dieser Welt, mitten in Raum und Zeit und menschlichem Dasein“ (Dramm, 53). Auch Sabine Dramms Fokussierung auf den konkret erfahrbaren Gott lässt Spielraum für die Beobachtung, daß es Bonhoeffer in Tegel nicht mehr so zentral um die Kirche als das ‚concretissimum‘ Gottes in der Welt geht, sondern um die Transzendenz Erfahrung im und durch den Mitmenschen (WE, 558). Mitten im menschlichen Dasein heißt concretissime: in Leib und Leben, in Psyche und Seele von Menschen, nicht bezogen auf die ‚Innerlichkeit‘ von isoliert gedachten Individuen, sondern zwischen Mensch und Mitmensch. Und doch stimmt auch noch: Wie sollte man Bonhoeffers Person und Theologie verstehen, ohne jedenfalls immer wieder auch an seine Seele zu rühren, diesen Menschen an sich, auch in seiner Einsamkeit? Letztlich ist seine Sehnsucht, in der Kirche, die neue Familie, die familia Dei humanitatis zu finden, unerfüllt geblieben. Zuletzt musste und konnte er nur noch auf eine einzige Karte spielen: Ist da dieser Mensch Jesus, in dem Gott ist, so dass ich und so dass wir Anteil an ihm bekommen durch den Tod hindurch zum Leben?

⁵⁷⁵ 1. Tim 1,13 bezieht sich auf die pseudepigraphische Gestalt des Paulus, der nach Bonhoeffers Meditationsbibel in seiner Selbstaussage ein „Lästerer und ein Verfolger und ein Schmäher“ war, bei Gott aber „Barmherzigkeit“ fand; „denn ich habe es unwissend getan im Unglauben“. Hier ist im typologischen Vorbild des ‚Paulus‘ wahrscheinlich der eine ‚Bruch‘ in Bonhoeffers Leben thematisiert (seiner Wende zur Bibel ca. 1932), von dem Bonhoeffer nun aber doch sagt, er sei ein Baustein in der erfahrenen Lebenskontinuität „von höherer Führung“.

anders gemacht hätte, wäre heute vieles ganz anders. Das quält mich überhaupt nicht. Alles scheint mir zwangsläufig, notwendig, gradlinig, von höherer Führung bestimmt. Geht es Dir auch so?“ (WE, 397 f.)

In dieser biografischen Reminiszenz liefert Bonhoeffer eine in wichtigen Akzenten neue Bewertung jener ihm so bedeutsamen Wendung zur Bibel, die wohl irgendwann Ende 1932 stattgefunden hat:

„Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert hat und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel [...] ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr. Ich weiß, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst, für eine wahnsinnige Eitelkeit gemacht. Ich bitte Gott, daß das so nie wieder so kommt. Ich hatte auch nie, oder doch sehr wenig gebetet. Ich war bei aller Verlassenheit ganz froh mit mir selbst. Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt.“ (Brief an Elisabeth Zinn 27.1.1936, DBW 14, 113)

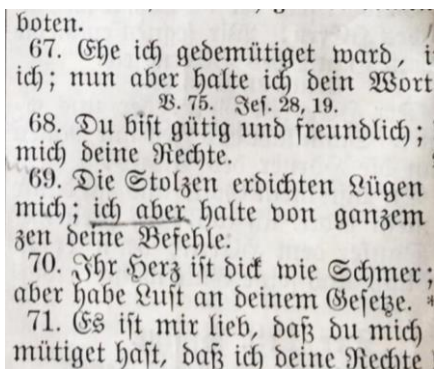
An Bonhoeffers Schriften – das geschieht in dieser Arbeit in vielerlei Hinsicht – lässt sich beides nachweisen: Es gibt tatsächlich an Texten nachweisbar dieses ‚Andere‘, das ihm ‚die Bibel‘ nun wie plötzlich neu sagte. Es gibt dieses neue Selbstbewusstsein, die Existenz eines Menschen, der sich dezidiert nun als ‚Christ‘ versteht in der ‚Nachfolge‘ des Christus. Zugleich ließe sich nur mit der Unterstellung, Bonhoeffer habe sich jahrelang fast vollständig über sich selbst mehr oder weniger auch willentlich getäuscht (er selbst würde so etwas Januar 1936 wohl gesagt haben), die vielfach belegbare Beobachtung interpretieren, dass er selbstverständlich auch vor Herbst 1932 ein ‚Christ‘ gewesen sein muss, auch gebetet und in der Bibel gelesen hat. Grundaussagen seiner Theologie stehen schon seit den Studienjahren, mindestens seit ‚Sanctorum Communio‘ und ‚Akt und Sein‘, in einer Gestalt da, dass wenigstens uns Außenstehenden, Interpreten und Interpretinnen nicht ansteht, an der Aufrichtigkeit des Autors und der Gültigkeit seiner Gedanken zu zweifeln. Die Zeilen an Elisabeth Zinn im Januar 1936 und die vom 22.4.1944 an Eberhard Bethge unterscheidet in Atmosphäre und Aussage Entscheidendes. Vor diesem Hintergrund erscheinen die beiden Äußerungen wieder einmal als ‚Aspekte‘ ein und desselben Lebenswerkes, im Kern nicht widersprüchlich und auch nicht fragmentarisch im Sinne von unfertig, sondern als Lebensausdrücke derselben Person, als Aspekte der einen Wahrheit dieses Lebens: Was als eine Selbststilisierung nach dem Muster der ‚Bekehrung‘ des Paulus erscheinen kann, war Dietrich Bonhoeffers ehrliches Bekenntnis gegenüber der Freundin, mit dem er – das verbergen die Zeilen nur mühsam – allerdings gleichzeitig Abschied nimmt von dem Wunsch, eine noch nähere Beziehung zu der Freundin einzugehen, mit dem er vielmehr ihre Beziehung

beendet oder jedenfalls rechtfertigt, warum ihrer beider Beziehung in der konkreten Situation keine weitergehende Perspektive haben kann.⁵⁷⁶

In der Rückschau 1944, mittlerweile verlobt mit Maria von Wedemeyer, sieht er jenes umwerfende Ereignis nüchterner, findet es eingebettet in ‚höhere Führung‘:

„Ich danke Gott, dem ich diene von meinen Voreltern her in reinem Gewissen, daß ich ohne Unterlaß dein gedenke in meinem Gebet Tag und Nacht“ (2. Tim 1,3, in Bonhoeffer Luther-Bibel 1911)

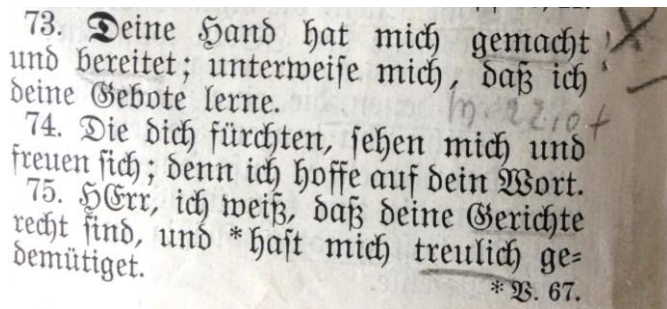
Mithilfe der Bibel (2. Tim 1,3) unterstreicht Bonhoeffer die Erfahrung der eigenen geschichtlichen Kontinuität in der Generationenfolge der Familie. Die „Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit“ besteht „von meinen Voreltern her“. Die eigene Kindheit, die Mutter mit der Bilderbibel, die Zwillinge Sabine und Dietrich auf den Knien etc. – das alles bekommt nun seine Würde zurück. Dietrich Bonhoeffer holt seine Kindheit und Jugend, die Zeit vor jener Wende zur Bibel, auch geistig-seelisch wieder in sein Herz. In dieser Weite und Fülle erscheint jene Lebensumkehr durch ‚die Bibel‘ als ein wichtiger Aspekt von bleibender Wirkung und Geltung, aber doch eben nur ein Aspekt im Ganzen seines Lebens.



boten.
67. Ehe ich gedemütiget ward, i
ich; nun aber halte ich dein Wort
28. 75. Zef. 28, 19.
68. Du bist gütig und freundlich;
mich deine Rechte.
69. Die Stolzen erdichten Lügen
mich; ich aber halte von ganzem
gen deine Befehle.
70. Ihr Herz ist dick wie Schmeer;
aber habe Lust an deinem Befehle.
71. Es ist mir lieb, daß du mich
mütiget hast, daß ich deine Rechte

Bonhoeffers lebenslanges theologisches Experiment, den Glauben der Kirche und eine der ‚Nachfolge‘ zeugnishaft entsprechende Existenzform der Kirche neu zu begründen, diesen bürgerlichen Verein glaubwürdig zu machen, so dass selbst Skeptiker die Kirche als erneuerte Menschheit ernst nehmen könnten, seine Maxime, von der Wirklichkeit Gottes nicht anders reden zu wollen als inmitten der Wirklichkeit der Welt, die Bereitschaft, das eigene Leben ganz einzusetzen – all das hat untergründig viel zu tun mit diesem Sohn dieses Vaters. Dietrichs Sehnsucht, als ein von Gott geliebtes Kind mit Gott Vater im ewigen Gespräch sein zu können, in der Nähe Jesu zu wachen in der Welt, hat, psychodynamisch gesehen, auch mit dem leiblichen Vater Karl Bonhoeffer zu tun. Es ist manchmal wie mit Händen zu greifen, dass und warum Dietrich Bonhoeffer bestimmte Bibelstellen

liebte, sie unmittelbar zu Herzen nahm, mit markanten Unterstreichungen, so Psalm 119. Ps



73. Deine Hand hat mich gemacht
und bereitet; unterweise mich, daß ich
deine Gebote lerne.
74. Die dich fürchten, sehen mich und
freuen sich; denn ich hoffe auf dein Wort.
75. Herr, ich weiß, daß deine Gerichte
recht sind, und *hast mich treulich ge-
demütiget.
* 28. 67.

⁵⁷⁶ Der in DBW 14 abgedruckte Text ist ein von der Elisabeth Zinn genehmigter Abdruck eines Briefausschnitts.

110, 69. „ich aber halte von ganzem Herzen deine Befehle“ und Verse 73 ff.: „Deine Hand hat mich gemacht ! und bereitet, daß ich deine Gebote lerne [...] und hast mich treulich gedemütiget.“. Die geistige Welt der Luther-Sprache und speziell die des in seinem verantwortungsvollen Beruf aufgehenden Pater familias Karl Bonhoeffer waren nicht weit auseinander.

Bonhoeffers Habilitationsschrift endet geheimnisvollerweise mit dem Hinweis auf das ‚Kind‘ das ‚im Glauben‘ „wird, was [es] war oder doch nie war, ein Geschöpf Gottes, ein Kind“, das im „betenden Gespräch“ „mit dem Vater“ ist (AS, 160 f.). Intimstes Bild Bonhoeffers für den Frieden, die Versöhnung, die Erlösung: das Kind und sein Vater im (betenden) „Gespräch“.

Das ‚Kind‘ aber ist hier nicht einfach gleichbedeutend mit dem ‚Kind Gottes‘ als dem Bild für den Christen, die Christin, Glied am Leibe Christi und Mitglied der Gemeinde oder auch einer dezidiert bekennenden Kirche. Es geht Bonhoeffer von eigener Kindheit an, mal mehr und mal weniger betont dann in seiner Theologie, dezidiert am Ende seiner Habilitationsschrift und ganz deutlich noch einmal in den Gefängnisbriefen von Tegel, um die Hoffnung der „Kinder der Zukunft“. Im Brief vom 4. Advent 1943 rekurriert Bonhoeffer biblisch auf Kohelet 3,15: „Gott sucht wieder auf, was vergangen ist“ (WE, 245), die durch Irenäus bekannt gewordene Begrifflichkeit der griechischen ‚anakephalosis‘ bzw. lateinischen ‚recapitulatio‘ (mundi): „ein großartiger und überaus tröstlicher Gedanke“ (ebd., 246) und Paul Gerhards Liedstrophe aus ‚Fröhlich soll mein Herze springen‘: „ich bring alles wieder“:

„Was heißt dies: ‚ich bring alles wieder‘? Es geht nichts verloren, in Christus ist alles aufgehoben, bewahrt, allerdings in verwandelter Gestalt, durchsichtig, klar, befreit von der Qual des selbstsüchtigen Begehrens⁵⁷⁷. Christus bringt dies alles wieder, und zwar so, wie es von Gott ursprünglich gemeint war, ohne die Entstellung durch unsere Sünde“ (WE, 246).

⁵⁷⁷ Mit dieser „Qual“ müht sich Bonhoeffer sein Leben lang ab. Er ist mal mehr, mal weniger in der Gedanken-schleife, des Menschen Sünde sei wesentlich Begehren aus Selbstsucht. Es ist je nach Text nicht immer klar, inwiefern Bonhoeffer in dieser theologischen Kernbeschreibung der ‚Sünde‘ das ganz ‚natürliche‘ (sexuelle) Begehren mit meint oder nicht. In Schöpfung und Fall (SF) jedenfalls zieht er deutliche Verbindungslinien zwischen dem Gedanken der Sünde als des Abfalls von Gott und der Sexualität. Auch sein immer wiederkehrender Ekel vor sich selbst, etwa vor einer gewissen Arroganz, die ihm gelegentlich andere vorwerfen konnten, und der ihn sogar zu Selbstmordfantasien treiben konnte, verbindet Bonhoeffer offensichtlich theologisch mit der ‚Sünde‘, von der mit allen ihren leiblichen und psychischen Auswirkungen er bei der recapitulatio mundi befreit sein möchte. Es lockt ihn aber nicht nur die Sehnsucht nach der Freiheit von sich selbst, sondern andererseits auch die Vorstellung, diesem Begehren einfach einmal ungeteilt und ungestraft nachzugehen, nachgehen zu dürfen. Das schmerzlich zu lesende und sicherlich weit schmerzlicher geschriebene Gedicht „Vergangenheit“, das Bonhoeffer für Maria schrieb, hat eben auch die ‚Vergangenheit‘ als das unerfüllte Leben zum Gegenstand. Durch ‚Dank und Reue‘ vergewissert sich der Betende zumindest der göttlichen Erlaubnis und Vergebung, wird ihm damit seine Identität bewahrt, die durch die Erfahrungen von Haft und Trennung tödlich gefährdet war. Bonhoeffer zerreißt es fast die Seele, als er im Frühjahr 1944 das ganz natürliche, gar nicht sündige und selbst-

Mit Bezug auf die Taufe, biblische Anklänge (Lk 15,11-32; 1 Kor 13,12) und Luther schreibt Bonhoeffer als letzte Quintessenz seiner Habilitation:

„Weil die Taufe zeitlich in der Vergangenheit liegt und doch eschatologisches Geschehen ist, bekommt mein ganzes vergangenes Leben Ernst und zeitliche Kontinuität. Es liegt zwischen Ewigkeit und Ewigkeit, durch Gottes Wort begründet und ‚in Bezug auf‘ Gottes Wort. So ist meine Vergangenheit wie die der christlichen Gemeinde überhaupt durch die Zukunft, die aus ihr durch den Geist erweckt wird, begründet, bestimmt und ‚gerichtet‘.⁵⁷⁸ Die Rede vom *actus directus*, der in der Reflexion nie erfaßt wird (nicht von mir selbst, erst recht aber bei keinem andern), von der Kindertaufe, vom sich ausschaltenden Glauben läßt nun Ausblicke offen, die der Eschatologie einer Apokatastasis nicht alle Wege verschlossen erscheinen lassen wollen.⁵⁷⁹ Und doch darf gerade diese Rede von der Apokatastasis nicht viel mehr sein als das Seufzen der Theologie, wenn sie von Glaube und Unglaube, Erwählung und Verwerfung reden muß. Im reinen Gerichtetsein auf Christus kommen Dasein und Wiewein wieder zurecht. Das ‚da‘ ist aus der Vergewaltigung durch das ‚Wie‘ erlöst, umgekehrt: das ‚wie‘ findet sich wieder im gottgesetzten Da vor; das echolose Schreien aus der Einsamkeit in die Einsamkeit des Selbst, der Protest gegen Vergewaltigung jeder Art hat unerwartet Antwort erhalten und löst sich nach und nach zum stillen, betenden Gespräch des Kindes mit dem Vater im Worte Jesu Christi. Das gequälte Wissen um die Zerrissenheit des Ich findet im Blick auf Christus das ‚fröhliche Gewissen‘, Trauen und Wagen. Der Knecht wird frei. Der in Fremde und Elend zum Mann Gewordene wird in der Heimat zum Kind. Heimat ist die Gemeinde Christi, immer ‚Zukunft‘, ‚im Glauben‘ Gegenwart, weil wir Kinder der Zukunft sind; immer Akt, weil Sein; immer Sein, weil Akt. Dies ist die schon hier im Glauben Ereignis werdende, dort im Schauen vollendete neue Schöpfung des neuen Menschen der Zukunft⁵⁸⁰, der nicht mehr zurück auf sich selbst⁵⁸¹,

süchtige Begehren eben nicht leben kann: „Was bleibt mir? Freude, Qual, Verlangen? [...]. Spürst du, wie ich nach dir greife, wie ich mich an dir festkralle, daß ich dir wehtun muß? Wie ich dir Wunden reiße [...].“ (WE, 468). Man wird dem Ganzen des Gedichts nicht gerecht, wenn man nur auf das Ende schaut: „Faß‘ im vergangenen Gottes Vergebung und Güte, bete, daß Gott dich heute und morgen behüte“ (ebd., 471). Wie in einem biblischen Psalm ist der vielleicht sich wiederholende Durchgang durch das Leiden davor die notwendige Passage auf dem Weg an eine Schwelle, hinter der die Erlösung auf den Betenden wartet, ihm sich zeigt, ihm den Frieden wieder schenkt.

⁵⁷⁸ Das ist als doppelsinnig markiert und meint hier ausgerichtet auf Gottes Zukunft hin, zurecht und auch zu Recht gebracht.

⁵⁷⁹ AS, 160. Bonhoeffer erinnert an Luther: „...denn solche Gotteslästerungen klingen einst im Ohr Gottes angenehmer als selbst das Halleluja oder irgendein anderer Lobgesang, weil sie vom Teufel wider den Willen der Menschen gewaltsam herausgepreßt sind.“ Dazu Bonhoeffer (ebd., Anmerkung 31): „Daß der *actus directus* auch unter der Gestalt von Gotteslästerungen verborgen sein kann, sagt Luther [...]. Außerdem zitiert er, sozusagen zur positiven Seite dessen, was Luther zur negativen gesagt hatte (Gotteslästerungen können vom Teufel verursacht sein), aus Pontoppidan, Heller Glaubenspiegel (1726 und 1768): „Nun aber finden sich viele, welche Christum wirklich ergriffen haben, obwohl sie nicht fühlen, daß sie ihn ergriffen haben, und diese sind nichtsdestoweniger gerechtfertigt.“ – Man sieht: Das Thema eines möglicherweise ‚unbewussten Christentums‘ beschäftigte Bonhoeffer auch in der Zeit des Kirchenkampfes durchgehend. Letztlich glaubte er immer an Gott als Gott aller Geschöpfe und als Gott in der Vollendung einer neuen Schöpfung.

⁵⁸⁰ Bonhoeffer hat von Kindheitstagen an möglicherweise neben biblischen Bezügen (2. Kor 5,7 nach LB 1911: „wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen“) auch einen Liedvers im Sinn, den ihm die von der Herrnhuter Frömmigkeit geprägte Maria Horn vorgesungen haben mag. In Samuel Elsner, Geistlicher Liederschatz. Sammlung der vorzüglichsten geistlichen Lieder für Kirche, Schule und Haus und alle Lebensverhältnisse, 1832, findet sich unter der Nr. 120, Strophe 13: „Hier durch Spott und Hohn, dort die Ehrenkron“; hier im Hoffen und im Glauben, dort im Haben und im Schauen; denn die Ehrenkron“ folgt auf Spott und Hohn.“ Dann wäre auch an dieser Stelle seine interpretatorische Erweiterung dieser ‚frommen‘ Perspektive auf die Erlösung durchaus der Einzelnen (Ehrenkrone nach Spott und Hohn für die, die durch das Blut des Lammes geheiligt sind, s. Offenbarung des Johannes) seine Hoffnung auf die „vollendete neue Schöpfung des neuen Menschen der Zukunft“ (Offb 21: Die neue Stadt Gottes unter den Menschen). In diesem Sinn gingen die sogenannten ‚letzten Worte‘ Bonhoeffers nicht nur in die Erlösung als die ‚Zukunft‘ seiner eigenen Person bei dem Vater-Gott („für mich der Beginn des Lebens“), sondern eben auch in Richtung einer friedlichen und gerechten Zukunft der Völker und Menschen auf dieser Erde:[...] „mit ihm [George Bell, dem Adressaten der Botschaft, B.V.] glaube ich an die

nur noch von sich weg auf die Offenbarung Gottes, auf Christus sieht⁵⁸², der aus der Enge der Welt⁵⁸³ geboren wird in die Weite des Himmels, der wird, was er war oder doch nie war, ein Geschöpf Gottes, ein Kind“ (AS, 160 f.).

Tiefer als die Forderung Gottes des Vaters wohnte in ihm das Vertrauen auf die unbedingte und unverbrüchliche Liebe dieses Vaters zu seinem Kind Dietrich.

Der Einfluss der Mutter, darüber hinaus der des Kindermädchens Maria Horn, war in Bezug auf die Ausbildung von Dietrichs kindlicher Fantasie und seines Sinns für die biblischen Texte nicht weniger bedeutend. Eine Aufteilung der Atmosphären und Einflüsse, als hätte Dietrich mit denen des Vaters eher das ‚Gebot‘ und Gottes ‚Anspruch‘ verbunden, mit denen von Mutter und Kindermädchen⁵⁸⁴ eher Gottes unbedingte Hingabe an die Menschen und die Welt, wäre allzu simpel und vermessen; doch ist die gesamte Spekulation über solche letztlich verborgen bleibenden Atmosphären ein tastender Versuch, eine Annäherung an das Geheimnis, das ähnlich jedem Menschen widerfährt: In den ihm oder ihr nächsten Menschen zeigt sich zuerst, und mit ihnen verknüpft sich später alles Weitere, was für einen Menschen von lebenslanger Bedeutung ist oder werden kann. Es ist bei Dietrich Bonhoeffer einigermaßen klar zu sehen, dass die ‚guten Mächte‘, von denen er sich am Ende geborgen weiß, zu denen er auch flieht, in die er sich birgt, zutiefst zu tun haben mit den frühesten Erfahrungen mit denen, die ihn liebten, die er liebte. Und so ist auch die Gestalt, die seine Theologie bekam, von diesem Erbe nicht wenig beeinflusst. Alle Originalität, alle Inspiration geschieht doch im Medium der seelischen Strukturen, die ein Mensch nun einmal hat und auch ist. Dietrich Bonhoeffer wurde, gemäß der damals klassischen Rollenverteilung, von Mutter und Kindermädchen, auch von den Schwestern, positiv seelisch ernährt (von ‚guten Mächten‘ in ihrer weiblichen Gestalt).

Das Kind Dietrich war zutiefst davon überzeugt, nicht zuallererst beurteilt und gefordert, sondern geliebt und geadelt zu sein durch die Liebe, ja Freundschaft Gottes für und mit ihm.⁵⁸⁵ Vergisst man diesen letzten Grund und Hintergrund von Bonhoeffers Glauben und

Prinzipien der universalen christlichen Geschwisterschaft [original: „brotherhood“, B.V.] und daß unser Sieg gewiss ist.“

⁵⁸¹ Nicht mehr, mit Luther, in sich gekrümmt (incurvatus in seipsum), sondern in christlicher Freiheit für den anderen.

⁵⁸² Am 21.7.1944 wird Bonhoeffer diesen theologischen Gedanken aus Lebenserfahrung heraus zuspitzen: wer völlig darauf „verzichtet“, aus ‚sich etwas zu machen‘ ... wirft sich ‚Gott in die Arme‘ und nimmt gerade darum nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die ‚Leiden Gottes in der Welt‘ ernst (WE, 542).

⁵⁸³ Joh 16, 33: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“

⁵⁸⁴ Maria Horn vermittelte den Zwillingen Dietrich und Sabine die Dramatik und den ersten Sinn von Jesu Passionsgeschichte.

⁵⁸⁵ Eine weitaus größere Ambivalenz in der Beziehung Dietrichs zu seinem Vater sieht Ludwig von Dobeneck, Dietrich Bonhoeffer – ein Held? Tiefenpsychologische Zugänge, Gütersloh 2013, 46-49, 101, 188f., vgl. 276, Anm. 121. Von Dobeneck erkennt in Dietrich Bonhoeffer einen narzisstisch Verwundeten, den Sohn eines idea-

Theologie, dann bekommt man möglicherweise heute schwerer als damals zu erkennen, dass dieser so sehr ‚für Andere‘ lebende und gewissermaßen auch ‚für Andere‘ sein Leben riskiert und verloren habende Mensch zutiefst sich als ein Beschenkter und als ein von Gott persönlich in das Gespräch, in die Gemeinschaft mit Gott Eingeladener wusste.

Zum Abendmahl ging er schon in seiner Jugend gerne zusammen mit seiner Schwester.⁵⁸⁶ Susanne erzählte später, dass sie tief beeindruckt gewesen sei von einer Abendmahlsfeier nach ihrer Konfirmation.

„Als sie wenig später wieder an einem Abendmahlsgottesdienst teilnehmen wollte, erklärte die Mutter, so oft gehe man nicht. Dietrich dagegen antwortete auf die Frage, ob das Abendmahl etwas Besonderes sei: ‚Für mich schon. Ich bin gern eingeladen, wo man mich gern hat‘. Die beiden Geschwister sind dann öfter gemeinsam zum Gottesdienst gegangen.“⁵⁸⁷

Das Wort des damals 17-Jährigen zeigt, dass er früh eine gegenüber der traditionellen lutherischen Frömmigkeit der Mutter eigenständige Sicht auf die theologischen Fragen und kirchlichen Rituale entwickelt hat. Die Teilnahme am Abendmahl war bei ihm offensichtlich nicht nur und nicht einmal wesentlich mit der Vergebung der Sünden konnotiert, sondern mit der Gemeinschaft mit Gott, geradezu wie bei einem guten Treffen unter Freunden und Freundinnen.

Das ‚Lebenkönnen‘ hat Bonhoeffer später dann vor allem mit, vor und gegen Männer zu erweisen gehabt. Das letzte Buch in seiner Hand, das er in Flossenbürg auf den Tisch legen musste, ehe er zu Tode gebracht wurde, war Plutarchs Lebensbeschreibung großer Männer.⁵⁸⁸ Ein solcher wollte Dietrich auch gerne werden. Zeitweilig hat er sich dafür heftig geschämt

lisierten Vaters, der die eigene Vater-Wunde erst im theologisch reflektierten Bild vom am Kreuz leidenden (Vater!-) Gott heilsam geschlossen findet. – Daß Bonhoeffer sich nicht scheute, vom Kreuzestod Jesu *patripasianisch* zu reden (so von ‚Schöpfung und Fall‘ bis in die Tegeler Briefe), ist allerdings signifikant. Von Dobenecks Einschätzung wurde mir in gewisser Weise bestätigt von Ruth-Alice von Bismarck, Maria von Wedemeyers älterer Schwester. Sie wusste zu erzählen, daß der „sensible“ Junge zeitweilig sehr unter dem Vater gelitten habe und wohl – so ihre Interpretation – auch darum mit Depression zu tun gehabt hätte. Sind diese beiden Sichten auf Dietrich Bonhoeffer: Der geliebte Sohn, von ‚guten Mächten geborgen‘, und der früh geforderte und in gewisser Weise auch verletzte Sohn nicht wieder auch zwei Aspekte derselben Person? Kommt eine in Anbetracht der Quellenlage und in Bezug auf einen verstorbenen Menschen sowieso notwendig unvollständige Analyse umhin, verschiedene Möglichkeiten des Verstehens aufzuzeigen und sich eines abschließenden Urteils gänzlich zu enthalten?

⁵⁸⁶ Während des Studiums und der ersten akademischen Jahre galt Bonhoeffer nicht als besonders häufiger Gottesdienstteilnehmer. Das soll sich lt. Bethge mit seiner Wendung zur Bibel geändert haben. In der Zeit der Konspiration handhabte er Gottesdienstbesuch und persönliche praxis pietatis dann eher locker und war bereit, darauf zu warten, daß diesbezüglich ein Knoten bei ihm platze. Im Gefängnis war der Wunsch nach persönlicher Beichte und Abendmahl wieder groß. Allerdings scheint sich Bonhoeffer mit dem Briefverkehr, der Meditation von täglichen Losungen und dem Lesen von Büchern sowie dem Experiment seiner neuen Theologie damit gut arrangiert zu haben, daß es nur selten, beim Besuch durch Gefängnisseelsorger Harald Pölchau, zum Abendmahl für ihn kommen konnte.

⁵⁸⁷ Schlingensiefen, 34.

⁵⁸⁸ Plutarch, Große Griechen und Römer. Ausgewählte Lebensbilder. Neu bearbeitet von Dagobert von Mikusch, Berlin o. J. (NL-Bibl. 11.10, in der Staatsbibliothek Berlin unauffindbar).

und verurteilt – im Namen der Bibel, deren Texte ihn in dieser Angelegenheit anscheinend verurteilten. Am Ende seines Lebens glaubte er das nicht mehr. Er war in Frieden mit sich. „Da stand das Meer.“⁵⁸⁹

1.3 Sinnlichkeit und Sinn

Aus dem Gefängnis schreibt er am 20.8.1943 an seine junge Verlobte Maria von Wedemeyer:

„[...] Du mußt schon wissen, wie es mir wirklich zumute ist und mich nicht für einen geborenen Säulenheiligen halten. Ich kann mir übrigens auch nicht vorstellen, daß Du Dich mit einem solchen verheiraten möchtest – und ich würde es nach meinen kirchengeschichtlichen Kenntnissen auch nicht empfehlen. Also, damit Du Dir ein Bild machst: ich sitz bei 30° mit aufgekrempeelten Hemdsärmeln und offenem Kragen nach eben zum Abendbrot genossener heißer Mehlsuppe am Schreibtisch und denke sehnsüchtig an Dich, möchte mit Dir durch den Wald und ans Wasser fahren, möchte schwimmen und dann mit Dir irgendwo im Schatten liegen und von Dir hören, vieles hören und selbst nichts erzählen. Es sind also, wie Du siehst, sehr irdische und greifbare Wünsche, die ich habe, und es ist dementsprechend ein sehr irdischer und lebhafter Widerwille gegen meinen derzeitigen Zustand, dem ich eine Zeitlang durchaus sein Recht einräume. Die Sonne hat es mir von jeher sehr angetan und mich oft genug daran erinnert, daß der Mensch von der Erde genommen ist und nicht aus Luft und Gedanken besteht. Das ging soweit, daß ich einmal, als ich an Weihnachten nach Cuba kam, um dort zu predigen [Dezember 1930, B.V.], und aus dem Eis Nordamerika's in die blühende tropische Vegetation gelangte, fast dem Sonnenkult erlegen wäre und kaum wußte, was ich eigentlich predigen sollte. Es war eine richtige Krise; und etwas davon überfällt mich jeden Sommer, wenn ich die Sonne zu spüren bekomme. Die Sonne ist für mich nicht eine astronomische Größe, sondern so etwas wie eine lebendige Macht, die ich liebe und auch fürchte. Ich finde es so feige, an diesen Realitäten rationalistisch vorbeizusehen. Verstehst Du das? Und so muß eben die Geduld und die Freude und die Dankbarkeit und die Gelassenheit und die Vergebung sich immer wieder neu gegen allerlei Widerstände durchkämpfen und das, wie es im Psalm heißt, ‚Gott Sonne und Schild ist‘, das wirklich zu erkennen und zu erfahren und zu glauben, das ist eine Sache hoher begnadigter Augenblicke⁵⁹⁰ [sic! B.V.], aber keine Alltagsweisheit. – Ihr werdet nun

⁵⁸⁹ Schluss des Gedichtes „Jona“, Oktober 1944 (WE, 606). Dieses biografische Gedicht ist auch nur aspektiv zu verstehen. Scheinbar ist die Interpretation klar: Bonhoeffer fühlt sich (mit-) schuldig am Schicksal Deutschlands, weiß um seine zusätzliche Schuld durch die Mitwirkung in der Konspiration (intentional mit der Absicht, das 5. Gebot zu brechen) und stellt sich nun seinem Schicksal, d. h. dem Gericht Gottes. Das Selbstopfer seines Lebens hat in Analogie zur ‚Jona‘-Gestalt des Gedichtes eine das ‚Meer‘ beruhigende Wirkung. Näher betrachtet fällt zumindest auf: In Spannung zur biblischen Gestalt des Jona ist dieser Bonhoeffer-Jona ein Bußfertiger, der nicht für sich, sondern für die Schiffsbesatzung (für sein Volk, für die Menschen) das Beste will. Das Schuldbekenntnis, das er ablegt, hat zumindest auch eine stellvertretende Dimension. Beides rückt diesen ‚Jona‘ in die Nähe des Jesus Christus. Und: Das ‚Meer‘, das sich schlagartig beruhigt, als es das Selbstopfer aufnimmt und begräbt, ist ein sprechendes Symbol nicht nur für das Getümmel der Welt, auch für das der eigenen Seele. Der sich da hingibt für andere, tut es in der Freiheit eines Menschen, der mit sich selbst jedenfalls einig geworden ist. „Da stand das Meer.“ – Das Gedicht ‚Jona‘ ist ein Paradestück von Bonhoeffers existenzieller Bibelauslegung, die sich die spannungsvolle Aspektivität erlaubt. Das Eindeutige, das ‚konkrete Gebot‘ stellt sich nur von Gott zu Mensch ein. Eine Predigt ist für Bonhoeffer nur vollmächtig, wenn Gott durch sie spricht. Ein Konzilsbeschluss (1934 ersehnt als ein verbindliches Wort der Kirche zum Frieden) ist nur gültig in dem Maße, wie er geistgewirkt ist und als solcher angenommen wird. Eine Tageslosung ist Gottes Wort je für mich heute. In potenziell jeder Bibelauslegung kann das Unverfügbare sich ereignen, für das der Mensch sich öffnet, indem er darauf verzichtet, vorher schon zu wissen, was da steht.

⁵⁹⁰ Ein grammatikalisch zumindest ungewöhnlicher Wortgebrauch. Ein schuldig gesprochener und bestrafte Mensch kann ‚begnadigt‘ werden. Augenblicke, in denen mir Wesentliches klar wird, die mich mein Leben verstehen lassen und mir zu leben helfen (das meint Bonhoeffer), sind begnadet; doch in diesen Augenblicken ist zugleich der vor Gott schuldig gewordene Mensch von Gott ‚begnadigt‘. Es oszillieren in Bonhoeffers Sprach-

übermorgen an Vaters Todestag zusammensein [...] ich habe damals, glaube ich, wirklich selbstlos an Dich denken und an Deiner Trauer teilnehmen können. Liebste Maria, auch bei Dir geht der Glaube und das Vertrauen nur durch Widerstände hindurch. ‚Den Abend lang währt das Weinen, aber des Morgens ist Freude‘, dieser Vers des 30. Psalms ist mir seit einer Abendmahlsfeier besonders lieb. Auch ihr werdet übermorgen so Eure Abendmahlsfeier haben. Später mußt Du mir einmal viel von Vater und vom 22. August erzählen, wenn Du magst. Vielleicht schweigst Du auch lieber darüber. Über manches kann man nicht reden“ (Brautbriefe, 42 f.).

An diesem Spätsommerabend im Gefängnis öffnet der immer noch junge, aber im Vergleich zu Maria fast schon alte, 37-jährige Mann sein Herz vor seiner jungen Verlobten. Die Sprache, der Duktus der beherrschten, reflektierten Gestaltung kann und soll nicht verbergen, dass unter der Oberfläche des im doppelten Sinn wortgewandten Theologen und Bibelauslegers ein sehnsüchtiger Mann, eine lebenshungrige Seele zum Ausdruck kommen will.

Der große Spannungsbogen seiner theologischen Existenz zwischen Widerstand und Ergebung scheint auf einer rationalisierten, von ‚Realitäten‘ geprägten Ebene – auf der von Sonnenschein und im Schatten mit der Liebsten Liegen – durchwoben von auf Leib und Seele bezogenen Spannungen: Sinnliche Erfahrung (Sonne auf der Haut) und eine ihm wohl als misslungen erinnerte christliche Predigt zu Weihnachten auf Kuba kommen in kontrapunktische Spannung, Vertrauen in Gott und sich ‚durchkämpfen‘ ‚durch Widerstände‘, Lebenserfahrungen wie Gefangensein und Trauer mit Sehnsucht und Hoffnung.

In diesem Geflecht von äußeren und inneren, zugleich von sinnlichen und psychischen, ‚Realitäten‘ bekommt der von Bonhoeffer nebenbei ausgelegte Psalmvers eine von ihm selbst vielleicht ungeahnte Konkretion: Gott als ‚Sonne und Schild‘ (Psalm 84,12) ist für Bonhoeffer eben nicht nur eine rein spirituelle Erfahrung, gar nur eine Glaubenserkenntnis des gerechtfertigten Sünders vor Gott, sondern meint nun in diesem ‚*begnadigten Augenblick*‘ auch die leibliche, die sinnliche Seite seines menschlichen Lebens, das Leben-Können und hoffentlich auch eines Tages Leben-Dürfen mit Maria, in einem vertieften Sinn die Zufriedenheit mit und an sich selbst, ein Leben nicht in aufgesetzter, sondern zutiefst erfahrener Dankbarkeit:

„Man überschätzt wohl leicht das eigene Wirken und Tun gegenüber dem, was man nur durch andere geworden ist“ (an die Eltern, 13.9.43, WE, 158).

gebrauch in diesem Brief an Maria das von Luther gelernte Verständnis der Psalmen als Träger der Rechtfertigungsbotschaft in der Gestalt der Poesie des ‚Alten Testaments‘ mit dem Verständnis der Erfahrung von ‚begnadeten Augenblicken‘: Die Erfahrung wechselseitiger Tröstung in Trauer, aber doch auch die zuvor genannten sinnlichen Erfahrungen von Sonne auf der Haut, Sommer und Liebe.

Gott ist ihm die auf die Ebene von Gedanken, Fantasien und Gebet transformierte, darin aber sinnliche Brücke zu Maria („Sonne“). Gott bringt – darum ringt Bonhoeffer in Gebeten und in schweren Nächten – ihm seine ‚Vergangenheit‘ zurück⁵⁹¹ und schützt und erhält ihm so seine Identität („Schild“).

Die Naturbilder, die Bonhoeffer in seinem Brief an Maria verwendet: ‚Wald‘, ‚ans Wasser fahren‘, ‚schwimmen‘, ‚mit Dir irgendwo im Schatten liegen‘, ‚Sonne‘ als ‚lebendige Macht, die ich liebe und fürchte‘⁵⁹², sind seinem Reiseleben entnommen. Wir können uns einen kubanischen Strand denken und Zingst, die schattigen Wälder des Ostharzes, Friedrichsbrunn im Spätsommer, den Teich im Wald, weiches Gras am Ufer. Dietrich und Maria an Plätzen seiner Kindheit und Jugend, an Orten seines Refugiums. Vor einem solchen Seelenszenario wird die Bibelauslegung (Psalm 84,12 und Psalm 30,6) konkret, sinnlich und kostbar, ‚begnadet‘.

Vor Weihnachten 1943 schreibt er an Maria:

„Gott ist in der Krippe, der Reichtum in der Armut, das Licht in der Nacht, die Hilfe in der Verlassenheit; Wir müßens lernen zu sagen: ‚ich kann niedrig sein und kann hoch sein; ich kann satt sein und hungern, übrig haben und Mangel leiden. Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus (Phil 4.13) – und dieses Weihnachten kann uns dazu besonders helfen. Es ist nicht die stoische Unberührtheit von allen äußeren Geschehnissen, die hier gemeint ist, sondern ein wirkliches Erleiden und ein wirkliches Sich-freuen, weil wir wissen, daß Christus dabei ist. Liebste Maria, laß uns so Weihnachten feiern. Sei mit den anderen zusammen froh, wie man es nur Weihnachten sein kann. Male dir keine schrecklichen Bilder über mich in meiner Zelle aus, sondern denke nur daran, daß Christus auch durch die Gefängnisse geht und an mir nicht vorübergehen wird. [...]. So ein klein wenig Vergessen ist doch neben dem anderen auch erlaubt. Erst muß man einen Kummer ehrlich überwunden haben, dann muß man an ihm vorbeidenken lernen⁵⁹³ und schließlich darf man ihn auch vergessen; aber die umgekehrte Reihenfolge wäre falsch und unfruchtbar“ (Brautbriefe, 95 f.).

⁵⁹¹ Mit ‚Vergangenheit‘ meint Bonhoeffer den unmittelbaren Eindruck, den Maria bei ihm – etwa nach einer Sprecherlaubnis – hinterlassen hat. Er meint darüber hinaus mit dem Wort seine Herkunft, die ‚guten Mächte‘ der Kindheit. Er meint seine theologische Existenz, all das, was er sich erkämpft und erarbeitet hat (vgl. das Gedicht ‚Vergangenheit‘, WE, 468–471).

⁵⁹² Rudolf Ottos Formel von dem ‚tremendum et fascinatum‘ des Heiligen ist, auf die Sonne bezogen, ein starkes Stück für einen von Karl Barth inspirierten Theologen. Bonhoeffer ist auch hier ganz echt und dieses Mal schutzlos offen. Die ambivalente Wirkung der Sonnenstrahlen auf seiner Haut und seinem Körper rührt fast an ein kulturell verdrängtes religiöses Gefühl, den Sinn für das Göttliche im flirrenden Licht über antiken Tempeln und heiligen Hainen. Im Gefängnis ist er fasziniert von der Lektüre Walter F. Otto, die Götter Griechenlands (vgl. Brief an Bethge am 21.6.1944, WE, 492: „Ich lese z. Zt. das ganz ausgezeichnete Buch des Altphilologen W. F. Otto (Königsberg) über die ‚Götter Griechenlands‘, über ‚diese Glaubenswelt, die dem Reichtum und der Tiefe des Daseins, nicht seinen Sorgen und Sehnsüchten entstieg ist‘, wie es am Schluß heißt. Verstehst Du, daß diese Formulierung und die entsprechende Darstellung für mich etwas sehr Reizvolles hat und daß ich – horribile dictu! – an den so dargestellten Göttern weniger Anstoß nehme als an bestimmten Formen des Christentums ...“ Vgl. Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes (1934), 10. Aufl. Frankfurt a. M. 2013.

⁵⁹³ Erinnerung an Walter, in dessen letztem Brief aus dem Lazarett es hieß: ‚Meine Technik, an den Schmerzen vorbei zu denken, muß auch hier vorhalten‘ (mitgeteilt in DB, 50).

Bibelworte (hier: Phil 4) und (Über-)Lebens-,Techniken‘ (Weihnachtsfeier, Kummer überwinden, an den Schmerzen vorbeidenken) kommen in diesem Brief auf die gleiche existentielle Ebene. Das biblische Wort ist als das Wort Gottes ein persönliches Wort, das Dietrich Bonhoeffer leben lässt, das ihm hilft, weiterzuleben zwischen ‚Widerstand und Ergebung‘. Es ist das Wort Gottes nicht ein Weg aus der Welt heraus, keine Botschaft für die Innerlichkeit oder das geplagte Gewissen, kein Trost im Blick auf die Ewigkeit woanders und danach, sondern hier ganz und gar die Kraft, in dieser Welt und ihrer Wirklichkeit zu leben.

In der zerreißenen Spannung von Sehnsucht und Nicht-Erfüllung, in den selbstquälenden Fragen danach, ob ihre Liebe echt sei oder nur gewollt, nur vorgespielt und mühselig aufrechterhalten, auch nach einem Disput über gute Literatur, tatsächlich einem untergründigen Machtkampf zwischen dem an Jahren Älteren und der jungen Frau, schreibt Bonhoeffer an Maria am 16.4.1944 anlässlich ihres Geburtstages:

„Du wirst 20 Jahre! Ich schäme mich ordentlich, daran zu denken, wie ahnungslos ich in diesem Alter noch war und damit zu vergleichen, wie Dein Leben demgegenüber schon durch wichtigste Erfahrungen und Aufgaben erfüllt ist. Ich glaubte damals noch, das Leben bestünde in Gedanken und Büchern⁵⁹⁴ und schrieb mein erstes Buch und war, fürchte ich, recht stolz darauf. Aber welcher Mensch hat damals etwas von mir gehabt? Wem habe ich geholfen? Was wußte ich in Wirklichkeit von den Dingen, über die ich schrieb? Und Du? Du schreibst glücklicherweise keine Bücher, sondern tust, weißt, erfährst, erfüllst mit dem wirklichen Leben das, wovon ich nur geträumt habe. Erkennen, Wollen, Tun, Empfinden und Erleiden bricht bei Dir nicht auseinander, sondern ist ein großes Ganzes, und eines wird durch das andere gestärkt und vollendet [...] bleibe immer das, was Du bist, bleibe es für mich; denn das ist es, was ich brauche, was ich in Dir gefunden habe, was ich liebe – das Ganze, Ungeteilte, wonach ich Sehnsucht und Verlangen habe. Du bist so jung und Du wirst es immer bleiben – für mich“ (Brautbriefe, 167 ff.).

Der ‚ungeteilte‘ und insofern ‚einfältige‘ Mensch ist für den Bücher schreibenden Theologen in seiner ‚Ethik‘ der in Christus mit seinem göttlichen ‚Ursprung‘ versöhnte Mensch im Gegensatz zum Menschen im ‚Zwiespalt‘ (vgl. SF, 82 ff.). Dieser Mensch ist der zur verantwortlichen Tat befähigte Mensch, welcher, nur auf Gottes Gebot und sein Gewissen gestützt, sein Leben in Freundschaft mit Gott, den Mitmenschen und sich selbst zu leben wagt. Luther vor dem Reichstag in Worms mag für Bonhoeffer ein Mensch gewesen sein, der im entscheidenden Augenblick zur Stelle ist, weil er das konkrete Gebot Gottes zum gegebenen Zeitpunkt hört und tut.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Es ist immerhin die Zeit, in der Bonhoeffer auf den Spuren Luthers und Barths sein theologisches Examen ablegt und seine Dissertation schreibt. Das ‚Wort Gottes‘ erschien ihm damals exklusiv als Buch der Kirche. Sein Rückblick ist nicht nur rührend, sondern relativiert auch seine Theologie, insofern er selbst nun den Anspruch formuliert, dass das Gedachte dem ‚wirklichen Leben‘ abgelascht zu sein habe.

⁵⁹⁵ Vgl. DBW 14, 967: „Wer weiß denn, was Zeit und Unzeit für ein Wort ist? Wer weiß denn die Zeit Gottes? Es gibt keine Möglichkeit, den Kairos Gottes aus den Gegebenheiten zu kennen.“ Letztlich gibt es keine theore-

Nun erschien ihm Maria als ein ganzer Mensch, weil sie mit ihrer Tatkraft, ihrer Intelligenz, ihrem Gefühl, ihrer natürlichen Lebendigkeit und Frömmigkeit ganz natürlich große Dinge zu tun imstande und eine Frau war, die mit sich selber im Einklang leben konnte. Dietrich Bonhoeffer erlebt an seiner jungen Verlobten den ungeteilten Menschen. So elementar, völlig ohne weitere theologische Problematisierung und Diskussion. Bonhoeffer nahm es wahr und schien es staunend zu akzeptieren, ließ es bedeutsam sein: Die ‚Wahrheit‘ Marias hatte offensichtlich mehr mit dem Erleben der Natur zu tun als mit der Wahrheit in Büchern (und sei es die Bibel oder auch seine ‚Nachfolge‘). Wichtig war ihr das eigene Körperempfinden beim Ausritt in die Wälder, waren ihr Gefühle, Fantasie, Echtheit im Ausdruck, auch die Freiheit zu romantischer Schwärmerei und zu Gedichten von Rainer Maria Rilke.

Einerseits ist dem älteren Verlobten nicht ganz wohl bei dem Gedanken, dass seine spätere Frau, die spätromantische Poesie und, verglichen mit der von ihm selbst geliebten Literatur, so wenig klar strukturierte, realistische Literatur favorisierte, mit ihm in dieser Hinsicht durchaus nicht einer Meinung war. Andererseits reizte sie ihn auch damit heraus aus seiner geistigen Behausung, aus den Gewohnheiten des Theologen im mittleren Lebensalter. Er ist irritiert von so viel Leben und Lebendigkeit. Doch fühlt er und weiß es: Er braucht sie. Er braucht gerade jetzt im Gefängnis ihre natürliche Ganzheit und ihr ungeteiltes Leben, in dem Reflexionen nicht zuerst dazu da sind, gedankliche Systeme zu stützen, sondern fast ausschließlich dazu, das tatsächlich Erlebte zu begreifen, zu klären, sich zu bereiten auf die Herausforderungen des Lebens.

Von Christus, von teurer und billiger Gnade, von Märtyrern und den großen Taten großer Gottesmänner sprach Maria nicht. Aus der Familienfrömmigkeit, stark vom Vater und der Gemeinschaft von Berneuchen geprägt, übernahm sie selbstbewusst das, was ihr gemäß erschien. Und so diskutiert sie es mit ihrem Verlobten über den schwierigen Umweg der Briefe in das und aus dem Gefängnis, immer den möglichen Zensor dabei. Dietrich spürte immer mehr, dass und wie Maria ihm eine Dimension seines eigenen Welterlebens zurückbrachte. Ihre frische, natürliche Art, ihre Begeisterung für die Natur, das Reiten, ihre Zukunftspläne für sie beide öffneten seine Seele für lange nicht mehr so wahrgenommene Erinnerungen an den kleinen Jungen auf Pilzsuche in den Wäldern bei Friedrichsbrunn, der

tische Sicherung vor dem Wagnis der Tat oder auch vor dem Wagnis konkreter Predigt. Der Mensch riskiert Wort und Tat und wirft sich *damit* Gott in die Arme.

auf den Höhenzügen des Osthazes die Glocken der Dorfkirchen in sein Herz läuten hörte⁵⁹⁶, der auf seine ganz persönliche natürliche Art immer schon ganz ‚weltlich‘ und ganz ‚fromm‘ war, das eine mit dem anderen. Maria spiegelt ihm die unter theologischen Wahrheiten und vor allem im ständigen (Kirchen-),Kampf⁶ existenziell teilweise vernachlässigte Unmittelbarkeit eines unverstellt natürlichen Empfindens. Das war nicht ungefährlich für den Gefangenen Bonhoeffer; denn darauf warteten die Ankläger nur, dass dieser sie raffiniert an der Nase herumführende Intellektuelle weich wurde und dass ihn dabei seine Selbstbeherrschung und Klarheit verließ. Andererseits führt die schwierige und leidvolle Liebe mit Maria Dietrich dahin, mehr denn je seinen Gefühlen, seinen Ideen, seinen Intuitionen zu trauen. Gerade sein Bibellesen verändert sich noch einmal, als er mit der Resonanz seiner nun noch einmal gewachsenen Persönlichkeit das ‚Alte Testament‘ mehrfach durchliest und Erstaunliches dort wie bei sich selbst entdeckt (WE, 268, 408, 463):

„in solchen Augenblicken faßt mich ein mit nichts anderem zu vergleichendes Verlangen danach, ein Kind zu haben und nicht spurlos abzutreten – wohl auch eher ein alttestamentlicher als neutestamentlicher Wunsch“ (Brief an Bethge, 15.12.1943, WE, 237).

Dietrich verlangt es im Gefängnis nach dem wirklichen Leben, das Maria ihm zu verheißen scheint. Ein gegenüber dem Gewesenen normales Leben: Mann und Frau, Kinder, ein Haus, Freunde. Maria lebt *ihr* Leben, soweit es die Umstände zulassen. Das irritiert erst und erfreut Dietrich dann. Ihre Gefühle, Gedanken und Taten müssen anscheinend nicht durch eine Art theologischen Filter auf eine irgendwie höhere Ebene gebracht, in eine geistliche Dimension überführt werden. Das Geistliche erwies sich für sie gerade im Natürlichen, das Göttliche im Menschlichen. In diese Richtung denkt Dietrich Bonhoeffer seine wirklich neue Theologie in den Tegeler Briefen.

Die starke Betonung des ‚coram deo‘, die Bonhoeffers gesamtes theologisches Werk bis dato durchzog, erfährt mindestens eine entscheidende Akzentverlagerung: Coram deo heißt nun durch die Beziehung zu Maria mehr denn je zugleich coram hominibus, coram mundo und wohl auch coram meipso. So kommt es in Bonhoeffers letzter Lebensphase nicht zufällig auch zu einer Integration seiner Kindheitserfahrungen, der guten Mächte von einst, die nun in keiner Weise mehr in Konkurrenz zu einem Leben vor und für Gott stehen, sondern umgekehrt geradezu das psychische und spirituelle Feld sind, auf dem Gottes Kraft für Dietrich Bonhoeffer sich neu erweist.

⁵⁹⁶ Vgl. Brief 12.2.1944, WE, 321 ff. Den Glockenklang erwähnt Dietrich im Brief an die Eltern 3.7.1943 (WE, 109). Die Mutter kommt in ihrem Brief an Dietrich 14.7.1943 (WE, 115) darauf zurück. In seinem Romanfragment kommt Bonhoeffer ausführlich auf die Bedeutung des Glockenklangs für seine fiktiven Figuren, d. h. in Wahrheit für ihn selbst, zu sprechen (vgl. DBW 7, 187 ff.).

Im Fortgang des Briefes korrigiert Bonhoeffer dezidiert eine starke Markierung seiner bisherigen Theologie:

„Es ist schwer begreiflich, daß das so sein muß, und es stellt unsere Zukunft in eine Ungewißheit, die nur durch unsere Liebe zueinander, durch unsere Treue und Geduld, und durch unsere Unterwerfung unter Gottes Willen und Führung überwunden werden kann, – statt *Unterwerfung* hätte ich besser ‚*Vertrauen*‘ sagen sollen, aber es ist wohl kein Zufall, daß mir das andere Wort zuerst in die Feder kam, und es bleibt ja immer ein neuer schwerer Weg von der Unterwerfung zum Vertrauen ...“ (ebd., 169, Hv. B.V.).

‚*Vertrauen*‘ statt ‚*Unterwerfung*‘ – wesentlich durch seine Beziehung mit Maria ist er am 21.7.1944 bereit, sich ‚Gott in die Arme‘ zu ‚werfen‘. Die persönliche Entwicklung veränderte die theologische Perspektive und die Sprache. Der Beginn der ‚nicht-religiösen‘ bzw. ‚weltlichen‘ Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe ist nicht zuerst eine theologische Programmatik, sondern Frucht einer Bonhoeffer persönlich tief berührenden und herausfordernden Erfahrung. ‚*Unterwerfung*‘ schien ihm lange Zeit der theologisch in besonderer Weise legitimierte Weg des ‚glauben lernens‘ (21.7.1944) zu sein. ‚*Unterwerfung*‘ war für ihn mit ‚Gehorsam‘ im Sinne von auf Gottes Wort achten und ‚hören‘ konnotiert. ‚*Unterwerfung*‘ war ihm die existenzielle Haltung und die theologische Kategorie, die gegen eine ‚*Religion*‘ stand, die Karl Barth als des Menschen trickreichsten Versuch desavouiert hatte, sich ‚fromm‘ vor Gott zu verbergen bzw. sich Gottes zu bemächtigen. ‚*Unterwerfung*‘ war in lutherischer Tradition ‚*Resultat*‘ der Erkenntnis der eigenen Sünde und der Anfang des Sprungs in den Glauben an Gottes Gnade allein (Kierkegaard⁵⁹⁷). ‚*Unterwerfung*‘ war die Reue des Menschen angesichts seiner Sünde vor Gott und damit der Weg zur Glaubensgewissheit eines Christen.

⁵⁹⁷ Kierkegaard versus Rilke ... Im Hintergrund des Disputs der Liebenden über Literatur Maria geht es – vor sich selbst verhohlen – um den Umgang mit Gefühlen (vgl. WE, 93, 213 mit Brautbriefe, 17): „Daß Dir Rilke so gar nichts sein kann, hat mir erst einen Schlag versetzt. Er ist vielleicht der einzige Dichter für den ich mich ganz vorbehaltlos begeistern kann [...]. Aber Du magst Recht haben, daß sie Deinem Erleben dort nicht standhalten, sich nicht anverwandeln können. Wenn wir zusammen in Pätzig sind, werde ich Dir die ‚frühen Gedichte‘ geben, und dann wirst Du sie auch gern haben“ (Maria, Brautbriefe, 17). – Bonhoeffers theologische Auffassung von Kierkegaard wandelt sich allerdings in der gleichen Zeit. War Kierkegaard in seiner ‚mittleren Phase‘, insbesondere für die Abfassung der ‚*Nachfolge*‘ von fundamentaler inhaltlicher Bedeutung, läßt Bonhoeffer in Tegel die ästhetische Seite Kierkegaards anklingen und distanziert er sich an entscheidender Stelle von Kierkegaards Kreuzestheologie: „Soll man [...] den a.t.lichen Segen gegen das Kreuz setzen? So tat es Kierkegaard. Damit wird aus dem Kreuz ein Prinzip gemacht, bzw. aus dem Leiden, und eben hieraus entspringt ein ungesunder Methodismus, der dem Leiden den Charakter der Kontingenz einer göttlichen Schickung raubt. Übrigens muß ja auch im AT. der Gesegnete viel leiden (Abraham, Isaak, Jacob, Joseph), aber nirgends führt dies (ebensowenig wie im N.T.) dazu, Glück und Leiden, bzw. Segen und Kreuz in einen ausschließlichen Gegensatz zueinander zu bringen. Der Unterschied zwischen AT und NT. liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im AT. der Segen auch das Kreuz, im NT. das Kreuz auch den Segen in sich schließt“ (28.7.1944, WE, 548 f.). – Bonhoeffer meint möglicherweise: Ich sehe nun, dass ich selbst vielleicht aus dem Kreuz ein Prinzip und aus dem Leiden eine Art theologische Tugend gemacht habe.

Maria aber liebt den frühen Rilke. Der warnte einmal davor, die ‚Dinge‘ umzubringen dadurch, dass man sie mit Herrscherattitüde benennt.⁵⁹⁸ Das war Bonhoeffer von ‚Schöpfung und Fall‘ her ein vertrauter Gedanke. War es ihm nicht geheuer, im Ästheten, im manchmal schwärmerischen Dichter den Propheten erkennen zu müssen?

„Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
Sie sprechen alles so deutlich aus:
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus
Und hier ist Beginn und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
sie wissen alles, was wird und war;
kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.

Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.
Die Dinge singen hör ich so gern.
Ihr rührt sie an: Sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.“

1.4 Entschieden anspruchsvoll – Hermeneutische Reflexionen

Vom Lesen der Bibel erwartete er nicht weniger als die denkbar gewisseste Eröffnung der Möglichkeit von Gottes Wort für sein eigenes Leben und darüber hinaus. Eine in der Welt wachsame Kirche würde Instrument Gottes für eine friedlichere und gerechtere Welt sein. Nicht weniger als das.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ In: Elisabeth K. Paefgen/ Peter Geist, Echtermeyer, Deutsche Gedichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Auswahl für Schulen, Berlin 2010, 508.

⁵⁹⁹ Schleiermachers ‚Reden‘ hatte Dietrich Bonhoeffer schon während seiner Schulzeit gelesen. Schätzungsweise während seines frühen Studiums und also vor der Zeit, als er im geistigen Fahrwasser Karl Barths mit Schleiermacher (offiziell) nicht mehr viel im Sinn hatte, markierte er (Unterstreichung mit Bleistift und ! am Rand, s. u.) sich aus dessen Glaubenslehre („Der christliche Glaube“) folgende Sätze: „§ 125. Dritter Lehrsatz. Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers, und jeder einzelne Wiedergeborene ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft ...“ sowie: „Suchen wir aber die wahre Vollkommenheit des Abbildes, so müssen wir auch die Kirche in ihrer absoluten Reinheit und Vollständigkeit betrachten. Das erste geschieht offenbar nur, wenn wir nicht das ganze Leben der einzelnen Wiedergeborenen auch nur seit ihrer Wiedergeburt als Element der Kirche betrachten, sondern nur dasjenige darin, was die guten Werke derselben constituirt, nicht aber was zu ihren Sünden gehört. Und hieraus folgt schon, daß die absolute Vollständigkeit der Kirche nur in der Totalität des menschlichen Geschlechtes zu schauen ist“ (hier: ‚!‘ am Rand). Im selben Zusammenhang unterstreicht Bonhoeffer: „... daß die Erwählten eben erwählt sind zur Mittheilung des Geistes“ (s. o. zu 2. Kor 3,6). Beides zitiert nach: Friedrich Schleiermacher, Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweiter Theil, Berlin [Ausgabe Hendel, ca. 1900], 256 f. u. 259 (NL-Bibl. 3 B 64-2). – Es lässt sich vermuten, daß Schleiermachers aufgeklärter und romantisch-idealistischer Kirchenbegriff Bonhoeffer mehr interessiert und fasziniert hat, als er das lange Zeit selber wahrhaben konnte. Daß die wahre Bestimmung der Kirche in der erneuerten Menschheit liegt, hat Bonhoeffer mit seinen letzten von ihm überlieferten Worten in seiner Sprache aktualisiert: „I believe in the principle of our Universal Christian brotherhood which raises above all national hatreds and that our victory is certain“. Vgl. DB, 1037, Anm. 54, sowie Vogel/ Roedenbeck-Wachsmann, 205–211.

Auf der ökumenischen Jugendkonferenz in Gland sprach Bonhoeffer am 29.8.1932 zu seinen Mitdelegierten:

„Ist es nicht in allem, was wir hier miteinander geredet haben, immer wieder erschreckend deutlich geworden, daß wir der Bibel nicht mehr gehorsam sind? Wir haben unsere eigenen Gedanken als die der Bibel. Wir lesen die Bibel nicht mehr ernst, wir lesen sie nicht mehr gegen uns, sondern nur noch für uns. Wenn unsere ganze Tagung hier einen großen Sinn gehabt haben soll, so wäre es vielleicht der, uns zu zeigen, daß wir ganz anders die Bibel lesen müssen, bis wir uns wieder treffen. Der Weltbund ist die Gemeinschaft der auf den Herrn hören Wollenden, wie sie in der Welt, in der Nacht angstvoll zu ihrem Herrn schreit und wie sie der Welt nicht entfliehen, sondern in ihr den Ruf Christi im Glauben gehorsam vernehmen will und sich durch diesen Ruf der Welt verantwortlich weiß. Es ist nicht die des Nachsinnens über Gottes Wort überdrüssig gewordene, weltverbessernde Aktionsorgan der Kirchen, sondern er ist die um die Sündhaftigkeit der Welt und der Christenheit wissende Kirche, die alles Gute von Gott erwartet, und diesem Gott gehorsam sein will in der Welt“ (DBW 11, 353 f.).

Dieser ‚ernste‘ Umgang mit der Bibel in Verbindung mit einer manchmal wütenden Liebe zu einer totgesagten Kirche führte Bonhoeffer spätestens ab 1932⁶⁰⁰ in das Lebenswagnis eines ganzen Einsatzes für Gottes Reich auf der Erde. In seiner Predigt kommt das Erbe der Familie in Anknüpfung und Widerspruch mit der neuen Gewissheit aus dem ‚Glauben‘ einer ‚heiligen Bruderschaft‘ zusammen. Er glaubt die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen vor Ort, als weltumspannende ökumenische Una Sancta, als erneuerte Menschheit in Frieden und im Leben nach Gottes Gebot.

„Mit der Verkündigung des Friedens aber gibt die Kirche die Botschaft von der neuen Menschheit, der heiligen Bruderschaft in Christus. Diese Bruderschaft aber ist begründet auf dem Frieden, den Christus am Kreuz der Welt gebracht hat – die Gemeinschaft der von Gott Erwählten, der Demütigen unter dem Kreuz, der Wachenden, der Glaubenden, der Gehorsamen und die Gemeinschaft derer, denen Gott gnädig sein will, das ist die neue Bruderschaft“ (DBW 11, 356).

Aus Bonhoeffers Umgang mit der Bibel kann man im Aufspüren impliziter Maximen und Axiome die Struktur einer ‚Schriftlehre‘ konstruieren.⁶⁰¹ Das Wesentliche seines

⁶⁰⁰ Das ist der mutmaßliche Zeitpunkt, als er nach eigener Aussage ‚zur Bibel‘ kam.

⁶⁰¹ Diesen Versuch unternimmt Nadine Hamilton, *Die Hermeneutik der Responsivität. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an ‚Schöpfung und Fall‘*, Göttingen 2016 (Hamilton) und betont immerhin, dass „manche Axiome zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich stark“ hervortreten (Hamilton, 400). Hamilton nennt, ausgehend von ‚Schöpfung und Fall‘ sechs solcher Axiome resp. Maximen, von denen sie meint, dass sie „dennoch durchgängig“ Bonhoeffers meistens implizite Hermeneutik bestimmen: 1. eine „responsive Ontologie“, 2. „Responsivität als Modus des Empfangens“, 3. „Gleichgestalt als Gestaltung“, 4. „Sich im Antworten vorfinden“, 5. „Offenbarung als sakramentales Sprachgeschehen“, 6. „Die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche“ und bündelt sie unter den Überschriften „Hermeneutik der Responsivität“ und „Fall und Neuschöpfung des Auslegers“ (Hamilton, 400 ff.). – So detailliert Hamiltons Untersuchung ist, könnte sie m. E. sachlich nicht belegen, dass etwa Bonhoeffers Bibellesen resp. seine Hermeneutik durchgängig – also auch 1944 noch – bestimmt sei von der „Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche“ (Hamilton, 407 f.) und dass vom Menschen als dem Geschöpf Gottes nur insofern zu sprechen sei, indem man vom Menschen „aus seinem ‚Sein in Christus‘“ spricht (ebd., 400). Diese für ‚Schöpfung und Fall‘ (!) korrekte Wahrnehmung stimmt eben für entscheidende Texte aus den Gefängnisbriefen gerade *nicht*. „Allein aus dieser Person [der Person Jesu Christi, B.V.] sind nun für den Menschen der Zugang und das Angebot geschaffen, wieder an der Wirklichkeit Gottes teilzuhaben, die eine kommunikative, in ihrer bleibenden Anrede im Wort Jesu Christi eine personale ist“ (Hamilton, 401). Im Rah-

men von Bonhoeffers Positionen in ‚Schöpfung und Fall‘ bis in die Zeit der ‚Nachfolge‘ und bis in Texte 1939/40 stimmt das. Am 14.8.1944 schreibt Bonhoeffer: „*Gott selbst läßt sich von uns im Menschlichen dienen. Alles andere ist der Hybris sehr nahe [...]. Ich meine die schlichte Tatsache, daß die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere*“ (WE, 567, Hv. B.V.). Hier gibt es explizit keinen christologischen Vorbehalt vor einer Mit-Menschlichkeit mehr, welche Bonhoeffer gerade in ihrer konkreten Mitmenschlichkeit christologisch verstehen kann – nun aber so, dass daraus gerade kein theologisches Argument mehr für ein Sein-in-der-Kirche wird. Anderes zu behaupten, käme ihm nun der „Hybris“ nahe, vielleicht einer theologischen Hybris, die die neue Menschheit in der Kirche lokalisiert statt in Menschen in der Nähe Jesu. – Neben Nadine Hamilton und Florian Schmitz vgl. in Bezug auf Bonhoeffers Hermeneutik Christiane Tietz-Steiding, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, Tübingen 1999; Peter Frick (ed.), Bonhoeffer and Interpretative Theory. Essays on Methods and Understanding, Frankfurt a. M. 2013 (Frick); Bernd Liebendörfer, Die Rezeption von Dietrich Bonhoeffers ‚Nachfolge‘ in der deutschsprachigen Theologie und Kirche, Stuttgart 2017 (Liebendörfer 2017); Trygve Willer, Glaube und autonome Welt: Diskussion eines Grundproblems, Berlin/ New York 1998; Ralf Wüstenberg/ Jens Zimmermann, Go speaks to us. Frankfurt a. M. 2013 (Wüstenberg/ Zimmermann 2013). – Tendenziell zeigen englischsprachige Autorinnen und Autoren, auch deutschsprachige Autoren im englischsprachigen Kontext eine größere Freiheit, Bonhoeffer neu zu lesen. Vgl. Kirsten Busch Nielsen/ Ulrik Nissen/ Christiane Tietz (ed.), *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. A Copenhagen Symposium, Göttingen 2007 (Busch Nielsen). – Robert R. Vosloo schlägt mit Blick auf die politisch bedeutsame Interpretationsgeschichte des Lebenswerks Bonhoeffers in Südafrika eine „responsible historical hermeneutic“ und darin einen vierfachen Inspiration aus dem Umgang mit Bonhoeffers Theologie vor: 1. „a vulnerable hermeneutic“ [verletzlich ohne Rücksicht auf den Verdacht, man habe aus ideologischer Voreingenommenheit Bonhoeffer missverstanden], 2. „a realistic hermeneutic“ [in Treue zu den Quellen und historischen Kontexten Bonhoeffers], 3. „a communal hermeneutic“ [Bonhoeffer wie auch die Bibel gemeinsam lesen, den Streit gestalten], 4. „a participatory hermeneutic“ [sich existenziell betreffen und hineinziehen lassen in Praxis]. Vgl. Robert R. Vosloo, *Interpreting Bonhoeffer in South Africa? The Search for a Historical and Methodological Responsible Hermeneutic*, in: Frick, 119–142. Markus Franz, *Inside and Beyond the ‘Bonhoeffer-Archive’ – Foucaultian Reflections on the Discourse of Bonhoeffer’s Life and Theology* (in: Frick, 27–51), versucht, Anregungen aus der Philosophie Michel Foucaults, insbesondere seine Überlegungen zu den historischen Möglichkeitsgründen für einen ‚Diskurs‘ in der Interpretation von Bonhoeffertexten methodisch zu nutzen. Vgl. Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, in: Michel Foucault., *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M. 2008, 471–699. Weder die intellektuelle Kontinuität, Tradition, Einflüsse und Entwicklung, die Biographie Bonhoeffers, noch gar Bonhoeffers Texte und Leben mit Aufforderungs- und Vorbildfunktion liegen in seinem Fokus, sondern – mit Foucault – Diskontinuitäten, Neuanfänge, „open spaces, gaps and breaches“ (ebd., 35) als ‚event‘ (vgl. ebd., 30), immer mit dem Impetus, den Grund aufzubrechen, auf dem wir stehen „with the effect that such a ‚problematization of our presuppositions within historical thinking does not easily lead to new certainties‘: „Starting to break up the very language we use, shows how deep our presuppositions go“ (ebd., 39). Die Darstellung der dekonstruktivistischen und linguistischen Analyse des Foucaultschen ‚Diskurses‘ führt Markus Franz zu Bonhoeffers Text „Ohne Boden unter den Füßen“ [WE, 20: „Ob es jemals in der Geschichte Menschen gegeben hat, die in der Gegenwart so wenig Boden unter den Füßen hatten ...?“]: „Yet for Bonhoeffer this is not only a pessimistic diagnosis of his time, but the possibility of ‚a great historical turning point‘, because ‚precisely something genuinely new [is] coming to be that did not fit with the existing alternatives‘ [vgl.: „eben weil etwas wirklich Neues im Entstehen war, das in den Alternativen der Gegenwart nicht aufging“, WE, 20, B.V.]. Bonhoeffer ascribes such an intellectual attitude to the ‚responsible thinkers‘ of all generations“ (ebd., 37 f.). Franz zitiert Giorgio Agamben, der im Anschluss an Foucault, Elie Wiesel und Primo Levi in Bezug auf die Katastrophe von Auschwitz von den ‚Grenzen‘ des Diskurses sprach, trotz der Aporie annäherungsweise von etwas Zeugnis geben zu müssen, von dem die Betroffenen im Grunde nicht sprechen konnten (ebd., 42 ff.). Liest man Bonhoeffer im Kontext solcher Überlegungen als Teil eines ‚Diskurses‘, versteht man vielleicht sein Gedicht „Stationen auf dem Wege zur Freiheit“ (WE, 570–572) weder biografisch auf die Originalität des Autors bezogen, noch moralisch: das Außerordentliche und Vorbildliche hervorhebend, sondern „as a schedule for God’s presence. In ‚Stations‘, therefore, Bonhoeffer is not teaching how Christians should live. Rather he is examining God’s overwhelming presence in a human life“ (ebd., 47). Der biblische ‚Diskurs‘ artikuliert Gottes ‚Diskurs‘ im Weltgeschehen, dem sich Bonhoeffer unterworfen und darum Gottes Gegenwart im Leben erfahren und verkörpert hat (vgl. ebd., 50). Die traditionellen theologischen Bausteine und Sprachmuster, die Bonhoeffer verwendet, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier sich Neues offenbart: „Bonhoeffer is like Job, who refused the abstract submission of his friend’s advice and insisted on gaining knowledge of God’s judgement and will directly, face to face“ [...]. The poem indicates that Bonhoeffer understood the submission to God’s will within the ‚stations‘ as the way of *freedom*. Thus these specific discursive practises, these specific places are the way of freedom taking place“ (ebd., 51). – Dass bei diesem ganzen philosophischen ‚Diskurs‘ der Autor mit seiner spezifischen Biografie unwesentlich würde – eine durchgehende Behauptung des (De-)Konstruktivismus – hat mir mit Blick auf die durchaus interessanten Quintessenzen nicht eingeleuchtet. Im Gegenteil erweist sich –

Umgangs mit der Bibel ist das Vertrauen auf das Wunder des göttlichen Wortes im Hier und Jetzt, die Erfahrung der Gegenwart Gottes mitten im Leben. Sollte es eine ‚Schriftlehre‘ bei Bonhoeffer geben, wäre sie die generelle Infragestellung jeder dogmatisch fixierten Schriftlehre. Bonhoeffer müht sich zu verschiedenen Zeiten ab mit dem altlutherischen dogmatischen Satz von der Bibel als dem quasi göttlichen Buch, das sich selbst interpretiert, und notiert sich dann zuletzt in Tegel lauter Fragezeichen:

„Wahrheit und Auslegung der Schrift. Testim[onium] spiritus sancti? P[rinzi]p? sui ipsius interpres? Instanz außerhalb?“ (DBW 8,506).

Möglich sind in Bezug auf Bonhoeffers Hermeneutik, bezogen vor allem auf die Bibel, Benennungen und Bewertungen von Wahrnehmungen, Regelmäßigkeiten, Mustern des Verstehens, Vorlieben und zeitgeschichtlichen Kontexten. Mit wenig Muße für die kritische Analyse der eigenen Hermeneutik zielte Bonhoeffer ganz und gar ins Inhaltliche: Der Mensch wird als Geschöpf, Sünder, gerechtfertigter Sünder, als Nachfolgender, bewusster und unbewusster Christ, prinzipiell auch als Skeptiker und als Andersglaubender auf geheimnisvolle Art von der Person Jesu Christi, die die unerkannte und bis zum Ende der Weltzeit unerkennbare Mitte der Welt, Weltwirklichkeit und Weltgeschichte ist, die der Christ und die Christin als solche glaubt, in ‚Anspruch‘ genommen, d. h. zuerst und zuletzt: von Gott geliebt, angesprochen und gesegnet (vgl. WE, 548 f.). Nur als von Gott Gesegnete sind die ‚mündigen‘ Menschen in der Lage, ihrer ‚Verantwortung‘ in der Welt gerecht zu werden und ‚vor und mit Gott‘ ‚ohne‘ Gott zu leben. D. h. zu leben ohne die infantilisierende Regression in eine verlorene, weil vergangene, Epoche der ‚Religion‘ – aber eben nicht ‚gottlos‘ im Sinne von verloren gegeben und ohne Hoffnung, sondern aufgerichtet und ausgerichtet in ein Menschsein, das aus der Geschichte etwas dazugelernt hat. Das allerdings hat Bonhoeffer am Ende gehofft.⁶⁰²

Im Mai 1944 wusste Bonhoeffer sich auf die „Anfänge des Verstehens zurückgeworfen“ (WE, 435), d. h. doch, wenn wir das ernst nehmen, dass die gesamte systematisch-theologische Matrix und damit auch die implizite und in Teilen explizite Hermeneutik, die Methode seines Denkens, neu zur Verhandlung stand. Bonhoeffer war bereit, die Wahrheitsfrage in jeder Hinsicht, inhaltlich und methodisch, noch einmal neu zu

z. B. im südafrikanischen Kontext (s. o.) – als weiterführend, dass der eigene Kontext mit dem fremden Kontext Bonhoeffers ins Gespräch gebracht wird.

⁶⁰² „Schon weht uns der frommen Väter Segen / kräftig und verheißungsvoll entgegen. [...]. Gottes Wahrheit wird von Menschenlehren / ein verirrttes Volk zum Glauben kehren. / Gottes Frieden wird gleich starken Türmen / Herzen, Häuser, Städte treu beschirmen [...]. Deine Gnade rettet und erlöst / und Dein Zürnen züchtigt und verstößt. / Sinkend, Gott, in Deine Ewigkeiten / seh‘ mein Volk ich in die Freiheit schreiten ...“ (aus: Der Tod des Mose, Ende September 1944 nach dem für Bonhoeffer und seine Gefährten verhängnisvollen Zossener Aktenfund, WE, 590 ff.).

stellen und sich ihr zu stellen.⁶⁰³ Diese Bereitschaft zu Wagnis und Risiko auf dem geistigen Abenteuerweg hat ihn in seinen früheren theologischen Jahren allerdings nicht davon abgehalten, seinerseits nach *dogmatischen Vorgaben* zu suchen und zu denken, die inhaltlich zu seinem eher intuitiven, dialogischen und bibeltheologischen Ansatz zu passen schienen.

Bonhoeffer hat darauf gesetzt, dass sich in den Bibeltexten ihre Sache selbst zu einem Verständnis bringt, das am Ende sich als dasselbe erweisen würde, das er bei Luther, in den lutherischen Bekenntnisschriften und dann bei Karl Barth gefunden und studiert hatte. Er hat gemeint, beides zugleich betreiben zu können: zu lesen, was da steht, zu hören, was ihm im Augenblick als Verheißung und Gebot gesagt war, und das, was da steht, zu systematisieren in der Tradition und Form protestantischer, spezifisch auch kirchlicher, Lehre und Predigt. Wie weit konnte ihm das gelingen? Spätestens in Tegel werden die offenen Flanken einer Theologie deutlich, die sich letztlich doch nicht dogmatisch absichert, sondern mit ihrem Autor „in den Sturm des Geschehens“ tritt (WE, 571).

2. Bibel und Systematische Theologie

2.1 Pneumatische Exegese und Kirche als Klammer der Theologie? – Zu Bonhoeffers früher Hermeneutik

Als Bonhoeffer die Bibel wissenschaftlich studierte, gab es nach den Anfängen in der griechischen Philosophie (Aristoteles) und der spätantiken Theologie (Origenes, Augustinus) mit Martin Luther und Flacius Illyricus⁶⁰⁴, Ferdinand Christian Baur⁶⁰⁵, Friedrich Daniel Schleiermacher und Wilhelm Dilthey⁶⁰⁶ eine große protestantische deutschsprachige hermeneutische Tradition. Das Unternehmen geisteswissenschaftlich fundierter Interpretation vornehmlich von Texten, von da ausgehend aber auch überhaupt von Lebenserfahrungen, war in der deutschen literarischen Klassik von Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von

⁶⁰³ ‚Wahrheit‘: Was soll das denn sein? In der Schule, an der Universität begegnen einander ab und an Menschen, die sich für die ‚Wahrheit‘ des anderen im Grunde nicht interessieren. ‚Wahrheit‘ mutiert zur Privatsache. Die Organisation des eigenen Lebens scheint alle Energien zu fordern. Mir wurde folgende Episode erzählt: Auf ein Referat einer Studentin zur Witwenverbrennung nach hinduistischem Brauch hätten die Studierenden reagiert mit der Bemerkung: „Wenn das deren Brauch ist.“

⁶⁰⁴ Matthias Flacius Illyricus, *De Ratione Cognoscendi Sacras Literas / Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*, aus der *Clavis Scripturae Sacrae*, Ausg. von 1719, in: *Instrumenta Philosophica, Series hermeneutica III*, Düsseldorf 1968.

⁶⁰⁵ Dargestellt in: Friedrich Wilhelm Graf, Ferdinand Christian Baur (1792–1860), in: Heinrich Fries/ Georg Kretschmar (Hgg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. 2: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer, München 1983, 89–110.

⁶⁰⁶ Wilhelm Dilthey, *Zur Entstehung der Hermeneutik* (1900), in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften V*, 6. unveränderte Aufl. Göttingen 1977 (Dilthey), 317–331.

Goethe und auch bei den Romantikern intensiv bedacht worden. Der junge Dietrich Bonhoeffer brachte von zuhause und aus der Schule eine umfassende philologische und literarische Bildung mit in das Theologiestudium. Er fand es dort bei seinen theologischen Lehrern wieder und *entschied* sich dann für etwas demgegenüber völlig *Neues*, etwas, das all das – so meinte und hoffte er – übertreffen, zunächst einmal neu grundieren sollte.

In Christus fand Dietrich Bonhoeffer den archimedischen Punkt, von wo aus die Welt zu bewegen wäre. Er nennt es das „Neue“ (SF, 21 f.⁶⁰⁷). Das Neue bedeutete den biografisch und theologisch vorläufigen, nichtsdestoweniger tiefen Bruch mit dem Herkömmlichen, auch mit seiner eigenen geistigen Herkunft. Bonhoeffer war nun mit Überzeugung durchaus auch ein „Kirchenmann“ (vgl. ironisch 21.7.1944! WE, 542). Die Kirche war ihm ‚gewisser‘ als die ‚alte Welt‘. In direkter Übernahme von Karl Barths Theologie dozierte Bonhoeffer 1932 in seiner Vorlesung „Das Wesen der Kirche“⁶⁰⁸:

„Theologie ist eine Funktion der Kirche [...]. *Empirische konkrete Kirche* ist vor die Theologie gesetzt. Voraussetzung und Grenze der Theologie ist die empirische Kirche. [die] Theologie ist [die] Grenze des Wortes von [der] Vergebung und Gnade. *Die erste Voraussetzung* ist *Prädestination, die die Kirche begrenzt*; daraus [ergibt sich eine] *Theologie* der empirischen Kirche, die *begrenzt* ist *in der empirischen Kirche*. Ist das [ein] katholischer Kirchenbegriff?? Nein. Denn Kirche ist dort eschatologische [...]. Hier schon verwirklicht. [Die] Theologie muß sich [ihren] Ort von der Kirche selbst anweisen lassen“ (DBW 11, 251 u.257).

Von ‚Wesen‘ der Kirche zu sprechen, war damals und ist heute ungewöhnlich für einen evangelischen Theologen. Bonhoeffer dehnt das seit Confessio Augustana (CA) Artikel VII funktional ausgelegte Verständnis von Kirche bis an den Rand des denkbar höchsten Anspruchs aus. Er kann und muss vom ‚Wesen‘ der Kirche als „Mitte der Welt“ sprechen, weil er in der Kirche den Christus präsens glaubt; und „Christus ist die neue Menschheit selbst“ (DBW 11, 280).⁶⁰⁹

Und doch weiß Bonhoeffer vom ‚Haß‘ gegen die Kirche und findet eine vielleicht überraschende Antwort auf die selbst gestellte Frage: Worin liegt dieser Hass? – Er liegt darin begründet, meint Bonhoeffer, dass die Kirche ihre Funktion, in Wahrheit ihre wesentliche

⁶⁰⁷ In seiner Vorlesung ‚Schöpfung und Fall‘ (SF) gibt Bonhoeffer Zeugnis von dem ‚Neuen‘, das ihn mit der – so empfand er es – Neuentdeckung der Bibel ergriffen hatte.

⁶⁰⁸ DBW 11, 239-303 (Mitschrift wesentlich nach Hans Ruppel, s. ebd., 239, Anm. 1).

⁶⁰⁹ Das ist ein aufs Äußerste gedehnter, zugleich gewagt konkreter Kirchenbegriff, der seine Auflösung in ein universales Dasein-für-andere seitens aller Menschen aller Völker und Religionen bereits in sich trägt! Schon in dieser Vorlesung – nicht erst in der Zeit der ‚Nachfolge‘ – sorgt sich Bonhoeffer um die ‚Reinheit‘ der Kirche, konkret um Kirchenzucht (DBW 11, 298 ff.). Das kann auch im Sinne Bonhoeffers 1932 und 1935 gar nicht anders sein, wenn denn an der empirischen Kirche auch in ihrem ‚Gehorsam‘ öffentlich ablesbar sein soll, dass sie von und in Christus erneuerte Menschheit ist und ihr im universalen Sinn dient.

Bestimmung nicht erfüllt, in der Mitte des alltäglichen Lebens auf Gott hinzuweisen, der den Alltag ‚durchdringt‘.⁶¹⁰

Bonhoeffer polemisiert gegen die ‚feiernde Kirche‘ – und man kann das als Ergänzung zu den kritischen Tönen zwölf Jahre später in Tegel und als Kommentar zu heutigen Diskussionen um Aufgabe und Zukunft der Kirche lesen:

„Worin [liegt der] Haß gegen die Kirche begründet? [...] Die Kirche an der *Peripherie*: Wo [das] Leben des Einzelnen an Höhe- oder Wendepunkten (Taufe, Konfirmation, Ehe, Tod) steht, da sind Höhepunkte der kirchlichen Aktivität der Christenheit. Da ist die Kirche. *Natur* und *Feier* gehören, meint man, zusammen; Kirche ist nur das Band. *Kirchliche Naturfeier!*⁶¹¹ Kirche ist Ausnahme vom Alltag [...] Kirche soll *ablenken*, vertiefen, veredeln. [...] Kirche als *Ort des Feierns* fühlt sich wohl. Kino: Dient das nicht besser dem Zweck als die Kirche? Sphäre der Profanität. *Besser kann diese im Kino gefeiert werden. Heutige Kirche ist nur ‚feiernde‘ Christenheit.* Christenheit des Alltags ist nicht in [der] Kirche. Kirche ist *an der Peripherie des Lebens*, nicht im Zentrum! [...] Daher *Haß* gegen die Kirche [...] [Die] *ganze Wirklichkeit mit Alltag* muß gesehen werden! Auch [die] christliche Religion kann Ausnahmecharakter besitzen, aber Gott nicht. Mit Gedanken [allein] an Gott feiert man nicht. Gott durchdringt den ganzen Alltag, muß in allem gespürt werden! *Die* Ausnahme schlechthin ist die Kirche als Wort Gottes über die ganze Christenheit. Wo das Wort aufbricht, ist Kirche; ist *Mitte der Christenheit*; ist diese Kirche selbst *als ganze* Christenheit, sofern sie Gottes Wort über die *ganze* Wirklichkeit vernimmt. *Kirche ist Gemeinde, ist dort, wo dem Wort geglaubt und gehorcht wird; dort ist ihre Mitte!* Kirche ist die Mitte der Welt, ist die Gemeinde Gottes!“ (DBW 11, 249 f.).⁶¹²

Die Theologie einer so verstandenen Kirche dient der Verkündigung, dient der Predigt (vgl. DBW 11. 286). In den Augen seiner Berliner Kollegen hatte Bonhoeffer damit die von der Kirche unabhängige freie Geistigkeit und ‚Wissenschaftlichkeit‘ der Theologie an ihre Kirchlichkeit preisgegeben. Bonhoeffer aber konnte und musste die Sonderstellung, die er damit innerhalb seines Kollegiums hatte, gleichgültig sein. Er wusste sich zu Höherem berufen.

Seinen biblischen Kinderfantasien rund um die von ‚Fräulein Horn‘ erzählten und von der Mutter vorgelesenen Passionserzählungen und alttestamentlichen Geschichten unterlegte

⁶¹⁰ Man kann ja fragen, ob sich Bonhoeffer mit dieser Vermutung nicht täuscht, ob nicht der wirklich gefährliche „Hass“ gegen ‚die‘ Kirche überall dort entsteht, wo die Kirche tatsächlich ihrer Berufung treu ist. Ein Jahr später wird er das selbst erfahren, als ihn die nazistisch ideologisierte Studentenschaft aus der Theologischen Fakultät expediert. Wir können uns bei Bonhoeffer 1932 allerdings seine kirchenskeptischen Brüder mitdenken, die die Kirche wohl nicht ‚hassten‘, sondern eher verachteten. Dietrich meinte: Wenn die erst einsehen, dass und inwiefern die Kirche, die Bibel, das Evangelium mitten im Leben in der Tat überzeugen, wird sich am Ende der Knoten der Geschichte, von dem Schleiermacher sprach, so lösen lassen, dass Glaube und Gebildetsein, Kirche und Alltag, Heiliges und Profanes, letztlich Gottes Wille und Welt zusammen kommen, statt aus einander dividiert zu werden.

⁶¹¹ Man mag heute an die beliebten Freiluft-Tauffeste mit Dutzenden von Täuflingen und Hunderten von Feiernenden an irgendeinem Bachlauf mit angrenzender Wiese (zur Bereitstellung des Barbecues) denken.

⁶¹² Eine andere Mitschrift (Wolf-Dieter Zimmermann) hat in typisch Bonhoefferscher Diktion: „Sphäre der Profanität besser im Kino (tragisch, verbrecherisch, komisch). Kirche [ist] eigentlich nicht profan. [Es zeugt von] Takt, wenn man zum Feiern ins Kino geht“ (DBW 11, 249f., Anm. 73),

er als Theologiestudent zunächst die Theologie Luthers, dann Barths⁶¹³. Von Anfang an versuchte er etwa mit den biblisch-theologischen Schriften Johann Christian Konrad von Hofmanns aus der erwecklich-lutherischen Erlanger Tradition einen zugleich spirituell wie wissenschaftlich soliden Grund für sein Bibelstudium und für den Beruf des Theologen in der Welt zu finden.⁶¹⁴ Den damals schon bekannten Neutestamentler Rudolf Bultmann hat Bonhoeffer früh wahrgenommen, teils positiv, teils kritisch in seinen akademischen Schriften verarbeitet.⁶¹⁵ In der ‚mittleren Phase‘ (1932 bis ca. 1939/40) scheint er für Bonhoeffer keine erkennbare Rolle gespielt zu haben, nicht einmal negativ, dass er sich hätte gegen ihn abgrenzen wollen.⁶¹⁶

Die Theologie Karl Barths musste für den jungen Bonhoeffer faszinierend sein. Die anfänglich dezidiert ‚dialektische‘ und ‚eschatologisch‘ ausgerichtete Theologie der ‚Krisis‘ mit ihrem dezidiert theologischen Rückbezug auf Paulus und die Reformation verhiess einen Neuanfang für Theologie und Kirche nach dem von Barth diagnostizierten geistigen Untergang der ‚liberalen‘ theologischen Tradition im 1. Weltkrieg. Die kulturelle Krise von Gesellschaft und Kirche verknüpfte Barth mit der Zeitenwende 1914–1918 und grundsätzlich mit der ‚Krisis‘, die Gottes ‚Offenbarung‘, wie sie in der Bibel bezeugt ist, für das Weltgeschehen bedeutet. Barth und seine Mitstreiter und Mitstreiterinnen fühlten sich nicht als anti-modern, sondern im Gegenteil als die Avantgarde theologischer, kirchlicher und mittelbar auch gesellschaftlicher und politischer Erneuerung. Von der Erneuerung des

⁶¹³ Nachlesbar 1925 in einem Referat über ‚historische und pneumatische Schriftauslegung‘, das er am 31.7.1925 im Seminar bei Reinhold Seeberg hielt, in: DBW 9, 305–323 (1925)

⁶¹⁴ Schon für seine Dissertation las er Johann Christian Konrad von Hofmann, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, 2. Aufl., Nördlingen 1857-1860 (NL-Bibl. 3 B 44-1) und empfahl sie später seinen Seminaristen, daneben auch Schopenhauer, Nietzsche, Feuerbach, Tillich, Heidegger und Husserl sowie Przywara (Nachweis in: Dietrich Bonhoeffer, *Register und Ergänzungen*, hg. v. Herbert Anzinger und Hans Pfeifer unter Mitarbeit von Waltraud Anzinger und Ilse Tödt, München 1999 (DBW 17), 101 f.

⁶¹⁵ Das beginnt bereits in ‚Sanctorum Communio‘ (1926), dort mit Zitat aus Bultmanns Jesus-Buch und – in dieser Frage – Kritik an der Position Karl Barths: „Was ich dem Nächsten erweise an Güte, Mitleid, Erbarmen usw., ist nicht etwas, was ich für Gott tue; der Nächste ist nicht gleichsam ein Werkzeug, mittels dessen ich Gottes Liebe übe“ (SC, 111, Anm. 28). Bonhoeffer hatte ausgeführt: (Christliche Nächstenliebe) „liebt den wirklichen Nächsten, nicht weil sie Gefallen hätte an seiner Individualität, sondern weil er als Mensch den anderen anruft, d. h. weil dieser in diesem Du Gottes Anspruch erfährt. Er liebt aber dennoch hier nicht Gott im ‚Nächsten‘, sondern das konkrete Du, er liebt es, indem er sich selbst, seinen ganzen Willen in dessen Dienst stellt [...] Gott will von dem ihn liebenden Menschen die wirkliche Nächstenliebe“ (DBW 1,109). In der dazu gehörenden Anmerkung sagt Bonhoeffer mit Bezug zu Barth: „Woher nimmt Barth das Recht zu sagen, der andere sei ‚an sich unendlich gleichgültig‘ (437), wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben? Gott hat den ‚Nächsten an sich‘ unendlich wichtig gemacht (vgl. WE, 567!) und ein anderes ‚an sich des Nächsten‘ gibt es für uns nicht. Der andere ist nicht nur ‚Gleichnis des ganz anderen‘, ‚Mandatar des unbekanntes Gottes‘ (437), sondern er ist an sich unendlich wichtig, weil Gott ihn wichtig nimmt“ (DBW 1,110, Anm. 28). Später hat Bonhoeffer Bultmanns epochalen Aufsatz zur ‚Entmythologisierung‘ aufmerksam und im Unterschied zu vielen Mitkämpfern in der Bekennenden Kirche mit Zustimmung gelesen und zur Diskussion empfohlen. Bultmann ging ihm nicht zu weit, sondern in einem qualifizierten Sinn nicht weit genug (vgl. WE, 414, 460 f., 463).

⁶¹⁶ Ab 1941 ist es nachweisbar anders: Bultmann wird eher als die ehemals ‚dialektischen‘ Theologen zum theologischen Gesprächspartner Bonhoeffers, weil er sich hineinwagt in das theologische Abenteuer, die – wie er es nannte – ‚ganze Bibel‘ mit der ‚mündigen‘ und auch ‚religionslosen‘ ‚Welt‘ neu zusammen zu denken.

Geistes, des theologischen Denkens, gewissermaßen des Bewusstseins, versprochen sie sich die Veränderung der Verhältnisse. Da wollte Bonhoeffer beteiligt sein.⁶¹⁷ Da Barth seinen dialektisch-theologischen Fanfarenstoß offensichtlich mit der Bibel begründen konnte, war Bonhoeffer fasziniert und sofort engagiert. Karl Barth wurde sein theologischer Wegweiser, seine Theologie eine Orientierungsmarke für viele Jahre. Bonhoeffer vertraute darauf, dass mit dem Schweizer reformierten Theologen ein theologischer Lehrer auf den Plan getreten sei, der gegenüber der ehrwürdigen, aber auch irgendwie verwirrenden, verunsichernden, aus Sicht Bonhoeffers seltsam ‚psychologisch‘ und allgemein geistesgeschichtlich begründeten hermeneutischen Tradition eine echte, eine spezifisch ‚theologische‘ Alternative anzubieten schien. Das sollte eine Wiederentdeckung der reformatorischen Ideen Luthers bedeuten, einen Neuanfang für Theologie und Kirche, nicht im argumentativen Hin und Her der Wissenschaften, sondern auf dem einzigen Gewissheit verbürgenden Boden der Bibel.

Als Student wollte Bonhoeffer 1925 nur Gott *allein* durch die Bibel zu sich reden lassen, ausdrücklich ohne die Bibelauslegung an eine bestimmte Systematische Theologie zu binden. Zeitweilig geriet Bonhoeffer allerdings de facto in eine solche Bindung.⁶¹⁸ Im

⁶¹⁷ Vgl. dazu eine Erinnerung Bonhoeffers am 31.10.1943 (!) an eine von ihm damals miterlebte Kontroverse von Holl und von Harnack über die Frage, ob sich die „großen geistesgeschichtlichen Bewegungen“ „durch ihre primären oder ihres sekundären Motive durchsetzen. Damals glaubte ich, Holl, der das erste behauptete, müsse recht haben. Heute denke ich, daß er unrecht hatte. Kierkegaard hat schon vor 100 Jahren gesagt, daß Luther heute das Gegenteil von dem sagen würde, was er damals gesagt hat. Ich glaube, das ist richtig – cum grano salis“ (WE, 179 f., vgl. dazu Anm. 5 der Herausgeber zu Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte). Holl hatte 1907 allerdings auch sagen können: „Die idealen Motive sind tatsächlich die schwächeren, die nur mit Hilfe von sekundären den Willen zu bestimmen vermögen“ um dann zu ergänzen: „Liegt die Sache aber so, darf man dann noch die Hoffnung festhalten, daß ideale Motive, einmal im Menschen erwacht, durch die ihnen innewohnende, erhebende Macht den Menschen aufwärts reißen und schließlich seine Erdennatur besiegen?“. Dann findet er die Antwort auf seine Frage in einer erneuerten Rechtfertigungslehre: „Der Mensch kann es nicht lassen zu begehren, daß er eine Persönlichkeit wird, die vor Gott gilt; denn damit erst ist er frei und ewig.“ Vgl. Karl Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. III: Der Westen, Tübingen 1928 (Holl III), 558–567, Zitate ebd., 564 ff.. – Indem Bonhoeffer 1943 die skeptischere Position von Harnacks übernimmt, nimmt er indirekt auch kritisch Stellung zu seiner Position 1924. Das bedeutete am Reformationstag 1943 theologisch mindestens die Neueröffnung der Frage nach der Gestalt der Rechtfertigungslehre als dem Kernstück evangelischer Theologie und die Öffnung der rein geistesgeschichtlichen Frage für die Wahrnehmung der ‚sekundären‘ Motive der Geschichte, sprich: die historisch-kulturellen Bedingungen, die politischen Interessen der Handelnden.

⁶¹⁸ Bonhoeffer benutzte 1925 jenes Exemplar von Eduard Thurneysens Aufsatz „Schrift und Offenbarung“, das er in der theologischen Zeitschrift dialektischer Theologen ‚Zwischen den Zeiten‘ 2, 1924, 3 ff. vorfand (vgl. Anmerkung 118 der Herausgeber von DBW 9, ebd., 305). In Bonhoeffers Restbibliothek (NL 299) befindet sich der Sammelband von Eduard Thurneysen, Das Wort Gottes und die Kirche, München 1927 (Thurneysen). In diesem Buch hat Bonhoeffer offensichtlich auch nach 1927 weiter- bzw. den gleichnamigen Abschnitt wieder gelesen. Markierungen (Unterstreichungen und am Rand) strukturieren den Text und markieren, was Bonhoeffer wichtig fand. So markiert er mit senkrechtem Doppelstrich am Rand „Wir sind zu denken genötigt, daß im selben Akt der Selbstmitteilung dieses Inhalts auch unsere Erkenntnis in eine totale Krisis hineingeführt und in dieser Krisis umgeschaffen wird zu einer neuen Erkenntnis, die erkennt, was sie vor dieser Krisis und abgesehen von ihr nicht erkennen könnte. Offenbarung heißt: dieser Inhalt schafft sich selber, indem er sich mitteilt, die Ohren, die ihn einzig hören, die Augen, die ihn einzig sehen können“ (Thurneysen, 31 f.). Diesen Kern klassischer Barthischer und Thurneysenscher Offenbarungstheologie und Hermeneutik übernimmt der Student Bonhoeffer vollständig. Ebenso markiert er mit Doppelstrich links und Unterstreichung: „wenn das Schriftwort, statt daß wir es behandeln, anfinge, während wir es behandeln, gewaltig an uns zu handeln“ (Thurneysen, 36).

Bündnis mit den Theologen der ‚Offenbarung‘ konnte er dem bedrohlichen Gefühl widerstehen, die historische Kritik der Bibel führe unweigerlich zu einer ‚Zertrümmerung‘ der Bibel (Thurneysen) und damit zur Erosion der Grundlage für die Hoffnung auf eine Wahrheit, die die Welt verändern sollte.⁶¹⁹

„An der Form der Bibel exemplifiziert bedeutet dies Verfahren⁶²⁰, daß der Begriff des Kanons aufgelöst, sinnlos wird. Text- und Literarkritik setzen ein, die Quellen werden geschieden, religionsgeschichtliche und formgeschichtliche Methode zersplittern auch die letzten kleinen Texteinheiten. Nach dieser vollkommenen Zertrümmerung der Texte verläßt die Kritik den Kampfplatz, Schutt und Splitter zurücklassend, ihre Arbeit scheint erledigt. Inhaltlich ebnet man das Bild der Bibel der Zeitgeschichte ein, Wundergeschichten werden in Parallele gesetzt, ja die Person Jesu selbst, nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Hoheit entkleidet, verschwindet unkenntlich“ (DBW 9, 307).

Der junge Bonhoeffer wandte sich als guter Schüler des jungen Luther gegen jede ‚regula fidei‘ der ‚Kirche‘ (nicht etwa nur der ‚katholischen‘), die in dem Bemühen, die Bibel gegen Missverständnis und Missbrauch zu sichern, mit einem ‚Maßstab‘ von ‚außen‘ die ‚Offenbarung in der Schrift‘ ‚verdinglicht‘ (DBW 9, 309). Er wollte jeden Einfluss des

Und: „Nicht um den Glaubenszwang eines papiernen Papstes aufzurichten, sondern im Gegenteil, um jeden auch den feinsten Glaubenszwang unmöglich zu machen, redeten sie [die orthodox-lutherischen Theologen, B.V.] von der Inspiration der Schrift und meinten damit die Begründung des Schriftsinnes im (objektiven) Geist Gottes, der aber, sofern er zu uns redet, als solcher zugleich auch das innere Zeugnis ist, das dem (subjektiven) menschlichen Verstand und Herz zur Erleuchtung dient. Der Geist ist sozusagen die Klammer der Erkenntnis, innerhalb derer sich Subjekt und Objekt begegnen“ (ebd., 38). Im Juli 1944 fragt Bonhoeffer erneut: „Wahrheit und Auslegung der Schrift. Testim[onium] spiritus sancti? P[rinzi]p? sui ipsius interpres? Instanz außerhalb?“ (WE, 506). An einer anderen Stelle formuliert eine Unterstreichung weniger den Thurneysen-Text, sondern gibt exakt den Kern von Bonhoeffers Hermeneutik wieder, wie sie mit unterschiedlichen Akzenten durch sein ganzes Lebenswerk immer neu zu entdecken ist. Dabei treten zwei seiner wichtigsten Begriffe auf: ‚Wahrheit‘ und ‚Verhüllung‘ der göttlichen Wahrheit in ihrem scheinbaren oder auch wirklichen Gegenteil, dem Menschlichen, dem Geschichtlichen: Die Wahrheit [Gottes, B.V.] „tritt auf als ein Ereignis, als ein Geschehen. Sie trägt also notgedrungen, ich wiederhole: weil sie eben keine allgemeine Vernunftwahrheit ist, den Zug des Zufälligen, des Endlichen, des Bedingten. Sie erscheint in der Verkleidung, in der Verhüllung einer zufälligen Geschichtswahrheit“ (ebd., 42). – Derselbe Bonhoeffer, der hier mit Thurneysen (und Barth) die Lessingfrage offenbarungstheologisch und kreuzestheologisch gelöst und gewissermaßen erledigt sieht, erinnert sich zur Zeit seiner ‚Ethik‘ und später im Gefängnis mehrfach und neu an Lessing: „Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, daß die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zu ehrlichem und sauberem Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück“ (E, 106). D. h. bibelhermeneutisch mindestens, daß die Lessingfrage nach dem Verhältnis von Historie und göttlicher Wahrheit nicht einfach damit erledigt ist, daß ich etwa als bekehrter oder auch nur als von Gottes Geist ‚umgeschaffener‘ Christ (Thurneysen) einen exklusiven Zugang zur Wahrheit der Bibel hätte. Genau damit ringt Bonhoeffer 1944. Gibt es vielleicht doch eine ‚Instanz ‚außerhalb‘ (s. o.), die mir sagte, ob eine Bibelauslegung ‚wahr‘ ist oder nicht? Welche könnte das sein? Eine allgemeine Vernunftwahrheit (die ‚ratio‘ Lessings und Lichtenbergs?)? Eher die konkrete Begegnung von Menschen, die für einander da sind und in- und aneinander möglicherweise den lebendigen Jesus Christus entdecken.

⁶¹⁹ Später sah Bonhoeffer klarer, daß die – aus seiner Sicht – Problematik der historisch-kritischen Exegese (die ‚Zertrümmerung‘ der Bibel, Thurneysen) nur Teil der hermeneutischen Gesamthematik ist: Kann einigermaßen sichergestellt werden, dass ich beim Auslegen von Bibeltexten nicht nur meinen Interessen, meinen Projektionen (Feuerbach und Nietzsche im Hintergrund) und also meinem ‚himmlischen‘ resp. ‚göttlichen‘ Doppelgänger‘ auf den Leim gehe? (vgl. AS, 95, 170, DBW 14, 377, 147: „Jeder andere Ort außer der Bibel ist mir zu ungewiß geworden. Ich fürchte dort nur auf meinen göttlichen Doppelgänger zu stoßen“ (Brief an Rüdiger Schleicher, 8. 4. 1936).

⁶²⁰ Das ‚Verfahren‘ der historischen und philologischen Kritik, deren Prinzipien Bonhoeffer in einem „naturwissenschaftlich-mechanischen Weltbilde“ begründet sieht (ebd., 306).

Menschen auf die Auslegung der Bibel ausschließen und Gottes Geist Raum geben, am Menschen zu handeln.

Bei Karl Holl hatte Bonhoeffer auch von der anderen Seite der hermeneutischen Bemühung gelesen. Anhand von Luther machte Holl deutlich, dass der Leser der Bibel sich auf einen ihn persönlich affizierenden und umwandelnden Prozess einlassen müsste, um in die ‚Tiefe‘ des biblischen Wortes zu gelangen und es wirklich zu ‚verstehen‘:

„Jedoch – und damit kommt Luther erst auf sein Tiefstes –: dieses Erfordernis [einer Übereinstimmung der ‚Willensrichtung‘ des Auslegers mit dem ‚Sinn‘ der ‚ganzen‘ Bibel, B.V.] ist nicht bei jedem, ja zunächst bei niemand vorhanden. Da die Bibel auf etwas ausgeht, was der natürlichen Selbstliebe aufs stärkste widerstrebt, auf eine jeden Eigenruhm preisgebende Unterwerfung unter Gott und eine sich selbst vergessende Sittlichkeit, so liegt es dem Menschen von Haus aus viel näher, sie nach seinem eigenen Wunsch zu deuten und ihr Wort so aufzufassen, wie er meint, ihm genügen zu können. Es bedarf erst einer inneren Umwandlung. Ehe einer die Schrift das sagen läßt, was sie wirklich sagt. Aber diese Umwandlung ist nicht das Werk des Menschen selbst; sie erfolgt durch Gott, und das Mittel, dessen er sich bedient, um sie herbeizuführen, ist wiederum kein anderes als eben die Schrift. Gott gibt dem Wort im bestimmten Augenblick Gewalt, so daß es dem Menschen als ein jetzt eben gesprochenes und auf ihn persönlich hingerichtetes erscheint“.⁶²¹

Das gedanklich unlösbare Rätsel, wie der ‚Geist der Offenbarung‘, der allein die Schrift auslegt, nur aus dieser Schrift selbst kommen kann, löst Bonhoeffer in bezeichnender Differenz zu Holl.⁶²² Er propagiert eine ‚pneumatische‘ Exegese:

„Der einzige Anspruch, den die Schrift erhebt, wenn sie verstanden sein soll, ist, daß sie aus dem Geiste der Offenbarung verstanden sein will. Woher aber dieser Geist? Aus der Schrift selbst, lautet die paradoxe Antwort, Mithin, wir stehen vor einem Zirkel, bei dem ein Glied nicht stimmen kann, und doch sind beide Glieder notwendig, wenn wir den Begriff der Offenbarung konsequent denken und aufrechterhalten wollen. Gibt es nur eine Offenbarung –

⁶²¹ Holl III, 548.

⁶²² „[...] *den Geist, der sie erkennt, muß die Schrift selbst hervorbringen.* Das vollzieht sich und ist spürbar, wenn das Wort den Menschen erfaßt und ihn in sich selbst umwandelt. Äußerliches Hören und innerliches Fühlen brauchen *zeitlich* dabei nicht zusammenzufallen. Es mag sein, daß ein Schriftwort zehn Jahre lang in einem Menschen geschlummert hat, bis es plötzlich in ihm aufwacht. Aber auszuschalten ist die Vermittlung durch das Wort niemals. Nur durch das Wort kommt Gottes Geist über den Menschen. Wie könnte man auch sonst darüber gewiß sein, daß man wirklich *den* Geist besitzt, der in dem Wort sich offenbart? Die Gründe, die Luther gegen die Schwärmer vorbrachte sind schlagend. Jedoch überblickt man nun seine eigene Anschauung im ganzen, so sieht man, daß er jetzt in einem regelrechten *Zirkel* angelangt ist. Abwechselnd nennt er immer das eine als Bedingung für das andere. Man muß den *Geist* haben, um das *Wort* zu verstehen; aber wiederum ist es das Wort allein, das den Geist vermittelt [...]. Ein Zirkel liegt hier ohne Frage vor. Nur ist es kein *circulus vitiosus*, sondern es ist *derjenige Kreislauf*, in dem sich *alles Auslegen*, alles geistige Verstehen, ja auch das Verstehen im täglichen Verkehr unvermeidlich bewegt“ (Holl III, 567). – Während Holl mit Blick auf Dilthey den Zirkel resp. Kreislauf einzuordnen versucht in jede menschliche Verstehensbemühung und damit theologische in allgemeine philosophische Hermeneutik einzeichnet (ebd., 567 ff.), behauptet der junge Bonhoeffer 1925 im Sinne der Offenbarungstheologie und im Sinne einer hermeneutica sacra tapfer: „wir stehen vor einem Zirkel, bei dem ein Glied nicht stimmen kann, und doch sind beide Glieder notwendig, wenn wir den *Begriff der Offenbarung* konsequent *denken* und *aufrechterhalten* wollen ...“ (ebd., Hv. B.V.). Bonhoeffer will den ‚Begriff der Offenbarung‘ ‚konsequent denken‘ und ‚aufrechterhalten‘! (Hv. B.V.). Später wird er genau solche theologischen *Begriffe* ‚nicht-religiös‘ resp. ‚weltlich‘ ‚interpretieren‘ wollen, sie ihres besonderen Status als zu behauptender und zu denkender und zu rechtfertigender ‚Begriffe‘ entkleiden, sie in den Fluss der biblischen Erzählungen und zugleich der menschlichen Erfahrungen bringen.

Vervielfältigung heißt Vermenschlichung –, so muß diese aus sich selbst verstanden werden. Das ist das Problem der konsequenten pneumatischen Auslegung, das die Exegese der katholischen Kirche, der Täufer, d. h. derer, die willkürliche Maßstäbe von außen an die Schrift herantragen, gar nicht kennt [...]. Dann freilich in dem Akt, den die Theologen ‚Inspiration‘ nennen dürfen, tritt tatsächlich ein Ineinander der beiden scheinbar zirkelhaften Aussagen ein, die die Methodik nicht anders als ein Nacheinander und gegenseitiges Aufeinanderberuhen beschreiben konnte. Nur so kann man von einem objektiven, d. h. notwendig *eindeutigen buchstäblichen* Verständnis der Schrift reden, wenn man dieselbe nicht von außen, sondern von innen her betrachtet, wo also mit Luthers Wort *scriptura sacra est sui ipsius interpres*. Gleiches kann nur aus Gleichem begriffen werden. Gott nur aus Gott. Hieraus ergibt sich schon, daß der konsequente Offenbarungsbegriff nicht substantiell, sondern funktional gedacht ist, d. h. er ist nicht so sehr ein Sein, sondern ein Urteil, ein Wille Gottes in der Schrift [...]. Auch der genialste Deuter versteht vom Ich aus; der Glaube, der selbst Gottes Wille ist, versteht von der Sache aus; er darf den letzten Rest, der in historisch-psychologischer Exegese übrig bleiben muß, gerade nicht übrig lassen; auf ihn kommt alles an [...] denn Gott kann nur aus Gottes Geist begriffen werden [...]. Durch das einmalige Verstehen, die ‚Inspiration‘, die der Gläubige empfängt, lernt er die Kategorie der Offenbarung kennen, und legt diese jedem weiteren Auslegungsversuch zugrunde“ (DBW 9, 311 ff.).

Mit dieser Darstellung der hermeneutischen Ausgangslage machte es sich der junge Bonhoeffer faktisch allzu leicht: Katholiken, Täufer und Menschen ohne die göttliche ‚Inspiration‘, die nur ‚der Gläubige‘ empfängt, können aus seiner Sicht die Bibel gar nicht verstehen. Sie müssen mit ihren ‚Maßstäben von außen‘ oder auch der ‚historisch-psychologischen‘ Exegese⁶²³ das ihnen Unmögliche probieren.⁶²⁴ Nur der von Gott gewollte und geschenkte ‚Glaube‘ versetzt den Auslegenden in die Lage, den Bibeltext von der ‚Sache‘ aus zu verstehen. Nur er kennt die ‚Kategorie der Offenbarung‘ und legt sie seiner Auslegung zugrunde. Den auf Empedokles zurückgehenden, von Goethe kolportierten Satz, dass

⁶²³ Bonhoeffer meint Schleiermacher und die gesamte hermeneutische Tradition nach ihm.

⁶²⁴ Bei der katholischen Kirche denkt Bonhoeffer an die Tradition der Kirchenlehre, im Fall der Täufer an das von Thomas Müntzer für sich in Anspruch genommene ‚innere Wort‘. – Beide Hermeneutiken werden auch von evangelischer Seite heute längst als mögliche, weil begründbare Varianten eines hermeneutisch verantwortlichen Umgangs mit ‚heiligen‘ Texten diskutiert. Das von Bonhoeffer fast naiv in Anspruch genommene lutherische ‚sola scriptura‘ in Verbindung mit der Lehre von der sich selbst auslegenden Schrift ist kürzlich vielfach beleuchtet und problematisiert worden. Hartmut Rosenau nennt als Infragestellungen des lutherischen Schriftprinzips: 1. Heute kann keine Neuauflage, Perpetuierung oder auch ermäßigenden Variation der altprotestantischen Inspirationslehre vor der vernünftigen Erkenntnis schützen, dass die Bibel eine in Jahrhunderten geschriebene, mehrfach auch mit menschlichen Interessen und Maßgaben revidierte ‚Bibliothek‘ ist (Freiheit und Relativismus). 2. Eine ‚universalgeschichtliche‘ Abstützung biblischer Wahrheit (Pannenberg) kann nicht mehr gelingen, setzt voraus, was bewiesen werden soll. Auch eine ‚biblische Theologie‘ und der ‚canonical approach‘ kommt nicht um die Anerkennung der Wirkungsgeschichte biblischer Texte herum: In ihren Ambivalenzen zeigt sie, dass und wie offen letztlich sogar der Kanon ist (‚Relativismus und Verbindlichkeit‘). – Der Rückzug auf eine ausschließlich rezeptionsästhetische Hermeneutik (auf den ‚inspirierten Leser‘, das ‚Subjekt‘), verbunden mit der Preisgabe letztlich jeder Verbindlichkeit der biblischen Schriften in ihrer Wirkung bei den sie interpretierenden Menschen, verurteilt nach Auffassung von Rosenau allerdings die Texte zu „produktiver Unbestimmtheit“. Sie entlässt die Interpreten und Interpretinnen in ‚subjektive Beliebigkeit‘ und an ihre Sicht auf die ‚Gleich-Gültigkeit‘ aller möglichen Texte und Symbole. Hartmut Rosenau schlägt unter den Maßgaben von ‚Verbindlichkeit und Wahrheit‘ einen ‚sapientialen Umgang mit der Krise des Schriftprinzips‘ vor: „Die Wahrheitsansprüche der Bibel und ihrer Interpreten werden rezeptionsästhetische an der evt. [sic], gegenläufigen Eigenerfahrung überprüft – und umgekehrt. Zu dieser wechselseitigen skeptischen Prüfung können – wie schon in der alttestamentlichen Spruchweisheit – durchaus auch philosophische oder religiöse Traditionen anderer Kulturen außerhalb der eigenen Traditionen herangezogen werden (Rosenau, 28 ff., Zitat 33 f.). Vgl. zum Ganzen auch: Ulrich Luz, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen 2014 (Luz).

Gleiches nur vom Gleichen ausgelegt werden könne, deutet Bonhoeffer im Sinne Barths so, dass die Bibel nur verstehen könne, wer vom Geist der Bibel (Gottes) inspiriert sei. Dieser Denkfigur haftet eine exkludierende Esoterik an. Sie schließt den vernunftgesteuerten Blick auf Gottes Offenbarung in Natur und Geschichte völlig aus und macht ‚Wahrheit‘ als Gotteserkenntnis zum exklusiven Besitz derer, die letztlich eben doch im Sinne einer regula fidei ‚glauben‘, sich einer bestimmten Lehre (hier: vom rechten Schriftgebrauch) unterwerfen. Bonhoeffer möchte das nicht; aber sein hermeneutisches ‚System‘ läuft 1925 darauf hinaus.

Was heißt es, unter Einbeziehung der Geschichtlichkeit jeder Rede von Wahrheit, die heiligen Schriften zu verstehen? Bonhoeffer hätte sich im Sinne seiner in späteren Jahren stark inkarnatorisch akzentuierten Christologie beim Alttestamentler Hermann Gunkel Anregungen holen können:

„Bibel, wunderbares Buch, Lehrerin der Menschheit, Grundlage unseres geistigen Seins! Du gleichst jener verklärten Gottesstadt auf ragendem Weltenberge, die dem Himmel nahe liegt! Die Völker schauen dich und trinken von dem lebendigen Wasser deiner Ströme! Ganze Geschlechter mögen sich von dir wenden und dich geringschätzen, weil sie dich nicht kennen; immer wieder kehrt die Menschheit zu dir zurück. Seit mehr als zwei Jahrtausenden hat man sich bemüht, die heiligen Schriften zu verstehen; doch wer dürfte sagen, er hätte ihre Tiefen ergründet? Jedes Zeitalter hat sie im neuen Lichte gesehen. Unseren Urvätern waren sie eine gleichförmige Einheit, aus dem Munde Gottes selbst hervorgegangen. Uns zeigt sich die mannigfaltige Geschichte, von der sie Zeugnis geben. Die Früheren haben sich unbefangen selber in diese Schriften eingetragen und immer ihr Bestes darin wiedergefunden. Wir streben danach, in strenger Unterscheidung der Zeitenden Sinn zu erkennen, den die alten Schriftsteller selber gemeint haben, aber nicht möchten wir uns von den Vorfahren übertreffen lassen in der ehrfürchtigen Liebe zu diesem majestätischen Buch.“⁶²⁵

Für Gunkel galt, sich der eigenen Position als Ausleger der Bibel in einer bestimmten und für eine bestimmte Zeit bewusst zu werden. Die *historische* Perspektive ist ihm nicht nur darum wichtig, um etwa mit der Quellenscheidung der Textgeschichte gerecht zu werden⁶²⁶, sondern auch um sich Rechenschaft über die eigene Position zu geben. Der Ausleger ist Teil dieser Geistesgeschichte und hat keinen davon abgehobenen, etwa ‚pneumatischen‘, Standpunkt.

Bonhoeffer kannte und konnte Text-, Literar- und Redaktionskritik, Quellenscheidung, religionsgeschichtliche Vergleiche. All das aber schien nur an der Oberfläche der Texte zu kratzen. Schlimmer noch: Mit diesem Instrumentarium maßte sich der Mensch eine

⁶²⁵ Hermann Gunkel, *Die Urgeschichte und die Patriarchen* (das erste Buch Mosis), 2. Aufl. Göttingen 1921 (Gunkel, *Urgeschichte*), V. Dieses Buch hat Bonhoeffer für die Erarbeitung seiner Vorlesung ‚Schöpfung und Sünde‘ (veröffentlicht als ‚Schöpfung und Fall‘) durchgearbeitet.

⁶²⁶ Für die Quellenscheidung interessierte sich Bonhoeffer bei seiner Vorlesung ‚Schöpfung und Sünde‘ auffällig wenig. Zu dieser Zeit war ihm der kanonische Text die alleinige Grundlage einer ‚theologischen‘ Auslegung. Die Frage ist, ob er das Wesentliche der Hermeneutik Hermann Gunkels damit erkannt hat, daß er sich faktisch gegen ihn positionierte.

Herrschaft über das lebendige Bibelwort an, die ihm nicht zustand. Er fürchtete, bei einer Auslegung der Bibel mit den historisch-philologischen Methoden am Ende nur das in die Texte Hineinprojizierte zum Vorschein zu bringen. Entsprechend interpretierten die mit Barth gehenden Theologen die Quintessenz des Jesus-Buches von Albert Schweitzer⁶²⁷ als das Sterbegeläut der historischen Kritik – ein Missverständnis.

Bonhoeffer hat in diesen Jahren der Entdeckung der ‚Offenbarung‘ des ‚Neuen‘ nicht sehen können, dass auch dieses ‚Neue‘ niemanden methodisch dagegen versichert, in den Texten vielleicht doch nur sich selbst zu begegnen. Er hat nicht denken wollen, dass der ‚Methodismus‘, den er an anderen Entwürfen kritisierte, selbstverständlich auch den Vertretern einer ‚pneumatischen Exegese‘ nicht fernliegen konnte. Die evangelisch wie katholisch theologisch begründbare Behauptung der Kirche als Klammer vor der Theologie ist selbst eine ‚methodische‘ Setzung von prinzipiellem Rang.

„nicht als Menschen interessieren uns die biblischen Autoren, sondern als Apostel, Propheten, Inspirierte; d. h. nicht Paulus hören wir sprechen, sondern Gott, und nicht wir hören, sondern Gott hört in uns, und doch bleibt – paradox genug⁶²⁸ – die Bibel immer Menschenwort, zu dem oder jenem gesprochen“ (DBW 9, 316).

„Nicht Paulus hören wir sprechen, sondern Gott“ – Ist das so? Es war jedenfalls für den korrigierenden Professor Seeberg eine erstaunliche Erledigung von auch damals mittlerweile 150 Jahren philologischer und historisch-kritischer Arbeit am Bibeltext. Bonhoeffer ist in seiner frühen Zeit offensichtlich mit dieser Geringschätzung der historischen Seite der ‚Schrift‘ aus dem eigentlichen ‚Paradox‘ ausgestiegen, das gerade darin besteht, dass in ganz und gar menschlichen Texten sich der lebendige Gott zu Wort meldet.⁶²⁹ Seine Hermeneutik lief zu dieser Zeit auf eine ‚Unterwerfung‘ des ‚Subjekts‘ (im Wortsinn) unter die Autorität der Bibel hinaus. Die Problematik dieses Ansatzes bestand *nicht* in der Christologie. Hier lagen vielmehr die gedanklichen Werkzeuge bereit, die ihn bis in seine letzten

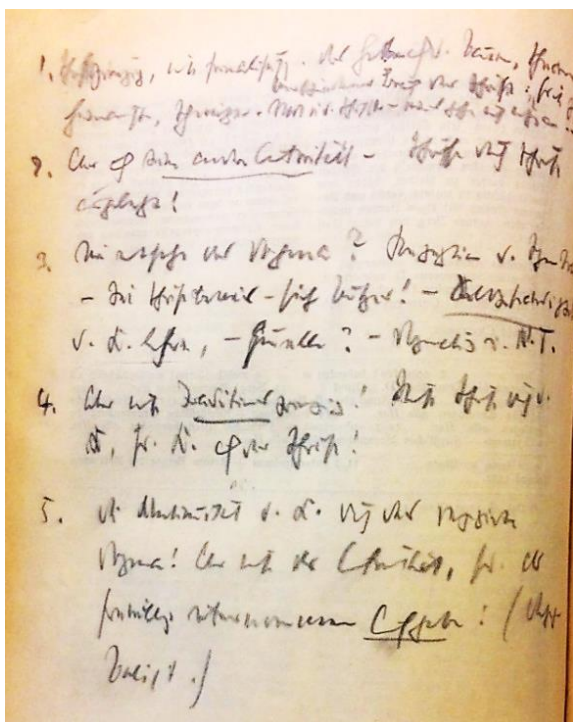
⁶²⁷ Albert Schweitzer. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906), 9. Aufl. Tübingen 1984.

⁶²⁸ Dass dieses Miteinander von Menschen- und Gotteswort ‚paradox‘ sein soll, ist damals wie z. T. noch heute die gängige logische ‚Lösung‘ des aspektiven ‚Zugleich‘ gewesen. Der junge Bonhoeffer folgt hier den von der Offenbarungstheologie seiner Zeit vorformulierten Begriffen. Warum aber sollte es nicht zur Erfahrung von Gottes Wort kommen gerade dann, wenn wir tatsächlich Paulus ‚sprechen hören‘? Des Paulus eigene Unterscheidung von Aussagen, die er als seine Empfehlungen ausgibt, von solchen, die er als Wort des ‚Kyrios‘ weitergibt (vgl. z. B. 1. Kor 7 zu Ehe und Sexualität) hat mit einem angeblichen ‚Paradox‘ vom Gotteswort im Menschenwort wenig zu tun. Die ipsissima vox evangelii macht sich vernehmbar unabhängig davon, ob wir als Ausleger und Auslegerinnen der Bibel von vornherein etwa anscheinend allzu Menschliches und ‚nur‘ Subjektives aus dem Blick nehmen und etwa meinten, nach dieser Operation sei das Gotteswort unverfälscht zu vernehmen.

⁶²⁹ Ulrich Luz kann dieses ‚Paradox‘ der Sache nach ungezwungen und geradezu – wer es hören mag – mit erotischer Anspielung zur Geltung bringen, indem er gründlich historisch-kritisch ausgelegte Bibeltexte auf der meditativen Ebene als eine ‚sprachliche Hülle‘ und zugleich als ein ‚Gefäß der Gegenwart‘ wahrnehmen kann, „in der bzw. dem Jesus Christus heute wieder lebendig spricht“ (Luz, 555).

Gefängnisbriefe hinein bis an die Schwelle einer Theologie nach der Shoa führen sollten (vgl. nur E, 94 f.). Das Problem von Bonhoeffers früher Hermeneutik 1925 lag in einer fast kontextlosen, faktisch wie eine regula fidei dogmatisierten Rechtfertigungslehre, als wäre das, was Luther unter Rechtfertigung verstanden hatte, für alle Zeiten und Orte dasselbe.

Bonhoeffer drängte aber so sehr auf die Verleiblichung des ewigen Gotteswortes, auf die konkrete Sichtbarkeit des Unsichtbaren in der Zeit und auf der Erde, dass er eines Tages bereit sein musste, Gott, Jesus, Rechtfertigung wirklich im ‚Zwielicht‘, in der ‚Verhüllung‘, im ‚Vorletzten‘, mitten in den ‚Tatsachen‘ zu glauben. Immer wieder war das der Fall und ab 1939 immer klarer. Nun las er die Bibel frei und unbekümmert um ein mögliches Missverstehen. Er las sie neu, fand in ihr Merkwürdiges, Irritierendes, Provokantes, Weiterführendes. Wie kein anderer Theologe des 20. Jahrhunderts würde er Gottes Liebe auslegen als die rückhaltlose Hingabe *Gottes* in Jesus Christus am Kreuz. In der Tiefe von Bonhoeffers Kreuzestheologie sieht er Jesus, den Menschgewordenen, und Jesus, den Menschen schlechthin. In der Tiefe von Bonhoeffers Lebenserfahrung und Theologie löst sich die schroffe Gegensätzlichkeit von Offenbarung und Welt, Geist und Natur auf.



2.2 Bibel und Dogma – Eine Notiz Bonhoeffers zur *Solida Declaratio in den lutherischen Bekenntnisschriften*

In Bonhoeffers Exemplar der Lutherischen Bekenntnisschriften (BSLK) steht auf einer im Buch unbeschriebenen Seite (828) eine bemerkenswerte Notiz. Sie steht quasi als Vorwort vor der „Solida, Plana Ac Perspicua Repetitio“, der „allgemeinen, lautereren, richtigen und endlichen Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgerischer Konfession, in wölchen ein Zeit her unter etlichen Theologen Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und

summarischen Inhalt unter christlichen Lehre beigelegt und verglichen.“⁶³⁰

Folgender Eintrag Bonhoeffers findet sich davor⁶³¹:

⁶³⁰ Unterstrichen = Unterstreichungen Bonhoeffers.

1. Schriftprinzip, nicht formalistisch. Das Gemäße [u. L.]. Bauern, Schwärmer,
 verschiedener Brauch der Schrift: „Er ist Grund [u. L.]⁶³²
 Humanisten, Schweizer, Wort u[nd] d. Schöpfer – wird jetzt agieren [u. L.]
2. Aber auch keine andere Autorität – Schrift durch Schrift
 ausgelegt!
3. Wie entsteht das Dogma? Konzeption der Schweizer
 – kein Schriftbeweis – siehe Butzer!⁶³³ –Selbstständigkeit
 d. K [irchen].lehre, – Quelle? – Systematische Theologie i. N.T.
4. Aber nicht Traditionsprinzip ! Nicht Schrift d.
 K, s [ondern] K. auf der Schrift!
5. Die Kontinuität d. K. durch das rezipierte
 Dogma ! Aber nicht als Autorität, sd. als
 freiwillig übernommene Aufgabe ! (Dagegen
 Calixt.)

Bonhoeffer hat die Bekenntnisschriften nachweislich ab 1935 im Rahmen seiner Lehrtätigkeit im Predigerseminar intensiv gelesen und kommentiert.⁶³⁴ Wir dürfen davon ausgehen, dass er sie auch vorher, etwa zur Vorbereitung des theologischen Examens und dann später zur Vorbereitung seiner Lehrveranstaltungen, studiert hat. Aus welchem Zeitraum die im Foto dargestellten handschriftlichen Anmerkungen stammen, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Die höhere Wahrscheinlichkeit spricht für einen früheren Zeitpunkt; denn die Bethge-Mitschrift zur Lehrveranstaltung über die Bekenntnisschriften 1935 (DBW 14, 316 ff.) hat einen anderen, den in gewisser Weise erwartbaren thematischen Schwerpunkt bei der Rechtfertigungslehre: Gebrauch des Gesetzes, Gerechtersprechung allein im Glauben und effektive Rechtfertigung, Gesetzesgehorsam und Strafleiden Christi als Grund von Rechtfertigung und Glaubensgehorsam, Gesetz und Evangelium.

Vielleicht hat Bonhoeffer dieses Exemplar der Bekenntnisschriften ab 1930 bald nach Erwerb des Buches in Vorbereitung für seine Lehrtätigkeit intensiv durchgearbeitet und bei der Gelegenheit kommentiert. Die meisten in den BSLK markierten und kommentierten Passagen beziehen sich auf die Christologie und stehen möglicherweise im Hintergrund der Christologie-Vorlesung im Sommersemester 1933. Die Ausführungen in den BSLK,

⁶³¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 2 Bde., Göttingen 1930 (Bonhoeffer-NL.-Bibl 2 C 3.1). Foto: Unbedruckte Seite 828. Ich bin für diese und andere Entzifferungen und Lesehilfen Frau Dr. Ilse Tödt zu Dank verpflichtet. S. im ff.: [u. L.] = unsichere Lesart.

⁶³² Meint wohl: ... = der gelegt ist ... 1. Kor. 3,11.

⁶³³ Der Hinweis auf Martin Bucers Hermeneutik ist vielversprechend!

⁶³⁴ Vgl. DBW 14, 316, Anm. 1 und ebd., 316–321 (Mitschrift Bethge zu einer Lehrveranstaltung über Lutherische Bekenntnisschriften).

insbesondere zur Zwei-Naturen-Lehre, berührten das Herzstück von Bonhoeffers Theologie. Wie sich zeigen lässt, werden sie sich am Ende auch als zugehörig zum Fundament seiner biblischen Hermeneutik erweisen.

Zunächst zum zweiten Teil der Notizen (3. - 5., Leitthema: Dogma):

3. Wie entsteht das Dogma? Konzeption der Schweizer – kein Schriftbeweis – siehe Butzer! – Selbstständigkeit d. K [irchen].lehre, – Quelle? – Systematische Theologie i. N.T.
4. Aber nicht Traditionsprinzip ! Nicht Schrift d. K, s [ondern] K. auf der Schrift!
5. Die Kontinuität d. K. durch das rezipierte Dogma ! Aber nicht als Autorität, sd. als freiwillig übernommene Aufgabe ! (Dagegen Calixt.)

Neben dem Hinweis auf die ‚Schweizer‘ Reformatoren, de facto also die theologische Position in der reformierten Theologie zu Bibel und Dogma, ist die Anführung des oberdeutschen Reformators ‚Martin Bucer‘ interessant.⁶³⁵ Wahrscheinlich meint Bonhoeffers Hinweis auf ‚Butzer!‘ mindestens dessen vom ‚Geist‘ (Gottes) geprägte Hermeneutik, die ihn dazu befähigt hatte, im Streit zwischen Luther und Zwingli bzw. seinem Nachfolger zu vermitteln. Letztlich lief Bucers Bibelhermeneutik darauf hinaus, zwischen der in den Bibeltexten gemeinten ‚Sache‘ und den ‚Worten‘ zu unterscheiden, mit deren Hilfe diese Sache zu Wort kommt.

Während es Luther darauf ankam, mithilfe des ganzen ihm zur Verfügung stehenden Arsenal christologischer und trinitätstheologischer Spekulation die ‚Ubiquität‘ des ganzen Christus in den Elementen zu behaupten, in letzter Konsequenz auch nicht vor dem Postulat einer manducatio impiorum zurückschreckend (und faktisch damit fast die altkirchliche Position des ex opere operato übernehmend!), bestand Bucer in allen Vermittlungsversuchen darauf, dass allein der Glaubende Christus wahrhaftig (vere) erfahre. Luthers Insistieren auf dem ‚est‘ war für Bucer nicht eindeutig durch die Bibel zu belegen: „kein Schriftbeweis“ (Bonhoeffer). Luthers Argumentation war für Bucer psychologisch nachvollziehbar und im Kern der Sache gerechtfertigt, nicht aber durch den biblischen Wortlaut bewiesen.⁶³⁶ Das

⁶³⁵ Mittlerweile gilt Martin Bucer neben den Wittenbergern und den Reformierten Zwingli (Zürich) und Calvin (Genf) als der ‚dritte‘ Reformator. Oft hat er eine inhaltlich vermittelnde Position etwa zwischen Luther und Zwingli in der Abendmahlsfrage eingenommen und zu vermitteln versucht.

⁶³⁶ Martin Bucers maßgebliche Beteiligung an der Wittenberger Konkordie dürfte Bonhoeffer bekannt gewesen sein: „An den Verhandlungen vom 21. Mai bis 28. Mai 1536 in Wittenberg nahmen teil die Wittenberger Martin Luther, Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger der Ältere, Matthäus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen, Jacob Ottner aus Esslingen am Neckar, Johann Bernhard aus Frankfurt am Main, Martin Bucer und Wolfgang Capito aus Straßburg, Martin Frecht aus Ulm, Justus Menius aus Eisenach, Friedrich

lutherische „Dogma“ (Bonhoeffer), dessen Kern bei der Abendmahlsfrage in dem ‚est‘ besteht, ließ sich biblisch nicht zweifelsfrei beweisen. Damit aber war die ganze evangelisch-theologische Hermeneutik mit ihrem Insistieren auf u. a. ‚sola scriptura‘ an ihrem entscheidenden Punkt infrage gestellt.

Die Wahrheit der jeweiligen Abendmahlstheologie kann nur Wahrheit eines persönlich bezeugten Glaubens (*testimonium spiritus sancti internum*) und darum nur relative und strittige Auslegung sein. Diese Erkenntnis war Bonhoeffer spätestens seit 1933 tägliche Erfahrung, als erst allmählich und unter Mühen ein Prozess der innerkirchlichen und theologischen Verständigung über die Frage in Gang kam, ob und wie biblisch und

Myconius aus Gotha, Wolfgang Musculus und Bonifacius Wolfhart aus Augsburg, Gervasius Schuler aus Memmingen, und der erst später eingetroffene Johannes Zwick aus Konstanz. Ursprünglich sollten auch Johannes Brenz, Erhard Schnepf, Justus Jonas der Ältere und Andreas Osiander mit einbezogen werden. Jonas war jedoch mit Angelegenheiten in Naumburg gebunden und unterzeichnete die Konkordie nachträglich. Ziel des Treffens in Wittenberg war es, den seit 1525 schwelenden innerreformatorischen Abendmahlsstreit beizulegen, der vor allem zwischen Martin Luther und Ulrich Zwingli sowie ihren beiderseitigen Anhängern ausgefochten wurde. Luther vertrat, gestützt auf Mk 14,22 LUT die Auffassung, daß in Brot und Wein Christi Leib und Blut real gegenwärtig sei (Realpräsenz). Für Zwingli und seine Anhänger war das Abendmahl dagegen nur ein Erinnerungsmahl, bei dem Christus (basierend auf 1 Kor 11,23–26 NGÜ) in geistlicher Weise präsent ist. Dieses Verständnis war auch bei den Vertretern der Städte „Oberdeutschlands“ (zwischen Augsburg und Straßburg) vorherrschend. Bucer hatte sich seit dem Marburger Religionsgespräch 1529 und verstärkt seit Zwinglis Tod 1531 um einen Ausgleich bemüht, war jedoch bei beiden Seiten auf Ablehnung gestoßen. Ein Durchbruch wurde erst erreicht, als sich 1534 die mit der Reformation im Herzogtum Württemberg beauftragten Erhard Schnepf (ein Lutheraner) und Ambrosius Blarer (ein gemäßigter Zwinglianer) auf eine gemeinsame Formel (die sogenannte Stuttgarter Konkordie) geeinigt hatten. Zu einer weiteren Übereinkunft kamen Bucer und Melanchthon Ende 1534 in Kassel. Bucer versuchte im Februar 1536, auch die Schweizer Theologen zu einer Beteiligung an der sich abzeichnenden Einigung zu gewinnen. Sie entschlossen sich jedoch, nicht persönlich nach Eisenach zu reisen (dem zunächst vereinbarten Verhandlungsort), sondern nur von Bucer die *Confessio Helvetica Prior* als ihr Bekenntnis vom Abendmahl vorlegen zu lassen. Weil Luther krankheitsbedingt nicht reisen konnte, wurde das Treffen kurzfristig von Eisenach nach Wittenberg verlegt. Nach dem Eintreffen der Disputanten am 21. Mai begann man am 22. Mai mit den Verhandlungen. Dabei suchten Capito und Bucer Luther auf. Bucer schilderte Luther, wie er bereits versucht habe, die Konkordie zwischen der Wittenberger und der so genannten oberdeutschen Abendmahlsauslegung zustandezubringen. Im Hause Luthers legte man sich auf die Verhandlungspunkte fest, wobei Luther Zwinglis Schriften kritisierte. Bucer versuchte weiter vermittelnd einzugreifen und verwies auf die *Confessio Augustana* und der Apologie der *Confessio Augustana*, mit dem Hinweis von der Abgrenzung der päpstlichen Sakramentslehre. Am 23. Mai gingen die Verhandlungen weiter. Bucer stellte dabei Übereinstimmung mit den Wittenberger Theologen fest und auf Vorschlag Bugenhagens wurde sodann im Rekurs des biblischen Sprachgebrauchs die Einstellung zum Abendmahl präzisiert. Jedoch bestanden weiterhin Differenzen zwischen den Oberdeutschen und Luthers Interpretation der Abendmahlslehre, die Luther jedoch zunächst akzeptierte. Nach einer Glaubensbefragung der oberdeutschen Reformatoren sagte Luther zu, Einigkeit zu erkennen. Daraufhin wurde Melanchthon beauftragt, die Abendmahlsübereinkunft zu definieren. Am 26. Mai wurde die Formel, die als „*Formula Concordiae Lutheri et Buceri*“ überliefert ist, allen Beteiligten vorgelegt und angenommen. Weitere Beratungsthemen der folgenden Tage waren die Taufe, Absolution, Schule und das überaus sensible Thema einer Reformierung der Obrigkeit. Das Ergebnis der Beratungen wurde schriftlich festgehalten und von Luther, Bugenhagen, Melanchthon und Cruciger unterzeichnet. Am 27. Mai wurde das Bekenntnis der Schweizer erörtert. Luther äußerte seine Verwunderung über ihr Interesse an der Konkordie; manches an dem Bekenntnis aber erschien ihm unklar, deshalb solle über ihren Beitritt zur Konkordie weiter verhandelt werden. Die Unterzeichnung der Wittenberger Konkordie als „*Formula Concordiae*“ erfolgte am 28. Mai. Mit Ausnahme des Konstanzer Predigers Zwick, der vorschützte, dazu nicht legitimiert zu sein, nahmen die oberdeutschen Städte die Konkordie an. Alle Beteiligten unterschrieben. Spätere Versuche, auch die Schweizer evangelischen Kantone zum Beitritt zu bewegen, scheiterten vor allem am Widerstand Heinrich Bullingers, dem Nachfolger Zwinglis als Führer der Zürcher Reformation. URL: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Wittenberger_Konkordie&oldid=161324957 (Abgerufen: 25. März 2017, 13:28 UTC).

theologisch legitimiert zu reagieren sei auf die Herausforderung des ‚Bekenntnisses‘, wie sie in Gestalt des Nazismus und des Deutschchristentums gegeben war. Mit einem Mal waren die alten Worte der lutherischen und reformierten ‚Väter‘ wieder wichtig. Ihre Texte zu studieren und angemessen zu rezipieren, war für Bonhoeffer eine wichtige, aber ‚freiwillig‘ übernommene ‚Aufgabe‘, der sich Kirche und Theologie jedenfalls unter den politischen und kirchenpolitischen Vorzeichen von 1933 an zu stellen hatten.

Half der Blick auf Martin Bucer („Butzer!“) da weiter?

„Die Pneumatologie bestimmt Bucers Abendmahlsauffassung. Leib und Blut Christi werden geistlich (*spiritualiter*) und doch wirklich (*vere*) genossen. Seine Abweichung von Luther sah Bucer als geringfügig an (*res tantula*). Da es Luther um den ganzen Christus ging, suchte Bucer in der Christologie einen Ausgleich[...] Über das Wie? Wollte er nicht disputieren, weil es in der Schrift nicht geboten sei. Er blieb dabei, ‚das aller dyser stryt mer in Worten dan im grund der sachen gestanden‘.“⁶³⁷

Für Martin Bucer musste es jenes Maß von Glaubensgewissheit, jenes Drängen auf das lutherische ‚EST‘ nicht geben, weil er, ausgestattet mit einem anderen ‚Geist‘ (Luther), den Glauben nicht primär aus der Verzweiflung und aus der Anfechtung der Heilsgewissheit verstand, den Glauben also nicht wie Luther sein Leben lang als eine Flucht vor Gott (deus absconditus) zu Gott (deus revelatus in Christo) lebte. Vergleichsweise ruhig und intellektuell temperiert ‚glaubte‘ er im Sinne einer göttlichen ‚persuasio‘ (‚fides‘ als Überzeugung, eigentlich Überredung) an einen von Gottes Geist gewirkten (transformatio) Fortschritt (profectio) in der Heiligung als einer Zunahme an geistiger Glaubens- bzw. Gotteserkenntnis, „die ihren Zielpunkt hat in jener Gotteserkenntnis, die den Gläubigen in der Ewigkeit zuteil werden wird, wo sie Gott von Angesicht zu Angesicht sehen werden“⁶³⁸. Jede Bibelauslegung mit „vorstandt“ ist „von Gott gelernet“ (gelehrt), „der gibt, die schrift zu verstonden und zu mercken, was ihr *gemäß* oder ungemäß ist“ (Hv. B.V.):

Noch dieweil es die Wort Gottes seind, der der natürlich mensch nit mag verstonden (1. Kor. 2,14) und auch ym keine menschen, wie heylig sye seyen, den verstandt geben mögen, dann sye müssen alle von Gott gelernet sein (Joh. 6,45), der allein das wort macht frucht bringen (1. Kor. 3,7), so folget, das alle sichere und gewisse erkenntnis eygentlich von dem tröster, dem heyligen geist kumpt, der gibt, die schrift zu verstonden und zu mercken, was ihr gemäß oder ungemäß ist, dann er lernet alles (Joh. 14, 26). Sunst, ob man schon schrift hat und hat die Kirch darzu, ja

⁶³⁷ Robert Stupperich, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) VII, Artikel ‚Martin Bucer‘, 258–270, ebd., 265.

⁶³⁸ Johannes Müller, Martin Bucers Hermeneutik, Gütersloh 1965 (Müller, Bucer), 27. „Für Bucer liegt die grundsätzliche Tat Gottes an dem Gerechten als das Geschenk der *persuasio bonitatis Dei*, welches die Wiedergeburt bedeutet, in der Vergangenheit. Für Luther hingegen, wie sehr er wahrlich auch um den gnadenhaften Ursprung des Glaubens weiß, liegt der Schwerpunkt des Glaubenslebens in der Zukunft, da Gott dem gläubigen Sünder eine im Grunde fremde Gerechtigkeit zuteilen wird. Man könnte auch so sagen: Bucer lebt stärker aus dem sicheren Besitz, während Luthers Glauben das tapfere Wagnis ist, dort auf die Hoffnung zu glauben, da nichts zu hoffen ist, und Gott auch dort noch zu lieben, wo das zweifelnde Herz von dem Rätsel der Prädestination angefochten ist und verzagen möchte“ (ebd., 31).

Christum selb leiblich zu einem prediger, wo der geist nit inwendig damit lernet, so bleiben wir wol on allen verstandt, wie es den Phariseern und Saduceern, die Christum selb haben gehört die schrifft ußlegen, gegangen ist. Ja, wir sollen darzu die schriffthen verwürren, zu unser eygen verdammnuß (2. Petr. 3,16).⁶³⁹

Bonhoeffer hat Bucer im Zusammenhang mit dessen Arbeiten zur Ordnung der Konfirmandenarbeit studiert. In der Mitschrift von Wolf-Dieter Zimmermann der Finkenwalder Seminarveranstaltung „Ziel und Aufbau des Konfirmandenunterrichts“ (1936) findet sich:

<i>Bescheidene Zielsetzung</i> (Luther, Calvin): Kirchlich = Wort ausrichten; Bekehrung liegt nur im Gebet vor und nach der Predigt: so auch immer im Konfirmandenunterricht. Ist nicht Regel und Form; sondern Träger und Handlanger des biblischen Wortes sind wir. Hineingestellt werden in den Raum der Gemeinde. Geschieht durch bescheidene Arbeit mehr als durch evangelistische Arbeit. Das <i>Wort</i> solls tun (DBW 14, 625 f.).	<i>großes Ziel</i> (Bucer) Ziel = Bekehrung
--	---

An dieser Stelle nimmt Bonhoeffer die „bescheidene Arbeit“ der ohnehin unter großen Schwierigkeiten arbeitenden Pastoren mit Luther gegen Bucer in Schutz. Das ‚große Ziel‘ bzw. die ‚Bekehrung‘ kann nicht das täglich vor Augen stehende Ziel von Predigt und Seelsorge in Nazi-Deutschland sein. „Das Wort solls tun.“ Auf welche Schriften Bucers Bonhoeffer dezidiert Bezug nahm, lässt sich nicht sicher ermitteln.⁶⁴⁰

Bonhoeffer interessiert sich wie „Butzer“ nachweislich für die kirchenorganisatorische die ethische und auch die katechetische Dimension der Theologie. Die Notizen deuten hin auf die ihn eigentlich interessierende Frage: „Wie entsteht das Dogma?“ Bonhoeffer versucht, neben- und miteinander zu denken: Es gibt eine gewisse „Selbstständigkeit“ der Kirchenlehre. Diese theologische Maxime Bonhoeffers ist in SF grundgelegt und wird zur Zeit der ‚Nachfolge‘ noch radikalisiert. Andererseits gilt: Kirche und ihr ‚Dogma‘ entstehen und fußen auf dem Grund der Bibel. Evangelisch gesehen gibt es kein „Traditionsprinzip“.⁶⁴¹

Unschwer zu erkennen ist, dass beide Gedanken in einer bleibenden Spannung zueinander stehen und dass Bonhoeffer diese Spannung offensichtlich gar nicht auflösen will.

⁶³⁹ Müller, Bucer, 41.

⁶⁴⁰ In DBW 14, 623 weist Bonhoeffer auf Bucers Katechismus von „1534“ hin. Dieser wird ihm vorgelesen haben. Hat Bonhoeffer Bucers Abendmahlsschriften gelesen? Vorlesungen, später die Aufsätze Karl Holls über Luther und die Reformationsgeschichte könnten Bonhoeffer zumindest über den Kirchenpolitiker und einflussreichen Sozialpolitiker aus christlichem Geist informiert haben. Vgl. Karl Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation, in: Karl Holl., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen 1932 (Holl I), 468–543, dort zu „Butzer“ 489, 495, 505, 515.

⁶⁴¹ Möglicherweise grenzt sich Bonhoeffer an dieser Stelle von Bucer ab, der auf einer eigenen Idee einer den Altkirchlichen und den Evangelischen gemeinsamen altkirchlichen Tradition gesetzt hatte. In Tegel aber wird Bonhoeffer die kontroverstheologischen Fragen für größtenteils unecht halten. Das deutet daraufhin, daß ihm Bucers Idee einer ökumenischen theologischen Tradition mehr eingeleuchtet haben könnte, als er 1936 wahrnehmen konnte.

Zugleich lassen die Notizen zumindest fragen, ob nicht sein Hinweis auf „Systematische Theologie i. N. T.“ (Systematische Theologie im Neuen Testament) das systematisch-theologische Gespräch sprengt und in das Herz der Bibelhermeneutik überführt (s. Bultmann!). Hier wäre die nächste Frage, ob überhaupt von einer ‚Systematischen Theologie‘ im NT oder in der ganzen Bibel gesprochen werden könnte. Wenn ja, in welchem Sinne?

Zeigt sich vielleicht auf dem Hintergrund dieser Notizen schon, dass es Bonhoeffer später im Gefängnis schwerfallen muss, die aus ihm herausprudelnden und anscheinend auch auseinanderdriftenden Gedanken zu einer irgendwie kohärenten Gestalt, einer gar ‚systematischen Theologie‘ zu bündeln? Ist eventuell schon aus diesen wenigen Notizen zu erkennen, dass eine Lehrgestalt, wie sie in den Bekenntnisschriften mit geschichtlicher Wirkung (*norma normata*) noch einmal kompiliert worden ist, schon für ihn selbst eines Tages in unerreichbare Ferne rücken musste?

Bonhoeffer notiert die Differenz von Bibel und Dogma:

„Die Kontinuität d. K. durch das rezipierte Dogma ! Aber nicht als Autorität, sd. als freiwillig übernommene Aufgabe !“

Die evangelische Lehre, von Bonhoeffer etwas undifferenziert unter dem Begriff des ‚Dogma‘ subsummiert, ist für die Theologie und den Glauben von evangelischen Christen keine Norm, keine Autorität ‚an sich‘. Es ist nicht ‚heilsnotwendig‘, dies oder jenes im Sinne der ‚fides quae‘ zu ‚glauben‘, i. S. von ihm zuzustimmen. Vielmehr hat es als eine ‚freiwillige‘ Selbstverpflichtung der Kirche und ihrer Theologie zu gelten, wenn sie sich auf diese historisch bedingten *norma normata* beziehen. Wie soll man das anders verstehen, als dass Bonhoeffer deutlich wurde: Es ist evangelische Theologie in Rezeption der Bekenntnisschriften der Versuch, eine geschichtliche ‚Kontinuität‘ aufrechtzuerhalten, die der geschichtliche Gang als solcher nicht hergibt?⁶⁴²

5. Die Kontinuität d. K. durch das rezipierte Dogma ! Aber nicht als Autorität, sd. als freiwillig übernommene Aufgabe ! (Dagegen Calixt.)

Der Hinweis auf Georg Calixt am Ende von Absatz 5 lässt sich am ehesten als Frage nach der Gültigkeit der These von der ‚Kontinuität der Kirche durch das rezipierte Dogma‘ (wenn auch dies als ‚freiwillig übernommene Aufgabe‘!) verstehen.

⁶⁴² Anders behauptet die römisch-katholische Kirche mit ihrem Beharren auf der der Geistgewirktheit der kirchlichen Tradition.

Georg Calixt⁶⁴³ ist, wie auch Martin Bucer (s. o.), in der Theologiegeschichte der Nach-Reformation als humanistisch gebildeter Ireniker bekannt geworden. Er engagierte sich für den kirchlichen und politischen Frieden zwischen den Altkirchlichen und den Evangelischen wie auch zwischen der West- und der Ostkirche. Seine Rolle als Vermittler und Mann des Ausgleichs fußte theologisch auf der Annahme eines *consensus antiquitatis*, nach dem die Alte Kirche (ausschließlich) in den ersten fünf Jahrhunderten die apostolische Lehre zuverlässig bewahrt habe. Könnten sich Altkirchliche und Evangelische gemeinsam zur Bibel und zu diesem consensus als Grundlage ihres Glaubens bekennen, wären Union, Kircheneinheit und Religionsfriede nahe. Man könnte einander als ‚wahre Christen‘ anerkennen. Im Laufe der Zeit musste Georg Calixt die mangelnde Bereitschaft in beiden Lagern, die Unfähigkeit, die Begrenztheit der eigenen Sicht wahrzunehmen, ertragen. Orthodoxe Lutheraner griffen ihn massiv an; denn in der Konsequenz seiner Behauptung, dass Bibel (*sola scriptura*) und das ausschließlich altkirchliche Traditionsprinzip ausreichten um hinreichend theologischen Grund für eine Kirche zu haben, lag die Feststellung der prinzipiellen Entbehrlichkeit der lutherischen Bekenntnisschriften als kirchenbegründende Symbole. Auf diesen mühsam gegen Rom und gegen Gegner aus den eigenen Reihen errungenen Besitz von Glaubenswahrheit aber wollten die orthodoxen Lutheraner unter keinen Umständen verzichten. Der Konfessionalismus war in vollem Gange. Indem Bonhoeffer „(Dagegen Calixt.)“ unter Punkt 5 setzt, weist er zumindest darauf hin, dass ihm diese Gegenposition zu seiner eigenen, zum Zeitpunkt der Notizen steilen, Kirchen-Theologie (Kirche als Klammer der Theologie, ‚Kontinuität der Kirche durch das rezipierte Dogma!‘) wohl bekannt ist und dass sie eine Infragestellung seiner Position bedeuten könnte.

In Tegel wird Bonhoeffer (manche? welche? alle?) kontroverstheologische Fragen für überholt halten.⁶⁴⁴ Die Erfahrung des Krieges und alles, was für ihn damit zusammenhing, brachte ihn in eine ähnliche Denkrichtung, wie sie Georg Calixt zu seiner Zeit hatte, ebenfalls angesichts von religiösem Fanatismus, Gewalt und Krieg.

Wie soll das gedanklich zusammengehen, einerseits die Kontinuität der Kirche in der Rezeption des Dogmas zu behaupten, andererseits von einer freiwillig übernommenen, also anscheinend nicht unbedingt notwendigen, Aufgabe zu reden? Vertritt Bonhoeffer die Position der orthodoxen Lutheraner oder die eines Calixt? Irgendwo dazwischen pendelt er gedanklich hin und her. Mit seinen Vikaren legt er die Konkordienformel aus, weiß aber von

⁶⁴³ Zu Georg Calixt (1586–1656) vgl. Johannes Wallmann, Georg Calixt, in: TRE, 552–559.

⁶⁴⁴ WE, 559: „Überholte Kontroversfragen“; vgl. DBW 16, 71: „Wie sind wir Lutheraner mit den Reformierten zusammengekommen? Eigentlich ganz untheologisch [...]. Christus wichtiger als unsere Gedanken über ihn und seine Gegenwart.“

der Gefahr, dass eine Auslegung des Bekenntnisses abgeleitet kann in rechthaberischen Konfessionalismus und dass letztlich nicht die Wiederholung von altprotestantischen Bekenntnisformeln, sondern das je aktuelle Bekenntnis zu Jesus Christus und gegen die Götzen gefordert ist. Wie Bibel und Dogma, Kirche und Theologie sich zueinander theologisch denken lassen, scheint in diesen Notizen am Ende eher als Problemanzeige denn gelöst.

Zum 1. Teil der Notizen (1.–2., Leitthema: Bibelhermeneutik):

1. Schriftprinzip, nicht formalistisch. Das Gemäße [u. L.]. Bauern, Schwärmer, verschiedener Brauch der Schrift: „Er ist Grund [u. L.⁶⁴⁵] Humanisten, Schweizer, Wort u[nd] d. Schöpfer – wird jetzt agieren [u. L.]
2. Aber auch keine andere Autorität – Schrift durch Schrift ausgelegt!

Was geschieht aus Bonhoeffers Sicht beim Bibellesen? *Actus directus*! Die Reflexion ist dem Glaubensakt (*actus reflexus*) nachgeordnet. Beim Lesen der Bibel kann es zwischen dem lebendigen Gott (dem Heiligen Geist) und dem die Bibel lesenden Menschen zum Direktkontakt kommen. Bibelhermeneutisch bedeutet das im Sinn Bonhoeffers, dass Luthers *sola scriptura* nicht ‚formalistisch‘ etwa auf den Literalsinn eines Bibeltextes angewendet werden darf, sondern dass ein ‚verschiedener Brauch der Schrift‘ nach einem ‚Gemäßen‘ möglich sein muss.

Wenn Bonhoeffer ‚Bauern‘ und ‚Schwärmer‘ assoziiert, könnte er an Holls Aufsatz „Luther und die Schwärmer“⁶⁴⁶ denken, vielleicht auch an Bucers Auseinandersetzungen mit den Täufern. Bonhoeffer scheint neu zu fragen, auf welcher sachlichen theologischen Grundlage die Bauern ihre Forderung nach Gerechtigkeit und die Täufer ihre Forderung der Gläubigentaufe biblisch begründet haben. Bonhoeffer weiß: Mit dem massiv durch Macht und Gewalt erstrittenen ‚Erfolg‘ der Linie Luther-Calvin ist es theologisch nicht getan. Dass Christus allein der ‚Grund‘ ist, darauf haben sich auch Bauern und Täufer berufen. Das Schriftprinzip ‚nicht formalistisch‘ zu verstehen, sondern in Beziehung zu einem ‚Gemäßen‘, könnte sich durch den Hinweis auf Martin Bucer erklären, wenn dieser sagt, dass Gottes Geist den Verstand dazu erleuchtet, dem Menschen zur Erkenntnis gibt, was der Bibel ‚gemäß‘ ist. Möglicherweise hat Bonhoeffer diese Denkfigur, vielleicht sogar genau dieses Zitat, im Kopf, als er notiert:

⁶⁴⁵ Meint wohl: ... = der gelegt ist ... 1. Kor. 3,11.

⁶⁴⁶ Vortrag 1922, in Holl I, 420-467.

„1. Schriftprinzip, nicht formalistisch. Das Gemäße [u. L.]. Bauern, Schwärmer, verschiedener Brauch der Schrift: „Er ist Grund ...“

Mit diesen Notizen blicken wir sozusagen in die theologische Werkstatt Bonhoeffers um die Jahre ab 1930 und sehen: Es ist nicht alles eingerichtet und aufgeräumt. Da liegen Werkzeuge auf der Bank, deren Position und Bedeutung noch unklar ist. Es kann und muss noch probiert werden. Es liegen Aufgaben auf dem Tisch, für die die alten Zeichnungen nicht unbedingt und fraglos gültig sind, und wenn doch, dann ist durchaus offen, in welchem Sinn und mit welcher Methodik. Bonhoeffers nun nicht mehr ‚pneumatische‘, sondern ‚theologische Auslegung‘, mit der er 1932/33 so selbstbewusst an Genesis 1-3 gehen wird (‚Schöpfung und Fall‘), erscheint aus dieser Perspektive nicht so unangefochten klar und fundiert, wie sich Bonhoeffer vor seinen Studierenden und gegen seine Berliner Kollegen positioniert und wir es heute noch nachlesen können. So klar und eindeutig, wie er es im Vorwort zu ‚Schöpfung und Fall‘ formulierte, ist die Angelegenheit für ihn nie gewesen und geworden. Im Gefängnis wird er die gleichen Fragen neu stellen: Was soll das bedeuten, dass die Bibel sich selbst auslegt? Was bedeutet das methodisch? Gibt es über die innere Gewissheit und das Wagnis der Konkretion hinaus eben doch einen Maßstab von außen? Welcher könnte das sein? Möglicherweise ist Bonhoeffers in Tegel (5.5.1944, DBW 8, 415) verwendeter Begriff von den „Stufen der Erkenntnis und der Bedeutsamkeit“ nicht nur von Adolf von Harnack inspiriert (vgl. WE, 415, Anm. 11⁶⁴⁷), sondern auch von Martin Bucer, der in Bezug auf den von ihm behaupteten Fortschritt in der Gotteserkenntnis von der „Stufe“ des Bewusstseins zur Zeit des ‚Alten Testaments‘ zur „Stufe“ der Gotteserkenntnis im Neuen Testament gesprochen und damit auch das Alte Testament vom Neuen her ausgelegt hatte,⁶⁴⁸ (Müller, Bucer, 223).

3. ‚Schöpfung und Fall‘ (1932/33)⁶⁴⁹

„Abends lese ich dann immer ein bisschen in Deinen Büchern. Manchmal verstehe ich nicht, und ich freue mich darauf, es Dich endlich einmal fragen zu können. Am meisten liebe ich ‚Schöpfung und Fall‘. Großmutter sagte, wenn Du es heute noch einmal schriebest, so würde es sehr anders werden. Aber ich mag es nicht anders, ich mag es nur

⁶⁴⁷ Bonhoeffer wird den Begriff in Tegel ohne Wertung gebrauchen und schlicht – geradezu pädagogisch – feststellen, daß nicht die ganze Wahrheit des Glaubens jederzeit und für jeden als ein Glaubensgesetz zur Geltung gebracht werden dürfte, daß vielmehr eine ‚Arkandisziplin‘ die christliche Wahrheit vor ihrer Profanierung schützt, wie auch die Adressaten der christlichen Verkündigung davor geschützt werden sollen, stufenlos und unterschiedslos mit dem Ganzen der christlichen Lehre und Predigt behelligt zu werden.

⁶⁴⁸ Vgl. zur ‚Bedeutung des Alten Testaments für die Auslegung des Neuen Testaments und für die Wortexegese‘ Müller, Bucer, 223.

⁶⁴⁹ Ich werde in diesem Unterkapitel die diversen Zitation von SF nach anfänglicher Nennung abkürzen in Seitenzahlen in Klammern.

so wie es ist, obgleich ich auch da vieles nicht verstehen kann“ (Maria von Wedemeyer an Dietrich Bonhoeffer am 30.5.1943, in: Brautbriefe, 11).

Der Reiz der universitären Theologie jener Tage liegt für uns heute darin, dass es jedenfalls bei einem wie Dietrich Bonhoeffer offensichtlich ständig um das Ganze und Große ging, nicht um exegetische Details, nicht um interessante Hinweise etwa aus der Werkstatt der Religionsgeschichtlichen, nicht um ein Ausprobieren liturgischer Formen, nicht um zwanglose Symposien, bei denen etwa zu kulinarischen Genüssen allerlei Wahrheiten als Deutungsoptionen zur Debatte gestellt würden. Im Sinne Bonhoeffers ging es um Sein und Nichtsein, Gott und Welt, mit vollem Ernst, inhaltlich kaum spielerisch, nur ‚als ob‘, sondern ja oder nein, wahr oder geheuchelt und gelogen, theologisch richtig oder falsch.

In ‚Schöpfung und Fall‘ tritt der Dozent der Systematischen Theologie anhand der theologischen Auslegung eines Bibeltextes als Zeuge der Wahrheit auf. Er bezieht Position im Streit der Theologen und theologischen Schulen seiner Zeit. Er stellt sich auf die Seite Barths und einer bestimmten Art Luther zu lesen. Er grenzt sich ab gegen seine Kollegen von der theologisch ‚liberal‘ geprägten Berliner Fakultät, den Exegeten wie den Kirchenhistorikern und Systematikern.

Als Schüler von Harnack und Anhänger der Theologie Barths hat er von Anfang an bis in die Tegeler Zeit hinein von innen her die Vor- und Nachteile, die spezifischen Anliegen beider Denksysteme gekannt. Pointiert: Mit der insgesamt eher ‚historisch‘ und ‚ethisch‘ interessierten Denkrichtung ‚der‘ ‚Liberalen‘ verband ihn der Sinn für das geschichtlich Gewordene und damit geschichtlich Bedingte jedweder ‚Wahrheit‘⁶⁵⁰, mit der Offenbarungstheologie und den Anfängen der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ Karl Barths das Drängen auf Gottes konkretes Wort hier und jetzt und den Sinn dafür, dass die biblische Wahrheit jede menschliche Weisheit prinzipiell infrage stellt.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Allein ein Werk wie Adolf von Harnacks Dogmengeschichte hat Bonhoeffer nachhaltiger geprägt, als ihm zeitweilig bewusst sein konnte. In Tegel wird sich die Tiefe und Kraft dieses Denkens erweisen, insofern es Bonhoeffer ohne Tabus gelingt, die aus seiner Sicht theologisch bedeutsamen geschichtlichen Entwicklungen der Säkularisierung, der Autonomie, den Prozess des Mündigwerdens wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren.

⁶⁵¹ Aus heutiger Sicht erscheinen manche Kontroversen zwischen den Repräsentanten der Offenbarungs- und der liberalen Theologie, die Schulstreitigkeiten konkret zwischen Theologie nach Karl Barth und nach Friedrich Schleiermacher oder auch konkret zwischen Barth und von Harnack in ihrem historischen Kontext erklärbar, atmosphärisch und sachlich unnötig scharf und trennend. Es ist in solchen Kontroversen, wenn sie auch in das Menschliche hineinreichten, weitgehend unbewusst die gar nicht mehr nur latente, sondern einem wie Bonhoeffer zumindest sehr bewusste Krise von Kirche und Theologie durchgefochten worden, als ginge es in der Krise der Kirche wirklich ganz und gar auch um die Krise der Welt. Präzise ging es damals wie anders auch heute um die Frage, auf welchem geistigen Fundament die Gesellschaften des 20. Jahrhunderts miteinander überleben wollten, ohne einander zu vernichten. Vermutlich ahnten die Kontrahenten in guten Momenten, dass ihrer beider gedanklichen Mittel nicht ausreichen würden, dem politischen, ökonomischen, technischen und kulturellen

„Freisein heißt ‚frei-sein-für-den anderen‘, weil der andere mich an sich gebunden hat. Nur in der Beziehung auf den anderen hin bin ich frei [...] Weil Gott in Christus frei ist für den Menschen, weil er seine Freiheit nicht für sich behält, darum gibt es für uns ein Denken der Freiheit nur als des ‚Freiseins für ...‘ Daß Gott frei ist, heißt für uns in der Mitte durch Christus Existierende und um unser Menschsein in seiner Auferstehung Wissende nichts als daß wir frei sind für Gott. Darin bewährt sich die Freiheit des Schöpfers, daß er uns frei sein läßt für ihn, d. h. aber nichts anderes, als daß er sein Bild auf Erden schafft. Die Paradoxie der geschaffenen Freiheit bleibt unbehoben. Ja, sie bedarf sogar noch der schärfsten Zuspitzung. Geschaffene *Freiheit* heißt hier nun – und das ist das über alles bisherige Tun Gottes Hinausgehende, das Einmalige *κατ' ἐξοχήν*

–, daß Gott selbst in sein Geschaffenes eingeht. Jetzt befiehlt er nicht nur, und sein Wort geschieht, sondern jetzt geht er selbst in das Geschaffene ein und schafft so Freiheit“ (SF, 59).⁶⁵²

Der in der Passage anklingende inkarnatorische ‚Drive‘ der Theologie Bonhoeffers, dieses Drängen auf die konkrete Präsenz Gottes ‚in‘ den Tatsachen der Welt, auch im ‚Natürlichen‘, ist eine Brücke um heutigen Theologiestudierenden unter Einbezug des historischen Kontextes damals erklären zu können, worum es der theologischen Debatte um die ‚natürliche Theologie‘ überhaupt ging und was die Grundstruktur dieser Diskussion unter den neuen Fragestellungen bedeutet. In einer Kultur, in der das Pathos theologischer Wahrheitsansprüche leise in Nischen zu verklingen droht, in der ‚Religion‘ und mit ihr ‚Glauben‘ zur reinen Privatsache entsprechend begabter und interessierter ‚religiöser‘ Menschen geworden ist, während eine Mehrheit sich jedenfalls praktisch weitgehend nicht-religiös verhält und nicht weiß, was ‚Glauben‘ sein sollte, ist Bonhoeffer auch mit ‚Schöpfung und Fall‘ ein Gesprächspartner, den man aus sachlichen Gründen einfach ernst nehmen muss, gerade dann, wenn man ihm widerspricht oder einfach nur die theologischen Implikationen nachvollziehen muss, deren Verständnis Bonhoeffer bei seinen Zuhörenden wie selbstverständlich voraussetzt.⁶⁵³

Wahnsinn Paroli zu bieten, der nicht lange nach ihrer Kontroverse von Deutschland und Europa Besitz ergreifen würde. Sie fochten einen Streit um das Ganze, das ihnen aber schon enteilt war in ein tendenziell katastrophales Morgen. So mag sich die Schärfe ihrer Kontroversen – aus heutiger Sicht hier und da über das Ziel hinaus – erklären durch das eigentlich Gemeinte: Durch die Transformation von Gedanken die Politik zu transformieren, durch ein erneuertes Bewusstsein das Sein zu gestalten im Sinne eines friedlichen internationalen Miteinanders.

⁶⁵² Im ff. – wenn nicht anders angegeben – beziehen sich in diesem Unterabschnitt die Seitenzahlen in runden Klammern hinter den zitierten Textpassagen sämtlich auf ‚Schöpfung und Fall‘ (SF).

⁶⁵³ Könnte etwa ein Student im Bachelorstudium Theologie für das Lehramt an der Sekundarstufe I oder an berufsbildenden Schulen ohne größere Information vorab ermessen, was es möglicherweise bedeuten kann, daß Bonhoeffer in ‚Schöpfung und Fall‘ eine Liedstrophe so zitierte: ‚O große Not! Gott selbst ist tot‘ (SF, 34), daß andererseits diese ‚patrippassianische‘ Strophe für das Evangelische Gesangbuch (EG) geändert werden ‚musste‘ in: ‚O große Not! Gotts Sohn liegt tot‘ (EG 80,2), weil der theologische Hintergrund der älteren Fassung, die Lehre von der ‚communicatio idiomatum‘, d. i. von der Gemeinschaft der Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi bei der Gemeinde einfach nicht mehr vorausgesetzt werden konnte? Vgl. dazu: Wolf Krötke, Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther, in: Krötke, 453–495, ebd., 467 f.; vgl. Anm. 62. – Mit der Feststellung der Differenz zwischen damals und heute ist noch kein Votum verbunden, welche Konsequenz daraus für die universitäre Lehre und praktische Ausbildung zu ziehen wäre. Wie ich passim darzustellen versuche, plädiere ich dafür, dem Studium der biblischen Texte mit allen hermeneutischen und methodischen Überlegungen die maßgebliche Rolle zu geben und systematisch-theologische sowie kirchenhistorische sowie sonstige

In ‚Schöpfung und Fall‘ nutzt Bonhoeffer die Erkenntnisse der Religionsgeschichte⁶⁵⁴, wo sie ihm nützlich erscheinen, konterkariert oder übergeht sie andererseits, meistens ohne die theologischen Gesprächspartner überhaupt anzuführen.⁶⁵⁵ Sein hermeneutisches Programm zur theologischen Auslegung von Genesis 1-3 skizzierte er in der eschatologischen Begrifflichkeit der kirchlichen Offenbarungstheologie jener Jahre. Damit kamen die Lebenserfahrungen, kam die konkrete Wirklichkeit in ein spezifisches Licht. Es war, anders als Bonhoeffers Weltsicht im Gefängnis, vom großen ‚Bruch‘ (SF, 21, vgl. im Folgenden) geprägt, der mit dem ‚Fall‘ die menschliche Geschichte in das Licht des göttlichen Gerichts über den Menschen rückte. Allerdings bestand dieses Gericht für Dietrich Bonhoeffer im Geschehen des Karfreitags. Gottes Gericht über die gottlose Welt war Gottes Gang in die völlige Gottlosigkeit am Kreuz. Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist das ‚Neue‘, von dem allein her Bonhoeffer die Bibel und in ihr das ‚Alte Testament‘ lesen wollte:

„Christus ist das Ende des Alten. Nicht Fortführung, nicht Zielpunkt, Vollendung auf der Linie des Alten, sondern Ende und darum das Neue. Die Kirche redet in der alten Welt von der neuen Welt. Und weil ihr die neue Welt gewisser ist als alles andere, darum erkennt sie die alte Welt allein aus dem Lichte der *neuen Welt*“ (21, Hv. B.V.).

wichtige Aspekte und Perspektiven dem zuzuordnen. Zwischen dem sogenannten volltheologischen Studium mit Abschluss Diplom oder kirchlichem Examen und dem Studium der Theologie für das Lehramt (und dies auch noch differenziert) sollte es weiterhin Unterschiede im Fächerkanon und in der Didaktik des Studiums geben. Das Theologiestudium etwa für den Pastorenberuf muss den im strengen Sinn wissenschaftlichen Aspekt bis auf weiteres behalten. Die Pastorin ist je nach Persönlichkeit, Begabungen, Einsatzort und Auftrag Seelsorgerin, Liturgin, auch Gemeindeleiterin, alles mehr oder weniger mit anderen im Team. Sie ist aber jedenfalls in einer evangelischen Kirche (das wird heute kein ökumenischer Dissens mehr sein müssen) weiterhin auch *Schriftgelehrte*, Fachkundige im Bibellesen, mit all dem nötigen Hintergrundwissen exegetischer, systematischer und theologiegeschichtlicher Natur. Das wissenschaftliche Theologiestudium, wie es sich seit Schleiermacher entwickelt hat, bietet trotz aller ständigen Verbesserungsmöglichkeit (Theorie-Praxis-Verhältnis, Muße zum echten Literaturstudium, keine Verzweckung! Selbsterfahrung, Spiritualität und intellektuelle Auseinandersetzung) die vergleichsweise beste Breite und Tiefe, so daß sich Studierende der Theologie damit auf einen Erfahrungs- und Lernweg begeben, an dessen vorläufigem Ende sie sich persönlich und fachlich vorbereitet auf die prekäre Wirklichkeit von ‚Kirche‘ beziehen können. Für Lehramtsstudierende, sollte das vergleichsweise viel kleinere Deputat an Zeit für das eigentliche Theologiestudium sinnvoller als vielerorts heute genutzt werden, um in inhaltlich relativer Nähe zu der didaktischen Situation in den Schulen im Studium Lehr- und Lernsettings angeboten werden, in denen die Studierenden auf deutlich elementare Art Theologie selbst zu betreiben lernen. Was nützt das für Klausuren auswendig gelernte (und hinterher erfahrungsgemäß schnell vergessene) Fachwissen über die Trinitätslehre, wenn die eigene Exegese eines Textes aus dem Johannesevangelium nicht gelingt? Das relativ kurze Studium zum Religionslehrer bzw. zur Religionslehrerin bleibt ein Kompromiss, zumal, wenn Religion als Drittfach gewählt wurde. Umso mehr muss nicht nur nach Prioritäten, sondern nach Formen elementaren Studierens und Lernens an der Universität geschaut werden. Wie Bonhoeffer biblische Texte zur Grundlage von systematisch-theologischen Vorlesungen und Seminaren zu machen, wäre ein Konzept!

⁶⁵⁴ Zu nennen ist für die religionsgeschichtliche Schule neben den Werken Hermann Gunkels das in der ‚Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte‘ erschiene Buch von Hans Schmidt, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, Tübingen 1931. Bonhoeffer rekurriert in SF mehrfach auf dieses Buch, nennt den Autor aber nur ein Mal (SF, 82) an der Stelle, wo er ihn positiv aufnimmt und von ihm die Übertragung von tob und ra (‚gut und böse‘) in ‚lustvoll‘ und ‚leidvoll‘ übernimmt.

⁶⁵⁵ Nach formalen Kriterien dieser Art würde es ‚Schöpfung und Fall‘ heute bei informierten Rezensenten schwer haben, als wissenschaftliche Vorlesung durchzugehen. Die Rezensionen damals waren insgesamt sehr positiv. U. a. wurde Bonhoeffers bibeltheologischer Ansatz gelobt. ...

In spezifischer Konkretion der christologischen Perspektive ist die Bibel für Bonhoeffer 1932 das ‚Buch der Kirche‘:

„Die Bibel ist eben doch nichts als das Buch der Kirche. Sie *ist* dies ihrem Wesen nach, oder sie ist nichts. Darum will sie ganz vom Ende her gelesen und verkündigt sein. Darum ist die Schöpfungsgeschichte in der Kirche allein von Christus her zu lesen und erst dann auf ihn hin; auf Christus hin kann man ja nur lesen, wenn man weiß, daß Christus der Anfang, das Neue, das Ende unserer ganzen Welt ist. Theologische Auslegung nimmt die Bibel als das Buch der Kirche und legt es als solches aus. Ihre Methode ist diese ihre Voraussetzung, ist fortwährendes Zurücklaufen vom Text (der mit allen Methoden philologischer und historischer Forschung zu ermitteln ist) zu dieser Voraussetzung“ (22).⁶⁵⁶

‚Theologische Auslegung‘: ‚nichts als das Buch der Kirche‘ – ‚ganz vom Ende her gelesen‘ – ‚und verkündigt‘ – ‚allein von Christus her und erst dann auf ihn hin‘ – ‚wenn man weiß, daß Christus [...] ist‘ – ‚ihre Methode ist diese ihre Voraussetzung‘ – ‚vom Text‘ (‚der mit allen Methoden [...] zu ermitteln ist‘) ‚zu dieser Voraussetzung‘. – Diese Exegese steht ganz im Dienst der christlichen *Verkündigung*. Eine Wissenschaftlichkeit der Theologie außerhalb einer vorgängigen Entscheidung für den christlichen *Glauben* hielt Bonhoeffer 1932 für einen Widerspruch in sich selbst. Umgekehrt marschieren auch die Philosophen im Hintergrund auf, insbesondere Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger, um die zu glaubende Wahrheit der Bibel zu bestätigen.

Die Herausgeber von ‚Schöpfung und Fall‘ legen nahe, dass zwischen Planung und Durchführung dieser Vorlesung jene „Zäsur“ liegen könnte, die Bonhoeffer rückblickend in einem Brief an Elisabeth Zinn so beschreibt:

„Ich weiß, ich habe damals aus der Sache Jesu Christi einen Vorteil für mich selbst, für eine wahnsinnige Eitelkeit gemacht. Ich bitte Gott, daß das nie so wieder kommt. Ich hatte auch nie, oder doch sehr wenig gebetet. Ich war bei aller Verlassenheit ganz froh an mir selbst. Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum. Das war eine große Befreiung. Da wurde es mir klar, daß das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muß und Schritt für Schritt wurde es deutlicher, wie weit das so sein muß. Dann kam die Not von 1933. Das hat mich darin bestärkt. Ich fand nun auch Menschen, die dieses Ziel mit mir ins Auge faßten.“⁶⁵⁷

Die akademische Vorlesung, ursprünglich getitelt „Schöpfung und Sünde“, ist von dieser Lebenswende mitgeprägt. Die theologisch-hermeneutische Kehrseite dieser sehr persönlichen Erfahrung zeigt sich darin, dass Bonhoeffer seine Vorlesung auf einer *petitio principii* als einem „Vorgriff auf den Beweisgrund“ (vgl. SF 141, Anm. 16) aufbaut, auf

⁶⁵⁶ Vgl. SF, 22, Anmerkung 9 die Wiedergabe einer Nachschrift: „sondern man muß wie ein Kind buchstabieren und *ganz* umdenken lernen als uns die historisch-kritischen Kommentare lehren. Man kann es nie hören, wenn man es nicht zugleich lebt.“

⁶⁵⁷ Genehmigter Auszug aus einem Brief vom 27.1.1936 an Elisabeth Zinn, DBW 14 ,112–114.

dessen Boden die Bibeltexte allein zur Sprache kommen konnten.⁶⁵⁸ SF ist auch ein Stück theologische Kampfansage, ein programmatisches Statement des jungen Dozenten. 1932/33 wollte Bonhoeffer seinen Berliner Kollegen mit ihrem Bekenntnis zum Methodenkatalog ‚moderner‘ Bibelwissenschaft eine ‚nachkritische‘ Bibelauslegung entgegensetzen, seine Studierenden informieren und stärken, begeistern für ein Leben mit Christus und in einer den Christus bekennenden Kirche. Die Wucht dieser Ansage war so groß, dass es für eine differenzierte biblische Hermeneutik keinen Grund zu geben schien. Die Texte sprachen ja offensichtlich in die Herzen und in die Situation der Zeit hinein. Die Verbindung von biblischem Wort und dogmatischer Theologie, wie sie die ‚theologische Auslegung‘ herstellte, war ja ganz offensichtlich eine Wirkung des ‚Neuen‘, der ‚Sache‘, eine ‚Offenbarung‘. Es ging um Größeres, um Wichtigeres, um das Aktuelle ‚vor Gott‘. Bonhoeffer wollte beweisen, dass die historisch-kritische Erforschung der Bibel wenn nicht ein Holzweg, eine Sackgasse der Theologiegeschichte, so doch zumindest überschätzt, missbraucht und in der ‚Sache‘, in Bezug auf das ‚Neue‘ (den lebendigen Christus)

⁶⁵⁸ Dogmatische Reflexion, die den Bibeltext sozusagen vor-auslegt, ist Bonhoeffers Sicht auf das ‚Gewissen‘ als des Instruments der ‚Abwehr‘ gegen die Stimme Gottes (SF, 120). Dieser Topos ist der rechtfertigungstheologisch definierten Sicht auf den Menschen als den sich gegen Gott empörenden Sünder im status corruptionis geschuldet. Ähnlich steht es mit der Lehre von der Ursache und den Folgen der ‚Ersünde‘, welche letztere Bonhoeffer gegen seine frühere Haltung nun mit der ‚Sexualität‘ als dem ‚Wesen der Ersünde‘ konnotiert (ebd., 117, vgl. 107; zu diesem Zusammenhang s. das Nachwort der Herausgeber Martin Rüter und Ilse Tödt, ebd., 139 f., 161). Die Herausgeber von SF interpretieren Bonhoeffers veränderte Haltung 1932/33 gegenüber Sommer 1932: Bonhoeffer habe ursprünglich an den Themen seiner Dissertation und seiner Antrittsvorlesung weiter arbeiten wollen, also – pointiert gesagt – an der Anthropologie und an der Begründung der Ethik. „Als Bonhoeffer im nächsten Semester Genesis 1-3 auslegte, sah er den Menschen nicht mehr bloß in der Verengung auf das Geistlich-Sittliche“ (SF 141). Innerhalb der Entwicklung der Theologie Bonhoeffers ist das ein nachvollziehbarer Gedanke. Können wir, vorausgesetzt, hier sei die Wende zur Bibel maßgeblich gewesen, in seiner Konnotation von Erbsünde und Sexualität einen Zugewinn an biblischer Bewusstheit und Ganzheitlichkeit erkennen? Sicherlich steht im Sinne der Rechtfertigungslehre nicht nur der Mensch mit seinem guten oder bösen ‚Willen‘, sondern als der *ganze* Mensch mit Geist, Seele und Körper *vor Gott* als der *Sünder*. Das aber ist primär eine dogmatisch formulierte Sicht auf den Menschen. Nur sekundär hat dieser ganze Mensch mit dem biblischen Menschenbild zu tun. Die ganze Konstruktion von ‚Schöpfung‘, ‚Fall‘ und ‚Erlösung‘ durch Jesus Christus muss in ihrer einseitigen Konzentration auf die allein in Christus gegebene ‚Erlösung‘ und ohne jeden Bezug zu einer jüdischen Perspektive auf diese kapitalen Kapitel im Tanach mindestens heute kritisch reflektiert werden. Letztlich waren für Bonhoeffer 1932/33 nicht allein die biblischen Texte und ihre Auslegung mit allen hermeneutisch sinnvollen Methoden allein maßgeblich (im Sinne eines echten *sola scriptura*), sondern auch Gemeinschaft und Lehre der Kirche als des Christus praesens. Was aber, können wir fragen, wenn der Christus praesens durch das Wort der Bibel etwas anderes sagen sollte, als die Lehre der Theologen vorab schon wusste? Die Herausgeber zitieren Bonhoeffer: „In Kenntnis der Theorien zur Unterscheidung verschiedener Quellen der biblischen Urgeschichte gehe es um die Exegese des Textes, *wie er der Kirche Christi heute vorliegt*“ (DBW 10, 142). Die diesbezügliche Beobachtung, Bonhoeffer habe mit dieser auf die Kirche bezogenen ‚theologischen Auslegung‘ den ‚canonical approach‘ (Brevard S. Childs) vorweggenommen (ebd.), darf nicht verdecken, daß die kanonische Exegese etwa in Papst Benedicts Jesusbüchern als ein bewusst ‚theologisches‘ und kirchenpolitisches Programm gegen konkurrierende theologische und exegetische Bibelauslegungen zu Jesus, Jesus Christus, Trinität, Papstamt usw. funktioniert, d. h. selbst ideologiekritisch und theologisch hinterfragt werden kann und muss. Kanonische Exegese ist nur im Miteinander mit anderen hermeneutischen Methoden der Bibelauslegung, auch mit konsequenter historischer Kritik, *eine* wertvolle Perspektive auf die Bedeutsamkeit der Skriptualität des kanonischen Bibeltextes. Bonhoeffer wollte 1932 die Kirche „vor die Klammer der Theologie“ setzen (DBW 10, 142). Später trat vor die ‚Klammer der Theologie‘ das Leben im ‚Vorletzten‘: Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte, ist es nicht so?“ (vgl. WE, 226 f.)!

weitgehend belanglos war. Was sie etwa an Quellenscheidung, an religionsgeschichtlichen Informationen zur Auslegung der Texte beisteuerte, waren am Ende, so schien es, nur Petitessen, nichts Wesentliches.⁶⁵⁹ Bonhoeffer bezog mit seiner Vorlesung 1932/33 darum klar Position gegen die an der Berliner Fakultät für selbstverständlich gehaltene historische Kritik der Bibel, wie sie maßgeblich nach den von Ernst Troeltsch aufgestellten Kriterien Kritik, Analogieprinzip und Notwendigkeit der Korrelation mit allgemeiner geschichtlicher Erfahrung betrieben wurde. Bei diesem Verfahren schien es für Bonhoeffer 1932 unausweichlich so zu sein, dass anschließend von einer *viva vox evangelii*, von Christus, vom Wort Gottes in Texten der Bibel nicht mehr die Rede sein könnte. Allerdings müssen kritische Fragen auch an die Verfechter der Bibel als dem Wort Gottes, das der Kirche gegeben ist, gestellt werden. In seiner früheren Vorlesung im Wintersemester 1931/32 „Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts“⁶⁶⁰ hieß es:

„Nur wo Gott sich als Subjekt zum Objekt der Theologie macht, wird erst Theologie getrieben. Ob wir ihn erkennen und suchen können, liegt ganz in seiner Freiheit. Darum keine Religionsphilosophie am Anfang; echte Theologie beginnt mit: *veni creator spiritus* (Anselm, Kierkegaard). Erkennen ist Anerkennen, Denken [ist] Nachdenken. Gott suchen und finden heißt, von ihm gesucht und gefunden sein. Theologie beginnt mit der *petitio principii*. Wie gibt die Theologie dieser eigenartigen Sachlage Rechnung? Die allein angemessene Redeform [ist] die dialektische Rede. Das Gotteswort existiert ja nur in der Verhüllung, [ist] scheinbar Objekt geworden als Jesus Christus, Heilige Schrift und Predigt. Seine Geschichtlichkeit [ist] seine Gegenständlichkeit. Seine Göttlichkeit [ist] seine Nichtgegenständlichkeit. Das Wort ist von Gott aus ja eines. [Es] wird von uns stets in dem Doppelcharakter gesehen. Ich rede von Gottes Offenbarung und muß doch sagen, daß dies nicht Offenbarung ist, ich sage Jesus und muß Christus sagen und umgekehrt, u.s.w. Es geht bei der Dialektik um die Wahrung der Freiheit Gottes, um das Geheimnis der Prä[destination]“ (DBW 11, 200 f.).

Fraglos ist die grundsätzliche Unterscheidung von Gott und Mensch, Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpf, Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit ein essentieller Grundgedanke nicht nur der dialektischen Theologie Barths, sondern der Bibel. Philosophische und dogmatische Begrifflichkeiten wie Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit, die Dialektik von Gott und Welt aber sind notwendig menschliche Interpretamente, bei deren Verwendung die Exegetin zumindest kenntlich machen muss, dass es sich bei ihnen um eine möglicherweise strittige Interpretation handelt und nicht um Verkündigung von göttlicher Wahrheit.

Erweist sich tatsächlich nach der Bibel die ‚Göttlichkeit‘ Gottes im ‚Nichtgegenständlichen‘? Kennt die Bibel eine ‚theologische‘ ‚Dialektik‘ als den Grund letztlich allein der ‚Freiheit Gottes‘ und der ‚Prädestination‘ des Menschen? Ist die Abwehr

⁶⁵⁹ Vgl. Nachwort SF, 142. Dieser ‚Beweis‘ gelang Bonhoeffer wohl eher nicht.

⁶⁶⁰ Mitschrift in DBW 11, 139–213, ebd. 200 f.

jeder Möglichkeit einer ‚natürlichen Theologie‘ tatsächlich Sache der Bibel?⁶⁶¹ Bekümmert die biblischen Verfasser die religionskritische Frage Barths (und dann auch Bonhoeffers), ob nicht jede ‚natürliche Theologie‘ dem Projektionsverdacht eines Feuerbach zum Opfer fallen müsste? Muss tatsächlich menschliche Geschichte grundlegend unter der Perspektive des ‚Falls‘ (Bonhoeffer), der ‚Krisis‘ (Barth), des ‚Gerichts‘ (beide), des ‚Abbruchs‘ (Barth), des ‚Bruchs‘ und des ‚Endes‘ (Bonhoeffer) beurteilt werden? Ist das biblisch, nur weil es mit Paulus als neutestamentlich gelten könnte? Die eschatologische Sicht ist nur eine bedeutsame Perspektive ‚der‘ Bibel auf die menschliche Geschichte; und Paulus ist eben doch auch als ein Apostel und Theologe seiner Zeit zu lesen.

Die getroffenen dogmatischen Vorentscheidungen stellen den Bibeltext in ein bestimmtes Licht. Der Exeget exemplifiziert am Text seine vorab entschiedene Dogmatik. Duktus und Stil faszinieren bis heute auch den, der nicht zustimmt. Ein ‚Bonhoeffersches‘ Schlüsselwort handelt vom Leben des von Gott gnädig erhaltenen Menschen im ‚Zwielicht‘:

„Er machte ihnen Röcke“, sagt die Bibel. Das heißt, er nimmt die Menschen als die, die sie als gefallene sind. Er bejaht sie als gefallene. Er stellt sie nicht in ihrer Nacktheit voreinander bloß, sondern er selbst verhüllt sie. Gottes Handeln geht mit dem Menschen mit; aber das ist das Entscheidende, sein Handeln ist jetzt ordnendes, bändigendes Handeln. Es ist nicht Durchbrechung der neuen Erden- und Menschengesetze, es ist Eingehen in sie, aber es ist zugleich, indem es in sie eingeht, ihre Bändigung, Ordnung, d. h. es ist ein Hinweis auf ihre Bosheit, auf ihr Abgefallensein. Indem Gott den Menschen Röcke macht, zeigt er ihnen, daß dies um ihrer Bosheit willen nötig ist, er *bändigt* damit ihre Sucht, aber er vernichtet sie nicht. Das ist das erhaltende Handeln Gottes mit der Welt, daß er die sündige Welt bejaht und sie durch Ordnung in ihre Grenzen weist, wobei aber keine dieser Ordnungen als solche mehr Ewigkeitscharakter trägt⁶⁶² [...]. Die Erhaltung des Lebens [...] richtet sich für Adam auf den Tod, sie richtet sich für uns allein auf – Christus [...]. Das ist das neue Handeln Gottes mit dem Menschen, daß er ihn in seiner gefallenen Welt, in seinen gefallenen Ordnungen auf den Tod – auf die Auferstehung, auf die neue Schöpfung, auf Christus hin erhält. Der Mensch bleibt zwischen tob und ra, im Zwiespalt, er bleibt auch mit seinem tob-Guten jenseits des Guten Gottes. Er bleibt mit seinem ganzen, in tob und ra gespaltenen Dasein in der Gottferne, im Sturz, in der gefallenen-fallenden Welt. Er ist eben darum im Zwielicht. Und weil er im Zwielicht ist, darum ist all sein Denken über Schöpfung und Fall – auch das Denken des biblischen Autors – sofern es sachliches Denken bleibt und nicht phantastisch wird, an dieses Zwielicht gebunden“ (129 f.).

Erhaltung gegen das Chaos, gegen die Bedrohung aus dem uranfänglichen Nichts, das sich nun in der bösen Tat des Menschen konkretisiert hat. Gott lässt den Menschen trotz seines strafenden Fluches in der Welt *von* ihm gesegnet und *vor ihm* leben (ebd., 126, vgl. 129 zu Gen 3,21 s. im Folgenden) – und doch: Das Leben der Menschen scheint vor allem eines

⁶⁶¹ Das sind an Karl Barths frühe Theologie angelehnte Begrifflichkeiten.

⁶⁶² Das ist die Volte gegen ‚Volk‘ und ‚Obrigkeit, worauf von der angesprochenen politischen Seite kurze Zeit später ‚Führer‘ und ‚Rasse‘ folgen werden.

auf der schiefen Bahn zu sein, ein Leben in ‚Sucht‘, ständig bedroht vom selbst gemachten Tod.

Solches war im Wintersemester 1932/33 durchaus kontextuell-politisch gemeint. Bonhoeffers Auslegung erwies sich als tragfähig und schlagkräftig auch in der kommenden Zeit von Kirchenkampf und Kampf gegen die NS-Ideologie. Es relativierte die Rede von ‚Schöpfungsordnungen‘, zu denen im Kontext der Jahre ab 1933 ‚Volk‘ und ‚Rasse‘ ebenso gehören konnten wie die Ideologie und Machtausübung des ‚Führers‘. Die christologische Auslegung des ‚Alten Testaments‘ erwies dieses zumindest als vollgültigen Teil der Bibel und widersprach dem Ansinnen der ‚Deutschen Christen‘, mit dem ‚Jüdischen‘ das ganze ‚Alte Testament‘ zu entfernen. Die Kehrseite dieser christologischen, letztendlich vor allem rechtfertigungstheologischen, Auslegung von Genesis 1-3 war die Inkaufnahme dessen, dass die Texte, manchmal im Detail und manchmal in ihrem Grundduktus, in ihrer sprachlichen und atmosphärischen Färbung nicht sagen konnten, was da stand, sondern sagen mussten, was die theologische Vorentscheidung in sie hineingelegt hatte. Wo die biblischen Texte Interpretationsspielraum lassen, Gegenpositionen provozieren, etwa zur Frage nach dem ‚Anfang‘ von ‚Himmel und Erde‘ oder zum inneren Zusammenhang von ‚Lust‘ an der Erkenntnis und ‚Lust‘ an der Sexualität, gibt es in SF im Sinne der theologischen Tradition und der Offenbarungstheologie klare thetische Positionierungen für die creatio ex nihilo und den theologisch gedachten Zusammenhang von Sünde und Sexualität. Es geschah dann genau das, was Barth und Bonhoeffer mit ihrer ‚nachkritischen‘ Bibelauslegung an der ‚kritischen‘ kritisierten: Es entstieg den Texten die theologische Idee, die vorher in sie hineingelegt war. Die *petitio principii* verstellte den Blick auf die aspektive Vielfalt, ja auch Vielstimmigkeit und darin auch Widersprüchlichkeit ‚der Bibel‘. Stattdessen glänzt der Dozent mit abgründigen Spekulationen über den ‚Anfang‘ und verarbeitet dabei auf wenigen Seiten Hegel, Heidegger, Husserl, Kant, Nietzsche usw.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüst und leer; und es war finster auf der Tiefe. Und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“⁶⁶³

⁶⁶³ Bis auf Kommasetzung hinter ‚Erde‘ und statt Punkt Satzneuanfang zitiert Bonhoeffer hier aus seiner persönlichen ‚Meditationsbibel‘ Luther 1911. Vgl. dazu im Anmerkungsapparat der Herausgeber: „Bonhoeffer sieht in Vers 1 [...] nicht eine Überschrift für die ab Vers 3 [...] geschilderten Schöpfungswerke, sondern den Beginn des Schaffens. Ganz anders hält Gunkel, Urgeschichte, 102, es für eine ‚unmögliche Deutung‘, daß Gott die Welt erst in einem chaotischen Zustand geschaffen habe, um sie dann zum Organismus umzubilden“ (SF, 35, Anm. 33). – An solchen Details erkennt man Bonhoeffers Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Lehrern des Alten Testaments, hier mit Hermann Gunkel. Aus der Fülle der religionsgeschichtlichen Informationen nimmt sich Bonhoeffer, was er für seine theologische Ausführung gebrauchen kann, meistens ohne die Quelle, aus der er schöpft, oder gegen die er sich positioniert, zu benennen. An dieser Stelle ist ihm wichtig, jeden Anschein zu vermeiden, als hätte es im Glauben und in der Theologie Israels je einen Zeitpunkt gegeben, in dem etwa anderes gegolten haben sollte als ein expliziter Monotheismus, nach dem Gott in christlich-theologischer

An dem Ort, an dem die leidenschaftlichsten Wellen unseres Denkens branden, in sich selbst zurückgeworfen werden und ihre Kraft verschäumen, setzt die Bibel ein. Kaum ist uns ihr erstes Wort für einen Augenblick sichtbar geworden, da rasen schon wieder die Wogen heran und umhüllen es mit Kronen von Schaum. Daß die Bibel vom Anfang redet, das bringt die Welt, das bringt uns auf. Denn wir können nicht vom Anfang reden, dort wo der Anfang anfängt, hört unser Denken auf, ist es am Ende. Und doch ist es die innerste Leidenschaft unseres Denkens, es ist das, was jeder echten Frage letzten Endes Existenz verleiht, daß wir nach dem Anfang fragen wollen. Wir wissen, daß wir dauernd nach dem Anfang fragen müssen und daß wir doch nie nach ihm fragen können. Warum nicht? Weil der Anfang das Unendliche ist, und weil wir das Unendliche nur als das Endlose, also gerade als das Anfanglose denken können. Weil der Anfang die Freiheit ist und wir die Freiheit immer nur in der Notwendigkeit denken können, also als das eine unter anderem, aber nie als das Eine schlechthin vor allem anderen. Fragen wir, warum dies so sei, daß wir immer vom Anfang her und in bezug auf ihn hin denken und ihn doch nie denken, ja nicht einmal erfragen können, so ist dieses Warum? Wieder nur ein Ausdruck für eine Reihe, die ins Endlose zurückgetrieben werden könnte und doch den Anfang nicht erreichte. Das Denken kann sein eigenes letztes Warum nie beantworten, weil auch diese Antwort wieder ein Warum gebären würde. Das ‚Warum‘ ist vielmehr der Ausdruck für das anfanglose Denken *κατ' ἐξοχήν*. Unser Denken, d. h. das Denken derer, die zu Christus müssen, um von Gott zu wissen, der gefallen Menschen ist anfanglos, weil es ein Ring ist. Wir denken im Ring. Wir fühlen und wollen aber auch im Ring. Wir existieren im Ring [...]. Das Entscheidende aber ist dies, daß das Denken diesen Ring für das Unendliche, Anfängliche selbst hält und sich doch damit in einen *circulus vitiosus* verwickelt. Denn dort, wo es sich auf sich selbst als das Anfängliche richtet, setzt es sich selbst als Objekt, als Gegenstand seiner selbst, zieht sich also selbst immer wieder hinter diesen Gegenstand zurück, bzw. ist jeweils vor dem Gegenstand, den es setzt. Es ist ihm also unmöglich, diese letzte Aussage über den Anfang zu machen. Am Anfang zerreibt sich das Denken. [...]. Darum ist die Hegelsche Frage: wie gewinne ich einen Anfang in der Philosophie? nur durch einen Gewaltstreich der Inthronisierung der Vernunft an Gottes Statt zu beantworten. Darum ist kritische Philosophie die systematische Verzweiflung an ihrem eigenen, an jedem Anfang. Ob sie stolz auf das verzichtet, was sie nicht vermag oder ob ihre Resignation zu ihrer völligen Destruktion führt, es ist im Grund derselbe Haß des Menschen gegen den Anfang, den er nicht kennt. Der Mensch lebt nicht mehr im Anfang, sondern er hat den Anfang verloren – nun findet er sich vor in einer Mitte, weder um das Ende noch um den Anfang wissend, und doch dies wissend, daß er in der Mitte ist, daß er also vom Anfang herkommt und aufs Ende hinmuß. [...]. Der Mensch, der sich seiner eigenen Bestimmung gänzlich beraubt weiß, weil er vom Anfang her und zum Ende hin ist, ohne zu wissen, was das heißt, haßt den Anfang und ist stolz gegen ihn [...]. Nun könnte der Mensch freilich abermals versuchen, sich aus der ängstigen Mitte herauszustellen und selbst anfänglich zu werden. Er könnte auch dieses Nichts wieder als das die Schöpfung gebärende

Tradition selbstverständlich als der Schöpfer von allem, also auch vom Tohuwabohu des Uranfangs (und so auch von der Möglichkeit zum Bösen!) zu gelten hat. Kein Raum ist etwa für den religionsgeschichtlich belegbaren konkurrierenden Gedanken, es habe ein quasi göttliches Urchaos gegeben. Bonhoeffer nimmt sich die Möglichkeit, religions- und textgeschichtlich bedingte Doppeldeutigkeiten im biblischen Text ernst zu nehmen und damit die aspektive Vielfalt und die durchaus ambivalente Wirkungsgeschichte der von der Kirche ausgelegten Texte in den Blick zu bekommen. Bonhoeffer wollte – hierin fast radikaler als Luther – darauf vertrauen, dass in der kanonischen Endgestalt der Texte sich die ‚capax‘ infiniti, das Gefäß des lebendigen Wortes Gottes vorliegt. Die Erkenntnis der historischen Kritik, daß der Kanon und die Kanonfrage als theoretisch offen zu gelten haben, kann und will Bonhoeffer, gerade zur Bibel gekommen, darum nicht reflektieren. Aus der Perspektive Gunkels tendierte Bonhoeffers Sicht damals wohl zum ‚Supernaturalismus‘ (meint: Supranaturalismus, B.V.): „der schaffende Gott und der [über dem Weltei, B.V.] brütende Geist haben eigentlich keine innere Beziehung, sondern schließen einander geradezu aus: dem Brüten des Geistes liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Chaos sich von innen heraus entwickelt; der schaffende Gott aber legt von außen her der Welt seinen Willen auf. Der Grund der Verdunkelung gerade dieses Zuges [vom über dem Weltei brütenden Geist, B.V.] ist klar: der Supernaturalismus hat die Idee der Evolution in den Hintergrund gedrängt“ (in: Hermann Gunkel, *Urgeschichte*, 103). Bonhoeffer lag für die Ausarbeitung seiner Vorlesung eine ältere (1910), aber im Wesentlichen textgleiche Ausgabe von Gunkels *Genesiskommentar* vor.

Etwas zu denken unternehmen.⁶⁶⁴ Aber das Nichts hat dort, wo von *Schöpfung* geredet wird, d. h. theologisch einen völlig anderen Sinn als dort, wo es in dem anfanglosen Denken als das endlose Ende auftaucht. Das Nichts taucht in unserem philosophierenden Denken dort auf, wo der Anfang nicht gedacht werden kann. Es ist damit letztlich nie etwas anderes als der Grund für Sein. Das Nichts als der Grund für Sein ist als das schöpferische Nichts verstanden, und man müßte nun wieder hinter dieses Nichts zurückfragen, ohne auf den Anfang zu stoßen. Das Nichts des Menschen in der Mitte, der nicht um den Anfang weiß, ist der letzte Erklärungsversuch, ist der Durchgangspunkt für das Seiende. Wir nennen es das erfüllte, geladene, das selbstherrliche Nichts. Das Nichts, das zwischen der Freiheit Gottes und der Schöpfung liegt, ist weder ein Erklärungsversuch für die Schöpfung des Seienden, ist also nicht die Materie, aus der dann in paradoxer Weise die Welt entstünde, der notwendige Durchgangspunkt für das Seiende, es ist überhaupt nicht ein Etwas, auch nicht ein negatives Etwas, es ist diejenige Bestimmung, die allein das Verhältnis der Freiheit Gottes zu seiner Schöpfung auszusagen vermag. Das Nichts ist also auch nicht eine Urmöglichkeit, ein Grund Gottes selbst, es ‚ist‘ überhaupt ‚Nichts‘, es geschieht vielmehr in der Tat Gottes selbst, und es geschieht immer als das schon verneinte, nicht mehr als das geschehende, sondern als das immer schon geschehene Nichts. Wir nennen es das gehorsame, das gottesgegenwärtige Nichts, das Nichts, das seinen Ruhm und seinen Bestand nicht in sich selbst hat, sondern allein in der Tat Gottes.“ (25–27 u. 31 f.).

Die Wucht des Vortrags suggeriert, dass Bonhoeffer meinte, eine Synthese aus Theorie und Praxis der Bibelhermeneutik, eine Verbindung von Systematischer Theologie und Exegese gefunden und die (per se glaubenslose) Philosophie integriert und überwunden zu haben. Er meinte auch, mit seiner ‚allein von Christus her‘ konzipierten Exegese des ‚Alten Testaments‘ in Luthers Tradition die Rechtfertigungslehre biblisch fundiert neu denken zu können. Ihre Basis ist die christologische Auslegung des AT:

„Die Welt steht im Nichts, das heißt im Anfang, und das heißt nichts anderes, als die Welt steht ganz in der Freiheit Gottes. Das Geschöpf gehört dem (freien) Schöpfer. Es heißt nun aber auch dies: der Gott der Schöpfung, des schlechthinnigen Anfangs ist der Gott der Auferstehung. Die Welt von Anfang an im Zeichen der Auferstehung Christi von den Toten. Ja, weil wir um die Auferstehung wissen, darum wissen wir um die Schöpfung Gottes am Anfang, um das Schaffen Gottes aus dem Nichts.⁶⁶⁵ Der tote Jesus Christus des Karfreitags – und der auferstandene κύριος des Ostersonntags, das ist Schöpfung aus dem Nichts, Schöpfung vom Anfang her. Daß Christus tot war, war nicht die Möglichkeit seines Auferstehens, sondern die Unmöglichkeit, war das Nichts selbst, war das nihil negativum. Es ist schlechterdings kein Übergang, kein Kontinuum zwischen dem toten und dem auferstandenen Christus als die Freiheit Gottes, die am Anfang aus dem Nichts sein Werk schafft. Wenn es möglich wäre, das nihil negativum noch zu verstärken, so müßte hier bei der Auferstehung gesagt werden, es sei mit dem Tode Christi am Kreuz das nihil negativum in Gott selbst hineingebrochen – o große Not, Gott selbst ist tot – aber er, der der Anfang ist, lebt, vernichtet das Nichts und schafft die neue Schöpfung in seiner Auferstehung. Aus seiner Auferstehung wissen wir um die Schöpfung, – denn wäre er nicht auferstanden, so wäre der Schöpfer tot und bezeugte sich nicht; aus seiner Schöpfung aber wissen wir dann wieder um die Kraft seines Auferstehens, weil er der Herr [des Nichts] bleibt“ (33 f.).

⁶⁶⁴ Ein Gedanke, der in unseren Jahren durch Stephen Hawking bis in das Bewusstsein von Schülern und Schülerinnen vorgedrungen ist.

⁶⁶⁵ Vgl. den viel später von Karl Barth ausgeführten Gedanken von der Schöpfung als des äußeren Grundes des Bundes Gottes mit der Menschheit.

Der philosophische, theologische und mit Bezug auf das vor 1932/33 umgedichtete Karfreitagsglied⁶⁶⁶ auch liturgische Bogen dieser Ausführungen ist weit gespannt, von spekulativer Tiefe und Radikalität. Bonhoeffer geht an die Grenzen des biblisch und auch des trinitätstheologisch Denkbaren. Gott überwindet den Tod in sich selbst. Nicht nur aus dem Nicht-Sein, sondern aus dem Nichts, aus dem Karfreitag der Welt, bringt Gott in Christi Auferstehung den Tod zu Tode. So ist Gott alleiniger Grund von Schöpfung und Neuschöpfung, ist Anfang und Ende, vollbringt Werden und Vollendung.

Der biblische Schöpfergott ist allein Gott in seiner unbeschränkten Freiheit und Souveränität. Bonhoeffer meint: Dieser Gott duldet neben und gegen sich kein zweites uranfängliches Prinzip. Das Böse ist Teil von Gottes Schöpfung (!)⁶⁶⁷; und doch erhebt es sich unerklärlicherweise im Menschen, insofern der Mensch den lügnerischen Versprechungen der Schlange mehr traut als der gnädig gesetzten ‚Grenze‘, die der Schöpfer zwischen Adam und dem Baum der Erkenntnis gesetzt hat – „Grenze ist Gnade“:

„Das *Verbot* des Paradieses ist Gnade des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf. Gott versucht niemanden [...]. Adam lebt im eigentlichsten Sinn *jenseits von gut und böse*, nämlich aus dem Leben, das von Gott kommt, vor dem das Leben im Guten wie im Bösen in gleicher Weise den undenkbareren Abfall bedeuten würde [...]. Die Worte *tob* und *ra* reden von einem letzten Zwiespalt in der Welt des Menschen überhaupt, der hinter den moralischen Zwiespalt noch zurückgreift, so daß *tob* auch etwa ‚lustvoll‘ und *ra* ‚leidvoll‘ bedeuten würde (Hans Schmidt) (81 f.).

An dieser Stelle zeigt sich eine intensive Auseinandersetzung Bonhoeffers mit exegetischer Literatur, ausnahmsweise einmal mit explizitem Bezug, hier zu Hans Schmidt. Es zeigt sich auch eine hohe Genauigkeit bei Feinheiten der Textübersetzung. Die philologische Analyse des Textes und die Textkritik, die Arbeit mit dem Handapparat der *Biblia Hebraica* (AT) und des Nestle (NT) sind diejenigen Methoden, die Bonhoeffer aus dem Instrumentarium der historisch-philologischen Bibelforschung intensiv und mit Gewinn verwendet.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ Vgl. SF, 34, Anm. 29: Bezug auf Hegel und auf den ‚patripassianischen‘ Text von Johannes Rist in ‚O Traurigkeit, o Herzeleid‘, (vor?) 1932/33 aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch entfernt. Bonhoeffer rekurriert auf diese dogmatisch als problematisch geltende Strophe.

⁶⁶⁷ Damit ist Bonhoeffer ganz biblisch auf der Spur etwa von Exodus 7,3; Amos 3,6.

⁶⁶⁸ Nadine Hamilton bringt unter der Überschrift „Mit einem Wort über den Text hinaus“ im Anschluss an eine Beobachtung von Gottfried Claß ein eingängiges Beispiel: Mit der Ersetzung eines Kommas durch ein Semikolon habe Bonhoeffer gegenüber dem Text seiner Lutherbibel (LB), der er meistens folge, einen theologischen Akzent setzen wollen. Indem es nun Gen. 1,2 heißt: ‚Und die Erde war wüst und leer; und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern‘ habe Bonhoeffer die Adjektive ‚wüst und leer‘ in einem ersten Satzglied auf ‚Gottes Geist‘ im darauffolgenden Satzteil beziehen wollen, statt wie in LB nach einem Semikolon vor dem letzten Satzteil den Geist Gottes sozusagen hinterherkommen zu lassen. Damit hätte Bonhoeffer durch diese Kleinigkeit im Text die theologisch bedeutende Aussage begründen wollen, daß – entge-

Genial, mysteriös und problematisch zugleich erscheint aus heutiger exegetischer Kenntnis über die Urgeschichte Genesis 1–11 Bonhoeffers Rede vom Leben nach dem sogenannten ‚Fall‘⁶⁶⁹, wenn er das Leben im ‚Zwiespalt‘ folgendermaßen näher beschreibt:

„Es gibt tob, das Lustvolle / Gute / Schöne nicht ohne daß es immer schon in das ra / das Leidvolle / Böse / Gemeine / Unechte getaucht wäre. Und es gibt – in jenem weiten Sinn – das Leidvolle / Böse nicht ohne den Schimmer von Lust, der das Leid erst ganz zum Leid macht. Das tob-Gute ist uns immer nur das dem Bösen Entrissene, das durch das Böse Hindurchgegangene, das von ihm Erzeugte, Getragene und Geborene, der Glanz des Lustvoll-Guten ist seine Herkunft aus dem Bösen, wohl aus der Überwindung des Bösen, aber doch so wie das Kind den Mutterschoß überwindet, d. h. so, daß das Gute von der Größe des Bösen, dem es sich entrissen hat, geadelt ist [...]. Dort, wo das schlechthin Böse, das durch kein Gutes geadelt ist, das Gemeine selbst Gestalt annimmt, dort hat der Mensch seine Menschlichkeit verloren, dort nennen wir ihn krank; wo das Leidvolle schlechthin den Menschen zu erfassen vermag, sodaß das Lustvolle im Leidvollen gänzlich vernichtet ist, dort ist der Mensch der Krankheit des Geistes, die wir Melancholie nennen, verfallen, dort ist er nicht mehr Mensch. Der gesunde Mensch ist im Leidvollen getragen und genährt von dem Lustvollen, ist im Lustvollen durchwühlt vom Leidvollen, im Guten vom Bösen, im Bösen vom Guten, er ist im Zwiespalt. Das sind *wir*, die wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, nicht Adam“ (ebd., 83). Und: Wenn „das Lustvolle im Leidvollen gänzlich vernichtet ist, dort ist der Mensch der [...] Melancholie verfallen“ (83).

Diese tiefsinnige Passage ist eher einer Auseinandersetzung mit *Nietzsche* entronnen, als dass es Bibelauslegung anhand der biblischen ‚Quellen‘ wäre. Er verortet den Sündenfall in einer Tiefe ‚jenseits von Gut und Böse‘ (Nietzsche). Im Hintergrund stehen auch Zarathustra und sein ‚Rundgesang‘:

„[...] Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh –,
Lust – tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit –,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit.“⁶⁷⁰

Das Ineinander von Leidvollem und Lustvollen, von Gutem und Bösem, der Zusammenhang des ‚Gemeinen‘ mit der ‚Melancholie‘ ist eine tiefsinnige, aber auch trübe Spekulation. Man könnte sie mühelos tiefenpsychologisch ausleuchten und insofern

gen mancher exegetischer Meinung bis heute – bei Gen 1,2 an keinen Zustand der Welt vor einer (das uranfängliche Chaos ordnenden) Schöpfung Gottes zu denken sei (Hamilton, 40 f.).

⁶⁶⁹ Die Rede vom Sündenfall hat die gesamte christliche Theologiegeschichte hinter sich. Gen 1–11, so wie der Text da steht, handelt allerdings zumindest nicht eindeutig von einem ‚Sündenfall‘ im Sinne der christlichen Tradition und ihrer Lehre vom Urstand und vom status corruptionis nach dem Fall. Den Redakteuren des Jerusalemer Geschichtswerkes und erst Recht der Priesterschrift lag nachweislich eher daran, den nun einmal jenseits von Eden lebenden Menschen in der Abfolge Kains mit Verweis auf Gottes Segen und Weisung in seine Verantwortung einzuweisen, der vor der Tür lauernden ‚Sünde‘ eben nicht zu unterliegen.

⁶⁷⁰ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Ders., Gesammelte Werke, Köln 2012, 612. – Vgl. zu dem u. a. mit angesprochenen thematischen Zusammenhang von Sünde und Sexualität.

entmythologisieren und konkretisieren.⁶⁷¹ Insofern sind Bonhoeffers Ausführungen an diesem Punkt interessant und anschlussfähig an diverse Diskurse bis heute. Auch Thomas von Kempen und Ignatius von Loyola⁶⁷² mögen für Bonhoeffer im Hintergrund Pate sein für die sicherlich auch tief persönliche Frage, wie umzugehen ist mit dem Bösen im eigenen Leib. Die ‚Melancholie‘ ist eine Dimension der eigenen Psyche. Zeitlebens kämpft Bonhoeffer mit ihr. Brauchte er (unbewusst) dieses eher düstere, ‚zwiespältige‘ Szenario des Lebens jenseits des Paradieses, um sich in ihm wiederzufinden? Doch wäre *das* ‚biblisch‘?

Anhand von Gen 2,17 und Gen 3 unterscheidet Bonhoeffer sodann den gottlosen Tod als ein Totsein mitten im Leben vom Tod der Vergänglichkeit:

„Der Tod als Vergänglichkeit ist nicht der Tod, der von Gott kommt. Was heißt Totsein? Es heißt nicht die Aufhebung des Geschaffenseins, sondern es heißt vor Gott nicht mehr leben können und doch vor ihm leben müssen, es heißt vor ihm als der Geächtete, Verlorene, Verdammte, aber nicht als der Nichtseiende stehen, d. h. aber von Gott nicht mehr das Leben empfangen als Gnade, die aus der Mitte und der Grenze des eigenen Daseins kommt, sondern als Gebot, das sich mir in den Weg stellt und mit flammendem Schwert jeden Rückzug verweigert. Totsein in diesem Sinne heißt das Leben nicht als Gabe, sondern als Gebot haben. Diesem Gebot aber kann sich keiner entziehen; auch nicht durch den selbstgewählten Tod“ (84).

Erneut abgründige und auch schreckliche Gedanken vom Menschen. Hier hat nicht einmal das Bonhoeffer sonst so wichtige und tröstliche ‚Gebot‘ eine freundliche, eine lebensfördernde, lebensbewahrende Funktion. Dieses Gebot ist das Verbot auf das Paradies, ist die Einhaltung der durch des Menschen Sünde gesetzten unübersteigbaren Grenze. Bonhoeffer beschreibt das Leben außerhalb von Eden zunächst als das ausweglose Leben von Verdammten; und er kennt nur einen Schuldigen an dieser Misere:

„Die Bibel will nicht über den Ursprung des Bösen Auskunft geben, sondern von seinem Charakter als Schuld und als unendliche Belastung des Menschen zeugen [...]. Es wird darum nie möglich sein, sich einfach auf den Teufel, der einen verführt hat, zu berufen, sondern dieser Teufel wird immer gerade dort sein, wo ich als Geschöpf Gottes in Gottes Welt hätte leben sollen und nicht leben wollte. Es bleibt dann freilich ebenso unmöglich, die Schöpfung als unvollkommen und für mein Böses verantwortlich zu machen. Die Schuld liegt allein auf mir,

⁶⁷¹ Der Zusammenhang von Leiden und Lust, von Bösem (dem ‚gemeinen‘) und ‚Melancholie‘ ist ein Klassiker tiefenpsychologischer Spekulation über tief sitzende *Schuldgefühle* im Unterschied zu Schuld. – Wir werden weder den kranken Nietzsche, dessen Lebensweg bekanntlich im Wahn endete, noch Bonhoeffer, der sein Leben lang immer wieder einmal mit ‚Melancholie‘ (er nannte sie in geistlicher Tradition ‚acedia tristitia‘) zu tun hatte, postum analysieren, lassen beiden ihre ‚Verhüllung‘, ihr ‚Geheimnis‘ und die Wucht und Würde ihrer Gedanken. Allerdings ist es geboten, in den Tiefen, in die Bonhoeffer uns führt, nicht die eigene Orientierung zu verlieren und schlicht die Differenzen zu markieren zwischen dem Tiefsinn Nietzsches und Bonhoeffers (an dieser Stelle) und der viel schlichteren biblischen Erzählung, die all diese Spekulationen provozieren kann, aber selbst nicht diese Spekulation ist. In Tegel wird Bonhoeffer im Übrigen mit Verweis auf die Bibel den Menschen als den ‚Sünder‘ absetzen von einer Abwertung des Menschen als eines, den man ‚gemein‘ nennen könnte ... Offensichtlich führt Bonhoeffers Bibellesen ihn nun in eine vergleichsweise menschenfreundliche, geradezu helle Lesart des ‚Sünder‘. Der melancholische Nietzsche führt 1944 nicht mehr Regie.

⁶⁷² Vgl. dazu Nachwort SF 145f. Die Herausgeber SF Martin Rüter und Ilse Tödt ziehen hier – wohl zu Recht – die Linie von Bonhoeffers Wende zur Bibel 1932, SF, seiner Beschäftigung mit der mystischen und spirituellen Tradition (vertieft dann in London) hin zur ‚Nachfolge‘.

der ich mitten in der Urständigkeit der Schöpfung das Böse getan habe [...]. Wäre vorher, wie es die katholische Systematische Theologie und wie es auch Luther will, vom Fall des Luzifer berichtet, so wäre Adam als das erste Opfer dieses Luzifer grundsätzlich schon entlastet“ (97 f.).

Nach Bonhoeffers Auslegung bin nun je ‚ich‘ der Ursprung des Bösen. Keine Erbsünde, kein vom Schöpfer eingewirkter Webfehler der Schöpfung, kein mythischer Fall Luzifers entlasten mich. Die existentiell-spirituelle wie dann auch theologische Erlösung von dieser psychisch untragbaren Schuldlast ist für Bonhoeffer in den Jahren 1932 bis ca. 1940 die *Strafschuldstellvertretung* des Gottmenschen Jesus Christus. An diesem Christus allein als an Gottes lebendigem Wort in Menschwerdung, Kreuz und *Auferstehung* muss ‚hängen‘, wer christlich glauben und ‚gesund‘ leben will (99).

Mit dem ‚Fall‘ hat der Mensch seine ‚Geschöpflichkeit‘ und damit jeden eigenen Zugang zu Gott zerstört. Der Mensch will ja auch gar nicht mehr auf seine Geschöpflichkeit, auf sein coram deo angesprochen werden. Er verzichtet auf das auf ihn zukommende Wort Gottes und „reißt es an sich selbst“ (108). Alles andere käme ihm ja als Reduktion seiner Würde und Macht vor (107 ff.). Der Mensch, der sein will wie Gott, wird von nun an immer zuerst als dieser, d. h. als ein von Gott Abgefallener, als Sünder zu verstehen sein. Der Mensch ist zu sehen als einer, der ins Bodenlose immer nur fällt und stürzt (112).

Niemand aber sollte noch wissen wollen, ob nicht Gott dies oder jenes anders machen soll. Niemand darf fragen wie die Schlange: ‚Sollte Gott gesagt haben?‘ In dieser frommen Frage des klugen Tieres spricht eben doch der ‚Teufel‘ im Menschen.

„Die theologische Frage richtet sich nicht auf den Ursprung des Bösen, sondern auf die reale Überwindung des Bösen am Kreuz, sie fragt nach der Vergebung der Schuld, nach der Versöhnung der gefallenen Welt“ (113).

Unerklärlich und unentschuldigbar ist die uranfängliche Sünde des Menschen, sagt Bonhoeffer. Es gibt keine letzten Gründe, die den Menschen entschuldigen. Und automatisch ist die Sünde gegen Gott immer auch Sünde gegen den Mitmenschen (110).

„Es war eine durchaus fromme Frage, die sie [die Schlange, B.V.] stellte. Aber mit der ersten frommen Frage in der Welt ist das Böse auf den Plan getreten.⁶⁷³ Dort wo das Böse sich in

⁶⁷³ Damit wird sozusagen die theologische Neugier (Schlange) zum Grund für die Misere der ‚gefallenen‘ Welt. Bonhoeffer geht dieses sacrificium intellectus bewusst ein, um sein theologisches Fundament damit zu sichern. Ein solches sacrificium intellectus stand für Bonhoeffer 1944 dagegen in der Nähe eines ‚Offenbarungspositivismus‘. Zu der nun von ihm geforderten ‚intellektuelle Redlichkeit‘ gehörte zentral, von Gott nicht an den Grenzen, in den Lücken und jenseits menschlicher Erkenntnisgrenzen zu sprechen. Von Tegel aus lässt sich in ‚Schöpfung und Fall‘ zurück fragen: Ist das, was da in ‚Eva‘ ‚gezündet‘ hat, nicht eigentlich der nicht zum Bewusstsein gekommene Zweifel Evas an Gottes Güte, das beginnende Misstrauen. Ist die Lockung zur Sünde nicht im Wesentlichen die Unmöglichkeit zu vertrauen? 1944 akzeptiert Bonhoeffer selbstverständlich den Weg der geistesgeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Entwicklung, d. h. er akzeptiert den Versuch des ‚mündigen‘ Menschen, hinter angebliche Gottes-Setzungen zurückzufragen und den philosophischen Fragen tabulos

seiner Gottlosigkeit zeigt, dort ist es ganz machtlos, dort ist es ein Kinderschrecken, dort brauchen wir es nicht zu fürchten, ja dort konzentriert es dann auch garnicht seine Gewalt, sondern dort lenkt es meist nur ab von dem andern Ort, an dem es wirklich durchbrechen will. Und hier ist es eingehüllt in das Kleid der Frömmigkeit. Der Wolf in Schafskleidern, der Satan in der Lichtgestalt des Engels - das ist das angemessene Bild des Bösen“ (99 f.).

Des Menschen ‚Freiheit‘ ist durch die ihm geschenkte Beziehung von Gott zu ihm eine Freiheit von dem Irrsinn des Bösen und ‚für‘ gelingende Gemeinschaft (vgl. 61-63). Doch unerklärlicherweise lockt die ‚Schlange‘ in eine illusionäre Freiheit als einem Ausweichen vor Gottes Gebot in die selbst erdachte ‚Möglichkeit‘, mit bösen Folgen für das Leben in der Welt: Indem der Mensch

„darauf aufmerksam gemacht war“ [durch die Schlange, B.V.], „daß sein Gehorsam und der Gegenstand seines Gehorsams zwei sehr verschiedene Dinge sind, daß er seinen Gehorsam doch garnicht notwendig durch diesen Gegenstand bestimmen lassen mußte, sein Gehorsam gegen Gott nicht im Nichtessen der Frucht bestehen müsse. D. h. daß nun seine Freiheit im ungebrochenen Gehorsam *neben* seiner Geschöpflichkeit ihm zum besonderen Bewusstsein gebracht, ja daß seine Freiheit seiner Geschöpflichkeit als ein zweites, anderes gegenüber gestellt wird“ (110).

„Eva fällt zuerst. Sie fällt als die Schwächere, als die teilweise vom Manne genommene“ (111). Hier hätte eine gehörige Portion historische Kritik helfen können, dem eigenen wie dem biblischen Patriarchalismus kritisch auf die Spur zu kommen. Noch drastischer zeigt sich die völlig unkritische Übernahme des alttestamentlichen Patriarchalismus so:

„Das sichtbare Zeichen für diese Entzweiung der ursprünglichen Einheit, für die innerste Zerrissenheit der Gemeinschaft von Mann und Weib ist die Not, die das Weib als Frucht der süchtigen Gemeinschaft mit dem Mann davonträgt [...] Es ist die Demütigung des Weibes, daß sie mit Schmerzen gebären muß, daß sie Verlangen haben muß nach dem Mann und ihm doch mit Schmerzen dienen muß“ (124 f.).

Ein genauerer Blick in die Unterschiedlichkeit und unterschiedlichen Aussagen der beiden Schöpfungserzählungen informiert darüber, dass Bonhoeffers Bild von Eva und ihrer „süchtigen Gemeinschaft mit dem Mann“ (Sexualität als Sucht) die Vielstimmigkeit der Bibel zu der Geschlechterfrage und zu Sexualität stark reduziert.

Bonhoeffer ‚aspektiert‘ dafür sozusagen die Unterschiedlichkeit der beiden Schöpfungserzählungen in ihren Eigenarten und Intentionen, als „zwei Seiten“ des ‚Ganzen‘. Hier wird deutlich, welches Potenzial Bonhoeffers Bibellesen hat und welche weiter

nachzugehen. Bonhoeffer will der ‚mündigen Welt‘ diese Sicht der Dinge nun nicht (mehr) theologisch ‚madig‘ machen. Damit unternimmt er einen theologischen Denkversuch jenseits aller bis dato bekannten theologisch-philosophischen Paradigmen, von dem bis heute nicht ausgemacht ist, wie er genau konkret formuliert werden soll und wie seine Auswirkung auf Theologie, Kirche und Gesellschaft sein würde, wenn es nur ernsthaft versucht würde.

ausgearbeitete explizite Hermeneutik ihm möglich und bei ihm angelegt war. Die „in ihrer Ganzheit“ ‚vernommene‘ und ‚begriffene‘ ‚Schrift‘ erweist sich als aspektive Einheit:

„Es ergibt sich aus dem ersten Blick auf das Ganze der beiden Schöpfungsgeschichten, daß der erste und der zweite Bericht nur Darstellungen der einen Sache von zwei Seiten ist; ja es muß sogar gesagt werden, daß der erste ohne den zweiten, wie der zweite ohne den ersten, nicht aussagen würden, was hier zu sagen wäre – (freilich dies Urteil kommt nur wieder aus der bereits als Ganzheit vernommenen und begriffenen Schrift). Der erste Bericht denkt ganz von oben her [...]. Demgegenüber geht es nun beim zweiten Bericht um die nahe Welt und um den nahen Herrn auf der Erde, im Paradies mit Adam zusammenlebend. Dort: der-Mensch-für-Gott, hier: Gott-für-den Menschen, dort Schöpfer und Herr, hier der nahe, väterliche Gott [...]. Hier Geschichte des Menschen – dort Tun Gottes mit dem Menschen, hier der nahe Gott, dort der fremde Gott, hier der Gott selbst in Menschengestalt, der Gott des kindlichen Anthropomorphismus – dort der Gott in seiner Gottheit, und doch beides nur menschliche Worte⁶⁷⁴, kindliche, aber demütige Worte von demselben Gott und demselben Menschen. Darum Gen. 2: die andere – nicht willkürliche, sondern notwendige (jedenfalls, wenn das Ganze einmal begriffen ist) – Seite von Gen. 1“ (67 f.).

Doch wie ‚vernimmt‘ man als Mensch und wie ‚begrift‘ man die ‚Ganzheit‘ ‚der‘ Schrift? Die dogmatische *petitio principii* von der Vorordnung der Wahrheit der Kirche vor der Auslegung des Bibeltextes erweist sich am Ende als eine nur scheinbare Sicherung gegen des Menschen begrenzte Einsicht, seine Irrtümer und Projektionen, ist selber ein Teil davon. So auch bei Bonhoeffer selbst. „*Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit.*“ Diesen Satz Friedrich Christoph Oetingers zitierte Bonhoeffer⁶⁷⁵ gern. Er markiert den Richtungssinn seiner Theologie. Sie drängt auf Konkretion, auf Sichtbarkeit, später auch auf Sinnlichkeit. In seiner Vorlesung 1932 aber bleibt das Sinnliche sehr stark verhüllt unter der Wucht der allein im Kreuz Christi noch zusammengehaltenen, ansonsten auseinandergerissen erscheinenden Weltwirklichkeit. Gegen das Kreuz Christi, meint Bonhoeffer, stehen Lust und Ichsucht. Sie sind so faktisch fast das gleiche:

„Sexualität ist *leidenschaftlicher Haß* jeder Grenze, ist Unsachlichkeit im höchsten Ausmaß, ist Ichwille, ist süchtiger, ohnmächtiger Wille zur Einheit in der entzweiten Welt [...] Sexualität will die Vernichtung des anderen Menschen. Als Geschöpf, raubt ihm seine Geschöpflichkeit, vergreift sich an ihm als an seiner Grenze, haßt die Gnade; und in dieser Vernichtung des anderen soll das eigene Leben sich erhalten, sich fortpflanzen, im Vernichteten ist der Mensch schöpferisch“ (116).

⁶⁷⁴ Gotteswort ganz im Menschenwort! Diese chalcedonensische Tiefe hat Bonhoeffer selbstverständlich gehabt, aber selbst nicht immer eingehalten. Mit ihr hätte er keine Schwierigkeiten in Bezug auf historische Kritik sehen müssen.

⁶⁷⁵ Angeregt dazu von Elisabeth Zinn, die dazu theologisch gearbeitet hatte. Vgl. 114, Anm. 3. Das im Nachlass befindliche Exemplar, ein Geschenk Elisabeth Zinns „mit bestem Gruß“ ist allerdings nicht aufgeschnitten. Bonhoeffer hat dieses Buch seiner (ehemaligen) Freundin nicht gelesen.

Das ist das aus den Tiefen der eigenen Person gespeiste Bild einer insgesamt recht freudlosen, weil allzu stark reglementierten Welt.⁶⁷⁶ Jedenfalls ist die biblische Gelassenheit und Freude am Geschlechtlichen hier kreuzestheologisch stark abgebunden:⁶⁷⁷

„Wenn die Kirchliche Dogmatik das Wesen der Erbsünde in der Sexualität sah, so ist das nicht so unsinnig, wie man von einem moralistischen Naturalismus her protestantischerseits oft gesagt hat [...]. Die Heiligung der Sexualität ist gegeben in ihrer Bändigung durch die Scham, d. h. durch die Verhüllung und durch die Berufung der gebändigten Gemeinschaft der Ehe zur Kirche“ (117 f.).

Interessanterweise hatte Bonhoeffer in ‚Sanctorum Communio‘ und noch im Sommer 1932 diese vor allem von seinem theologischen Lehrer Adolf von Harnack übernommene Kritik an der Verknüpfung von Erbsünde und Sexualität geteilt! Über seiner Arbeit an Gen 3 (,tob und ra‘) hat er sich dann revidiert.⁶⁷⁸ Wie konnte ihn der Bibeltext in die Nähe der augustinischen Lehre bringen? Meines Erachtens war die theologische Vorentscheidung maßgeblich, auch gegen den Text das ‚Natürliche‘ als das Zweideutige, als das Zwielfichtige zu charakterisieren, das seit dem ‚Fall‘ mit der Sünde des Menschen zusammenfällt.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Ganz gegen Bonhoeffers ansonsten durchaus sinnliches Leben. Er liebte gute Kleidung, gutes Essen, Zigaretten, offene Automobile, Reisen, Kunst und Kultur. Sexualität gehörte wohl nicht zu seinen Lebenserfahrungen.

⁶⁷⁷ Und auch hier wieder ein existentieller Gegensatz: Von Haus aus ist Dietrich Bonhoeffer weder prüde, noch moralistisch; und er weiß auch: „Darum ist die Bewahrung der Scham in der gefallenen Welt die einzige – wenn auch höchst – widerspruchsvolle – Möglichkeit des Hinweises auf die ursprüngliche Nacktheit und der Heiligung dieser Nacktheit; nicht weil die Scham an sich etwas Gutes wäre – das ist die moralistisch puritanische, ganz unbiblische Auffassung“ (117).

⁶⁷⁸ So weisen es die Herausgeber nach, vgl. 117 f., dort Anmerkung 13. Vielleicht spielte auch das für die Ausarbeitung der Vorlesung nötige Luther-Studium seine Rolle. Luther unterscheidet die innere und äußere (!) „Vollkommenheit“ Adams (und Evas) vor dem Fall mit einem auch psychisch und körperlich sichtbaren Status corruptionis nach dem ‚Fall‘. So kommen Tod, Krankheit und ‚sündliche Lust‘ auf dieselbe Ebene. Und Sex mutiert dabei heraus aus dem „stillen und friedlichen Gemüth“ in etwas Animalisches und Ekelhaftes: „Aber nach dem Fall ist der Tod geschlichen, gleichwie der Aussatz, in alle Sinne; also, daß wir ein solches Bild, wie wir erstlich gehabt, auch nicht mit Gedanken fassen können. Adam hätte seine Eva nicht anders erkannt, denn in einem ganz stillen und friedlichen Gemüth und willigen Gehorsam gegen Gott, ohne alle sündliche Lust und Gedanken: nun aber, nach dem Fall, wissen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unserem Fleisch steckt, welches nicht allein grimmig und brünstig gelüftet und begehrt, sondern ekelt auch, wenn es überkommen, darnach es gelüftet hat. Darum sehen wir an uns der keines rein und vollkommen, weder die Vernunft, noch den Willen, sondern fühlen an uns mehr denn viehische Lüste und Brunst.“ In: Martin Luther, Auslegung des ersten Buchs Mosis, in: Johann Georg Walch (Hg.), Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Erster Band, Auslegung des ersten Buches Mose, Erster Teil, Nachdruck d. 2., überarb. Aufl., St. Louis, Missouri, USA, 1880–1910, Groß-Oesingen 1986 (Luther, Mosis), 75 f. – Bonhoeffer hatte eine vergleichbare Version von Luthers Auslegung des 1. Mose in seinem Besitz: „im Auszug wiedergegeben und bearbeitet von Th. Stiasny“, Leipzig 1929 (NL-Bibl. 1 C 16).

⁶⁷⁹ Es zeigt sich, daß Bonhoeffers dogmatische Absicht, den sündigen Menschen im ‚Zwielficht‘ zwischen tob und ra, zu zeichnen, den biblischen Text überfrachtet, seine Auslegung verzerrt: Alles ‚Natürliche‘ musste aus Sorge vor ‚natürlicher Theologie‘ abgewertet werden. Bonhoeffer revidiert sich erneut in der Arbeit an der ‚Ethik‘, als er als einer der ersten protestantischen Ethiker das ‚Natürliche‘ als das für Christus Offene, ja auf Christus Hinführende rehabilitiert. – Hermann Gunkel (Urgeschichte, 61) hatte die m. E. nach wie vor interessante Interpretation der ‚Aufklärung‘ im Angebot, die Bonhoeffer zurückweist: „Die Sünde, die sie begehen, und die Erkenntnis, die sie erlangen, ist hier also nicht unmittelbar, psychologisch miteinander verbunden; dennoch darf man sagen, daß dieser Idee, die der Erzähler in seiner Darstellung noch nicht erreicht ihm schon unbestimmt vorschwebt: die Aufklärung, die Reife wird nur erlangt durch Sünde hindurch. Man denke an die Art, wie den halbwüchsigen Kindern die erste Kunde von den geschlechtlichen Dingen zukommt. Nur einen Zusammen-

In den Tegeler Briefen dann kappt Bonhoeffer entschieden die traditionelle theologische Konnotation von Sünde und Sexualität, wie er sie selbst in ‚Schöpfung und Fall‘ formuliert und wie sie ihn die folgenden Jahre weiter begleitet!⁶⁸⁰ Dass der Mensch vor Gott Sünder und vor der Welt ein mündiger, d. h. ein verantwortlich sein Leben führender und schuldig werdender, Mensch ist und als solcher auch angesprochen werden muss, heißt nicht, dass der Mensch mit seinen „Heimlichkeiten“ „gemein“ wäre (WE, 510 f.). 1944 kommt „die Bibel“ auf völlig überraschende Art neu ins theologische Spiel:

„Das Mißtrauen und der Argwohn als Grundverhalten gegen die Menschen ist Aufruhr der Minderwertigen. Theologisch gesehen, ist der Fehler ein doppelter: erstens, man glaubt einen Menschen erst als einen Sünder ansprechen zu können, wenn man seine Schwächen bzw. sein Gemeines ausspioniert hat; zweitens, man meint, das Wesen des Menschen bestehe in seinen

hang von Sünde und *Schamgefühl* der Geschlechter möge man hier nicht vermuten; weiß doch Jeder, der Kinder beobachtet, daß die Schamhaftigkeit eine Tugend und keineswegs eine Folge der Sünde ist“. Bonhoeffer hält das für eine „ganz unbiblische Auffassung“. Sie sei ‚moralistisch puritanisch‘ (117), womit er teilweise richtig liegen dürfte. Allerdings muss er Gunkels These nicht wegen ihres doch eher gemäßigten Moralismus ablehnen, sondern wegen der viel stärkeren Idee der Aufklärung (Reife durch Sünde) und damit Infragestellung seiner eigenen Position (Scham als ‚widerwilliges Zeugnis des Abgefallenseins‘, der Sünde schlechthin, vgl. ebd.).

⁶⁸⁰ Im August 1936 schreibt Bonhoeffer in einem Brief an Bethge seltsam anmutende Zeilen anlässlich von Tanzvergnügen seiner Vikare während eines gemeinsamen Urlaubs. Sie zeigen, daß und wie sehr ihm in dieser intimen Hinsicht in diesen Jahren das ‚Wort‘ der ‚Bibel‘ gegen ‚Natur‘ und ‚Lust‘ zu stehen schienen, als ginge es hier um den Kampf des Geistes Gottes gegen den Ungeist des Dämonischen. Pointiert gesagt: Bonhoeffer betätigte sich im Gebet als Exorzist: „Bei der Andacht sprach ich davon, daß wo wir auch seien, wir nicht davon loskommen, daß wir Christen und Theologen sind – Ps 119: ‚Dein Gebot währt ewiglich‘ Wohl nicht anders als sonst oft auch. Da brach es nach der Andacht los. Dieter Zimmermann kam zunächst: er könne es nun nicht mehr aushalten [...]. Da überkam sie beim Anblick der ‚Welt‘ die Anfechtung, ja die unerträgliche Sucht zur Lust, Tanz, Mädchen etc. Zwei gingen dann mit Mädchen, die sie ansprachen. Es geschah sonst nichts. Aber ein furchtbarer Ansturm der Natur gegen das Wort war aufgezo- gen. Da kam die Andacht. Das ging über die Kraft. Bis 11 Uhr ging ich mit Dieter, dann hatten mich die vier anderen eingeholt. Fast bedrohlich: wir müssen Sie *jetzt* noch sprechen. Am Strand. Kein Mensch sonst. Wir saßen einander gegenüber. Ich ließ sie nacheinander reden und schwieg. Es waren wilde Ausbrüche des Geschlechts gegen das Wort Gottes. Es wurde eine unverhüllte Sprache geredet [...]. Ich konnte nur noch unablässig in mich hinein dagegen an beten und den Herrn Christus auf den Plan rufen. Was ich dann gesagt habe, weiß ich selbst kaum mehr, vom Christenstand, von der Lust, die vergeht, von Beichte und Bekehrung habe ich geredet, von der Freude an Christus und vom sanften Joch. Am Schluß beteten wir zusammen. Jesus war der stärkere gewesen“ (DBW 14, 211 f.; vgl. auch im Brief 8.8.36: „Eberhard, es sind furchtbare Mächte, aber sie weichen, Gott sei Dank! Ich bin jetzt auch manchmal geplagt. Aber wir müssen sehr dankbar sein. Wir wollen anhalten füreinander einzutreten. Ich danke Dir sehr, daß ich dessen bei Dir immer gewiß sein darf“ (DBW 14, 219). – Welche ‚furchtbaren Mächte‘ mussten von Jesus bezwungen werden? Ilse Tödt erinnerte an ein Gespräch mit Eberhard Bethge, in dem er ihr auf ihre Frage nach Bonhoeffers Depressionen im Jahr 1936 geantwortet habe: „Elisabeth Zinn“ (mündlich). Bonhoeffer trennte sich in dieser Zeit von seiner langjährigen Vertrauten Elisabeth Zinn, um frei zu sein am Dienst für die Kirche Jesu Christi. Unter dieser rationalen Ebene lässt sich ein existentieller innerer Konflikt ahnen, dessen nähere Aufhellung uns heute nicht möglich sein wird. Nur so viel ist zur theologischen ‚Sache‘ zu fragen: Inwiefern hatte sich hier tatsächlich Jesus als der stärkere erwiesen – gegen wen oder was eigentlich? Musste Jesus, musste auch der Psalm 119 erhalten für einen geistig-psychischen Kampf zwischen theologisch-moralischem Anspruch, eigentlich einem Ideal und der Wirklichkeit sinnlicher Lust, vielleicht auch noch ganz anderer psychischer Konflikte, die offensichtlich gar nicht zur Sprache kommen durften, stattdessen theologisch rationalisiert wurden? Während Bonhoeffer ab ca. 1932, wohl mit der von ihm so beschriebenen Wende zur Bibel die Sexualität theologisch abzuwerten, ja, offensichtlich teilweise zu dämonisieren, geneigt war, ist er in seinen thematisch entsprechenden Äußerungen im Gefängnis verblüffend frei und geradezu ‚locker‘, fast plaudernd. Hier erwies sich die Liebe mit Maria als stärker als die Depression. Bonhoeffer wunderte sich selbst, dass ihn die ‚acedia tristitia‘ (ausgerechnet) im Gefängnis gar nicht im erwarteten Maß heimgesucht habe! Ein Zusammenhang damit, dass er sich nun im Unterschied zu den Jahren 1932 ff. seine (unerfüllte) Lust, sein Begehren, seine Sehnsucht erlaubt, liegt nahe (vgl. WE, 187).

innersten, intimsten Hintergründen und das nennt man dann seine ‚Innerlichkeit‘; und ausgerechnet in diesen menschlichen Heimlichkeiten soll nun Gott seine Domäne haben! Zum ersten ist zu sagen, daß der Mensch zwar ein Sünder, aber deswegen noch lange nicht gemein ist. Sollten, um es banal zu sagen, Goethe oder Napoleon deswegen Sünder sein, weil sie nicht immer treue Ehemänner waren? Nicht die Sünden der Schwäche, sondern die starken Sünden sind es, um die es geht. Es ist garnicht nötig, herumzuspionieren. Die Bibel tut es nirgends. (Starke Sünden: beim Genie die Hybris, beim Bauern die Durchbrechung der Ordnung (ist der Dekalog etwa bäuerliche Ethik?); beim Bürger: die Scheu vor der freien Verantwortung. Ist das richtig?) Zum zweiten: Die Bibel kennt unsere Unterscheidung von Äußerem und Innerem nicht. Was soll sie eigentlich auch? Es geht ihr immer um den *ἄνθρωπος τέλειος*, den *ganzen* Menschen, auch dort, wo, wie in der Bergpredigt, der Dekalog ins ‚Innerlichste‘ vorangetrieben wird. Daß eine gute ‚Gesinnung‘ an die Stelle des ganzen Guten treten könnte, ist völlig unbiblich. Die Entdeckung der sogenannten Innerlichkeit wird erst in der Renaissance (wohl bei Petrarca) gemacht. Das ‚Herz‘ im biblischen Sinne ist nicht das Innerliche, sondern der ganze Mensch, wie er vor Gott ist. Da der Mensch aber ebenso sehr von ‚außen‘ nach ‚innen‘ wie von ‚innen‘ nach ‚außen‘ lebt, ist die Meinung, ihn in seinen intimsten seelischen Hintergründen erst in seinem Wesen zu verstehen, ganz abwegig“ (Brief an Bethge 6.7.44, WE, 510f.).

Dieser in sich vielgestaltige und im Detail auch mehrdeutige, insofern schwer zu verstehende, Absatz hat, insoweit mag die Interpretation unstrittig sein, zumindest einen völlig anderen Stil, eine andere Sprachlichkeit, atmet einen anderen Geist.

Was sind „Sünden der Schwäche“ und was „starke Sünden“? Bonhoeffers Argumentation ist nicht ganz deutlich. Geht es ihm primär um die Folgen eines Handelns? Offensichtlich meint er an dieser Stelle doch noch mehr. Es geht um grundsätzliche theologisch-anthropologische Neujustierungen. Indem Bonhoeffer das Sündersein des Menschen von den sexuellen Eskapaden, möglicherweise Verfehlungen, eines Napoleon oder Goethe abgrenzt⁶⁸¹, kündigt er zumindest die traditionelle augustinische Lesart der ‚Sündenfall-Geschichte‘, den theologisch definierten unlösbaren Zusammenhang von Sünden und Sexualität, auf, die er einst im Gefolge von Seeberg und von Harnack zurückgewiesen, dann aber – nach seiner Neuentdeckung der Bibel – in ‚Schöpfung und Fall‘ selber in die Diskussion eingebracht hatte. Die Bibel schien ihm nun, Juli 1944, in Bezug auf das Wesen des Menschen doch etwas anderes zu sagen als 1932 und 1933.

„Wie konnte Adam hören, daß in dem Frieden des Todes, des Zurückkehrens zur Mutter Erde bereits der Friede angezeigt ist, den Gott noch einmal mit der Erde schließen will, der Friede, den er über einen neuen gesegneten Erde der Auferstehungswelt aufrichten will?“ (ebd.).

Hätten ‚Adam und Eva‘ eigentlich auf eine Verheißung und ein Gebot Gottes hören können, welche in dieser Formulierung der Sache nur Christen überhaupt verstehen könnten? Es erweist sich auch hier: Die christliche Theologieggeschichte, in diesem Fall den

⁶⁸¹ Wieso nur von diesen Geistesgrößen, mag man fragen. Ist der Seitensprung des Bürgers oder der Bäuerin etwa anders zu bewerten? Sind es bei jenen die nicht als Sünden ernst zu nehmenden Seitensprünge von sogenannten Gentlemen?

Zusammenhang von Sünde, ewigem Tod und Erlösung in Jesus Christus, als *petitio principii* vor die Exegese zu setzen, verhindert jedenfalls bei Bonhoeffer nicht unbedingt die tiefer liegenden Fragen, aber verstellt doch den Blick für eine andere, in diesem Fall auch philosophische, psychologische, vor allem aber eine jüdische, Lesart dieses Menschheitstextes. Außerdem schleichen sich – wie sollte es anders sein – eigene Lebensthemen des oder der Exegetin ein, die nur nicht wahrgenommen und benannt werden können, den Sinn und die Gestalt der Auslegung aber mitbestimmen: Die Sehnsucht nach Leben, die Angst darum vor dem Tod *und* zugleich die Sehnsucht nach dem eigenen Tod als des Endes aller Angst, aller Depression, aller Selbstzweifel und auch aller Selbstbeziehung in der Nähe Jesu – das waren und blieben Dietrich Bonhoeffers ureigene Lebensthemen. Aus dieser Perspektive erschien ihm 1932/33 der ‚Durst nach Leben‘ als ‚pervers‘⁶⁸².

„Es ist wesensgemäß ein Durst nach dem Tod, ein immer tieferes sich Verstricken in den Tod, je leidenschaftlicher Adam nach dem Leben fragt. Darum ist Adams Durst nach Leben pervers. Der ohne Leben verschmachtende Adam will seinen eigenen Tod, vielleicht, daß der Tod ihm das Leben schenke, der Adam damals und heute will nicht das ewige Leben, sofern er sich als Adam versteht, sondern er will den Tod, er will sterben – wer von uns will ewig leben? – aber eben in diesem Sterben hofft Adam sein Leben aus der Frohn des ohne Leben Lebenmüssens retten zu können, es ist also *Flucht vor dem Leben und nach dem Leben Greifen zugleich* (133, Hv. B.V.).“

Zugleich sagt Bonhoeffer dann auch dies: Die ‚Schlangenwahrheit‘ kommt ebenso wie die ursprüngliche Wahrheit von Gott her. Wie soll man das anders verstehen, als dass es eben keinen echten Dualismus zu denken gibt und dass das Böse nicht völlig unerklärt aus irgendeinem Himmel herunter- oder aus einer Hölle hinauffährt, sondern dass es eben doch in Form der Weisheit der Schlange von Gott her gedacht werden muss?!

Der Mensch als Gottes Geschöpf, dem Schöpfer vertrauend und ihm allein gehorsam, und der Mensch, der sein will wie Gott: Der in sich zerrissene Mensch weist auf einen Kampf von Gott gegen Gott (104). Ein Gedanke in der Tradition Hiobs.

Bonhoeffer fordert trotz seiner eigenen Spekulationen eine theologische ‚Sachlichkeit‘ (22, 70, 98, 116, 130), die, wollte man sie konsequent einhalten, das Ende einer frei assoziierenden, erfahrungsbezogenen Bibelauslegung und Theologie wäre. ‚Sachlichkeit‘ ‚einte‘ 1932/33 das, was der dogmatisch bestimmten ‚Sache‘ entsprach. Später (ab 1940) gehört für Bonhoeffer zur ‚Sachlichkeit‘ gerade das ‚Weltliche‘, die Wahrnehmung einer ‚Sache‘, eines Phänomens der Welt, wie sie mit verschiedenen Methoden wahrgenommen werden kann und muss.

⁶⁸² Als er aber am 21.7.1944 tatsächlich ganz nahe am Tod war, wollte er nur noch leben von Augenblick zu Augenblick, getröstet, geborgen, liebend.

Der vielleicht genialste Gedanke aus ‚Schöpfung und Fall‘ zielt auf das Herz der Ethik. Das ‚Gewissen‘ des Menschen versteht Bonhoeffer als die unter den Bedingungen dieser Welt zugleich unbedingte *und* notwendig zwielichtige Dimension im Menschen, die diesen auch in seinem Widerspruch zu Gott auf Gott verweist. Im Gewissen wird der Mensch Gott nicht los. Aus der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs nach 1945 erweist sich u. a. dieser Gedanke als eine Brücke zwischen jüdischer und christlicher Rede von Gott:

„Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes im sündigen Menschen, sondern gerade die Abwehr gegen diese Stimme, die aber eben als Abwehr doch wiederum wider Wissen und Wollen auf die Stimme hinweist. Adam, wo bist du? ... mit diesem Wort des Schöpfers wird der flüchtende Adam aus seinem Gewissen herausgerufen, er muß vor seinem Schöpfer stehen.⁶⁸³ Der Mensch darf in seiner Sünde nicht allein bleiben, Gott redet zu ihm, er hält ihn auf der Flucht auf. Heraus aus deinem Versteck, aus deinen Selbstvorwürfen, aus deiner Verhüllung, aus deiner Heimlichkeit, aus deiner Selbstquälerei, aus deiner eiteln Reue, bekenne dich zu dir selbst, verliere dich nicht in frommer Verzweiflung, sei du selbst, Adam, wo bist du?“ (120).

Dass Gott sein von ihm abgefallenes (sündiges) und schuldig werdendes Geschöpf immer neu anspricht, widerspricht nach Genesis 1-3 gerade nicht der Geschöpflichkeit des Menschen (anders 103 ff., 108). Dass die ‚Sünde‘ bei Kain vor der Tür lauert (Gen 4), ist möglicherweise biblisch zunächst kein Hinweis auf die Notwendigkeit des Kreuzes und der Rechtfertigungslehre, sondern eine Aufforderung an und Ermutigung des Menschen, dem Impuls zur Gewalttat zu widerstehen.⁶⁸⁴

„Mit Kain erst hebt die Geschichte an, die Geschichte des Todes. Der auf den Tod hin erhaltene und am Durst nach *Leben* sich verzehrende Adam zeugt Kain, den *Mörder*. Das ist das Neue in Kain, dem Sohn Adams, daß er selbst als *sicut deus* sich am Leben des Menschen vergreift“ (135).

Biblisch gesehen, unter Einbezug der jüdischen Perspektive zumal, ist die Geschichte von Abraham, Sara und ihren Nachkommen, ist die Geschichte von Mose und dem Auszug des Volkes Israel aus der Sklaverei allerdings keine „Geschichte des Todes“. Bonhoeffer hätte wahrnehmen können, dass Kain mitnichten nur Adams Sohn ist, sondern in Gen 4 explizit Sohn seiner Mutter Eva. Zunächst einmal ist sie, nicht Adam, ‚stolze Schöpferin‘, was kein unbedeutender Zug dieser so archaischen wie vielfältig redigierten Erzählung ist. Bonhoeffer geht hier nicht mehr ins Detail. Vielleicht wurde am Ende der Vorlesung auch die Zeit knapp. Erklärung ist aber eher, dass er das Wesentliche gesagt hatte und nun noch einmal

⁶⁸³ Da muss ‚man‘ geradezu berührt sein; denn hier beschreibt Bonhoeffer seinen eigenen Standpunkt vor Gott, für den er sein Leben riskiert, verloren und gewonnen hat.

⁶⁸⁴ Julius Schnorr von Carolsfeld, *Die Opfer Kains und Abels*, in: reprint Verlag Leipzig 2013, 33. Dietrich Bonhoeffer ist mit diesen Bildern zur Bibel durch das Kindermädchen Käthe Horn vertraut geworden. Im Kindergottesdienst hat er sie selber verwendet (DB, 49 u. 143). Dieses Bild transportiert, leicht zu erkennen, eine moralisierende Erklärung für Gottes Annahme des Opfers des Abel im Unterschied zum Opfer des Kain (im Hintergrund). Solche Interpretationen wirkten tiefenpsychologisch im kulturellen Gedächtnis des christlichen Bürgertums.

zusammenfasste: Die Adam-Christus-Typologie von Römer 5 überträgt Bonhoeffer auf Kain. Das ist logisch, sogar tendenziell paulinisch; aber will der Erzähler von Gen 4 wirklich nur dasselbe noch einmal sagen, was er in Gen. 3 schon erzählt hat?

„Der Mensch, der nicht vom Baum des Lebens essen darf, greift um so gieriger nach der Frucht des Todes, der Vernichtung des Lebens“ (135).

Die verbotene Frucht aus Gen 3 mutiert im Sprachbild zum Mordwerkzeug in den Händen Kains gegen seinen Bruder Abel. Allerdings erzählt Gen 4 tatsächlich vom Leben ‚jenseits von Eden‘. Der ‚sicut-deus-Mensch‘ (132 u. ö.) ist biblisch Mensch und Partner Gottes trotz der Tatsache, dass ihm das Paradies verwehrt ist. Der Mensch, männlich wie weiblich und beide zusammen, ist nach Gen 4 autonom geworden. Es steckt ein gutes Stück Aufklärung und auch Kant in dieser Erzählung vom Brudermord. Hier geschieht nicht die unausweichliche Sündentat als Folge des Verlustes der Geschöpflichkeit (Bonhoeffer), sondern eine erneute brutale Verfehlung gegen Gottes Gebot, eine Tatsünde, eine Schuld tat, die der Mensch (Kain) allerdings auch hätte nicht tun können!

„wenn du fromm bist, so bist du angenehm; bist du aber nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Tür; und nach dir hat sie Verlangen, du aber herrsche über sie“ (Luther 1911). – Jürgen Ebach übersetzt: „Wenn du es gut machst, ist Erheben (d. h.: Wenn es dir gut geht, trägst du deine Nase hoch), aber wenn du es nicht gut machst, liegt die Sünde vor der Tür auf der Lauer, und nach dir hat sie Verlangen, du aber sollst über sie herrschen.“⁶⁸⁵

Bonhoeffer zitiert nur den ersten Teil von Gen 4,1 und beschließt mit der Auslegung dieses Halbverses seine Vorlesung. Damit aber kommt die biblische Erzählung von ‚Kain und Abel‘ nicht wirklich zu Wort. Sie sagt und bestätigt, was vorher schon gesagt war:

„Warum mordet Kain? Aus Haß gegen Gott [...]. Die Geschichte des Todes steht unter dem Zeichen Kains“ (135).

Die biblische Geschichte erzählt mittelbar von Kains Hass gegen Gott. Insoweit spürte und wusste Bonhoeffer um die Tiefe des Textes. Doch in diesem Fall ist die sogenannte Oberfläche⁶⁸⁶ Teil der Aussage des Textes. Die Motivation Kains ist der Erzählung wesentlich. Ohne diese Motivation der Figur Kains angemessen und d. h. in diesem Fall durchaus auch konkret-psychologisch, im Sinne einer mehrperspektivischen Anthropologie, angemessen wahrzunehmen, verläuft sich jede ‚dogmatische‘ Auslegung ins Abstrakte, in Richtigkeiten des zuvor schon Gewussten. Kain mordet vor allem aus Frustration über

⁶⁸⁵ Jürgen Ebach, „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“, Theologische Reden 3, Bochum 1995 (Ebach), 190–202, ebd., 197.

⁶⁸⁶ Bonhoeffer wollte die ‚Oberfläche‘ der Texte offensichtlich zu schnell durchdringen (?). Jedenfalls traute er der religionshistorischen und historisch-kritischen (im Unterschied zur rein philologischen = textkritischen) Methode der Bibelforschung nicht zu, daß dabei etwas herauskommen könnte, was im Sinne der Verkündigung der Rede wert gewesen wäre..

vergebliche Liebesmüh und Schufferei, aus Enttäuschung und Wut, dass Gott unerklärter- und unbegreiflicherweise seinen Bruder Abel und sein Erstlingsopfer annimmt und segnet, ihn und sein eigenes Opfer aber nicht.

So vollkommen ‚normal‘, so menschlich, so ‚diesseitig‘ (Bonhoeffer) erzählt die Bibel. Bonhoeffer aber will 1932/33 etwas anderes sagen:

„Christus am Kreuz, der gemordete Sohn Gottes, das ist das Ende der Geschichte Kains, und damit das Ende der Geschichte überhaupt. Das ist der letzte verzweifelte Ansturm auf das Tor des Paradieses. Und unter dem hauenden Schwert, unter dem Kreuz stirbt das Menschengeschlecht“ (135).

Das ist wieder beziehungsreich gesagt: Das Menschengeschlecht stirbt im ermordeten Abel, im ermordeten Christus; in Abel typologisch als das Opfer durch die Hand des Brudermörders (victim), in Christus real durch die Hohepriester und Soldaten des Pilatus, welche die Menschheit repräsentieren, *der* Mensch, der Menschensohn, Jesus Christus, ganzer Gott und ganzer Mensch (sacrifice).

„Aber Christus lebt. Der Stamm des Kreuzes wird zum Holze des Lebens, und mitten in der Welt ist nun aufs neue auf dem verfluchten Acker⁶⁸⁷ das Leben aufgerichtet; in der Mitte der Welt⁶⁸⁸, am Holz des Kreuzes quillt der Quell des Lebens auf⁶⁸⁹, und zu diesem Wasser sind die nach Leben Durstenden berufen, und wer vom Holz dieses Lebens gegessen hat⁶⁹⁰, den wird nimmermehr hungern und dürsten⁶⁹¹ Seltsames Paradies, dieser Hügel von Golgatha, dieses Kreuz, dieses Blut, dieser gebrochene Leib⁶⁹², seltsamer Lebensbaum⁶⁹³, dieser Stamm, an dem Gott selbst⁶⁹⁴ leiden und sterben mußte, – aber eben von Gott in Gnade wiedergeschenktes Reich des Lebens, der Auferstehung, aufgetane Tür der unvergänglichen Hoffnung, des Wartens und der Geduld. Baum des Lebens, Kreuz Christi, Mitte der gefallenen und erhaltenen Welt Gottes, das ist das Ende der Paradiesgeschichte für uns.

Heut schließt er wieder auf die Tür
Zum schönen Paradies.

⁶⁸⁷ Gen. 3,17.

⁶⁸⁸ Bonhoeffer mag u. a. an den Nabel der Welt auf dem Forum Romanum denken: Was die Mächte und Imperatoren jeweils für sich okkupierten, Herrscher der Mitte der Welt zu sein, nimmt Bonhoeffer für den gekreuzigten Jesus Christus in Anspruch: Er ist Mitte und Mittler.

⁶⁸⁹ Ps. 36,9.

⁶⁹⁰ Vom Holz essen. Die Freude an Metaphern prägt hier Bonhoeffers Sprache. Gemeint sind die Früchte des in Christus erneuerten Lebensbaums „zur Heilung der Völker“ nach Offb 22,2 (Hinweis von Ilse Tödt). Gemeint sind konkret der Leib Christi, für uns gegeben, und die Nachfolge in Gehorsam und auch Leiden. Vgl. Bonhoeffers Predigtvorbereitung zu Offb 22,1–5 (1936) in DBW 14, 770–775, wo Bonhoeffer lt. Mitschrift explizit auf die Paradieserzählung verweist: „Wieder Ebenbilder Gottes; die Menschen schämen sich nicht mehr voreinander. (Wie im Paradies; jedoch ist, Vers 3, die Schlange nicht mehr da.) Vers 5: regieren, aus Genesis 1-3 übernommen“ (DBW 14, 775, vgl. ebd., Anm. 113; SF, 61 ff.).

⁶⁹¹ Joh. 4,14.

⁶⁹² Abendmahl.

⁶⁹³ Vgl. EG 96: „Du schöner Lebensbaum des Paradieses, gütiger Jesus, Gotteslamm auf Erden“ (Text: Dieter Trautwein 1974). Die Metapher vom Kreuz als Lebensbaum war Bonhoeffer u. a. aus der sakralen Kunstgeschichte bekannt, z. ###B. in den Mosaiken von San Clemente in Rom. Auch bei dem von Bonhoeffer geschätzten Thomas von Kempen u. a. mittelalterlichen Mystikern findet sich dieses Motiv vielfältig.

⁶⁹⁴ Gott selbst! ...

Der Engel steht nicht mehr dafür.
Gott sei Lob, Ehr und Preis“ (135 f.).⁶⁹⁵

Am Schluss seiner Vorlesung klingt die Bedeutung der Inkarnation an, die Bonhoeffer im Laufe der Jahre immer wichtiger werden wird und am Ende in der ‚Ethik‘ und auch in Tegel mindestens so wichtig wird wie das Heilsgeschehen am Kreuz.⁶⁹⁶

Gerhard Krause, einer von Bonhoeffers Berliner Studenten, später einer der Vikare in Finkenwalde, berichtet über die von ihm in Berlin gehörte Vorlesung:

„Bonhoeffer drängt die Urworte des Mythos mit an Böhme erinnernden Bildern und Reflexionen zur Anrede, daß ‚wir selbst die Gemeinten, die Angeklagten, die Ausgestoßenen‘ sind [...]. Eilig bleiben Verarbeitung oder Kritik Barth [...], ein Dutzend Zarathustra–Worte als Interpretamente des ‚Seins in Adam‘ und anderes anonym. Das im Sommer 1932 breit analysierte, aber hier nur am Rande erwähnte Problem der Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung [...] als Anlaß der Themenwahl vermuten [...], hieße einen übersprudelnden Brunnquell durch einen Tropfen erklären. Das Kolleg ist vielmehr die biblische Fundierung der Übung über theologische Anthropologie [...]. Die Fülle der Weltaufgaben wie Arbeit, Technik, Gewissen, Selbstmord, Ehe, Einsamkeit [...], der Plan, ‚die alte Bildersprache der magischen Welt in die neue Bildersprache der technischen Welt zu übersetzen‘ [...], und das Für–andere–Sein der Freiheit [...] sind bemerkenswert. Die mit der Schlangenverheißung bejahte Wirklichkeit des ‚sicut-deus-Schöpfermenschen‘, ‚daß er ohne das Leben aus Gott vor Gott leben muß‘ [...], daran wird ständig erinnert, Lobpreis des Schöpfers, nach Fall und Entzweiung: *Ex profundis* [...].⁶⁹⁷

Zur Zeit seiner Vorlesung hatte Bonhoeffer einen Kreis von Studierenden um sich. Sie wanderten, verbrachten Wochenenden miteinander und hörten Musik. Seine umfangreiche Schallplattensammlung mit amerikanischen Spirituals stand den Studierenden zum freien Gebrauch zur Verfügung (DB, 252 f.). Sicherlich wirkte seine Zeit in New York nach. Dort lasen und besangen Menschen in direkter Entsprechung zum unterdrückten Sklavenvolk der Israeliten biblische Texte als Predigten für sie selbst (vgl. DB, 185 ff.).⁶⁹⁸ Die 1932/33 auf ihre

⁶⁹⁵ Die Herausgeber von SF notieren, Bonhoeffer habe anscheinend die Choralstrophe aus „Lobt Gott, ihr Christen alle gleich“ (Nikolaus Hermann) aus dem Kopf zitiert und dabei den ‚Cherub‘ mit dem ‚Engel‘ ersetzt. Wenn dem so wäre, hätte er das für die Drucklegung nicht korrigiert.

⁶⁹⁶ Nikolaus Hermans Text hat seine theologische Mitte in Strophe 4 mit dem ‚wunderlichen‘ Wechsel von ‚Fleisch und Blut‘, die der Gottessohn ‚annimmt‘, mit ‚seins Vaters Reich‘, die ‚Klare Gottheit‘, die er ‚uns‘ ‚dran‘ ‚gibt‘. Laut einer Mitschrift soll Bonhoeffer die Strophe 6 des Liedes aus dem Kopf zitiert und irrtümlich mit ‚Luther‘ verbunden haben (SF, 136, Anm. 3 der Hgg). Interessanterweise findet sich in dem Liedtext kein deutlicher Bezug zum Kreuzesgeschehen. Mag auch das Kreuz für Nikolaus Herman in lutherischer Denkart und in Auslegung von Phil 2,6-8 (so die Anmerkung der Hgg. des Evangelischen Gesangbuches) als die letzte Konsequenz der Inkarnation gegolten haben: Im Text steht davon nichts. Das Paradies ist damit aufgeschlossen, daß Gott die Gottheit drangibt an die Menschheit, von sich aus das Paradies öffnet. Von einem Heilsgeschehen am Kreuz ist nicht die Rede. – Sollte das Bonhoeffer übersehen; sollte ihm das unbewusst geblieben sein? Eher vermute ich in solchen Verweisen die Vielfältigkeit seiner gelegentlich auch intuitiv vertieften, geradezu assoziativen Lesart der Bibel. Oder eben auch eines Weihnachtsliedes mit seinen verschiedenen Bezügen.

⁶⁹⁷ Gerhard Krause, Artikel ‚Bonhoeffer‘, in Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. VII, Berlin, New York 1993 (1981), 55–66, ebd. 59.

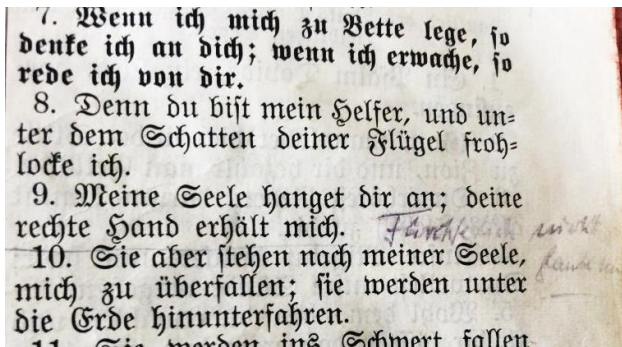
⁶⁹⁸ Womit – en passant – eine hermeneutische Regel einer Bibelexegese nach der Shoa angedeutet ist: Das ‚Alte Testament‘ wird dann zu Recht als Teil der ganzen Bibel auf Christus hin ausgelegt, wenn und insofern seine Texte auch für sich selbst stehen können, als bei ihrer Auslegung beachtet wird, daß sie ihren historischen Kontext haben, ihre jüdische Auslegungstraditionen neben diversen christlichen Auslegungen, und daß sie auch eine

Art geniale Vorlesung hätte Bonhoeffer 1944 noch einmal völlig neu konzipiert: Noch mehr vom biblischen Text her, unter Aufnahme vielleicht anderer Texte aus der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament, mit der Intention, tatsächliche Lebenserfahrung biblisch, und d. h. nun ‚weltlich‘, zu interpretieren. Die Vorlesung bleibt mit ihrer Wucht und ihren Grenzen ein Schlüsselwerk, um den ‚ganzen‘ Bonhoeffer zu verstehen.

4. Bonhoeffer und die Psalmen

4.1 *Gemeinsames Leben und das Gebetbuch der Bibel*⁶⁹⁹

„Wer nicht betet, ist kein Christ. Daß das heute nur noch so wenige wissen, liegt einfach



daran, daß sie nicht mehr verstehen, was beten heißt. Beten ist nicht nur bitten und auch nicht nur danken [...] Beten heißt erstlich einmal stille werden, daß wir Gottes Wort an uns vernehmen, heißt dann aber, daß wir Antwort geben, sei es in Worten oder Taten. Beten heißt, sein Leben zu Gott hinwenden und auf sein Wort hin, das durch Christus an uns kam, unser Leben ihm ganz hingeben, anvertrauen, heißt uns ihm ans Herz werfen, heißt mit Gott zusammenwachsen, Gottes Leben in unserm Leben spüren. Beten

heißt Gott nahekommen und nahebleiben wollen, weil er uns nahegekommen ist“ (Predigt 1930).⁷⁰⁰ – *Hs. Kommentar zu Psalm 63,7ff.*: „Fürchte dich nicht. Glaube nur.“

In spezifisch modifizierter Form traf auf Bonhoeffer zu, was sein theologischer Lehrer in Berlin Karl Holl⁷⁰¹ über Luthers Umgang mit den Psalmen geschrieben hatte.⁷⁰²

Wirkungsgeschichte haben, eine Geschichte legitimen und nach Maßstäben, über die gestritten sein muss, auch illegitimen Gebrauchs.

⁶⁹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen* (1940), in: Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, hg. von Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr, München 1997 (DBW 5), darin: *Gemeinsames Leben* (1939), 13–102 (= GL); *Gebetbuch der Bibel* (1940) 104–132 (GB).

⁷⁰⁰ Predigt zu 1. Thess 5, 16 ff: „... betet ohn‘ Unterlaß ...“, zum Zweiten Theologischen Examen, gehalten in Teltow 20.7.1930 (DBW 10, 568 ff., Zitat 572).

⁷⁰¹ Zitiert nach: Karl Holl, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (Vortrag 1920), in: Holl I, 544–582. – Bonhoeffer las und verarbeitete darüber hinaus für sein Referat zur Schriftauslegung 1925 (DBW 9, 305–322) von Holl, *Luther und die Schwärmer* (Vortrag 1922), in: Holl I, 420–467, Zitat 547.

⁷⁰² Bonhoeffer hat sich intensiv mit Karl Holl auseinandergesetzt (vgl. DB, 97 f., DBW 1, 310 f., DBW 9, 305 ff., DBW 10, 369 f.). Holl war und blieb ihm sein eigentlicher Lehrer auf dem Weg zu Luther. Noch in das Gefängnis ließ er sich Aufsatzbände Holls bringen (WE, 92. 179). In seiner Antrittsvorlesung 1930 grenzt er sich von Holl kritisch ab: Holl habe ‚Luthers Religion‘ als eine ‚Gewissensreligion‘ ‚bestimmt‘. Damit sei einhergegangen eine ‚merkwürdig geringe Einschätzung der Christologie bei Luther: Der Mensch findet Gott irgendwie in sich selbst vor, er hat ihn in der Reflexion auf sich selbst [...] Doch erfuhr Holl hier den lebhaftesten Widerspruch durch die sogenannte dialektische Theologie [...] Der Mensch [...] bleibt völlig ungesichert, weil er ganz bei sich selbst bleibt ...‘ (vgl. DBW 10, 370). Holls Betonung des ‚eigenen Innenlebens‘ im Menschen in seiner Bedeutung für das Verstehen sowie die von Luther ausgehende intensive Reflexion des hermeneutischen Vorgangs durch die Jahrhunderte (neben Luther Thomas Müntzer, nach Luther Flacius, die Pietisten, die Puritaner, Schleiermacher, Dilthey) interessierte Bonhoeffer 1925 (noch) nicht bzw. nur in ihrem dogmatischen Ergebnis

„Verstanden war Christus nur, wenn man seine Wirkung, sein Gericht und seine Gnade, an sich erlebte, wie umgekehrt dann wieder Christus den Sinn der Schrift erschloß. Das Erfassen des so gedeuteten ‚geistlichen‘ Sinnes sieht Luther aber weiter an gewisse innere Bedingungen auf Seiten des Lesers geknüpft [...]. Über den bloßen Buchstaben hinaus in die letzte Absicht, den ‚Geist‘ der Schrift, vermag nur der vorzudringen, der ihn in sich selbst verspürt⁷⁰³, oder wie Luther dafür noch deutlicher sagen kann: derjenige, der die Gemütsbewegungen und die Herzenszustände, um die es sich in den Psalmen handelt, aus eigener Erfahrung kennt.“⁷⁰⁴

Luther und Bonhoeffer lebten und dachten beide auf ihre Weise radikal erfahrungsbezogen. Mit etwas halbherzig Gelebtem und nicht zuende Gedachtem gab sich keiner zufrieden. Schon den jungen Bonhoeffer aber zeichnete wohl noch stärker als Luther eine zeitweilig geradezu apodiktische Rigorosität aus in der Benennung und Darstellung dessen, worauf es ihm unbedingt ankam.

„Wer nicht betet, ist kein Christ“ (s. o.). Beten ist für Bonhoeffer Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Und es ist *zugleich*⁷⁰⁵ auch geistige Arbeit. Beten und Schriftmeditation, das eine nicht ohne das andere, ist das spezifische Handeln von Christen ist, mithilfe dessen sie durchaus aktiv und methodisch arbeitend⁷⁰⁶ sich bereitstellen für Gottes Gegenwart in Jesus Christus, für den Geist, der sie ergreift, erlöst und erneuert und sie damit in Gottes Handeln hineinzieht, auf dass sie das Gute und Gerechte in der Welt tun und so teilnehmen am Leiden und am geschichtlichen Handeln Gottes in der Welt.

„Ich glaube, daß Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will. Dafür braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen ...“

Diese gegenüber Luther wohl noch schärfere Bereitschaft, sich von sich selbst los (frei) gemacht und in den Dienst Gottes, in die gehorsame Nachfolge gestellt zu sehen, hat Dietrich Bonhoeffer immer wieder auf jenen von mir schon oft skizzierten geistigen Hochgrat geführt, von wo aus ein tiefer Fall nach links und nach rechts möglich gewesen wäre. Er riskierte das

(in dem Aufweis einer theologisch überzeugenden Lehre von der Schrift). An den eigentlich hermeneutischen Reflexionen Holls war Bonhoeffer zu diesem Zeitpunkt damals nur bedingt interessiert. Als Bonhoeffer sich später im Gefängnis neu mit der Geschichte des Christentums befasst, geht ihm nicht zufällig beim Lesen von Dilthey, Holl u. a. der Sinn für die hermeneutische Frage neu auf als die Frage nach dem Verstehen der Bibel in den geschichtlichen Veränderungen, sprich in der ‚religionslos‘ und ‚mündig‘ gewordenen Welt, zugleich als die Frage des die Bibel auslegenden Menschen nach sich selbst. Genau diese Frage galt für den Bonhoeffer von 1925 und 1930 als theologisch verdächtig. Im Gefängnis fragt Bonhoeffer: Wie kommt der wirkliche Menschen mit seinen tatsächlichen Wünschen, Sehnsüchten, Gefühlen, Ängsten, Hoffnungen, seinem tatsächlichen Gewissen, seiner realen Stellung zu religiösen Fragen zur Geltung angesichts der ‚Offenbarung‘ des ‚Gottmenschen‘ Jesus Christus?

⁷⁰³ Holl I, 547, ebd. in Anm. 4 mit Verweis auf WA IV, 305,8 ff: „*nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habeat*“.

⁷⁰⁴ Mit Verweis auf WA III, 549,33: „*nullus enim loquitur digne nec audit aliquam scripturam, nisi conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat quod foris audit et loquitur, et dicat: ‚Eia, vere sic est‘*“ (Holl, 547, Anm. 5).

⁷⁰⁵ Wieder ein ‚Zugleich‘. Die von Gott eröffnete und frei geschenkte Beziehung wird vom Menschen durchaus auch mit ‚Gehorsam‘ beantwortet: Hören und arbeiten, sich zur Verfügung stellen, mit Jesus in Gethsemane wachen ...

⁷⁰⁶ „Gebet ist Arbeit!“ (DBW 14, 513)

Äußerste beim ‚glauben lernen‘. Die ‚Naturen‘ ‚ganz Mensch‘ und ‚ganz Gott‘ des Jesus Christus rissen ihn selbst immer wieder einmal leibhaftig mit sich. Bonhoeffer kannte das Gefühl der eigenen Bedeutung und einen abgrundtiefen Selbstzweifel, die Versuchung zum Größenwahn und die damit verbundene, u. U. scharfe Selbstkritik.⁷⁰⁷ Oben auf dem schmalen Grat war er geführt vom Geist Gottes, von guten Mächten geborgen; aber er wusste um die Abgründe.

In den Psalmen – für Luther eine Fundgrube menschlichen Empfindens, eine Quelle der Poesie, Vorspiel und Hinweis auf die Erfahrung des gnädigen Gottes – suchte Bonhoeffer, hierin spezifisch anders als sein Vorgänger in der Reformation der protestantischen Theologie – weniger das Expressive als eine konkrete Wegweisung. Darum war ihm der 119. Psalm der liebste. Er verstand ihn im Wesentlichen als Lehre von Gottes Gebot und verbunden damit als die Erlaubnis zum Leben im Diesseits unter Gottes Führung.

Mit diesen Hinweisen sei die Licht- und auch die Schattenseite von Bonhoeffers Umgang mit den von ihm geliebten Psalmen als dem ‚Gebetbuch der Bibel‘ skizziert. Dieser existenzielle Hintergrund, der in seinen Schriften nirgends so prägnant in Bonhoeffers Bibelauslegung wird wie eben in seinem Psalmengebrauch, machen seine Auslegungen reizvoll, macht aber zugleich auch unmöglich, sie kontextlos zu verstehen oder einfach nachzubeten. Es fehlt ihnen insgesamt das Spielerische, das Poetische im engeren Sinn, Leichtigkeit der Sprache, Freude am Experiment. Bonhoeffers Auslegung der Psalmen geht auf die theologische Bedeutung und die ethische Orientierung. Sie ist sehr ernst zu nehmen. Bonhoeffer ahnt wohl in Tegel, dass es eine echte Erweiterung seines Umgangs mit der Bibel sein könnte, wenn er einfach einmal lesen und genießen könnte, was da an interessanten, zuweilen haarsträubenden, humorvollen, hintsinnigen, erschütternden Erzählungen, Versen, Worten steht, ohne dass man das Gelesene sofort in ein theologisches Verstehen einordnen könnte – und sei es eine christologische Lesart des ‚Alten Testaments‘ und eben auch der Psalmen.

„Herr, lehre uns beten!“ So sprachen die Jünger zu Jesus [...]. Beten-lernen, das klingt uns widerspruchsvoll. Entweder ist das Herz so übertoll, daß es von selbst zu beten anfängt, sagen wir, oder es wird nie beten lernen. Das aber ist ein gefährlicher Irrtum [...], als könne das Herz von Natur aus beten. Wir verwechseln dann Wünschen, Hoffen, Seufzen, Klagen, Jubeln – das alles kann das Herz ja von sich aus – mit Beten. Damit aber verwechseln wir Erde und Himmel, Mensch und Gott. Beten heißt ja nicht einfach das Herz ausschütten, sondern es heißt, mit seinem erfüllten oder auch leeren Herzen den Weg zu Gott finden und mit ihm reden. Das kann kein Mensch von sich aus, dazu braucht er Jesus Christus. Die Jünger wollen beten, aber sie

⁷⁰⁷ Bonhoeffer diagnostizierte z. B. in einem Brief an Elisabeth Zinn 1936 nachträglich an sich eine „wahnsinnige Eitelkeit“ (vgl. DBW 14, 113).

wissen nicht, wie sie es tun sollen. Das kann eine große Qual werden, mit Gott reden wollen und es nicht können, vor Gott stumm sein müssen, spüren, daß alles Rufen im eigenen Ich verhallt, daß Herz und Mund eine verkehrte Sprache sprechen, die Gott nicht hören will [...]. Wenn er mit in sein Gebet hineinnimmt, wenn wir sein Gebet mitbeten dürfen, wenn er uns auf seinem Wege zu Gott mit hinaufführt und uns beten lehrt, dann sind wir von der Qual der Gebetslosigkeit befreit. Das aber will Jesus Christus. Er will mit uns beten, wir beten sein Gebet mit und dürfen darum gewiß und froh sein, daß Gott uns hört. Wenn unser Wille, unser ganzes Herz eingeht in das Gebet Christi, dann beten wir recht. Nur in Jesus Christus können wir beten, mit ihm werden wir auch erhört [...]. Nicht in der falschen und verworrenen Sprache unseres Herzens, sondern in der klaren und reinen Sprache, die Gott in Jesus Christus zu uns gesprochen hat, sollen wir zu Gott reden und will er uns hören“ (GB, 107 f.).

Hoch ist der Anspruch, den Bonhoeffer an sich als den Betenden stellt: Nicht das Herz ausschütten möchte er, sondern selbst noch mit leerem Herzen den Weg zu Gott finden und gehen. Den einzigen Ausweg aus dem Dilemma, beten zu wollen, zu müssen, und nicht beten zu können, sieht Bonhoeffer darin, dass je ich mich hingebe an Jesus Christus. In dem Prozess dieser Hingabe verwandelt Gott mich, der oder die ich in Wahrheit gar nicht bete, sondern bei mir selbst verhaftet bin und qualvoll leer und stumm bleiben muss, in einen Menschen, der letztlich lernt, das Gebet Jesu mitzubeten. Darum lerne ich es auch, nicht die eigenen Leiden und Leidenschaften so sehr ernst zu nehmen, sondern das Leiden Gottes in der Welt.⁷⁰⁸

Zuletzt fallen an dieser neuralgischen Stelle in Bonhoeffers existenzieller Theologie Gottes und der Menschen Handeln in eins, insofern Menschen in Anerkenntnis des kategorialen Unterschieds von Erde und Himmel, Mensch und Gott sich von Jesus Christus hineinnehmen lassen in *sein* Gebet. Sie sind nun wahrhaftig und tatsächlich Nachfolgende geworden, Brüder und Schwestern des Jesus, Gottes bevollmächtigte Zeugen und Zeuginnen in der Welt.

Vom Vaterunser als dem Gebet des Gott-Menschen Jesus Christus her erscheinen Bonhoeffer auch die alttestamentlichen Psalmen nicht als theologisch veritable Poesie des Herzens von vielen Menschen und Generationen des jüdischen Volkes. Tatsächlich ist ihr „Wünschen, Hoffen, Seufzen, Klagen, Jubeln“ durch alle theologisch und politisch motivierte Redaktion hindurch in den Psalmversen nachzulesen, zeigt die Poesie einer guten Übersetzung, dass Menschen sich getraut haben, zu Gott zu beten, indem sie ihr Herz auszuschütteten, manchmal auch klagten, dass es in ihnen leer und traurig war, dass sie unterzugehen drohten in Depression, in Todesangst, in Schuldverstrickung. Es ist merkwürdig, dass Bonhoeffer nicht auf dieser Spur – mitten durch das Menschliche in den

⁷⁰⁸ So heißt es auch noch am 21.7.1944, nun aber mit einem entscheidenden Unterschied: Der Betende hat darauf verzichtet, aus sich etwas zu machen, und sei es einen, der im Sinne seiner eigenen früheren Ausführungen zu Gebet und Bibel so genau zu wissen meinte, was das Gebet ist und was nicht, was ein Christ ist und wie jemand ein Christ wird.

Psalmen hindurch – zu dem fand, was ihm, anscheinend dazu in Konkurrenz, eigentlich wichtig zu sein schien: In den Psalmversen Christus, den Gekreuzigten zu glauben, sich ausschließlich an ihn zu halten, von ihm alle Lebensweisung (das konkrete Gebot) zu erhalten.

In einem Finkenwalder Vortrag zu „Christus in den Psalmen“ (1935, DBW 14, 369 ff.) postuliert er in Abgrenzung von der „textkritischen und historischen Auslegung des Alten Testaments“ und der „dogmatische[n] These der Verbalinspiration“ (ebd., 373) als dritten Weg:

„Wie kann ich beten? [...]. Subjekt ist Christus der Gekreuzigte – Er selbst betet in dem Gottlosen: kreuzige ihn! So geht er *ein* in die Welt und wir beten stammelnd nach und bitten um seine Gnade. Wir wissen: wir sind die Feinde, die so beten – und wir sind die durch's Kreuz Begnadigten“ (ebd., 375)

Dieser kreuzestheologisch nuancierte Subjektwechsel birgt für Bonhoeffer 1935 und wohl in toto auch noch 1940 (im Gebetbuch der Bibel⁷⁰⁹) die einzige ihm vorstellbare und in seinem Fall auch lebbare Möglichkeit, beides ‚ganz‘ zu wollen, zu wagen und zu handeln: ganz Mensch sein, Sünder, schwach, voller Angst, Sorgen, Anfechtungen, im Herzen leer, müde, voller Weltekel und partiell auch Selbsthass⁷¹⁰ und ganz an Gottes weltverwandelnde Tat in Jesus Christus zu glauben, eine Tat nicht nur damals, sondern durch die Schöpfung, Erhaltung, Versöhnung in Jesus Christus und dereinst Vollendung und Erlösung der Welt hier und heute für den Menschen aktuell, der sich diesem Gott nahen will in Furcht und Liebe.

Das christologische Konzept des Subjektwechsels hat seinen hohen Preis. Bonhoeffer kann die von ihm geliebten Psalmen nur indirekt und nur kritisch als ein Buch von Menschen geschrieben für Menschen verstehen. Seine im Grundansatz chalcedonensische Matrix in Erleben und Denken tendiert in Bezug auf den Umgang gerade mit der Poesie der Psalmen

⁷⁰⁹ Ich habe – ähnlich die meisten Bonhoeffer-Forschenden – das Ende der sogenannten mittleren Phase in Bonhoeffers theologischem Lebenswerk auf 1939/40, seinem Eintritt in die Konspiration (erst gedanklich, dann konkret) datiert. Ich halte das ‚Gebetbuch der Bibel‘ für eine Schrift im Übergang. Nähere Untersuchungen, die ich an dieser Stelle nicht leisten kann, müssten (und könnten) verifizieren, dass und inwiefern Bonhoeffer in dieser kleinen Schrift im Wesentlichen noch einmal theologisch zurückblickt auf die Erfahrungen im Predigerseminar und im Kirchenkampf, dass aber in diesem Resümee auch schon Differenzen im sprachlichen und sachlichen Detail aufzuspüren sind, die theologisch über den Stand von 1935 hinausreichen. Eine Referenz in dieser Hinsicht ist Bonhoeffers Meditation über Psalm 119, geschrieben Winter 1939/40 (DBW 15, 499–535, vgl. ebd., 499, Anm.1). Dazu s. u. 4.2.

⁷¹⁰ „... ich habe das Gefühl, ich werde durch das, was ich sehe und höre, um Jahre älter und die Welt wird mir oft zum Ekel und zur Last [...]. Ich frage mich selbst oft, wer ich eigentlich bin, der, der unter diesen gräßlichen Dingen das heulende Elend kriegt, oder der, der dann mit Peitschenhieben auf sich selbst einschlägt und nach außen hin (und auch vor sich selbst) als der Ruhige, Gelassene, Überlegene dasteht und sich dafür (d. h. für diese Theaterleistung, oder ist es keine?) bewundern lässt?“ (15.12. 1943, WE, 235). – Diesen düsteren Schatten muss man mitdenken, wenn man sein Gedicht ‚Wer bin ich?‘ mit dem zuversichtlich klingenden Schluss in seiner Abgründigkeit verstehen will (vgl. WE, 513 f.).

dahin und muss dahin kommen, dass die menschliche Seite nur gewissermaßen über den Umweg durch den ‚Himmel‘ auf die ‚Erde‘ zurückkommen darf. Letztlich werden die Psalmentexte, wird ihre expressive Poesie entwertet, wird sie den Juden, sogar dem legendarischen Psalmendichter David, – hartes Wort – enteignet; denn im Unterschied zur Haltung Luthers und der anderen Reformatoren ist Bonhoeffer hier konsequent: Auch ein Psalm Davids, mag er historisch von ihm verfasst sein oder nicht, ist letztlich und theologisch gesehen zuerst ein Psalm Jesu Christi. Bonhoeffer gibt zwar zu, dass er diese Auffassung kaum mit dem Neuen Testament belegen könne (GB, 111). Mit Verweis auf etwa Lukas 24,44 ff. aber findet Bonhoeffer dann doch genug biblischen (neutestamentlichen!) Grund für seine Auffassung.⁷¹¹

Man mag fragen: Das, was ihn in den Gottesdiensten in Harlem so fasziniert hatte, dass hier wirklich das Evangelium gepredigt wurde und dass und wie die Gemeinde auf die Predigt jeweils reagierte, die (in Wahrheit ritualisierte) Korrespondenz von Prediger und Gemeinde, Predigtaussage und ‚Amen‘ und ‚Halleluja!‘ aus der Gemeinde, schien ihm nicht nur voller Leben zu sein, sondern auch echt und vom Geist Gottes erfüllt. Zum Geheimnis der Predigt

⁷¹¹ Von einer Theologie des Lukas in Bezug auf z. B. Lk 24,44 ff. ist keine Rede. Bonhoeffer will und kann seine intensive Theologie, gestützt auf eigene Erfahrungen, weitgehend unabhängig von Erkenntnissen und Methoden der historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Herangehensweise an antike Texte entwickeln. Immer wieder zeigt sich, dass er seinen großen Intentionen und Intuitionen damit keinen Gefallen macht; denn es kommt einem später von ihm selbst gebrandmarkten *sacrificium intellectus* gleich, hier etwa die Theologie des Lukas oder auch nur der ersten und zweiten Christengeneration einfach zu übergehen. – Man kann darüber spekulieren, ob und dass ihm seine im Gefängnis in Tegel geschenkte Erfahrung von der eigenständigen Qualität des ‚Alten Testaments‘, von dem her von nun an das ‚Neue‘ lesen möchte – und nicht mehr umgekehrt (! Vgl. nur WE, 226 f., 499 ff., 548 f.), ihn mittelbar auch für eine literarische, eine historisch-kritische und eine das Judentum grundlegend respektierende Herangehensweise an die Hebräische Bibel geöffnet hätte. Wahrscheinlich. Ansätze sind nachlesbar da. Johannes Woyke, (Ders., *Contemporary Biblical Hermeneutics and Bonhoeffer's ‚Theological Exposition‘ of Scripture*, in: Wüstenberg /Zimmerman 2013, 17–36) fragt, ob die in der ‚Ethik‘ und dann in Tegel klar zum Ausdruck gekommene Bestrebung Bonhoeffers, das Jenseitige mitten im Diesseitigen zu lokalisieren, nicht schon in der christologischen Auslegung der Psalmen als ‚Saat‘ (‘seed’) angelegt war: „I wonder whether a seed for this was not even sown in his early Christological exposition of the psalms. Far from seeing pointers to Christ in passages of the psalms, it was the presumption that Christ himself prayed and prays all that is spelled out – what the godly say and what the ungodly say – which makes the difference. This seed was sown, but it took the imprisonment in Tegel and re-reading the Old Testament with fresh eyes to let this seed grow and permeate Bonhoeffer's thinking and feeling as well. Reading the New Testament ‘according to the Old Testament’ may have eventually changed his view on what constitutes an Old and a New Testament mindset respectively. Bonhoeffer may have had overcome his reluctance to let Christ speak directly through what he calls in his introduction to the Psalms ‘the false and confused language of our heart’” (ebd., 32). – Woyke scheint ein Interesse im Sinne heutiger Bemühungen zu haben, mit Bonhoeffer an der Seite von Gottes Wort und Rede auch im Gefühl des Menschen sprechen zu können. Abgesehen davon, dass sich Dietrich Bonhoeffer in Bezug auf sein Gefühl und gar Gott im Gefühl aus verschiedenen, persönlichen wie theologischen, Gründen sehr bedeckt gehalten hat, bezweifle ich, dass die an sich möglicherweise faszinierende Denkfigur, speziell die Rachepsalmen ausschließlich als Worte des gekreuzigten Jesus Christus nachbeten zu können, eine Vorahnung, eine ‚Saat‘ für das spätere Denken in Tegel sein konnte, eher im Gegenteil: Indem Bonhoeffer das ‚Alte Testament‘ erst jetzt nicht mehr nur auf eine doch irgendwie fixierte Lehre von Jesus Christus hin, sondern im Sinne der Erkenntnis des ‚Vorletzten‘ und des Lebens im Vorletzten (!) zu lesen wagt (nicht schon 1938: GL oder 1940: GB!), kann sein Blick und auch sein Gefühl erst frei werden für die gegenüber früher doch neue Sicht (‚fresh eyes‘) auf das Leben, Christus und die Bibel, den gesamten ‚mindset‘ (Woyke).

und Liturgie der Gottesdienste in den Gemeinden der Afroamerikaner in Harlem jener Jahre gehörte, dass die Beteiligten die Bibeltex te unmittelbar zu sich sprechen lassen. Sie nehmen sich die Freiheit, die Texte so zu lesen, als wären sie für sie in ihrer aktuellen Situation geschrieben. Es gehörte damals und gehört bis heute dann als sozusagen zweite Seite derselben Medaille für Prediger und Predigerinnen in einer Kongregation afro-amerikanischer Christen auch dazu, sich die Freiheit zu nehmen, die Worte der Bibel als die *eigenen* Worte nachzusprechen, mit ihnen zu spielen, sich anregen zu lassen, eigene Gebete, Lieder, Predigten zu konzipieren und komponieren aus dem Urstoff der biblischen Poesie. All das überraschte den akademischen Theologen aus Deutschland 1930/31 und leuchtete ihm unmittelbar ein. Auch Bonhoeffer wollte auf das aktuelle Wort Gottes hören, wollte vernehmen, was Gott gerade ihm hier und jetzt durch das Wort der Bibel zu sagen habe.

Gerade an seinem eigenen Umgang mit den biblischen Psalmen müsste man dementsprechend nachvollziehen können, wie Bonhoeffer selber es anfängt, die Expressivität von Sehnsucht und Klage, Trauer und Verzweiflung, Freude und Gotteslob, Triumphgefühl und Rachege lüsten, Unglauben und Vertrauenserfahrung usw. zu beziehen auf den Psalter als Teil der Bibel und damit als Wort Gottes. Es müsste sich gerade an diesen Texten erweisen, was es heißen soll, dass nicht nur im, sondern auch durch das Menschenwort das Gotteswort zur Sprache kommt. Wie sollten sonst das Göttliche und das Menschliche im Sinne von Chalcedon ungetrennt und unvermischt in eine Einheit zusammenkommen, wenn zuvor das Menschliche zum Göttlichen hin mutieren müsste? Dass Gott durch das Gebet Menschen verwandelt und in Anspruch nimmt, hängt doch weder theologisch noch existenziell daran, dass das Menschliche zunächst eben doch abgewertet und irgendwie ‚gemein‘ erscheint, als wäre das Ausschütten des Herzens eine primitive, Gottes nicht würdige, eine höchstens anfängliche, noch kaum ernst zu nehmende, ja fehlgehende (Bonhoeffer‘ ‚gefährliche‘!), falsche ‚religiöse‘ Frömmigkeit.

Der ‚gefährliche Irrtum‘ dieser unmittelbaren Frömmigkeit mag unbewusst auch in dem bestehen, was alles an unkontrollierbaren Gefühlen zu Tage kommen könnte, wenn Menschen ihr Herz ausschütten. Bonhoeffer meint sicherlich mehr: Wenn Menschen ihr Bild von Gott fixieren auf den Wunscherfüller-Gott, machen sie Gott zum Götzen, werden sie geistig nie erwachsen, nie mündig. Wohl wahr – und doch: Wie werden Menschen denn erwachsen, ohne zunächst einmal in einem langen Prozess erkannt zu haben, von welchen oft unbewussten, manchmal nur notdürftig versteckten Sehnsüchten, Ängsten, Projektionen sie abhängig sind in Bezug auf ihr Selbstbild, ihr Lebensverständnis und ihr Gottesbild? Wie soll es zur Befreiung

von den ‚Dämonen‘ kommen, ohne dass Jesus, und d. h. auch Gottes Geist in Menschen hier und heute, die Dämonen beim Namen benennt, so dass sie – vielleicht unter Geschrei und Flüchen – ausfahren? Bonhoeffer war ein großer Bibellehrer und Prediger, ein Prophet allzumal. Ein Seelsorger? Bedingt.⁷¹²

Wenn es eine ‚Mitte der Schrift‘ geben sollte, dann müsste sich, wie bei Luther, an den Psalmen erweisen lassen, dass und wie der Glaube an Jesus Christus ‚allein‘ sich wiederfinden ließe in den ‚alttestamentlichen‘ Texten, in den Gebeten derer, die eben nicht an einen gekreuzigten Messias aus Nazareth haben glauben können, weil sie von ihm nicht wissen konnten⁷¹³, abgesehen davon, dass an diesen Texten sich zeigen muss, dass und inwiefern der Jude, wie Bonhoeffer sagen konnte, die Christusfrage offen hält; denn von dem Messias der Christen ist in Psalm 23 und auch in Psalm 119 oder 139 nicht so ohne Weiteres die Rede.

Zu den inhaltlichen Fragen der Lehre kommt in Bezug auf die Psalmen die Beachtung von Textgattung, Sprache, historischem Kontext, liturgischem Gebrauch, sprachlicher Gestalt. Die multiperspektivische resp. aspektive Vielfalt der Psalmen sprengt den Rahmen jeder theologischen Lehre, lädt vielmehr dazu ein, das eigene Herz zu öffnen vor Gott, auch und gerade in seiner Verworrenheit, Unreinheit, Unklarheit, auch Halbherzigkeit. Die Psalmen sind eher Gebetsschule als Gebet Jesu Christi, eher das Gebet von Sündern als das gereinigte Gebet eines zwar von der Sünde Versuchten (darin ‚wie wir‘), aber doch Sündlosen (weil Gottes Sohn).⁷¹⁴

Genau hier, bei den Psalmen, kommt Bonhoeffers Umgang mit der Bibel ab 1935 am deutlichsten auf seine Höhe und an seine Grenze. Als machte er eine theologische Höhenwanderung auf dem Berggrat. Man weiß als Leser manchmal nicht: Ist er ganz oben? Sieht er nur mehr als man selbst? Hat er den Überblick? Oder ist er abgestürzt? Müsste er sich das Ganze noch einmal neu, wirklich von ‚unten‘ aus, ansehen, um dann wieder hochzusteigen, nun aber vermittelnd die Höhe Gottes im Menschen ganz unten.

⁷¹² Die ‚Seelsorge‘, die Bonhoeffer mithilfe von Psalmworten etwa Renate und Eberhard Bethge angeeignet ließ, hat etwas Rührendes, aber auch etwas Beschämendes. Er hielt sich nicht immer an seine eigenen besten Erkenntnisse, dass im Sinne der Polyphonie des Lebens nicht zu jeder Lebenslage ein Bibelwort, etwa zur Erotik nicht etwas aus den Psalmen gesagt sein muss.

⁷¹³ Analog muss gelten: Wie können Psalmen zugleich, d. h. parallel oder dialogisch oder wechselseitig einander Gast seiend oder jedenfalls als Geschwister respektierend, *jüdisch und* christlich gebetet werden, d. h. von Menschen, die nicht an Jesus Christus glauben wollen, und solchen, die es wollen?

⁷¹⁴ Bonhoeffers Betonung des Menschen Jesus in den Tegeler Briefen mit seiner vorauslaufenden starken Akzentsetzung beim Zusammenhang von Inkarnation und Erlösung in der ‚Ethik‘ deutet mindestens an, dass ihm selber mehr und mehr bewusst wurde, dass er eines Tages auch noch einmal an die Substanz seiner Christologie herangehen müsste. Zunehmend stand auch sie auf seinem eigenen Prüfstand.

Theologisch und quasi ‚objektiv‘ zeigt sich die Grenze seiner nicht ausgearbeiteten Hermeneutik, die von ihm selbst so bezeichnete ‚Lücke‘ (WE, 312). Bonhoeffer gelingt es in seiner mittleren Phase nicht, die Psalmen als zugleich ganz Menschen- und Gotteswort in einem chalcedonensischen Sinn zu interpretieren. Um es pointiert zu sagen: Die Psalmen sind ihm in dieser Zeit so sehr und so eindeutig Menschenwort, dass er sie theologisch, und d. h. bei ihm: christologisch, meint überholen zu müssen: Indem Jesus das menschliche, im Grunde mit Wertung: allzu menschliche, Gebet der Psalmen zu seinem Gebet macht, kommt es über ihn zur Gemeinde (eher zur Gemeinde als zum Einzelnen, wird es darin und nur darin zum Gotteswort!⁷¹⁵).

„Es gibt keine Äußerung der Frömmigkeit und der Unfrömmigkeit der Gemeinde Gottes, die hier nicht zu Wort käme. Es ist ein seltsames Auf und Ab, Fallen und Gehaltenwerden, Gedemütigt- und Erhobenwerden, durch das wir hindurchgehen wenn wir die Psalmen hintereinander beten [...]. Es gibt keinen Zugang zum Psalm als durch das Gebet; das heißt indem die Gemeinde das Wort des Psalms betend zu ihrem eigenen macht. Auf die Frage: wie soll ich beten, was mir noch so unverständlich ist? Heißt die Antwort: *wie sollst du verstehen, was du noch nicht gebetet hast?* Nicht unser Gebet ist der Maßstab für den Psalm, sondern der Psalm ist der rechte Maßstab für unser Gebet [...] der Psalter ist im spezifischen Sinne menschliches Wort, als er Äußerung menschlicher Frömmigkeit und also auch menschlicher Unfrömmigkeit ist. Er ist nicht nur formal, sondern auch inhaltlich Menschenwort. Er ist nicht, wie das Wort der Propheten ausschließlich von Gott an den Menschen ergehendes Wort, sondern Wort des Menschen an Gott, Wort menschlicher Not, Angst, Unglaubens, Trotzes, Rachgier, Sehnsucht, Hoffnung. Also nicht Mitteilung göttlichen Gebotes oder der Verheißung, sondern Gebet um das Wort Gottes [...]. Das Gebet des Psalter ist also nicht ein uns an die Hand gegebenes Modell des Betens, das wir einfach anwenden dürften, sondern es ist für uns zuerst und wesentlich nicht an uns, sondern an Gott selbst gebundenes Wort, das wir nicht zu sagen, sondern zu hören haben [...]. Das bedeutet sowohl ein theologisches wie ein seelsorgerliches Problem. Wie kann das betende Wort der Gemeinde zugleich Wort Gottes sein? Wie kann ich den Psalter beten?“⁷¹⁶

Den Psalter richtig, angemessen beten kann nach der von Bonhoeffer abgegebenen Bewertung der Psalmen als im Grunde ‚nur‘ Menschenwort nur jemand, der das zunächst einmal für wahr nimmt, dass trotz der und gegen die offensichtliche Menschlichkeit der Psalmworte in ihnen zu uns heute allein Gott redet und der Mensch zu hören hat. Es redet in den Psalmen nicht primär Gott, der Schöpfer der Welt⁷¹⁷, nicht der Gott der Juden wie der

⁷¹⁵ Das Gebet der Mönchsgemeinden in den meisten Orden, in den Bonhoeffer bekannten Klöstern Englands, in den Andachten und Gottesdiensten seiner Predigtamtskandidaten ist als gemeinschaftliches Gebet von Bonhoeffer als ein Segen für den Einzelnen erfahren und empfohlen worden. Dieser positiven Dimension der Betonung der ‚Gemeinde‘ in den Jahren 1935 ff. mag (unbewusst) an die Seite der Argwohn, vorsichtiger gesagt: die Unsicherheit gestellt sein, den Einzelnen nicht damit zu überfordern, in seinem stillen Kämmerlein allein kämpfen zu müssen mit seinen Gefühlen, auch den Anfechtungen, auch den möglichen Abirrungen in allerlei theologische Spekulationen. Bonhoeffer ist in diesen Jahren nicht frei davon, schnell den Teufel, das Böse, die Verführung durch finstere Mächte am Werk zu sehen. Die Tegeler Briefe atmen dagegen einen ganz anderen, davon nun gereinigten Geist. – Vgl. den völlig entgegengesetzten Weg Ingo Baldermanns, Kinder die Psalmen unmittelbar als Ausdruck auch ihrer Seele lesen zu lassen und genau so als Gottes Wort zu entdecken.

⁷¹⁶ Vortrag am Wochenende 30.7.–2.8.1935 vor Greifswalder Studierenden über ‚Christus in den Psalmen‘, DBW 14, 369–377, Zitate 369 ff.

⁷¹⁷ Das würde sowohl eine jüdische, wie auch eine allgemein ‚poetische‘ Lesart der Psalmen erlauben.

Christen, sondern ausschließlich „Christus als der Mensch gewordene Sohn Gottes“. Er betet zum Vater. Er betet „in ewiger Fürbitte“ und zugleich stellvertretend für uns:

„Er betet als der, der allenthalben versucht ist gleichwie wir, als der durch die Sünde und Tod gegangene, als unser Bruder, der uns kennt. Er betet dieses Gebet für uns, aber nicht als einer, der nicht zu uns gehörte, nicht bei uns wäre, er hat unser Gebet zu dem seinen gemacht und macht es in ewiger Fürbitte täglich zu dem seinen, dort wo ‚in seinem Namen‘ gebetet wird“ (DBW 14, 371).

Faszinierend, schillernd und hoch problematisch ist dieser theologische Hochseilakt Bonhoeffers. Zunächst fasziniert, dass es Bonhoeffer über den christologischen Umweg gelingt, in die Psalmen, dieses Herzstück der Frömmigkeit Israels, einen christlich-theologischen Grund einzubauen, auf dem sich dann die Explikation der Rechtfertigungslehre, christliche Ethik usw. aufbauen ließen. Die Psalmen, die zunächst alles Mögliche zu denken und zu sagen erlaubten, werden nach dem Maßstab eines lutherischen Theologen, konsequenter als Luther es selber wollte und konnte, zu einem Ausgangs- und Kernstück einer spezifisch evangelischen Spiritualität uminterpretiert. Was aber geschieht da eigentlich spirituell, wenn ich derart informiert und im Sinne von Bonhoeffers Theologie 1935 ‚glaubend‘ in diesem Spirit bete? Der „Mensch gewordene Sohn Gottes“ soll darin mein „Bruder“ sein, dass er mir mein Gebet de facto abnimmt, es zu seinem Gebet und damit erst richtig macht, damit es in veränderter, nun irgendwie himmlisch geklärt, gereinigter Gestalt von mir, und dies am besten in der versammelten Gemeinde, nachgesprochen wird ‚in seinem Namen‘?

Dietrich Bonhoeffer bezog sich mit seinem Verweis auf die *Expressivität* der Psalmen auf Luther, hatte aber gerade in Bezug auf das in seiner Expressivität persönlichste Buch der Bibel, die Psalmen, nicht Luthers Mut, die Worte des Psalters als seine ureigenen, individuellen zu beten, ohne dieses unmittelbare Bedürfnis gleich theologisch an Christus zu übermitteln und also de facto zurückzunehmen und christologisch zu überarbeiten. Auch Luther legte die Psalmen christologisch aus; und wie selbstverständlich fand er in praktisch jedem Psalm die Rechtfertigungslehre zu Wort gebracht; aber er glaubte ihnen ihre eigene Würde und poetische Expression. Bonhoeffer entwürdigt und missversteht faktisch (er will das genaue Gegenteil!) die Psalmen, wenn er sie letztlich ausschließlich als Wort des Christus versteht.⁷¹⁸ Als Student sah Bonhoeffer die poetische Eigenart und Kraft der Psalmen. In einem frühen Text (1925) heißt es:

⁷¹⁸ Es rächt sich, dass er früh, schon im Studium, die historisch und philologisch orientierte Bibelwissenschaft im Grunde nur noch gemäß den Vorgaben seiner Professoren ableistete, aber keinen originären und originellen Zugang fand, wie man denn im Geist von Chalcedon die Bibel zugleich ganz als Menschen- und als Gotteswort

„Wo findest du kläglichere, jämmerlichere Worte an Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehst du allen Heiligen ins Herz, wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da, an allerlei betrübtem Anblick des Zornes Gottes' (Luther). In rechter Weise in den vielfachen Leiden, die die Welt über uns bringt, vor Gott zu kommen, lehrt uns der Psalter reichlich. Schwere Krankheit und tiefe Verlassenheit von Gott und Menschen, Bedrohung, Verfolgung, Gefangenschaft und was es an erdenklicher Not auf Erden gibt, die Psalmen kennen es [...] Sie leugnen es nicht ab, sie täuschen sich nicht mit frommen Worten darüber hinweg, sie lassen es als harte Anfechtung des Glaubens stehen, ja sie sehen manchmal nicht mehr über das Leiden hinaus (Ps. 88), aber sie alle klagen es Gott.[...] Es gibt in den Psalmen keine allzu geschwinde Ergebung in das Leiden. Immer geht es durch Kampf, Angst, Zweifel hindurch. An Gottes Gerechtigkeit, die den Frommen vom Unglück getroffen werden, den Gottlosen aber frei ausgehen läßt, ja an Gottes gutem, gnädigen Willen wird gerüttelt [...] Aber selbst in der tiefsten Hoffnungslosigkeit bleibt Gott allein der Angeredete [...] er tritt zum Kampf gegen Gott für Gott an.“ (DBW 9, 124)

In Bonhoeffers späteren Überlegungen zu den sogenannten *Rachepsalmen* in ‚Gemeinsames Leben‘ (1938) werden die christologische Grundierung und zumindest eine von Bonhoeffer wohl gewünschte psychodynamisch wirksame Funktion im spirituell-theologischen Sinn besonders deutlich:

„... jeder [...] der anfängt die Psalmen zu beten [...] stößt [...] dabei auf Stellen, die er von sich aus, als sein persönliches Gebet, nicht glaubt beten zu können. Wir denken etwa an die Unschuldpsalmen, an die Rachepsalmen, teilweise auch an die Leidenspsalmen. Dennoch sind diese Gebete Worte der Heiligen Schrift, die er als gläubiger Christ nicht mit billigen Ausreden als überholt, veraltet, als ‚religiöse Vorstufe‘ abtun kann. Er will also das Wort der Schrift nicht meistern und erkennt doch, daß er diese Worte nicht beten kann. [...] Das Psalmengebet, das uns nicht über die Lippen will, vor dem wir stocken und uns entsetzen, läßt uns ahnen, daß hier ein Anderer der Beter ist, als wir selbst, daß der, der hier seine Unschuld beteuert, der Gottes Gericht herbeiruft, der in so unendlich tiefes Leiden gekommen ist, kein anderer ist – als Jesus Christus selbst. Er ist der, der hier betet und nun etwa nicht nur hier, sondern im ganzen Psalter [...] Der *Mensch* Jesus Christus, dem keine Not, keine Krankheit, kein Leid fremd ist und der doch der ganz Unschuldige und Gerechte war, betet im Psalter durch den Mund seiner Gemeinde. Der Psalter ist das Gebetbuch Jesu Christi im eigentlichsten Sinne [...] Jesus Christus betet den Psalter in seiner Gemeinde. Seine Gemeinde betet auch, ja, auch der Einzelne betet, aber er betet eben, sofern Christus in ihm betet [...] Dürfen wir also die Rachepsalmen beten? Wir, insofern wir Sünder sind und mit dem Rachegebet böse Gedanken verbinden, dürfen es nicht, aber wir, sofern Christus in uns ist, der alle Rache Gottes auf sich selbst nimmt, den Gottes Rache traf an unserer Stelle, der so – getroffen von der Rache Gottes – und nicht anders den Feinden vergeben konnte, der selbst die Rache erfuhr, damit seine Feinde frei würden – wir als Glieder dieses Jesus Christus dürfen auch diese Psalmen beten – durch Jesus Christus, aus dem Herzen Jesu Christi ...“ (GL, 39 ff.).⁷¹⁹

lesen könnte. Weil er das nicht ausreichend reflektiert hatte, ging er gerade darum seinen eigenen ihm (unbewussten) Absichten auf den Leim, genau das, was er sein Lebenswerk lang vermeiden wollte. Bonhoeffer wollte in den Psalmen eine Kraft finden, die Menschen neu macht. Er sah in den Texten Christus sprechen und meinte, die Menschen müssten Christus also beten lassen und erst einmal nur Christus hören. Dann würde der Mensch gewordene Gott und Bruder sie von Grund auf erneuern, zu Menschen machen, die Gottes Leiden in der Welt mitleiden. Dieses noch so sehr biblisch und theologisch begründbare Programm entzauberte Bonhoeffer selbst spätestens am 21. Juli 1944, als er ‚von nun an darauf ‚verzichten‘ wollte, aus sich selbst (und anderen) irgendetwas zu ‚machen‘ (s. Kp. 3).

⁷¹⁹ An das Ende einer Psalmlesung im christlichen Gottesdienst gehört kein trinitarischer Schluss. Spätestens nach 1945 muss es die christliche Kirche nachhaltig lernen, das ‚Alte‘ als das ‚Erste‘ Testament der Juden, Israels zu respektieren. Eine ‚christologische‘ Auslegung, ob im Verfahren einer Typologie, Allegorese oder einfach unter Ausblendung des literarischen Kontextes (wie bei jeder Beerdigungsansprache zu Psalm 23,1, bei jedem

Die Christen ‚dürfen‘ die Unschulds-, die Rache- und die Leidenspsalmen allein im Blick auf den unschuldigen, den sühnenden und vergebenden und den leidenden Christus beten (DBW 5, 41). Diese Exklusivität ist nicht ohne innere Widersprüchlichkeit. Möglicherweise kann man diese aber wiederum aspektiv verstehen:

„Der *Mensch* Jesus Christus, dem keine Not, keine Krankheit, kein Leid fremd ist und *der doch* [Hv. B.V.] der ganz Unschuldige und Gerechte war, betet im Psalter *durch den Mund seiner Gemeinde*“ (Hv. B.V., GL, 39).

Dem ‚Menschen‘ Jesus Christus ist nichts Menschliches fremd. In der ‚Ethik‘ und in den Tegeler Briefen wird es heißen: In der *Inkarnation* hat Gott nicht einen Menschen, sondern die „Menschheit“ ‚leibhaftig‘ angenommen (E, 71). Bonhoeffer tendiert darum – je später, desto mehr – zur völligen Akzeptanz des ‚Menschlichen‘, d. h. aller menschlichen Sehnsucht, Wünsche, Gefühle, alles menschlichen Bemühens, der offenen Fragen und Ratlosigkeit, auch aber aller menschlichen Stärken. Der Mensch ist Sünder, aber darum nicht ‚gemein‘. Der Mensch darf sich nicht selbst im Namen etwa des christlichen Glaubens für schlecht, für missraten halten, sich nicht unbewusst oder bewusst verdächtigen und verklagen. Der Mensch soll sich nicht selbst ‚religiös‘ herabwürdigen. Gefühle wie unerfüllte Sehnsucht, Trauer, Schmerz und Lust gehören in das und zum Leben von Christen, die Menschen werden wollen: „[U]nd so wird man ein Mensch, ein Christ“ (21.7.1944, WE, 542). Der gottlose Mensch, kann Bonhoeffer 1944 sagen, ist in seiner Gottlosigkeit Gott möglicherweise näher als der religiöse Mensch, der seine Gottlosigkeit religiös (christlich) verbrämt (WE, 534 ff., auch 500 f.). Auf *dieser* Linie von Bonhoeffers Theologie müsste gerade Bonhoeffers Psalmenauslegung dahin gehen, den sprachlichen Reichtum der Psalmen, die in Sprache fixierten Gefühle unzensiert wahrzunehmen und ernst zu nehmen, eben auch Gefühle wie den Stolz eines Menschen mit gutem Gewissen, wie die Klage des Leidenden, der sich, und sei es vom Schicksal oder von Gott, ungerecht behandelt fühlt, Gefühle wie die Wut des Gedeemühten, seine Hoffnung auf Gottes Rache zu seinen Gunsten und gegen die Feinde von Gottes Gerechtigkeit in der Welt. Der bewusste theologische „Blick von unten“, die „Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnerten, kurz der Leidenden“ (Jahreswende 1942/43, WE, 38), gehörte mindestens seit 1940 in Bonhoeffers theologisches Repertoire.

Tauf- und Konfirmationsspruch) muss dem Auslegenden zunächst selbst und dann den Adressaten auf Israel und den möglichen anderen Sinn hin durchsichtig gemacht sein. Das ist nicht ein Gebot einer theologisch-moralischen correctness, sondern stimmt theologisch-liturgisch: In den Psalmen verdichteten sich menschliche Erfahrungen. In ihrer Lesung, im Gesang vor Gott kamen sie zum Ausdruck. So könnte sich Dunkles erhellen, Undurchdringliches klären, Sünde benannt und vergeben werden. Gerade so!

In ‚Gemeinsames Leben‘ aber, 1938 geschrieben (1939 gedruckt) und eine theologische Quintessenz der Erfahrungen beim gemeinsamen Leben im Predigerseminar (1935-1938), kommt diese ab 1939/40 immer stärker werdende Unmittelbarkeit und Natürlichkeit insgesamt nicht zur Sprache. Vorherrschend ist die Sprachfigur einer christologischen Vermittlung im Sinne von Bonhoeffers damaliger Sicht auf die christliche Gemeinschaft und seine Unterscheidung von ‚geistlicher‘ und ‚seelischer‘ Liebe und Gemeinschaft (vgl. GL, 15 ff.). Nur über Jesus Christus vermittelt kann seiner damaligen Auffassung nach eine echte, tragfähige, reine Gemeinschaft im Sinne der durch Gottes Geist erneuerten Menschheit entstehen. ‚Seelische Liebe‘ dagegen tendiere zu Eigensucht und maße sich einen unerlaubten Zugriff auf den anderen Menschen an.

Bonhoeffer reflektiert noch einmal den Unterschied von Kirche und natürlicher menschlicher Gemeinschaft, wobei ihm im Grunde auch das Ideal vorschwebt, dass jede menschliche Gemeinschaft sich vom Geist Jesu Christi erneuern ließe. Jedenfalls kann ein christliches gemeinsames Leben, Inbegriff christlicher Gemeinschaft, nicht auf der Basis von ‚Wunschbildern‘ und ‚Gemütsregungen‘ aufgebaut werden (GL, 23):

„Denn Gott ist nicht ein Gott der Gemütsregungen, sondern der Wahrheit. Erst die Gemeinschaft, die in die große Enttäuschung hineingerät mit all ihren unerfreulichen und bösen Erscheinungen, fängt an zu sein, was sie vor Gott sein soll, fängt an, die ihr gegebene Verheißung im Glauben zu ergreifen“ (GL, 39).

In Klöstern und Kommunitäten weltweit ist ‚Gemeinsames Leben‘ in diesem Geist und mit Gewinn gelesen worden. Trotzdem kann man fragen: Gilt das nicht für jede echte menschliche Beziehung? Scheitert nicht jede Liebe, jede Freundschaft, jede Familie an überzogenen Erwartungen und an dem Festhalten an einmal erfahrenen und nun immer wieder eingeforderten ‚Gemütsregungen‘? Und wie ist überhaupt zu denken und vor allem praktisch zu leben, wenn das Gemüt erregt ist, sich Sehnsucht, Zorn, Trauer, Angst, Depression, Leidenschaft einstellen? Wie ist dann zu beten? Helfen dabei die Psalmen?

Da Bonhoeffer Gottes ‚Rache‘ als Gottes Strafgericht an der sündigen Menschheit und ‚Christus‘ als den für uns andere Menschen stellvertretend die Strafe auf sich nehmenden Gott-Menschen versteht, fallen diesem fundamentalen Gedankenkomplex gegenüber die menschlichen Gedanken und Gefühle, die ‚bösen Gedanken‘, die offensichtlich unterschiedslos ‚wir‘ mit ‚Rache‘ ‚verbinden‘⁷²⁰, in den Bereich der Sünde, aus dem wiederum nur der Gekreuzigte uns herausholen soll und kann. Ein unmittelbarer Zugang zu je

⁷²⁰ Allein diese schnell hingeworfene und einseitige Bewertung von Rache-Gedanken als ‚böse‘ ist seelsorgerlich, psychologisch und auch ethisch-theologisch problematisch.

meinen möglicherweise, aber nicht unbedingt, ‚bösen Gedanken‘ und dem darunterliegenden Gefühl (Gemütsregung) ist bei Bonhoeffer 1938 auch mit Bezug auf die expressiven Psalmen und im Namen der göttlichen ‚Wahrheit‘ nicht vorgesehen

Die anthropomorphe Sprache des Ersten Testaments, hier der Psalmen, wahrzunehmen, hätte auch zu Bonhoeffers Zeit heißen können, diese Texte als *Poesie* zu lesen, als Dichtung von Menschen in Freude und tiefem Schmerz. Selbstverständlich konnten und können sich gläubige *Juden* beim Lesen ihrer Psalmen als unschuldig empfinden, zumal wenn sie unter ungerechter Anklage standen oder stehen. Selbstverständlich ist es ihr eigenes Leiden und nicht das eines späteren Messias. Es ist ihr eigenes Bedürfnis nach Gottes (!) Rache in Parteinahme für ihre möglicherweise gerechte Sache. Gottes Stellungnahme gegen die frevlerischen und gottlosen ‚Feinde‘ im Sinne der Gerechtigkeit Gottes, die Gott, jüdisch verstanden, nicht nur fordert, sondern auch durchsetzt, ist nicht ohne Weiteres kohärent zu denken mit einer kreuzes- und rechtfertigungstheologischen Interpretation der Rache Gottes.

Bonhoeffer meinte 1938 (GL) und auch 1940 (GB), dass das glaubende Bewusstsein durch Wiederholung jener Worte, welche Emotionen⁷²¹ von Wut (Rache), Beleidigung, Angst (Leiden) und das Gefühl, zu Unrecht angeklagt zu sein (Unschuld), transportieren, diese (und andere?⁷²²) Emotionen durch das Psalmengebet sozusagen reinigen und transformieren würde. „Aus dem Herzen Jesu Christi“ heraus gesprochen, ist das natürliche Rachegefühl *kein* Rachegefühl mehr, kann das Gefühl der eigenen Unschuld *kein* Unschuldgefühl bleiben, ist das Gefühl des eigenen (unschuldigen) Leidens aufgehoben im Bewusstseins des Leidens Christi für mich. Kann das psychisch funktionieren? Muss es das überhaupt? Sind alle diese natürlichen, menschlichen Gefühle nur Ausdruck der Sünde? Sind sie für den betenden Christen (und etwa nur für Christen?) transformiert ‚in Christus‘? Sind sie, weil gefährlich, weil sündig, weil bezogen auf böse Lust, unschädlich gemacht oder gar in ihr Gegenteil transponiert? Sind die natürlichen Gefühle (gibt es diese als solche, als gottgewollte, etwa gar

⁷²¹ Bonhoeffer spricht oft von Affekten als von unkontrollierten und darum aus seiner Sicht möglicherweise gefährlichen Gefühlen (bei Luftangriffen oder in Verhören im Gefängnis ...!), derer der Mensch irgendwie Herr werden muss, am besten durch stärkere Affekte (nach Spinoza, vgl. WE, 440 mit WE, 450!). Bonhoeffer hat im Durchgang durch stärkste Affekte und Gefühle in der Tegeler Zelle allmählich Frieden schließen müssen und schließen können mit ihnen, letztlich, indem er vertrauensvoll den Versuch aufgab, um seine eigene Identität auch nur vollständig zu wissen (! Vgl. den Schluss des Gedichtes ‚Wer bin ich?‘: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!“ (WE, 514). Vgl. zu diesem Gedicht: Ebbrecht 2016; Henkys, Freiheit, 121 ff.

⁷²² Warum sollten eigentlich nur sogenannte problematische Emotionen ‚in Christus‘ verwandelt werden? Das wäre die reine Moralisierung! In der Konsequenz des Gedankens kommt es vielmehr dazu, daß selbstverständlich alle Gefühle, Bestrebungen, Gedanken permanent vor dem göttlichen ‚Gericht‘ stehen und ‚in Christus‘ verwandelt werden müssen, als Konkretion dessen, was Luther mit dem täglichen Ersäufen des alten Adam und Bonhoeffer in seiner ‚Nachfolge‘ mit dem persönlichen Kampf um ‚Heiligung‘ beschrieben hatte.

nicht wirklich?⁷²³), ist die Psyche des Menschen ein Gegenstand theologischer Verdächtigung? Denkt Bonhoeffer so 1938 und in derselben Richtung auch noch 1940?

„Kein Stück des Psalters bereitet uns heute größere Not als die sogenannten Rache psalmen [...]. Die Feinde, von denen hier gesprochen wird, sind Feinde der Sache Gottes, die uns um Gottes willen angreifen. Es handelt sich also nirgends um persönlichen Streit.⁷²⁴ Nirgends will der Psalmbeter die Rache in eigene Hand nehmen, er befiehlt die Rache Gott allein (vgl. Röm. 12,19).⁷²⁵ Damit muß er sich selbst aller persönlichen Rachedgedanken entschlagen, er muß frei sein von eigenem Rachedurst, sonst wäre die Rache nicht ernstlich Gott befohlen.⁷²⁶ Ja, nur wer selbst unschuldig ist gegenüber dem Feind, kann Gott die Rache anheimgeben. Das Gebet um die Rache Gottes ist das Gebet um die Vollstreckung seiner Gerechtigkeit im Gericht über die Sünde. Dieses Gericht muß ergehen, wenn Gott zu seinem Wort steht, es muß ergehen, wen es auch trifft; ich selbst gehöre mit meiner Sünde mit unter dieses Gericht. Ich habe kein Recht, dieses Gericht hindern zu wollen. Es muß erfüllt werden um Gottes willen, und es ist erfüllt worden, freilich in wunderbarer Weise. Gottes Rache traf nicht die Sünder, sondern den einzig Sündlosen, der an der Sünder Stelle getreten ist, den Sohn Gottes. Jesus Christus trug die Rache Gottes, um deren Vollstreckung der Psalm betet. Er stillte Gottes Zorn über die Sünde und betete in der Stunde der Vollstreckung des göttlichen Gerichtes: ‚Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!‘ Kein anderer als er, der den Zorn Gottes selbst trug, konnte so beten [...]. Nur im Kreuz Jesu Christi ist die Liebe Gottes zu finden“ (GB, 128 ff.).

Einen direkteren, unmittelbaren Zugang zeigt Bonhoeffer bei einer Meditation zu den Herrnhuter Tageslosungen vom 7. und 8.6.1944. Er schickt sie an Renate und Eberhard Bethge und hatte offensichtlich bei der Meditation das junge Ehepaar als Adressaten im Sinn:

„Ps 54,6 Siehe [, Gott steht] mir bei, der Herr erhält meine Seele.‘ 1. Thess 5,23 Euer [Geist ganz samt⁷²⁷] Seele und Leib müsse bewahrt werden unsträflich [auf die Zukunft] unseres Herrn Jesu Christi.

Vom Beistehen ist in der Bibel zum ersten Mal die Rede bei der Erschaffung der Eva [...] Du bist mein Beistand für Leib, Seele und Geist – so sagen die Menschen [! B.V.] zueinander, die

⁷²³ Bonhoeffer arbeitet 1941 an der ‚Ethik‘ und kommt in einem Abschnitt auf das ‚Natürliche‘ zu sprechen. Angesichts der Verachtung des NS gegen die ‚Natur‘ und das ‚Natürliche‘ bei den kranken Menschen, angesichts des Euthanasie-, sprich Mordprogramms, auch angesichts der ethischen Frage nach der Bewertung des ‚Selbstmords‘ würdigt Bonhoeffer – ungewöhnlich für eine evangelische theologische Ethik damals – im ‚Natürlichen‘ die vorfindliche und auf Christus hin offene Menschlichkeit (vgl. E, 163 ff.).

⁷²⁴ Das ist eine schnell widerlegbare Behauptung. Auch der ‚Feind‘ in Psalm 23 ist nicht notwendig und schon gar nicht ohne Weiteres Feind der Sache Gottes, auch wenn in diesem Psalm der (fiktive) Psalmdichter, der König David, gesalbt wird ‚im Angesicht‘ seiner ‚Feinde‘, was zumindest mehrdeutig ist: Von den in ihm selbst tobenden ‚feindlichen‘ Schuldgefühl über die militärischen Feinde (nur indirekt und problematisch als Feinde Gottes zu identifizieren) bis hin zu Neidern und anderen persönlichen ‚Feinden‘, die nicht notwendig Feinde der ‚Sache Gottes‘ sein müssen.

⁷²⁵ Diese Umleitung des eigenen Rachewunsches auf Gott als den Anwalt des Beters kann psychodynamisch auf den zurückschlagen, der seine Gefühle nicht ausreichend wahr- und ernstnimmt. Dass jemand auf eigentätige Rachehandlung verzichten und das Gefühl sublimieren kann, ist, psychodynamisch gesehen, gerade dann möglich, wenn es zuvor zu einem echten Kontakt mit sich selbst gekommen ist. Auf den betenden Menschen übertragen: Er oder sie wird von Gottes Geist von der tödlichen Rache-Anwandlung ‚gereinigt‘, besser: verwandelt, gerade weil er oder sie darauf verzichtet hat, sich selbst zu reinigen, und sei es über den vermeintlichen Umweg über das Gebet. Am 21.7.1944 weiß das Bonhoeffer aus nun eigener Erfahrung. Das Jahr im Gefängnis, die Niederlage des 20. Juli haben ihn von Grund auf ‚natürlich‘ werden lassen. Genau darum fasst er ‚Rechtfertigung‘ noch einmal neu auf. Genau darum kritisiert er nun seinen in der ‚Nachfolge‘ dokumentierten und auf die Spitze getriebenen jahrelangen Versuch, ein heiliges Leben führen zu wollen!

⁷²⁶ Dieses Junktim: er muss frei sein ..., sonst ... bedeutet de facto eine Konditionierung der Gnade Gottes in das Maß des Menschen, der sich von Rachegefühlen befreit oder auch betend befreien lassen will.

⁷²⁷ Sic! B.V.

Gott als Mann und Frau füreinander geschaffen hat. Sie tun aneinander ein göttliches Werk, obwohl sie nur irdische Geschöpfe sind. [...]. Nichts fällt uns so schwer als den andern in Gefahren [, Aufgaben], Entscheidungen, schwierigen Lagen allein lassen zu müssen, ihm [darin nicht] beistehen zu können [...]. In solcher Lage trifft euch das Psalmwort [: ‚Siehe,] der Herr steht mir bei.‘ So spricht ein Mensch zum [andern], so tröstet er den andern und sich selbst. Er weist auf alles das hin, was Gott in vergangener Zeit an ihm getan hat, er weist auf den Gott hin, der treu war und treu bleibt, der ihn in Gefahren und Schwierigkeiten nie ohne Beistand gelassen hat und lassen wird. [...] [Wir] können einander ja in Wahrheit gar kein Beistand sein, wenn nicht Gott uns beisteht“ (DBW 16, 654 ff.).

Und zu Psalm 34,20 (Der Gerechte muss viel leiden; aber der Herr hilft ihm aus dem allen.) heißt es steil und direkt hinein in die Not des getrennt lebenden Ehepaares:

„Aber der Herr hilft ihm‘ – nicht in jedem Leiden der Menschen ist Gottes Hilfe. Aber in dem Leiden des Gerechten ist immer Gottes Hilfe, weil er ja mit Gott leidet. Gott ist immer dabei. Der Gerechte weiß, daß Gott ihn so leiden läßt [, damit] er Gott um seiner selbst willen lieben lernt. Im Leiden findet der Gerechte Gott. Das ist seine Hilfe. Findet in eurer Trennung Gott und ihr findet Hilfe. [...]. Nur aus dem Unmöglichen kann die Welt erneuert [werden, und] das Unmögliche ist der Segen Gottes. [...]. Lieber Eberhard, liebe Renate! Diese Worte flossen mir in die Feder, als ich in Gedanken an Euch die Losungen der Euch bevorstehenden Tage⁷²⁸ meditierte. Sie sind nur in der Eile⁷²⁹ hingeworfen und vorher nicht formuliert und wollen Euch nur beim eigenen Lesen der Texte begleiten und wenn möglich etwas helfen [...] Nun lebt wohl, seid guter Zuversicht und hofft mit mir auf ein baldiges frohes Wiedersehen! Euer Dietrich“ (DBW 16, 657 f.).

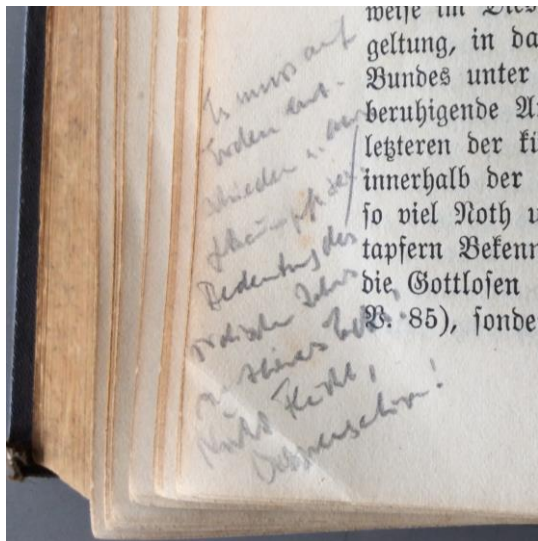
Man wüsste zu gern, ob und wie die direkte Aufforderung „Findet in eurer Trennung Gott und ihr findet Hilfe“ bei Renate und Eberhard ankam, ob und wie sie den damit intendierten Trost hören konnten, ob der abverlangte Perspektivwechsel fort vom eigenen Schmerz und hin zum Mitleiden von Gerechten mit Gott auf fruchtbaren Boden fallen konnte. Welche Rolle spielen die tatsächlichen Gefühle und Gedanken von Bonhoeffer selbst? Lässt er sie gelten; oder sind sie auch ohne explizite Nennung des Christus doch (noch) christologisch kontrolliert oder auch, so hoffte Bonhoeffer jedenfalls 1940, tatsächlich ‚in Christus‘ transformiert?⁷³⁰ Wie kommen die echten unterschiedlichen Empfindungen, Gefühle, Emotionen und Affekte zu stehen im Dialog mit den biblischen Texten?

⁷²⁸ Eberhard Bethge war in Italien stationiert und damit wie viele am Leben bedroht. Außerdem drohte, noch entfernt, aber schon möglich seine Inhaftierung durch SS und Gestapo.

⁷²⁹ Teilweise während eines Bombenalarms mit den entsprechenden Folgen für die Inhaftierten.

⁷³⁰ Ich verstehe Bonhoeffers berühmte Gebete für Gefangene, die er im November 1943 schrieb und im Gefängnis verteilen lassen durfte, als einen Ausdruck des spirituellen und theologischen Übergangs von Bonhoeffer selbst (vgl. WE, 204 ff.). Im Morgengebet heißt es: „In mir ist es finster, aber bei dir ist das Licht ...“ Das respektiert im paulinischen Duktus (vgl. 2. Kor 8) beide Partner des Gebetsgeschehens. Hier wird zunächst nichts uminterpretiert ‚in Christus‘, sondern die Gefangenen, die Bonhoeffer vor Augen hatte finden in den Worten ihre eigene tatsächliche ‚Finsternis‘ wieder, ihre Einsamkeit, Kleinmütigkeit; „aber bei dir ist das Licht. Katataktisch steht Gottes Licht gegen die eigene Finsternis. Ob es der Gefangene glauben und spüren und annehmen kann? Bonhoeffer drängt ihn nicht. Er eröffnet einen Sprachraum, einen Raum der Ermöglichung und inneren Freiheit. Im weiteren Fortgang des Gebets wird es dann sozusagen ‚theologisch‘ umfassend und wohl auch im Sinne Bonhoeffers November 1943 theologisch und liturgisch korrekt und insofern in seiner eigenen

4.2 „Es muss auf Erden entschieden werden“ – Psalm 119⁷³¹



Dies war ‚sein‘ Psalm⁷³². Nirgendwo sonst im von Bonhoeffer je später, desto mehr geliebten ‚Alten Testament‘ fand er eine solche Fülle an Bezügen zu seinem Lebensthema, zur Frage, wie Gottes Segen und Wille, Gottes Reich und Geist in des Menschen ganze Wirklichkeit kommt, in Fühlen, Denken und Handeln. Psalm 119 war ihm zugleich ein Stück Rechtfertigungslehre im ‚Alten Testament‘ und biblische Grundlegung christlicher Ethik. Anderes von Bonhoeffer zu verlangen, etwa

dass er jedenfalls dieses jüdische Loblied auf die Thora als ein solches schon hätte ganz ernst nehmen können, dass er schon 1939/40 Israel-Theologie betreiben und an diesem Psalm die christologische Lesart hätte hinterfragen können, suspendieren und aufheben in einer Theologie nach dem Holocaust vor dem Holocaust, wäre anachronistisch. In diesem Konzentrat seiner Theologie ruft er Positionen, Stichworte und Sprachwendungen aus ‚Schöpfung und Fall‘ und ‚Nachfolge‘ auf und formuliert Sätze, wie wir sie in späteren Entwürfen der ‚Ethik‘⁷³³ und in den Tegeler Briefen erst wiederfinden. Grundgedanke: Die ‚in Christus‘ leben, leben als solche zugleich „in Gottes Gesetz“ (504) oder auch schlicht „im Gesetz“, d. h. in einer im konkreten Fall begrifflich unterscheidbaren, aber existenziell nicht trennbaren Lebensweise nach dem ‚Gesetz Christi‘ (vgl. E, 41, 46 f.) und Gesetz Gottes (vgl. E, 297 f., 330 f.). Damit kommt das ‚Gesetz‘ inhaltlich demgemäß, was Israel mit der Thora verbindet, nämlich nicht ‚Werke des Gesetzes‘ (Luther), gar ‚Gesetzlichkeit‘, sondern Gnade und Weisung, Lebenserlaubnis und Lebensführung als Aspekte desselben Geschehens zwischen Gott und Mensch im Geist Gottes, explizit bezeugt und nachlesbar in der ‚Schrift‘.

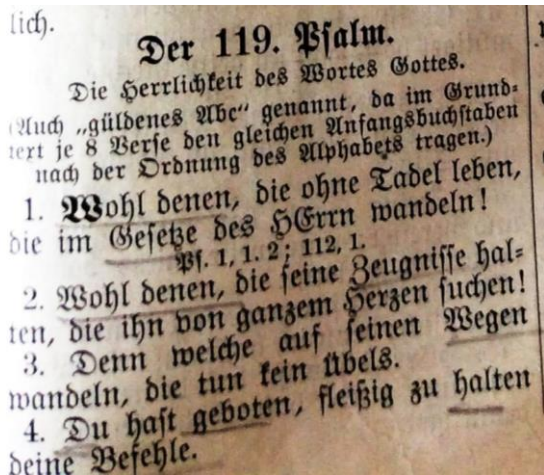
Diktion ein halbes Jahr später durchaus ‚religiös‘: Nach dem vergleichsweise unbestimmten ‚Gott‘ zu Anfang folgen als Anreden Gottes nun trinitarisch komplett: ‚Vater im Himmel, ‚Herr Jesus Christus‘, ‚heiliger Geist‘ und ‚Dreieiniger Gott‘. Im ‚Abendgebet‘ lautet die Anrede schlicht: ‚Herr, mein Gott‘ (ebd., 207). – Es hat seinen Grund, daß diese Gebete noch heute in Gottesdiensten und wann anders nachgebetet werden. Bonhoeffer scheint hier – eben mit Blick auf die Mitgefangenen, im Respekt vor ihnen (!) – indirekt auch einen neuen Zugang zu sich selbst, zu seinen eigenen Gefühlen, zu seinem ihm wichtigen ‚self respect‘ gefunden zu haben, damit verbunden erste Ahnungen des theologischen Aufbruchs vom 30.4.1944 ff.

⁷³¹ Foto (B.V.) von einer Randbemerkung Bonhoeffers: „Es muss auf Erden entschieden u. muss gekämpft sein.“ [und offensichtlich später ergänzt:] „Bedeutung des irdischen Lebens u. schönes Bek.! Nicht Flucht, [u. L.] Durchmarschieren!“ In: Emil Taube, Praktische Auslegung der Psalmen zur Anregung und Förderung der Schrifterkenntnis dem Hirten wie der Herde Christi, 4. durchgesehene Auflage Berlin 1892 (NL-Bibl. 1 C 24), 746, zu Ps 119.

⁷³² DBW 15, 499–535.

⁷³³ Manuskript „Das ‚Ethische‘ und das ‚Christliche‘ als Thema“ (E, 365–391). Von Ilse Tödt dem Zeitraum vor Bonhoeffers Verhaftung, Anfang 1943 zugeordnet (s. DBW 6, 17).

Bonhoeffers Text erinnert an die altprotestantische Lehre vom tertius usus legis, im Grundton dabei aber ohne jede Apologie, dogmatische Rechthaberei, ‚geistlichen‘ oder moralischen Zwang. Vom in Christus gemachten Anfang her leben Christen als Menschen ohne „innere Entzweiung“, „ungeteilt“, „ganz“ (DBW 15, 503).



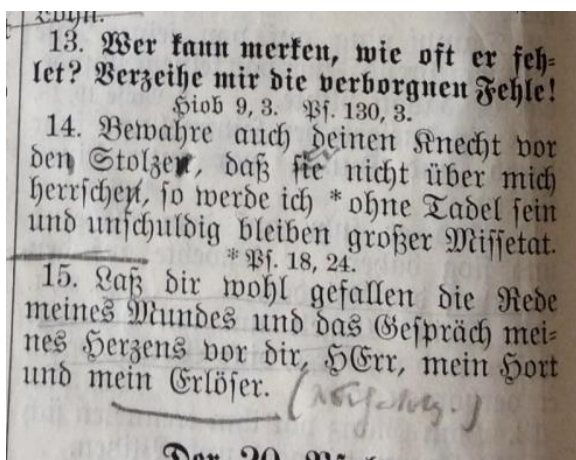
Der Text ist eine Lehr-Meditation, poetische Reflexion, auch eine theologisch-poetische Nachdichtung mit Blick auf die ganze Bibel. Die Seligpreisungen Jesu nach Matthäus klingen an, Bonhoeffers Arbeit an der Bergpredigt in der ‚Nachfolge‘ und auch die Rede vom ‚Anfang‘ in ‚Schöpfung und Fall‘, nun neu zugespitzt auf die Ethik bezogen. Der Text ist inhaltlich und formal ein Schlüsseltext, ein Brückentext in Bonhoeffers

Lebenswerk, vielleicht genau der Text, der das Ende der sogenannten ‚mittleren‘ Phase markiert und den Beginn der visionären letzten Phase von Bonhoeffers Theologie. Teil der Vision ist der Aspekt eines möglichen Martyriums, dessen er – in kaum verhüllter Rede – selbst ‚gewürdigt‘ werden könnte:

„V. 1 [Wohl denen, die ohne Tadel leben, die im *Gesetze* des Herrn wandeln!] Wer so spricht, setzt den geschehenen Anfang voraus. Er gibt zu verstehen, daß das Leben mit Gott nicht nur und nicht wesentlich aus immer neuen Anfängen besteht. Er nennt es darum einen Wandel, ein Gehen im Gesetz Gottes. Damit bestätigt er den geschehenen Anfang, er läßt ihn gelten, er will nicht mehr hinter ihn zurück. Aufgrund des geschehenen Anfangs Gottes mit uns, ist unser Leben mit Gott ein Weg, der im Gesetz Gottes gegangen wird. Ist das Knechtung der Menschen unter das Gesetz? Nein, es ist Befreiung von dem mörderischen Gesetz der unaufhörlichen Anfänge. Einen Tag um den anderen auf den neuen Anfang zu warten, ihn unzählige Male gefunden zu haben meinen, um ihn am Abend wieder verloren zu geben, das ist die vollkommene Zerstörung des Glaubens an den Gott, der den Anfang einmal gesetzt hat, in seinem vergebenden und erneuernden Wort, in Jesus Christus, d. h. mit meiner Taufe, in meiner Wiedergeburt, in meiner Bekehrung. Gott hat mich ein für allemal zu sich bekehrt [...]. Wer nach dem Gesetz fragt, wird an Jesus Christus und die in ihm für alle Menschen vollbrachte Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes, an den in Jesus Christus für alle Menschen von Gott neu gesetzten Anfang erinnert. Auf die Frage nach dem Gesetz Gottes antwortet nicht eine Sittenlehre, eine Norm, sondern ein geschichtliches Ereignis, nicht ein unerfülltes Ideal, sondern eine vollendete Tat Gottes. [...] fragen wir, was wir für Gott tun können, so hören wir, was Gott für uns getan hat. Richtet sich unser Blick auf unser zukünftiges Tun, so ruft uns Gottes Wort zurück zur Vergangenheit und sagt: Gedenke! (Deut 7,18 8,2. 32,7ff). Erst wenn wir erkannt haben, daß die Entscheidung schon gefallen, der Anfang schon gemacht, die Tat schon getan ist und zwar von Gott, erst wenn wir uns von Entscheidung, Anfang, Tat Gottes mitgetroffen, in sie hineingezogen wissen, können wir das Gebot Gottes hören als das Lebensgesetz derer, für die Gott schon längst alles getan hat und die nun ‚im Gesetz‘ sind [...]. Wohl ihnen, denn sie sind befreit von der Qual der eigenen Anfänge; wohl ihnen, denn sie haben alle innere Entzweiung überwunden, die aus dem Widerspruch der eigenen Anfänge gegen den Anfang Gottes kommt, sie sind ‚vollkommen‘, ‚ganz‘, ungeteilt, unsträflich. [...]. Es gibt Christen, die geistlicher sein wollen als Gott selbst. Sie reden gern von Kampf, Entsagung, Leiden und Kreuz, aber es ist

ihnen fast peinlich, daß die Heilige Schrift eben nicht nur davon, sondern garnicht oft genug von dem Glück der Frommen, von dem Wohlergehen der Gerechten sprechen kann. Sie sagen dann wohl, das sei alttestamentlich und überholt. Der wahre Grund ihrer Verlegenheit aber liegt darin, daß ihr Herz zu eng ist, um Gott auch in der Fülle der irdischen Gaben zu ehren, die er denen zuteil werden läßt, die in seinem Gesetz leben. Sie wollen Schulmeister der Heiligen Schrift sein und bringen sich damit um die volle Freude ihres Christenstandes und versagen Gott den schuldigen Dank für seine große Freundlichkeit. Wenn unser Psalm denen, die in Gottes Gesetz leben, Wohlergehen, Glück und Seligkeit zusagt, so will das so genommen werden, wie es gesagt ist. Es ist hier durchaus auch an das irdische Leben zu denken [...]. So zu sprechen vermag freilich nur der, der sich mit Gottes Gaben zufrieden gibt, wie sie kommen, solange sie ihm nur das Leben fristen. Nur dem zufriedenen Herzen wird es immer wohlgehen. ‚Wenn wir aber Nahrung und Kleider haben, so lasset uns genügen‘ (1 T[im] 6,8) [...]. ‚Wohl denen‘ – ‚selig‘ sagt Jesus. Auch Luther hat in seiner ersten Übersetzung dieses Psalms 1521 das Wort mit ‚selig‘ übersetzt. Es ist im Hebräischen dasselbe Wort. Selig – nicht weil sie keinen Mangel haben, sondern weil sie alles aus Gottes Hand empfangen. ‚Sei stille dem Herrn und warte auf ihn‘ (Ps 37,7). Mit Danksagung essen sie das tägliche Brot, das Gott ‚geschaffen hat für die Gläubigen und die, die Wahrheit erkennen‘ (1 T[im] 4,3) [...]. Sollte aber Gott einem der Seinen wirklich den Kelch des Leidens um Christi willen bis zum bitteren Ende in Kreuz und Tod zu trinken geben, – wessen er doch zu allen Zeiten immer nur wenige gewürdigt hat, – so hat er gewiß ihr Herz vorher so bereitet, daß gerade sie es sind, die es mit starkem Glauben in ganz neuer und vollmächtiger Weise bezeugen: ‚wohl denen, die im Gesetz des Herrn wandeln‘“ (zu Psalm 119, Vers 1, aus: DBW 15, 499–506).

Der Hinweis auf Johannes 15,3 (‚Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe‘) ließe sich im Sinne Bonhoeffers verstehen als die Ermutigung, mehr noch: als Hinweis auf die Befähigung derer, die ‚in Christus‘ leben, Gottes konkretes Gebot zu hören und auch, obwohl immer neu scheiternd, doch nach ihm zu handeln. Allein im Wagnis der ‚Tat‘ erweist sich der Glaube derer, die auf Gottes Gnade setzen. Solche Erkenntnis ist schon der Kern einer Theologie nach dem Holocaust vor dem Holocaust. Es ist kein Zufall, sondern ganz selbstverständlich so, dass Bonhoeffer bei diesem Psalm, der ihm inhaltlich wohl so nahe stand wie kein anderer, tiefe eigene Gefühle zulässt und am ehesten hier und ungezwungen auch selbst poetisch sein kann.



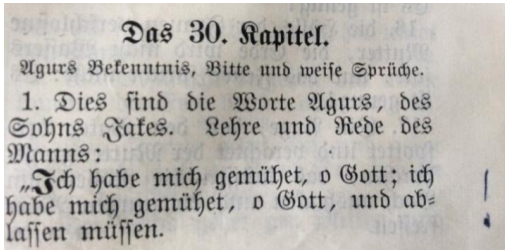
4.3 Der Knecht Gottes – Zu Psalm 19

Bonhoeffer hatte erfahren und verstanden⁷³⁴, dass Gott ihn an sich und sich an ihn gebunden, ihn erwählt und berufen hatte, ein ‚Knecht‘ (Gottes), ja ein Prophet seiner Zeit und für seine Kirche, später für sein deutsches Volk, zu sein.

⁷³⁴ Vgl. Christof Landmesser/ Andreas Klein (Hgg.), Offenbarung – verstehen oder erleben. Hermeneutische Theologie in der Diskussion, Neukirchen 2012. Für die Herausgeber ist das kein Entweder-Oder. So war es auch für Bonhoeffer keines.

Bonhoeffer markiert und kommentiert zu einem uns nicht bekannten Zeitpunkt in seiner Meditationsbibel **Psalm 19, 13 ff.**

Aus inhaltlichen Gründen kann man auf eine eher späte Datierung tippen, vielleicht auf die Zeit, in der Bonhoeffer sich der aktiven Konspiration angeschlossen hat. Zu dieser Zeit (1939/40) war sein inneres Leben voller Widersprüche, Fragen, Zweifel, Ängste. Sollte er als Christ, als Theologe, als der, der in Fanø 1934 einst die Kirche der Welt dazu aufgerufen hatte, den Söhnen der Völker die Waffen aus der Hand zu nehmen, tatsächlich im Einklang



mit Gottes Willen und Gebot nun aktives Mitglied in einer politisch-militärischen Konspiration gegen Hitler und die Führung des NS-Regimes (geworden) sein?

Markierung (!) zu Sprüche 30,1

Nun galt es für den Theologen, in der politischen Verantwortungsübernahme ‚Schuld‘ bewusst zu übernehmen und neu nachzudenken über ‚Schuld‘ und ‚Sünde‘, über Gottes ‚Gebot‘ und des Menschen ‚Gewissen‘, über ‚Freiheit‘, das ‚Wagnis der Tat‘ und Gottes ‚Vergebung‘. Es galt für ihn als einen ‚Knecht‘ Gottes, den sein Gott in die Freiheit entlassen hatte, zunächst auch in die Freiheit von allerlei seelischen und theologisch rationalisierten Skrupeln. Sollte Bonhoeffer je einen vielleicht nur halb bewussten Traum gehabt haben, in irgendeiner Weise Anteil zu haben an einem ‚heiligen‘ Leben in einer wie auch immer biblisch verstandenen ‚Reinheit‘ vielleicht nicht der Motive, aber doch des Handelns ... jetzt wurde ihm diese Möglichkeit aus der Hand genommen. Wir müssen uns Bonhoeffer in der Zeit der Konspiration als einen nach außen vorsichtig agierenden, nach innen selbstbewussten Mann vorstellen, der zu seiner eigenen Überraschung in dieser Situation paradoxerweise so frei war wie noch nie zuvor. Er genehmigte sich Auszeiten von dem geistlichen Programm eines täglichen Bibellesens, wie er es in Finkenwalde selbstverständlich geübt und seinen Vikaren verordnet hatte. Es tobten in ihm antagonistische Kräfte: Einerseits fußte Bonhoeffer fest in der während der ‚Nachfolge‘-Zeit erworbenen und geübten Spiritualität einer unbedingten Christusnähe bei gleichzeitiger innerer Distanz zur ‚Welt‘. Andererseits riss genau diese Distanz zur Welt gerade ein, begibt sich Bonhoeffer ganz auf den Weg in die ‚Welt‘ und das ‚Weltliche‘ hinein. Er riskierte damit bewusst den inneren Konflikt. Spätestens 1942 wusste er, dass er das weiterhin wagen und dass in Bezug auf Frömmigkeit und Theologie ein ‚Knoten‘ bei ihm ‚platzen‘ musste (25.6.1942, DBW 16, 325).

Die Markierungen und Korrekturen sind signifikant. Bonhoeffer hat hier willentlich den Sinn des Textes gegen seinen grammatikalischen Strich gelesen. Dazu autorisierte ihn allein das Wagnis seines persönlichen Glaubens, ja, seines persönlichen und vertrauensvollen Verhältnisses zu Gott: Spricht der vorfindliche Text eindeutig im Plural von „den Stolzen“ und vom Wunsch des Psalmeters an Gott, dass „sie“ (die anderen) nicht über ihn herrschen, wenden Bonhoeffers Korrekturen den ganzen Sinn der Verse gegen und für sich selbst! Vers 14 korrigiert Bonhoeffer derart, dass er nun ganz auf Bonhoeffer selbst zielt: Dietrich Bonhoeffer betet den Psalm von Vers 13–15 als der (leidende?) ‚Knecht‘ Gottes. Er bittet Gott, ihn vor dem eigenen Stolz zu bewahren und sich Rede und Gespräch von Mund und Herz gefallen zu lassen (V. 14). Er bittet Gott um Vergebung für seine eigenen „verborgenen Fehler“ (V. 13). Zwischen Vers 14 und Vers 15 markiert ein deutlicher Trennungsstrich, dass Bonhoeffer Vers 15 mit eigenem Skopus lesen wollte. (Zart unterstrichen bis ‚vor dir‘:) *„Laß dir wohl gefallen die Rede meines Mundes und das Gespräch meines Herzens vor dir, Herr, mein Gott und [dick unterstrichen, B. V.] mein Erlöser.“* Daneben, unter der ganzen Textpassage steht in Klammern *„(eschatolog.)“*.

Wir lesen in den (veränderten) Psalmversen die Worte Bonhoeffers (!) als eines ‚Knechtes Gottes‘, wahrscheinlich in der biblischen Tradition der Gottesknechtslieder, vielleicht mit einem geheimen Verweis auf den leidenden Gerechten von Jesaja 53. Auch der klagende *Hiob* weiß, dass sein Erlöser lebt und dass er *am Ende* (= ‚eschatolog‘) Gott ‚sehen‘ wird, wobei offenbleiben muss und kann, ob Hiob und ob Bonhoeffer Gottes gutes ‚Ende‘ für den Gerechten diesseitig *oder* jenseitig oder diesseitig *und* jenseitig verstehen.

Der vielleicht tiefste Aspekt von Dietrich Bonhoeffers Umgang mit der Bibel ist die im Laufe seines Lebens zunehmend deutlichere Ahnung, dann Erkenntnis und schließlich Bewusstsein davon, dass Gott geliebt werden möchte um seiner selbst willen. Nicht der Wunscherfüller-Gott und auch nicht der autoritäre Herr haben Bonhoeffer auf Dauer und je ganz bestimmt. Immer wieder hat er sich gegen den ersten als die egoistische Idee ‚religiöser‘ Menschen abgegrenzt, hat er den autoritären Duktus erst kreuzes-, dann inkarnationstheologisch unterlaufen. Bonhoeffer hat sich als Knecht Gottes und als Bruder des Jesus verstanden und am Ende auch empfunden, gespürt. Er wusste, dass Gott sich danach sehnt, dass Menschen sein Leiden in der scheinbar gottlosen Welt mitleiden. Er wusste vor allem auch, dass Gott im ‚Personbezug‘ der Vater-Gott ist, in dessen Arme er sich unbedingt vertrauensvoll werfen konnte. Von Gott her kam auf ihn eine absolut bedingungslose Liebe. Dort war sein vollkommenes Zuhause, das Ziel seines Lebens und des Lebens der Welt.

5. Biblizismus? – Bonhoeffers Weg zwischen Bibel und Wirklichkeit

In Bezug auf ein Urteil über Bonhoeffers Umgang mit der „historisch-philologischen Theologie“⁷³⁵ ist sich Carl-Friedrich von Weizsäcker in seinem wegweisenden Vortrag 1976 nicht sicher. Erst im Gefängnis schien Bonhoeffer wieder angeknüpft zu haben an berechtigte Fragestellungen der liberalen Theologie und der historischen Kritik biblischer Texte. Bonhoeffer musste im Kontext seiner Zeit und ihrer geistigen Konstellationen zunächst Barths Weg mitgehen. Er wollte wie dieser kritischer sein als die Historisch-Kritischen. Bonhoeffers Eigenständigkeit aber führte ihn über Barth hinaus. Die „dialektische Theologie“ blieb nach Urteil Carl Friedrich von Weizsäckers „eine Sache kirchlicher Intellektueller“⁷³⁶ und verlor den Anschluss an das moderne Bewusstsein. Auch bei Bonhoeffer stellt von Weizsäcker eine zeitweilige Tendenz in Leben und Denken „in eine sich zunehmend verengende Enge“ fest.

„ ...aus der Weite der atlantischen Welt zurück nach Deutschland, von der Universität ins Predigerseminar, von dort in die vorübergehende Gastfreundschaft des Ettaler Klosters, nach kurzem Ausgreifen in der tiefverborgenen Gemeinschaft der politischen Verschwörung ins Gefängnis und nach zwei Jahren des Wartens in den Tod. Man hat auch, nicht ganz zu Unrecht, etwa in den ersten acht dieser zwölf Jahre, eine gewisse theologische Verengung konstatiert. Die Bekennende Kirche und in ihr seine und seiner Freunde Position hat einen Zug der Intransigenz. Und die Theologie der ‚Nachfolge‘ spricht eine biblizistische Sprache. Ich meine aber, daß Bonhoeffer in beidem einem inneren Kompaß für Wirklichkeit folgte“.⁷³⁷

In den Gefängnisbriefen fand Bonhoeffer den „Durchbruch“ „zum eigenen Ursprung.“⁷³⁸ Entscheidend sind am Ende nicht Bonhoeffers akademische Begriffe, nicht einmal seine einprägsamen neuen theologischen Formeln, sondern sein umfassender Kontakt zur „Wirklichkeit“:

„Sein Leben sollte die Erfahrung durchmessen, daß christliches Leben nur weltlicher werden kann, wenn es geistlicher wird, nur geistlicher, wenn es weltlicher wird. Beide Schritte sind Abschütteln eines Schutzes gegen die Angst vor sich selbst“.⁷³⁹

Versteht man unter ‚Bibilizismus‘, dass biblische Aussagen mehr oder weniger unterschiedslos im Wortsinn verstanden werden, man „sie als Quelle und Norm unmittelbar auf die Verkündigung, Lehre und Ordnung der Kirche wie auf die Gestaltung des persönlichen und öffentlichen Lebens bezieht“, dies unter Hintanstellung und Nichtbeachtung der entstehungs- und wirkungsgeschichtlichen Analyse biblischer Texte, was im praktischen Umgang mit der Bibel meistens zu einem unausgewiesenen Eklektizismus führt, der „aus der

⁷³⁵Weizsäcker 1976, 35.

⁷³⁶Weizsäcker 1976, 36 und f.

⁷³⁷Weizsäcker 1976, 40.

⁷³⁸Weizsäcker 1976, 36.

⁷³⁹Weizsäcker 1976, 41.

Bibel heraus- oder in sie hineinliest, was den eigenen Vorstellungen entspricht⁷⁴⁰, dann muss man in Bezug auf Bonhoeffers Umgang mit der Bibel zumindest in seiner sogenannten mittleren Phase mit von Weizsäcker zumindest von einer ‚biblizistischen Sprache‘ rund um die ‚Theologie der Nachfolge‘ sprechen. Tatsächlich liegt diese ‚biblizistische Sprache‘ auch schon in Bonhoeffers Studium vor, wenn und wie er von einer ‚pneumatischen Exegese‘ spricht. Selbst noch die atemberaubenden Neuentdeckungen in und an der Bibel in Tegel 1943 können im Licht dieser Klassifizierung so verstanden werden, als überrasche sich vor den Augen des Lesers die Bibel sozusagen selbst, als sei der Bibellesende eben immer noch kein Exeget, der mit seinem wissenschaftlichen Instrumentarium an die Bibel als an sein Objekt herantritt, sondern ganz und gar Empfänger, Rezipient einer ihn ereilenden und treffenden Botschaft aus einem Buch, das Gottes Geist, so wie es da liegt, zum Sprechen bringt.

Von Weizsäcker sprach von ‚biblizistischer Sprache‘ und deutete es als Verengung im Denken, als Ausdruck von Angst! Folgt man dem, wagt Bonhoeffer zumindest in der ‚Theologie der Nachfolge‘ in Bezug auf die Bibel eben doch nicht die offene Konfrontation mit der modernen Weltsicht. Das aber, meint von Weizsäcker, müsste heute (1976) geschehen, um die auseinanderdriftenden Welten von Geist und Materie, Wissenschaft und Politik, Spiritualität und Weltlichkeit zusammenzuführen. Bonhoeffer hat am Ende das Richtige ‚gesehen‘ und richtige Fragen gestellt, meinte von Weizsäcker. Er habe aber nicht das Instrumentarium gehabt, sie auch zu beantworten.

„Bonhoeffer sah [...] und ich bezweifle, daß er die Ausarbeitung der zusammengehörigen Begriffe, religionsloses Christentum‘, ‚nicht-religiöse Interpretation‘, ‚Arkandisziplin‘ [...] hätte leisten können, so daß seine Gedanken seiner eigenen Sicht genuggetan hätten. Bonhoeffers letzte Wendung ist für die Kirche wichtig als die Sprengung eines Defensivgürtels, nicht als die Grundlage einer Theologie. In geheimnisvoller Weise trägt sie die Merkmale eines Alterswerks. Sichtöffnung durch die Nähe des Todes, deren Ausdruck in Worten Schritte andeutet, die der Redende gleichsam ahnend getan hat, obwohl man sie in der Welt, in der er gelebt hat, nicht tun kann.“⁷⁴¹

Bonhoeffer „sah“, d. h. er erfuhr an sich selbst, vielleicht in dieser Form neu oder erst nach vielen Jahren wieder, also ‚wie‘ neu, den Unterschied von Existenz als dem alltäglichen Leben und Selbsterleben und Denken, Erkenntnis eines Theologen, d. i. Glauben. Die lange von ihm selbst gewollte, beförderte, theologisch gedachte spannungsvolle Einheit beider stellt er nun nicht vom Denken und Glauben, sondern vom eigenen Erleben her infrage. Das heißt nicht etwa, dass Existenz und Erkenntnis, Leben und Glauben nicht mehr zusammengehörten.

⁷⁴⁰ Manfred Marquardt, *Biblizismus*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. Aufl., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd., Tübingen 1998, 1553 f.

⁷⁴¹ Weizsäcker 1976, 44.

Es heißt aber, dass sie anders, spannungsreicher, offener, aspektiver zusammengehören, als es sich der Systematiker einer christlichen Existenz, der Bonhoeffer eben doch auch war, vorstellen wollte. Die Wahrnehmung und Akzeptanz dieser Differenz hat u. a. weitreichende Konsequenzen für die Ökumene (das ‚katholische Problem‘), den Amtsbegriff (den niemand mehr ‚biblizistisch‘ direkt aus der neutestamentlichen Paränese ableiten und füllen kann, wie Bonhoeffer es in der ‚Nachfolge‘ selbst gemacht hat), für den ‚Gebrauch der Bibel‘, d. h. für die Hermeneutik, deren gründliche Neuarbeitung Bonhoeffer vorgehabt, aber wegen dringlicherer Aufgaben vor sich hergeschoben hatte. Spätestens 1936/37 (nach DB, 642) hatte sich Bonhoeffer die ‚Biblische Hermeneutik‘ von Johann Christian Konrad von Hofmann besorgt und intensiv durchgearbeitet. In von Hofmanns Hermeneutik lassen sich Grundzüge von Bonhoeffers Hermeneutik der Jahre ab 1925 (pneumatische Exegese, Hochschätzung der Textkritik, gemäßigt bzw. kritische ‚biblizistische Sprache‘, Bindung der Auslegung an die Lehre der Kirche) finden, aber auch Ansatzpunkte einer möglichen Neuausrichtung der Hermeneutik nach 1939 erahnen (‚Heilserkenntnis des Auslegenden‘).⁷⁴² Bonhoeffer hatte vor, eine eigene Bibelhermeneutik zu schreiben, kam aber nicht dazu.

„Dies also ist die Eigenthümlichkeit der Auslegungsthätigkeit, welche die heilige Schrift zum Gegenstand hat, daß sie geleitet wird durch die Heilserkenntniß des Auslegenden und ihr Augenmerk bestimmen läßt durch die Voraussetzung, die Schrift sei, was sie der Kirche ist.“⁷⁴³

Die Heils- und sonstige Erkenntnis Bonhoeffers hatte sich nach der staatlich verfügten, zwangsweisen Beendigung seines Dienstes am ‚Gemeinsamen Leben‘ der Kandidaten und

⁷⁴² In der Staatsbibliothek in Berlin befindet sich aus Bonhoeffers Besitz zu beiden Fragestellungen neben Johann Christian Konrad von Hofmanns ‚Schriftbeweis‘ noch dessen, Encyclopädie der Theologie, Nördlingen 1879 (Hofmann, Encyclopädie) (NL.-Bibl, 3 B 41/43). In beiden Büchern hat Bonhoeffer beim Lesen mehrfach unterstrichen und am Rand doppelt mit Senkrechtstrich markiert. – Von Hofmann war ein persönlich ‚erweckter‘ Lutheraner, kein Konfessionalist. Er war vielseitig kulturell, ethisch und politisch interessiert. Von Hofmann versuchte, einen Weg zu finden neben Schleiermacher und abseits lutherischer Orthodoxie. Wie Schleiermacher setzte er bei der Erfahrung des die Bibel auslegenden Menschen an. Pneumatische Exegese: Dieses Stichwort nimmt Bonhoeffer in seinem Referat 1925 auf. Er betonte dabei kein natürlich gegebenes religiöses Gefühl (Schleiermacher), sondern den von Gottes Geist bewirkten Glauben, der den Bibellesenden überhaupt erst dazu befähigt, die Bibel Alten und Neuen Testaments als Ganzheit zu lesen in Bezug auf ihre heilsgeschichtliche Mitte in Jesus Christus. Dabei war ihm der ‚israelitische‘ Charakter der Bibel bewusst und wichtig. Mit Jesaja 53 (einer von Bonhoeffers biblischen Schlüsseltexten) verband er gegen den Mainstream damaliger lutherischer Theologie keine individualistische Satisfaktionslehre, sondern das Leiden des ‚Knechtes Jehovas‘, das sich in dem Leiden Jesu erfüllte, der sich solidarisch und stellvertretend als der therapeutische ‚Heiland seines Volkes‘ erwies: „Er beweist sich damit als den Heiland seines Volkes, der dessen Elend zu heben seine Last sein läßt. Wie sein *therapeuein* ihn als den Helfer aus allem Übel darstellt, ein *semeion* dessen, was er ist, so stellt sich in der Beschwer, der er sich damit unterzog, seine Willigkeit dar, Alles über sich ergehen zu lassen, was Noth tat, um aus allem Übel zu erlösen“ (Hofmann, 211). In gemäßigter Form verteidigte von Hofmann text- und literarkritische Methoden der Bibelauslegung. Er wandte sich gegen alle Ausleger der ‚heiligen Schrift‘, die statt heilsgeschichtlich-pneumatisch mit einer vorgängigen dogmatischen Bindung, einer ‚kirchlichen‘ Definition sowie mit der Behauptung einer Verbalinspiration der Bibel die ‚Freiheit‘ der Auslegung gefährdeten, die die Reformation mit ihrem alleinigen Verweis auf den lebendigen Christus ursprünglich gebracht hatte (Hofmann, Hermeneutik, 6–27). Karl Barth hat von Hofmann ebenfalls intensiv wahrgenommen (vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 4. Aufl. Zürich 1981, 553–561).

⁷⁴³ Hofmann, Encyclopädie, 145.

mit seinem Eintritt in die aktive Konspiration noch einmal entscheidend vertieft. Nachdem er im Gefängnis (April 1943) den anfänglichen Haftchock überwunden hatte, las und arbeitete er im Rahmen eines selbst auferlegten Tagesprogramms. Er las die Bibel neu, insbesondere mehrfach das ‚Alte Testament‘:

„Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte, ist es nicht so? Lutheraner (sogenannte!) und Pietisten würden eine Gänsehaut bei diesem Gedanken kriegen, aber richtig ist es darum doch. In der ‚Nachfolge‘ habe ich diese Gedanken nur angedeutet (im ersten Kapitel) und nachher nicht richtig durchgeführt. Das muß nun später geschehen. Die Konsequenzen sind sehr weitreichend, u. a. für das katholische Problem, für den Amtsbegriff, für den Gebrauch der Bibel etc., aber vor allem für die Ethik. Warum wird im Alten Testament kräftig und oft zur Ehre Gottes gelogen (ich habe die Stellen jetzt zusammengestellt), totgeschlagen, betrogen, geraubt, die Ehe geschieden, sogar gehurt (vgl. den Stammbaum Jesu), gezweifelt und gelästert und geflucht, während es im Neuen Testament dies alles nicht so gibt? Religiöse ‚Vorstufe‘? Das ist eine sehr naive Auskunft; es ist ja ein und derselbe Gott“ (Brief an Bethge, 2. Advent 1943, WE, 226 f.).

Wenn sich der ‚Gebrauch der Bibel‘, d. h. die Hermeneutik, entsprechend dieser Differenz erfahrung verändert, wird das nun auch bedeuten, ohne ‚Angst‘ (von Weizsäcker), ohne die von ihm konkret benannte Befürchtung, dass jede wissenschaftliche Hinterfragung der Bibel diese zum reinen Objekt menschlicher Bemächtigungsversuche degradiert und depotenziert⁷⁴⁴, das im Studium gelernte Instrumentarium, auch die Weite der historischen Perspektive der liberaltheologischen Tradition (Holl, von Harnack), wiederzugewinnen und auch anzuwenden.

Im ‚Vorletzten‘ zu leben und die Differenz zum ‚Letzten‘ wahrzunehmen, die nur im ‚Glauben‘ existenziell, also kreativ, zusammengehalten wird, bedeutet, die Angst vor Glaubensverlust loszulassen und die methodischen Sicherungen des Glaubens aufzugeben, sich der geschichtlichen Differenzierung möglicherweise konkurrierender Wahrheiten im Plural (auch schon innerbiblisch) zu stellen. Das aber bedeutete tatsächlich den Beginn einer neuen Art auch der systematischen (dogmatischen) christlichen Theologie. Bonhoeffer ahnt es, sieht erste Linien. Auf dem Wege dahin macht er das, was er mit seinen Vikaren gemacht hat, was ihm vertraut ist, was er sein Theologenleben lang geübt hat. Er sammelt und sichtet

⁷⁴⁴ Vgl. Bonhoeffers Brief an Rüdiger Schleicher, Friedrichsbrunn 8.4.1936, DBW 14, 144–148. Vgl. auch seinen Vortrag zur „Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte“, gehalten 23. August 1935 in Haueroda vor der Bruderschaft der Hilfsprediger und Vikare der Provinz-Sächsischen Bekennenden Kirche, Vortragsmanuskript (Bonhoeffer) und Schlussteil (Mitschrift) DBW 14, 399–421. – Dass Bonhoeffer mit seiner typologischen, tendenziell biblizistischen Auslegung alttestamentlicher Texte einerseits direkt in die kirchlichen und politischen Verhältnisse hineinsprechen konnte, dabei aber zugleich und durchaus auch selbstverschuldet, unnötiger Weise der berechtigten Kritik seiner theologischen und politischen Opponenten aussetzte, zeigt seine veröffentlichte ‚Bibelarbeit‘ (in Wahrheit eine ausführliche Predigt zur Lage der Kirche) über Esra und Nehemia 21.4.1936 (DBW 14, 930–945): In diesem Fall zwingt Bonhoeffer den Text in die aus seiner Sicht vom Kampf um die wahre Kirche geprägte Gegenwart und übersieht dabei de facto, dass die in diesen Büchern wirksame Priester-Aristokratie des 2. Tempels ein religiös-nationalistisches Ethos verfolgte, das Bonhoeffer weder 1936, noch erst recht später teilte.

Bibelstellen. Er stellt sie zusammen. Ihr geschichtlicher Kontext, ihre Eingebundenheit in etwaige redaktionelle Absichten, ein religionswissenschaftlicher Vergleich und eine historische Einordnung der unterschiedlichen Schriften ist nicht in seinem Blick.⁷⁴⁵ Er interessiert sich unter persönlichen⁷⁴⁶, ethischen Aspekten und in Vorbereitung auf einen Aufsatz zum Thema ‚Was heißt die Wahrheit sagen?‘⁷⁴⁷ für eine unter Bibellesenden auch heute noch unübliche Fragestellung und Perspektive, nämlich die, ob und wie es denkbar sei, dass im ‚Alten Testament‘ so oft zur ‚Ehre Gottes‘ gesündigt werde. Diese Fragestellung ist von diametral anderem Geist als Bonhoeffers gegenteiliges Bemühen in der ‚Nachfolge‘, die Gemeinde Jesu Christi vor den diversen Sünden zu warnen und die Bibel als Anleitung zu einem gewissermaßen heiligen Leben zu lesen.

Bonhoeffer geht offensichtlich aus persönlichen Gründen, wegen seiner Teilnahme an der Konspiration und seiner Situation im Gefängnis und bei den Verhören, von der ethischen Fragestellung nach dem Umgang mit dem 8. Gebot aus. Was er nun aber dazu in der Bibel findet, überrascht ihn selbst nachhaltig:

„Das 8. Gebot“⁷⁴⁸

<u>A.T.</u>	Gen 3. Die ‚Lüge‘ der Schlange Ausflucht u. Verschweigen b Adam.
Gen 13.	Abrahams Lüge cf Gen 20
Gen 18,15	Sara leugnet ihr Lachen
Gen 22	Abraham u. Isaaks Gespräch auf d. Wege
Gen 27	Jakobs Lüge bei der Erstgeburt
Gen 31	Rahels Lüge
Gen (34	Betrug zu Sichem)
Gen (37	Jakobs Söhne über Joseph)
Gen 44	Joseph täuscht seine Brüder
Ex 1,19.20!	Lüge hebr. Wehmütter
Ex 3,18	Mose soll Pharao belügen im Auftrag Gottes! Vgl. 5,13! + Wahrheitsgemäße Worte u. Nikolaus? ⁷⁴⁹
Scham	
Konvention	
Krieg. Diplomatie	Lüge als Spielregel
Geheimnis. Treue.	

⁷⁴⁵ Das alles würde aber eines Tages erfolgen müssen, wenn Bonhoeffer dem von ihm selbst angedeuteten Vorhaben konsequent hätte folgen wollen und noch können.

⁷⁴⁶ Immerhin hat er selbst zum Wohl der Menschen und damit zur Ehre Gottes gelogen usw. ! Mit Stichworten wie „liebe und Heimlichkeit“ deutet Bonhoeffer noch andere, wahrscheinlich private Dimensionen des Themas an.

⁷⁴⁷ DBW16, 619–629 (Fragment).

⁷⁴⁸ Zettelnotiz NL A 75,122, überschrieben „Das 8.Gebot“, in: Zettelnotizen, 143–146.

⁷⁴⁹ Die Herausgeberin der ‚Zettelnotizen‘ Ilse Tödt verweist S. 143, Anmerkung mit Sternchen, darauf, daß Bonhoeffer auf dem Zettel rechts neben „Nikolaus“ noch andere Begriffe notiert hat wie „Ehe“, „Familie“, „Schule“, „Arbeit“, „Gericht“, „Kirche“, „Staat“, „Krieg“, „der Schutz des Nächsten“ [...]. „Man darf die Lüge nicht durch unzulässige Fragen herausfordern!“ (144). Damit sind die Verhör-situationen und Bonhoeffers Ringen mit der Frage nach Lüge und Wahrheit in diesem Kontext als der primäre Sitz im Leben dieser Notizen benannt.

Kants Beispiel Mörder etc.

Verborgenheit

Liebe – Heimlichkeit

Krankheit.

[...]

- Man darf die Lüge nicht durch unzulässige Fragen

Fragen herausfordern!

[...]

Josua 2,4

Rahabs Lüge +

1Sam 19,17

Michal

1Sam 20,6

David zu Jonath[an]

1Sam 20,23

Geheimnis zwischen David u. J.⁷⁵⁰

1Sam 21,3

D. zu Abimelech

1 Sam 21,14

Verstellung als Wahnsinniger⁷⁵¹

2Sam 17,20

Suchen nach d. Boten Davids

2Sam 17

Husai's Rat! List

1Kön 22

Der Lügengeist d. Propheten von Gott!

[...]

Es geht um das Verhältnis zum andern Menschen in best. Lage.

Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit Redlichkeit,

Objektivität, Unparteilichsein, ‚Sagen wie eine Sache ist bzw. wie ich sie weiß.‘

8. Gebot. Bezieht sich nicht auf die Sache, sd. Ganz auf den Nächsten. ‚Falschheit‘

d. Geheimnis, Verschwiegenheit. Vertraulichkeit-vertrauen.

Geschwätzigkeit, Untreue. ‚Wer immer die Wahrheit sagt, kann nicht treu sein.‘

[...]

Das Bekenntnis, Geständnis, ‚Sagen, wer, wie, was ich bin‘ Die

Maske. ‚Weiß ich, wer ich bin? Bin ich der [...] der ich sein will?‘

‚Sagen, wer du bist‘. Anmaßung, Zudringlichkeit. Die Scham. ‚

Nur der Zyniker ist ganz wahrhaftig.‘

[...]

Pädagogische Wahrheit. ‚Christkind, Nikolaus.‘

Die Einordnung der einzelnen wahren Tatsache (#z. B. Todesfall) in den ‚wesentlichen Zusammenhang. (Heldentod etc.)⁷⁵²

Dichtung – Epos.

Warum lügen ungebildete u. wortungewandte Menschen?

Das ‚Wort‘ lernen, ‚sprechen lernen‘

Gründlichkeit. Redlichkeit‘.

[Auf der Rückseite des hinteren Bogens:]

„Joh 8 Gen 3 die Lüge u. der Satan – Christus Wahrheit,

Eine einzige lüge kann d. Lügner offenbaren, aber trotz vieler Lügen (um der Sache willen) kann einer ‚wahrhaftig sein‘.

[...]

Wer hat Anspruch auf Wahrheit? Gott

Unreife, Kindheit, Schonungsbedürfnis, Alter, Krankheit

Vergrößerung alles gleich lüge zu nennen.

Nicht Berechnung, nicht Pädagogik! Die Bildersprache der Kinder.

⁷⁵⁰ Die Unterstreichung mag auf eine persönliche Dimension hinweisen. Jedenfalls fand Bonhoeffer, persönliche Geheimnisse seien unter Menschen unbedingt zu respektieren.

⁷⁵¹ Anmerkung der Herausgeberin, ebd., 144: „Von ‚Michal‘ bis ‚Wahnsinniger‘ Umfassungsstrich, dahinter: „zur Rettung Davids“.

⁷⁵² Die Herausgeberin vermerkt ebd., 145: „Links neben dem Satz ‚Die Einordnung ...‘ mit Bleistift: ! //“.

Das öffentliche Wort ‘ politische Wort
Der Feind
Das Gericht (d. Eid)

Konvention
Höflichkeit
Takt
Pädagogik-Phantasie
Scham.“

[und auf einem weiteren Zettel:]

„Der Revolutionär von Gott 1Kön 11.14.16
Der Lügengeist von Gott 1Kön 22
Die Erlaubnis des fremden Kultus
für Naeman! 2Kön 5“

Über die Lügen des David wusste Bonhoeffer schon vorher Bescheid. Allerdings diente ihm David bisher allem als eine hervorragende Gestalt, an der er „Christus im Alten Testament“ exemplifizieren konnte.⁷⁵³ Nun aber unterstreicht er mehrfach: „[v]on Gott“: „[V]on Gott“ kommt u. U. das konkrete Gebot zur ‚Lüge‘. Nur Gott hat „Anspruch auf Wahrheit“ (s. o.). Zu wissen, wer man selber ist, ist „Anmaßung“ (s. o.) . Vom Anderen zu fordern, dass er oder sie sich offenbare, verletzt die „Scham“ (s. o.). Gewisse persönliche „Geheimnisse“ sind zu wahren (David und Jonathan). Es gilt die ‚Redlichkeit‘ zunächst vor sich selbst und vor Gott. Es gibt ein berechtigtes „Schonungsbedürfnis“ zu beachten. Die Kinder sollen nicht pädagogisiert werden. Ihnen soll Wahrheit so zugemutet werden, dass sie mit ihr gut umgehen können.⁷⁵⁴ Gewissermaßen bemerkt Bonhoeffer, dass und wie ‚die Bibel‘ – und hier das ‚Alte Testament‘ – sich selbst ins Wort fällt. Theologisch-hermeneutische Schemata wie eine ‚christologische‘ Auslegung der Psalmen werden damit prinzipiell fragwürdig. Wie stehen ‚AT‘ und ‚NT‘ eigentlich dann zueinander, wenn sich ein Mensch erst einmal ernsthaft mit dem ‚alten‘ als dem ‚ersten‘ Testament, als dem Tanach, befasst?

⁷⁵³ Vgl. Bonhoeffers Bibelarbeit zu „König David“ DBW 14, 878–904, 878. „Der messianische König David fällt und wird zum Sünder. Seine Sünde ist die Sünde der Großen, die Gefahr der von Gott Begnadigten und Beschenkten, nämlich die falsche Sicherheit (securitas statt certitudo) [...]. David, der messianische König, ist Ehebrecher und Mörder geworden. Und er bleibt in seiner gottlosen Sicherheit, die die Wurzel dieses Falles war, unerschüttert“ (ebd., 895). – Mit Bezug dazu heißt es in einem Brief Bonhoeffers an Rüdiger Schleicher: „Lege ich ein sehr wirkliches und sündiges Leben eines Mannes der Bibel aus, so fragst Du: wo bleiben die ewigen Wahrheiten?“ (DBW 14, 144).

⁷⁵⁴ Aus der Sicht Bonhoeffers stehen Erziehende in der Gefahr, bei den ihnen Anvertrauten etwas bewirken zu wollen, wo niemand als der Geist Gottes etwas bewirken darf. Kinder sind als Personen und mit ihrem besonderen Auffassungsvermögen unbedingt ernst zu nehmen und darin zu schützen. Die „Bildersprache“ der Kinder zu achten, bedeutete für Bonhoeffer, in dem, wie und was Kinder fühlen, meinen und zum Ausdruck bringen ‚Gott‘ zu entdecken. Heutige Religionspädagogik mag das mehrheitlich für selbstverständlich halten. Es bedeute doch gerade die Orientierung von Pädagogik und Didaktik am Kind und am lernenden Subjekt diese unbedingte Hinwendung und das Ernstnehmen des Kindes. Bonhoeffer wäre da vorsichtiger und würde fragen: Bist du dir als Lehrende/r über deine Motive und Absichten so sehr im Klaren, dass du keine Gefahr siehst, das Kind eben doch nach deinen dir selbst vielleicht gar nicht bewussten Absichten zu formen?

6. Bonhoeffer, das ‚Alte Testament‘ und Israel

6.1 Die offene Christusfrage

„Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche nicht aufzuhebende Spannung. Die Geschichte wird nicht zum vergänglichen Träger ewiger Werte, sondern sie wird durch Leben und Sterben Jesu Christi erst recht zeitlich. Gerade in ihrer Zeitlichkeit ist sie von Gott bejahte Geschichte. Die Frage nach dem geschichtlichen Erbe ist also nicht die zeitlose Frage nach den ewig gültigen Werten der Vergangenheit. Vielmehr gibt sich hier der selbst in die Geschichte gestellte Mensch Rechenschaft von der Gegenwart, wie sie von Gott in Christus angenommen ist. Die Väter sind für uns nicht die Ahnen, denen kultische Verehrung dargebracht wird; das Interesse für Genealogien geht nur allzuleicht ins Mythologisieren über, das weiß schon das Neue Testament (1 Tim 1[,4]). Die Väter sind Zeugen des Eingangs Gottes in die Geschichte. Die durch nichts weiter zu begründende Tatsache der Erscheinung Jesu Christi vor 1941 Jahren ist es, die unseren Blick zurück auf die Väter lenkt und die Frage nach dem geschichtlichen Erbe wachruft. Der geschichtliche Jesus Christus ist die Kontinuität unserer Geschichte. Weil aber Jesus Christus der verheißene Messias des israelitisch-jüdischen Volkes war, darum geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das Volk Israel. Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung. Der Jude hält die Christusfrage offen. Er ist das Zeichen der freien Gnadenwahl und des verwerfenden Zornes Gottes, ‚schau an die Güte und den Ernst Gottes‘ (R 11,22). Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude“ (E, 94 f.).

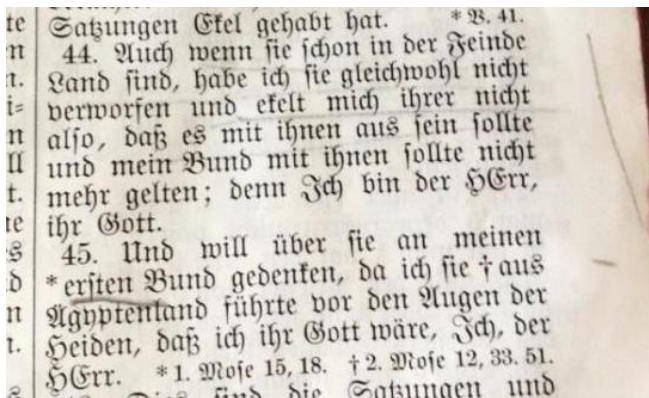
Dietrich Bonhoeffer begann noch vor dem Ende der Shoa mit einer Theologie, die angesichts der Shoa die Fundamente erschüttert und infrage gestellt sah. Es hat ihn buchstäblich an Leib und Seele gepackt, als er zusammen mit seinem Freund Justus Perels mitbekam, dass die Nazis ab Sommer 1941 in Berlin, in unmittelbarer Nähe des Elternhauses und von Bonhoeffers Wohnung, vom Bahnhof Grunewald aus jüdische Mitbürger in Güterwaggons pferchten und nach Osten deportierten.

Dass ‚der Jude‘ ‚Zeichen der freien Gnadenwahl und des verwerfenden Zornes Gottes‘ sein soll, bedeutet im historischen Kontext und im Textzusammenhang die Warnung an die ‚Christen‘, nicht mit Verweis auf ihre angebliche Erwähltheit ‚den Juden‘ aus dem christlichen Abendland zu vertreiben. Es bedeutet eben nicht mehr – und dies gesagt im Abbruch der antijudaistischen Tradition der christlichen Theologie überhaupt! – dass Gott die Juden verworfen hätte! Auf das ‚Ethik‘-Manuskript ‚Erbe und Verfall‘ folgt unter der Überschrift „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“ die Formulierung eines *Schuldbekenntnisses*, das in einer alle Schuldbekenntnisse der Nachkriegszeit übertreffenden Deutlichkeit die Schuld nun gerade der ‚Kirche‘ benennt und bekennt. Damit bekennt sich die Kirche als schuldig gegenüber den Juden. Der Zorn Gottes droht ihr selbst:

„Die Kirche [...] ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi“ (E, 130).⁷⁵⁵

Die schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi sind jedenfalls für Bonhoeffer nicht die, die Gott etwa durch Deportation und Massenmord seinem verwerfenden Zorn ausgesetzt haben kann. Gott steht vielmehr auf der Seite dieser Schwächsten. Damit ist de facto einem *bestimmten* ‚christologischen‘ Ansatz die theologische Legitimation entzogen, insofern man nach ihm den Juden resp. Israel das Recht abspräche, ihre Tora und ihren Tanach nicht-christologisch auszulegen.

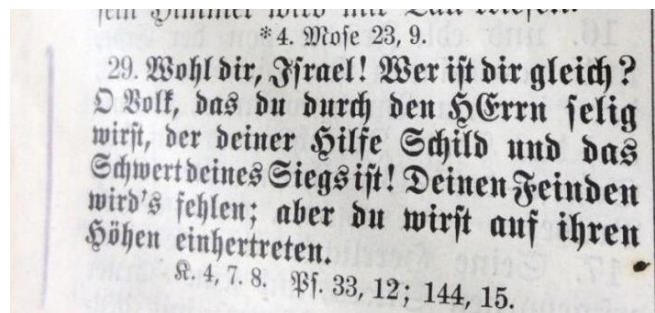
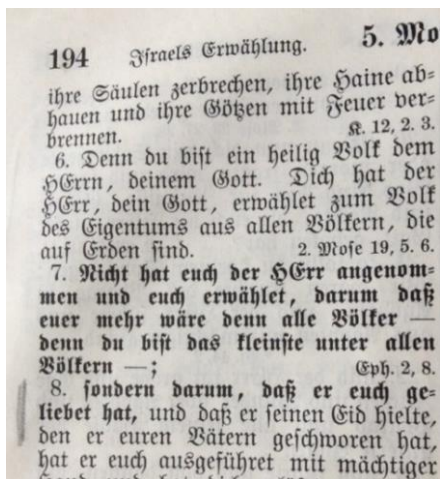
6.2 Beobachtungen in Bonhoeffers Meditationsbibel



s. l.: 3 Mose 26,44 f.

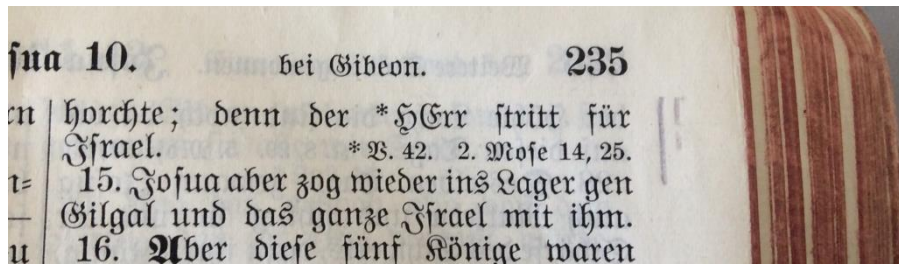
Für Bonhoeffer war völlig klar, dass Gott seinen „ersten Bund“ mit Israel niemals annulliert hat. Diese Einsicht war zu seiner Zeit bemerkenswert.

5 Mose 7,7 f.

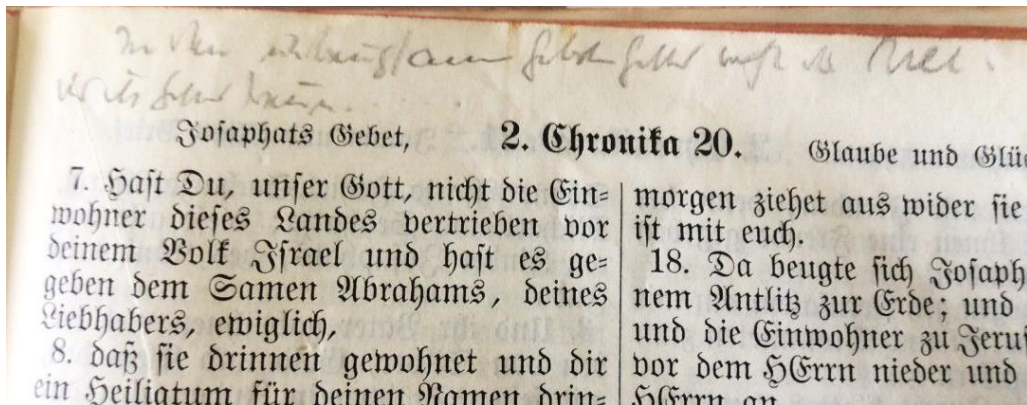


5. Mose 23,29

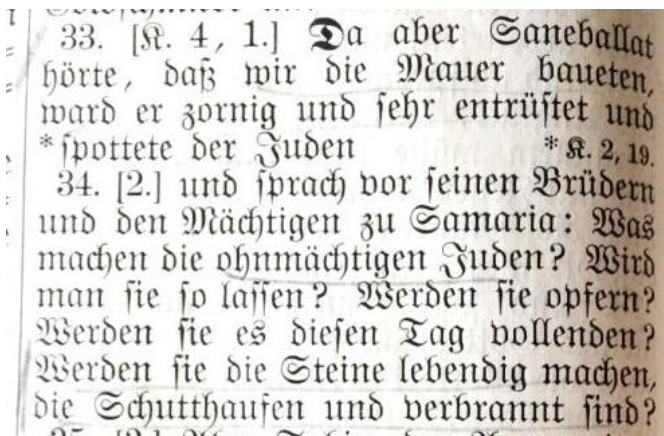
⁷⁵⁵ Die Herausgeber dokumentieren E, 130, Anm. 21 die im Manuskript durch diverse Veränderungen nachweisbare Arbeit Bonhoeffers an der genauen Formulierung. Zunächst hieß es: „Sie ist mitschuldig geworden am Leben der Schwächsten und Ärmsten bzw. (davor) „unzähliger Menschen“. „Brüder Jesu Christi“ ist später dazugesetzt worden. Bonhoeffer hat die Großschreibung der vorherigen Hauptworte, die mit dem Zusatz zu Attributen geworden sind, nicht an den Letztstand des Satzes angeglichen. Der Zusatz ist entscheidend.



Josua 10, 14



Oberhalb Überschrift 2 Chronika 20, 12 (unterstrichen!): „Wir wissen nicht, was wir tun sollen, sondern unsre Augen sehen nach dir.“): „*In den unbeugsamen Geboten Gottes ruht die Welt. Das ist Gottes Treue.*“⁷⁵⁶

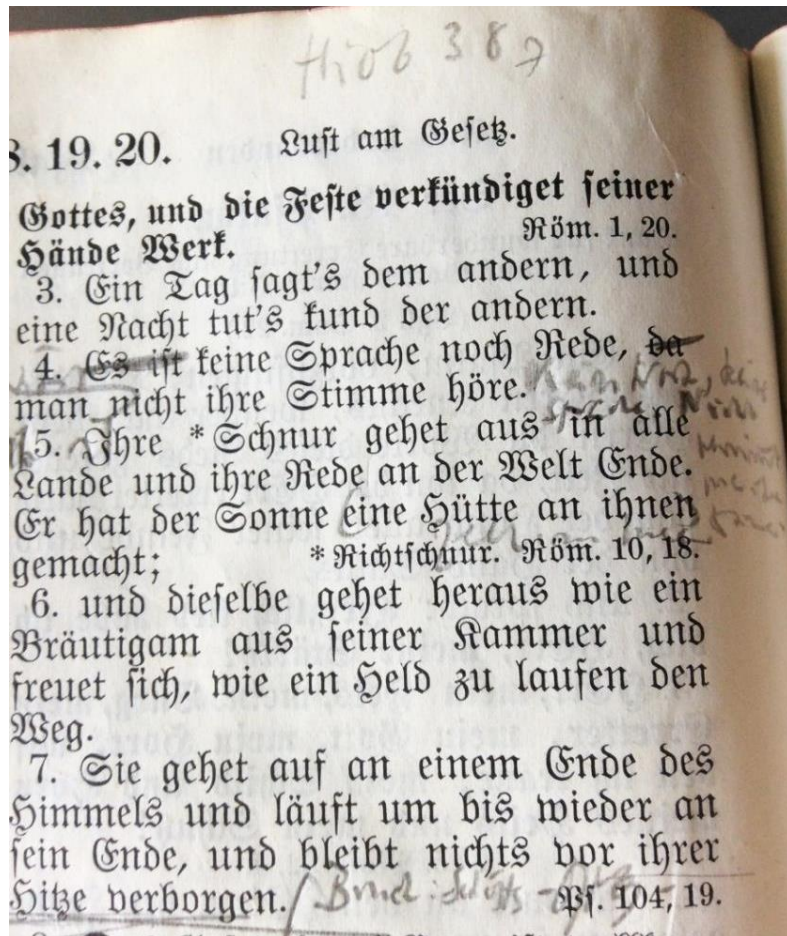


Nehemia 4: Nehemia lässt die Mauern Jerusalems neu errichten. Hohn und Verachtung der Feinde sollen auf sie zurückfallen! – Man wird eine solche Unterstreichung nur als einen Kommentar Bonhoeffers zur ‚Judenfrage‘ (1933), als Parteinahme für die bedrängten Juden verstehen.

⁷⁵⁶ Vgl. DBW 11,416 ff., Predigt Bonhoeffers zu Exaudi 8.5. 1932. Diese Predigt markiert sowohl Nähe wie Differenz des damaligen Bonhoeffer zu Karl Barth. Bonhoeffer drängte auf das konkrete Gebot Gottes und vermisse in dieser Frage eine Anleitung des theologischen Lehrers. Bonhoeffer begann seine Predigt zu 2. Chr. 20: „In den unbeugsamen Geboten Gottes ruht die Welt. Das ist die Treue Gottes zur Welt, daß er seinem Gebot Bestand gibt. Das ist der Zorn Gottes, daß er uns sein Gebot verbirgt. Das ist die Gnade Gottes, daß er uns sein Gebot wissen läßt“ (ebd. 416).

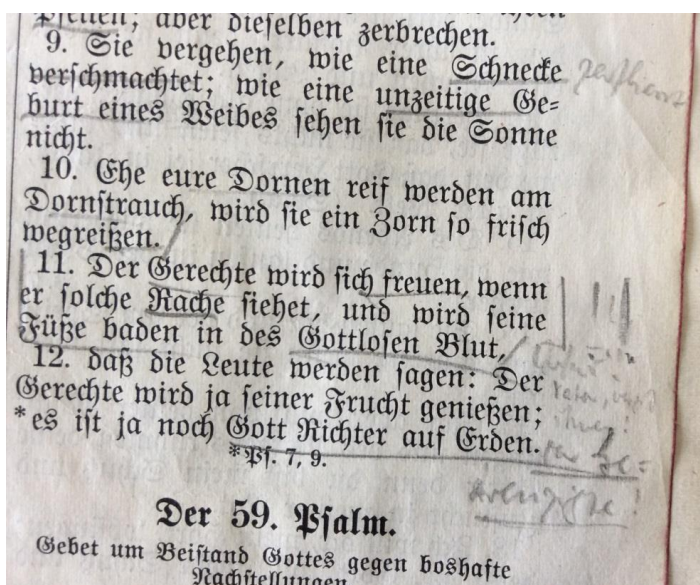
Für das Heft „Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen“ (1940)⁷⁵⁷ hat Dietrich Bonhoeffer einige seiner Lieblingspsalmen ausgelegt. Das Foto zeigt Markierungen

zu Psalm 19,2 ff.:



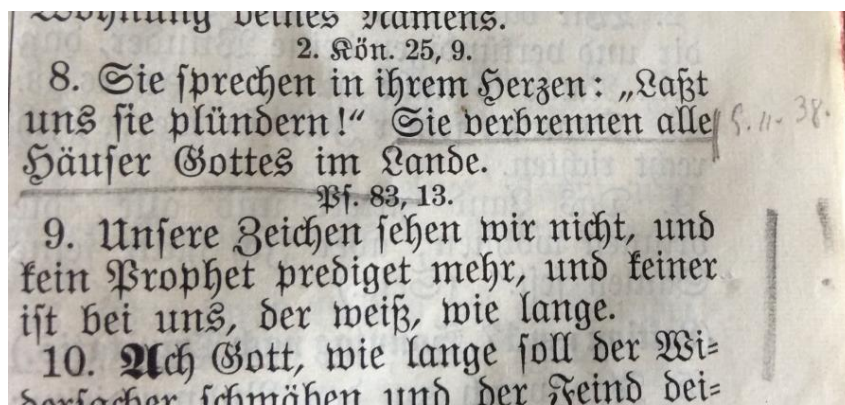
„Hiob 38,7
[Neuübersetzung von V. 4:]
Kein Wort, keine
Sprache. Nicht
vernimmt
man ihre
Stimme.
[Veränderung des Endes V.5:]
... Zelt [unsicher] Dunklen ...
[Nach V.7:] Bruch: Schöpfung-
Gesetz“.

Zu Psalm 58,11 f.: „Vater, vergib ihnen!“

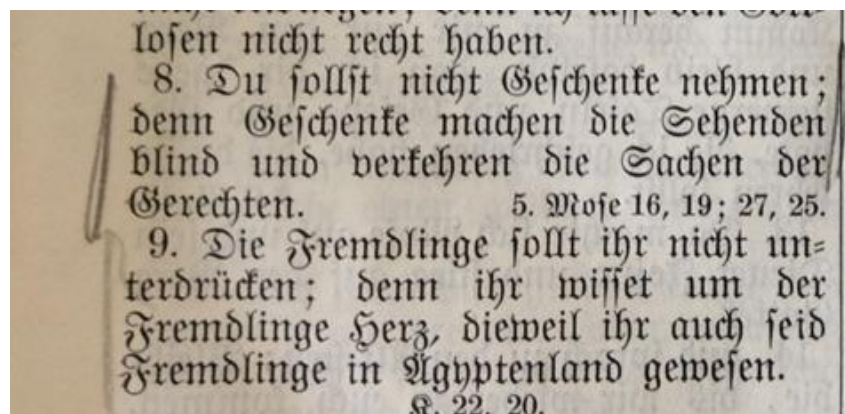


Unterstrichener Text: „[...] Gott Richter auf Erden“; daneben: „im Gekreuzigten!“ – Die von Gott geforderte ‚Rache‘ gegen die ‚Gottlosen‘, das Bild von den in Blut badenden Füßen des durch Gott Gerächten, sieht Bonhoeffer transformiert in das Bild des Gekreuzigten: In (dem blutenden?) Jesus vollzieht Gott das Gericht gegen die gottlose Welt an sich selbst.

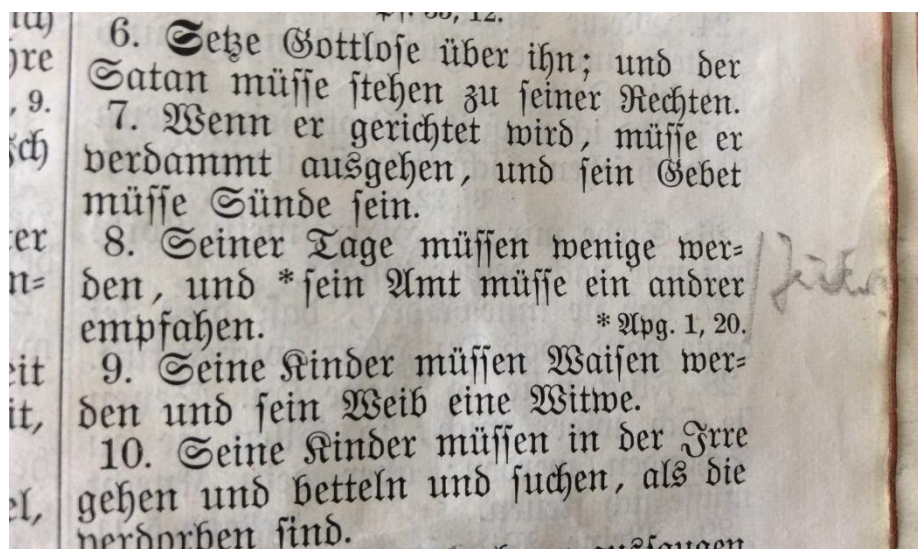
⁷⁵⁷ DBW 5, 103–132



Markierung zu 2. Mose 23, 8 f.



Anmerkung zu Psalm 74,8 u. 9.: „9.11.38.“



Anmerkung zu Psalm 109,8, einem David zugewiesenen Rache-psalm, rechts am Rand: „Judas?“ Bonhoeffer hat sich intensiv mit der Gestalt des Judas befasst.⁷⁵⁸ Er hat die im Christentum gepflegte Tradition gekannt und in seinen frühen Jahren selbst tradiert, nach der ‚Judas‘ als Symbolname für ‚Israel‘ und speziell für den wegen des Mordes am Messias Jesus

⁷⁵⁸ DBW 14, 975–979, vgl. WE, 550.

schuldig gewordenen ruhelosen ‚Juden‘ ‚Ahasver‘ steht.⁷⁵⁹ Ist die Markierung mit ‚Judas?‘ richtig gelesen, mag das Fragezeichen das eigentlich Weiterführende an dieser Markierung sein. In seiner Predigt zu Matthäus 26,45b–50 am Sonntag Judaica (!), 14.3.1937 (DBW 14, 973–979, s. dazu unten), deutet Bonhoeffer immerhin an, dass Jesus den ‚Vollstrecker des göttlichen Willens‘ ‚liebt‘ ‚und doch weiß: Wehe dem, durch welchen es geschieht‘ (DBW 14, 977)! Und – typisch Bonhoeffer – er wendet den Blick der Predigthörer weg von einer Verurteilung des Judas hin zu Mitgefühl mit dem ‚Anderen‘ (dem Judas = dem Juden) und zu Selbsterkenntnis und Annahme des Heilsangebotes Gottes im Kreuz:

„So wollen auch wir heute nichts anderes sagen als dies: O du armer Judas, was hast du getan! Und wollen Zuflucht nehmen zu dem, der um unserer aller Sünde willen am Kreuz gehangen und uns die Erlösung vollbracht hat, und wollen beten:
O hilf Christe, Gottes Sohn
Durch dein bitter Leiden
Dass wir Dir stets untertan
Alle Untugend meiden.
Deinen Tod und sein Ursach‘
Fruchtbarlich bedenken
Dafür, wiewohl arm und schwach,
Dir Dankopfer schenken. Amen“ (DBW 14, 979⁷⁶⁰).

7. Jesaja 53

Neben der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den Psalmen ist Bonhoeffers Ringen mit dem Gottesknechtslied Jesaja 53 signifikant. Noch am Morgen des 8.4.1945 hielt er auf Wunsch der Mitgefangenen eine Morgenandacht zu Jes 53,5. Es war die Tageslosung.

7.1 Predigerseminar (1935)

Im Juli 1935 schrieben die Kandidaten im Predigerseminar einen Predigtentwurf Bonhoeffers zu Jesaja 53 mit:

„1.) Hier das Alte Testament an seiner Grenze. Funken zum Neuen Testament sichtbar. Vor unheimlichem Rätsel unheimlicher Prophetie. Hier mitten in der Nacht Prophet schon wach. Streckt schon die Hand und zeigt genau in die Richtung wo die Sonne aufgehen wird. Geheimnis [se] ihm enthüllt, die den anderen noch verhüllt. Die schlechthin Glauben fordert. Von dem künftigen Heil, von dem Frieden mit Gott. Vom Stellvertr[eter-] Leiden eines Namenlosen. Aber wer glaubt der Stimme des Propheten (unserer) – wem wird die Verheißung [.] der Arm des Herrn [offenbart]? Wer wird’s glauben, dass Erlösung durch stellvertretendes Leiden [eines] Namenlosen ist?“

⁷⁵⁹ Handschriftliche Notiz im Manuskript ‚Die Kirche vor der Judenfrage‘ (1933), s. DBW12, 350, Anm. 5

⁷⁶⁰ Damit zitiert Bonhoeffer ‚Christus, der uns selig macht‘ aus J. S. Bachs Matthäuspasion – für Judas!

Ist der ‚Namenlose‘ der Christus, Jesus Christus? Kehrt der Prophet wieder in denen, von welchen 2500 Jahre nach ihm ‚schlechthin Glauben‘ gefordert ist, denen allerdings ‚Geheimnisse‘ enthüllt werden, die anderen noch verborgen sind, und die ihre Hand ausstrecken zur Sonne eines besseren Morgen? Ist nicht die naheliegende Frage, *wer* denn *glauben* wird, ‚dass Erlösung durch stellvertretendes Leiden eines Namenlosen‘ ‚ist‘, in einem vielleicht Bonhoeffer selbst kaum bewussten Sinn auch die Frage nach der Differenz zwischen dem ‚Namenlosen‘ aus dem Volk Israel und dem Christus der Kirche?

„2.) Wer ist der? ‚Er‘? Einzelner, Gottes Volk? (Professoren) Die Professoren [haben] sehr schönes gefunden: vielleicht ist er beides[...] der Einzelne und das ganze Volk?⁷⁶¹ / (Adam einzelner und ganzes Volk zugleich?) Ein neuer Adam? Ob nicht guter Grund, dass er keinen Namen nennt? Er wußte wohl, dass er kommen werde, schon gekommen sei. Sieht ihn schon als Gekommenen. Aber der Name der über alle [Namen] ist, bleibt noch verborgen. Aber der Prophet weiß genug von ihm.“

Die korporative Deutung des Gottesknechts von Jes 53 auf das Volk Israel oder einen Teil davon⁷⁶² hat Luther scharf zurückgewiesen. So hoch konnte er vom tatsächlichen Volk Israel unmöglich denken. In dem Gottesknecht von Jesaja 53 ist der gekreuzigte Christus schon da. Bonhoeffer teilt diese allgemeinchristliche ‚christologische‘ Deutung dieser Kardinalstelle und hat die Adam-Christus-Typologie des Paulus aus Röm 5 an seiner Seite. Zugleich bewahrt er aber die korporative Deutung, was 1935 einen eminent theologisch-politischen Sinn hatte und eine Stellungnahme für die Juden war. In etwa derselben Zeit soll Bonhoeffer seinen Vikaren gesagt haben, dass nur, wer für die Juden schreie, auch das Recht habe, gregorianisch zu singen.

Bemerkenswert ist die Verknüpfung von Jes 53 mit Phil 2. Möglicherweise meint Bonhoeffer eine ähnliche Verknüpfung von Jes 53 und Joh 1,29, wenn er am 18.7.44 äußerst vieldeutig vom ‚messianischen Ereignis‘ spricht, das sich ‚nun‘ *erfülle* (WE, 535 f.). Damit werden Verheißung und ‚Erfüllung‘ vom Kopf auf die Füße gestellt: Es ‚erfüllt‘ sich Gottes Verheißung nicht anders als durch die ‚Nacht‘ hindurch, in der der ‚Prophet‘ Wache hält.⁷⁶³

„3.) Aus dürrer Erdrich. Armut Alle menschliche Form und Freude gilt nicht, Urteil und Wertmaßstäbe stoßen ihn aus. Verachtet, dass [man] Angesicht verbarg. Bleibt allein. Das ist er. Für den er Glauben fordert. Wer glaubt?“

⁷⁶¹ Die Herausgeber von DBW 14 verweisen S. 341, Anmerkung 118 zum ‚korporativen‘ Auslegung von Jesaja 53 auf das in der Seminarbibliothek Finkenwalde damals vorhandene Werk von P. Volz, Jesaja II 1.

⁷⁶² Schon in der Antike, verstärkt bei den mittelalterlichen Rabbinen und im 20. Jahrhundert bei Leo Baeck gibt es die korporative Deutung von Jes 53.

⁷⁶³ Die am Judentum orientierte Bibelwissenschaft weiß und wußte auch zu Bonhoeffers Zeit, daß schon vorchristliche Rabbinen von einem leidenden Messias haben sprechen können. Die für Juden nicht überbrückbare Bruchstelle zu den Christen ist nicht unbedingt das Leiden, sondern nach Deut 21,23, vgl. Gal 3,13) der Fluchtod eines Messias, ist sein Tod am Kreuz der Römer. An diesem zentralen Punkt, ging das Kreuz der Geschichte zwischen Israel und Christen, Synagoge und Kirche nicht auf.

4.) Was soll dieses Bild? Erschrick und wisse: Der ist dein wahres Bild. Das sind wir. Alles auf ihn gehäuft, darum so furchtbar. Der Glaube erkennt, das ist er, den er geschlagen hat für uns, unsere Strafe, an der Stelle[,] wo wir leiden sollten. Steht[,] wo ich und die Menschheit stehen sollte. Ist er also doch beides? Ordnung der Welt zerbrochen (Ordnung: jeder steht selber ein vor Gott: jeglicher sah auf seinen Weg, das ist die Ordnung des Unglaubens) er zerbricht dies Gesetz und Strafe und Gericht der anderen trägt. Darum gelten all die Gesetze nicht mehr: edel, reich[,] Schönheit, Ehre. Das muss zerbrechen. Weil er nicht mehr für sich selbst stehen will, weil er dies Gesetz der Welt aufhob, darum haben wir Frieden. Allein durch ihn, als den Allerverachtetsten. Hätte er nicht alles getragen, wären wir in Verdammnis.

5.) Es gibt keine Erklärung, keine Deutung, sonst wär's kein richtiges Leiden, darum verlangt es Glauben. Interpretierendes Leiden ist schon kein Leiden mehr. Der [Glaube] sieht den Stummen und sieht den Heiland.⁷⁶⁴

6.) Durch solches Leiden aus Angst und Gericht genommen (vor dem Tod) Vers 8: Get[h]semane. In Ewigkeit lebt er. Er stirbt als Unschuldiger. Gottes Weg, er schlug ihn. Endet, dass er seinen Knecht aus dem Lande der Lebendigen wegriß. Der Tote lebt durch sein Schuldopfer.

7.) Das heißt nun leben für alle Menschen. Durch Stellvertretungsgesetz wird er haben die zu ihm gehören. Gemeinde. Gottes Handeln immer nur durch seine Hand. Stellvertretung gilt nun über seine ganze Gemeinde. Auch durch ihn gerecht sein. Wer glaubt?

8.) Der Verachtete herrscht unter seinen Feinden. Müssen sich beugen. Übeltäter müssen sein, weil er für sie gebeten. Gerade als der Allerverachtetste wird er der Herr.

9.) Wer ist der Ungenannte? Antwort ist gegeben. Antwort ist da: im Neuen Bund, [in] Christus als dem Gekreuzigten als dem erwarteten Messias. Auf den Israel wartet. [Der] Schon in Israel Gemeinde schuf und bei uns Gemeinde sich schuf. [Der] mitten unter seinen Feinden herrscht und für sie betet.

Aber auch heute: Wer glaubt und wem (wird) gerade hier offenbart der Arm des Herrn?“ (DBW 14, 340–342)

Vielleicht ist dies die am weitesten reichende Spitze von Bonhoeffers Stellvertretungsgedanken, die jedenfalls für ihn selbst die riskanteste und weitreichendste wurde: „*Der ist dein wahres Bild [...]. Steht[,] wo ich und die Menschheit stehen sollte.*“ Vergleichsweise traditionell dagegen: „Der Glaube erkennt, das ist er, den er geschlagen hat für uns, unsere Strafe, an der Stelle[,] wo wir leiden sollten [...].“

Immer wieder hat Bonhoeffer von *Israel* als von *Gottes Knecht* gesprochen. Dabei deutet sich schon früh, unter dem scheinbaren Gegensinn der verwendeten Worte (Gott schlägt seinen Knecht Israel) an, dass und wie Bonhoeffer darum ringt, seine lutherische

⁷⁶⁴ Das ist eine harte Forderung. Ist sie unerfüllbar? Wenn ‚der Glaube‘ ‚den Heiland‘ ‚sieht‘ (Bonhoeffer) ... was ist das anderes, als das gedanklich unfassbare und existenziell stumm machende Leiden eben doch auch irgendwie zu ‚deuten‘ und eben damit zu bestehen? Bonhoeffer tut es selbst, wenn er in Tegel Gott als den ohnmächtig Leidenden ‚interpretiert‘. Nicht interpretiertes Leiden kann den Menschen mehr als nur mundtot machen. Trotzdem bleibt auch wahrzunehmen: Genau das fordert Bonhoeffer auch von sich selbst: Das Leben nehmen und gestalten zu können, ohne es im Einzelfall verstehen und mit Sinn versehen zu müssen oder zu können.

Kreuzestheologie universal zu öffnen, und als erstes Israel hineingenommen sieht in Gottes Handeln am Kreuz.

Am Schluss eines Predigtentwurfs über Numeri 21 (die ‚eherne Schlange‘) heißt es (1936):

„Sie [die Israeliten in der Wüste, B.V.] sollen den von Gott geschickten Tod und die von ihm geschickte Strafe, ihre eigene Schuld, als Zeichen erhöht und aufgerichtet, ansehen. Sie sollen nicht flüchten von dem allen, sondern gerade in diesem Gericht und Zorn Gottes sollen sie Gott wiederfinden, der sie durch diese Strafe hindurch leben lassen will. Wie geht das zu? Sie wollten Gott nicht sehen und erkennen in der Not. Nun sollen sie ihn sehen als den zürnenden, den strafenden und todbringenden Gott und ihm nicht ausweichen. Indem sie ihm hier gehorchen, sollen sie ihn finden. In dieser Gestalt muß Gott um des Gehorsamseins willen gefunden werden. Durch Tod und Strafe hindurch ist Gott nur noch zu finden. Durch diesen Tod, mit dem Gott seinen Knecht Israel schlägt, soll das Leben kommen. Gott selbst ist in diesem Tod. Er selber ist in dieser Schlange. Das ist Christus am Kreuz. Wer ihn ansieht, der wird leben. In der Strafe, Schuld und Not sollen wir den Blick auf Christus, auf dem alle Not, Schuld und Strafe liegt, lenken. Wer auf ihn sieht, der soll leben.“ (DBW 14, 652).

Was soll das bedeuten? In der lutherischen Tradition wird Numeri 21 umstandslos kreuzestheologisch gedeutet. Bonhoeffer scheint hier vollständig mitzugehen. Dieser theologische Kurzschluss bedeutet faktisch die Verurteilung Israels dafür, dass es nicht an den gekreuzigten Messias glaubt. Doch will Bonhoeffer das hier sagen? Bonhoeffers 1936 noch nachweisbarer latenter Antijudaismus ist von anderer Art. Im Prinzip ist er theologisch am Kreuz Jesu aufgebrochen für eine völlig neue Sicht auf Israel, Kirche und Menschheit. Der latente Antijudaismus liegt allein (noch) in der Art und Weise, wie Bonhoeffer 1936 (noch) das ‚Alte Testament‘ liest: Er verwendet typologisch alttestamentliche Erzählfiguren (in diesem Fall die Vorgeschichte zu Numeri 21) als Interpretamente für eine christliche Predigt vor christlichen Zuhörenden. Damit folgt er der neutestamentlichen Linie des Paulus.⁷⁶⁵

Sein Adressat aber ist *nicht* Israel, sondern die Kirche. Christen sollen das Kreuz Jesu Christi ansehen. Sie sollen in ihm das Gericht Gottes erkennen, Tod und Strafe für ihre eigene Sünde und ihre Schuld!

⁷⁶⁵ Laut einer Mitschrift zur Auslegung von Röm 9–11 am 28.9.1935 soll zum sogenannten „Judenproblem“ von Seiten Bonhoeffers u. a. gesagt bzw. unter seiner Expertise diskutiert worden sein: „(Kapitel 11 Verstoßen? Nein, nicht verstoßen. Beweis: er selber. Gott hat nicht verstoßen, aber verstockt [...] Vers 11 Angelaufen, damit sie nachher fallen? Nein. Sondern Fallen um der Heiden willen geschehen. Verstockung stellvertretend leidend für die Heiden, nicht ohne Schuld, darin Unterschied zum Knecht. Stellvertretungsgedanke bleibt. [Hv. B.V.]. Aber Schuld doch. Warum mußten die Juden verstockt werden, damit die Heiden das Heil bekämen? Damit sie Christus kreuzigten (und Deuterocesaja?). Es bleibt so, daß Israel der Missionar der Welt ist, leidend stellvertretend, aber nun eben durch die Schuld! Kreuz ist schuldhaftige Verstockung, die Israel aber nicht aus der missionarischen Aufgabe herausnimmt. Stellvertretung: Das heißt Gott geht nicht ab von seinem Plan. Er benutzt die Schuld dazu. Moralisch das nicht zu verstehen. Vers 15: Erst mit der Auferstehung der Toten wird Annahme Israels kommen“ (DBW 14, 876 f.).

Am 18.7.1944 zieht Bonhoeffer unter dem Wissen von den Massenmorden an den Juden die theologische Konsequenz in Bezug auf Jesaja 53: Der Mord an Millionen Juden in den Gaskammern der Deutschen ist die ultimative theologische Infragestellung des christologisch begründeten Gedankens, die Juden hätten nur über den Weg einer Anerkennung des gekreuzigten Messias, also unter völliger Preisgabe ihrer eigenen heiligen Tradition, Zugang zu der von Sünde und Tod befreienden Gnade Gottes. Was der urchristlichen Gemeinde, was noch Paulus ein zwingender und logischer Gedanke war, was aus ihrer Sicht biblisch begründet erschien, konnte für Bonhoeffer 1944 so nicht mehr stimmen.

Am persönlichen und auch kirchlichen Christusbekenntnis unbedingt festhalten *und* gleichzeitig tatsächlich die ‚Christusfrage‘ theologisch verantwortlich ‚offen‘ halten – wie hat sich Bonhoeffer das gedacht? Wir haben aus jeder Lebensphase nur unterschiedliche Gedankenversuche, immer neue Ansätze, riskante Formulierungen, Wort-Experimente, poetische Versuche (‚Christen und Heiden‘: ‚und vergibt ihnen beiden‘, WE, 516).

7.2 Brief an Eberhard Bethge (18.7.1944)

„Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben. Das ist ‚μετάνοια‘, nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, dass Jes. 53 nun erfüllt wird! Daher: „glaubet an das Evangelium“ bzw. bei Joh. der Hinweis auf das „Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt“ (nebenbei: A. Jeremias hat kürzlich behauptet, „Lamm“ sei im Aramäischen auch durch „Knecht“ zu übersetzen. Ganz schön, im Hinblick auf Jes 53!)“ (18.7.44, WE, 535 f.).

Die da „nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, dass Jes 53 nun erfüllt wird“, sind die Widerständler. Schon mit dieser Auslegung von Jes 53 ist der traditionelle Gedanke, dass allein der gekreuzigte Jesus Christus alle ‚Strafe‘ ‚stellvertretend‘ auf sich nahm und nimmt, ist die Exklusivität des historischen Kreuzes damals in Jerusalem, ist dieser eine historische Anker des christlichen Credo: „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“ zumindest in eine neue Sicht der Dinge aufgehoben. Bonhoeffer macht ernst mit seinem Satz aus der ‚Nachfolge‘, es sei das „Leben Jesu Christi“ „auf dieser Erde noch nicht zuende gebracht“ (DBW 4, 303).

Der Gottesknecht, das „Lamm Gottes“, trägt der Welt Sünde nicht nur damals zur Zeit des zweiten Jesaja im babylonischen Exil und auch nicht nur damals in herausgehobener

Form und ein für alle Mal als Jesus von Nazareth, der unter Pontius Pilatus am Kreuz starb. Der Messias Israels und der Welt trägt auch je heute („nun“) der Welt Sünde. Er erleidet nicht stellvertretend die Strafe Gottes für seine schuldig gewordene Menschheit, sondern leidet das „Leiden Gottes im weltlichen Leben“ bis hinein in die Gefängnisse, wo die Konspirateure gegen Hitler gefangen sitzen und ihre Verurteilung erwarten müssen, bis hinein in die Konzentrations- und Vernichtungslager. Wenn ich Bonhoeffers Hinweis auf die Auslegung von Joachim Jeremias⁷⁶⁶ richtig deute, zieht Bonhoeffer eine gedankliche Linie von Johannes 1,29, vom ‚Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt‘, zum leidenden (Gottes-), ‚Knecht‘ von Jes 53 und denkt dabei die korporative Lesart des Gottesknechts als des Volkes Israel mit. Damit wagte Bonhoeffer im Zusammenhang seiner sonstigen Ausführungen zum in der Welt leidenden und ohnmächtigen Gott, der sich herausdrängen lässt vor die Tore der Stadt, an das Kreuz, vielleicht in gedanklicher Anlehnung an die Denkfigur des Paulus in Philipper 2⁷⁶⁷, den fast unaussprechlichen Gedanken, dass Gott in Jesus Christus sich gerade darin als der ‚Messias‘ erweist, dass er für und eben auch mit Israel in den millionenfachen Tod geht. Dies ist der letztmögliche, an das Unsagbare grenzende Gedanke einer *theologia crucis* nach der Shoa.

Das ‚messianische Ereignis‘ im ‚Nun‘ ist am 18.7.1944 jedenfalls kein Rückverweis auf ein de facto exklusives Heilsgeschehen für Christen, sondern ‚an das Evangelium‘ zu ‚glauben‘, heißt für den Bonhoeffer vom Juli 1944, sich selbst mit ‚hineinreißen‘ lassen, glaubend, handelnd und erleidend in ein Geschehen universaler Inklusion.

Mag besonders die letzte gedankliche Wendung Spekulation sein, fällt jedenfalls auch vorsichtigen Lesenden auf, dass es Bonhoeffer im Zusammenhang mit dem messianischen Leiden im Sommer 1944 jedenfalls nicht einfällt, vom Kreuzestod Jesu als von einer ‚Strafe‘ Gottes und von einem ‚Schuldopfer‘ (Sühnopfer) des Jesus zu sprechen oder gar, was damals die dunkle Kehrseite des traditionellen Gedankens war, anzunehmen, dass sozusagen ‚stellvertretend‘ in ‚Judas‘ oder auch in einer Art zweiten, nun aber nicht schuldlosen, sondern schuldig leidenden Gottesknecht Israels ‚Schuld‘ zum Heil der Welt ‚bestraft‘ werden müsste!

Der *Jude Jesus* wird offensichtlich von Bonhoeffer an dieser Stelle nicht als derjenige gesehen, der etwa in direkter Bezugnahme auf Jes 53 seinen Tod am Kreuz provoziert hätte, um sich in der Gestalt dieses leidenden Gerechten als der wahre Messias zu erweisen. Ein solcher Jesus ließe die Christusfrage nicht offen. Er hätte sie definitiv selbst beantwortet.

⁷⁶⁶ WE, 536: ‚A. Jeremias‘ ist in Bezug auf den Vornamen von Joachim Jeremias ein Irrtum Bonhoeffers.

⁷⁶⁷ Eine ähnliche assoziative Verknüpfung von Jesaja 53 (korporativ) und Philipper 2 hatte Bonhoeffer auch 1935 in seinem Predigtentwurf.

Wenn der Jude Jesus die Christusfrage offenlässt, kann das im Kontext der Ausführungen des Ethik-Kapitels nur bedeuten, dass sich der Jude Jesus bis hinein in ein unauflösbares Inkognito mit seinem leidenden Volk identifiziert. Die Gaskammern von Auschwitz und das Kreuz der Römer, an dem Jesus hing, formen in letzter Konsequenz dieses Gedankens ein Bild mit diesen beiden Seiten. ‚Erlösung‘ kann es von ‚nun‘ an nicht mehr für ‚Christen‘ gegen die ‚Juden‘ oder vor den Juden geben und nicht mehr erst im ‚Himmel‘. Erlösung gibt es für beide – und dazu für die Menschen anderer Glaubensvorstellung, Christen und Heiden – zunächst ganz aneinander verwiesen und ganz ‚diesseitig‘. Der ‚Himmel‘, die Hoffnung auf die ‚Auferstehung‘ und die Allversöhnung⁷⁶⁸, ist für Bonhoeffer 1944 die Hoffnung, die dieser Welt und der ganzen Menschheit gilt.

Mit der Erkenntnis, dass das „messianische Ereignis“ darin geschieht, „dass Jes 53. nun erfüllt wird!“, rückt Bonhoeffer das jüdisch und nicht-christlich glaubende Israel in den Horizont des göttlichen Heils. Das „Leiden Gottes“ an und in seiner Welt betrifft 1944 in besonderer Weise Israel und alle Menschen, die in dem laufenden Krieg und unter dem Terror des Regimes litten. Zwei Tage später (20.7.1944) wird der letzte Erfolg versprechende Attentatsversuch scheitern. Bonhoeffer wusste wohl von den aktuellen Vorbereitungen außerhalb der Gefängnismauern und war guter Hoffnung. Von einer Schuldstrafstellvertretung in der Tradition von Jes 53 und Hebräerbrieft, d. h. ‚ein für alle Mal‘ damals am Kreuz von Golgatha, ist in den Gefängnisbriefen keine Rede. Diese Denklinie bricht bei Bonhoeffer irgendwann in der Zeit seiner Beteiligung an der Konspiration gegen Hitler zusammen. Sie hat angesichts seiner Erfahrungen keine sinnvolle Funktion mehr für ihn.

Was Gott für die Menschheit in Jesus getan hat, führt diejenigen, die daran ‚glauben‘, in die Nähe des Jesus. Jesus Christus macht sie ‚stark‘. Der Geist Gottes verändert die Sicht, die Haltung, das Leben der Menschen, die sich von ihm ergreifen lassen. Dieser Ernst der ‚Nachfolge‘ wird in den Gefängnisbriefen nicht abgemildert, eher noch radikalisiert, aber nun in der Freiheit von Menschen, die zu sich selbst, zu ihren Gefühlen und Gedanken stehen, die sie vor Gott verantworten, ohne sich zuvor einschränken zu lassen etwa in ihrer intellektuellen Redlichkeit oder auch in ihrer Freude am gedanklichen Spiel. ‚Schuldübernahme‘ ist in der ‚Ethik‘ Bonhoeffers Begriff dafür, wozu ein Leben in der Nähe Jesu führen kann und

⁷⁶⁸ Vgl. SC (DBW 1), 111, Anm. 29, ebd., 196; AS (DBW 2), 160; E (DBW 6), 52, 68: Christus der „Weltversöhner“, ebd., 70: „Nun gibt es keine Gottlosigkeit, keinen Haß, keine Sünde mehr, die Gott nicht auf sich selbst genommen, erlitten und abgeübt hätte“; WE, 246 mit Eph 1,10 und des Irenäus Lehre von der Anakephaloiosis = ‚re-capitulatio‘ (Bonh.) sowie mit Paul Gerhardt (Bonh.): „Ich bring alles wieder“; vor allem aber im Schluss des Gedichtes ‚Christen und Heiden‘: „und vergibt ihnen beiden“ (WE, 515 f.).

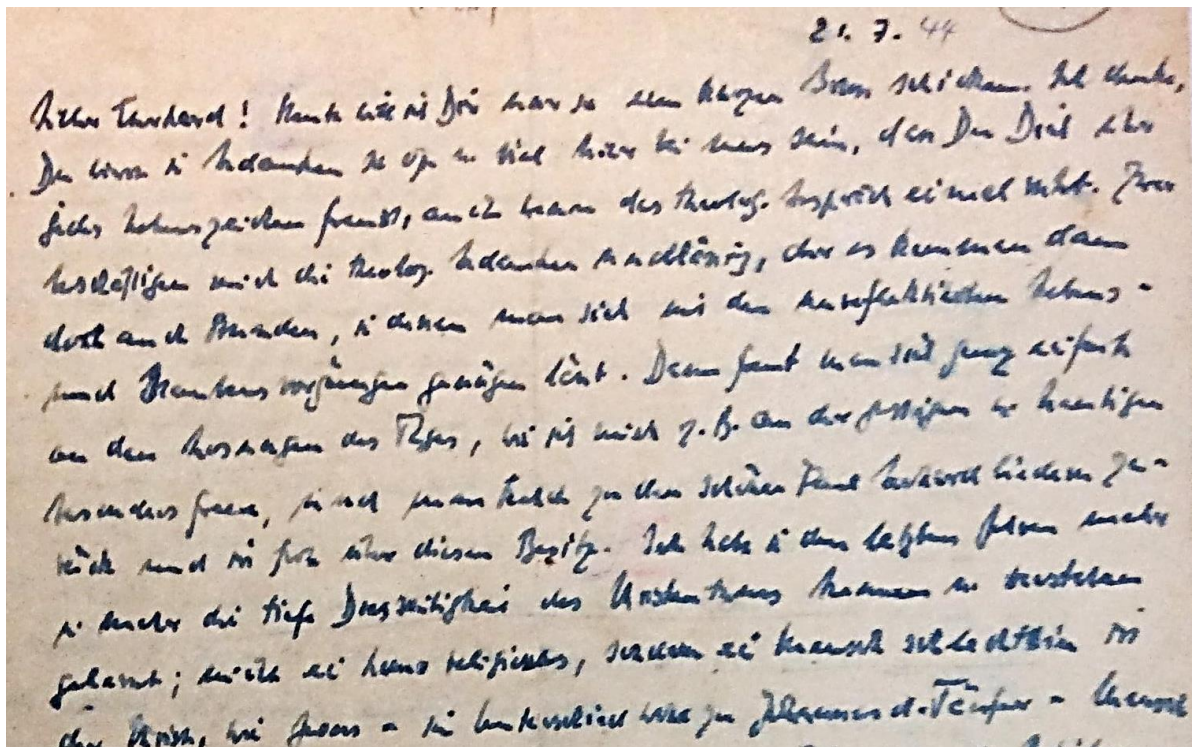
Bonhoeffer geführt hat: So wie Jesus fremde Schuld auf sich genommen hat, sollen die Christen neben ihrer eigenen Schuld nicht auf einer scheinbar weißen Weste bestehen, sondern auch für fremde Schuld eintreten, Schuld auf sich nehmen im Gehorsam gegen Gottes Gebot, in der Nähe und Beziehung zu Jesus Christus. In den Gefängnisbriefen wechselt Bonhoeffers Fokus noch einmal. Nun ist nicht mehr die Beteiligung an der Konspiration das hintergründige Thema, sondern die Beteiligung an der ‚mündigen Welt‘. Christlicher Glaube hat sich in ihr zu bewähren; und Erlösung ist mehr denn je Teilnahme am Sein Jesu „mitten im Leben“ (29.5.44, WE, 455, vgl. ebd., 535).

8. Coda

„Ich gehe wieder einmal durch Wochen, in denen ich wenig in der Bibel lese; ich weiß immer nicht recht, was ich davon halten soll; ich habe nicht das Gefühl einer Verschuldung dabei und weiß auch, daß ich mich nach einiger Zeit wieder mit Heißhunger darauf stürzen werde. Darf man das als einen ganz ‚natürlichen‘ geistigen Vorgang nehmen. Ich neige fast dazu. Weißt Du, in der Zeit unserer *vita communis* gab es das doch auch ...“ (19.3.1944 an Bethge, WE, 360).

Das ‚gemeinsame Leben‘ lag nun (am 19.3.1944) über sieben Jahre zurück in der Vergangenheit. Bonhoeffer erinnert sich daran etwas irritiert und signalisiert im Unterschied zu jener Zeit eine neue Natürlichkeit in Bezug auf den ‚geistigen Vorgang‘, den er an sich erlebt: den Wechsel von Distanz und Nähe, Abstinenz und ‚Heißhunger‘ in Bezug auf die Bibel, das Buch, von dessen Lesen und Verstehen er sich einst alles Wesentliche im Leben eines Christen und Theologen versprochen hatte. Die innere Erlaubnis, sich diesem Rhythmus zu überlassen, ist, oberflächlich irritierend, in Wahrheit eine tiefe Erfahrung von Befreiung, Wachstum und Gottvertrauen. Da kommt es ‚wirklich Neues‘ auf ihn zu. Etwas Unerhörtes, noch nicht Gedachtes. Er spürt es. Er neigt sich dem zu und lässt es sich schenken.

III. Dietrich Bonhoeffers theologisches Testament



Briefanfang

1. Der Brief vom 21.7.1944 als theologisches Testament

„Du kannst übrigens mit meinen Sachen (Gedichten etc.) machen, was Du für richtig hältst“ (10.8.44 an Bethge, WE, 562).⁷⁶⁹

Der Brief vom 21.7.1944 wurde früh als eine Art Testament empfunden und gelesen.⁷⁷⁰ Datum und historische Umstände, Inhalt und Sprache sprechen dafür.⁷⁷¹ Sauber geschrieben, ohne erkennbare Korrekturen und in lateinischer Schrift,⁷⁷² wird hier Wesentliches poetisch verdichtet für den Freund Eberhard Bethge und – nicht explizit gemacht, aber im Blick auf die gesamte Gestaltung wahrscheinlich – wohl auch im Blick auf die Nachwelt. Der Brief ist ein

⁷⁶⁹ Im Kontext des Briefes (Austausch über ihrer beider literarische Versuche) und ein Monat nach dem 20. Juli 1944 ist diese Erlaubnis Bonhoeffers kaum verhohlen auch ein Auftrag an Bethge, mit seinen Sachen eines Tages etwas zu „machen“. Vgl. auch WE, 513: „Übrigens fände ich es ganz nett, wenn Du meine theologischen Briefe nicht wegwerfen würdest, sondern sie, da sie Dich dort sicher zu sehr belasten, dann von Zeit zu Zeit an Renate schickst. Ich möchte sie später vielleicht wieder einmal für meine Arbeit lesen.“

⁷⁷⁰ Albrecht Schönherr, Die Bedeutung Dietrich Bonhoeffers für das Christsein in der DDR, in: Ernst Feil (Hg.), Glauben lernen in einer Kirche für andere, Gütersloh 1993, 40–55, ebd. 45.

⁷⁷¹ Aus Eberhard Bethges Besitz ist allein dieser Brief erst nach dessen Tod in den öffentlich verfügbaren Nachlass übergegangen. Der Freund hat diesen Brief besonders geliebt. Neben Bonhoeffers Vertrauen war auch für Bethge deutlich, dass dieses Schriftstück etwas Außerordentliches ist.

⁷⁷² Vgl. Bonhoeffers Bemerkung im Brief an Bethge am 5.5.1944 zum Gebrauch von deutscher und lateinischer Schrift: „Verzeih, ich schrieb bisher in deutscher Schrift, wie ich es sonst nur tue, wenn ich für mich selbst schreibe; und vielleicht war das Geschriebene auch mehr für mich selbst zur Klärung als für Dich zur Belehrung abgefaßt [...] aber ich kann nicht anders, als Dich an meinen Gedanken teilnehmen zu lassen, einfach weil sie mir dadurch selbst erst klar werden“ (WE, 416). Das heißt im Umkehrschluss: der rein in lateinischer Schrift geschriebene Brief ist eine Veröffentlichung.

„Poem“ im griechischen Sinn des Wortes, ein kunstvoll Gemachtes, gefertigt von einem, der in einem entschiedenen und entscheidenden⁷⁷³ Moment seines Lebens und in persönlich dichter Atmosphäre sein Lebenswerk in Sprache zu bringen versucht. Oberflächlich betrachtet ist der Monolog durch die Abwesenheit des Briefpartners erzwungen. Tatsächlich nimmt Bonhoeffer den im Moment des Schreibens fiktiven Gesprächspartner hinein in einen inneren Dialog mit sich selbst, in den er im Rahmen einer biografischen Reminiszenz einen vergangenen, tatsächlichen Dialog mit einem anderen Gesprächspartner einflicht. So entsteht eine kleine Wolke von Zeugen, die der Testamentsverkündung beiwohnen.

„Lieber Eberhard!

Heute will ich Dir nur so einen kurzen Gruß schicken. Ich denke, Du wirst in Gedanken so oft und viel hier bei uns sein, daß Du Dich über jedes Lebenszeichen freust, auch wenn das theologische Gespräch einmal ruht.⁷⁷⁴ Zwar beschäftigen mich die theologischen Gedanken unablässig, aber es kommen dann doch auch Stunden, in denen man sich mit den unreflektierten Lebens- und Glaubensvorgängen genügen läßt.⁷⁷⁵ Dann freut man sich ganz einfach an den Losungen des Tages, wie ich mich z. B. an der gestrigen⁷⁷⁶ und heutigen⁷⁷⁷ besonders freue, und man kehrt zu den schönen Paul Gerhardtliedern zurück und ist froh über diesen Besitz.⁷⁷⁸ 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

⁷⁷³ Trotz der mit dem Scheitern des Stauffenberg-Attentats für die Inhaftierten dramatischen Lage, war für Bonhoeffer die Hoffnung nicht gestorben, doch noch einmal frei zu kommen und den Krieg zu überleben. Er war in dieser Hinsicht von großem Vertrauen in Gottes Bestimmung und Fügung. Am 21.5.1944 schrieb er an Bethge, der gerade im Kriegseinsatz in Italien war: „Wenn Du in Gedanken an den Krieg jetzt manchmal nur den Tod siehst, so unterschätzt Du wohl die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes. Die Stunde des Todes ist dem Menschen bestimmt und sie wird ihn überall finden, wo sich der Mensch auch hinwendet. Und wir müssen dafür bereit sein. Aber ‚er weiß viel tausend Weisen zu retten aus dem Tod, ernährt und gibet Speisen zur Zeit der Hungersnot‘. Das wollen wir doch nicht vergessen. – Wieder Alarm ...“ (WE, 446).

⁷⁷⁴ Es ruht selbstverständlich gar nicht bzw. nur in dem Sinne, dass Bonhoeffer nicht mehr in froher Hoffnung auf baldige Freiheit theologisch experimentell und spielerisch rasonieren und sich darüber mit Eberhard Bethge brieflich austauschen kann. Mit der Nachricht vom ‚Mißerfolg‘ des mutmaßlich letzten ‚Erfolg‘ versprechenden Attentats- und Umsturzversuchs in der Nacht zuvor war eine völlig andere Lage eingetreten. Bonhoeffer verarbeitet den Schock, die Trauer, Angst, Sorge, vielleicht auch Wut (?), so oder so den ‚Mißerfolg‘ auf die ihm eigene Art in ‚tiefer Diesseitigkeit‘, wozu gehört: Das theologische Gespräch gerät in die existenziell tiefste Dimension seines Lebens. Was er von hier aus schreibt, ist per se testamentarisch im doppelten Sinn des Wortes: ein persönliches Zeugnis mit dem Charakter einer letztgültigen Verfügung.

⁷⁷⁵ Sie müssen schon darum ‚genug‘ sein, weil das freie Spiel der Gedanken seelisch und kräftemäßig gar nicht möglich ist in einer Situation von testamentarischer Endgültigkeit. Dietrich Bonhoeffer hat mindestens bis zum 8. April 1945 noch gehofft, dass er und die Freunde frei kommen könnten; aber dass mit dem gescheiterten Stauffenberg-Attentat die historische Wahrscheinlichkeit anders aussah, wusste er ebenso.

⁷⁷⁶ 20.7.1944: Ps 20,8: „Jene verlassen sich auf Wagen und Rosse; wir aber denken an den Namen des Herrn, unseres Gottes“; Röm 8, 31: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“

⁷⁷⁷ 21.7.1944: Ps 23,1: „Der Herr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln“; Joh 10,14: „Ich bin der gute Hirte und erkenne die Meinen und bin bekannt den Meinen (nach Bonhoeffers Bibelausgabe Luther 1911, vgl. WE, 541, Anm. 3 und 4).

⁷⁷⁸ Man erwartet an dieser Stelle wie an anderen einen grafischen Absatz. Bonhoeffer hat Vorder- und Rückseite eines DIN-A-4-Papierblattes, ohne Rand zu lassen, genutzt. Erst am Ende des Briefes setzt er erkennbar Absätze. Abgesehen von der platzökonomischen Seite ist das auch so zu verstehen, dass die biografischen Erinnerungen und theologischen Reflexionen zwei Aspekte derselben Sache, des Lebenswerkes sind und Bonhoeffer sie so auch selbst verstand.

Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich. Ich glaube, daß Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat. Ich erinnere mich eines Gespräches, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (– und ich halte für möglich, dass er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich. Später erfuhr ich und ich 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 Ratlosigkeit 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, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist metánoia; und so wird man ein Mensch, ein Christ. (Vgl. Jerem 45!). Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet? Du verstehst, was ich meine, auch wenn ich es so kurz sage. Ich bin dankbar, daß ich das habe erkennen dürfen und ich weiß, daß ich es nur auf dem Wege habe erkennen können, den ich nun einmal gegangen bin. Darum denke ich dankbar und friedlich an Vergangenes und Gegenwärtiges. – Vielleicht wunderst Du Dich über einen so persönlichen Brief. Aber, wenn ich einmal so etwas sagen möchte, wem sollte ich es sonst sagen? Vielleicht kommt die Zeit, in der ich auch zu Maria einmal so sprechen kann; ich hoffe es sehr. Aber noch kann ich ihr das nicht zumuten. – Gott führe uns freundlich durch diese Zeiten; aber vor alle führe er uns zu sich. – Ich habe mich ganz besonders über den Gruß von Dir gefreut und bin froh, daß Ihr es nicht zu heiß habt. Von mir müssen noch viele Grüße zu Dir kommen. Sind wir eigentlich nicht 1936 ungefähr diese Strecke gefahren? – Leb wohl, bleibe gesund und laß die Hoffnung nicht sinken, daß wir uns bald alle wiedersehen. In Treue und Dankbarkeit denkt immer an Dich
Dein Dietrich“ (WE, 541–543).⁷⁷⁹

Nach dem Verlust all der wechselnden Hoffnungen auf ein in der ersten Phase frühes, später dann schnelles und für ihn positives Ende des Verfahrens⁷⁸⁰ möchte Bonhoeffer seine neuen theologischen Gedanken in einer „nicht über hundert Seiten“ langen „Schrift“ bündeln (WE, 556).⁷⁸¹ Wohl ahnte er dabei auch, dass die Zeit knapp werden könnte, das große Thema

⁷⁷⁹ Wie sich von selbst erklären wird, werde ich in den folgenden Unterkapiteln der von Bonhoeffer vorgegebenen Reihe nach einzelne Abschnitte erneut aufrufen und kommentieren, ohne bei diesen Abschnitten (!) dabei jeweils die Quellenangabe zu wiederholen.

⁷⁸⁰ Vgl. dazu die einschlägige Darstellung in Eberhard Bethges Biografie, insbes. für die Zeit nach dem 20. Juli 1944 DB, 1004 ff..

⁷⁸¹ Bonhoeffer hatte lt. Auskunft an Bethge vor, diese (kleine) „Schrift“ dem früher gefassten Vorhaben einer ‚großen‘ Arbeit an seiner ‚Ethik‘ „gewissermaßen“ als einen „Vorspruch und z.T. eine Vorwegnahme“ zeitlich und sachlich vorzuordnen. (vgl. WE, 258, 513 und 577). Man darf fragen und muss offen lassen, welche Umbauten an den uns bekannten Ethik-Ms das wohl erfordert hätte. Zumindest in der Diktion, z. T. auch inhaltlich weisen wichtige Passagen der Tegeler Briefe über die ‚Ethik‘ hinaus. Carl Friedrich von Weizsäcker hielt Bonhoeffers Vorhaben einer nicht-religiösen Interpretation in Bezug auf die ihm zur Verfügung gestandenen philosophischen Mittel für undurchführbar: „Auch Bonhoeffers Ansätze bleiben hinter dem wahren, inhaltlichen Problem zurück. Es kann bei ihm so aussehen, als sei das ‚mündige‘ Bewußtsein der modernen Welt eine in sich konsistente Denkweise. Wäre dem so, dann könnte ich mir eine Interpretation des alten Glaubens in Begriffen dieser Denkweise kaum vorstellen [...]. Heute ist die moderne Emanzipation ökumenisch geworden. Sie hat alle Kulturen der Welt erreicht. Gleichzeitig besitzt sie nicht den moralischen Leitfadens, um die freigesetzte Welt zu

der theologischen Briefe ab dem 30.4.1944, was ‚wir‘ denn ‚wirklich‘ ‚glauben‘, zu einem vorläufigen Abschluss zu bringen. Am 21.7.1944 vollzieht Dietrich Bonhoeffer die ihm als ‚Schicksal‘ gesetzte Zäsur aktiv nach und ‚findet‘ darin aus dem ‚Es‘ des Schicksals Gottes ‚Führung‘, gerade indem er bewusst darauf verzichtet, aus sich etwas zu ‚machen‘.⁷⁸² Er möchte nun gezielt seine theologische Arbeit weiterführen und zu einem veröffentlichungsfähigen vorläufigen Abschluss bringen.⁷⁸³ Der Brief vom 21.7.1944 ist das Scharnier zwischen Rückschau auf die Vergangenheit und Ausblick auf die Zukunft in einem Augenblick höchster Präsenz und Konzentration.

Vor der eigentlich theoretischen Arbeit gibt Dietrich Bonhoeffer persönliche Rechenschaft darüber ab davon, wie er *glauben*, de facto, wie er *leben gelernt* hat.⁷⁸⁴ Damit kommt seine Theologie im Sinne seiner eigenen Maxime, dass eine Erkenntnis nicht getrennt

gestalten“ (Weizsäcker 1976, 49 f.). Weizsäckers kritische Anfrage an Bonhoeffer als den von ihm hoch geschätzten Befreier der deutschsprachigen Theologie im 20. Jahrhundert (vgl. ebd., 44: „Merkmale eines Alterswerks: Sichtöffnung durch die Nähe des Todes“) ist zugleich eine Anfrage an die gesamte theologische Zunft und Arbeit seiner Zeit (und bis heute): 1. Gelingt es bzw. wie kann es gelingen, exakt denkend und existenziell glaubwürdig den Zirkel zu durchmessen und etwa in Gesprächen darstellbar zu machen zwischen biblisch bezeugter Offenbarung und neuzeitlichem Allgemeinbewusstsein? 2. Theologie und Ethik bzw. bei von Weizsäcker: Religion und Moral: Wie kommen „Religion“ insbesondere als „innere Erfahrung“, „als Theologie“ und als „menschliches Verhalten angesichts eines Göttlichen“ sinnvoll zusammen (Weizsäcker 1976, 45)? Ich meine, dass Bonhoeffer nicht nur dann, hier aber in komprimierter und in durchaus poetischer Form Antworten auf beide Fragenkomplexe gibt, die bis heute zu Antwortversuchen inspirieren und herausfordern, statt aus sich heraus eine neue Systematik zu generieren. Und genau das ist die Antwort einer Theologie nach Bonhoeffer: Kein letztlich philosophisch bestimmtes System zwingt das Inkommensurable, Gott und Mensch und Welt in den theoretischen Begriff. Die Wahrheit, der Bonhoeffer nachfolgte, war ihm eine Person. Die Person des Menschen Jesus war ihm am 21.7.1944 so klar wie nie zuvor „Mensch schlechthin“. Theologisch bedeutet das in Bezug auf von Weizsäckers Fragen zumindest dies: Bonhoeffer gibt den Anspruch gerade nicht preis, dass der Mensch über sich selbst nur aufgeklärt sein kann in dem Maße, wie er bereit und fähig ist, sich an dem Maß des Menschen Jesus zu reiben und zu messen, durchaus nicht zuerst im ethischen Sinn, sondern im Bereich der „inneren Erfahrung“. Bonhoeffer hatte für sich selbst den Schlüssel gefunden, mit dem er die anfängliche und biografisch mitbedingte Diastase von Säkularität und Frömmigkeit, Weltlichkeit und Glaube, Menschsein und Christsein / Kirche aufschließen und überwinden konnte. Er hat gemeint, es könnte dies auch der Schlüssel sein, der den schon von Schleiermacher beklagten kulturellen Bruch zwischen ‚Christentum‘ (‚Religion‘) und ‚Wissenschaft‘: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ (in: Zweites Sendschreiben an Lücke) oder auch zwischen Glaube und mündiger Welt überbrücken, vielleicht eines Tages sogar heilen könnte.

⁷⁸² Vgl. WE, 333f.!

⁷⁸³ Leider hat das Ehepaar Bethge, bedroht von Verhaftung und Verhören wegen Mitwisserschaft und Beteiligung am Widerstand, die auch zu diesem Thema erhaltenen späteren Briefe Bonhoeffers verbrennen zu müssen gemeint. Wir wissen nicht, ob es von Bonhoeffers Hand schon einen fertigen Entwurf, eine Weiterarbeit an dem ‚Entwurf für eine Arbeit‘ (WE, 556–561) gegeben hat.

⁷⁸⁴ Vgl. Jürgen Henkys, Was heißt bei Dietrich Bonhoeffer ‚lernen‘? Eine Längsschnittstudie, in: Florian Schmitz/ Christiane Tietz (Hgg.), Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels, Gütersloh 2011 (Schmitz/ Tietz 2011), 91–113: „Zusammengefasst: ‚Lernen‘ heißt bei Dietrich Bonhoeffer ‚glauben lernen‘ in biografisch bedingten Ausprägungen. Der Eintritt in die Konspiration (1939/40) ist die existenzielle Erfahrung Bonhoeffers, die ihm Gottes Gebot und Erlaubnis in der Vielfalt des Lebens neu erschließt.“ (Schmitz/ Tietz 2011, 113).

werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen wurde, in existenziell denkbar größter Dichte auf den ihm nur im biografisch-theologischen Doppelverweis möglichen Begriff.⁷⁸⁵

Allein in diesem doppelten Verweis von Biografie und Theologie lassen sich Bonhoeffers theologische Ausführungen in einem konkreten Sinn verstehen, auch dann, wenn einzelne Andeutungen mehrdeutig bleiben werden. Der Autor spricht zwar zu uns durch seine Texte; aber ihm war am Ende selbst nicht alles restlos klar. Wie sollte es uns dann besser als ihm ergehen? Wir werden mit dem In- und Miteinander von einem ‚Ganzen‘, dem man ansieht, wie es angelegt, gemeint, aus welchem Material es gebaut ist, und dem Fragment, ja dem Torso des Ganzen umzugehen haben.

Am 8.6.1944 schreibt Bonhoeffer an Bethge:

„Barth [...] führte den Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld, πνεῦμα gegen σάρξ. Das bleibt sein größtes Verdienst [...]. Durch seine spätere Systematische Theologie hat er die Kirche instandgesetzt, diese Unterscheidung prinzipiell auf der ganzen Linie durchzuführen. Nicht in der Ethik, wie man häufig sagt, hat er dann versagt – seine ethischen Ausführungen, soweit sie existieren, sind ebenso bedeutsam wie seine dogmatischen – ,aber in der nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe hat er keine konkrete Wegweisung gegeben, weder in der Systematische Theologie, noch in der Ethik. Hier liegt seine Grenze, und darum wird seine Offenbarungstheologie positivistisch, ‚Offenbarungspositivismus‘, wie ich mich ausdrückte“ (WE, 480 f.).

Bonhoeffer meinte, auch in Bezug auf die Prädestinationslehre Karl Barths, dass Gott in Jesus wirklich die ganze Welt zum Heil erwählt habe.⁷⁸⁶ Er meinte durch sein ganzes

⁷⁸⁵ In Notizen vom Juli 1944 steht: „Ein Glaubensbekenntnis spricht nicht aus, was ein anderer glauben ‚muß‘, sondern was man selbst glaubt“ (WE, 506). In diesem Zusammenhang verweist Bonhoeffer auf eine Stelle bei Dilthey, wo es von Episcopius heißt, er habe auf der Dortrechter Synode gesagt: „Wenn wir die ältesten Überlieferungen der Kirche ansehen, so war das Ziel und die Absicht derjenigen, welche Symbole, geistliche Kanones, Konfessionen und *Glaubensbekenntnisse* aufstellten, kein anderes, als dadurch *nicht* etwa zu bezeugen, was man glauben *müsse*, sondern nur, was sie *selbst glaubten*.“ (vgl. WE, 507, dort auch Anm. 10; Dilthey, 102). Im ‚Entwurf für eine Arbeit‘ von Anfang August 1944 heißt es: „Was glauben wir wirklich? D. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen? Problem des Apostolikum? Was *muß* ich glauben? falsche Frage. Überholte Kontroversfragen, speziell interkonfessionell; die lutherisch-reformierten-(teils auch katholischen) Gegensätze sind nicht mehr echt. Natürlich kann man sie jederzeit mit Pathos repristinieren, aber sie verfangen doch nicht mehr. Dafür gibt es keinen Beweis, davon muß man einfach auszugehen wagen. Beweisen kann man nur, daß der christlich-biblische Glaube nicht von diesen Gegensätzen lebt und abhängt. Barth und BK. führen dazu, daß man sich immer wieder hinter den ‚Glauben der Kirche‘ verschanzt und nicht ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt. Darum weht auch in der BK. nicht ganz freie Luft. Die Auskunft, es komme nicht auf mich, sondern auf die Kirche an, kann eine pfäffische Ausrede sein. Ähnlich steht [es] mit dem dialektischen Verweis darauf, daß ich nicht über meinen Glauben verfüge und daher auch nicht einfach sagen kann, was ich glaube. Alle diese Gedanken, so gerechtfertigt sie an ihrem Ort sein mögen, entbinden uns nicht von der Redlichkeit uns selbst gegenüber“ (WE, 559 f.).

⁷⁸⁶ Hier lässt sich der Einfluss von Karl Barths Erwählungslehre auf Bonhoeffer nachweisen. Bonhoeffer hatte sich das 7. (Gottes Gnadenwahl) und das 8. Kapitel (Gottes Gebot) von Karl Barths späterer KD II/2 auf seiner dritten Schweizer Reise im Mai 1942 als Druckfahne besorgt und bat Bethge um Zusendung dieser Druckfahnen (ungebunden) am 4. Advent 1943 (vgl. WE, 249 und ebd., Anmerkung 28, sowie den Brief Bonhoeffers an Barth 13.5.1942, DBW 16, 267). Barths Ausführungen in KD II/2 zu ‚Gottes Gebot‘ hat Bonhoeffer in seinem Fragment gebliebenen Ethik-Ms „Das ‚Ethische‘ und das ‚Christliche‘ als Thema“ verwendet (E, 365–391, s. dort die Anmerkungen der Hg. zu Bonhoeffer und Barth). Das Grundanliegen Barths, in Gottes Erwählung des Menschen

Lebenswerk hindurch, es ginge beim Evangelium nicht um „Sorge und Seelenheil des Einzelnen“, sondern darum, wie allein die Gerechtigkeit und das Heil Gottes in die Welt und damit zur Geltung komme. Dieser Gedanke wurde auch im Predigerseminar in Finkenwalde gelehrt, wie Bonhoeffers Kandidaten mitschrieben:

„Wir [müssen] endlich los [kommen davon], als ginge es im Evangelium um Sorge und Seelenheil des Einzelnen – oder als gehe es darum: den Weg von Verzweiflung der Sünde zur Beseligung nachzugehen (Methodik und Psychologismus). Es geht Luther und Reformation [zu] erst um das Heil Gottes und nicht, wie wir [selig werden]. Wie Gott allein gerecht [ist]. [...]. Erst wo Rechtfertigung Gottes vollzogen ist, erst wo er allein recht hat, sind wir recht fertig gemacht, vor ihm zu stehen. Denn Anerkennung, daß er allein gerecht sei und wir nicht, ist erst Glaube – sind wir recht fertig“ (Mitschrift von Homiletischen Übungen (1935), DBW 14, 327).

Am 5.5.1944 führt Bonhoeffer diesen Gedanken spezifisch anders akzentuiert weiter. Seine theologische Religionskritik ist nun, angeregt von Dilthey u. a., von seiner historischen Betrachtung mitgeprägt, besonders aber durch neue Erfahrungen mit sich selbst und mit den Menschen im Gefängnis. Bonhoeffer bezieht sich selber ein und spricht von „wir“ und von „uns allen“ (!):

„Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig entschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage (– vielleicht nicht als diese Sache, aber doch als diese Frage!)? Ich weiß, daß es ziemlich ungeheuerlich klingt, dies zu sagen. Aber ist es nicht im Grunde sogar biblisch? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem? Und ist nicht auch Römer 3,24ff das Ziel des Gedankens, daß Gott allein gerecht sei, und nicht eine individualistische Heilslehre? Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch“ (WE, 415).

1935 wollte Bonhoeffer mit der Betonung der alleinigen Gerechtigkeit Gottes das traditionelle fromme Interesse von Individuen an ihrem persönlichen Seelenheil infrage stellen, weil dieses heilsegoistische Interesse den Menschen zur ‚billigen Gnade‘ verführe. Die alleinige Gerechtigkeit Gottes entlarvt den Menschen als den ungerechten Sünder und fordert von ihm, seine Sünde anzuerkennen und sich unter das Gericht Gottes zu beugen. Gott tötet seinen Sohn, auf dass die Sünder davor erschrecken, sich bekehren und im neuen Gehorsam leben (vgl. N, 270 ff.).

Im Gefängnis bekommt dasselbe Stichwort (‚daß Gott allein gerecht sei‘) einen anderen Klang. Bonhoeffer geht es jedenfalls in der zitierten Passage nicht darum, auf dem gehorsamen Tun des Menschen zu insistieren. Er will vielmehr – sich selbst einbeziehend – die Erfahrung ernstnehmen, dass die Frage nach dem Seelenheil (coram deo) tatsächlich fast

Jesus Christus die gesamte Menschheit erwählt zu glauben, trifft auf Bonhoeffers Grundfrage, wie Gottes Gerechtigkeit in der Welt Wirklichkeit wird. Barths kirchlich-dogmatische Ausführung aber gibt in den Augen Bonhoeffers die Welt faktisch verloren, weil keine nicht-religiöse bzw. ‚weltliche‘ Interpretation der biblischen und theologischen Begriffe geleistet wird.

verschwunden zu sein scheint. Bonhoeffers Folgerung daraus ist nun nicht die Bußpredigt an die ‚mündige Welt‘⁷⁸⁷, sondern der theologische Weckruf an die Kirche, die *Diesseitigkeit* des Evangeliums neu wahrzunehmen. Bei den ‚Jenseits‘-Fragen geht es ihm mehr denn je um ‚diese Welt‘, Gottes Schöpfung. In der ‚Nachfolge‘ hieß es in Spannung zu der gleichzeitigen Kritik der Orientierung am ‚Seelenheil‘ (DBW 14, 327) durchaus mit Blick auf das Endgericht Gottes für jeden Einzelnen:

„Um seines Heiles willen sind dem Christen gute Werke vonnöten; denn wer in bösen Werken erfunden wird, der wird das Reich Gottes nicht sehen“ (N, 294).

Möglicherweise ist seine Kritik an seiner ‚Nachfolge‘ (s. im ff.) schon an dieser Stelle präzisiert. Dass er den Ansatz des Buches, zu dem er nach wie vor stehe (s. im ff.) ‚später‘ „nicht richtig durchgeführt“ habe (WE, 226 f.), lässt sich u. a. an den allerdings auch in Tegel nicht in letzter Klarheit geklärten eschatologischen Fragen zeigen.

Am 21.5.1944 schreibt er im Zusammenhang der Taufe seines Patenkindes an Bethge:

„Wenn Gott mitten in den Bedrohungen eines Fliegeralarms den Ruf des Evangeliums zu seinem Reich in der Taufe ergehen lässt, dann wird es merkwürdig klar, was dieses Reich ist und will. Ein Reich, stärker als Krieg und Gefahr, ein Reich der Macht und Gewalt, ein Reich, das für die einen ewiger Schrecken und Gericht, für die anderen ewige Freude und Gerechtigkeit ist, nicht ein Reich des Herzens, sondern über die Erde und alle Welt, nicht vergänglich, sondern ewig, ein Reich, das sich selbst seinen Weg schafft und sich Menschen ruft, die ihm den Weg bereiten, ein Reich, für das sich der Einsatz des Lebens lohnt“ (WE, 442 f.).

Wie aber kommt Gottes Reich mit „Macht und Gewalt“ auf diese vergängliche ‚Erde‘ und in ‚alle Welt‘, den einen zu Gericht und ‚ewigem Schrecken‘, den anderen zur ‚ewigen Freude‘? Wie stellt sich Bonhoeffer Gottes Reich eben nicht individualistisch auf das persönliche Seelenheil, sondern als Erneuerung der Welt und zugleich doch irgendwie als endgültiges Gericht, als Endgericht über alle einzelnen Menschen vor? Selbst wenn er – was wahrscheinlich ist – Matthäus 25,31 ff., Offenbarung 21 und entsprechende Bibeltexte⁷⁸⁸ im Hinterkopf hatte, als er die Eschatologie im Zusammenhang von Gottes ‚Walten‘ in der Geschichte neu zu bedenken begann, hätte er am Ende doch die verschiedenen Vorstellungen wenn eben nicht dogmatisch ausgleichen, so doch ‚aspektiv‘ einander zuordnen müssen. Die biblischen Texte, die wir vielfach in verschiedenen Lebenslagen lesen können, deren Bildpotential (Aspekte) wirksam werden kann als Kraft zur Hoffnung, Ermutigung zum „Einsatz des Lebens“ sind in dieser im Duktus predigtartigen Passage (als eine Art Ermutigung für den Freund gedacht) aber derart vermischt, dass Bonhoeffers eigene

⁷⁸⁷ Etwa im Sinne einer missionarischen Predigt oder auch nur einer larmoyanten Klage über Traditionsverlust.

⁷⁸⁸ In diesen Texten geht es weniger als in anderen einzelnen Versen aus der Briefliteratur, aber auch in den Evangelien („... heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ ...) um das, was wir ‚Seelenheil‘ der Einzelnen zu nennen gewohnt sind oder waren.

theoretische Gedanken etwa zum Gericht Gottes (das Gott in Jesus auf sich selbst nimmt) und zum leidenden Gott (der ‚uns‘ nur als dieser – durch sein, aber auch in und mit seinem Leiden – helfen‘ könne) darin kaum mehr angemessen zur Geltung kommen. An dieser Stelle (der Eschatologie im engeren Sinn des Begriffs) wird uns Nach-Lesenden eher die Größe der theologischen Aufgabe deutlich, der sich Bonhoeffer stellen wollte, als dass wir von ihm schon eine ganz klare Wegweisung erhielten.

Deutlich dagegen liegt Bonhoeffer vor Augen, dass und wie Gott im ‚Vorletzten‘ oder, wie Bonhoeffer nun sagt: in der ‚Diesseitigkeit‘ des Lebens da ist und wirkt. Ausgerechnet und bezeichnender Weise, als ihm mit einer gewissen und erschreckenden Endgültigkeit – so muss es ihm in Momenten jedenfalls erschienen sein – jede aktive Möglichkeit zur Lebens- und Weltgestaltung genommen ist, kommt ihm Gott im Menschen Jesus in besonderer und sprachlich kaum adäquat zum Ausdruck zu bringender Weise nahe. Das, was er positiv sagen kann, bedeutet zunächst einmal – auch als Annäherung an das kaum in Worte zu Fassende – sich zu distanzieren von eigenen Denkwegen, die nun in verschiedener Weise nicht mehr greifen, existenziell unglaubwürdig, theoretisch nicht auf der Höhe seines Bewusstseins sind.

Mit z. B. einer eigenen Version einer ‚Kirchlichen Dogmatik‘ meinte Bonhoeffer nicht mehr weiterzukommen. Überhaupt spielt die Kirche, einst als ‚Christuswirklichkeit‘ die Konkretion von Gotteswirklichkeit in der Welt, in den Tegeler Briefen eine erstaunlich marginale Rolle. Aber dazu im Einzelnen – und zunächst auf die Methode der Reflexion geschaut: Die Methode der ‚Erinnerung‘, näherhin: die einer Revision.⁷⁸⁹

⁷⁸⁹ Im ‚Entwurf für eine Arbeit‘ (August 44) sind die inhaltlich maßgeblichen Kapitel die geplanten Kapitel 1: „Bestandsaufnahme des Christentums“ [allein die Formulierung lässt in mehrfacher Weise aufforchen, B.V.] und Kapitel 2: „Was ist eigentlich christlicher Glaube?“, darunter: „Weltlichkeit und Gott“, „Wer ist Gott?“, „Interpretation der biblischen Begriffe von hier aus“, dann: „Kultus“, unterschieden von „Kultus und ‚Religion‘!“, „Was glauben wir wirklich ...?“. Erst nach all dem, im 3. Kapitel, werden „Folgerungen“ (!) für die „Kirche“ gezogen (WE, 556 ff.). Beim frühen und mittleren Bonhoeffer war der Topos der Ekklesiologie ganz vorne angesiedelt, teilweise ausdrücklich als hermeneutische *petitio principii* und damit als Vorzeichen vor der Klammer, in der alle folgenden theologischen Überlegungen angestellt werden. Geradezu in ‚liberaler‘ theologischer Tradition (eine quasi-empirische Analyse des ‚Christentums‘ vorab) dreht Bonhoeffer August 1944 die theologische Methodik um. Die Perspektive hat sich nicht einfach gedreht, sondern vertieft: Bonhoeffer nimmt das liberaltheologische Anliegen, den erkenntnistheoretisch und hermeneutisch ernst genommenen Blick auf die Menschen „so wie sie nun einmal sind“ (30.4.1944, WE, 403) auf, ohne die Dimension der ‚Offenbarung‘ Gottes im Menschen Jesus etwa auf psychologische oder ethische Kategorien zu reduzieren: Das religiöse Erlebnis – oder in Bonhoeffers Sprache: Die Nähe zu und bei Jesus ist ihm nach wie vor und nun existenziell vertieft der Verzicht auf etwas, das der Mensch in irgendeiner Weise als gesicherten Besitz mit sich in sein weiteres Leben nehmen könnte. Es ist diese Nähe zugleich ein Mit-hineingerissen-werden (vgl. 18.7.1944, WE, 535) und ein Sich-hineinwerfen (21.7.1944: sich Gott in die Arme werfen), zwei Aspekte einer Liebesbeziehung, in dürren Worten nicht zu definieren, nur bildlich zu umschreiben, anzudeuten, poetisch aussagbar wie in einem Gedicht, einem Lied, einem Psalm. Bonhoeffers sogenanntes ‚kleines‘ Arbeitsvorhaben hätte ihn – so viel darf man vermuten – in die Lage versetzt, der seiner eigenen Theologie von Anfang an innewohnenden Poetik ansichtig zu werden; denn – darin hatte von Weizsäcker Recht – er war mit Herz und Existenz schon weit hinaus über die Begriffe, die ihm zur gleichen Zeit zur Verfügung standen.

2. „Ich erinnere mich ...“

Nach einem bedeutungsvollen doppelten Anfang⁷⁹⁰ snimmt der Text mit einer persönlichen Erinnerung Fahrt auf in Bezug auf das Thema dieses testamentarischen Briefes, das wir in Form einer doppelten Frage so umschreiben können: Wie kann ich leben und glauben in dieser Situation radikaler Diesseitigkeit (persönliches Zeugnis und persönliche Rechenschaft unter Einbezug der eigenen Biografie)? Was bedeutet möglicherweise meine Erfahrung für den christlichen Glauben überhaupt?

Sich zu erinnern bedeutete für Bonhoeffer im Gefängnis, mit der Wiedererlangung der ‚Vergangenheit‘ in die Tiefe der eigenen Seele und dort zu den verborgenen ‚guten Mächten‘ zu steigen. Sich zu erinnern, schützte seine Identität vor der Auslieferung an die bösen Mächte von Angst, Trauer, Unruhe, Selbstzweifel und Selbstanklage.⁷⁹¹

Die innere Dramatik dieser durchaus poetischen Prosapassage sei veranschaulicht:

„Ich
erinnere mich
eines *Gespräches*,
das *ich* vor 13 Jahren in Amerika
mit einem französischen jungen Pfarrer hatte.

Wir hatten uns ganz einfach
die *Frage* gestellt,
was wir mit unserem *Leben*
eigentlich wollten.

Da sagte er:
ich möchte *ein Heiliger* werden
(– und ich halte für möglich, dass er es geworden ist –);
das beeindruckte mich damals sehr.
Trotzdem *widersprach* ich ihm und sagte
ungefähr: ich möchte *glauben lernen*.

Lange Zeit
habe ich
die *Tiefe dieses Gegensatzes*
nicht verstanden.
Ich dachte,
ich könnte glauben lernen,
indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte.

Als das *Ende* dieses Weges
schrieb ich wohl die ‚*Nachfolge*‘.
Heute sehe ich
die *Gefahren* dieses Buches,

⁷⁹⁰ S. im ff. Abschnitte 3 und 4.

⁷⁹¹ Darauf machte nach Bethge, Schlingensiefen und anderen zuletzt Cornelius Bormann (Bormann 2015) aufmerksam.

zu dem ich allerdings *nach wie vor stehe*,
deutlich“ (WE, 541 f., Satz und Hv. B.V.).

Die Übersetzung ins Englische⁷⁹² offenbart die Notwendigkeit sorgfältiger Interpretation von Wort zu Wort und zwischen den miteinander korrespondierenden Sinneinheiten:

„I remember a conversation that I had in America thirteen years ago with a *young French* pastor.⁷⁹³ We were asking ourselves quite simply what we wanted to do with our lives. He said he would like to become a *saint*⁷⁹⁴ (and I think it's quite likely that he did become one). At the time I was very impressed, but I disagreed with him, and said, in effect, that I should like to learn to have faith. For a long time I didn't realize the depth of the contrast. I thought I could acquire faith by trying to have a holy life, or something like it. I suppose I wrote *The Cost of Discipleship* as the end of that path. Today I can see the dangers of that book, though I still stand by what I wrote.”⁷⁹⁵

In welchem Sinn ging es Bonhoeffer um einen Glauben, den man im Englischen ‚hat‘ und dessen Besitz man lernen kann („*I should like to learn to have faith*“ bzw. „*I want to learn to have faith*“⁷⁹⁶)? Steht ‚glauben lernen‘ in einem „contrast“ oder einer „antithesis“ zu

⁷⁹² Es ist die Sprache, in der Bonhoeffer und Lasserre mit einander gesprochen haben.

⁷⁹³ Im Englischen heißt es „young French“. Bonhoeffers Voranstellung des Franzosen vor seinem Jung-Sein legt den Akzent darauf, daß sich 1930, zwölf Jahre nach dem 1. Weltkrieg, ein Franzose und ein Deutscher über Wesentliches, ihre Herkunft, ihrer beider persönliche Geschichte (Bonhoeffers Bruder Walter war im 1. Weltkrieg an einer Kriegsverletzung gestorben – und bei Jean Lasserre?), wechselseitige Sicht auf die andere Kultur und Nation, über internationale Politik, Kirche und Ökumene, Krieg und Frieden, Theologie in Europa und in den USA, das Verstehen der Bibel unterhalten.

⁷⁹⁴ Der ‚Heilige‘ im Deutschen ist nicht exakt der ‚saint‘ im Englischen. „O, when the saints go marching in“: In den spirituals, die Bonhoeffer 1930/31 begeistert mitsang, verschmilzt der Heilige mit dem Glaubenden, der unter Unrecht Leidende mit dem von Gott Befreiten. Was später ‚Theologie der Befreiung‘ und damals auch ‚social gospel‘ heißen konnte, war und ist fern von den speziell in der deutschsprachigen und von der konfessionellen Trennung geprägten Theologie mit ihren traditionellen und in der Tendenz trennenden Differenzierungen im Begriff des ‚Heiligen‘. Zwar bekennen sich auch hierzulande Christen zumindest am Sonntag zur ‚Gemeinschaft der Heiligen‘, was in der Regel aber im Sinne Bonhoeffers tendenziell ‚billig‘ übersetzt wird mit: Wer’s ‚glaubt‘, ist ‚heilig‘. So einfach hat es sich Bonhoeffer nicht machen können. Sein Ringen um die ‚teure Gnade‘ ist nicht nur, aber auch eine Wirkung aus den Gesprächen mit Jean Lasserre. Dass Dietrich Bonhoeffer als Säulenheiliger mit aufgeschlagener Bibel am Portal der Westminster Abbey neben Oscar Romero und anderen steht, ist für Anglikaner weder spirituell noch theologisch ein Problem. Die Bibel in der rechten Hand ist allerdings gegenläufig zu dem bekannten Typus ‚Luther mit Bibel‘. Ein Rechtshänder hält die Bibel wohl in der Linken, um mit der Rechten etwas zu zeigen. Die Bibel in der Rechten und die linke Hand halb geschlossen bzw. halb offen, ist mehrdeutig, vielleicht die Haltung eines Suchenden. Die Internetseite „London remembers“ bringt mit Verweis auf das Westminster Abbey Portal zu Dietrich Bonhoeffer ein knappes charakteristisches Portrait (dort auch das Bild: http://www.londonremembers.com/subjects/dietrich-bonhoeffer?memorial_id=2023).

⁷⁹⁵ Dietrich Bonhoeffer: *Letters and Papers from Prison*, Enlarged Edition, edited by Eberhard Bethge, Touchstone Edition 1997, 369. Die Übersetzung geht auf Fuller, Clark und andere, u. a. John Bowden zurück. – Vgl. alternativ die englische Übersetzung für die DBW in der englischen Version der Gesamtausgabe: „I remember a conversation I had thirteen years ago in America with a young French pastor. We had simply asked ourselves what we really wanted to do with our lives. [Page 486:] And he said, I want to become a saint (– and I think it's possible that he did become one). This impressed me very much at the time. Nevertheless, I disagreed with him, saying something like: I want to learn to have faith. For a long time I did not understand the depth of this antithesis. I thought I myself could learn to have faith by trying to live something like a saintly life. I suppose I wrote *Discipleship* at the end of this path. Today I clearly see the dangers of that book, though I still stand by it.” (Dietrich Bonhoeffer: *Letters and Papers from Prison*, Minneapolis: Fortress Press, 2009, 485f., Übersetzung: Isabel Best, Lisa E. Dahill, Reinhard Krauss, Nancy Lukens, Ilse Tödt, 2009).

⁷⁹⁶ Eine Alternative im Englischen wäre ‚I would like to believe / learn to believe‘ o. ä. Damit wäre ‚glauben lernen‘ stärker als Beziehung bezeichnet, ethymologisch als ‚bleiben‘, was Bonhoeffers Verständnis von ‚glau-

„ein Heiliger werden“? Die biografische Erinnerung, Selbstreflexion und Selbsterkenntnis waren in Bezug auf diese Frage für Bonhoeffer der nun gebotene Weg theologischer Erkenntnis im Augenblick höchster existenzieller Verantwortung. Er will damit der Theologie und mittelbar (?⁷⁹⁷) der Kirche einen Dienst für ihre Zukunft leisten.

3. Proömium⁷⁹⁸

„Lieber Eberhard!

Heute will ich Dir nur so einen kurzen Gruß schicken. Ich denke, Du wirst in Gedanken so oft und viel hier bei uns sein, daß Du Dich über jedes Lebenszeichen freust, auch wenn das theologische Gespräch einmal ruht. Zwar beschäftigen mich die theologischen Gedanken unablässig, aber es kommen dann doch auch Stunden, in denen man sich mit den unreflektierten Lebens- und Glaubensvorgängen genügen läßt. Dann freut man sich ganz einfach an den Losungen des Tages, wie ich mich z. B. an der gestrigen und heutigen besonders freue, und man kehrt zu den schönen Paul Gerhardtliedern zurück und ist froh über diesen Besitz.“

In dieser Situation ein „Lebenszeichen“ zu senden, heißt für den Adressaten zuerst: Ich lebe – und noch kann ich dir einen Brief wie diesen schicken, ob nun durch die Zensur hindurch oder in Kassibern an ihr vorbeigeschmuggelt.⁷⁹⁹

Das „theologische Gespräch“ ruht in Wahrheit nicht. Es fährt in eine existenzielle Tiefe, in der jedes Wort gewichtet wird. Nur insofern „ruht“ es und kommt nun in einem Menschen

ben‘ als an Jesus dran bleiben gut entspräche. Einen Glauben ‚haben‘ betont dagegen stärker den inhaltlichen Glaubensstandpunkt (*fides quae*) bzw. im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch die ‚Konfession‘, die eine/r ‚hat‘. Andererseits ist in ‚faith‘ lt. *fides* und damit gr. *pistis* = (Beziehungs-)Treue zumindest sprachgeschichtlich aufbewahrt.

⁷⁹⁷ Man kann darüber diskutieren und findet Argumente für beides: 1. Bonhoeffer hat die Theologie auch im Juli 1944 um der Kirche willen reformieren wollen. Insofern wäre er damit seinem frühen Ansatz treu geblieben, Theologie ausschließlich als Funktion der Kirche und im Dienst der Verkündigung zu verstehen. 2. Bonhoeffer hat die Theologie um des ‚glauben lernens‘ und d. h. darum reformieren wollen, weil die Reflexion des christlichen Glaubens dem Leben und verantwortlichen Handeln aller Menschen in der Welt dient. Die Kirche ist dabei weder privilegiert i. S. eines Heilsbesitzes, noch hat sie qua Definition einen uneinholbaren Erkenntnisvorsprung. Ich tendiere zur zweiten Position und habe diverse Hinweise und Argumente in dieser Hinsicht gegeben.

⁷⁹⁸ In der antiken Literatur ist das Proömium, in spezieller Form bei den Briefen des Paulus der (wörtlich) ‚Vorausgang‘ vor dem eigentlichen Text, in gewisser Weise der geistige Rahmen, in dem alles dann Folgende überhaupt gesagt sein kann und seinen Sinn erhält. Bei Paulus haben die Selbstvorstellung, die Nennung der Adressaten und der Segensgruß, verbunden damit der Lobpreis Gottes die Funktion, den Briefschreiber zu legitimieren und sich selbst wie auch die Adressaten, die den Brief laut lesen werden, in die Atmosphäre der Gegenwart Gottes zu führen: „Paulus, Apostel nicht von Menschen [...]. Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich selbst für unsre Sünden dahingegen hat ...“ (Gal 1, 1–5). Wenn ich den Anfang von Bonhoeffers Brief analog einem Proömium verstehe, behaupte ich nicht, Bonhoeffer habe es bewusst so gestaltet, allerdings, dass er eine einem paulinischen Proömium analoge Geisteshaltung einnahm und seinem Adressaten durchaus direkt empfahl, es ihm gleich zu tun, d. i. in dieser bedrohlichen Situation auf Gott zu vertrauen und Gott zu loben, mit anderen Worten: Die Perspektive auf Gott hin in die bedrohliche Situation hineinzuholen.

⁷⁹⁹ Bonhoeffer hatte sich mit Schließmann Knobloch angefreundet. Über ihn gelangte zeitweilig unverschlüsselte Post hinein und heraus aus dem Gefängnis und wurde auch ein an sich unerlaubter Besuch von Renate und Eberhard Bethge im Gefängnis organisiert.

zur Geltung, der merkwürdigerweise in höchster Gefahr ganz ruhig geworden ist, nicht allein aus Notwendigkeit überlegten Tuns in Lebensgefahr, sondern auch darum, weil er am Ziel ist. Am Ende des Briefes wird Bonhoeffer sagen, er denke dankbar und friedlich an Vergangenes und Gegenwärtiges. Hier – im Anfangsteil des Briefes, im Vorgesang (Proömium) – ist das Thema in jenem unscheinbaren „ruht“ schon da.

Der Hinweis auf die Tageslosungen Ps 20,8, Röm 8,31⁸⁰⁰, Ps 23,1 und Joh 10,14⁸⁰¹ und die Paul-Gerhardt-Lieder ist durchaus nicht ‚unreflektiert‘.

4. Ahnenreihe Jesus und Luther⁸⁰²

„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.“

Will man es in die Begriffsklaviatur der Systematischen Theologie bringen, ist der auf den Vorgesang folgende Abschnitt ganz im Sinne des Lebenswerkes Dietrich Bonhoeffers der im eigentlichen Sinn ‚christologische‘ Abschnitt. Man kann spielerisch – muss aber nicht – auch hier eine (unbewusste) Nähe zu einem Paulusbrief entdecken. Wie etwa im 1. Korintherbrief kommt der Autor zum Zentrum seiner Sache. Bei Paulus ist dies die Predigt

⁸⁰⁰ Ps 20,8: „Jene verlassen sich auf Wagen und Rosse; wir aber denken an den Namen des Herrn, unseres Gottes“; Röm 8, 31: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“ (beides nach LB 1911). – Wagen und Rosse sind im Ersten Testament Insignien weltlicher Machtansprüche. Bonhoeffers im Losungswort verborgene Botschaft an Bethge, zugleich das Wort der Ermutigung für ihn selbst, könnte sein: Trotz der Niederlage jetzt sind die Tage der Macht der NS-Herrscher gezählt.

⁸⁰¹ „Ich bin der gute Hirte und erkenne die Meinen und bin bekannt den Meinen“ (nach LB 1911).

⁸⁰² Bonhoeffer teilte zu keiner Zeit den geschichtsphilosophischen Fortschrittsglauben etwa seines Lehrers Adolf von Harnack. Er war in seiner Jugend einerseits vom Kulturpessimismus Oswald Spenglers, andererseits von der eschatologischen Sicht der Dialektischen Theologie geprägt. Allerdings näherte er sich mit seiner Entscheidung, aktiv in die Veränderung der geschichtlichen Abläufe einzusteigen, theoretisch ab der Arbeit an der ‚Ethik‘ sowie inspiriert durch seine geschichtstheoretische Lektüren speziell in Tegel (u. a. Dilthey und Delbrück) einer Betrachtung der Geschichte in kulturgeschichtlich darstellbaren Entwicklungen an (vgl. bes. den Brief vom 9.3.1944, WE, 352 ff.). In diesem Zusammenhang war ihm die Identifizierung einer „guten Ahnenreihe“ wichtig (ebd., 353). Am 21.7.1944 erscheinen Jesus und Luther nicht nur als Typen, sondern sieht Bonhoeffer sie als reale menschliche Gestalten, die für eine durchaus auch geschichtlich bestimmte Menschlichkeit und einen eben solchen geschichtlich nachweisbaren Glauben (in Diesseitigkeit) stehen, also weder nur als Beispiele dienen, noch als nur historisch gewesene und also in der Vergangenheit bleibende Menschen dargestellt werden. Diese oszillierende, dynamische Mittelposition zwischen gedanklichen Alternativen ist typisch für Bonhoeffer und wirkt sich in der Darstellung von Sachverhalten als die Perspektive auf die verschiedenen Aspekte ein- und derselben Person oder Sache aus. Jesus und Luther sind Bonhoeffer am 21.7.1944 neben dem, was sie für ihn noch sind – Jesus: Sohn Gottes, Luther: Ein Mensch des ausgehenden Mittelalters/der frühen Neuzeit – eben auch die guten ‚Ahnen‘, in deren Reihe sich Dietrich Bonhoeffer durchaus selbstbewusst stellt.

vom gekreuzigten Christus, bei Bonhoeffer die Rede von Jesus, der „[-] im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer – Mensch war“.

Was für ein Satz! Geht man den in ihm angedeuteten Aspekten nach, gerät man in die Herzmitte von Dietrich Bonhoeffers Person und Denken in seiner ganzen, jedes theoretische System sprengenden Vielfältigkeit und Wucht. Logisch, sachlich, sprachlich wäre einiges anzufragen bei den Sätzen und speziell dem Halbsatz über den Täufer: Warum sollte Johannes nicht ebenso wie sein mutmaßlicher Nachfolger im prophetischen Amt, Jesus von Nazareth, kein „homo religiosus“, sondern, vielleicht gerade als ein solcher, auch „Mensch“ gewesen sein, Mensch seiner Zeit, ein jüdischer Prophet, ein ‚Stürmer‘ auf das Reich Gottes hin? War Bonhoeffer nicht tatsächlich selbst ein selbstreflektierter „homo religiosus“, vielleicht im Sinne der ‚vera religio‘ des Christentums (Karl Barth)? Ernst Lange akzentuierte ihn in Abgrenzung gegen das Zerrbild in einem damals geplanten Bonhoeffer-Film als einen Menschen, der am eigenen Leib eine ‚zeitgemäße Religiosität‘ ‚erfunden‘ hatte.⁸⁰³

Was ist der Christ als ein ‚Mensch schlechthin‘? Und was hat ein solcher Mensch mit Jesus zu tun? ‚Schlechthin‘ erinnert sicher nicht zufällig an Schleiermachers Verständnis vom christlichen Glauben oder auch von christlicher Religion (!) als dem kultivierten Gefühl ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘ des Menschen von Gott. Bonhoeffer, der den größten Teil seines Theologenlebens mit Karl Barth und, was den Religionsbegriff angeht, gegen Schleiermacher angetreten war, erinnert sich in seiner eigenen existenziellen Lage schlechthinniger Abhängigkeit von seinem Schöpfer an den zutiefst humanen Sinn dieses Gedankens evangelischer Theologiegeschichte und spiritueller Kultur: ‚Religion‘ zu haben oder nicht zu haben, war Bonhoeffer nie die wirklich wichtige Frage gewesen, sondern: Wie kommt Gott mit seinem Geist zur Wirkung in der Religion oder auch in der Religionslosigkeit von Menschen? Wie kommt Gott zur Welt? Inwiefern lässt sich theologisch davon sprechen, dass Jesus Christus nicht der Herr einer Religion, sondern der Herr der Welt ist? Die trinitarischen Aspekte der einen Frage verdeutlichen jeweils dieses eine große Anliegen: Diese Welt möge die Welt Gottes und der Mensch möge der Mensch Gottes sein und werden.

⁸⁰³ Ernst Lange, Notizen zu Theodore A. Gill's ‚Memo for a Movie‘, in: Ernst Feil (Hg.), *Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus*, München 1979, 131–135: „Das eigentlich Aufregende an Bonhoeffer ist der ungeheure Bogen seiner theologischen Entwicklung, seine Veränderung im Denken an der Existenz entlang, sein immer neuer Durchbruch, sein erstaunliches Ungenügen an jeder neuen Position, seine Weigerung, zu denken aufzuhören und sein System zu verwalten [...]. [Bonhoeffer war] ein großer ‚homo religiosus des 20. Jahrhunderts [...], dessen Größe darin liegt, daß er sich als solcher reflektiert, problematisiert, radikal überwindet und damit – nicht das religionslose Christentum, sondern eine zeitgemäße Religiosität erfindet ...“ (ebd., 134 f.).

Bonhoeffer führt die Leser und Leserinnen seines Briefes mit dem Wort ‚schlechthin‘ genau in das begrifflich unabschließbare Bedeutungsfeld aller möglichen Beziehungen und Bezüge zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch. Er entscheidet sich gerade jetzt nicht für eine theologische Schule, behauptet keine dogmatische Richtigkeit, sondern eröffnet Assoziationen für all die, die den Text zu lesen wissen und die möglichen Bedeutungen zulassen und mitdenken können. Eine wesentliche Spur, die Bonhoeffer mit dem Wort ‚schlechthin‘ legt, ist die zurück in seine ‚Ethik‘, in der er – ebenfalls jenseits theologischer Schulen – im Kern das traditionelle lutherische, im Grunde abendländische Denken in zwei Räumen überwunden haben wollte.⁸⁰⁴ Der ‚Mensch schlechthin‘ ist, auf dieser Folie verstanden, der mit Gott versöhnte Mensch, der sich mitten in der Weltwirklichkeit zugleich in der Gotteswirklichkeit weiß, erlebt und verhält. Der Mensch par excellence (auch in diesem Sinne: ‚schlechthin‘), von welchem Menschen dies aussagen können, ist der Mensch Jesus, Gottes Sohn, weil er sich mit seinem Gottvertrauen ganz in die eine Weltwirklichkeit, in die ‚volle Diesseitigkeit‘ hineinwarf und eben keinen Weg suchte, neben der Wirklichkeit mit ihren ‚Erfolgen und Misserfolgen‘ einen ‚religiösen‘ Ausweg, eine religiöse Hinter- oder auch Überwelt zu finden und zu fordern. Christen haben in der Nähe und Gemeinschaft mit Jesus Anteil an dieser schlechthinnigen Menschlichkeit. Das nun könnte Bonhoeffer sowohl mit Passagen aus Barths Kirchlicher Dogmatik erläutern wie auch mit Schleiermachers Reden und Glaubenslehre. Er braucht aber weder den einen noch den anderen dazu, muss sich auch nicht abgrenzen und festlegen, definieren, wer wo Recht hat, wie es jeweils um den Religionsbegriff bestellt ist und was derlei dogmatische Schulfragen sein müssen. Bonhoeffer muss und braucht das am 21.7.1944 auf zwei eng beschriebenen handschriftlichen Seiten nicht klären. Er hat das Wichtigere zu sagen in verdichteter Form. Er verlässt das Terrain dieser Debatten um richtig und falsch und Entweder-oder und sagt das wirklich Neue: Jesus ist der Mensch schlechthin; und im Prinzip ist es jeder Mensch, der auf der Welt ist; denn jedem Menschen gilt die unbedingte Liebe Gottes, die sich – erkennbar zunächst für Christen und Christinnen – in Jesus Christus als Versöhnung der Welt vollzogen hat und täglich

⁸⁰⁴ Die insbesondere mit der neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre verbundene Depotenzierung des Evangeliums in Bezug auf das politische Handeln der Kirche und das Handeln jedes Einzelnen im öffentlichen politischen Bereich zwingt den Menschen in einen ‚ewigen Konflikt‘ (vgl. E, 43). Bonhoeffer aber musste in der aktiven Konspiration handeln, ohne in einem solchen Dauer-Konflikt zerrissen oder zerrieben zu werden. Aus Erfahrung also reflektiert er nun stärker als vorher das Handeln der Christen in einer dynamisch gedachten einheitlichen Wirklichkeit. Die eigene Erfahrung bekommt erkenntnisleitende Autorität!

vollzieht, bis dies am Ende dieses Äons für alle Welt offenbar werden wird, seine Vollendung findet im Reich Gottes auf der Erde und⁸⁰⁵ darüber hinaus.

„An Christus teilhabend stehen wir zugleich in der Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit. [...]. Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christuswirklichkeit, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind. So ist das Thema der zwei Räume, das die Geschichte der Kirche immer wieder beherrscht hat, dem Neuen Testament fremd. Hier geht es allein um das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit in der von ihr schon umschlossenen, besessenen, innegehabten, gegenwärtigen Welt“ (E, 43 f.).

Anders als in historischer Betrachtung kann man in Bonhoeffers an dieser Stelle ‚typologischer‘, im Ergebnis: aspektiver, Denkart die Mission Johannes des Täufers als eine insofern ‚religiöse‘ Anstrengung interpretieren, als seine Bußpredigt, die im Sinne eines jüdischen Propheten auf tätige Buße ganz im ‚Diesseits‘ drängte, am Ende doch auf den Abbruch und das Ende dieser Welt zielte und dabei auf die ängstliche Frage der Menschen antwortete, wie sie als Individuen dem kommenden Gericht Gottes entgehen könnten. Diese Fixierung letztlich auf das ‚Seelenheil‘ jedes Einzelnen auch nach dem Tod empfand Bonhoeffer je später, desto deutlicher und bis zum 21.7.1944 ganz klar – nach dem Ende vom Christentum im ‚Gewand‘ der ‚Religion‘ – als ein zeitlich überholtes und im Grunde sachliches Missverständnis des christlichen Glaubens. Bonhoeffer ging es stattdessen nun um die Wiederentdeckung eines jesuanisch und alttestamentlich inspirierten Glaubens in Solidarität mit der Erde als der Schöpfung Gottes.

„Die Verdrängung Gottes aus der Welt ist die Diskreditierung der Religion ohne Gott leben
Wie aber, wenn das Christentum gar keine Religion wäre? weltliche nicht-religiöse Interpretation der christlichen Begriffe“ (Notizen Juli/August 1944, WE, 546).⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ Die im engeren Sinn eschatologischen Aussagen Bonhoeffers variieren. Ihr Sinn changiert. In den Tegeler Briefen ging es ihm nachweisbar um den Akzent ‚Reich Gottes auf Erden‘. Seine sogenannten ‚letzten Worte‘ beinhalten, je nachdem ob man die Kurz- oder die Langfassung für wahrscheinlich hält, wohl beide Aspekte: Hoffnung für den ‚Beginn des Lebens‘ für die Überlebenden nach dem Krieg und für sich selbst nach dem Tod.

⁸⁰⁶ Über 70 Jahre nach Bonhoeffer fällt es heute vielen Funktionären von Kirchen aller Art schwer, von Kirche anders als von einem Verein zu sprechen, in dem sich mehr oder weniger ‚religiös‘ Interessierte zu Geselligkeit, zur Pflege ihrer Frömmigkeit und gelegentlich auch ‚für andere‘ treffen. Die Beteiligung auch von Kirchengemeinden an den sogenannten ‚sozialen Medien‘, scheinbar unausweichlich für Wirtschaftsunternehmen, politische Agenten und für Kirchen und Clubs aller Art, fördert ein mittlerweile tief sitzendes künstlich geschürtes Bedürfnis nach Darstellung, nach Kommunikation im Sinne einer das eigene ‚Profil‘ irgendwie positiv herausstellenden ‚Performance‘. Was ‚Kunden‘ und ‚Klienten‘ wirbt, was Mitglieder in ‚sozialen‘ Netzwerken informiert, ist für die Kirche Jesu Christi nur bedingt zu gebrauchen, es sei denn, man wollte widerstandslos hinnehmen, wie die Kirche in ihrer geistigen Substanz mehr und mehr verkümmert und inhaltlich, von ihrer ‚Sache‘ aus gesehen, in die Defensive, letztlich in einer ‚religiösen‘ Nische, einer ‚Hinterwelt‘ (Bonhoeffer im Anschluss an Nietzsche) verkommt. – Bonhoeffer hatte es zu seiner Zeit mit einer Kirche zu tun, die in die teils vom Staat erzwungene, teils selbst gewählte Defensive, die ‚Selbstverteidigung‘ ging. Er hätte sich kaum träumen lassen, dass die Kirchen, ob als Volkskirchen oder Freikirchen, anders in Deutschland, anders in den USA und anderswo, im Westen anders als im Osten und im Süden des Globus, sich insgesamt und über 70 Jahre nach 1945 so wenig ökumenisch entwickeln würden, so vergleichsweise provinziell, selbstbezogen, ängstlich, wenig

Ob die Entgegensetzung von Jesus und Johannes dem Täufer als Urahn einer gegensätzlichen Glaubens- und Lebensweise dem Täufer historisch gerecht wird, müssen wir nicht erörtern, solange deutlich wird, was Bonhoeffer damit sagen wollte. Auch wenn das Bild dabei angesichts der kirchlichen Realitäten überstrapaziert wird, kommt bei ihm der Bußprediger Johannes mit seiner radikalen Religiosität und Konsequenz – nicht zu vergessen: einer Konsequenz, die Bonhoeffer an seinem Freund Jean bewunderte und die er selber zu leben versucht hatte! – in den Verdacht, eben nicht die ‚schlechthinnige‘ Menschlichkeit zu vertreten, sondern etwas davon Separiertes, etwas Besonderes, Eigenartiges, ‚Religion‘ eben als ein Zusatz zum Menschlichen, das beim Täufer auf die Weltabsage hinauslief und bei den homines religiosi schon zu Bonhoeffers Zeit – und heute exorbitant verstärkt – auf einen religiösen Betrieb zum sozialen und spirituellen Selbstgenuss.

Warum kommt ‚Religion‘, kommt der ‚religiöse Mensch‘ so schlecht weg bei Bonhoeffer auch am 21.7.1944 noch? Könnte er nun – nach all den teils gewonnenen, am Ende meistens verlorenen und vergeblichen Kämpfen um die Bekennende Kirche und die Theologie – nicht seinen Frieden schließen mit Religion, Kirche, Christentum und Kirchlichkeit? Sind nicht auch die Menschen der Kirche so, wie sie nun einmal sind? Warum sollten nur die (vielleicht auch nur angeblich?) Religionslosen solche Akzeptanz für sich in Anspruch nehmen dürfen? Bonhoeffer kann und will von seiner Kritik an Religion, Religiosität und Kirche nichts zurücknehmen, den Preis nicht ermäßigen. Die teure Gnade wird ihn vielleicht das Leben kosten; und Bonhoeffer ist nicht willens, sieht keinen Grund, seine Erfahrung als sein persönliches Einzelschicksal, als blinden Zufall oder auch als eine besondere Führung Gottes nur an ihm zu privatisieren – im Gegenteil. Er meint gerade in dieser Situation, das Recht und die Pflicht zu haben, seiner Kirche diesen Dienst jetzt noch tun zu dürfen und zu sollen. Das muss aus seiner Sicht schon darum so sein, weil es ihm nicht um die Zukunft der Kirche ging, sondern um die Wahrheit der Rede von und des Glaubens an Gott im Menschen Jesus. Weil es mit Jesus um buchstäblich das Ganze ging, ging es Bonhoeffer am 21.7.1944 keineswegs um etwas Religionskritik, etwa darum, ein paar

selbstbewusst im kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Diskurs. Die gegenüber Barth und Bultmann noch einmal verschärfte Kritik der Religion ist deswegen etwas Einzigartiges in der Theologiegeschichte, weil sie positiv eine vielleicht nur bei Jesus selbst und teilweise bei Paulus dagewesene, sonst nur hier und da einmal in der Geschichte realisierte Idee von Gottes Welt und Menschheit transportiert, von der viele – aufgrund von ‚Religion‘ – kaum je gehört haben. Es scheint mir, dass Bonhoeffer in Tegel mehrfach, am 21.7.1944 in denkbar größter begrifflicher Klarheit, d. h. in den Grenzen dessen, was theologisch-philosophische Begriffe überhaupt leisten können, eine Vision zur Welt bringen wollte. Sein Brief ist das Testament, in dem sie zu lesen steht für alle, die sie verstehen können.

„Stellschrauben“ zu drehen, um das „System“ „Religion“/Kirche⁸⁰⁷ zu justieren. Es ging ihm um einen fundamentalen Gegensatz, dessen „Tiefe“ bis heute mehrheitlich nicht verstanden wird in den Kirchen, und wenn verstanden, dann nicht akzeptiert; denn Menschen haben qua Definition „religiös“ zu sein, weil das, was „wir“ im Angebot haben, ist nicht Glaube (den kann ja niemand machen), sondern „Religion“, mit mehr oder weniger „Wort“ und „Leib“ – aber eben „Religion“. Bonhoeffer aber schrieb: Jesus war alles andere als ein „religiöser Mensch“. Er war nicht der Bringer einer neuen Religion.

Bonhoeffer nimmt mit seiner Umschreibung von – letztlich und zuerst – Jesus als dem Menschen „schlechthin“ Überlegungen aus der „Ethik“ und insbesondere aus seiner Vorlesung zur Christologie 1933 auf und führt sie weiter. Er eröffnet das ganze Gedankenfeld der Christologie zu neuer Betrachtung. Hätte Bonhoeffer noch die Zeit gehabt und wüssten wir mehr noch von ihm und seinen auch nach dem 21.7.1944 fortgesetzten Überlegungen, hätte sich herausstellen können, dass mit Jesus als dem Menschen schlechthin und gerade im Hinblick auf Bonhoeffers eben nicht jesulogisches, sondern chalcedonensisches Verständnis von Jesus, ganz Mensch und ganz Gott, eine in wesentlichen Fragen völlig neue Christologie und Theologie im Kern intendiert war.

Exkurs: Christologie für uns heute

Es lohnte, noch genauer, als ich es im Rahmen dieser Arbeit leisten kann, zu untersuchen, dass und inwiefern Bonhoeffers *Christologie-Vorlesung von 1933* (im ff. CV) in mancherlei Hinsicht die Theologie der Tegeler Briefe vorwegnimmt, dass andererseits die Briefe auch über Positionen und Aporien der Christologie-Vorlesung hinausdeuten. An beidem erweist sich die Matrix von Bonhoeffers theologischem Lebenswerk, zeigen sich Kontinuität und Weiterentwicklung, Zäsuren und insgesamt die Aspektivität seiner Theologie.

Am 21.7.1944 schreibt Bonhoeffer explizit vom schlechthinigen *Menschsein* Jesu im *Unterschied* (!) zum Täufer. Seine Religionskritik und die Überwindung des Denkens in zwei Räumen (Gottes- und Weltwirklichkeit) schlägt nun voll auf die Christologie und eben auch auf die Anthropologie durch: „Mensch“ wird der Mensch deutlicher noch als 1933 nicht so, dass er – und sei der Gedanke auch kreuzestheologisch gebrochen – „ein heiliges Leben zu führen versucht“, in diesem Sinne also durchaus ein „homo religiosus“ wird, sondern so, dass

⁸⁰⁷ Diese Begriffe werden in Predigten und Verlautbarungen heute fast immer unisono gebraucht, das eine mit dem anderen changierend.

der Mensch auf jedes eigene oder auch kirchliche oder auch religiöse Programm verzichtet, aus sich irgendetwas zu ‚machen‘. Die leitende Vorstellung von Menschenbildung ist nun ganz eindeutig und ausschließlich die Liebe: Der Mensch muss aus sich nichts machen, weil er in den Augen des ihn und sie liebenden Gottes schon von Ewigkeit her ist, wer er ist. In diesem Äon sich selbst als dieser Mensch zu finden und zu bewähren, bleibt dem Menschen als Lebensaufgabe auferlegt.

Darum kann es an anderer Stelle in den Tegeler Briefen (wahrscheinlich 26.7.1944) heißen:

„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 ist es aber 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.“ (August 1944, WE, 573)

Ein paar Tage zuvor hatte Bonhoeffer geschrieben:

„Gott selbst läßt sich von uns im Menschlichen dienen [...]. Ich meine [...] die schlichte Tatsache, daß die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere“ (WE, 567).

Die inhaltliche Spannung zwischen der ‚schlichten Tatsache‘, daß ‚uns‘ „die Menschen wichtiger im Leben sind als alles andere“ (s. o.) und der Feststellung, es sei ‚in Wahrheit‘ ‚doch so‘, dass es „nur dann“ für uns Menschen einen Sinn hat zu leben“, „wenn ein Mensch wie Jesus gelebt hat“ (s. o.) ist – noch einmal – nur aspektiv zu verstehen; denn indem ich von Menschen geliebt werde und Menschen liebe, liebe ich damit und darin wirklich ganz sie (!); und zugleich liebe ich dann Gott. Dietrich Bonhoeffer hat Jesu Doppelgebot der Liebe tatsächlich ernst genommen in seiner Konkretheit, als das ‚konkrete Gebot‘ ‚schlechthin‘. Darum ist es wirklich der ‚Mensch‘ Jesus, der selber geliebt hat und sich lieben ließ, der das ‚Vorbild‘ eines Menschen wird, der Jesus nach und in seiner Nähe leben und bleiben möchte in diesem Leben und darüber hinaus.

In welchem Sinne der historische Jesus, der jüdische Zimmermannssohn, Prediger, Heiler, der Ansager und Bringer des Reiches Gottes nun zugleich Gottes Sohn und Mensch schlechthin, Vorbild von Menschen, die ‚glauben lernen‘ wollen, sein kann, führt der Brief vom 21.7.1944 nicht weiter aus. Bonhoeffer hätte hierfür über das in der Christologie-Vorlesung Gesagte hinausgehen und insbesondere seine Ausführungen zur doppelten Natur Jesu Christi in Folge der Lehrfestsetzungen beim Konzil von Chalcedon fortführen müssen.

Eine im Sinne eines imaginären Lehrkonsenses ‚korrekte‘ Darstellung klassischer christologischer Lehre im Sinne der altkirchlichen Konzile und der protestantischen Lehrtradition – ein notwendiges Anliegen der universitären Vorlesung 1933 – ist am 21.7.1944 nicht erkenntnisleitend. An dieser Stelle kann ich nur andeuten, wohin ich im Sinne einer ‚synthetischen‘ resp. ‚divinatorischen‘ Mutmaßung die notwendige Fortführung von Ausführungen aus 1933 in 1944 ff. sehe:

Bonhoeffer unterscheidet in seiner Vorlesung die ‚kritische oder negative‘ von der ‚positiven‘ Christologie (CV, 68 ff.). Die „Unbegreiflichkeit der Person Jesu Christi“ soll durch die kritische Christologie gewahrt werden. Das Unbegreifliche ist das Geheimnis von Gottes Gegenwart und Handeln im Menschen Jesus. „Danach“ kann die positive Christologie entwickelt werden (vgl. CV, 68). Die Lehrentscheidungen der großen Konzile zielen lt. Bonhoeffer auf die im Sinne einer ‚kritischen‘ resp. ‚negativen‘ Christologie zu verstehenden Entscheidung von Chalcedon (451). Insgesamt hätten alle ökumenischen Konzilien gesagt, wer und was Jesus Christus *nicht* ist: In einer ‚Person‘ und zwei ‚Naturen‘ eben *nicht* getrennt und *nicht* vermischt usw.: „Wenn es in der kritischen Christologie also um Grenzbestimmungen geht, so heißt das: es geht um den Begriff der Häresie“ (ebd., 69).

Während Bonhoeffer 1933 bedauert, dass der ‚Begriff der Häresie‘ „verlorengegangen“ ist, ein „ungeheurer Verfall“, wie er findet (ebd.), tendiert er 1944 selber zu ehemals für ‚häretisch‘ gehaltenen Auffassungen. Eine gewisse Nähe zur ‚ebionitischen‘ ‚Häresie‘ hatte er schon 1933 nicht verleugnen wollen (vgl. CV, 79 ff.):

„Im Grunde ist nur dies Denken wert, dem heidnisch-idealistischen gegenübergesetzt zu werden. Es hat seine Wurzeln im israelitischen Denken. Die ebionitische Häresie ist die Häresie des Judenchristentums, das den Hintergrund seines strengen monotheistischen Gottesglaubens nie aufgibt [...]. Jesus bleibt das Geschöpf Gottes, ein konkreter Mensch. Jesus, den konkreten Menschen: das hat die ebionitische Häresie dem Dokerismus voraus, dazu das Festhalten an dem Gott des Alten Testaments, der kein Gott der Metamorphosen ist. Sie kann aber das Verhältnis Gottes zu diesem Menschen Jesus nicht in einer Seinsidentität erkennen, sondern nur in einer qualifizierten Relation. Deshalb lehnt sie erstens eine übernatürliche Geburt ab, auch wenn sie Jesus als κύριος anerkennt und besonders auszeichnet; deshalb bestreitet sie zweitens die Präexistenz Christi und leugnet drittens die wirkliche Gottheit Jesu überhaupt“ (CV, 79 f.).

Sehe ich richtig, dann gehen Bonhoeffers ‚positive‘ christologische Auffassungen vielleicht noch nicht explizit in der ‚Ethik‘, aber am 21.7.1944 in einer Weise über die Grenzziehungen in der Christologie-Vorlesung hinaus, dass man das Gedankenexperiment probieren könnte, ob nicht dieses theologische Testament nur so in seiner christologischen und anthropologischen Tiefe zu verstehen ist, wenn man wesentliche Positionen aus 1933 im Sinne der damals ‚ebionitisch‘ genannten ‚Häresie‘ zu Rate und gedanklich auszieht:

Jesus, der ‚konkrete‘ Mensch (1933), schlechthinig Mensch (1944⁸⁰⁸), wird von Bonhoeffer, gerade in Parallele zu seinem eigenen Verhalten, sich Gott in die Arme zu werfen (Bonhoeffer: 21.7.1944) durchaus nicht ausschließlich lehrmäßig-korrekt in ‚Seinsidentität‘ mit Gott Vater und Gott Geist beschrieben, sondern durchaus in der besonderen Beziehung des Menschen Jesus zu seinem göttlichen Vater.

Das Thema der ‚übernatürlichen Geburt‘ behandelt Bonhoeffer 1944 ganz im Sinne seines frühen theologischen Lehrers Adolf von Harnack⁸⁰⁹ kritisch⁸¹⁰. Die ‚wirkliche Gottheit Jesu‘ (CV) ist, vorbereitet durch die inkarnationstheologische Tendenz in der ‚Ethik‘, in den Tegeler Briefen radikaler noch als 1933 an den in Jesus an und in und mit der Welt leidenden Gott (in Gethsemane und am Kreuz) gebunden, womit Bonhoeffer Chalcedon in gewisser Weise radikaler auslegt als die gesamte bisherige theologische Tradition: Jesu Gottheit lässt sich nicht mehr in ‚metaphysischer‘ Spekulation über seinen Anteil am ‚Sein‘ Gottes aussagen, sondern gerade und nur so, dass Jesus ganz und gar Mensch ist. Das zu denken, war Bonhoeffer jedenfalls am 21.7.1944 nachrangig gegenüber der existenziellen Herausforderung, in Nachfolge Jesu das selber zu leben. Um es in einer dürren Begrifflichkeit zu sagen, was so höchst uneigentlich auf den Begriff gebracht, nur ‚poetisch‘ umschrieben ist: Je Gott – desto Mensch (Christologie-Vorlesung) Gott und später (Tegel, Juli 1944) eher umgekehrt: Je Mensch – desto Gott. Die „Wahrung der Grenze des Menschen“ schrieb Bonhoeffer der ebionitischen ‚Häresie‘ 1933 gut (CV, 81). Es scheint so, dass Bonhoeffer durch seine Lebenserfahrungen in der NS-Zeit, im Kirchenkampf, in der Konspiration, im Gefängnis, in Todesnähe (21.7.1944) in zwei Richtungen gleichursprünglich und gleichberechtigt weiterdachte mit der Frage in Herz und Sinn: Was bedeuten die erschreckenden Erfahrungen mit dem Bösen und der Dummheit, mit Gewalt, Krieg, Menschenverachtung und Gottvergessenheit eigentlich für uns heute theologisch? 1. Sie bedeuten, dass wir deutlicher denn je von des Menschen Begrenztheit und von Grenzen sprechen müssen, ohne deren Respektierung die menschliche Zivilisation zerbricht. 2. Von des Menschen Grenzen zu sprechen, bedeutet aber nun gerade in letzter Radikalität von Gott zu sprechen, der tatsächlich ganz in das Menschliche hineingegangen ist und hineingeht, von

⁸⁰⁸ ‚Schlechthinig‘ war ein beliebter sprachlicher Ausdruck bei Bonhoeffer. Ich meine aber, dass im Brief vom 21.7.1944 in dem Wort etwas mitschwingt von Schleiermachers Begriff vom Menschen in seiner schlechthinigen ‚Relation‘ zu Gott. Schleiermacher markiert die Differenz zwischen Jesus und allen anderen Menschen, indem er Jesus ein ungetrübtes, vollkommenes Gottesbewusstsein zuschreibt. Schaut man genau auf die einzelnen Bezüge Bonhoeffers auf den ‚Menschen‘ ‚Jesus‘, dann liegt es m. E. nicht nur nicht fern, sondern sogar nahe, bei Bonhoeffer am Ende etwas Analoges zu verstehen: Jesus ist der exemplarische Mensch in seiner Gottesbeziehung und in seinem vorbildlichen Für-andere-Dasein.

⁸⁰⁹ Nebenbei: auch im Sinne Schleiermachers.

⁸¹⁰ WE, 415, vgl. 559: „Problem des Apostolikums“!

Gott zu sprechen, der den Menschen und das Menschliche radikal auf sich nahm und nimmt und darum und nur so in der Welt Raum beansprucht, Wirklichkeit gestaltet.

Gott will in Menschen zur Weltwirkung kommen, die bereit und fähig sind, sich diesem Gott im schlechthinnigen Menschen Jesus an die Seite stellen zu lassen, mit Jesus in Gethsemane zu wachen, auszuhalten, zu ‚beten‘ und ‚das Gerechte‘ zu tun (Bonhoeffer). Gott möchte in Menschen, die des Lebens Glück in vollen Zügen genießen und seine Schmerzlichkeit *nicht ‚indolent‘* (Bonhoeffer) überspielen, sondern ‚auskosten‘ (WE, 501):

„Kein Mensch hat den Auftrag, die Welt zu überspringen und aus ihr das Reich Gottes zu machen. Damit ist wiederum nicht jener frommen Indolenz Vorschub geleistet, die die böse Welt ihrem Schicksal überläßt und nur die eigene Tugend rettet“ (E, 266).

„Ich glaube, daß Gott besser geehrt wird, wenn wir das Leben, das er uns gegeben hat, in allen seinen Werten kennen und ausschöpfen und lieben und darum auch den Schmerz über beeinträchtigte oder verlorene Lebenswerte stark und aufrichtig empfinden ...“ (23.1.1944, WE, 289).

In diese Richtung hätte Bonhoeffer wohl christologisch, trinitätstheologisch, soteriologisch, bildungstheoretisch, ethisch und ekklesiologisch weiterdenken können. Diverse Ansätze sind bei ihm nachzulesen. Es verändert sich schon in seinen Ausführungen nachlesbar in der Dynamik der Gedanken nicht nur der Begriff von ‚Erlösung‘ (primär diesseitig, leibhaft, sozial, politisch), sondern komplementär auch der von ‚Sünde‘: Bonhoeffer beginnt, ‚schwache‘ von ‚starken‘ ‚Sünden‘ zu unterscheiden, mokiert sich über die Jagdinstinkte ‚moderner Seelsorger‘,⁸¹¹ die des Menschen ‚Sünde‘ vor allem im Bereich des Intimen, der Sexualität vermuten. Es verändert sich m. E. – und das wäre wohl aus fundamentaltheologische Sicht der strittigste Punkt – in den Koordinaten des neuen Denkens bei Bonhoeffer auch das Zentrum der chalcedonensischen Christologie: Hatte Bonhoeffer in der Christologie-Vorlesung noch beides zugleich sagen wollen: Jesus war moralisch ein Sünder, seinsmäßig (qua trinitätstheologischer Definition) sündlos, hätte er 1944 ff. zumindest erklären müssen, welche Funktion die theologische Lehre von der Sündlosigkeit Jesu bei Paulus, im Hebräerbrief, in Chalcedon, bei Luther und in seinem eigenen Denken eigentlich hatte bzw. nun haben sollte. Der für den ‚mittleren‘ Bonhoeffer zentrale Gedanke der Schuldstrafstellvertretung Jesu Christi (N: Gott tötet seinen Sohn.) taucht in den Gefängnisbriefen explizit gar nicht mehr auf. Man könnte ihn rekonstruieren etwa aus Bonhoeffers Meditationen zu Psalmversen und Liedtexten, aus seinen Gebeten vielleicht; aber man müsste doch zugeben, dass der Gedanke in Bezug auf die prominenten theologischen

⁸¹¹ Bonhoeffer meint damit nicht nur die Theologen im Allgemeinen, sondern speziell die psychologisch agierenden Fachleute der ‚Seele‘.

Fragen ab 30.4.1944 zumindest marginal geworden ist. Im Gegenteil scheint mir die Umkehrung Bonhoeffers, das Neue Testament nun vom Alten her lesen zu wollen, d. h. doch wohl auch, Jes. 53 und andere einschlägige Texte neu zu lesen, ein Hinweis zu sein, dass bei ihm auch an dieser zentralen christlichen Lehrfrage Wesentliches im Fluss war.⁸¹²

Exkurs Ende

Es mag im Gedankenbild Jesus – Johannes trotz dieses christologischen Kerns noch anderes mitgemeint sein. Bonhoeffer hat am 21.7.1944 mit der impliziten Kritik am Täufer auch sich selbst und vielleicht nicht nur seine ‚mittlere‘ Phase, seinen Versuch, so etwas wie ein heiliges Leben zu führen, gemeint, sondern vielleicht auch noch den Widerstand, dessen in eigener Verantwortung übernommene Tat es war, an vorderster Stelle in Gottes geschichtlichem Handeln beteiligt zu sein. War bei aller Gewissheit, das Richtige getan zu haben, im Vertrauen auf Gottes Führung, Gebot und Vergebung, doch auch noch die Frage im Hintergrund virulent, ob die Täter ‚für Andere‘ sich hatten doch irgendwie moralisch oder eben ‚religiös‘ selbst rechtfertigen wollen durch ihre Tat? Sollte Bonhoeffer auf der Rückseite der Gedankenlinie Johannes der Täufer – Lasserre – ein Heiliger werden/ein heiliges Leben führen angedeutet haben, dass er sich selbst als einen erkennen musste, der sich bis in den aktiven Widerstand hinein, in das vielleicht nur scheinbare Gegenteil eines heiligen Lebens, übernommen hat?

Ist Bonhoeffer mit dem einerseits durch die äußeren Verhältnisse abgenötigten, andererseits freiwillig angestrebten ‚Verzicht‘ vielleicht gerade jetzt leibhaftig spürbar geworden, was ‚Rechtfertigung‘ heißt, nämlich darauf zu verzichten, aus sich irgendwen und irgendetwas zu ‚machen‘? Weiß er in diesem Moment des Hingegebenseins, was es bedeutet, das eigene meistens unbewusste Programm wahrzunehmen, das wohl in jedem Menschen auf

⁸¹² Dass und warum wir Bonhoeffer derart aspektiv lesen sollten, d. h. seine Systematik sich erst erschließen lässt zwischen vergleichender, analytisch-kritischer und psychologischer resp. ‚divinatorischer‘ Betrachtung, macht ex negativo Ernst Georg Wedel, Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Tübingen 1985 deutlich. Der Verfasser hat sich anscheinend dafür entschieden, in ‚Widerstand und Ergebung‘ ein „am Christusbild gewonnenes Verständnis des Alten Testaments“ zu finden. Darum kann er dann folgern: „Damit stehen diese Briefäußerungen im Gesamtzusammenhang von Bonhoeffers Schriftauffassung [eine solche systematisch gefasste und gleichbleibende ‚Schriftauffassung‘ gibt es bei Bonhoeffer nur in Grundzügen, vor allem in der Haltung der Bibel gegenüber, nicht aber im Sinn einer materialen Hermeneutik, B.V.]. Das heißt: Altes und Neues Testament sind wie zwei Seiten einer Sache, wie Schatten und Licht [sic! Altes Testament = Schatten ... – Bonhoeffer dreht das in Tegel um: Er möchte das Neue Testament nun im Licht des Alten lesen! B.V.] innerhalb des einheitlichen Christusbildes [ein einheitliches Christusbild gibt es bei Bonhoeffer nun gar nicht. B.V.] (cf. David-Christus) [die David-Christus-Typologie ist Bonhoeffer in seiner mittleren Phase auch als Kritik des NS-Staates wichtig, spielt aber in Tegel keine wirksame Rolle mehr. B.V.], so daß man vielleicht sagen könnte, wie das Alte Testament und insbesondere die Psalmen für Bonhoeffer die Stimme des ‚Christus vere homo‘ zur Sprache bringen, so das Neue Testament die des ‚Christus vere deus‘“ [Nein! In Tegel fast umgekehrt und an Bonhoeffers Denken vorbei: Eine Aufteilung in AT/NT und vere homo/vere deus geht an dem chalcedonensischen, aspektiven Denken Bonhoeffers vorbei. B.V.].

die eine oder andere Art wirkt und das ihn – meist unerkant und ein Leben lang – zwingt, nach irgendeinem nur scheinbar selbst gewählten Ideal zu leben, einem Komplex von inneren Vorstellungen, die letztlich alle auf den Versuch hinauslaufen, die eigene Existenz zu ‚rechtfertigen‘, das Da- und Sosein in der Welt?

Auf jeden Fall rücken am 21.7.1944 die persönlichen Konsequenzen der ‚Schuldübernahme‘⁸¹³ Bonhoeffer auf den Leib. Überraschender- und wunderbarerweise bestehen sie zutiefst in einer unmittelbaren, persönlich erfahrenen Jesus-Nähe. Es ist nun gerade das Göttliche an dem schlechthinnigen Menschen Jesus, dass in dem zutiefst Menschlichen, und nun für Bonhoeffer wohl doch auch (!) im Tragischen, d. i. in der vielleicht gar nicht nur durch eigene Schuld bedingten ‚Ratlosigkeit‘, im menschlich unvermeidbaren ‚Fehler‘ und im ‚Irrtum‘ (WE, 31), im vielleicht sogar geahnten, jedenfalls befürchteten ‚Misserfolg‘ des Umsturzversuches, in dem allen: in des Menschen ‚Sünde‘, aber auch in des Menschen ‚Geschöpflichkeit‘, in seiner Existenz, wie sie nun einmal ist, Gott am Werk geglaubt werden kann.⁸¹⁴ Ist das ‚paradox‘ gedacht: Je Gott, desto Mensch und vice versa? Auch in dieser letzten Tiefe von Bonhoeffers Christologie lese ich eher ein aspektives ‚Zugleich‘ im Bezug auf die existenzielle Frage: Wie kann diese Niederlage, diese Enttäuschung, diese Ratlosigkeit, Trauer, Wut, Angst und Sorge um die Angehörigen und Freunde im Kontext meines Glaubens so interpretieren, dass in diesen ‚Tatsachen‘ Gott ‚ist‘? Pointiert: was hat das alles mit Gott zu tun?

Weder die Antwort: Gott hat es so gewollt und gefügt, noch die andere mögliche Antwort: Es hat dies alles mit Gott nichts zu tun, weil es um menschliches Handeln und Leiden, um Schuld und Verantwortung geht, hätte Bonhoeffer ‚glauben‘ können. Ein unangemessener Begriff von Gottes Allmacht als Alleinwirksamkeit war ihm genauso fremd, wie die Aufgabe seines ja gerade erst in der ‚Ethik‘ präzisierten Denkens im Begriff einer – wenn auch polemisch gedachten – das Ganze umfassenden *einen* Wirklichkeit.

In dieser Weltzeit ringen weiterhin Gut und Böse, Gerechtigkeit und Schuld, Erlösung und Sünde gegeneinander. Diesen Antagonismus fängt Bonhoeffer in und ab der ‚Ethik‘ theologisch in einer spezifischen Weise auf, die den Gedanken radikaler Diesseitigkeit erst möglich machte. Er unterbaut die in ethischen Kategorien deutlich werdende

⁸¹³ E, 275, 282, 289.

⁸¹⁴ Dass Bonhoeffer in Tegel die ‚Götter Griechenlands‘ geradezu als von Gott geschaffene Lebensmächte in den christlichen Glauben und in das theologische Lehrgebäude meint integrieren zu können, ist mehr als eine interessante Glosse. Zwar bekennt sich Bonhoeffer zu Gott gegen das ‚zeitlose Fatum‘ dunkler und willkürlicher Mächte (WE, 31), was aber doch nicht heißt, dass es die Erfahrung tragischer Zusammenhänge für ihn nicht gibt. Auch in dieser Hinsicht mag er am 21.7.1944 noch einmal hinaus sein über Ausführungen aus Ende 1942.

Gegensätzlichkeit mit einem theologisch grundsätzlichen, ‚polemisch‘ gefassten Wirklichkeitsbegriff.⁸¹⁵:

Wir können Bonhoeffers Gegenüberstellung und Zusammenstellung des Konträren im Sinne eines ‚Zugleich‘ ‚aspektiv‘ nennen. E, 46 ff. wird ganz deutlich, dass und inwiefern Bonhoeffer das von ihm gedanklich Angestrebte, das Ziel des Gedankens in einem ‚Zugleich‘ des Gegensätzlichen findet:

„Eine Welt, die für sich bestehend dem Gesetz Christi entnommen ist, verfällt der Bindungslosigkeit und Willkür. Eine Christlichkeit, die sich der Welt entzieht, verfällt der Unnatur, der Unvernunft, dem Übermut und der Willkür“ (E, 46 f.).

Tritt das ‚polemisch‘ Zusammengehörige – in diesem Fall – Gesetz Christi und Welt, welches beides seine maßgebliche Wirklichkeit in dem ‚Zugleich‘ der beiden ‚Naturen‘ Jesu Christi hat, auseinander, dann driftet das eine⁸¹⁶ wie das andere⁸¹⁷ ‚willkürlich‘ ab. Gegen den Willen Gottes wird so oder so des Menschen Herrschaft gegen andere aufgerichtet, wird ein selbstzerstörerisches und unverantwortliches, weil bindungsloses, unnatürliches, unvernünftiges und übermütiges Leben gelebt.

Diese existenziell schwierige, theologisch eigentlich aporetische Ausgangslage löst Bonhoeffer auch am 21.7.1944 nicht anders als in seinen theologischen Briefen ab 30.4.1944. Er muss und kann auf den zwei Briefbogen Seiten nicht das zur Sache Gesagte wiederholen; aber das ist in seinen Sätzen eben auch gemeint: Von Gottes Macht und Führung, von Gottes eschatologisch zu erfüllender Verantwortung für seine Schöpfung und auch für die Geschichte⁸¹⁸ ist nur zu sprechen im ‚Zugleich‘ der Rede von Gottes Ohnmacht und Leiden an und in der in Sünde gefallenen Welt. Auf der Seite des Menschen analog: Der Mensch ‚ist‘ in den ‚Tatsachen‘ seines Lebens ‚zugleich‘ ‚mündig‘, ‚verantwortlich‘, darum zur Rechenschaft zu ziehen – und er ist, mit gleichem Gewicht gesagt, schwach und ‚in Not‘ (vgl. WE, 515). Menschen sind anfällige Geschöpfe Gottes, die für sich selbst nicht die Hand ins Feuer legen können, die nicht einmal wissen, ob der eigene Mut, der gute Wille, die ganze erlernte Kultur ihnen im Notfall – etwa in der Situation von Gefängnis, Folter und gewaltsamem Tod – zur Verfügung stehen werden.

⁸¹⁵ Vgl. E, 45, dort auch Anm. 45: Den Hinweis der Herausgebenden der ‚Ethik‘ auf Bonhoeffers Gebrauch von ‚polemisch‘ und ihren Fingerzeig auf Alberto Gallas möchte ich im ff. noch einmal um den hermeneutischen Grundgedanken dieser Arbeit ergänzen.

⁸¹⁶ Gemeint ist die christliche Gemeinde, die das Gesetz Christi fundamentalistisch gegen die Welt, gegen die Natur der Menschen wendet.

⁸¹⁷ Bonhoeffer meint eine ‚Welt‘, die sich um ethische Grenzen nicht mehr schert.

⁸¹⁸ Theodizee heißt darum für Bonhoeffer: Gott rechtfertigt sich selbst – durch Gottes Handeln (vgl. N, 271 ff.).

Solches steht emotional und gedanklich im Hintergrund, wenn Dietrich Bonhoeffer daran geht, die erfahrene Situation theologisch auf den Begriff zu bringen. Eher als paradox denkt er ‚zugleich‘. Damit erhält der gegebene Moment sein Recht. Was in ihm geschieht, wird nicht auf einen paradoxen und eigentlich damit abstrakten Begriff gebracht. Stattdessen bleibt die je gegebene Erfahrung: die Emotion und ihre Reflexion gültig. Sie ist die ‚Tatsache‘, die ein Mensch, der ‚glauben lernt‘, wahrnimmt und ernstnimmt, würdigt und wertschätzt.

Mit seiner Gegenüberstellung von Jesus und Johannes justiert Bonhoeffer indirekt – bewusst oder unbewusst – auch eine wirkmächtige Version der lutherischen Rechtfertigungslehre. Das für Luther, vor allem aber für seine Nachfolger erkenntnisleitende Motiv war letztlich eine untergründige und nie wirklich überwundene Angst vor dem strafenden Gott. Luthers ‚Turmerlebnis‘ blieb de facto an seine negative Rückseite gebunden. An dieser Stelle war die lutherische Rechtfertigung eher von Johannes d. Täufer als vom Nazarener inspiriert. Insgesamt lag die Schwierigkeit darin, von hier aus einen echten theologischen Begriff von Weltlichkeit und Diesseitigkeit zu gewinnen. Bonhoeffer meint zwar – mit beschränktem Recht – Luther habe in der von ihm selbst gemeinten ‚Diesseitigkeit‘ gelebt; aber die Geschichte der protestantischen Frömmigkeit und Theologie hat in der NS-Zeit wenn nicht ihr vorläufiges Ende, so immerhin ihr Gericht gefunden. So hat es Bonhoeffer selbst schon in der ‚Nachfolge‘ auf den Punkt gebracht. Am 21.7.1944 muss er über die ‚Nachfolge‘ hinaus den Begriff der ‚Diesseitigkeit‘ theologisch neu formulieren. Da schien ihm mit Johannes dem Täufer nichts zu gewinnen zu sein.⁸¹⁹

⁸¹⁹ Der Impetus Bonhoeffers, von Gottes dynamischem Handeln in der ‚diesseitigen‘ Weltwirklichkeit erfahren und reden zu wollen, prägt seine (insgesamt wenigen) Äußerungen zu Johannes dem Täufer (soweit sie uns schriftlich erhalten sind). 1934 bestürmte Bonhoeffer mithilfe einer gewagten, aus exegetischen Gründen eher zweifelhaften Auslegung von Mt 11 (Johannes der Täufer und der sogenannte ‚Stürmer-Spruch‘) die Verantwortlichen in der Genfer Zentrale der protestantischen Ökumene. Sie sollten ihre Kontakte zur Deutschen Reichskirche abbrechen und die Bekennende Kirche als die einzige von Gott her legitimierte evangelische Kirche in Deutschland ansprechen und sich öffentlich derart erklären: „Zu spät“ heißt ‚Nie‘. Wenn nicht die Ökumene das jetzt begreift und wenn da nicht ein paar ‚Stürmer‘ sind, die das Himmelreich an sich reißen“ Matth 11,12, dann ist die Ökumene nicht mehr die Kirche, sondern ein nichtsnutziger Verein, in dem schöne Reden gehalten werden“ (DBW 13, 120) – Bonhoeffer benutzt für seine Übersetzung des sogenannten ‚Stürmerspruchs‘ an dieser Stelle die ‚Textbibel‘, die von Theologieprofessoren im Zeitraum 1899–1911 herausgegeben wurde: „Von den Tagen aber Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Reich der Himmel gestürmt und die Stürmer reißen es an sich.“ Die Übersetzung des griechischen Wortes (V.12: Gewalttätige) in „Stürmer“ (mit positiver Konnotation im Sinne eines für die Sache Gottes dynamisch Drängenden, wie Bonhoeffer selber einer war) gilt heute als unhaltbar: Bonhoeffer wählt die Übersetzung, die seiner Aussageabsicht im Brief an Henriod biblisch begründete Legitimation verleihen soll: Tut endlich was, ihr in Genf! Entscheidet euch dafür, die Bekenntnisfrage zu stellen und die BK als einzige Kirche aus Deutschland anzuerkennen, der Reichskirche aber die Legitimation abzusprechen! In Bonhoeffers Meditationsbibel heißt es dagegen: „Aber von den Tagen Johannes des Täufers bis hierher leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt tun, die reißen es an sich.“ Im Sinne dieser Lesart liest sich – inhaltlich völlig anders als 1934 – die Interpretation von Mt 11 in seiner Vorlesung über das ‚Wesen der Kirche‘ 1932: „Perfektionistisches Sektentum (gibt es) bis heute (,Gemeinschaften‘). Überall (ist

Nicht etwa der sogenannte Klerikalismus und auch Fröhenkatholizismus, wie er sich schon im Neuen Testament andeutet, nicht die – aus Luthers Sicht – auf Werkgerechtigkeit hinauslaufende Frömmigkeit und Theologie der mittelalterlichen Kirche, sondern die gesamte abendländische theologische Tradition inklusive Luther und Protestantismus krankte für Bonhoeffer daran, dass eine echte ‚Diesseitigkeit‘ der Christen gar nicht vorgesehen war: Immer lief es irgendwann und irgendwie ‚methodistisch‘ (Bonhoeffer) auf ein ‚Madigmachen‘ (Bonhoeffer) *dieser* Welt gegenüber der Verherrlichung jener anderen, jenseitigen Welt hinaus. Damit aber – und nicht erst und vor allem mit Barths ‚Offenbarungspositivismus‘ – wurde schon sehr früh die Welt „sich selbst überlassen“ (vgl. WE, 416).

Zu der von ihm angestrebten ‚tiefen‘ ‚Diesseitigkeit‘ gehört für Bonhoeffer Selbstdisziplin („Zucht“, s. Brief 21.7.)⁸²⁰ und dass in ihr „die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist“ (ebd.)⁸²¹. Bonhoeffer meinte, Luther habe in genau dieser ‚Diesseitigkeit‘ gelebt. Man darf das infrage stellen trotz Luthers unbezweifelbarem Sinn für die Welt als Gottes Schöpfung und die Berufung der Christen darin.⁸²² Historische

das) der Versuch des An-sich-reißen-wollens des Reiches Gottes, es soll enthüllt sein. Man will (das) Reich in der Heiligkeit der Menschen (sehen)! (Die) Kirche als die weltgewordene Kirche darf diesem Versuch nicht erliegen, weil sie weiß, dass Rechtfertigung und dass jüngstes Gericht bevorstehen“ (DBW 11, 299). Zu Mt 11,7–15 vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17), EKK, 1990, 171 ff.

⁸²⁰ In mehrfacher Hinsicht ist Bonhoeffer an ‚Zucht‘ interessiert. Neben dem humanistisch geprägten preußischen Ethos der Familie haben ihn in der Kirchenkampf- bzw. ‚Nachfolge‘-Zeit die neutestamentlichen und altprotestantischen Bezüge zur Gemeindegzucht beschäftigt. Im Kontext des Briefes vom 21.7.1944 versteht er unter ‚Zucht‘ nicht ein Gebot – weder der humanistischen Tradition noch als Element eines kirchlichen Programms – ,sondern als Überlebensstrategie des im Gefängnis fest gehaltenen Menschen, der sich seine Selbstachtung und Würde nicht nehmen lässt.

⁸²¹ Bonhoeffer nimmt gerade angesichts des nun möglicherweise konkret drohenden gewaltsamen Todes Abstand von einer in seiner Jugend teilweise gepflegten Romantisierung eines ‚schönen‘ Todes. Angesichts des Todes ‚endlich leben‘ im doppelten Sinn des Wortes war nun die Maxime. Im Nachwort zu DBW 7 (Fragmente aus Tegel) schreiben die Herausgeberinnen Renate Bethge und Ilse Tödt: „Der Tod wurde für Dietrich Bonhoeffer schon früh zur Realität [...]. Todessehnsucht, wie sie in der Kunst zum Ausdruck kommt, hat sicher früh auf Bonhoeffer gewirkt. Als Vierzehnjähriger entschied er sich für das Theologiestudium. Er kaufte sich die Reproduktion einer Klinger-Lithographie ‚Vom Tode‘. Viele Lieder und Gedichte, in denen der Tod als Ort des Friedens vorgestellt und sogar aus verschiedenen Gründen gesucht wird, kannte er genau. Schon als Junge begleitete er sie auf dem Klavier“ (DBW 7, 241). – Die Herausgeberinnen verweisen Seite 241 f., Anmerkung 146 u. a. auf ein Lied von Schumann, „das Dietrichs Mutter besonders oft und temperamentvoll sang: ‚Die beiden Grenadiere‘ nach dem Gedicht von Heine, in dem einer der Grenadiere sich tötet, weil sein Land besiegt und der Kaiser getötet ist. Das Paul-Gerhardt-Lied ‚Gib dich zufrieden‘ hatte Bonhoeffer zusammen mit Franz Hildebrandt in der Familie seiner Schwester Ursula und Rüdiger Schleicher eingeführt und dort oft mitgesungen (EKG 295,14): „Es ist ein Ruhetag vorhanden, da uns unser Gott wird lösen; er wird uns reißen aus den Banden dieses Leibs und allem Bösen. Es wird einmal der Tod herspringen und aus der Qual uns sämtlich bringen. Gib dich zufrieden!“ (vgl. DBW 7, 242). – Mag uns heute der ‚schöne‘ Tod von Helden zu Recht suspekt sein, ist der Tod alltägliches Thema wie vielleicht, ausgenommen Bonhoeffers eigene Zeit mit den zwei Weltkriegen und der Shoa, seit den Totentänzen des von der Pest heimgesuchten Mittelalters nicht mehr. Könnten Christen heute neu eine Spiritualität des „Gib dich zufrieden“ entwickeln?

⁸²² Bonhoeffer kannte sicher das Luther-Portrait Heinrich Heines. In dessen Essay ‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland‘ (1834) hat er der ‚göttlichen Brutalität des Bruders Martin‘ ein Denkmal gesetzt: „Wie von der Reformation, so hat man auch von ihrem Helden sehr falsche Begriffe in Frankreich. Die nächste Ursache dieses Nichtbegreifens, liegt wohl darin, daß Luther nicht bloß der größte, sondern auch der

Betrachtung zeichnet Luther auch als einen religiösen Menschen seiner Zeit mit apokalyptischer Weltsicht, der sich als Prophet Gottes in der zum Ende drängenden Zeit glaubte und darum – vor die innere Wahl gestellt, sein Weltbild zu verändern oder die selbst dazu gemachten Feinde des Evangeliums (die Juden) zu verachten und anzugreifen – doch an sich selbst und seinem Weltbild festhielt, vielleicht festhalten musste.⁸²³ Bonhoeffer dagegen war bereit zur erneuten ‚Umkehr‘. Metánoia als Lebenskonzept aber ist nichts für Ideologen, weder für militante Atheisten noch für religiöse Menschen im Sinne dessen, wie insgesamt christliche ‚Religion‘ gelebt werden konnte. Metánoia heißt ständig unterwegs sein, aufmerksam, achtsam, leidenschaftlich im gegebenen Moment, respektvoll vor dem Nächsten und gegenüber sich selbst. Und in dem allen: Gott in Jesus.

deutscheste Mann unserer Geschichte ist; daß in seinem Charakter alle Tugenden und Fehler der Deutschen aufs Großartigste vereinigt sind; daß er auch persönlich das wunderbare Deutschland repräsentiert. Dann hatte er auch Eigenschaften, die wir selten vereinigt finden, und die wir gewöhnlich sogar als feindliche Gegensätze antreffen. Er war zugleich ein träumerischer Mystiker und ein praktischer Mann der Tat. Seine Gedanken hatten nicht bloß Flügel, sondern auch Hände; er sprach und handelte. Er war nicht bloß die Zunge, sondern auch das Schwert seiner Zeit. Auch war er zugleich ein kalter scholastischer Wortklauber und ein begeisterter, gottberauschter Prophet. Wenn er des Tags über mit seinen dogmatischen Distinktionen sich mühsam abgearbeitet, dann griff er des Abends zu seiner Flöte, und betrachtete die Sterne und zerfloß in Melodie und Andacht. Derselbe Mann, der wie ein Fischweib schimpfen konnte, er konnte auch weich sein, wie eine zarte Jungfrau. Er war manchmal wild wie der Sturm, der die Eiche entwurzelt, und dann war er wieder sanft wie ein Zephyr, der mit Veilchen kost. Er war voll der schauerlichsten Gottesfurcht, voll Aufopferung zu Ehren des heiligen Geistes, er konnte sich ganz versenken ins reine Geisttum; und dennoch kannte er sehr gut die Herrlichkeiten dieser Erde, und wußte sie zu schätzen, und aus seinem Munde erblühte der famose Wahlspruch: Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang. Er war ein kompletter Mensch [...]. Ruhm dem Luther! Ewiger Ruhm dem teuren Manne, dem wir die Rettung unserer edelsten Güter verdanken, und von dessen Wohltaten wir noch heute leben! Es ziemt uns wenig, über die Beschränktheit seiner Ansichten zu klagen. Der Zwerg, der auf den Schultern des Riesen sitzt, kann freilich weiter schauen als dieser selbst, besonders wenn er eine Brille aufgesetzt; aber zu der erhöhten Anschauung fehlt das hohe Gefühl, das Riesenherz, das wir uns nicht aneignen können [...]. Die Feinheit des Erasmus und die Milde des Melanchthon hätten uns nimmer so weit gebracht wie manchmal die göttliche Brutalität des Bruder Martin. [...] Von dem Reichstage an, wo Luther die Autorität des Papstes leugnet und öffentlich erklärt, daß man seine Lehre durch die Aussprüche der Bibel selbst oder durch vernünftige Gründe widerlegen müsse! da beginnt ein neues Zeitalter in Deutschland.“ (Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Reclam 1997, 33 ff.). – Bonhoeffers Behauptung einer geistigen Verwandtschaft mit Luther bezieht sich vor allem darauf, dass auch bei diesem die „Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig“ gegenwärtig war. Darüber hinaus zielt sein Hinweis darauf ab, eine elementare Neufassung der Rechtfertigungslehre vorzubereiten, wie Bonhoeffer sie in der nächsten Briefpassage vorlegen wird. Von diesem Zentrum der Argumentation aus werden noch andere Aspekte bedeutsam: Luther hat in einer erkennbaren Parallele zu Bonhoeffer seine Form von ‚Diesseitigkeit‘ in höchster seelischer Not, besetzt von Sorge und Schuld, entwickelt. 1525, ausgerechnet nach dem von Luther mit angefachten mörderischen Vorgehen der Fürsten gegen die religiös erhitzten, verzweifelt kämpfenden Bauern, nach dem Mord an dem ‚Schwarmgeist‘ Thomas Müntzer, heiratete Luther die ehemalige Nonne Katharina von Bora und gründet mit ihr eine Familie. Luther wurde ein ehemaliger Rebell, in aller Dialektik, aber auch persönlichen Ambivalenz von ‚simul iustus ac peccator‘ ein Prediger der neuen Lehre, ein entschlossener bis fanatischer Verteidiger des Erreichten, ein Seelsorger einerseits, aber auch ein taktierender Ratgeber der Fürsten, ein genialer, aber ebenso herrisch auftretender Bewahrer des Erreichten, der die Spaltung der Protestanten riskierte und in Kauf nahm und am Ende angst- und hasserfüllte Predigten gegen die Juden schleuderte.

⁸²³ Vgl. Heinz Schilling, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012.

Auch den Einfluss, den die Lektüre von Wilhelm Dilthey im Gefängnis nicht nur auf Bonhoeffers Luther-Bild hatte, darf man nicht unterschätzen:⁸²⁴

„Er [Luther, B.V.] war zum Handeln und zum Herrschen geboren. In seiner Person lag etwas Selbstherrliches, Souveränes. [...]. Und seine tapfere Energie, sein Verständnis der Wirklichkeit, seine Herrschaft über sie beruhte auf dem beständig ihm bewussten Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt [...]. Ihm war eine einfache Seele gegeben, bei allem übersprudelnden schaffenden Vermögen und allem genialen Reichtum des Gemütes. In seinem Glauben waltet das den Willensmenschen Eigene, das von Person zu Person geht [...]. Leben ist ihm das Erste. Aus dem Leben, aus den in ihm gegebenen sittlich-religiösen Erfahrungen stammt ihm alles Wissen über unser Verhältnis zum Unsichtbaren und bleibt daran gebunden“ (Dilthey, 54 f. u. 58).

Leben ... Der 38-jährige Dietrich Bonhoeffer hat sich nach all den am Ende schmerzlich verlorenen Kämpfen um eine bekennende und bis aufs Blut ihrer Märtyrer widerstehende Kirche⁸²⁵ danach gesehnt, nach dem Krieg seine Verlobte zu heiraten und zumindest erst einmal ein normales Leben zu leben⁸²⁶, darüber hinaus nicht spurlos abzutreten, wie er einmal mit klarer Nennung eines Kinderwunsches schreiben konnte (WE, 237).⁸²⁷ Schwingt nicht auch dies mit am 21.7.1944: Ein Hauch von Müdigkeit, von *resignatio ad infernum* gar, gar nicht depressiv und verzweifelt, sondern sogar – einmal so weit gekommen

⁸²⁴ Vgl. Ralf K. Wüstenberg, *Philosophical Influences on Bonhoeffer's 'Religionless Christianity'*, in: Gregor/Zimmermann 2009, 137–156.

⁸²⁵ Auch hier steckt eine nun nicht mehr näher zu erörternde persönliche Ambivalenz in Bonhoeffers Person und Lebenswerk: Der am 21.7.1944 darauf verzichtet, aus sich etwas zu ‚machen‘, hat doch wohl in jenem Brief an den Freund Sutz auch an sich selbst gedacht, wenn er sich nun auf den Weg machte, die ‚Bergpredigt‘ ins Leben zu ziehen und sich selbst in die Mit-Leidenschaft des Gekreuzigten ziehen zu lassen. S. dazu 3.6.

⁸²⁶ Jedenfalls träumte Maria in ihren Briefen an Dietrich davon; und – vielleicht manchmal ihr zuliebe – träumte er dann ein wenig mit.

⁸²⁷ Was hätte Bonhoeffer nach dem Krieg gemacht? Was wäre seine Rolle in Kirche und Gesellschaft gewesen? Nutzlose Spekulation? Zumindest darf man auch mit Blick auf Weggefährten, die überlebt haben, vermuten, dass Bonhoeffer es zunächst schwer gehabt hätte, eine eigene Position neu zu definieren in einer Zeit der Restauration und Verdrängung der schuldbehafteten Vergangenheit. Manche seiner politischen Vorstellungen, etwa die Mutmaßung, zunächst müsse eine Art gebildete Elite die Geschicke des deutschen Volkes in die Hand nehmen, wären in der politischen Realität der von den Alliierten installierten bundesrepublikanischen Demokratie schnell ad acta gelegt worden. Auch eine ‚Bekennende Kirche‘ ließ sich, auf's Ganze gesehen und trotz Ansätzen bei Niemöller u. a., nicht etablieren. Ist es da abwegig, zu fantasieren, vielleicht habe Bonhoeffer auch ein tiefes Recht verspüren können, nun inmitten dieser neuen Realitäten ‚diesseitig‘ leben zu dürfen, einfach nur ‚leben‘, teilzuhaben an den widersprüchlichen geistigen Strömungen und Erfahrungen im Nachkriegsdeutschland, nicht ‚aus sich machen‘ – nicht mehr dies – sondern mehr als früher hinschauen: Was geht? Was ist erlaubt? Was ist zu genießen mit Dank, was zu erleiden in Solidarität mit den Menschen, die es schwer haben oder denen es schwer gemacht wird? Die Ambivalenzen des Lebens heute hätte Bonhoeffer vielleicht früh wahrgenommen, gerade, weil er die ersten Jahre seines Lebens noch in einer Zeit aufgewachsen ist (vor dem 1. Weltkrieg), in der zumindest Menschen seiner bürgerlichen Schicht davon träumen mochten, es könnte das große eigene Lebensprojekt geben, der geniale Wurf, für Generationen von Bedeutung. Genau diese Bedeutung hatten in den letzten Jahrzehnten nicht mehr die Geistesgrößen vergangener Art, sondern die Erfinder und Ingenieure von Personalcomputern und Smart Phones. Sie veränderten Lebens- und Denkgewohnheiten in kurzer Zeit und nachhaltiger als die Lehrer und Prediger vorher in Jahrhunderten europäischer Kulturgeschichte. In den medizinischen Labors wird parallel nach der Optimierung des Menschen geforscht. Christliche Predigt und theologische Wissenschaft und Bildung suchen die Nahtstelle zwischen den in sich und untereinander agierenden Subsystemen des herrschenden Paradigmas der selbst gemachten Welten und dem, was in der Bibel das ‚Wort Gottes‘ genannt wird. Am 21.7.1944 war Bonhoeffer denkbar nah dran an diesem sensiblen, schnell zu übersehenden geistigen Feld zwischen der selbstgemachten Welt des homo faber 1944 und der Welt, in der jemand ‚glauben lernt‘.

im Erleben und Bedenken, im Handeln und in der Hingabe – in gewisser Weise durchaus versöhnt mit seinem Leben und mit sich selbst?

Im Juni 1944 hatte Bonhoeffer sich notiert:

„Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste“
Hölderlin über Sokrates/Alkibiades“ (WE, 489).

Ausgerechnet nun, da die Möglichkeit so real wie nie zuvor bestand, dass er sein Leben gewaltsam verlieren würde, denkt er das Tiefste und liebt das Lebendigste. Die Fortsetzung bei Hölderlin:

„Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich.“

5. Gespräch über ‚glauben lernen‘

„Im Gespräch kann immer etwas Neues geschehen. Warum so dumm?
Ich weiß nichts: ich warte und immer
Enttäuschung
ich warte auf Gott“ (Zettelnotiz Juli 1944, WE, 507).

„Ich erinnere mich eines Gespräches, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (– und ich halte für möglich, dass er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte. Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich.“

Das ‚Neue‘, den guten Einfall, den wunderbaren Sprung aus ‚Enttäuschung‘ und abgründiger Traurigkeit⁸²⁸ erwartete sich Dietrich Bonhoeffer vom Gespräch mit Menschen und mit Gott.

⁸²⁸ Immer wieder erinnert er sich im Brief an den Freund seiner Erfahrungen mit der „acedia-tristitia“ „mit ihren bedrohlichen Folgen“ (Brief vom 18.11.43 an Bethge, WE, 187). Bonhoeffer spricht in diesem Zusammenhang von „schweren Anfechtungen“ und ist froh, daß er „in diesen Tagen“ davor bewahrt gewesen sei (ebd.). Er habe sich fest vorgenommen, „weder den Menschen [denen, die ihn quälen und verhöhnen, B.V.] noch dem Teufel“ den „Gefallen“ zu tun, sich von der acedia unterkriegen zu lassen. Doch er kann auch in einem Brief an die Eltern, in dem er zunächst versucht, sie über seinen Zustand zu beruhigen, schreiben: „Allerdings ist mir nie so deutlich geworden wie hier, was die Bibel und Luther unter ‚Anfechtung‘ verstehen. Ganz ohne jeden erkennbaren physischen und psychischen Grund rüttelt es plötzlich an dem Frieden und der Gelassenheit, die einen trug, und das Herz wird, wie es bei Jeremia sehr bezeichnend heißt, das trotzig und verzagte Ding, das man nicht ergründen kann; man empfindet das wirklich als einen Einbruch von außen, als böse Mächte, die einem das Entscheidende rauben wollen. Aber auch diese Erfahrungen sind wohl gut und nötig, man lernt das menschliche Leben besser verstehen“ (WE, 69 f.).

Im Herzstück der theologischen Reflexion am 21.7.1944 steht ein Gespräch, das er „vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte“⁸²⁹: „Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten.“ Möglicherweise hat dieses Gespräch am Ende ihrer gemeinsamen Zeit in New York, vielleicht auf ihrer Reise mit dem Automobil in den sonnigen Süden und nach Mexiko (Mai 1931, ca. „vor 13 Jahren“) stattgefunden, in einer Situation denkbar größter Freiheit und Zukunftsfreude, im Kontrast zur Situation in der Gefängniszelle am 21.7.1944.

Der Erinnerung haftet sprachlich etwas Leichtes und Freundliches an. Aus der Distanz von 13 Jahren danach gelebten Lebens erinnert sich Bonhoeffer sehr freundlich und dankbar dieses Gesprächs. Nun erschließt sich in ihm sein eigenes Leben neu. Was hast du eigentlich vor im Leben – und was glaubst du wirklich, so, dass du mit deinem Leben daran hängst? Bonhoeffers existenzielle Wendung der Frage nach dem ‚Glauben‘ war damals keine Frage auf Leben und Tod, konnte spielerisch sein, vielleicht mit einem Glas Wein in der Hand oder einer Zigarre am Strand.

Sag mal, was hast du eigentlich vor im Leben? Denkbar ist auch ein Fortgang des Gesprächs: Warum willst du Pastor werden? Wie kam es dazu?

„Da sagte *er*: ich möchte ein *Heiliger* werden (– und ich halte für möglich, dass er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte *glauben lernen*. Lange Zeit habe ich die *Tiefe dieses Gegensatzes* nicht verstanden.“

1971 wurde Jean Lasserre von Geoffrey B. Kelly interviewt. Er wehrt lachend ab, ein ‚Heiliger‘ geworden zu sein:

„Es mag sein, dass ich von Heiligkeit gesprochen habe [...]. Vergessen Sie nicht, dass wir Englisch sprachen und infolgedessen die Sprache – wir waren in New York – meine Sprache nicht exakt war.⁸³⁰ Ich denke vor allem an die Heiligung. Heiligkeit scheint mir davon verschieden zu sein, vor allem die Heiligkeit im katholischen Sinn. Die war überhaupt nicht gemeint.⁸³¹ Aber wahr ist, dass ich sicherlich damals glaubte und noch heute glaube: Es ist nötig

⁸²⁹ Jean Lasserre (1908–1983) kam aus der französischen Schweiz. Er war Zimmernachbar Dietrich Bonhoeffers im Union. Sie lernten einander näher kennen und schätzen spätestens durch das gemeinsame Kinoerlebnis „Im Westen nichts Neues“ nach Erich Maria Remarque. Lasserre gab Bonhoeffer den entscheidenden Anstoß, die Bergpredigt Jesu konkret als lebbar und wörtlich zu nehmende Handlungsanweisung zu verstehen. Bonhoeffer hatte wie viele seiner Generation den Versailler Vertrag mit seiner Erklärung der Alleinschuld Deutschlands am 1. Weltkrieg abgelehnt. Im Gespräch mit Lasserre entwickelten beide eine gemeinsame Position zum Friedensengagement von Christen, deren erste Loyalität nicht ihrer Nation gehöre, sondern dem Herrn der Kirche Jesus Christus.

⁸³⁰ Vgl. schon die verschiedenen Übersetzungen des vorliegenden deutschen Textes in das Englische. Es ist gut nachvollziehbar, daß Lasserre gegenüber Bonhoeffer nicht 100%-ig präzise ausdrücken konnte, was genau er meinte.

⁸³¹ Es wird darum nicht von ‚sancification‘ die Rede gewesen sein, sondern von ‚holiness‘. Der ‚Heilige‘ in einem moralischen Sinne (Lasserre war Pazifist) führt ein ‚holy life‘. In der englischen Ausgabe der Gefängnisbriefe heißt es: „And he said, I want to become a saint ...“. Lasserre hat aber kaum ‚saint‘ gesagt, sondern wird von einem ‚holy life‘ im Sinne einer persönlichen Nachfolge Jesu gesprochen haben. Das beeindruckte Bonhoeffer.

zu versuchen, uns zu heiligen. Heiligung ist ein Bestandteil des Gehorsams des Christen“ [...]. „Aber ich glaube, er hatte Recht. Was wichtig ist, das ist der Glaube; der Glaube führt uns in der Folge auf eine gewisse Heiligung zu. Die Gefahr ist, nach Heiligung abgesehen vom Glauben zu suchen. In dem Fall ist Heiligung Menschensache. Sie wird ein Werk des Menschen und ist nicht das Werk des Heiligen Geistes. Aber möglicherweise hat er hier auf ein Gespräch angespielt, das nach Art ‚brüchiger Stäbe‘ verlief. Sie verstehen den Ausdruck? Ein bröckelndes Gespräch, ein Gespräch über ständig wechselnde Themen, nicht wahr? Ein ganz spontanes, gar nicht zusammenhängend geführtes Gespräch. Ich mag von Heiligkeit oder Heiligung gesprochen haben, aber selbst dann glaube ich nicht, dass man mein Denken darauf reduzieren und meinen darf, mein Ziel sei gewesen, ein Heiliger zu werden. Wenn an dem, was ich gesagt habe, etwas wahr war, dann der Wunsch, mein Leben möge übereinstimmen mit meinem Glauben, der Wunsch nach Praktizierung, Ausübung. Ich wünschte mir immer irgendwie, in Übereinstimmung mit meinen Überzeugungen zu leben. Ich denke, das wünschen sich alle Christen ebenso und sogar diejenigen, die nicht Christen sind, von dem Augenblick an, in dem sie ein Ideal haben. Aber wo das etwas zweideutig ist, läuft man Gefahr zu meinen, es handele sich um eine Heiligkeit nach katholischer Manier mit einem schönen Heiligenschein um den Kopf.“⁸³²

Wir können Jean Lasserre zutrauen, sich in Kenntnis seiner eigenen Auffassung in der Sache richtig zu erinnern, dass er damals 1931 von ‚Heiligung‘ (im Sinne eines ‚holy‘ ‚life‘) hat sprechen wollen, sich aber vielleicht missverständlich ausdrückte (‚I want to become a saint‘). Wir können auch Bonhoeffer zubilligen, dass er über vergleichsweise kürzere 13 Jahre hinweg deutlich in Erinnerung hatte, mit seinem ‚I want to learn to have faith‘ (oder auch: I would like to learn to believe) jedenfalls einen Gegensatz zu einer irgendwie mit ‚Heiligung‘ oder ‚ein Heiliger werden‘ konnotierten Äußerung Lasserres empfunden zu haben, dessen Tiefe ihm erst über die kommenden Jahre an ihm selbst (!) bewusst wurde. Bonhoeffer fährt im Text in Bezug auf sich selbst fort mit der Erinnerung daran, dass er selbst „so etwas wie ein heiliges Leben“ zu leben versucht habe. Das erinnerte Gespräch fungiert am 21.7.1944 als innere Bühne, auf der Bonhoeffer sein Lebensstück Revue passieren lässt. An Lasserre wird Bonhoeffer klar, dass er selbst „so etwas wie ein heiliges Leben“ zu führen versucht habe.

„Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘.“

Bonhoeffer markiert mit dem Schreiben der Nachfolge (1935–1937⁸³³) eine biografische und theologische Zäsur (als das „Ende dieses Weges“), eine persönliche und theologisch-sachliche *Differenz* zur Gegenwart in bleibender Kontinuität in Person und Sache, beides nun als Aspekte ein- und derselben Lebensbewegung eines Menschen, der sich Gott in die Arme wirft.

fer selbstverständlich; denn er war schon zu dieser Zeit – und nicht erst, wie er selber an anderer Stelle erinnert: seit seiner neuen Erfahrung mit der Bibel (das war erst 1932) – auf der Suche nach einer sichtbaren Konsequenz des christlichen Glaubens in der persönlichen Lebensführung wie auch in der Kirche.

⁸³² In: Jahrbuch 5, 32–51, ebd., 50 f.

⁸³³ Wir werden die ganze Zeit in Bruderhaus und Predigerseminar in Finkenwalde als Zeit des sukzessiven ‚Schreibens‘ ansehen können. Mit Vorarbeiten, die er schriftlich in das Predigerseminar mitbrachte, begann Bonhoeffer bereits in London. Vgl. dazu Bethge: 515 ff. und das Vorwort in DBW 4,7–17.

Ein ‚lutherischer‘ Theologe spricht anscheinend bedenkenlos und ohne Zögern davon, dass er es für möglich halte, dass sein Freund, ein reformierter (schweizerisch-)französischer Theologe, tatsächlich ein ‚Heiliger‘ ‚geworden‘ sei.⁸³⁴ Bonhoeffer denkt nicht in tradierten rechtfertigungstheologischen Schablonen, sondern biografisch, konkret und immer mit Blick auf das Außerordentliche im Diesseitigen, Gott in den Tatsachen. Er will auch eigentlich keine Aussage über Lasserre machen, sondern geht im Medium des Briefes in die Selbstreflexion.⁸³⁵ Anhand seines Lebens erläutert er noch einmal seine Theologie – im doppelten Sinn testamentarisch.

Der Text erlaubt auch kaum die Interpretation einer nicht genau definierten Abstufung dergestalt, dass Bonhoeffer im Unterschied zu Lasserre etwa nur ‚so etwas wie‘ ein ‚heiliges Leben‘ zu führen ‚versucht‘ habe.⁸³⁶ Eine Spur Selbstironie mag mitklingen, ist aber nicht wesentlich. Entscheidend ist der vorweg dargestellte Gegensatz zwischen Jesus und Johannes. Bonhoeffer verortet seine theologische Biografie der Jahre ab 1931 zwischen diesen beiden Polen. Der Weg ging vom ‚homo religiosus‘ zum Menschen schlechthin.

⁸³⁴ Am 11.9.1934 schreibt Bonhoeffer an Erwin Sutz: „Denken Sie, nach der Fanökonferenz, auf der ich Jean traf, war ich noch drei Tage bei ihm in Bruay. Wir haben diese Tage *sehr* genossen. Es war so viel wieder einmal miteinander zu denken und zu erinnern. Ich bewundere die Arbeit, die Jean tut, außerordentlich. Dieser nordfranzösische Protestantismus hat eigentlich fast etwas von sektiererischem Fanatismus. Es war das erste Mal, daß ich wirklich eine *völlige* Proletariergemeinde gesehen habe. Das umgebende Gebiet der Kriegsschauplätze und -friedhöfe und die furchtbare Armut dieser Bergwerksstädte sind ein dunkler Hintergrund für die Predigt des Evangeliums [...]. An die Universität glaube ich nicht mehr, habe ich ja eigentlich nie daran geglaubt – zu Ihrem Ärger. Die gesamte Ausbildung des Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernstgenommen wird – was gerade alles drei auf der Universität nicht der Fall ist und unter gegenwärtigen Umständen unmöglich ist. Es muß auch endlich mit der theologisch begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja doch alles nur Angst. ‚Tu den Mund auf für die Stummen‘ – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist? Und dann die Wehr- und die Kriegsfrage etc etc.“ (DBW 13, 204 f.).

⁸³⁵ Mindestens müsste man vermuten, daß Bonhoeffer (wie wohl Lasserre selbst) von dem heiligenden Gebrauch des Gesetzes, dem *usus legis* in *renatis*, sprechen müsste, wollte er diesen scheinbar! hingeworfenen und mit „und“ angefügten Halbsatz protestantisch-theologisch legitimieren. Auf jeden Fall entspricht sein Wortlaut nicht Luthers Diktion, der niemals hätte ernsthaft sagen können, dieser oder jener ‚Madensack‘ und Sünder sei ein Heiliger geworden.

⁸³⁶ Immerhin erstaunlich beiläufig klingend, wenn man bedenkt, welch eine Jahrhunderte lang geführte Debatte der Protestanten um das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung hier Bonhoeffer im Kopf hat und scheinbar (!) beiläufig mit ein paar Worten erledigt. – Immer wieder muss daran erinnert werden, daß und in welchem Maße Bonhoeffer in den Gefängnisbriefen sich freischwimmt von allen bis dahin auch bei ihm eingearbeiteten dogmatischen Sicherungen. Er formuliert frei und souverän, ohne Rücksichtnahme auf theologische Zensoren von außen oder innen. In seiner engen Zelle gefangen begibt er sich intellektuell und emotional ins Weite und in Freiheit.

Exkurs: Kontinuität und Differenz in Bonhoeffers Lebenswerk⁸³⁷

Die systematisch-theologische Debatte über Kontinuität und Zäsuren in Bonhoeffers Lebenswerk bleibt in Gang. Sie kreist um sich selbst. Florian Schmitz betont die Kontinuität, das „stets gleichbleibende theologische Fundament“ bei Bonhoeffer⁸³⁸. Bernd Liebendörfer akzentuiert die Differenz⁸³⁹ in Bonhoeffers Theologie speziell im Blick auf die ‚Nachfolge‘, deren von ihm konstruierter ‚Nachfolge-Gedanke‘ er nichtsdestotrotz für heutige (volks-) kirchliche Herausforderungen nützlich findet, wenn man nur betont: „Nachfolge bleibt vielfältig“ und „Heiligung ist ein Prozess, der ein Leben lang andauert“ und sein „stetiges Voranschreiten meint“ „keinen geradlinig sich steigernden Verlauf“⁸⁴⁰.

Will der Systematiker Bonhoeffer auf den logischen systematischen Begriff bringen, so der Kirchenpraktiker auf das in einer lutherischen Volkskirche mögliche und nötige, theologisch angeblich einzig legitime (und für lutherisch gehaltene) Maß: „Das Ziel der Christusgleichheit – noch in diesem Leben“, eine Vorstellung Bonhoeffers, die Liebendörfer am Ende der ‚Nachfolge‘ ausmacht, sei eine unrealistische und theologisch falsche „Einschätzung“ Bonhoeffers, der „sicherlich nicht zu folgen“ sei.⁸⁴¹ Außerdem vermisst Liebendörfer an der Theologie der ‚Nachfolge‘ trinitarische Ausgewogenheit, vernünftige ethische Abwägung und einen Realitätssinn, nach dem nicht zu viel von den Nachfolgenden gefordert wird. Letztlich läuft seine Argumentation in beiden Büchern darauf hinaus, dem Bonhoeffer der ‚Nachfolge‘ Werkgerechtigkeit nachzuweisen bzw. vor ihr zu warnen.⁸⁴²

Zwar setzt sich Bonhoeffer am 21.7.1944 auch ‚deutlich‘ von seinem früheren Weg, ‚so etwas wie ein heiliges Leben führen‘ zu wollen, ab. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass er sich selbst der Werkgerechtigkeit überführt oder dass dies theologisch angemessen wäre, dieses Urteil zu fällen. Bonhoeffer hielt es am 21.7. für möglich, dass Jean Lasserre ein ‚Heiliger‘ geworden ist. Vielleicht kann man sich ein Augenzwinkern dazu denken (ähnlich Lasserre 1971); aber ironisch oder theologisch abwertend ist Bonhoeffers Erinnerung nicht gemeint. Ein heiliges Leben zu führen war für ihn 1935–1937 eine, ja die theologisch und existenziell konsequente Option des von Gott Gerechtfertigten!⁸⁴³

⁸³⁷ Oder auch: Was kommt dabei heraus, wenn man Bonhoeffer nicht im Kontext seines Lebenswerkes und d. h. aspektiv liest?

⁸³⁸ Schmitz, Nachfolge, 412.

⁸³⁹ Liebendörfer 2016 und Liebendörfer 2017.

⁸⁴⁰ Liebendörfer 2016, 385.

⁸⁴¹ Liebendörfer 2016, 71.

⁸⁴² Liebendörfer 2017, 350 ff.

⁸⁴³ Vgl. zu den Werken Bernd Liebendörfers die Rezension von Ilse Tödt in: Fachbuchjournal 2/2017, 65–66.

Wilfried Härle⁸⁴⁴ vergleicht Luthers und Bonhoeffers Rede von der (teuren) Gnade, sieht große Übereinstimmungen und kann dann doch nicht ganz verstehen, warum Bonhoeffer in der ‚Nachfolge‘ nicht ganz mit Luther geht, für den der Gehorsam und das gute Werk eine Folge des Glaubens gewesen war (guter Baum mit guten Früchten), warum Bonhoeffer stattdessen so sehr auf dem Zirkel von Glauben und Gehorsam bestehe („Nur der Gehorsame glaubt“ – und vice versa).

Soll wirklich Bonhoeffer zur Sprache kommen, muss man bereit sein, sich selbst, seine Absichten und Vorurteile klar zu benennen und in dem Gespräch mit ihm zu riskieren, d. h. immer wieder hintanzustellen, was man bereits über ihn wusste und nun von ihm und über ihn zu lesen bekommt. Das Lebenswerk Bonhoeffers bleibt ein Gegenstand, dem man sich historisch annähern, das man literarisch genießen und erforschen kann, das einen gelegentlich ärgert und verstört, das man auch einmal meditieren und in das man sich gedanklich und emotional versetzen lassen kann. Das Systematische wird bei Bonhoeffer von Lebenserfahrung, Bibelworten, Gottes Stimme im Diesseitigen immer neu aufgebrochen. Jede Nutzenanwendung wird hinterfragt. Der sich Gott in die Arme warf – nicht erst am 21.7.1944, dann aber noch einmal ganz bewusst und in neuer Tiefe – lebte im Diesseitigen, im Vorletzten vom Letzten her, überließ sich der Führung Gottes und hielt darum das Außerordentliche für nicht nur möglich, sondern erkannte mitten im Leben Christus als Christus. Bonhoeffers Texte können Menschen nicht deswegen trösten, weil sie alle systematisch logisch wären oder man sein Leben nachahmen sollte, sondern weil sie Räume öffnen für nur Geahntes, nicht Greifbares, nur zu glauben, allerdings existenziell und ‚ganz‘ in allen Brüchen und Abbrüchen. Ich nenne es das Poetische, näherhin das ‚Aspektive‘ seines Werkes, das letztlich in seiner Gott-Verbundenheit besteht und darin tröstlich wirkt.

Ilse Tödt diskutiert im Nachwort zu DBW 4 (‚Nachfolge‘) Karl Barths zunächst skeptische Einschätzung, am Ende eher staunende Zustimmung:

„Barth mag nicht, wie Bonhoeffers Auslegung von Mt 6,3f es tut, das Werk der Liebe dem Verhalten eines ‚Mondsüchtigen‘ vergleichen. Zwei Seiten später⁸⁴⁵ formuliert Barth mit Platons Höhlengleichnis: Der durch das Werk des Heiligen Geistes zum Liebenden Gemachte ‚kommt wie ein Höhlenmensch heraus ans Offene, ein wenig blinzelnd, weil da die Sonne so hell scheint, ein wenig bedenklich, weil es da auch windet und regnet, aber er kommt heraus‘ und ist, der er ist, ‚unter Verzicht auf die falsche Meinung, er gehöre sich selbst‘. Dies – mag Barth sich blinzelnd überlegt haben – hat Bonhoeffer vielleicht gemeint“ (N, 329). **Exkurs Ende**

⁸⁴⁴ Wilfried Härle, Wie billig ist gratis? Über den Preis der Gnade bei Bonhoeffer und Luther, in: Bonhoeffer Rundbrief Nr. 117 der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg) November 2017.

⁸⁴⁵ In: Kirchliche Dogmatik IV/2, 893.

Es war dies der Weg, auf dem Bonhoeffer ‚glauben gelernt‘ hat: Ein Weg in erkennbar zwei Etappen: 1. der Weg des homo religiosus, 2. der Weg des Menschen schlechthin. Da dazwischen trotz biografischer Kontinuität aus Sicht Bonhoeffers ein sachlicher ‚Gegensatz‘ besteht, von dessen inhaltlicher Substanz er nun klar überzeugt ist, verallgemeinert er tatsächlich seine persönliche Glaubenskarriere als ein Modell christlichen Glaubenslernens mit den damit stimmigen theologisch-inhaltlichen und didaktischen Dimensionen und Fragen.⁸⁴⁶

6. Der ‚zweite Kampf‘– Die ‚Nachfolge‘ neu im Blick

„Als das Ende dieses Weges schrieb ich wohl die ‚Nachfolge‘. Heute sehe ich die Gefahren dieses Buches, zu dem ich allerdings nach wie vor stehe, deutlich.“

Bonhoeffer hat während seiner Zeit in London 1933/34 mit Vorarbeiten zu seinem Buch begonnen und dafür „damals an der Bergpredigt gearbeitet“⁸⁴⁷. Ausgangspunkt und Anliegen formulierte er in einem Brief aus London an den Schweizer Freund Erwin Sutz vom 28.4.1934. Darin deutet er die Notwendigkeit eines ‚zweiten Kampfes‘ an:

„Der Nat. Soz. hat das Ende der Kirche in Deutschland mit sich gebracht und konsequent durchgeführt. Man kann ihm dafür dankbar sein, so wie die Juden Sanherib dankbar sein

⁸⁴⁶ Da Bonhoeffers theologische Erkenntnisse wesentlich auf intensiver Lebenserfahrung beruhen, mit seiner geschichtlichen, für uns vielleicht auch abständigen ‚Existenz‘ verknüpft sind, liegt genau hier die Möglichkeit und die Grenze didaktischer Operationalisierung etwa im Religionsunterricht. Es ist durchaus auch in Schulklassen möglich, in eine Atmosphäre und Gesprächskultur zu kommen, in der es zu einem Austausch kommt zwischen individueller Lebenserfahrung und ‚glauben lernen‘. Allerdings werden Schüler und Schülerinnen etwa im Bereich der Sekundarstufe I intellektuell, vor allem aber existenziell nur begrenzt nachvollziehen können, was es etwa heißen könnte, darauf zu ‚verzichten‘, etwas ‚aus sich zu machen‘. Wird ihnen nicht gerade in der Schule tagtäglich das Gegenteil vermittelt? Ist es nicht ein Hauptsinn des ‚kompetenzorientierten‘ Unterrichts, dass sie am Ende mehr als vorher wissen und können und gestalten, um ihr Leben projektieren und bei aller selbstkritischen Reflexion eben auch mutig leben zu können? Und ist es nicht entwicklungspsychologisch auch genau das, was sie in dieser Lebensphase brauchen, wonach sie im guten Sinn selber streben? Es verlangt geduldige Arbeit am biografischen ‚Modell‘ des ‚fremden‘ Dietrich Bonhoeffer, der in bedrohlicher Lage und – wie er es in diesem Moment sah – nach einem gewagten Lebensexperiment das eigene gelebte Leben rechtfertigungstheologisch infragegestellt, aufgehoben sieht in einen größeren Zusammenhang, der das eigene Leben würdigt und zugleich relativiert. Jugendliche könnten zumindest dies auch schon in ihren so ganz anderen Lebensbezügen gedanklich, vielleicht sogar emotional nachvollziehen: Ich konstruiere mein Leben mit ‚vorletztem‘ Ernst. Ich habe mich zu entscheiden und mein Leben zu verantworten; aber ich habe mich nicht im Griff; ich beherrsche mich nicht, wie man vielleicht zeitweilig eine Maschine beherrschen kann: Ein Motorrad, einen Computer, irgendeinen Sport. Ich gebe mein Bestes oder ich wage genau das nicht. So oder so kann ich hinter Erwartungen zurückbleiben, wird mir manches nicht gelingen. Vielleicht liegt meine Freiheit zum Teil auch in der Anerkennung meiner Grenzen, nicht nur in dem Versuch, diese zu transzendieren. Solcher Art könnte eine Erfahrung von ‚Rechtfertigung‘ in ‚weltlicher‘ Interpretation (Bonhoeffer) sein. Gerade nach einer ‚konstruktivistischen‘ Didaktik, wie sie heute vielerorts propagiert wird, muss es auch um den Blick in die Werkstatt aller Konstruktionen gehen: Wer konzipierte da jeweils mit welchen Vorstellungen und Mitteln? Welche Ergebnisse mit welchen Wirkungen kamen dabei heraus? Die Wahrheitsfrage in Bezug auf je meine Möglichkeiten und Grenzen ist nicht zu suspendieren, weder im Religionsunterricht, noch überhaupt, wann immer menschliches Verhalten mitgemeint und berührt ist.

⁸⁴⁷ Lt. Franz Hildebrandt, im Vorwort der Herausgeber der ‚Nachfolge‘ (N, 8).

mußten.⁸⁴⁸ Dass wir vor dieser klaren Tatsache stehen, scheint mir kein Zweifel mehr zu sein. Phantasten und Naive wie Niemöller glauben immer noch die wahren Naz. sozialisten zu sein – und es ist vielleicht eine gütige Vorsehung, die sie in dieser Täuschung bewahrt und es liegt vielleicht auch im Interesse des Kirchenkampfes – wenn einen dieser Kirchenkampf überhaupt noch interessiert. Es geht ja schon längst nicht mehr um das, um das es dort zu gehen scheint; die Fronten liegen ja ganz woanders. Und obwohl ich mit vollen Kräften in der kirchlichen Opposition mitarbeite, ist es mir doch ganz klar, dass *diese* Opposition nur ein ganz vorläufiges Durchgangsstadium zu einer ganz anderen Opposition ist, und dass die Männer dieses ersten Vorgeplänkels zum geringsten Teil die Männer jenes zweiten Kampfes sind. Und ich glaube, die ganze Christenheit muß mit uns darum beten, dass das ‚Widerstehen bis aufs Blut‘ kommt und dass Menschen gefunden werden, die es erleiden. Einfach erleiden – darum wird es dann gehen, nicht Fechten, Hauen, Stechen, – das mag für das Vorgefecht noch erlaubt und möglich sein, der eigentliche Kampf, zu dem es vielleicht erst später kommt, muß einfach ein glaubendes Erleiden sein und dann, dann vielleicht wird sich Gott wieder zu seiner Kirche mit seinem Wort bekennen, aber bis dahin muß viel geglaubt, viel gebetet und viel gelitten werden. Wissen Sie, ich glaube – vielleicht wundern Sie sich darüber – dass die ganze Sache an der *Bergpredigt* zur Entscheidung kommt. Ich glaube, dass die Theologie Barths – aber gewiß auch die Ethik Brunners – nur noch einmal verzögert haben – und ganz gewiß auch ermöglicht haben, dass das erkannt wird. Ich möchte jetzt – nach 3 Jahren – noch einmal mit Ihnen über diese Fragen reden – es ist vieles, vieles ganz anders geworden und vielleicht habe ich Sie damals einfach nicht gehört, vielleicht auch einfach wegargumentiert und bin selbst mit schuld, dass Sie nicht schon längst mir vorangegangen sind und mir hier den Weg gezeigt haben. Noch sehe ich ganz unklar und in Umrissen, was geschieht und was geschehen soll – aber es ist nicht zuletzt Ihr dauerndes unentwegtes Fragen gewesen, das mich hier weitergetrieben hat. Ich habe ein paar Leute gefunden, die an dieser Stelle mit mir weiterfragen. Schreiben Sie doch einfach mal, wie Sie über die Bergpredigt predigen. Ich versuche es gerade – unendlich schlicht und einfach – aber es geht immer um das *Halten* des Gebotes und gegen das Ausweichen. *Nachfolge* Christi – was das ist, möchte ich wissen – es ist nicht erschöpft in unserem Begriff des Glaubens. Ich sitze an einer Arbeit, die ich Exerzitiium nennen möchte – nur als Vorstufe ...“ (DBW 13, 128 f.).⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ 2. Kön 18 und 19 erzählen von der Belagerung Jerusalems durch den assyrischen Großkönig Sanherib und der wunderbaren Rettung Jerusalems 701 v. Chr. Die Redaktion des deuteronomistischen Geschichtswerks erzählt vom Sieg JHWHs im Sinne einer geistigen Erneuerung der „Erretteten vom Berg Zion“ (2. Kön 19,31) und als Bestrafung des den Gott Israel verhöhnenden Sanherib (2. Kön 19,20–37). Bonhoeffer parallelisiert den Assyrer mit dem NS-Regime, indem er beide als Gottes Bußruf an Juda bzw. an die Kirche versteht. – Der heutige Stand der historischen Wissenschaft bestätigt, daß die Stadt Jerusalem 701 v. Chr. nicht eingenommen und der Tempel nicht zerstört wurde. Daß JHWH durch einen „Boten“ 185.000 assyrische Soldaten über Nacht erschlagen haben soll (2. Kön. 19,35), gilt in der exegetischen Literatur als legendarische Überhöhung.

⁸⁴⁹ Bonhoeffer hatte im Vorgriff auf den von ihm ersehnten, praktisch schon vorbereiteten, immer neu aufgeschobenen und am Ende aufgegebenen Besuch bei Gandhi in Indien englische Klöster und spirituelle Zentren besucht und sich über deren geistliche Übungen informiert (vgl. DB, 468–476 ff.). Das floss in die ‚Nachfolge‘ ein. Bonhoeffers Interesse für den geistlichen Übungsweg ist aber schon älteren Datums und mag ungefähr oder auch spezifisch zusammenhängen mit seiner persönlichen Erfahrung Ende 1932, die er nachträglich als ein Zur-Bibel-Kommen und als sein Christ-Werden bezeichnet (1936). Aus dem Nachwort der Herausgehenden Martin Rüter und Ilse Tödt zu ‚Schöpfung und Sünde‘ (gedruckt als ‚Schöpfung und Fall‘): „Zum Hören des Wortes Gottes gehöre ‚exercitium‘, sagte Bonhoeffer in der mündlichen Einleitung zur Vorlesung ‚Schöpfung und Sünde‘. Auch in der letzten Sitzung des Winterseminars 1932/33 fiel dieses Wort. Ausführungen über Exerzitiien, zum Beispiel über ‚Die Übungen eines guten Ordensmannes‘, finden sich in dem Buch ‚Imitatio Christi‘, des Thomas von Kempen, einer vor 1427 entstandenen Kompilation aus der damals bekannten Mystik. Ignatius hat in seinem eigenen Exerzitiien-Büchlein Erfahrungen vermittelt, die mit geistlichen Lesungen im Zusammenhang standen. Schauplatz des für Ignatius entscheidenden Geschehens 1522/23 war Katalonien, die Landschaft um Barcelona. Bonhoeffer kann während seiner Vikarszeit dort 1928/29 ein Interesse an Ignatius entwickelt haben, das sich vor dem Wintersemester 1932/33 erneuerte.“ (DBW 3, 145; vgl. ebd. Anmerkungen 32–37: Bonhoeffer besaß und benutzte Thomas von Kempens ‚Imitatio‘, die ihn auf den Gedanken gebracht haben könnte, es ginge bei ‚Nachfolge‘ um „Nachahmung“ Jesu Christi (N, 304, ebd. Anmerkung 17). Bonhoeffers ungezwungener Umgang mit Texten der geistlichen Übungen und auch der ‚Mystik‘ steht in Spannung zu Karl Barths „Nein!“ gegenüber jeder ‚natürlichen Theologie‘. Barth meinte, in Bezug auf Bonhoeffers Versuch, in der Ausbildung seiner Vikare im Rahmen eines ‚gemeinsamen Lebens‘ ein ‚theoretisch-praktischen System‘

Das geistige ‚Exerzitium‘ als ‚Vorstufe‘ zum ‚eigentlichen Kampf‘ ‚bis aufs Blut‘ – mag der Wortlaut des Briefes vielleicht markiger formuliert sein, als Bonhoeffer zumute gewesen sein mag, so ist doch mit diesen Zeilen der Kontext präzise genug bestimmt, in dem wir die ‚Nachfolge‘ nur verstehen können. Bonhoeffers ambivalente Stellungnahme zu seinem Buch am 21.7.1944 gibt er, nachdem er – noch nicht bis aufs Blut, dies aber als Möglichkeit vor Augen – ‚widerstanden‘ hat. Aus der Perspektive post factum wird ein anderer Tegeler Brief wichtig:

„Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte, ist es nicht so? Lutheraner (sogenannte!) und Pietisten würden eine Gänsehaut bei diesem Gedanken kriegen, aber richtig ist es darum doch. In der ‚Nachfolge‘ habe ich diese Gedanken nur angedeutet (im ersten Kapitel) und nachher nicht richtig durchgeführt.⁸⁵⁰ Das muß nun später geschehen. Die Konsequenzen sind sehr

(Barth) zu installieren, in dem persönliche Erfahrungen und theologische Reflexionen in ungewohnter Weise auf einander bezogen wurden, ‚klösterlichen Eros und Pathos‘ (Barth) wahrzunehmen, für den er – Barth – „nicht das positive Sensorium“ habe (DBW 14, 250–252). Barth nahm am Finkenwalder Experiment eine „Resignation gegenüber dem „ursprünglichen christologisch-eschatologischen Ansatz“ wahr, eine Vermischung von Glauben und Heiligung und eine falsche „grundsätzliche“ Unterscheidung von theologischer Arbeit und „erbaulicher Betrachtung“, wie sie ihm als „Anweisung zur Schriftmeditation“ aus Finkenwalde zugeschickt worden sei (ebd., 252 f.). Bonhoeffer besprach Emil Brunner zwar kritisch, las ihn aber gern und übernahm möglicherweise von ihm für die ‚Nachfolge‘ wie die ‚Ethik‘ mehrere von Brunners griffigen Vokabeln: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“ ist ebenso von Brunner inspiriert wie möglicherweise die in der Ethik und bis zuletzt für Bonhoeffer wichtige Unterscheidung vom ‚Letzten‘ und ‚Vorletzten‘ (vgl. entsprechend Frank Jehle, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006, 255). Ilse Tödt hat dagegen im Anmerkungsapparat der ‚Ethik‘, 140, Anm. 9, darauf hingewiesen, dass Bonhoeffer noch wesentlich früher, schon in der Studienzeit, mit dem Begriffspaar vom Vorletzten und Letzten in Berührung kam, dann von Karl Barth inspiriert (das Eschaton als der ‚radikale Abbruch des Vorletzten‘, Tambacher Vortrag). Wie prinzipiell immer, ist davon zunächst auszugehen, dass Bonhoeffer vielfältig Anregungen aufnahm und zu neuer Gestalt brachte. So zeigt folgende Passage der ‚Ethik‘ Bonhoeffers spezifisches Interesse am ‚Letzten‘, das um des ‚Vorletzten‘ willen und für das ‚Vorletzte‘ da ist (WE, was einen mindestens sehr anderen Akzent setzt als Barths Tambacher Vortrag): „Warum entscheide ich mich gerade in ganz ernstesten Situationen, etwa angesichts eines durch einen Todesfall schwer Betroffenen, oftmals für ein ‚vorletztes‘ Verhalten, also etwa zu einer durch Schweigen bekundeten Gemeinschaft der Hilflosigkeit gegenüber so hartem Geschehen, statt die mir an sich bekannten und zur Verfügung stehenden Worte des biblischen Trostes auszusprechen, auch gerade Christen gegenüber? Warum verschließt sich mir oftmals der Mund, der das Letzte zum Ausdruck bringen sollte und entschlöße ich mich zu einer durchaus vorletzten menschlichen Solidarität? [...]. Ist das bewußte Bleiben im Vorletzten nicht hier und da vielleicht der echtere Hinweis auf das Letzte, das Gott zu seiner Zeit selbst (freilich auch nur durch Menschenmund) sagt?“ (E, 143). Klingt hier nicht eine Umkehrung des auch Bonhoeffer selbstverständlichen Denkens an, das Letzte (das Wort der Vergebung, das der Mensch sich nicht selbst sagen kann, die Erfahrung der Gnade Gottes) sei das Ziel Gottes mit den Menschen und vom Vorletzten müsse die Rede um des Letzten willen sein? Dreht Bonhoeffer das nicht eigentlich schon in der ‚Ethik‘ jedenfalls an dieser Stelle um, jedenfalls intentional und aufgrund eigener Erfahrung an sich selbst (!) ? Es geht ihm nun um menschliche Solidarität im ‚Vorletzten‘; und das ‚Letzte‘ ergibt sich so oder auch anders, wann und wo und wie Gott will, aber möglicherweise echter als mit billigem Bibelwort im Aushalten in der Hilflosigkeit, im durch Liebe qualifizierten Schweigen. Genau in dieser Menschlichkeit, im Dienst am Nächsten, glaubt Bonhoeffer in Tegel das ‚Transzendente‘, „Gott in Menschengestalt“ (WE, 558). In diesem Sinne verstehe ich auch Bonhoeffers Aussage vom 5.5.1944: „Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein; ich meine das [...] in dem biblischen Sinne der Schöpfung und der Incarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi“ (WE, 415). Das ‚Letzte‘ ist nicht ohne weitere Näherbestimmung identisch mit dem ‚was über diese Welt hinaus ist‘; doch unverkennbar ist, dass Bonhoeffer das Jenseitige im Sinne Chalcedons ganz ins Diesseitige, die Transzendenz in die Immanenz (Christus ist nur Christus ‚mitten im Leben‘) und eben das Letzte ins Vorletzte und den Akzent gegenüber den früheren Phasen in seinem Lebenswerk nun so setzt: Das Letzte sei im Evangelium für das Vorletzte im weltlichen Leben da!

⁸⁵⁰ Selbstverständlich ist es an dieser Stelle, wo Bonhoeffer selbst auf eine ‚nicht richtige‘ ‚Durchführung‘ seines ‚Gedankens‘ in seinem Buch hinweist, unvermeidlich, mit systematischen Kategorien zu arbeiten. Man kann etwa mit Florian Schmitz die These aufstellen und überprüfen, ob Bonhoeffer in der ‚Nachfolge‘ nicht einem

weitreichend, u. a. für das katholische Problem, für den Amtsbegriff, für den Gebrauch der Bibel etc., aber vor allem für die Ethik“ (2. Advent 1943 an Bethge, WE, 226 f.).

Wie auch immer wir Bonhoeffers ‚Nachfolge‘ lesen und verstehen, mit mehr oder weniger historischem und literarischem Hintergrundwissen, verschiedenen Lebensaltern und persönlichen Ausgangsfragen⁸⁵¹, gilt es, eine begründete Vermutung anzustellen, was genau Bonhoeffer mit dem ‚Gedanken‘ gemeint haben wird, dass ‚wir‘ ‚im Vorletzten‘ ‚leben‘ und ‚das Letzte‘ ‚glauben‘. Und inwiefern hat Bonhoeffer diesen Gedanken in seiner ‚Nachfolge‘ „nachher nicht richtig durchgeführt“?

Wir sind damit zurückverwiesen auf die ‚Nachfolge‘ und hier auf zwei Schlüsselpassagen gegen Anfang und Ende des Buches, erstaunliche Sätze:

„Auch nicht ein Weg zum Glauben, zur Nachfolge ist gewiesen, es gibt keinen anderen Weg zum Glauben als den Gehorsam gegen den Ruf Jesu. Was wird über den Inhalt der Nachfolge gesagt? Folge mir nach, laufe hinter mir her! Das ist alles. Hinter ihm hergehen, das ist etwas schlechthin Inhaltloses. Es ist wahrhaftig kein Lebensprogramm, dessen Verwirklichung sinnvoll erscheinen könnte, kein Ziel, kein Ideal, dem nachgestrebt werden sollte. Es ist keine Sache, für die es sich nach menschlicher Meinung verlohnte, irgendetwas oder gar sich selbst einzusetzen“ (N, 46).

„Das Bild Jesu Christi, das der Nachfolgende immer vor Augen hat, vor dem ihm alle anderen Bilder entschwinden, dringt in ihn ein, erfüllt ihn, gestaltet ihn um, daß der Jünger dem Meister ähnlich, ja gleich wird. [...]. Wer sich Jesus Christus ganz ergibt, der wird und muß sein Bild tragen. Er wird zum Sohne Gottes, er steht neben Christus als dem unsichtbaren Bruder in gleicher Gestalt, als das Ebenbild Gottes“ (N, 297).

Ideal von existenzieller christlicher ‚Reinheit‘ erlegen war und das bei seiner Beteiligung in der Konspiration notwendiger Weise zurücknehmen musste (Schmitz, Nachfolge, insbes. 386 ff.) Mit Liebendörfer kann man analog fragen, ob Bonhoeffer sich mit dem ‚Gedanken‘ einer ‚Christusgleichheit‘ ‚noch in diesem Leben‘, wie er ihn im letzten Kapitel der ‚Nachfolge‘ ausmacht (N, 297 ff., überschrieben Das Bild Christi) theologisch übernommen habe, weil ein Leben in ‚perfekter‘ („Bonhoeffer redet perfektisch“), ‚Heiligung‘ ‚in diesem Leben‘ eben doch nicht möglich sei (Liebendörfer 2016, 70 f., Zitat 71). Im Brief vom 21.7.1944 ermöglicht das grundlegende Sprachspiel von Jesus als Menschen schlechthin und Johannes dem Täufer als dem homo religiosus, als Grundlage zur Selbstreflexion Bonhoeffers weitreichende Möglichkeiten der Interpretation. Es liegt in der Sache, Kürze, Prägnanz, zugleich auch Vieldeutigkeit dieses Textes und anderer Texte Bonhoeffers begründet, dass man hier niemals zweifelsfrei und bewiesenermaßen zu der einen allein stimmigen Deutung kommen wird. Die größte Gewähr, dass man bei der Interpretation nicht nur seinem Doppelgänger begegnet, wie Bonhoeffer zu warnen nicht müde wurde, besteht allerdings darin, ihn möglichst frei und ungehindert von eigenen systematischen Vorgaben einfach sprechen zu lassen. Neben den Aspekten, die einem selber schon wichtig wurden, gewahrt man dann neue Aspekte, an die man vorher nicht dachte. Immer wieder: Die Sache und die Methodik der Theologie müssen zu einander passen. Bonhoeffer versteht man am besten über Bonhoeffer. Selbstverständlich kritisch und vor allem selbstkritisch; denn die Gefahr, für Bonhoeffer auszugeben, was das Eigene ist, besteht so und anders herum.

⁸⁵¹ Das Buch wird oft in charismatisch und freikirchlich ausgerichteten Kreisen von Studierenden gelesen. Bonhoeffer gilt da etwas. Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass dabei oft weniger Bonhoeffers Grundgedanke der ‚Nachfolge‘ (die schlechthinige Inhaltlosigkeit gelebter Nachfolge, dazu s. im ff.) gelesen und verstanden, sondern nach Rezepten christlichen Lebens gesucht wird. Man beißt sich dann etwa an seiner damaligen Haltung zu Mann und Frau, tatsächlich zur Reinheit einer wahren christlichen Gemeinde usw. fest und versteht von hier aus im Grunde nicht, wie ein derart ‚frommer‘ und ‚entschieden‘ ‚christlicher‘ Mann die Tegeler Briefe schreiben konnte!

Zu all dem – in seiner wesentlichen Aussage, weniger in seiner Sprachlichkeit – ‚steht‘ Bonhoeffer am 21.7.1944: ‚Nachfolge‘ resp. ‚glauben lernen‘ ist Beziehung zu Jesus, ist Hinhören auf das Wort Gottes im Menschen Jesus, Hinter-Jesus-Herlaufen und mit Jesus in Gethsemane wachen.

Was anderes geschieht ihm nun im Gefängnis? Der mit Jesus in Gethsemane auf die Entscheidung wartete, mit Jesus wachte und betete, dass gelingen möge, was Gottes Wille sein könnte, sein müsste: den Mächtigen zu stürzen und Recht und Menschlichkeit wieder einzusetzen, muss nun auf einen Prozess warten, der wahrscheinlich nicht mehr auf Freispruch hinauslaufen konnte, weil der Gegner nun alles daran setzen würde, die Feinde des Systems zu vernichten. ‚Hinter Jesus herlaufen ...‘ – gerade auch in dieser Lage.

Die oben zitierte Passage aus dem Schlusskapitel der ‚Nachfolge‘ sagt in der Diktion Bonhoeffers aus jener Zeit schon das Gleiche, das er nun aus der Erfahrung radikaler ‚Diesseitigkeit‘ neu empfindet und bestätigt findet: Es wird der Mensch durch das Bild Jesu Christi, das sich ihm in einem realen Sinne (!) einbildet, ihn oder sie durchdringt und erfüllt, zum Sohn bzw. zur Tochter Gottes. Bonhoeffer geht hier paulinisch und johanneisch⁸⁵², davon aus, dass Gott durch den Geist in Jesus Christus Menschen ergreift, nicht nur ‚uminterpretiert‘, sondern effektiv neu ausrichtet und befähigt – in diesem Leben, auf dieser Erde. An diesen und ähnlichen Passagen setzen sich speziell lutherische Theologen und Theologinnen immer wieder von Bonhoeffer ab, werfen ihm letztlich Werkgerechtigkeit vor. Bonhoeffer hat aber weder in seiner mittleren Phase, zur Zeit der ‚Nachfolge‘, noch später in der Konspiration, bei der Arbeit an der ‚Ethik‘ oder in den Tegeler Briefen eine Sorge um sein individuelles Seelenheil oder um die Reinheit einer angeblich lutherischen Rechtfertigungslehre geteilt. Theologie ist bei ihm derart in einer unauflösbaren Verbindung mit der gelebten Existenz verknüpft und der Grundton seines ‚Glaubenlernens‘ ist am entscheidenden Punkt so weit weg von Luthers Grundimpuls, persönliche Heilsgewissheit zu erlangen, dass seine in vielerlei Hinsicht sehr ‚lutherische‘ Theologie in kein ‚lutherisches‘ Raster passt und mit ihm kritisierenden Kategorien wie ‚Werkgerechtigkeit‘, ‚Gesetzlichkeit‘ usw. nicht sachgerecht zu fassen ist. Bonhoeffer hat – einzelne gegenläufig erscheinende Passagen etwa in der ‚Nachfolge‘ ändern daran nichts⁸⁵³ – niemals an der alles

⁸⁵² „Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14 – umzuinterpretieren sind“ (5.5.44, WE, 416).

⁸⁵³ Wo vom ‚Gericht‘ die Rede ist, geht es Bonhoeffer weder in der ‚Nachfolge‘, noch sonst vor allem um die Angst vor der Hölle nach dem Tod. Es geht ihm um das ‚Gericht‘ Gottes, das in Jesus Christus vollzogen ist und dessen Frucht und Auswirkung die an sich geschehen lassen sollen, die Gott „recht fertig“ macht (DBW 14, 327).

durchdringenden und erfüllenden Gnade Gottes, die gerade durch das ‚Gericht‘ hindurch zu ihrer Wirksamkeit kommt, gezweifelt. Die ‚Gefahren‘ des Buches ‚Nachfolge‘ bestehen allerdings z. T. darin, dass Bonhoeffer zu dieser Zeit noch nicht wie dann in Tegel das ‚Leben‘ im ‚Vorletzten‘ und ‚das Letzte‘ ‚glauben‘ (nicht: ‚an‘ das Letzte!⁸⁵⁴) deutlich genug unterschieden und darum eine solche Unterscheidung nicht ‚richtig durchgeführt‘ hat.

Bonhoeffer weiß am 2. Advent 1943 und dann am 21.7.1944 aus noch einmal vertiefter Erfahrung: Existenzielle Nachfolge ist tatsächlich schlechthin ‚inhaltlos‘ (vgl. N, 46). Sie ist kein irgendwie sinnvoll erscheinendes Lebensprogramm, nicht an sich schon christliche Ethik. Der oder die Nachfolgende verzichtet vielmehr darauf, aus sich selbst etwas zu machen. Der Einsatz des eigenen Lebens, im früheren Brief an Erwin Sutz und anderswo in Bonhoeffers Sinn eine fast ‚letzte‘, jedenfalls ‚außerordentliche‘ Option im Gehorsam der ‚Jünger‘ gegen Gottes Gebot⁸⁵⁵, war auch nach dem Wortlaut der ‚Nachfolge‘ kein ‚Ziel‘, das ein Mensch in der Nachfolge Jesu haben kann, wohl aber ein möglicherweise von Gott gebotener Schritt im ‚Gehorsam‘ gegen sein Gebot. Das ‚Außerordentliche‘, das Jesus in der Bergpredigt von seinen Jüngern als die ‚bessere Gerechtigkeit‘ fordert, die ‚Vollkommenheit‘ (Mt 5,48⁸⁵⁶) ist die Gerechtigkeit und Vollkommenheit derer, die sich von Jesus Christus lieben lassen und durch diese Liebe, die sie genießen und erleiden, ‚einfältig‘ werden⁸⁵⁷ und darin von Christi Bild erfüllt werden. Ohne Wahrnehmung des an dieser zentralen Stelle der ‚Nachfolge‘ von Bonhoeffer selbst betonten Unterschieds zwischen diesen beiden Perspektiven – vom Menschen (passio: genießend und erleidend, leidenschaftlich) und von Gott her (aktiv) – verfälscht jeder Interpret, jede Interpretin Bonhoeffers ‚Gedanken‘ in allen Phasen seines Denkens.⁸⁵⁸

Allerdings distanziert sich Bonhoeffer am 21.7.1944 selbst von der ‚Nachfolge‘, als er nun deutlich ‚Gefahren‘ in ihr sieht. Sie liegen auf fundamentaler systematisch-theologischer

⁸⁵⁴ Bonhoeffer hat hier durchaus nicht fiducia bzw. fides qua bzw. nur den actus directus, sondern die fides quae im Blick im Sinne von: „Was glauben wir wirklich?“

⁸⁵⁵ Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt, s. N, 147–156: „Die passio in der Liebe des Gekreuzigten – das ist das ‚Außerordentliche‘ an der christlichen Existenz. Das Außerordentliche ist unzweifelhaft das Sichtbare [...] Nicht in ethischer Rigorosität, nicht in der Exzentriz christlicher Lebensformen, sondern in der Einfalt christlichen Gehorsams gegen den Willen Jesu. Dieses Tun wird sich als ‚Sonderliches‘ darin bewähren, daß es in die passio Christi führt. Dieses Tun selbst ist fortwährendes Erleiden“ (N, 148).

⁸⁵⁶ Andere mögliche Übersetzung von Mt 5,48, die in Bonhoeffers Duktus gepasst hätte: „So sollt ihr zielbezogen sein ...“. Interessanter weise zitiert Bonhoeffer in der ‚Nachfolge‘ diesen zentralen Vers der Bergpredigt nicht direkt, als wollte er im Gespräch mit seinen lutherischen Lesern und Leserinnen das ‚gesetzliche‘ Missverständnis vermeiden. Der Sache nach ist der Gedanke in der ‚Nachfolge‘ wichtig.

⁸⁵⁷ „... und vor dir hier auf Erden wie Kinder fromm und fröhlich sein“ (Matthias Claudius).

⁸⁵⁸ Auf der anderen (!) Seite derselben Medaille steht auch und gerade bei Bonhoeffer geschrieben, dass der Mensch selbstverständlich als der verantwortlich Handelnde vor Gott und den Menschen steht und dass er sich dieser Verantwortung weder ‚religiös‘ entziehen kann, noch meinen müsste, in der Welt ohne Gottes Beisein und Solidarität, tatsächlich vollkommen gottlos leben zu müssen.

und hermeneutischer Ebene und dies beides miteinander vermischt: Es fehlte Bonhoeffer zum Zeitpunkt der Abfassung der Nachfolge eine, im Nachhinein so beurteilte (21.7.1944), ausreichende persönliche Klarheit in Bezug auf den eigenen Umgang mit ‚Leben im Vorletzten‘ einerseits und ‚das Letzte glauben‘ andererseits. Weil seine biblische Hermeneutik zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr auf dem Stand seiner Lebenserfahrung war – und diese Inadäquatheit wurde in der Zeit der Konspiration und dann im Gefängnis noch größer – unterlief ihm bei seiner Auslegung der neutestamentlichen Paränesen im 2. Teil der ‚Nachfolge‘ der Fehler, die für damalige Kontexte entworfenen ethischen Maximen direkt, d. h. im Effekt unkritisch, auf seine eigene Zeit zu übertragen. Damit nahm er faktisch seine eigene theologische Grundlegung von ‚Nachfolge‘ als schlechthin ‚inhaltlos‘ und ‚passio‘ teilweise zurück. Bonhoeffer ahnte die ‚Lücke‘ in Bezug auf seine Hermeneutik nicht zufällig in dieser Zeit. Er wusste, er würde eines Tages noch einmal an die Ausarbeitung seiner Hermeneutik gehen müssen. Am 21.7.1944 sieht er, um es pointiert zu sagen, den Schaden, den seine damals unausgereifte Bibelhermeneutik in dem Buch angerichtet hatte, zu dem er aber wegen seines grundsätzlichen Ansatzes nach wie vor steht.⁸⁵⁹

Der historische Hintergrund hat dazu beigetragen, dass er offensichtlich lange Zeit keine Muße fand und Veranlassung sah, an diese aus seiner damaligen Sicht akademische Sache zu gehen. Bonhoeffer schrieb und redigierte die Texte der ‚Nachfolge‘ 1937 im Status der durch das Reichsgesetz festgestellten ‚Illegalität‘⁸⁶⁰ und kurz vor dem staatlich verhängten Ende des Predigerseminars, unter dem Eindruck eines massiv erhöhten staatlichen Drucks auf die bedrängte Bekennende Kirche, ihn selbst, seinen Freund Eberhard Bethge und Andere – das Ganze teilweise schon im Rückblick auf aus seiner Sicht fatale politische und kirchenpolitische Entwicklungen, die das Kirche-Sein der Kirche fundamental infrage stellten. In jedem Kurs gab es Vikare, die sich ‚legalisieren‘ ließen, d. h. faktisch aus der Bekennenden Kirche austraten und sich in die Obhut und in den Dienst der mittlerweile staatlich beaufsichtigten Landeskirchen begaben. Wie war damit konkret, d. h. organisatorisch, seelsorgerlich und theologisch umzugehen? Was bedeutete diese ‚Trennung‘ für sie persönlich, für die Kirche, für die theologische Sicht auf Kirche und Welt und das Versöhnungs- und Erlösungshandeln Gottes in der Welt? In einer Situation des Kampfes der Kirche um Leben und Tod in ihr selbst und für die Welt, nach den Beschlüssen der

⁸⁵⁹ So sah es schon Eberhard Bethge, s. DB, 527.

⁸⁶⁰ Es handelte sich dabei um die ‚Fünfte Durchführungsverordnung zum Gesetz der Sicherung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 2. Dezember 1935‘, wonach Vieles, was in der Bekennenden Kirche geschah, aus staatlicher Sicht zum Straftatbestand wurde, vgl. DB, 564 ff.

Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem 1934 und also in der Auslegung Bonhoeffers im status confessionis, konnte, ja musste er scharf das Entweder-oder formulieren:

„Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil“ (Aufsatz ‚Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft‘, in: DBW 14, 655–680, vgl. die im Anschluss dokumentierte Diskussion, Zitat ebd., 676).

Diese für viele lutherische Theologen damals wie heute hoch strittige Position, die äußere Ordnung der Kirche normativ auf ihren theologischen Wesenskern, für Bonhoeffer: die geglaubte Präsenz Jesu Christi, zu beziehen, war aus seiner Sicht die konsequent in die praktische Ekklesiologie gezogene Auslegung der lutherischen Lehrtradition, wie sie in den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts vorlag, ebenso der These III der Theologischen Erklärung von Barmen, nach der die Kirche mit ihrem ‚Gehorsam‘, und d. h. eben auch mit ihrer ‚Ordnung mitten in der Welt‘, Jesus Christus zu bezeugen habe. Die ‚Nachfolge‘ ist zu großen Teilen, gerade in ihrem 2. Hauptteil (N, 215 ff.), von den innerkirchlichen Auseinandersetzungen dieser Zeit geprägt. Sie ist Bibelauslegung im Kontext der politischen und kirchlichen Lage. Die im Predigerseminar geführten, weit ins Persönliche reichenden Diskussionen, die Spannungen und existenziellen Zerreißproben sind mit Händen zu greifen. Eine Interpretation des Wortlauts der Texte muss diesen vielfältigen Kontext im Blick haben, ohne den Sinn für das Wesentliche dabei zu verlieren, auf das es Bonhoeffer im Advent 1943 und am 21.7.1944 ankam.

Bonhoeffer sieht von 1943 und 1944 her die nicht richtige Durchführung der Grundgedanken der ‚Nachfolge‘ darin, dass er 1937 jene doppelte Differenz der Perspektive vom Menschen und von Gott her sowie Leben im Vorletzten und das Letzte glauben nicht nur nicht durchgeführt, sondern teilweise auch selbst ins Unklare und Vermischte geführt hatte. Gemäß der im Grundsatz chalcedonensischen Anlage seines theologischen Lebenswerkes hätte es nahegelegen, auch in der ‚Nachfolge‘ die Perspektiven vom Menschen und von Gott her deutlich zu unterscheiden und als ungetrennt, aber eben auch unvermischt, zu behandeln – ebenso und damit verbunden den Blick darauf, wie Menschen ‚leben‘ und ‚was‘ sie ‚glauben‘. So hätte – theoretisch gesehen⁸⁶¹ – Bonhoeffer nicht erst 1944, sondern bereits 1935–1937 nicht nur in Passagen und im Grundansatz, sondern durchgängig bewusst sein können, dass die bewusste Unterscheidung der gedachten Größen Gott – Mensch und Leben – Glauben existenziell und theoretisch dahin führen musste, tatsächlich jede vielleicht vor sich selbst

⁸⁶¹ Trotz der unumgänglich missverständlichen Formulierung geht es mir nicht um ‚hätte – Fahrradkette‘, erst Recht nicht um eine billige Kritik des Nachgeborenen an Bonhoeffer 1937, sondern ausschließlich im Sinne seiner (!) theologischen Anlage um einen gedanklichen Nachvollzug seiner eigenen Kritik an seinem Buch, die wir nur in dieser kondensierten Form vor uns haben.

verborgen gehaltene, unbewusste oder auch bewusste Programmatik prinzipiell infrage zu stellen. Positiv wäre gewissermaßen gerade in der ‚Nachfolge‘, insofern dieses Buch im Wesentlichen Bibelauslegung ist, mit der Erkenntnis radikal ernst zu machen gewesen, dass der Leser der Bibel, die Predigerin des Evangeliums, jeder Mensch, der das eigene Leben und die Weltgeschehnisse mithilfe welcher Kategorien auch immer deutet, entwirft und gestaltet, sich eine Welt konstruiert, dass diese Konstruktionen coram deo in jedem einzelnen Augenblick zur Disposition stehen; denn kein Mensch kann, weder als ein Historisch-Kritischer, ein Skeptiker, ein Mensch ohne die Perspektive Gottes noch als ein homo religiosus, die Differenz übersteigen, die zwischen Mensch und Gott, Leben und Glauben schlechthin gesetzt ist.

Bonhoeffer wusste um die grundlegende Differenz im menschlichen Welterleben und in menschlicher Weltdeutung des Menschen ‚sicut deus‘ und um das ‚Gericht‘ Gottes über alles menschliche Denken und Entwerfen nicht erst seit seiner Bekanntschaft mit der Theologie Karl Barths 1924 und seiner späteren Wendung zur Bibel 1932; dann aber in einer spezifischen Weise präzisiert, die zugleich die Stärke und eine Schwäche seiner Argumentation ausmachen. Seine von den biblischen Texten der Urgeschichte inspirierte Vorlesung zu ‚Schöpfung und Sünde‘ 1932/33 (veröffentlicht als ‚Schöpfung und Fall‘) ist der vielleicht ausführlichste Bonhoeffer-Text, an dem wir diesen Grundtopos der Theologie Bonhoeffers studieren konnten (s. Kapitel II) und zugleich eine inhärente systematisch-theologische Schwachstelle meinten ausmachen zu müssen:

Indem Bonhoeffer in der Vorlesung argumentativ zu begründen versuchte, was er prinzipiell vorausgesetzt hatte (petitio principii), nämlich, dass das Wort Gottes sich seine Zuhörenden ‚schaffe‘, dass weniger die Texte ausgelegt werden, sondern umgekehrt die Auslegenden auslege⁸⁶², dass darum die der Vorlesung Zuhörenden prinzipiell als Kirche anzureden seien, dass es eine sachgerechte Auslegung der biblischen Texte nur in dem von diesen theologischen Eckpfeilern aufgespannten Raum geben könne und sonst eben nicht, hat er – was seinem auf das Gespräch hinführenden Wesen widersprach – eben doch eine systematisch-theologische und zugleich hermeneutische Programmatik befördert, der ein hermetischer Zug anhaftete: Man konnte offensichtlich spontan und nachhaltig fasziniert sein von Lehre und Vortrag dieses genialen Bibelauslegers und Lehrers der Theologie oder aber sich enttäuscht oder verärgert abwenden. Was Bonhoeffer später Karl Barth vorwarf, dass

⁸⁶² Diese Thematik stellt Nadine Hamilton in das Zentrum ihres Werkes über Bonhoeffers Hermeneutik im Anschluss an ‚Schöpfung und Fall‘. Vgl. Hamilton, 27 ff., 400 ff.: Im ‚Verstandenwerden durch das Wort‘ werde ‚sakramental‘ ‚eine neue Wirklichkeit wahr‘ (Hamilton, 414).

seine Theologie auf ein „Friß Vogel, oder stirb“ hinauslaufe (WE, 415), trifft im Kern auch Bonhoeffers eigene Theologie dieser Phase. Auch lässt sich kaum abstreiten, dass Bonhoeffer entgegen seiner eigentlichen Intention in Passagen der ‚Nachfolge‘ und zeitgleicher Arbeiten im Predigerseminar (etwa zu Schlüsselgewalt und Gemeindezucht sowie zur Seelsorge⁸⁶³) stellenweise einem von ihm selbst vielfältig kritisierten Methodismus aufsitzt.⁸⁶⁴

Letztlich hat Bonhoeffer bis in die Tegeler Zeit hinein, vielfach erklär- und begründbar durch die Zeitumstände, die existenziellen Herausforderungen, vor allem durch die damals offensichtliche Stärke der biblisch begründeten Offenbarungstheologie, der Christologie und des konkreten Bezugs zur Kirche im Gegenüber zu und Kampf mit den dunklen Schwarmgeistern seiner Zeit, eine gründliche Beschäftigung mit der hermeneutischen Frage,

⁸⁶³ Vorlesung und Diskussion über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht s. DBW 14, 820 ff., Vorlesung über Seelsorge s. DBW 14, 554 ff.: Seelsorge als „Aufdeckung des Menschen als Sünder und Erziehen zum Hören des Wortes Gottes“ (ebd., 559) entspricht mit seiner theologischen Prämisse, „niemals von vornherein“ das „Ziel“ der Seelsorge zu ‚kennen‘ (ebd.), insgesamt dem Anliegen Eduard Thurneysens. Das Konzept hat seine theologische und seelsorgerliche Stärke prinzipiell darin, gegenüber den Klienten nicht übergriffig werden zu wollen (Bonhoeffer: ‚methodistisch‘ zu werden). Bonhoeffer will auch in seiner mittleren Phase die Ebenen des Letzten und des Vorletzten nicht ungut mit einander vermischen und ‚Charakterbildung‘ für die Bekehrungspredigt missbrauchen. Allerdings scheint mir das Vorhaben einer ‚Erziehung‘ „zum Hören des Wortes Gottes“ zumindest missverständlich. Die entscheidende Schwäche dieses Konzepts konterkariert seine Stärke: Im Grunde traut der Bonhoeffer der mittleren Phase – dies im Gleichklang etwa mit Eduard Thurneysen – es dem Menschen nicht zu, sich in Bezug auf sich selbst anders denn als ein „Sünder“ zu verhalten, d. h. so, dass menschliche Erkenntnis insgesamt und grundsätzlich theologisch verdächtigt werden muss, als die Erkenntnis des ‚sicut deus‘ die wirkliche Lage des Menschen zu verbergen statt zu erhellen. Entsprechend werden von Bonhoeffer zu dieser Zeit weder die historische Kritik der Bibel, noch humanwissenschaftliche und in ihrem eigenen wissenschaftstheoretischen Rahmen psychologische und psychotherapeutische Forschung als gleichwertige Gesprächspartnerinnen der Theologie ernst genommen. Dieser schwer wiegende erkenntnistheoretische und hermeneutische Konstruktionsfehler der dialektischen resp. Offenbarungstheologie hätte Bonhoeffers chalcedonensische Theologie im Prinzip nicht affizieren müssen, hat sich aber dann doch in seiner mittleren Phase negativ bei ihm ausgewirkt. Bonhoeffers große seelsorgerliche Begabung, seine Persönlichkeit haben im konkreten Fall vielen Menschen imponiert und geholfen. Das ist vielfältig bezeugt. Trotzdem offenbaren mitgeschriebene Sätze wie folgende die Stärke und die Schwäche einer praktischen Theologie, konkret einer Seelsorgelehre, die sich mit dem Miteinander von biblisch inspirierter und humanwissenschaftlich erforschter Seelsorge nicht recht auskennt, weil sie dieses Miteinander prinzipiell ausschließt. Zur Seelsorge an Kranken und an Sterbebetten schreiben Bonhoeffers Kandidaten mit: „*Umgang mit den Kranken ist der rechte Umgang des Pfarrers*. Er erkennt die Schuld der Welt, an der er teilhat, und deren Strafe der andere ohne besondere Verschuldung zu tragen hat. Joh 9[3] ‚weder er noch seine Eltern‘. Von den Kranken aus fällt Licht auf die Gesunden, ihre Gefährdung, die Gewalt des Schmerzes, auf die Krankheit in all unserer Gesundheit, auf das Leiden in allen Kreaturen, Rö 8[19-22]. Luther: So sehe ich das liebe, heilige Kreuz in allen Kreaturen. *Selbstverständliches Miteinander von Kranken und Gesunden in Bethel!* [...]. Der Kranke fragt immer nach der Heilung durch Christus, ob er es weiß oder nicht. Das Wort Gottes und Gebet gehört ans Krankenbett. [...]. Ans Krankenbett gehört die Wahrheit im Angesicht der Ewigkeit. Nicht falscher Trost. Aber auch nicht: ‚es geht jetzt mit dir zu Ende‘. Wir wissen beides nicht, sondern: ‚Du bist ganz in Gottes Hand, er hält dich in dieser und in jener Welt‘. ‚Gib dich zufrieden und sei stille ...‘“ (DBW 14, 580 f.). Abgesehen davon, dass sich gegenüber 1935 ff. die Kultur noch einmal radikal verändert, einerseits säkularisiert, andererseits pluralistisch ausdifferenziert hat, dass damit kein Seelsorger und keine Seelsorgerin resp. kein ‚Pfarrer‘ und keine Pfarrerin mehr einfach davon ausgehen kann, beim Hausbesuch mit dem Besuchten etwa über seine Hausandachten oder seinen Kirchengang sprechen zu können (vgl. DBW 14, 571 ff.), wäre heute eine unreflektiert erscheinende Applikation von z. B. Joh 9 auf die Situation eines kranken Menschen (Krankheit als Strafe für die allgemein-menschliche ‚Schuld‘) weder exegetisch, noch theologisch und seelsorgerlich verantwortbar. Schon in der ‚Ethik‘ rückt Bonhoeffer teilweise weit von diesem eben doch religiösen Methodismus ab (vgl. E, 143 f., s. dazu o.).

⁸⁶⁴ Zu ‚Methodismus‘ vgl. WE, 478, 482, 504.

wie sie zeitgleich etwa Rudolf Bultmann durchführte⁸⁶⁵, nicht als vordringlich angesehen. Er ahnte die ‚Lücke‘ bei sich selbst; und seine ersten Überlegungen zu einer ‚nicht-religiösen‘ bzw. ‚weltlichen‘ ‚Interpretation‘ der biblischen und theologischen Begriffe sind selbstverständlich im Kern auch der Anfang, diese Lücke zu schließen.

In Bezug auf die Bibel als das ‚Wort Gottes‘ hätte eine konsequent chalcedonensische Sicht der Dinge bedeutet, das Buch der Bücher auch ganz und gar als ein Werk von Menschen lesen und verstehen zu können und das ‚von Gott‘ nur und konsequent in dem ‚von Menschen‘ aufzuspüren, es daraufhin zu befragen. Der Mensch lässt sich vielleicht vom Wort auslegen, wie Bonhoeffer betonte, aber muss sich eben auch der Verantwortung stellen, das Wort auszulegen, selbstkritisch und bibelkritisch die eigene Auffassung von einem bestimmten Text menschlicher Kulturgeschichte zu verantworten und in ein immerwährendes Gespräch hinein zur Disposition zu stellen.

In diese Richtung geht Bonhoeffer in den Tegeler Briefen. Seine Bibelauslegungen sind auch dort nicht im klassischen Sinn historisch-kritisch; aber sie atmen den Geist des Experiments, der Freiheit, der Frage und des Gesprächs. Bonhoeffer macht Entdeckungen. Gerade alttestamentliche Bibeltex te überraschen ihn, stellen eigene theologische Positionen infrage, eröffnen und legitimieren den Blick auf eine Weiterentwicklung seiner Kreuzestheologie bis hin zu einem solidarisch leidenden Gott. Was Karl Barth zu Beginn seines ‚dialektischen‘ Aufbruchs vorgeschwebt haben mochte, kritischer sein zu können als die Historisch-Kritischen: Bonhoeffer zeigt in den Tegeler Briefen, wie das gehen konnte. Und doch bleibt das Desiderat: Er hätte z. B. im Gespräch mit Bultmann eine Hermeneutik erarbeiten können, die auch den Leistungen der historischen Kritik, der Religionswissenschaft und anderen Referenzdisziplinen der systematischen Theologie gerecht hätte werden können. Dazu ist es nicht mehr gekommen.

Am 2. Advent 1943 sieht Bonhoeffer die hermeneutische Aufgabe vor sich. In Unterscheidung von ‚Leben‘ und ‚Glauben‘ und unter besonderer Perspektive vom ‚Alten Testament‘ her sieht er weitreichende Konsequenzen voraus u. a. für den ‚Gebrauch der Bibel‘. Bibelauslegung, wie Bonhoeffer sie selbst auf jener zurückliegenden Wegetappe, als er ‚so etwas wie ein heiliges Leben zu führen‘ versucht hatte, in der ‚Nachfolge‘ dokumentiert hat, hatte ihn in eine theologisch-methodische Sackgasse geführt.⁸⁶⁶ In dem Abschnitt ‚Die

⁸⁶⁵ Von Bonhoeffer 1941 und dann in Tegel positiv wahrgenommen und anerkannt!

⁸⁶⁶ In den Briefen grenzt er seine neue Theologie gegen den ‚Methodismus‘ ab (WE, 482, 504, vgl. 478) und meint damit nicht nur irgendwelche Anderen, sondern z. T. eben auch sich selbst, bestimmte Ausprägungen seiner eigenen Theologie.

Heiligen‘ (N, 269 ff.) heißt es zunächst theologisch grundlegend mit spezifisch gewendetem Anklang an Luthers Kreuzestheologie und den ‚wunderbaren Wechsel‘ in Luthers Freiheitsschrift:

„Gott rechtfertigt sich selbst, er führt den Beweis für seine Gerechtigkeit. Im Kreuz Jesu Christi geschieht das Wunder der Selbstrechtfertigung Gottes vor sich selbst und vor den Menschen (Röm. 3,21 ff.). Der Sünder soll von der Sünde getrennt werden und doch vor Gott leben. Trennung von der Sünde aber gibt es für den Sünder nur durch den Tod. So sehr ist sein Leben Sünde, daß er sterben muß, soll er von der Sünde frei sein. Nur darin kann Gott gerecht sein, daß er den Sünder tötet. Aber dennoch soll ja der Sünder leben und vor Gott heilig sein? Wie wird das möglich? [...]. Gott tötet seinen Sohn, der unser Fleisch trägt, und mit seinem Sohn tötet er alles, was Fleisch ist auf Erden [...]. Nun aber hat Christus *unser* Fleisch angenommen und an seinem Leib *unsere* Sünde ans Holz getragen [...] so sind wir mit ihm dort, wo Gottes Gerechtigkeit wohnt, an seinem Kreuz, denn er trug unser Fleisch. So gewinnen wir als die Getöteten teil an der Gerechtigkeit Gottes in Jesu Tod [...]. Jeder Wille, selbst auch gerecht zu sein, trennt uns ganz und gar von der Rechtfertigung durch die alleinige Rechtfertigung Gottes [...]. Ist Christus vor Gott unsere Sünde, die verurteilt werden muß, so sind wir in ihm Gerechtigkeit, nun aber gewiß nicht unsere eigene Gerechtigkeit [...], sondern eben in ganz strengem Sinn allein Gottes Gerechtigkeit“ (N, 271 ff.).

Anders als von der Erfordernis einer unter dem Kreuz kämpfenden Kirche her, die für die Welt da sein soll und gerade darum ihren eigenen ‚Raum‘ beansprucht, lassen sich folgende Sätze nicht verstehen:

„Das ist die Gemeinde der Jünger Jesu, die Gemeinde der Heiligen. Sie sind aufgenommen in sein Heiligtum, sie selbst sind sein Heiligtum, sein Tempel. Sie sind aus der Welt herausgenommen und leben in einem neuen eigenen Raum inmitten der Welt [...] Während bei der Rechtfertigung die Stellung des Menschen zum Gesetz im Vordergrund steht, ist bei der Heiligung die Absonderung von der Welt bis auf die Zukunft Christi entscheidend [...] Von der Welt abgeschlossen durch ein unzerbrechliches Siegel, wartet die Gemeinde der Heiligen der letzten Errettung. Wie ein versiegelter Zug im fremden Lande, so geht die Gemeinde durch die Welt [...] Ihre Heiligung wird sich bewähren in der klaren *Absonderung von der Welt*. Ihre Heiligung wird sich in einem *Wandel* bewähren, der des Heiligtums Gottes *würdig* ist. Ihre Heiligung wird *verborgen* sein im *Warten* auf den Tag Jesu Christi“ (N, 274–277).

Problematisch wird es, wenn Bonhoeffer auf der Grundlage seiner spezifisch kreuzestheologischen Ekklesiologie Konsequenzen für die ‚Gemeindezucht‘ zieht. Zunächst baut er mit Rückhalt im Neuen Testament und an diesem Punkt weniger von Luther eine theologische Sicherung ein, die das Problem schon in sich trägt, wiederum eine *petitio principii*: Die ‚Heiligen‘ sollen (und können!) heilig sein; denn sie sind es in Christus durch den Heiligen Geist:

„So dürfen die Christen nicht mehr ‚Sünder‘ genannt werden, sofern darunter solche verstanden sind, die unter der Gewalt der Sünde leben [...]. Als Heilige werden sie ermahnt zu sein, was sie sind. Nicht das Unmögliche wird gefordert, daß die, die Sünder sind, heilig seien, - das wäre der völlige Rückfall in die Werkerei und Lästerung Christi - , sondern die Heiligen sollen heilig sein; denn sie sind geheiligt in Christus Jesus durch den Heiligen Geist“ (N, 279).

Auf dieser Grundlage zieht Bonhoeffer Schlussfolgerungen, indem er schlicht neutestamentliche Paränese zitiert und direkt in seine Zeit weitergibt. Jede Reflexion über den Abstand der Zeiten, kulturelle Unterschiede zwischen der Umwelt des Neuen Testaments und der von 1937 usw. unterbleibt – und dies mit dem theologisch begründeten Bewusstsein, genau damit nicht dem notwendigen ‚Gehorsam‘ auszuweichen, in dem allein ‚geglaubt‘ werden kann (vgl. N, 45 ff., ‚Der Ruf in die Nachfolge‘, und 69 ff. zu ‚Der einfältige Gehorsam‘). Manches Detail aus den neutestamentlichen Lasterkatalogen hat 1937 unmittelbar sein reales Pendant getroffen:

„Von einem furchtbar schwarzen Hintergrund hebt sich das Leben der Heiligen ab. Die finsternen Werke des Fleisches werden durch das helle Licht des Lebens im Geist ganz aufgedeckt: ‚Ehebruch, Hurerei, Uneinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Zwietracht, Rotten, Haß, Mord, Saufen, Fressen und dergleichen‘ (Gal. 5,19). Dies alles hat in der Gemeinde Christi keinen Raum mehr. Es ist abgetan und am Kreuz gerichtet und zu Ende gebracht. [...]. Diese Sünden trennen vom ewigen Heil. Wird aber eines dieser Laster in der Gemeinde dennoch offenbar, so muß das den Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gemeinde nach sich ziehen (1. Kor. 5, 1 ff.)“ (N, 279 f.).

Eine besondere Gefahr für das Bleiben der Jünger Jesu im Raum der geheiligten und darum heiligen Gemeinschaft ist in den Augen Bonhoeffers ab 1935 anscheinend die Sexualität, von der er kaum verhüllt schreibt:

„Der Christ ist keusch, er gibt seinen Leib ganz in den Dienst des Leibes Christi. [...]. Die Gemeinschaft mit dem gemarterten und verklärten Leibe Christi befreit den Christen von der Zuchtlosigkeit des leiblichen Lebens. Die wilden leiblichen Begierden sterben täglich in dieser Gemeinschaft. In Zucht und Enthaltsamkeit dient der Christ mit seinem Leib allein der Auferbauung des Leibes Christi, der Gemeinde“ (N, 281).

Wohl weiß Bonhoeffer:

„Die Gemeinde der Heiligen ist nicht die ‚ideale‘ Gemeinde der Sündlosen und Vollkommenen. Es ist nicht die Gemeinde der Reinen, die dem Sünder keinen Raum zur Buße mehr gibt“ (N, 285).⁸⁶⁷

In Bezug auf die Gemeindezucht aber heißt es im Sinne von 1. Kor 5, in direkter Übertragung aus dem Neuen Testament in die Wirklichkeit von 1937:

„Der Sünder in der Gemeinde muß vermahnt und gestraft werden, damit er nicht seines Heils verlustig gehe, und damit das Evangelium nicht mißbraucht werde“ (N, 286).

⁸⁶⁷ Bonhoeffer macht es den ‚Systematikern‘ nicht leicht, ihn zu verstehen. Florian Schmitz macht Bonhoeffers biografischen und theologischen Gang von der Vorstellung eines Rein-Bleibens in der Nachfolge hin zur Aufgabe dieser Vorstellung in der Konspiration zum roten Faden seiner Analyse (Schmitz, Nachfolge, 387). In der ‚Nachfolge‘ ist die Idee der ‚Reinheit‘ durchaus angelegt. Sie ist aber christologisch, näherhin kreuzestheologisch begründet und damit eingegrenzt. Zuzugeben ist, dass Bonhoeffer seine grundlegenden Gedanken in der ‚Nachfolge‘ nicht richtig durchführt und dass ihm dabei gelegentlich persönliche Auffassungen wie die über die „wilden, leiblichen Begierden“ und „Zucht und Enthaltsamkeit“ die theologische Sicht eintrüben. An beiden Baustellen ist er am 21.7.1944 dran.

Die ‚Gefahren‘ des Buches ‚Nachfolge‘ bestehen für Bonhoeffer am 21.7.1944 mutmaßlich wesentlich darin, dass Leben und Glauben in ‚Nachfolge‘ in einer letztlich zu wenig differenzierten und am Ende eben doch programmatischen Einheitlichkeit dargestellt und gefordert werden, die in der Situation des Kirchenkampfes und der Bedrängung durch den Staat ihr relatives Recht hatte, aber keinen theologischen Entwurf für eine Zukunft von Gesellschaft und Kirche nach dem Krieg abgeben konnte. Mit der Überwindung des Denkens in zwei Räumen, das Bonhoeffer bereits in der ‚Ethik‘ vorführte, war die Theologie der ‚Nachfolge‘ an einem ihrer wesentlichen Pfeiler überholt geworden. Nicht um Trennung und Scheidung sollte es in der Zukunft gehen, sondern um Versöhnung und den Auftrag der Christen in einer ‚religionslosen‘ und ‚mündigen‘ Welt.⁸⁶⁸ Für diesen neuen theologischen Zugang war Bonhoeffer bereit, auch das Zentrum seiner bisherigen Theologie zur Disposition zu stellen. Es ist m. W. bisher in der Bonhoeffer-Forschung kaum reflektiert worden, dass die Theologie der ‚Nachfolge‘ und die der Tegeler Briefe an einer zentralen Stelle eine nicht ausgedachte Differenz aufweisen:

In der Nachfolge fasst Bonhoeffer die ‚Selbstrechtfertigung Gottes‘ angesichts von Ungerechtigkeit und Sünde in der Welt klassisch lutherisch-kreuzestheologisch in den Satz: „Gott tötet seinen Sohn“ (N, 271). Dieser Tod des Sohnes Gottes ist sachlich und erkenntnistheoretisch der Grund, auf dem diesem Gott geglaubt werden kann. Nur, weil es den Tod des Sohnes durch Gott selbst gab und für alle, die das glauben, gibt, kann von Rechtfertigung und Heiligung die Rede sein. Bonhoeffer rüttelt in den Tegeler Briefen an diesem Fundamentstück seiner bisherigen Theologie. Möglicherweise deutet sich am 21.7.1944 in Bezug auf die ‚Gefahren‘ des Buches ‚Nachfolge‘ auch dies an. Die ‚Gefahr‘ läge darin, diesen von Bonhoeffer geahnten, erst noch umschriebenen Neuansatz der Christologie zu konterkarieren. An dieser Stelle hätte Bonhoeffer die Konzeption der ‚Nachfolge‘ dann nicht nur ‚richtig durchführen‘ wollen, sondern entscheidend korrigieren und – in seinen Worten – uminterpretieren müssen.

Am 5.5.1944 – nicht zufällig mit Bezug auf Bultmanns Aufsatz über die ‚Entmythologisierung des Neuen Testaments‘ – kommt Bonhoeffer auf den ihm an besagter Stelle (auch) in der ‚Nachfolge‘ wichtigen biblischen Beleg Röm 3,24 ff. zu sprechen, bei dem das „Ziel des

⁸⁶⁸ Vgl. dazu im Nachwort der ‚Nachfolge‘: „Die *scheidende* Kraft des Wortes Gottes hat Bonhoeffer in den Londoner ‚Exerzitien‘ weniger betont als in Finkenwalde. Zum Beispiel hieß Mt 7,1–12 ursprünglich ‚Der rechte Weg zum Nächsten‘; für den Druck stellte er das ganze Kapitel Mt 7 unter die Überschrift ‚Die Aussonderung der Jüngergemeinde‘. Mit der Ordnung, die die Bekennende Kirche sich selbst gab, schied sie sich vom Reichskirchenregiment und vom nationalsozialistischen Regime“ (N, 315).

Gedankens“ wäre, „daß Gott allein gerecht sei, und nicht eine individualistische Heilslehre“ (WE, 415). Der Satz findet nun aber eine signifikante Fortsetzung:

„Nicht um ein Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* diese Welt da sein; ich meine das nicht in dem anthropozentrischen Sinne der liberalen, mystischen, pietistischen ethischen Theologie, sondern im biblischen Sinne der Schöpfung und der Incarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi [...]. Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1, 14 – umzuinterpretieren sind.“ (WE, 415 f.).

Die hier nicht näher auszuführenden Abgrenzungen gegen eine ‚anthropozentrische‘ Verengung der Theologie im liberalen (des Menschen ‚Religion‘, Schleiermacher?), mystischen (Thomas von Kempen?), pietistischen (die Bewegung der Berneuchener?), ethischen (Ritschl?) Sinn führen uns wieder in Bonhoeffers chalcedonensisch ausgeprägte Gedankentiefe, nach der das Göttliche sich unter voller Beibehaltung seiner Göttlichkeit ganz und nur im Menschlichen, ohne dass das Menschliche sich vergöttlichte, offenbart und auswirkt, das Jenseitige ganz für diese und in dieser Welt ist, wie sie erschaffen usw. ist. Es geht Bonhoeffer um „*geschichtliche* Erlösungen“ „*diesseits* der Todesgrenze“. Die Menschen werden aus seiner neuen Sicht und gegen den Mainstream der Theologiegeschichte nicht mehr „aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten“, „Sünde und Tod in einem besseren Jenseits“ ‚erlöst‘, sondern „in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an ein Leben auf der Erde“ verwiesen“ (27.6.44, WE, 500).

Das ‚Alte Testament‘ bestätigt Bonhoeffer in diesem ‚diesseitigen‘ Denken. Es provoziert ihn sogar dazu, lange selbst verfochtene, eher neutestamentlich und dogmatisch bestimmte Positionen, in diesem Fall zu ‚Erlösung‘ und Christentum als die wahre Erlösungsreligion, zu hinterfragen, aufzugeben und zu übersteigen. Das Wort ward Fleisch: Joh 1,14 legt Bonhoeffer in Tegel so deutlich wie nie zuvor nicht mehr ‚metaphysisch‘ aus, als könnte man darüber spekulieren, dass vor 1944 Jahren ein metaphysisches Drama sich geschichtlich ereignet habe, von dessen erlösenden Nachwirkungen Menschen 1944 Jahre später profitieren können, indem sie in irgendeiner ‚religiösen‘ Weise aus dieser Welt herausgenommen und in eine ‚religiöse‘ Sphäre oder ‚Welt‘ versetzt werden, in der eben andere Gesetze gelten als in der natürlichen, geschichtlichen, von Menschen verantworteten Welt und Weltgeschichte. Im Gegenteil weiß Bonhoeffer aus Erfahrung spätestens am 21.7.1944 so leibhaftig deutlich wie vielleicht nie zuvor, dass sich Gott im Fleisch, d. h. für ihn seit der ‚Ethik‘ und wenigstens

1944: ganz und gar im Menschlichen⁸⁶⁹, zu erkennen gibt, das Geistige im Leiblichen ist (ohne dass das ‚mystisch‘ unterschiedslos in eins gesetzt würde!). Was sich damals in Bethlechem, in Nazareth, am See Genesareth, in Jerusalem, vor Damaskus, aber auch in der Geschichte Israels abgespielt hat, war für Bonhoeffer auch vor 1944 nicht als metaphysisches Heilsdrama einer vergangenen Zeit zu verstehen, stand vielmehr – z. B. typologisch interpretiert – als Folie für die Deutung gegenwärtigen Geschehens zur Verfügung. In den Tegeler Briefen aber geht Bonhoeffer auf der Linie von bereits vorher Gedachtem an einer entscheidenden Stelle wichtige Schritte weiter. Dabei läuft seine in dieser Form neue geschichtliche Betrachtung der europäischen Geistesgeschichte (vgl. bes. Briefe vom 8.6. und 16.7.44, WE, 474 bzw. 526 ff.) zusammen mit einer Vertiefung seiner Kreuzestheologie.

„So führt unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott.⁸⁷⁰ Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)!⁸⁷¹ Der Gott, der

⁸⁶⁹ 1944 im Unterschied zu 1937 sicherlich auch in den ‚wilden Begierden‘ des ‚Fleisches‘, die mit dem Menschlichen zusammenhängen.

⁸⁷⁰ Hat man verstanden, welche radikale Abkehr und Umkehr Bonhoeffer allein mit diesem Halbsatz von seiner früheren Position im Sinne einer ‚pneumatischen‘ Exegese vollzogen hat?

⁸⁷¹ Die Herausgeber von WE verweisen in ihrer Anmerkung auf Luthers Auslegung zu Mk 15,34: „keiner sagt zu Gott ‚Mein Gott‘, der ganz und gar verlassen ist“ (WE, 533 f., Anm. 34). Wir können vermuten, dass Bonhoeffer das geglaubt hat. Andererseits lassen seine paradoxen Formulierungen es an dieser Stelle – aspektiv gesehen – durchaus offen, ob man die Gottverlassenheit Jesu tatsächlich theologisch-fromm noch einmal einklammern muss, ob es nicht dem biblischen Text und den Realitäten von Leid und Tod in dieser Welt durchaus vollständig entspricht, diese fromme Deutung hintan zu stellen, qualifiziert zu schweigen. Bonhoeffer scheint mir in diese Richtung zu gehen. Er riskiert das Udenkbare und schweigt über das Nicht-Sagbare. Wer auf den ‚deus ex machina‘ bewusst verzichtet, muss und will nicht in eine gottlos erscheinende Situation ‚Gott‘ hinein interpretieren. Der Gott, der mit uns ist, ist der, der uns verlässt. Warum sollte das nicht zuerst und vor allem für Jesus selbst gegolten haben und für Jesus, den Sohn Gottes, gelten? Von dieser radikal und neu gefassten kreuzestheologischen Sicht Bonhoeffers aus entwickelte der katholische Theologe Peter Fröhmer ein Programm einer nicht-religiösen resp. weltlichen Interpretation in ihrer praktisch-theologischen, insbesondere seelsorgerlichen Bedeutung (Peter Fröhmer, Das Leben nicht-religiös interpretieren. Eine empirisch-theologische Studie im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer, Würzburg 2016): „Nicht-religiöse Deutungsangebote zielen auf eine veränderte Wahrnehmung mit und einen erneuerten Umgang in der Wirklichkeit. Unter den Bedingungen der Optionalität (Taylor) stellt diese Wirklichkeitssicht eine Option dar, die über das Empirisch Fassbare hinausgeht, dem Leben einen Mehrwert an Sinn und Bedeutung zumisst und handlungsbezogen ist. Sie ist eine Option des Glaubens, die gegenüber einer rein innerweltlichen Option eine unhintergehbare, theologisch gesprochen: gnadenhafte Bezogenheit des Menschen beinhaltet [...]. Bonhoeffer möchte mit seinem theologischen Wirklichkeitsverständnis umfassender ansetzen [als ausschließlich aus einer biologischen, physikalischen, soziologischen oder historischen Perspektive, B.V.], ist sich aber dessen bewusst, dass dieses Verständnis angesichts der unterschiedlichen Erklärungsversuche von Wirklichkeit (die ‚mündig gewordene Welt‘) auf eine andere Weise Relevanz gewinnt als möglicherweise vor 500 Jahren [...]. Auch in der theologischen Reflexion erkennt Bonhoeffer, dass der Anspruch einförmiger, religiöser Lebensweisen und Totalerklärungen vorbei sein müsse, insofern Gottes Präsenz gerade an den Orten der Niedrigkeit, des Leids und des Kreuzes aufscheint“ (ebd., 305 f.). – Ich möchte ergänzen: Es gehört zur Stärke gerade der Theologie der Tegeler Briefe, dass Bonhoeffer beides zugleich betonen kann: Gott in der Niedrigkeit, am Kreuz, der als der leidende Gott den Menschen an seiner stärksten Stelle konfrontiert, was nach allem, was Bonhoeffer zum Prozess des Mündigwerdens und damit implizit zur Anthropologie (!) ausführt (WE, 476 ff., 511, 533, 537, 557), auch heißt, des Menschen Freiheit, Verantwortung, Selbstbewusstsein, ebenso wie seine Gesundheit, seine Stärke, seine Erkenntnisse über die Wirklichkeit der Welt nicht nur nicht madig zu machen, sondern für Christus in Anspruch zu nehmen: „Niemals hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen an sich in Frage gestellt und wie eine faule Frucht angesehen [...]. Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und für das Reich Gottes in Anspruch“ (WE, 504).

uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthäus 8,17⁸⁷² ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen ...“ (WE, 533 f.)

Aus diesem abgründigen Absatz wird deutlich genug, dass und wie Bonhoeffer im Juli 1944 (ein paar Tage vor dem 21.7.) seine Kreuzestheologie neu justiert *hat*: Dass Gott seinen Sohn töten musste und getötet hat, ist hier nicht mehr im Blick und für die Gedankenführung zumindest unerheblich. Bonhoeffer revidiert nicht explizit die ‚Nachfolge‘. Er geht über sie hinaus. Er verlässt an dieser theologisch maßgeblichen Stelle sein eigenes theologisches Fundament und legt die ihm sein Leben lang zentrale Kreuzestheologie radikal neu aus. Der Gott, der sich aus der Welt herausdrängen lässt ans Kreuz und der uns nicht kraft seiner Allmacht, sondern kraft seines Leidens hilft, der uns nicht aus der Welt heraus erlöst, sondern uns in verschärfter Weise in diese Welt hineinsendet und darin bei uns ist – dieser Gott tötet nicht seinen Sohn, sondern ließ und lässt sich tagtäglich Leiden zufügen und töten. Nur dieser Gott „kann helfen“ (ebd.), weil und indem nun wirklich kein einziger Bereich der geschaffenen Welt gottlos ist bzw. sich in der Gottlosigkeit der Welt Gott erweist.

Diesen Gedanken konnte Bonhoeffer 1937 in seiner ‚Nachfolge‘ nicht ‚richtig durchführen‘. Die ‚Gefahren‘ der Nachfolge liegen darin, dass Bonhoeffer auch 1937 schon ahnte, wie radikal er denken und leben musste, um nach seinen Maßstäben wahrhaftig zu sein, dass er sich aber 1937 noch nicht selbst über den Weg traute, den Gedankenweg auch zu gehen, der vor ihm lag. Im Gefängnis dann fielen nach und nach diese „falschen religiösen Bindungen und Hemmungen“ (18.7.44!, WE, 535). Nun war er in der Lage, als Mensch und als Theologe, das zu Ende zu denken, was er in der ‚Nachfolge‘ erst angefangen hatte.

7. Menschwerdung

„Später erfuhr ich und ich 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, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist metánoia; und so wird man ein Mensch, ein Christ. (Vgl. Jerem 45!).“

⁸⁷² Mt 8,17 als Rückverweis auf Jes 53, s. WE, 534, Anm.36.

„Bis zur Stunde“ erfährt Bonhoeffer: „Glauben“ ,lernt“ ,man“⁸⁷³ in einem Akt existenziell tief greifenden Verzichts auf die Meisterschaft über das eigene Leben.⁸⁷⁴ Die konkrete „Stunde“, in der er das schreibt, ist geprägt von großer Enttäuschung und Sorge. Allein in der Perspektive des Glaubens an Gottes gnädige Führung kann Bonhoeffer die passiv erlittene Enttäuschung als den aktiven Verzicht darauf, etwas aus sich zu machen, interpretieren und die Sorge in Gebet und Segenswunsch überführen lassen. Wieder sind geheimnisvoll Aktivität und Passivität miteinander verschränkt, ohne in eins zu fallen: Das Göttliche im Menschlichen.

Bonhoeffers „Nachfolge“ begann nach dem einleitenden Kapitel über die „teure Gnade“ mit dem „Ruf in die Nachfolge“. Jesus ruft.

„Darum folgt der Zöllner. Die unbedingte, unvermittelte und unbegründbare Autorität Jesu wird in dieser Begegnung bezeugt. Nichts geht hier voraus, und es folgt nichts anderes als der Gehorsam des Gerufenen. Daß Jesus der Christus ist, gibt ihm die Vollmacht zu rufen und auf sein Wort Gehorsam zu fordern“ (N, 45).

Ohne den ersten Schritt des Gehorsams kommt der Gerufene gar nicht in eine Situation, in der geglaubt werden kann, heißt es in der Nachfolge:

„Es muß Gehorsam geleistet werden gegen einen konkreten Befehl, damit geglaubt werden kann. Es muß ein erster Schritt des Gehorsams gegangen werden, damit Glaube nicht frommer Selbstbetrug, billige Gnade werde. Es liegt an dem ersten Schritt [...]. Diesen Schritt kann jeder tun. Der Mensch hat Freiheit dazu. Es ist ein Tun innerhalb der *iustitia civilis*, in der der Mensch frei ist. Petrus kann sich nicht bekehren, aber er kann seine Netze verlassen“ (N, 53).

War es in der „Nachfolge“ der Ruf Jesu an Levi, den Zoll, an Petrus, die Netze zu verlassen, heißt es nun als ein Ruf Jesu an Dietrich Bonhoeffer: Verzichte, aus dir etwas zu machen. Du bekommst die unbedingte Erlaubnis, ganz du selbst zu sein, mit dir selbst in Frieden zu kommen, nicht, indem du dir ein gutes Zeugnis ausstellen könntest oder indem du dich selbst infragestellst oder gar ablehnst, sondern indem du darauf verzichtest, irgendjemand oder irgendetwas darstellen, dich gegenüber anderen oder vor Gott erklären und rechtfertigen zu müssen.

„Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen“, heißt das für Bonhoeffer, sich in eine vollkommene Liebe hineinzuwagen, sich in die Arme des göttlichen Vaters zu werfen, der seinerseits und zuvorkommend sich an die Menschheit und an den je einzelnen Menschen hingegeben hat. Der Demut des Gottessohnes im Sinne von Phil 2, der

⁸⁷³ Bonhoeffer verallgemeinert seine persönliche Erfahrung.

⁸⁷⁴ Unzählige dogmatische Darstellungen insbesondere der protestantischen Theologiegeschichte zu den soteriologischen und ethischen Topoi „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ elementarisiert Bonhoeffer hier mit wenigen Sätzen auf Menschwerdung durch den vertrauensvollen Verzicht auf das eigene Lebensprogramm.

auf sein Gott-gleich-Sein verzichtete (es nicht für einen ‚Raub‘ erachtete), entspricht der Gefangene als das Kind Gottes: Er wirft sich diesem Gott in Jesus in die Arme und nimmt damit ultimativ teil an Gottes Leiden in der und für die Welt.

Dieser Gott-Vater⁸⁷⁵ nimmt Dietrich in seine Arme und lässt ihm auch noch die Würde, die Vorstellung, dass er sich selbst – aktiv – zu Gott in Gottes Arme begibt. In höchster, existenziell erlebter Paradoxie ist dieses Doppelte von Gott und Mensch, Aktion und Passivität ein Bild der vollkommenen Liebe. Ihr Effekt auf die Seele des Gefangenen ist u. a. die Entleerung von allen inneren, unbewussten und bewussten Vorhaben in Bezug auf die eigene Person, die Suspension der eigenen Lebensprogrammik mit ihren Idealen, Projektionen, mit den meist unbewusst gebliebenen Wertungen und Bewertungen, Selbstbelobigungen und Selbstverurteilungen. Es ist diese Erfahrung ‚letzter‘ ‚Geborgenheit‘ (‚von guten Mächten ...‘) das Ende jeder Abrechnung mit sich selbst samt Saldo, das Ende des Kreisens um die Fragen: Wer bin ich? Wann bin ich, der oder die ich eigentlich bin? Was ist der Sinn gerade meines Lebens? Was ist mein Auftrag, meine Berufung?

Wenn ‚man‘ darauf verzichtet ‚hat‘ und diesen Schritt aus Liebe tatsächlich gegangen ist in geschenkter Freiheit, dann kommt man – in Analogie zu den Ausführungen in der ‚Nachfolge‘, nun aber in einer ungleich weiteren Freiheit und Schönheit – überhaupt erst in eine Situation, in der glauben gelernt werden kann und hat doch genau darin schon den Ruf Gottes gehört und befolgt, der in dieser Situation zu hören war. Die Antwort auf die Frage der Freunde Jean und Dietrich 1931 ist die letztendliche Aufhebung der Frage, was sie mit ihrem Leben ‚eigentlich wollten‘, ohne dass damit das unter dieser Fragestellung geführte Leben als sinnlose Bemühung abgewertet werden dürfte. Im Gegenteil: Bonhoeffer steht zu dem

⁸⁷⁵ Was Bonhoeffer mit ‚glauben lernen‘ und in Bezug auf sein ganzes persönliches Leben meinte, lässt sich mit psychologischen Kategorien nicht ‚erklären‘, muss das ‚Geheimnis‘ wahren, das Innerste und die ganze Existenz eines Menschen, seine Beziehung zum ‚Letzten‘ und den Versuch, ein ‚ganzes‘ Leben zu leben als Kind, ja, als Sohn des ‚Vaters‘. Es ist – trotz möglicher Spekulationen, ob und inwieweit Dietrichs leiblicher Vater, die Vater-Sohn-Geschichte dieser beiden, eine Rolle gespielt haben mag – zuletzt nicht eine himmlische Projektion des Vaters Karl, dem Bonhoeffer sich ‚in die Arme‘ ‚wirft‘, sondern sein Schöpfer, der unendlich barmherzige, liebende Vater im Himmel. An dieser Stelle muss noch einmal an das weiter oben schon angeführte Buch des Taizé-Bruders Emmanuel ‚Gottes Liebe größer als gedacht‘ erinnert werden (Gottes Liebe), in dem mit tiefenpsychologischer Einsicht sensibel allen möglichen Deformationen von Gottesbildern nachgegangen wird, die ein gegründetes Vertrauen in einen liebenden Gott und eine tatsächlich in wechsel-seitiger Liebe gelebten, mündigen Glauben erschweren oder verhindern: „Wenn wir uns vor dem meist unbewussten Einfluss der verschiedenen kulturellen, psychologischen und manchmal auch theologischen Bedingtheiten hüten, die uns daran hindern, jene verkannten Seiten eines Gottes wahrzunehmen, der auch zärtliche Liebe sein kann, so gibt uns dies die Möglichkeit, im christlichen Geheimnis der Trinität voller Staunen die Quelle und den letztgültigen und transzendenten Ausdruck der vielen Seiten des Geheimnisses der Liebe zu entdecken oder wiederzuentdecken: Die Liebe eines Vaters, die Liebe einer Mutter, eines Bräutigams, einer Braut, einer Schwester, eines Freundes, einer Freundin werden zu möglichen Analogien und sogar zu indirekten irdischen Widerspiegelungen einer göttlichen Liebe, die noch weit größer ist als alles, was ein Mensch zu glauben wagen konnte“ (Gottes Liebe, 124).

gelebten Leben, wie auch zu seinem Buch ‚Nachfolge‘, denn nur auf diesem Weg, den er ‚nun einmal‘ gegangen ‚ist‘, konnte er dieses letzte Geheimnis seines Lebens ‚erkennen‘.

Die Frage, was ‚wir‘ mit unserem Leben eigentlich wollen, war für den 25-Jährigen unbedingt nötig und sinnvoll. Sie projizierte sein Leben. Die Antwort 13 Jahre später ist die Aufhebung der Frage in einem Akt des nachgetragenen Verzichts. Erfolge und Misserfolge mussten erst errungen werden. Wie ‚Witiko‘ musste der Ritter Bonhoeffer erst auf das ‚Ganze‘ gehen, um am Ende, in der Stunde des größten Misserfolgs zu lernen:

„Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet? [...]. Ich bin dankbar, daß ich das habe erkennen dürfen und ich weiß, daß ich es nur auf dem Wege habe erkennen können, den ich nun einmal gegangen bin. ...“

Die Tat aus freiem Willen, den ‚ersten Schritt‘ im Gehorsam gegen Jesu Ruf hielt Bonhoeffer schon in der ‚Nachfolge‘ für menschenmöglich, eine Angelegenheit menschlicher Freiheit. Weil Menschen in dieser Freiheit Menschen sind, können sie zu der Erkenntnis kommen, dass der Ruf des Lebens, in dem sich für Christen der Ruf Jesu vernehmen lässt, nun darin bestehen könnte, auf die Durchsetzung irgendwelcher persönlicher Vorstellungen von sich selbst und vom Leben zu verzichten. Das Geheimnis des Menschen, seiner Seele, besteht nun darin, dass sich in diesem urmenschlichen Freiheitsakt des Menschen ‚Glaube‘ erweist und vollendet und dass dieser Glaube dem Vorbild des Menschen Jesus zum Verwechseln ähnlich, ihm nachgestaltet ist. In der Tiefe jedes Menschen wohnt das Bild Gottes in Jesus Christus, die Wirklichkeit vollendeter Liebe.

Wir lesen in diesem Wort für Wort bewusst gestalteten Brief kaum etwas von Erschütterung, Angst, Sorge, Wut und Trauer. Selbstbeherrschung mag mitschwingen bei diesem im humanistischen Sinn preußisch Erzogenen. Diesem Brief aber ist mutmaßlich ein intensiver Prozess psychisch tief erlebten Loslassens vorausgegangen. Bonhoeffer deutete den vorläufig abgeschlossenen Trauerprozess dem Freund nur an und fand Worte, die die Gefühle – vielleicht nicht ganz unähnlich seinem literarischen Vorbild Stifter – weder ganz verbergen, noch explizieren, sondern in eine Sprache einweben, bei der sich die Lesenden das Entscheidende denken können. Wozu das Selbstverständliche in Worten zerreden? „Du verstehst ...“

Bonhoeffer formuliert aufgrund persönlicher Erfahrung und im Gewand eigenen Erlebens – und dies durchaus mit einer gehörigen Portion Selbstbewusstsein – das Allgemeingültige. Anders, als es heute in manchen psychologisch informierten Kreisen und

Settings üblich ist, spricht er eben nicht nur von und für ‚sich selbst‘⁸⁷⁶, sondern, indem er von sich selbst spricht, spricht er auch zu und von Anderen. Er verallgemeinert Selbsterkenntnis in theologische Erkenntnis und fragt in diesem ‚testamentarischen‘ Brief nicht den Adressaten, ob es so sei.⁸⁷⁷ Diese Verallgemeinerung trifft selbstverständlich auch das verhandelte Thema, die Sache: Bonhoeffer redet von sich und also allgemein von den Menschen. Er schreibt vom Menschwerden und – ein wichtiges Komma dazwischen – vom Christwerden – und das eine fließt über zum anderen. Die klaren Begriffe darf man vermissen. Theologen und Theologinnen mögen Bonhoeffer gelegentlich einen ‚essayistischen‘ Stil und damit implizit eine gewisse Unwissenschaftlichkeit vorwerfen. Wichtiger ist das weite Feld der Bedeutungen, der sich genau durch die katataktischen Appositionen eröffnet: ... ein Mensch, ein Christ. Das Gespräch darüber ist eröffnet.

Glauben lernt ein Mensch, der in einer abgeschlossen gedachten Vergangenheit oder auch immer wieder zu beliebigen Zeitpunkten des eigenen Lebens darauf ‚verzichtet‘ hat, aus sich selbst etwas zu machen. ‚Glauben lernen‘ und ‚gerechtfertigt‘ zu leben ist in diesem Sinne identisch. Es heißt, Mensch zu werden – ein Christ. Ist auch das identisch? Sind alle Menschen oder sind zumindest die Menschen, die darauf verzichten können, aus sich etwas zu machen, nolens volens etwa ‚unbewusste‘ Christen (vgl. WE, 545, 547)? Als ‚unbewusste‘ Christen bezeichnete Bonhoeffer Menschen, die ‚unbewusst‘, d. h. nicht explizit etwa als Christen, das Rechte im Sinne des Gebotes Gottes und Mt 25 tun:

„Unbewußtes Christentum: Linke nicht weiß,
 was die rechte tut.
 Mt 25“ (Notiz Juli/August 44, WE, 547).

Es kam ihm jedenfalls 1944 überhaupt nicht darauf an, Nichtchristen, die das Gerechte tun, für die Kirche oder das Christentum zu vereinnahmen, jedoch für Jesus Christus ‚in Anspruch‘ zu nehmen; d. h. sie gehören auf die Seite Gottes in Jesus, ob Menschen das ‚glauben‘ oder nicht. Diesen universalen theologischen Anspruch ‚muss‘ Bonhoeffer erheben. Sonst ginge sein universalistisches Verständnis von der die Welt versöhnenden Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit gedanklich nicht auf. Es kann nicht neben der einen, in diesem Äon allerdings noch in sich selbst ‚polemischen‘ Gottes- und Weltwirklichkeit in Jesus Christus noch eine andere, von Christus unabhängige und nicht prinzipiell versöhnte Wirklichkeit, doch wieder ein ‚zweiter Raum‘, gedacht werden. Vielmehr spricht Bonhoeffer schon 1942/43 von den Menschen (nicht: Christen), die sich alle

⁸⁷⁶ Sprich doch ‚von dir selbst‘ – was du sagst, gilt erst einmal nur ‚für dich selbst‘ ...

⁸⁷⁷ ‚Ist es nicht so?‘ – so oder ähnlich wiederkehrende Frage an Bethge in anderen Briefen.

Dinge zum Besten dienen lassen nach Röm 8,28 (WE, 30). Sie sind – als Menschen, nicht notwendig als Christen – solche, die „Gott lieben“. Als solche sind sie die, „die nach dem Vorsatz berufen sind“ (Röm 8,28, Bonhoeffers Lutherbibel 1911). Gott ‚beruft‘ Christen und ‚Heiden‘. Das hat Bonhoeffer am Ende geglaubt. Christen unterscheiden sich von Heiden nur insofern, als sie dies wissen und darum sich zu Gott bekennen, indem sie bei Gott ‚stehen‘ in Gottes Leiden (in: ‚Christen und Heiden‘, WE, 515).

Diese teilweise für Bonhoeffer selbst neue Weise, Rechtfertigung über die Grenzen der ‚Glaubenden‘, der Christen, der sichtbaren Kirche (dies war Bonhoeffers Impetus gegenüber Luthers ‚unsichtbarer‘ Kirche) hinaus zu interpretieren, ist kaum noch kompatibel mit den aus Bonhoeffers Sicht ‚überholten‘ ‚Kontroversfragen‘ (WE, 559) der theologischen Tradition. Lutherische Rechtfertigungstheologie war gewohnt zu fragen: ‚Muss‘ sich der ‚Glaube‘ an den ‚Werken‘ zeigen? Wie ist das zu verstehen, wenn es sich nicht zeigt? Glaubt ein solcher Mensch dann nicht oder nicht richtig? Wer kommt denn nun in den Himmel: der richtig glaubt oder die die richtigen Werke tut? Solche Fragen, in denen das Interesse Luthers und seiner Nachfolger nach Heilsgewissheit das erkenntnisleitende Interesse war und sich Frömmigkeit und Theorie bildend ausgewirkt hatte, hatte Bonhoeffer schon in der ‚Nachfolge‘ in verschiedener Weise kritisch besprochen, allerdings teilweise noch bedient. In der ‚Nachfolge‘ blieb letztlich in einer merkwürdigen Schwebelage, wie es zum von Bonhoeffer so genannten ‚ersten Schritt‘ in eine Situation, in der geglaubt werden kann, überhaupt kommen kann. Wenn dieser vom Menschen auf den Ruf Jesu hin zu gehende Schritt als ein ‚äußeres Werk‘ gelten soll, als ein „Tun innerhalb der iustitia civilis“, in der der Mensch frei ist (N, 53), wie kann derselbe Schritt dann als eine gehorsame Tat auf den Ruf Jesu hin – und das heißt auch für Bonhoeffer: als ein Schritt schon ‚im‘ Glauben – verstanden werden?

„Petrus kann sich nicht bekehren, kann aber seine Netze verlassen“ (N, 53). Bonhoeffer möchte mit den lutherischen Bekenntnisschriften hier jeden Synergismus ausgeschlossen sehen, wenn er in ihrem Sinne das Gebot des ersten Schrittes übersetzt: „Komm zur Kirche! Das kannst du kraft deiner menschlichen Freiheit“ (N, 54). Andererseits gilt grundsätzlich:

„Allein der Ruf Jesu Christi qualifiziert“ [die Situation, in der geglaubt werden kann] [...] [Diese Situation ist] niemals vom Menschen aus herauszustellen. Nachfolge ist kein Angebot des Menschen. Allein der Ruf schafft die Situation [...] enthält diese Situation niemals in sich einen eigenen Wert. Allein durch den Ruf ist sie gerechtfertigt. Schließlich und hauptsächlich ist auch die Situation, in der geglaubt werden kann, bereits selbst immer nur im Glauben ermöglicht“ (N, 51 f.).

Wie denn nun? Bonhoeffer sucht einen gedanklichen Weg durch das Dickicht katholischer und evangelischer Dogmatik:

„Tun wir den ersten Schritt in der Absicht, uns damit in die Situation des Glaubenkönnens zu versetzen, so ist auch dieses Glaubenkönnen wieder nichts als ein Werk, als eine neue Lebensmöglichkeit innerhalb unserer alten Existenz und damit völlig mißverstanden, wir bleiben im Unglauben. Und doch muß das äußere Werk geschehen, doch müssen wir in die Situation des Glaubenkönnens hinein. Wir müssen den Schritt tun. Was heißt das? Es heißt, daß dieser Schritt nur recht geschieht, wenn wir ihn nicht im Blick auf unser Werk, das getan werden muß, sondern Allein im Blick auf das Wort Jesu Christi hin tun, der uns dazu ruft. Petrus weiß, er darf nicht eigenmächtig aus dem Schiff steigen, der erste Schritt wäre schon sein Untergang, darum ruft er: ‚Heiße mich zu dir kommen auf dem Wasser‘ und Christus antwortet: ‚Komm her.‘ Also Christus muß gerufen haben, allein auf sein Wort hin kann der Schritt getan werden [...]. So ist in der Tat der erste Schritt des Gehorsams schon selbst ein Tun des Glaubens an das Wort Christi“ (N, 55).

Allein die Blickrichtung unterscheidet den ersten Schritt des Gehorsams ‚im Glauben‘ von der Anmaßung und Selbstüberforderung des Menschen, sich mit seiner Tat am Ende doch den ‚Glauben‘ zu verdienen und zu machen. Wer auf sich selbst sieht, mag Großes vollbringen, bleibt aber mitsamt der neuen Lebensmöglichkeit in der ‚alten Existenz‘. Wer auf Jesus Christus schaut (und hört), wechselt durch den im Gehorsam des Glaubens von ihm getanen Schritt in die neue Existenz eines Menschen in der Nähe Jesu, der ‚glauben lernt‘.

Was in der ‚Nachfolge‘ letztlich auf die Unterscheidung dieser beiden Existenzweisen hinführte, etwa auf die Rede vom ‚Außerordentlichen‘, das Jesus durch die Bergpredigt von denen fordert, die seine Jünger und Jüngerinnen sein wollen und die um einer bleibenden, existenziellen Verbundenheit mit Christus willen aus der Welt ausgesondert werden müssen (N, 140 ff., 176 ff.), nimmt er nun am 21.7.1944 in einem anderen Sinn und Geist auf und führt den Gedanken weiter:

„Christus ist dann⁸⁷⁸ nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt“ (30.4.1944, WE, 405).

Es bleibt auch nun – wahrscheinlich von ihm sehr bewusst – das Geheimnis Gottes unangetastet, ‚wie‘ Gott seine Gerechtigkeit durchsetzt, wie Gott Menschen ruft und braucht und erfüllt mit seinem Geist, Menschen, die bewusst Christen sind, und ‚unbewusste‘ Christen. Es bleibt begrifflich die Lücke offen, ob und wie der ‚erste Schritt‘ tatsächlich ein rein menschlicher Schritt sein soll, jedem Menschen möglich, von jedem schon um des eigenen Lebensglücks, der eigenen Identität willen gefordert, um die Lebensmöglichkeiten seiner Existenz bestmöglich zu erweitern, und gleichzeitig ein Schritt im Glauben mit Blick auf den speziellen Anderen außerhalb meiner Existenz, Jesus Christus, der mich sieht, der mich ruft, den ich erblicke, dem ich gehorsam bin.

⁸⁷⁸ Dann, wenn die Christen ‚religionslos-weltlich‘ von Gott sprechen werden ...

Der letzte theologische Sachgrund dieser begrifflichen Spannung ist die konsequent chalcedonensisch gefasste Christologie. Das stimmt für die ‚Nachfolge‘ und anders erst recht für die Theologie, die Bonhoeffer am 21.7.1944 vertritt. Dass Gott in Jesus Mensch geworden ist, bedeutet für die Logik der Theologie, dass sich der Menschgewordene von allem (!) menschlichen Leben, Handeln und Leiden aller (!) Menschen betroffen bzw. getroffen sein lässt: Es „trifft ihn“ (Bonhoeffer). Das Göttliche und das Menschliche sind in Jesus Christus ungetrennt und unvermischt (unveränderlich und unteilbar⁸⁷⁹). Weil Bonhoeffer das so glaubt, denkt und lebt, muss davon jedenfalls am 21.7.1944 (fast) explizit die Rede sein, dass jeder Mensch als Gottes Geschöpf, Bruder und Schwester Jesu, des für die ganze Schöpfung Stellvertretenden, Gottes Kind ist. Es bleiben Unterschiede im Bereich des Vorletzten. Sie hängen davon ab, ob und wie Menschen ihrer gottgegebenen Bestimmung gerecht werden können. Darüber in einem ‚letzten‘ Sinn zu richten, ist nicht Sache der Christen, im Gegenteil. Gerade ihnen ist das Geheimnis zu wissen gegeben, dass Gott in und an jedem Menschen Anteil hat und wirkt in und durch Jesus Christus:

„Jesus Christus ist der verantwortlich Lebende schlechthin. Er ist nicht der Einzelne, der zu einer eigenen ethischen Vollkommenheit gelangen will, sondern er lebt nur als der, der in sich das Ich aller Menschen aufgenommen hat und trägt.[...]. Als der Menschgewordene steht er wirklich an der Stelle aller Menschen. Was die Menschen leben, handeln und leiden sollten, trifft ihn. In dieser realen Stellvertretung, die seine menschliche Existenz ausmacht, ist er der Verantwortliche schlechthin“ (E, 230 f.).

In seinem theologischen Testament bleibt der logisch nicht in binäre Begrifflichkeit aufzulösende doppelte Hinweis wesentlich auf das existenzielle Geschehen zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott. Bonhoeffer ist mehr noch als bei Luther⁸⁸⁰ bei Paulus und beim Evangelisten Johannes. Beide haben in unterschiedlicher Weise die gesamte Wirklichkeit unter dem Handeln des einen Gottes gesehen, der den Kosmos in seiner hingebungsvollen Liebe regiert.

In dem für Gefangene geschriebenen Morgengebet heißt es mit Bezug zu Röm 8:

⁸⁷⁹ Für das unveränderliche Wesen Gottes und die Unteilbarkeit der ‚Naturen‘ hat sich Bonhoeffer nicht wirklich interessiert. Diese Näherbestimmungen waren in Chalcedon wichtig im Rahmen der von der antiken griechischen Philosophie geprägten Debatte, ‚wie‘ die Naturen Jesu Christi substanziell zu denken seien. Bonhoeffer interessierte sich für die ‚Wer‘-Frage: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Wer ist der Mensch vor Gott und für seinen Mitmenschen?

⁸⁸⁰ Luther dachte die Allmacht und Allwirksamkeit Gottes, hat aber im Interesse der theoretischen Sicherung der Rechtfertigungserfahrung in der Rechtfertigungslehre den *deus revelatus* sehr deutlich unterschieden vom *deus absconditus*. Mag der junge Bonhoeffer hier völlig konform gegangen sein, will er ab der ‚Ethik‘ und speziell in den Tegeler Briefen den ganzen und ungeteilten Gott in den ‚Tatsachen‘ menschlicher Geschichte glauben und denken. Ein in Luthers Sinn verborgener Gott, der dem Menschen gelegentlich wie der Teufel vorkommen mag, versteckte sich bei Bonhoeffer wohl noch „vermummt“ im ‚Es‘ des ‚Schicksals (WE, 333 f.) bzw. auch in ‚Schicksalsschlägen‘ (vgl. WE, 557!). Vorherrschend bei Bonhoeffer ist aber deutlich die Absicht – hierin Luther konform –, in dem ‚Es‘ das göttliche ‚Du‘ zu finden, was er – dies eher im Unterschied zu Luther – nicht nur, aber eben auch als eine Aufgabe des Menschen beschrieb (WE, 334).

„Vater im Himmel,
Lob und Dank sei dir für die Ruhe der Nacht [...]
Du hast mir viel Gutes erwiesen,
laß mich nun auch das Schwere aus deiner Hand hinnehmen.
Du wirst mir nicht mehr auferlegen, als ich tragen kann.
Du läßt deinen Kindern alle Dinge zum besten dienen“ (November 1943, WE, 205).

Gott lässt seinen Kindern alle Dinge zum ‚Besten‘ dienen (Röm 8,28). Ende 1942 hatte er in ‚Nach zehn Jahren‘ einen anderen Akzent gesetzt:

„Ich glaube, daß Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will.
Dafür braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen“ (WE, 30).

Die Menschen, die Gott ‚braucht‘, sind solche, die – offensichtlich aktiv – sich (selbst) alle Dinge zum Besten dienen lassen. Sie können das aber sicher auch im Sinne dieses Textes nur insofern, als sie Gottes Kinder sind, das auch wissen, also ‚glauben lernen‘ und das Bild Jesu Christi in und an sich wirken lassen. Konkret: Auch den in Glaubensangelegenheiten skeptischen älteren Bruder Karl-Friedrich Bonhoeffer und den Vater Karl Bonhoeffer hat Dietrich an der Seite Jesu gesehen. Die Frage, ob und wie sie zur Kirche oder/und zum Glauben oder auch nur zu einem vertieften, bekennenden christlichen Glauben kommen könnten, hat Bonhoeffer jedenfalls am 21.7.1944 nicht interessiert.⁸⁸¹ Der von Bonhoeffer geforderte und für möglich gehaltene flexible Umgang mit dem ‚Schicksal‘ (!) zwischen Widerstehen und Sich-Ergeben (21.2.1944, WE, 333 f.), welcher ihm am 21.7.1944 in bisher ungekannter Tiefe abverlangt wird, bedeutet sachlich umgekehrt für die Nichtchristen, es zumindest für möglich zu halten, dass sich im neutralen ‚Es‘ des Schicksals das göttliche ‚Du‘ zeigen und finden lassen könnte. Christen, die sich als ganz zur Welt Gehörige verstehen und nicht als religiös Bevorzugte, werden eine solche mögliche Erkenntnis nicht einfordern oder auch nur ‚offenbarungspositivistisch‘ behaupten, aber doch, selber ‚glauben lernend‘, als eine allgemein menschliche – eben keine religiöse – Option vorleben. Allein in diesem Sinne eines ‚menschlichen Vorbildes‘, „das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!“ (Entwurf für eine Arbeit, August 1944, WE, 560 f.), sind Christen die gerechtfertigten Sünder in der guten Ahnenreihe Jesus – Paulus – Luther und damit ganz Mensch im Sinne Jesu.

Die Öffnung in Bonhoeffers Denken von einer auf die Kirche als Christuswirklichkeit in der (feindlichen) Welt zentrierten Sicht hin zu einer vielfältigen Gotteswirklichkeit inmitten der Weltwirklichkeit hat Bonhoeffer in den ‚Ethik‘-Manuskripten vorbereitet. Instruktiv ist

⁸⁸¹ Bonhoeffer war gegenüber seiner Familie zu respektvoll, um derartige Fragen je hätte stellen zu wollen. Er hat allerdings mit seinem Bruder Karl-Friedrich, den er sehr respektierte und liebte, gerne sich in Briefen ausgetauscht und ihm gegenüber sich als der jüngere Bruder doch irgendwie auch gerechtfertigt, dass er derart engagiert und explizit als bekennender Christ in der Kirche beteiligt war.

dabei ein Blick auf die ‚Wirklichkeit des Guten‘⁸⁸², die Bonhoeffer einerseits christologisch auf die Christuswirklichkeit bezogen sieht, andererseits und zugleich verstehen kann als ein ‚Gutsein‘ des geschöpflichen ‚Menschseins‘. Zwar gilt für ihn an dieser Stelle: „Was [...] Menschsein und Gutsein ist, das läßt sich nur von dem kommenden und dem gekommenen Herrn her wissen“ (E, 157). Das ‚Vorletzte‘ soll vom ‚Letzten‘ in Anspruch genommen werden, ohne dass es dabei seine Würde verlieren dürfte, die in der ‚Liebe‘ Gottes begründet ist:

„Was an Menschlichem und Gutem in der gefallenen Welt gefunden wird, es gehört auf die Seite Jesu Christi. Es ist durchaus eine Verkürzung des Evangeliums, wenn nur dem Zerbrochenen und Bösen die Nähe Jesu Christi verkündigt wird, wenn über der Liebe des Vaters zu dem verlorenen die Liebe zu dem daheimgebliebenen Sohn verkleinert wird“ (E, 161 f.).⁸⁸³

Konkret hieß das für Bonhoeffer, das ‚Gute‘ als eine Näherbestimmung von menschlichem Verhalten im Kontext ‚natürlichen Lebens‘ aufzufassen. In Anlehnung mutmaßlich an den Lebensbegriff Wilhelm Diltheys und den Neuthomismus, wie er ihn bei Josef Pieper und anderen zeitgenössischen katholischen Ethiken gefunden und intensiv studiert hatte, sprach Bonhoeffer vom „Begriff des Natürlichen“ (E, 163), den er für seine evangelische Ethik rehabilitieren und „vom Evangelium her“ neu interpretieren wollte (E, 165 ff.):

„Durch den Fall wird die ‚Kreatur‘ zur ‚Natur‘. Aus der Gottunmittelbarkeit der wahren Kreatur wird die relative Freiheit des natürlichen Lebens. Innerhalb dieser Freiheit gibt es den Unterschied des rechten und des verfehlten Gebrauches der Freiheit und das heißt den Unterschied zwischen Natürlichem und Unnatürlichem, gibt es also das relative Offensein und das relative Verschlossensein für Christus“ (E, 165 f.).

Diese in sich doppelte Denkfigur (das Kreatürliche – die relative Freiheit des natürlichen Lebens; das relative Offensein – das relative Verschlossensein für Christus) ist prägnanter Ausdruck des von mir ‚chalcedonensisch‘ genannten Bonhoefferschen Denkens, hier mit dem in Bezug auf eine Ethik weiterführenden Resultat, dass ‚christliches‘ Denken sich weder vereinnahmend und absolutistisch noch rein defensiv und quietistisch im Konzert

⁸⁸² Vgl. Friederike Barth, Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers ‚Ethik‘ und ihr philosophischer Hintergrund, Tübingen 2011.

⁸⁸³ Interessante Bibelauslegung: Unmittelbar wird die neutestamentliche Erzählung vom Vater und den zwei Söhnen, im Kontext des Lukas-Evangeliums zumindest auch die Gegenüberstellung von Sündern und Gerechten, auf die Fragestellung einer Ethik im 20. Jahrhundert hin gelesen, wie sich ethische Begründungsmuster sozusagen mit und ohne ‚Gott‘, im Kontext des ‚Letzten‘ und aus der Sicht anderer: Ohne diesen Kontext, theologisch verstehen lassen. Immer wieder treffen wir auf solche einerseits genialen, weil unmittelbar einleuchtenden, elementaren Einsichten Bonhoeffers, die er (fast) intuitiv zu formulieren weiß, die den Rahmen des bisher Gedachten erweitern, ggf. sprengen; und andererseits darf und muss man fragen: Woher nimmt er diese Freiheit, manchmal ohne Rücksicht auf exegetische Informationen direkte Linien zu ziehen? Wie ist es bestellt um seine Bibelhermeneutik? In Kp. 2 habe ich verdeutlichen wollen, dass und warum Bonhoeffer selber gemeint hat, an dieser Stelle eine ‚Lücke‘ aufarbeiten zu müssen.

der pluralen Weltauffassungen verhält, stattdessen Christen und Christinnen davon ausgehen können, dass sie inmitten der ethischen Fragestellungen, die alle Menschen je nach Kontext und Situation herausfordern, eine für sie selbst zentrale, für andere relative Option der Weltauffassung vertreten können und sollen. Sie müssen nicht ihren Anspruch, das Ethische auf das Christliche zu beziehen, wohl aber ihren latenten, in Jahrhunderten früher einmal offen durchgesetzten Herrschaftsanspruch aufgeben, sich in Bezug auf ethische Fragestellungen sachkundig machen und gezielt das Gespräch mit den Nichtchristen suchen.⁸⁸⁴

„Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. Mit allem ist er fertig geworden, nur nicht mit sich selbst!“ (WE, 557)

Rechtfertigung hat für Bonhoeffer am 21.7.1944 und danach weniger denn je mit dem Zuspruch ewigen Seelenheils und mehr denn je mit der Befähigung zu tun, dieses Leben auf der Erde menschlich zu bestehen. Christen wissen von Gott in Jesus Christus als von einem gnädigen Gott, dem sie sich in die Arme werfen können.

Werden Christen darum mit dem Leben besser fertig, weil sie mit sich selbst fertig werden? Auch wenn es in Phasen von Bonhoeffers Lebenswerk immer wieder einmal so klingen kann, als wäre dem so, insofern der von Gott geschenkte und menschlich nicht machbare Glaube (das ‚Letzte‘) den menschlichen Charakter (das ‚Vorletzte‘) bildet bzw. besser: Gott den Menschen durch den Glauben bildet, halten die Formulierungen im Juli und August 1944 die Frage doch bewusst in der Schwebe. Auch der Christ wird mit sich selbst nicht fertig! Sein oder ihr Glaube ist keine ‚Kompetenz‘ zur besseren Lebensbewältigung, keine Garantie gegen Depression, Versagen, Angst und Vertrauensverlust, Glaubenslosigkeit. All das hat Bonhoeffer im Hinterkopf, wenn er am 21.7. so dezidiert persönlich und ungeschützt von sich als von einem Kind spricht, das sich dem Vater in die Arme ‚wirft‘! Neben vielem, was dieses frühkindlich erworbene Seelenbild noch bedeutet, bei der Person Dietrich selbst und für uns heute, heißt es doch zumindest auch dies: Ich habe mich nicht in der Hand, im Griff, komme nicht mit mir vollständig ins Reine, kann nicht für mich

⁸⁸⁴ Friedrich Johannsen, Was heißt Leben schützen? Grenzt Bonhoeffers Begriff des ‚Natürlichen‘ ab gegen ähnlich lautende, inhaltlich völlig anders, nämlich völkisch gemeinte Bestimmungen in der NS-Ideologie (in: Mokrosch / Johannsen / Gremmels, 62–106., ebd., 66 f.): „Als engagierter Teilnehmer an der Wirklichkeit und Beobachter des Geschehens seiner Zeit nahm Bonhoeffer sehr scharf Probleme und Defizite wahr, die weithin unbeachtet blieben und für die das Denken in traditionellen theologischen Systemen keine Sensibilität entwickelt hatte. Er erkannte, daß in der protestantischen Ethiktradition Anknüpfungsmöglichkeiten fehlten, den Angriffen auf das Leben [durch den NS-Staat und seine Ideologie, B.V.] adäquat zu begegnen, die mit Rückgriff auf das sozialdarwinistisch geprägte Verständnis von ‚Natur‘ geführt wurden“ (ebd., 67). Bonhoeffers christologisches Grundmuster seines Denkens, gerade in der ‚Ethik‘, bewahrte ihm die Freiheit, den je weiterführenden, menschlicheren Standpunkt einzunehmen. Je Christus – desto Mensch. Je Letztes – desto Vorletztes. Am 21.7.1944 ergänzt er den gegenteiligen Aspekt: Je Mensch – desto Gott, je diesseitig – desto glauben lernen.

garantieren, auch und vor allem nicht für meinen Glauben, mein Urvertrauen. Es ist da. Ich setze darauf. Ich lebe daraufhin; aber ich habe es nicht sicher zu meiner jederzeitigen Verfügung.

Wer sich Gott in dieser eigenen ‚letzten‘ Haltlosigkeit ‚in die Arme‘ wirft, sehr aktiv und durchaus bewusst, gewollt, sehnsuchtsvoll angestrebt, bedürftig des Trostes und der Tröstung, erlebt die Umkehrung, die Bonhoeffer mit dem Johannes und Jesus gemeinsamen (!)⁸⁸⁵ Umkehrruf, mit der *metánoia*, in Verbindung bringt:

Dann „nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist *metánoia*; und so wird man ein Mensch, ein Christ.“

‚Dann‘ wechselt die Perspektive: ‚Man‘ nimmt sich selbst nicht mehr ganz so ernst wie zuvor. Die eigenen Leiden werden eingebettet in das Leiden Gottes ‚in‘ der Welt. Wo eben noch Todesangst und Sorge war, kehrt die durchaus spannungsvolle Konzentration eines Menschen ein, der mit ‚Christus‘⁸⁸⁶ in Gethsemane, d. h. weiterhin in einer latenten, möglicherweise manifesten Situation der Bedrohung, ‚wacht‘.⁸⁸⁷

Mit ‚*Metánoia*‘ als Inbegriff eines existenziell und darum ‚teuer‘ gelebten Glaubens im Umfeld der ‚teuren‘ Gnade verband Bonhoeffer niemals ein bürgerliches ‚christliches‘ Leben, individualisiert als ‚mein‘ Seelenheil, meine spirituelle Wellness, mein metaphysisches Interesse (gepflegte Gespräche), meine partikuläre Religiosität nach Feierabend, mein Gott als Notnagel (ob in echter Not oder auch nur als meine Ausflucht vor der eigenen

⁸⁸⁵ Hier wird die Entgegensetzung Jesus – Johannes, ‚glauben lernen‘ – ein Heiliger werden‘ (Dietrich – Jean, dt.: Johannes) dialektisch überholt.

⁸⁸⁶ Am 18.7.1944 schrieb Bonhoeffer davon, sich in den Weg ‚Jesu‘ mithineinreißen zu lassen (WE, 535). Am 21.7. wacht er mit ‚Christus‘ in Gethsemane. Mutmaßlich am 21.8.44 schreibt er an Bethge davon, dass es einen Lebenssinn nur gäbe, wenn „ein Mensch wie Jesus gelebt hat“. Davor hieß es im selben Satz: Wenn die Erde gewürdigt wurde, den Menschen Jesus Christus zu tragen ...“ (WE, 573). Nachweislich tendiert Bonhoeffer je später je mehr zum Gebrauch des Namens Jesus; aber es lässt sich auch hier kein klares systematisches Prinzip herauslesen. Selbstverständlich ist der Mensch Jesus für ihn weiterhin auch ‚Gott‘, also auch Gottes Sohn und 2. Person der Trinität; aber dies macht er kaum mehr oder gar nicht explizit thematisch. Diese und ähnliche systematisch-theologische Distinktionen, für jedes Lehrbuch der Dogmatik eine Bedingung *sine qua non*, sind – selbst und gewissermaßen gerade an dieser zentralen Stelle seines theologischen Lebenswerkes (der Christologie) – Bonhoeffer vergleichsweise gleichgültig. Er spielt mit den Namen, wendet ihre Bedeutungsfülle je nach dem, was er gerade für bedeutsam hält, hin und her. Das Aspektive seiner Theologie genießt man und frau als die eigentliche Stärke und als einen Hinweis für eine erfahrungsbezogene theologische Denkungsart der Zukunft – oder man fragt sich resigniert, ob man mit Bonhoeffer nicht fast alles irgendwie sagen und belegen könne.

⁸⁸⁷ Es ist wahrscheinlich zugleich Dietrich Bonhoeffers liberale, aber eben doch preußisch geprägte Erziehung, die einen solchen Perspektivwechsel mit ermöglichte, etwa die an Bruder Walter erinnernde Fähigkeit, an den Schmerzen vorbei denken zu können, die ihm als ‚Zucht‘ (Selbstdisziplin) im Gefängnis geholfen hat, aufkommende Panik frühzeitig einzufangen.

Verantwortung).⁸⁸⁸ Am 21.7.1944 steht ihm so klar wie nie vor Augen, dass all das angesichts der Wirklichkeit, die er erlebt, und von der er weiß, dass sie nur ein kleiner Teil einer viel größeren und bedrängend schrecklichen Wirklichkeit von Krieg und Vernichtung ist, nicht standhält.

Was das Kind Dietrich zu Weihnachten oder in Friedrichsbrunn an Geborgenheit, Sinn, Lichtglanz in dunkler Welt erlebt hatte, das sollte sich bewähren angesichts der tatsächlichen Lage, in der er und viele andere Menschen nun waren. Jesus hätte aus Gethsemane fliehen und Bonhoeffer im Sommer 1939 in New York den Krieg überleben können. Im Oktober 1944 wird noch einmal die Chance bestehen, mithilfe seines Wärters und Tarnanzügen das Gefängnis zu verlassen⁸⁸⁹: Er wird bleiben, um Braut und Familie nicht zu gefährden. So willigt er letztlich ein in seinen Tod als Konsequenz der teuren Gnade. Er kann das nicht zuletzt deshalb, weil auch diese vermeintlich menschliche Höchstleistung an Disziplin und Willen eingebettet und aufgehoben ist in eine mit Worten kaum darstellbare Nähe Jesu, die Bonhoeffer erlebt haben muss. Der Gott (in Jesus), mit dem Bonhoeffer ‚wacht‘, unter dessen Kreuz er ‚stehen‘ möchte, ist der Gott, der ganz zu ihm kommt, ihm seine Nähe und Liebe schenkt und ihn aufnimmt als das Kind des ewigen Vaters (vgl. den Schluss von ‚Akt und Sein‘!). In der Erfahrung unbedingter Akzeptanz, des Geborgen- und Angekommenseins, wird ‚man‘ ein Mensch.

Ein ‚Christ‘ resp. eine ‚Christin‘ zu ‚werden‘, ist ein Spezifikum für Menschen, die sich in diesem Akt eines ‚letzten‘ Vertrauens bewusst auf den Menschen Jesus und seinen Gott beziehen und zu leben versuchen ‚wie‘ Christus.

„Der Christ [...] muß das irdische Leben wie Christus (‚mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘) ganz auskosten und nur und 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“ (27.6.44, WE, 500 f.).

Das Leben ganz ‚auszukosten‘ bedeutete im Brief vom 27.6.44 Kreuzesnachfolge. Nimmt Bonhoeffer davon am 21.7. etwas zurück, wenn er nun davon schreibt, ‚glauben‘ zu ‚lernen‘ bestünde in dem Verzicht, etwas aus sich zu machen, und wenn er nun den Akzent nicht auf das Leben von ‚Christen‘ setzt, sondern auf Menschwerdung?

⁸⁸⁸ Vgl. Eberhard Bethges früh formulierten Kennzeichen für Bonhoeffers theologisch ‚motivierte Religionskritik in den Tegeler Briefen in seinem in seine Biographie eingearbeiteten Exkurs ‚Die Theologie der mündigen Ohnmacht‘; ‚Metaphysik‘ und ‚Individualismus‘, ‚Partialität‘, ‚Deus ex machina‘, ‚Privileg‘, ‚Vormundschaft‘, ‚Entbehrlichkeit‘ (vgl. DB, 979 ff.).

⁸⁸⁹ Das Gedicht ‚Jona‘ ist eine unmittelbare Reflexion der eigenen Entscheidung, nicht aus dem Gefängnis zu fliehen (WE, 606).

Ja – und nein. Der Akzent liegt am 21.7. auf dem ‚Verzicht‘ darauf, den Moment etwa ‚auskosten‘ zu müssen. Paradoxerweise ist das das Gebot der Stunde: Den Moment der Ohnmacht auszukosten ohne ein ‚Muss‘, sondern mit der Erlaubnis, sich Gott in die Arme zu werfen. Und doch bleibt bei Bonhoeffer notwendig ein logisch unauflösbares Geheimnis, dass und inwiefern sich der Mensch Jesus und der Gott in Jesus nicht nur in der Kirche und durch Christen in der Welt zur Gestalt bringen, sondern die gesamte Weltwirklichkeit und jeden Menschen erreichen, erleuchten, tragen, trösten und von Tod und dem Bösen befreien und zugleich davon die Rede sein muss, dass Christen in der Geschichte zwischen Gott und Welt ihren speziellen Beruf haben. Sie sind es, die das menschliche Leben bis in das bewusste Leiden um Anderer willen ‚auskosten‘. Das tun sie auch dann, wenn sie – wie Bonhoeffer am 21.7. – sonst nichts mehr tun können, wenn sie ohnmächtig, vielleicht auch zu müde und leer zum Beten sind⁸⁹⁰, vielleicht in Momenten ohne Hoffnung, angefochten von dem Gedanken, es gäbe nun doch und wahrhaftig kein Leben vor und mit Gott, nur ein endloses ‚ohne‘ Gott, es gäbe keinen anderen Sinn im Leben als eine bestimmte Zeit da zu sein, vielleicht in irgendeinem Sinne gestaltet zu ‚existieren‘, um dann aber eines Tages zufällig abzutreten und zu verschwinden ins Nichts.

Je länger, desto mehr verstehe ich Dietrich Bonhoeffer als einen Menschen, der sein von Geburt und Kindheit an großes Urvertrauen und Selbstbewusstsein erprobt hat am Gegenteil, an der Anfechtung, der Verzweiflung in Trauer, gegen Müdigkeit, Selbst- und Weltekel. Das hieß bei ihm – zunächst ganz unabhängig von dem Beruf eines Christen – das Leben ‚auskosten‘: Sich erproben und sich hineinziehen und erproben lassen, dem Tod ins Auge sehen, die Angst überwinden, die der Knabe Dietrich beim Überqueren von Brücken hatte⁸⁹¹, seine jugendlichen Fantasien von einem ‚schönen Tod‘⁸⁹² zulassen und gestalten, der Welt und dem Leben einerseits intellektuell überlegen, andererseits mitfühlend und fragend zu begegnen. Die Lebensantwort, die Dietrich Bonhoeffer auf die großen Fragen nach dem Leben angesichts des Todes, des Bösen und des drohenden Nichts fand, konnte bei ihm nicht rein theoretischer Natur und weder nur ‚humanistisch‘ noch nur ‚theologisch‘ sein, sondern führte ihn in die Radikalität einer in alle diese Richtungen prinzipiell offenen Existenz. Das war das genuin Christusförmige an Dietrich Bonhoeffers Lebenswerk, ein Leben, das gewohnte Denkkategorien von Entweder-oder, ein binäres Denken, immer wieder hinter sich

⁸⁹⁰ „... oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß? [...] müde und leer zum Beten, zum Danken, zum Schaffen, matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen“ (aus: *Wer bin ich?*, WE, 514).

⁸⁹¹ Tiefenpsychologisch auch das die zu diesem Zeitpunkt sicherlich unbewusste Faszination und das Zurückschrecken davor, der Angst dadurch Herr zu werden, dass ich mich dem Gefürchteten geradezu in den Rachen werfe, das Grauen besiege, indem ich in es hineingehe.

⁸⁹² Vgl. Eberhard Bethge in DB, 47 und 62–66.

ließ, ob dieses nun naturwissenschaftlich, technisch, ökonomisch oder – was beim Theologen näher lag – in metaphysischer Logik ausgedrückt werden sollte. Bonhoeffers Lebenslogik, um im Bild zu bleiben, war in den Begriffen der klassischen (griechischen) Philosophie nicht zu fassen, eine ‚Torheit‘ (Paulus).

Die mit den Begriffen des Konzils von Chalcedon nur im Sinne von Grenzbestimmungen einigermaßen in Worte zu fassende Lehre von Jesus Christus als zugleich ganz Mensch und ganz Gott war der für Bonhoeffer gegebene theoretische Rahmen, der sein Lebenswagnis reflektierte, befeuerte und orientierte. Es war die Theorie für das Lebenswagnis, auf das ‚Ganze‘ zu gehen und es ‚auszukosten‘. Bonhoeffer wusste sich als Kind Gottes und sprach von den ‚Nachfolgenden‘ als den Jüngern, als den Brüdern und Schwestern des Menschen Jesus. Zugleich sah er realistisch auf den Menschen als Sünder und Sünderin, als ‚sicut deus‘. In einem ‚Glauben‘, der anderes sein musste als religiöse Lebenseinstellung und Zustimmung zu Glaubenslehren, der ganz von Vertrauen, Hingabe, Verzicht auf Selbstdefinition geprägt war, sah er den Weg für Christen und prinzipiell genauso für Nichtchristen, in der Nähe Jesu wachsam zu leben, im Nächsten Gottes Transzendenz hier und jetzt zu erfahren, das Leben im Segen, im Glück, im Genuss von Gesundheit, Erfolg, Wohlstand, Nachkommenschaft und im Leiden auszukosten.

Ist das zu hoch vom Menschen gedacht und zu viel verlangt von den Christen? Wer will und kann das? Ist es erstrebenswert, derart radikal das eigene Leben einzusetzen, derart ‚ganz‘ sich in Mit-Leidenschaft reißen zu lassen Tag für Tag, im vergleichsweise sicheren Deutschland heute wie in Weltgegenden, wo schon ein offenes Wort oder der pure Zufall bedeuten kann, dass du dein Leben verlierst? Haben nicht alle Menschen, ob Christen oder nicht, ein Recht darauf, ihre Lebenszeit irgendwie schön, genussvoll, einigermaßen sicher und in Frieden auf dieser Erde zu verbringen, ehe sie eines Tages verschwinden?

Bonhoeffer wusste, dass die Grundvoraussetzungen für das tiefe Erleben von Vertrauen, für die ‚Bildung‘ des Charakters, für den Erfolg im Beruf, im Konkurrenzkampf um die Ressourcen einer Gesellschaft höchst unterschiedlich waren. Er hat trotzdem um der Würde des Menschen willen darauf bestanden, dass ‚glauben lernen‘ nicht nur für ihn selbst, sondern mit Blick auf den Menschen Jesus in seiner vorbildlichen Menschlichkeit die Lebensaufgabe aller Menschen sein könnte. Bonhoeffer hat gerade in der Anfechtung darauf bestanden, die Rede von Gott nicht aufzugeben und, statt dem Nihilismus zu unterliegen, lieber danach zu fragen, ob und wie Gott sich gerade in den Tatsachen des alltäglichen Lebens derer zeigen wollte und würde, die manchmal sich selbst als ‚unten‘ empfinden und definieren. ‚Unten‘

war für Bonhoeffer der bevorzugte Ort des Jesus Christus. Von unten, vom (Mit-)Leiden her müsste sich das Leben sowohl ‚betrachtend‘ als auch ‚tätig‘⁸⁹³ fruchtbarer ‚erschließen‘ lassen als aus der Perspektive des Glücks, vermutete Bonhoeffer.⁸⁹⁴ Praktisch in Bezug auf kirchliches und soziales Handeln, bedeutet dieser Perspektivwechsel einen starken Akzent auf sozialdiakonischer Arbeit (ob Staat, Kirche oder Privatinitiative), auf die Unterstützung und (Aus-/Fort-)Bildung von Gruppen, vor allem aber von und mit Individuen, denen Bonhoeffer von Angesicht zu Angesicht durchaus abverlangt hätte, ‚mündig‘ ihr Leben zu gestalten und zu verantworten. Bonhoeffer hat darauf bestanden, dass Menschen ihre gottgegebene Würde nicht vergessen, verleugnen und verraten. Seine Anthropologie tendiert in Tegel kontrafaktisch zu der ihn umgebenden Realität des Militärgefängnisses und der Bombenalarne dahin, vom Menschen größer zu denken, als die Nationalsozialisten, die Mitläufer, die Täter und die Opfer denken konnten. Ihrer Menschenverachtung stellte er Gottes unbedingte Menschenliebe entgegen. Für die Verkündigung der Kirche und für die Bildungsarbeit in Kirche und Schule bedeutet das heute, dass Menschen eingeladen und aufgefordert werden, sich selbst bilden zu lassen⁸⁹⁵ vor denkbar weitem geistigen Horizont.⁸⁹⁶ Mit der großen biblischen Erzählung wollte Bonhoeffer am Ende Menschen dafür begeistern, dass es etwas Großes und Besonderes mit ihnen auf sich hat, dass die Liebe Gottes jede und jeden meint und ergreifen kann jenseits aller gewohnten Denkkategorien. Der Mensch wird eingeladen zum Tanz der Liebe Gottes in der Welt und Segen und Leiden ganz zu erleben, ‚auszukosten‘ (WE, 501). Diesem Kern von Bonhoeffers Tegeler Theologie kommt man versuchsweise eher mit einem intellektuellen Mystiker wie Meister Eckehart⁸⁹⁷ nahe als mit manchem von Barth oder der sonstigen protestantischen Lehrtradition. *Vita contemplativa* und *vita activa* – kommt da eines vor das andere? Ist das eine nur der Grund, das andere nur

⁸⁹³ *Vita contemplativa* und *vita activa*. Bonhoeffer verwendet hier explizit Vokabular aus der Tradition der Mystik.

⁸⁹⁴ Vgl. ‚Der Blick von unten‘, in: ‚Nach zehn Jahren‘ (1942/43), WE, 38 f.

⁸⁹⁵ Nicht nur: sich selbst zu bilden. Neben dem notwendigen Selbstbewusstsein braucht das lernende ‚Subjekt‘, braucht das Kind, die Jugendliche, der Erwachsene immer wieder die Erfahrung, dass ihm und ihr etwas Gutes widerfährt, dass sich jemand um sie kümmert und bekümmert, dass sie jemand liebt. Gerade in der Schule, auch in der Kirchengemeinde, in freier Bildungsarbeit ist der wechselseitige Respekt, das Ansehen, das sich Menschen gegenseitig schenken, Grundlage aller gelingenden und beglückenden Bildungsprozesse.

⁸⁹⁶ Nicht nur, aber speziell für den Religionsunterricht bedeutet das im Sinne Bonhoeffers, das Anforderungsniveau nicht anzupassen an das, was die Menschen gerne zu wahrzunehmen oder zu lernen bereit sind, sondern sie herauszufordern aus Denkgewohnheiten, deren stumpfe Perpetuierung heute de facto gefährlich ist für das gesellschaftliche Leben. Gerade Bonhoeffers Begriff von ‚Mündigkeit‘ hat mit Kundenorientierung nichts zu tun, sondern mit Verantwortung und Befreiung träger Geister zu der ihnen von Gott geschenkten Würde.

⁸⁹⁷ Meister Eckehart, Predigt 28 (Intravit Jesus in quoddam castellum ..), in: Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt v. Josef Quint, Zürich 1979, 280–289. Aus Sicht Eckeharts ist Maria die Novizin im Glauben, während Martha insofern als die Fortgeschrittene gelten kann, als ihre Wesenhaftigkeit sie davor bewahrt, sich durch vielfältige Sorge von Gott zu trennen. Im Gegenteil hilft sogar ihr ihr aktives Tun mittelbar und in Verbindung mit ihrer edlen Natur, mit Fleiß und Tugend, zu ihrer Kontemplation, zur Vereinigung der Seele mit Gott. – So weit entfernt ist dieser Gedanke von Bonhoeffers Zirkel ‚Glaube‘ und ‚Gehorsam‘ nicht.

die Konsequenz des anderen? Das waren für den mittelalterlichen Mystiker so wenig weiterführende, ja so sehr irreführende Fragen wie für Bonhoeffer, für Paulus und Johannes. Schon in ‚Sanctorum Communio‘ und hier nun ganz auf die Kirche, genauer: die Gemeinde, bezogen hieß es:

„Trotz der Erkenntnis, absolute Einigkeit, die der Geisteinheit entspräche, nie erreichen zu können, wird der *Wille* zu ihrer *größtmöglichen Verwirklichung* in der Gemeinde lebendig sein, und er wird seinen Trost haben im Gebete Jesu, daß sie alle eins seien, gleich wie Du Vater in mir und ich in Dir‘ (Joh 17,21). Und es wird der *Ruhm der Gemeinde* sein, durch ihre Einigkeit die *Herrlichkeit Jesu vor der Welt* zu preisen (v. 23)“ (SC, 136, Hv. B.V.).

Der Wille, menschlich-göttliches Ineinander ... Bonhoeffer hat das christliche Leben – am deutlichsten in seiner ‚mittleren Phase – als ein ‚Exerzitium‘ verstanden, als einen Übungsweg. Davon nimmt er am 21.7.1944 nichts zurück: Ein Mensch ‚lernt‘ ‚glauben‘, indem er oder sie den Glauben übt. Gerade im Gefängnis hat Bonhoeffer das neu erfahren und selber geübt. Und zugleich gilt ihm nun – am 21.7.1944 – aus persönlicher Erfahrung und ins Grundsätzliche gekehrt: Paradoxerweise ist der letzte Grund des ‚Glaubenslernens‘ die ebenso stets neu zu aktualisierende Erkenntnis, dass ich als Mensch nicht Subjekt dieses Lernprozesses bin, dass ich weder den Willen noch die Kraft noch überhaupt den Auftrag habe, ‚glauben‘ zu ‚lernen‘, mich selbst, meine Person, meine Bildung, meine Karriere zu konstruieren, durchzuhalten, zu bewerten, zu perfektionieren, dass ich vielmehr entscheidend darauf zu ‚verzichten‘ habe, Meister oder Meisterin meines Lebens- und Glaubensprojektes zu sein. Ich habe von all dem nichts in der Hand, zur eigenen Verfügung. Ich habe mich nicht zur Verfügung. Grundsätzlich ist das gerade das ‚Evangelium‘, das für ein wahrhaft menschliches Leben ‚Entscheidende‘, wie Bonhoeffer besonders in der ‚Ethik‘ ausführt, dass das Wesentliche: Anfang, Ziel und Weg von Gott gesetzt ist, dass der Mensch, der glauben lernt, sich auf dem von Gott eröffneten und geführten Weg unterwegs weiß und nicht täglich neu fragen und bangen muss, den für ihn richtigen Weg etwa zu verfehlen (vgl. E, 384 ff.⁸⁹⁸). Der Mensch kann im Blick auf die Gnade Gottes in Jesus Christus darauf vertrauen, dass er oder sie keine weiteren Entscheidungen, Entschlüsse, Anstrengungen unternehmen muss, um auf diesem von Gott geführten Weg zu Gott zu bleiben.⁸⁹⁹ Die Freiheit des Individuums hat Bonhoeffer selbstverständlich nie anders denken können denn als Freiheit in der

⁸⁹⁸ „Gottes Gebot wird zur täglichen göttlichen Führung unseres Lebens [...] es bedeutet, daß das Leben durch das Gebot nicht in unzählige neue Anfänge zerfällt, sondern eine klare Richtung, eine innere Stetigkeit und eine feste Geborgenheit erhält“ (E, 384 f.).

⁸⁹⁹ 21.7.1944: „, Gott führe uns freundlich durch diese Zeiten; aber vor allem führe er uns zu sich“.

Gebundenheit an den liebenden Gott.⁹⁰⁰ Gerade diese Gebundenheit an den Ewigen befreit zur vollen und selbst geführten Diesseitigkeit, die eben nicht ‚platt und banal‘ eine ‚Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven‘ ist, sondern eine ‚tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist‘. Gerade diese alltäglich geübte ‚Erkenntnis‘, ein Leben in ‚Reue und in Dankbarkeit‘, wie Bonhoeffer in immer neuen Variationen sagt, hält den Geist des Menschen beweglich und befreit ihn zu notwendigen Unterscheidungen. Glauben macht in einem tiefen Sinn flexibel und zugleich in einem umfassenden Sinn taktvoll: Menschen achten darauf, wozu die Stunde gerade schlägt.

Wir hatten es im Laufe der Darstellung aus verschiedenen Perspektiven an Bonhoeffer sehen können: ‚Glauben lernen‘ hatte bei ihm existenziell auch mit Lebensführung und Lebenskunst zu tun. Er hätte es z. B. ‚Zucht‘ genannt, aber auch die Fähigkeit, in sich Gott und die Welt beherbergen zu können. Letzte Basis, der Kern eines solchen Lebens war für Dietrich Bonhoeffer eine intime Beziehung zu und mit Jesus. Auch wenn das gängige Konventionen sprengt: Genau diese im Geheimnis, im Persönlichsten bleibende, darum umso mehr unbedingte und tragende Beziehung hätte Bonhoeffer nicht ‚religiös‘ genannt; denn ‚Religion‘ war aus seiner Sicht im Kern ein Ausdruck des menschlichen Individuums in Bezug auf sein Interesse letztlich an sich selbst unter Absehung des Anderen, des Mitmenschen und des Jesus in Gethsemane. Wer ‚glauben lernt‘ vollzieht – und es widerfährt ihm, beides Aspekte desselben Geschehens – die Umkehr aus der Selbstverkrümmung hinaus in eine prinzipiell schon geltende Weltoffenheit, in eine Haltung der Liebe, die die Sünde überwindet. Das zu hoffen und für möglich zu halten, verbindet Bonhoeffers ‚Nachfolge‘ mit den Tegeler Briefen und speziell dem vom 21.7.1944, nur dass er nun das Paradox klar formuliert: Jener Überschritt geschieht genau dann, wenn ‚ich‘ – tatsächlich jedes Individuum für sich und unvertretbar – darauf verzichte, aus ‚mir‘ etwas zu ‚machen‘. In demselben Moment, Aspekt des gleichen Vorgangs, kehre ich um, vollziehe ich die ‚Metánoia‘, wandelt mich der Geist Gottes, nehme ich Anteil an den Leiden Gottes in der Welt; denn bei Gott hat seine Stelle das menschliche Geschlecht (J. S. Bach, Weihnachtsoratorium).

Im Gewand einer christlich imprägnierten Lebensweisheit von dem Zusammenhang von ‚Verzicht‘, ‚Hingabe‘, ‚Vertrauen‘, ‚Ankommen‘ und ‚Umkehr‘ kommt das am 21.7.1944 explizit gar nicht genannte Thema der Ekklesiologie indirekt zur Sprache: Die Gemeinschaft

⁹⁰⁰ Auch Luthers Freiheitsschrift (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520) wird Bonhoeffer im Hinterkopf gehabt haben, als er zuvor davon schrieb, Luther habe in dieser von ihm neu zur Sprache gebrachten ‚Diesseitigkeit‘ gelebt.

der im beschriebenen Sinne glauben lernenden Christen dient der menschlichen Gemeinschaft wie Jesus mit seiner schlechthinnigen Menschlichkeit der Menschheit gedient hat. Die Kirche beschreibt Bonhoeffer nun nicht mehr in ihrer mittelbar notwendigen Selbstzwecklichkeit als erneuerte Menschheit, von der sich zu trennen etwa bedeutete, sich vom ‚ewigen‘ ‚Heil‘ zu trennen (so in 1936). Bonhoeffer denkt stattdessen Kirche völlig ohne ‚Privilegien‘ (vgl. WE, 434 und 658), d. h. selbst ohne das Privileg, im Unterschied zur oder auf Kosten der verloren gehenden Welt im Endgericht Gottes gerettet zu werden.

In einer erneuerten Kirche gäbe es ‚freie Luft‘, ehrliche geistige Auseinandersetzung um die großen und die kleinen Fragen. Die Menschen ‚verschanzten‘ sich nicht hinter Traditionen und theologischen Denkkonventionen, sondern sie nutzten solche in freier Weise, um als Menschen und durch den Glauben zu reifen, zu wachsen, sich von Gottes Geist bilden zu lassen:

„Barth und BK. führen dazu, daß man sich immer wieder hinter den ‚Glauben der Kirche‘ verschanzt und nicht ganz ehrlich fragt und konstatiert, was man selbst eigentlich glaubt. Darum weht auch in der BK. nicht ganz freie Luft“ (Entwurf für eine Arbeit, August 1944, WE, 559 f.).⁹⁰¹

Kirche ist für Bonhoeffer im Wortsinn ‚Ekklesia‘ als die Gemeinschaft der aus den falschen Bindungen der Welt Herausgerufenen zum Dienst in der Welt (so weit mit Karl Barth), dies ohne, dass sich die Christen in irgendeiner Weise als „religiös Bevorzugte“ verstünden oder benähmen, sondern „vielmehr als ganz zur Welt Gehörige“ (30.4.1944, WE, 405), womit präzise sie in einem zutiefst menschlichen (!) Sinne ‚vorbildlich‘ wirkten (WE, 560 f.). Im ‚Entwurf für eine Arbeit‘ (August 44) expliziert Bonhoeffer Kirche nicht mehr als ‚communio sanctorum‘, als von Gott gesetzte Christuswirklichkeit, in der Spannung von Glaubensbekenntnis und real existierender soziologischer Wirklichkeit, sondern unter der Überschrift ‚Folgerungen‘ (!) als die menschliche Gemeinschaft derer, die ‚für andere da‘ sind:

„Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken ...“ (WE, 560, s. Fortsetzung).

„Wie soll das gehen?“, könnte gefragt werden. Wohin soll das führen, wenn die Kirche als Organisation sich selbst ruiniert, wenn ihre Pastoren und Pastorinnen nicht mehr alimentiert werden oder inhaltlich abhängig sind von den sie unterhaltenden Gemeinden? Soll

⁹⁰¹ Bonhoeffer hatte sich von Bethge die Übermittlung von Karl Barths Kirchliche Dogmatik Bde. II/2 und II/71 gewünscht (4.Advent 1943, WE, 249). Ob er sie tatsächlich erhalten hat, ist nicht belegt. Da Eberhard Bethge nichts Gegenteiliges mitgeteilt hat, kann Bonhoeffer die Bände, Band II/2 evtl. als Druckfahnen, erhalten und gelesen haben. Umso erstaunlicher wäre dann seine Kritik an Barths „Offenbarungspositivismus“ (WE, 404, 415, 481 f.).

die Botschaft des Evangeliums etwa verkürzt werden darauf, dass die Kirche „den Menschen aller Berufe“ sagt, „was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‚für andere da zu sein‘?“ (ebd.) Ist nicht schon das ein hohes Gut in unserer auseinander driftenden Gesellschaft, dass bei Kirche Menschen zusammenkommen und (meistens?⁹⁰²) friedlich miteinander umgehen, jedenfalls füreinander da sind? Braucht es nicht die Sorge um die Kirchengebäude, um eine liebevolle Restauration und Konservierung für die kommenden Generationen? Muss es nicht all das geben, was eine funktionierende Organisation leisten kann: die Tradition zu bewahren und vorsichtig hinüberzugeben an die Zukünftigen?⁹⁰³ Muss man nicht mit dem Bonhoeffer vor dem Gefängnis konstatieren, dass niemand alleine ‚glauben lernen‘ und den Glauben bewahren kann, dass vielmehr jede und jeder jedenfalls gelegentlich die Gemeinschaft der anderen Christen braucht, um etwa Gottesdienste mitzufeiern und nicht nur, aber auch darin teilzunehmen an Kirche als ‚Gemeinschaft‘? Tatsächlich hat Bonhoeffer zu ‚Kultus und ‚Religion‘!“ erst noch arbeiten wollen (WE, 559). Wir kennen von ihm keine späte Ausführung darüber, wie er sich den Gottesdienst (Als ‚Kult‘? Im Rahmen einer ‚Arkandisziplin‘?) in einer Kirche nach dem Krieg und in Abgrenzung von ‚Religion‘ vorgestellt hat. Das gemeinsame Gebet, die Feier von Taufe und Abendmahl, die Predigt, das Gespräch (!) – all das hätte in einem solchen Konzept eine wichtige Rolle gespielt, aber eben das alles und mehr in Geist und Form derart, dass jedem ‚religionslosen‘ und ‚mündigen‘ Menschen nicht abverlangt würde, sozusagen im Eingangsbereich der Kirche ein ‚religiöses‘ Gewand anzulegen, etwas anderes vorzugeben als er oder sie tatsächlich ist, sondern so, dass Christen ‚vorbildlich‘ deutlich machen: Hier geht es um nichts anderes als um das Menschliche schlechthin, um ‚Gott‘ mitten darin – vielleicht auch poetisch umschrieben als ‚gute Mächte‘⁹⁰⁴, als Licht, Wahrheit, Geist, Leben, Hoffnung.

Statt theologische Definitionen und ekklesiologische Bestimmungen zu liefern, empfiehlt Bonhoeffer für den Anfang neuen Denkens und einer neuen Kirche die Abkehr von ‚Lastern‘ wie der „Hybris“, „der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus“⁹⁰⁵

⁹⁰² Das Gegenteil kann der Fall sein: Wo die ‚Kinder der Welt‘ gelegentlich klar Konflikte inszenieren können und damit zu einem einigermaßen tragbaren Ergebnis gelangen, kann es bei ‚Kirche‘ undurchsichtig, um die Ecke herum und psychologisch extrem verletzend zugehen. Wenn das Ganze dann noch in einem ‚religiösen‘ Zeremoniell – etwa in einem Abendmahlsgottesdienst – ‚versöhnt‘ werden soll, schlägt das dem Fass den Boden aus.

⁹⁰³ Alles Stichworte aus den Struktur- und Zukunftsdebatten der großen Kirchen in den letzten Jahren: Der ‚religiöse‘ Kern dient zur Rechtfertigung des Einsatzes für die Erhaltung der Organisation.

⁹⁰⁴ Das Gedicht ist mit allen gemeinhin als ‚religiös‘ geltenden Vokabeln ein Versuch ‚nicht-religiöser‘ Interpretation. Die ‚guten Mächte‘ sind auch darum so beliebt.

⁹⁰⁵ Lt. Herausgeber WE nachträglich zugesetzt (!): Bonhoeffer, der seine Theologie anfänglich auf dem Grund des Christus praesens in seiner Kirche aufgebaut und auf diesem Fundament den Kirchenkampf mit besonderer Radikalität und Konsequenz geführt hatte, bewertet mit diesem Einschub zumindest einiges, was im Kirchenkampf gedacht, gesagt, versucht wurde, nachträglich als Illusion, die dazu führende Denkweise als

als den Wurzeln allen Übels“, positiv die Einübung von Haltungen und Tugenden wie „Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Bescheidenheit, Genügsamkeit“ (WE, 560). Er spricht von der „Bedeutung des menschlichen ‚Vorbildes‘ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!)“ (WE, 560 f.).

Insbesondere der Bezug auf das ‚Vorbild‘, das in der ‚Menschheit (sic!) Jesu‘ seinen Ursprung habe, verweist auf den Brief vom 21.7.: Kirche ist vielleicht die Gemeinschaft von Menschen, denen das ‚Vorbild‘ Jesus ans und ins Herz gewachsen ist, die sich danach auszurichten versuchen und zugleich in Spannung dazu wissen, dass sie darauf verzichten müssen, aus sich so etwas wie ‚vorbildliche‘ Menschen machen zu wollen.

Man kann fragen, ob Bonhoeffer im ‚Entwurf für eine Arbeit‘ noch einmal zurückfällt auf seine Ekklesiologie in der ‚Nachfolge‘, insofern auch dort in direkter Übernahme neutestamentlicher Paränese Haltungen, Werte, Laster und Tugenden der Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen Jesu übertragen werden, was de facto zur (Selbst-)Überforderung geführt hatte. Wahrscheinlich sind seine Ausführungen zu Kirche im ‚Entwurf‘ besser so zu verstehen, dass Christen und Kirche leben (sollen), was allen und von allen Menschen gilt: Als Menschen, Geschöpfe des himmlischen Vaters, Brüder und Schwestern Jesu, können sie ihrer Bestimmung gar nicht entfliehen und finden sie ihre Würde darin unbedingt gewollt, gemeint, gerufen und beauftragt zu sein. Als Menschen können sie den Akt des Verzichts auf die Meisterung des eigenen Lebens (in Selbstverteidigung gegen Andere) stets neu wagen und werden sie dazu frei, von sich selbst weg und auf Andere schauen zu können. So entsteht eine solidarische, universale Gemeinschaft der Menschen aller Völker und Glaubensweisen. Das war Dietrich Bonhoeffers Vision.

Illusionismus. Hanfried Müllers frühes Werk zur Theologie Bonhoeffers (Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961 [Müller]) ist von fast allen Bonhoeffer-Interpreten wegen seiner im Titel angezeigten einseitigen Sicht eines ‚DDR-Theologen‘ gerügt worden, als habe Bonhoeffer nach seinem Durchgang durch die nicht-religiöse resp. weltliche Interpretation der biblischen Begriffe keinen Sinn mehr für die Kirche und etwa nur noch für einen „Willen“ zu einer ‚hellen und klaren Zukunft‘ der ‚mündigen‘ Welt gehabt (Müller, 423 f.). Müllers Interpretation mag tatsächlich einseitig sein, marxistisch-sozialistisch im Sinne des ‚homo socialis‘ (s. u.) motiviert, insgesamt darum zu unkritisch fortschrittsgläubig. Sein Werk berücksichtigt auch zu wenig Bonhoeffers durchaus sozusagen ‚fromme‘ oder auch spirituelle Seite, etwa das, was er zu ‚Beten‘ und ‚Arkandisziplin‘ gesagt hat. Sätze wie folgende würde ich aber gerade heute unterschreiben: „Die ‚mündige Welt‘ wird Wirklichkeit, und ihr Entstehen bewegt die ganze menschliche Gesellschaft. Man mag darüber klagen, daß hier mit der tradieren Ordnung der menschlichen Gesellschaft uralte menschliche Vorstellungen und Anschauungen vergehen, und man mag zunächst erschrecken vor dem Ausmaß der menschlichen Autonomie, das damit erreicht ist, daß die Völker beginnen, ihre Geschichte selbst in die Hand zu nehmen“ (Müller, 423). „Weil Gottes Wort den ganzen Menschen trifft, darum trifft es ihn als homo socialis – das ist die Aussage der ‚Sanctorum Communio‘. [...] Beim Wort Gottes geht es nicht um etwas Partielles, Religiöses, Jenseitiges – diese Erkenntnis bestimmte schon den jungen Bonhoeffer, als er die Kirche nicht auf Religionsgemeinschaft, sondern auf die menschliche Gemeinschaft beziehen wollte – ‚sondern das Wort Gottes umfaßt die ganze Weltwirklichkeit im Leiden Jesu Christi und den ganzen Menschen in seiner Sozialität und Individualität, indem es ihn in dieses Leiden hineinnimmt, indem es ihn zum Glauben führt“ (Müller, 426 f.).

Christlicher ‚Glaube‘ besteht für Bonhoeffer wesentlich in dem Akt eines letzten Vertrauens, einer Hingabe an einen de facto väterlich-mütterlich⁹⁰⁶ gedachten ‚Gott‘, von dem Christen sagen können, es sei dies der Vater Jesu Christi und damit der eigene himmlische Vater, von dem Nichtchristen vielleicht andere, vielleicht keinen Namen und Begriff haben, obwohl dieser Gott auch ihnen ‚vergibt‘, für sie den Kreuzestod starb und auferstand von den Toten. Gott kommt zu den Menschen und der Mensch damit zu sich selbst – in ‚Christen‘ wie in ‚Heiden‘. Über 70 Jahre nach Bonhoeffer sollten Christen, Heiden, Juden, Muslime in einer neuen Sprachbemühung sich darüber verständigen, ob und wie sie die gedankliche Einteilung der Welt in ‚Gläubige‘ und ‚Ungläubige‘ überwinden könnten. Von Gott ‚in den‘ (empirischen) ‚Tatsachen‘ der geschaffenen Welt resp. der Natur zu sprechen, könnte auf mittlere Sicht bedeuten, mitten in der Gottlosigkeit von Gott und in der Religionslosigkeit von ‚Glauben‘ zu sprechen, die Gegenwart Gottes selbstverständlich zu feiern, ohne dass damit Herrschaftsansprüche verbunden wären.⁹⁰⁷

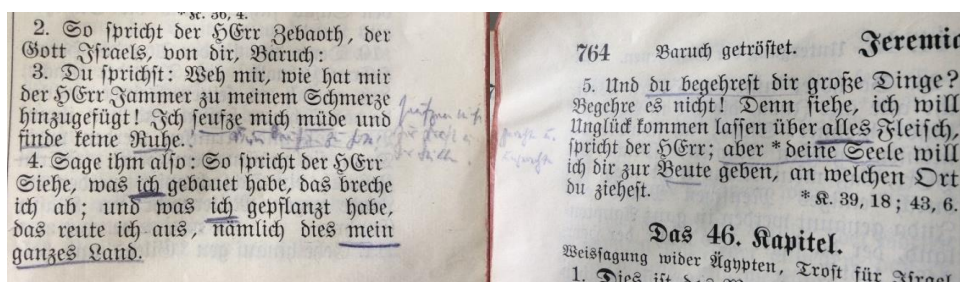
⁹⁰⁶ Über weibliche Gottesbilder ‚jenseits der Vatergestalt‘ (Gottes Liebe,100), über Analogien von biblischen (gerade auch in den Apokryphen) Umschreibungen Gottes als Mutter, Braut, Freundin, wie sie etwa in der von Bonhoeffer geliebten und laut Register viel zitierten biblischen Weisheit prominent auftauchen, hat Bonhoeffer für uns nicht erkennbar nachgedacht. Sprüche 8,22–36, ein Kardinaltext für das Verständnis der Weisheit als weiblich gedachte ‚Gespielin‘ des Schöpfergottes, zitiert Bonhoeffer nur ein Mal ausschließlich 8,22 („Der HERR hat mich gehabt im Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, war ich da“, LB 1911). Im Gegenteil ist auffällig, dass Bonhoeffer Verse zitiert und bespricht wie z. B. Sirach 1,26 („Die Furcht des HERRN vertreibt die Sünde“, Luther 1984), aber auch Sirach 9,15 („Ein neuer Freund ist wie neuer Wein; laß ihn erst alt werden, so wird er dir gut schmecken“, Luther 1984). Es fehlen Verweise auf z. B. Sirach 14, 22 f. („Wohl dem, der über die Weisheit nachsinnt und sie aufnimmt in sein ganzes Denken [...]. Er bringt auch seine Kinder unter ihr Dach und bleibt unter ihrem Schatten; da wird er vor der Hitze beschirmt und hat eine herrliche Wohnung.“). Diesem Vers schenkt Bonhoeffer keine Aufmerksamkeit: „Und sie wird ihm begegnen wie eine Mutter und wird ihn empfangen wie eine junge Frau. Sie reicht ihm die Speise der Einsicht und den Trank der Weisheit“ (Luther 1984), dafür aber dem vorangehenden: „Das alles tut nur, wer den Herrn fürchtet; und wer sich an Gottes Wort hält, der findet Weisheit“ (15,1). – Wir müssen schlicht feststellen, dass – Ausnahmen ausgenommen – die Theologen- und Theologinnenschaft erst durch die Vertreterinnen der feministischen Theologie, Exegetinnen und Systematikerinnen, darauf gebracht worden sind, durch den Vorhang der über Jahrhunderte gewebten patriarchalen Paradigmen hindurchzuschauen auf den Reichtum, die Pluralität und auch spannungsvolle Diversität der biblischen Überlieferung. An diesem Punkt war Dietrich Bonhoeffer ein Theologe seiner Zeit. Trotzdem klingt insbesondere in seinen Predigten ein tiefer Sinn dafür an, dass Menschen selbstverständlich nicht von Gott als von einem als Mann oder männlich gedachten Wesen sprechen, dass vielmehr von der Liebe dieses Gottes gar nicht gesprochen werden kann als immer neu metaphorisch, poetisch, relationsanalogisch in vielfältigen Sprachbildern jenseits von Geschlechterrollen und Klischees.

⁹⁰⁷ Bonhoeffer überlegt in diesem Zusammenhang, die ‚Arkandisziplin‘ in neuer Weise wiederzubeleben: Eine Feier der Gegenwart Gottes ohne Herrschaftsanspruch gegenüber allen, die ‚nicht‘ ‚glauben‘, die ‚religionslos‘ leben, aber auch mit der Intention, die ‚Geheimnisse‘ des christlichen Glaubens vor ‚Profanierung‘ zu schützen (WE, 405, 41). Die ‚Arkandisziplin‘ hat die ersten Jahrzehnte der Diskussion um die Gefängnistheologie Bonhoeffers fast dominiert. Unübersehbar sind die Bezugnahmen von den Beiträgen in den Heften der ‚Mündigen Welt‘ an bis zu Carl Friedrich von Weizsäckers Vortrag in Genf 1976. In den letzten Jahren ist es um diesen Terminus merkwürdig still geworden. Die Bonhoeffer-Forschenden haben sich – wie auch die vorliegende Arbeit in gewisser Weise – auf die hermeneutischen Fragen zu Bonhoeffers Theologie konzentriert. Vielleicht hielten viele auch die Diskussion um Religionslosigkeit und Arkandisziplin, wie sie früher geführt wurde, für ausdiskutiert und für obsolet, weil mit einer wie auch immer verstandenen Wiederkehr der Religion ja doch erwiesen sei, dass die Menschen eben nicht in dem Maße religionslos geworden seien, wie Bonhoeffer es anscheinend prognostiziert hatte. Wozu dann Arkandisziplin, wenn es doch ganz offensichtlich eine vielstimmige religiöse Szene gibt und es für die Kirchen eher darauf ankäme, nicht im Geheimen, sondern ganz

„Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden“, Gott aber „stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod, / und vergibt ihnen beiden“⁹⁰⁸ (WE, 515 f.).

Christen formulieren mit einer derartigen Theologie den Kern einer ‚religiösen‘ Lehre, die sich selbst als ‚vorletzte‘ Verständigung über ein ‚Letztes‘ versteht, das sich in der gelebten Beziehung einer universal gültigen Liebe in die Welt verströmt. Liturgie, Predigt und Dogmatik dienen dem Humanum, wie es sich in Jesus ‚schlechthin‘ geoffenbart hat.

8. Jeremia



„Vgl. Jerem 45!“

In seiner
Meditationsbibel
hat Bonhoeffer
zu einer von uns

unbestimmbaren Zeit in dem kurzen Kapitel Jeremia 45 nach der Unterstreichung des Namens „Baruch“ die Verse 4 und 5 mit Unterstreichungen und Glossen am Rand versehen (s. Fotos). Vielfältig sind die Verweise in Bonhoeffers Gesamtwerk auf den Propheten Jeremia und einzelne Worte aus dem biblischen Prophetenbuch. Am 5.9.1943 schreibt er an die Eltern⁹⁰⁹ von „Nachtstunden“, in denen ihn

offen zu religiösen Veranstaltungen einzuladen, wo etwas geboten wird für den ganzheitlich orientierten Menschen von heute, der auch religiös etwas erleben möchte? – Wir werden das Thema der ‚Arkandisziplin‘ neu aufnehmen müssen, wenn verstanden worden ist, was von Bonhoeffer z. B. am 21.7.1944 damit gemeint sein konnte, dem schlechthinnigen Menschen Jesus nach glauben zu lernen. Das ‚Arkanum‘ in der ‚Disziplin‘ ist von hier aus gesehen weder das notwendige religiöse Pendant zur ansonsten Religionslosigkeit, noch umzuinterpretieren in offen gelebte fröhliche Religiosität (pfingstlerisch, charismatisch oder wie immer), sondern meint einen notwendigen Aspekt allen (!) menschlichen Lebens. Es betrifft nur scheinbar nur Christen, die in der Arkandisziplin die Geheimnisse der christlichen Offenbarung vor Profanierung bewahren. Es ist zugleich – das dachte Bonhoeffer auch schon vor dem 21.7.1944 – auch ein Ausdruck für den notwendig geforderten Respekt jedes Menschen vor dem Geheimnis des anderen Menschen (!), in dem sich – ob das jemand ‚christlich‘ glaubt oder nicht – aus christlicher Sicht und unbedingt notwendig das Geheimnis Gottes entbirgt (vgl. WE, 558)!

⁹⁰⁸ An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass Bonhoeffer in Tegel kaum noch, explizit gar nicht von irgendeiner Satisfaktion, von Schuldstrafstellvertretung (mehr) spricht. Wie bei anderen ‚Themen‘ auch oszilliert eine gleichbleibende Grundstruktur seines Denkens von Jugend an bis ins Gefängnis in verschiedene Richtungen, die sich manchmal als Fortentwicklungen und Neuinterpretationen zeigen, manchmal auch eher als Aspekte eines Ganzen, das sich nicht anders denn aspektiv ‚systematisieren‘ lässt, wenn man denn die Bedeutungsvielfalt erhalten will und ihr nicht die systematischen Daumenschrauben anlegen mag. – Dass Gott den Kreuzestod stirbt (!) ist radikal paulinisch (Phil. 2) inkarnationstheologisch und nur von dort aus kreuzestheologisch gedacht. Es geht Bonhoeffer hier um Gottes Selbsthingabe an die Welt, an Christen und Heiden, erkennbar nicht um eine klassische soteriologische Denkfigur im Sinne von Satisfaktion.

⁹⁰⁹ Briefe an die Eltern gingen regelmäßig durch die Zensur. Später hat Bonhoeffer über ihm zugetane Wärter auch Briefe an Bethge schmuggeln können. In den Briefen an die Eltern und andere Familienangehörige musste

„der Gedanke an diejenigen Menschen, ohne die man nicht leben möchte, bewegt und das Eigene völlig zurücktritt oder geradezu ausgelöscht ist. Man spürt dann erst, wie verwoben das eigene Leben mit dem Leben anderer Menschen ist, ja, wie das Zentrum des eigenen Lebens außerhalb seiner selbst liegt und wie wenig man ein Einzelner ist. [...]. Ich glaube, das ist einfach eine Naturtatsache; das menschliche Leben greift weit über die eigene körperliche Existenz hinaus. Am stärksten empfindet das wahrscheinlich eine Mutter“ (WE, 152).

Neurologische Forschungen haben im Bildverfahren (CT) dargestellt, dass im menschlichen Gehirn dieselben Areale aktiviert werden, wenn der Proband Angst vor Verlust von Gruppenzugehörigkeit hat oder wenn die Probandin körperlichen Schmerz empfindet. Bonhoeffer formuliert intuitiv und aus seiner Lebenserfahrung einen tatsächlich physisch wie psychisch nachweisbaren Zusammenhang, den er „darüber hinaus“ theologisch deutet. Nach diesem Wort speziell an die Mutter wird Bonhoeffer nun ‚theologisch‘, wenn er fortfährt:

„Darüber hinaus aber sind es zwei Worte der Bibel, in denen sich für mich immer wieder dieses Erlebnis zusammenfaßt. Das eine aus Jeremia 45: ‚Siehe, was ich gebaut habe, das breche ich ab, und was ich gepflanzt habe, das reute ich aus ... und du begehrst dir große Dinge? Begehre es nicht! Aber deine Seele will ich dir zur Beute geben‘, und das andre aus Psalm 60: ‚Gott, der du die Erde bewegt und zerrissen hast, heile ihre Brüche, die so zerschellt ist.‘“ (WE, 152)

Bonhoeffer unternimmt hier vor allem im Blick auf die Mutter den Versuch, das der Familie gemeinsame Erleben so in Worte zu fassen, dass die ‚Worte der Bibel‘ das vorher Gesagte nicht als etwa unvollständig diskreditieren. Was ist nun ‚darüber hinaus‘? Die biblischen Worte bieten keine ‚Lösung‘ für ein Problem, kein Sonderwissen für einen Theologen oder auch eine Christin wie die Mutter. Es fasst vielmehr ein der Familie bekanntes ‚Erlebnis‘ in biblischer Diktion zusammen. Jedes Kind der Familie Bonhoeffer hat von Anfang an beides erlebt, erfahren, gelernt und reflektiert: Ich bin eine eigene, unverwechselbare und starke Persönlichkeit *und*: Ich bin kein isoliertes Individuum, das gegen andere auf sein Recht pocht, sondern ich lasse mir mein Recht geben innerhalb der Gemeinschaft meiner Familie, wo jeder für den Anderen da ist. Ich brauche nicht auf meinem Recht zu bestehen, weil jeder Andere der Familie mich mit im Blick hat und umgekehrt ich die Anderen. Uns alle aber hat Gott im Blick und in seinen Händen. Was uns auch immer widerfährt, was wir zu gestalten und zu erleiden haben, unsere Berufung und unser ‚Schicksal‘: Es liegt zuletzt nicht in und an uns selbst, weder individuell noch in der Gemeinschaft der Familie oder auch des Volkes (bei Jeremia: des Volkes Israel), sondern in Gott beschlossen; und Gott führt es aus, wie es nach Gottes Willen zum sehnlich erhofften

Bonhoeffer immer den Zensor mitbedenken, z. B. versichern, daß er sicher bald frei komme, weil er ja ‚unschuldig‘ in Haft sei.

guten Ende führt. So ungefähr könnte die nähere Ausführung von Bonhoeffers knappen Hinweisen auf Jeremia 45 an dieser Stelle gemeint gewesen sein.⁹¹⁰

Am 23.2.1944 schreibt Bonhoeffer an Bethge im Zusammenhang einer dichten Ausführung über das menschliche Leben als ‚Fragment‘:

„Wenn unser Leben auch nur ein entferntester Abglanz eines solchen Fragmentes ist [Bonh. hatte zuvor Bachs Kunst der Fuge angeführt, B.V.] [...] dann wollen wir uns auch über unser fragmentarisches Leben nicht beklagen, sondern daran sogar froh werden. Jeremia 45 läßt mich nicht mehr los. Erinnerst Du Dich vielleicht noch an den Finkenwalder Sonnabend Abend, als ich es auslegte? Auch hier ein – notwendiges – Lebensfragment – ‚aber Deine Seele will ich dir zur Beute geben‘“ (WE, 336).

So klingt am 21.7.1944 wohl als Selbstermutigung und Ermutigung der Adressaten mit: Nicht sich unterkriegen lassen, darum nicht beklagen, sondern (wieder) froh werden und (immer) dankbar sein!

Auch in den ‚Gedanken zum Tauftag‘ vom Mai 1944 gibt es über Jeremia 45 einen Bezug zum 21.7.1944:

„Deutlicher als in anderen Zeiten erkennen wir, dass die Welt in den zornigen und gnädigen Händen Gottes ist. Bei Jeremia heißt es: ‚So spricht der Herr: siehe, was ich gebaut habe, das breche ich ab; und was ich gepflanzt habe, das reute ich aus – und du begehst dir große Dinge? Begehre es nicht! Denn siehe, ich will Unglück kommen lassen über alles Fleisch. Aber deine Seele will ich dir zur Beute geben, wohin du ziehst [...]‘. Wenn wir aus dem Zusammenbruch der Lebensgüter unsere lebendige Seele unversehrt davontragen, dann wollen wir uns damit zufriedengeben. Wenn der Schöpfer selbst sein Werk zerstört, dürfen wir dann über die Zerstörung unserer Werke murren? Es wird nicht die Aufgabe unserer Generation sein, noch einmal ‚große Dinge zu begehren‘, sondern unsere Seele aus dem Chaos zu retten und zu bewahren und in ihr das Einzige zu erkennen, das wir wie eine ‚Beute‘ aus dem brennenden Hause tragen“ (WE, 432 f.).

‚Unversehrt‘ ‚davontragen‘ möchte Bonhoeffer am 21.7. das Leben auf dieser Erde. Der Ton aber ist weniger euphorisch, ist leiser geworden, näher dran am Wachen mit Jesus in

⁹¹⁰ An dieser Stelle (WE, 152, Anm. 5) verweisen die Herausgeber auf *Gemeinsames Leben*“, worin wiederum dessen Herausgeber an einer Stelle auf Jeremia 45 hinweisen (DBW 5, GL, 25, Anmerkung 8). Bonhoeffer schreibt: „Wir meinen, wir dürften uns mit dem kleinen Maß uns geschenkter geistlicher Erkenntnis, Erfahrung, Liebe nicht zufrieden geben und hätten immer nur begehrlieh nach den großen Gaben auszuschaun. Wir beklagen uns darüber, dass es uns an der großen Gewißheit, an dem starken Glauben, an der reichen Erfahrung fehle, die Gott doch andern Christen geschenkt habe, und wir halten diese Beschwerden für fromm. Wir beten um die großen Dinge und vergessen, für die täglichen, kleinen (und doch wahrhaftig nicht kleinen!) Gaben zu danken ...“ (DBW 5, 25). So verstanden, könnte Bonhoeffer mit seinem Hinweis auf Jeremia 45 im Brief an die Eltern vom 5. September 1943 auch dies (noch) gemeint haben: Ich bin dankbar für diese wahrhaftig nicht kleinen Gaben, die ich von und durch euch geschenkt bekommen habe. Ich ‚begehre‘ nichts Anderes und bete nicht um das, was andere für ‚große Dinge‘ halten. Wenn und dass Gott verspricht, dass der von Gott Angesprochene seine ‚Seele‘, d. h. sein (Über-) Leben zur ‚Beute‘ haben soll, dann ist ihm dies genug. – Interessanterweise wird heute in Seminaren zum Stressmanagement die ‚Übung der Dankbarkeit‘ angeboten. In mehr oder weniger bewusster Anknüpfung an das für verschwunden gehaltene Abendgebet empfehlen die Referierenden, daß der Mensch sich abends mithilfe eines Tagebuchs erinnern möge, was an dem gelebten Tag alles geschehen ist, wofür er oder sie dankbar sein könnte.

Gethsemane, d. h. auch Aushalten des menschlich Unveränderbaren. Bonhoeffer ‚lernte‘ so ‚glauben‘ „nur auf dem Wege“, „den ich nun einmal gegangen bin“ (21.7.1944, WE, 542).

9. Dank und Segen

„Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet? Du verstehst, was ich meine, auch wenn ich es so kurz sage. Ich bin dankbar, daß ich das habe erkennen dürfen und ich weiß, daß ich es nur auf dem Wege habe erkennen können, den ich nun einmal gegangen bin. Darum denke ich dankbar und friedlich an Vergangenes und Gegenwärtiges. – Vielleicht wunderst Du Dich über einen so persönlichen Brief. Aber, wenn ich einmal so etwas sagen möchte, wem sollte ich es sonst sagen? Vielleicht kommt die Zeit, in der ich auch zu Maria einmal so sprechen kann; ich hoffe es sehr. Aber noch kann ich ihr das nicht zumuten. – Gott führe uns freundlich durch diese Zeiten; aber vor allem führe er uns zu sich. – Ich habe mich ganz besonders über den Gruß von Dir gefreut und bin froh, daß Ihr es nicht zu heiß habt. Von mir müssen noch viele Grüße zu Dir kommen. Sind wir eigentlich nicht 1936 ungefähr diese Strecke gefahren? – Leb wohl, bleibe gesund und laß die Hoffnung nicht sinken, daß wir uns bald alle wiedersehen. In Treue und Dankbarkeit denkt immer an Dich

Dein Dietrich“

Zu beachten sind die kleinen Gedankenstriche im Text, der bei Bonhoeffer den Briefbogen sonst bei beibehaltenem linken bis zum rechten Rand hin fast vollständig und beidseitig gefüllt hat. Um im Bild eines paulinischen Briefes zu bleiben, der mit dem Proömium begann, bietet Bonhoeffer einen mehrteiligen Briefschluss:

1. Ein persönliches Schlusswort des Briefschreibers in Bezug auf sich selbst, in dem er die Summe aus dem vorher Ausgeführten für sein weiteres Leben zieht (die Hoffnung, nicht übermütig und nun vor allem: nicht ‚irre‘ zu werden), seine Dankbarkeit ausdrückt und noch einmal ausdrücklich zustimmt, dass der gegangene Weg der richtige, weil der von Gott ‚geführte‘ Weg war. Was auch immer Bonhoeffer vom ‚leidenden‘ Gott und gegen die Ausflucht bei einem illusionären deus ex machina geschrieben hatte, blieb ihm dieses gläubige Vertrauen, dass Gott in Jesus in der Weltwirklichkeit, in Natur (vgl. SF) und Geschichte (vgl. E) und in jedem persönlichen Leben ‚waltet‘ und wirkt.⁹¹¹ So folgt der Dank an Gott, weil Vergangenes und Gegenwärtiges und damit er selbst mit seinem gelebten Leben in Gott aufgehoben sind. Hier präzisiert Bonhoeffer noch einmal: Nicht nur der theoretische Perspektivwechsel ist ihm in der Metánoia, sondern auch, dass der, der ‚glauben lernt‘, Gottes Leiden im diesseitigen Leben mitleidet (so auch schon am 18.7.44, WE, 535, dort: das Leiden

⁹¹¹ Ohne diese spezielle Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers gäbe es nicht diese überbordende Menge an Bonhoeffer-Spruchkarten, Bonhoeffer-Kalendern ... allesamt Trostspender und Lebensworte.

Gottes ‚an‘ der gottlosen Welt⁹¹²). Hätte sich Bonhoeffer in der Begrifflichkeit der Mystik ausdrücken wollen, wäre hier von der ‚unio mystica‘ die Rede gewesen oder auch orthodox von der Deësis des Menschen im Sinne von Phil 2.

2. So wie er, Dietrich, dem Freund dieses Persönliche ‚sagen‘ konnte, so, hofft er, werde er auch ‚zu‘ Maria ‚einmal‘ ‚sprechen‘. Vielleicht befremdet, dass er nicht ‚mit‘, sondern ‚zu‘ geschrieben hat, als ob er Maria zum Zeitpunkt 21.7.1944 doch nicht ganz auf Augenhöhe mit sich selbst gesehen hätte. Andererseits konnte der Briefschreiber auch Eberhard Bethge nur etwas in Form eines Monologs sagen. Das Gespräch war erdacht. Bonhoeffer möchte seine junge Braut schützen. Er signalisiert damit indirekt auch, dass dieser Brief tatsächlich, so reflektiert er klingt und auch ist, sehr persönlich und eine Art Gedanken-Testament ist mit Blick auf den eigenen gewaltsamen Tod. Das in den Blick zu nehmen möchte er Maria noch nicht zumuten, wohl auch, weil die Zeit, die ‚kommt‘, die Zeit sein soll und sein könnte, in der sie einander in Freiheit wiedersehen. Auch dies also ein dialektisch gebrochener Hinweis auf beide Aspekte in dieser Situation: ein vielleicht schnell kommender gewaltsamer Tod und ein immer noch möglicher guter Ausgang für sie alle oder einige von ihnen.

„Du verstehst, was ich meine, auch wenn ich es so kurz sage.“ – Das mag ein Hinweis an den Freund sein, ein Wort zwischen den Zeilen, das übersetzt lauten könnte: Was ich hier theologisch testamentarisch als ein Zeugnis formuliert habe, was du eines Tages mit mir oder – wenn es anders kommt, als wir ersehnen – mit Anderen und ohne mich besprechen und weiterdenken und ins Leben ziehen kannst, das ist im Moment doch auch eine persönlich leidvolle Erfahrung voller Schrecken, dann Enttäuschung, Angst, Trauer, auch Wut und vielleicht gelegentlich auch Zweifel. Letztlich glaube ich mich in Gottes Armen; aber du weißt, wie ich es meine ...

3. *„Gott führe uns freundlich durch diese Zeiten; aber vor allem führe er uns zu sich.“* Beiderlei Ausgang gibt Bonhoeffer in die Hände Gottes: Durch diese Zeiten und für diese Weltzeit lebendig (Jeremia 45) und zu Gott zu kommen jenseits davon – nach dem Tod, wie Bonhoeffer explizit gerade nicht sagen möchte, vielleicht auch, um seinen Verfolgern nicht vorzeitig Macht über sich zu geben, sicherlich aber auch, um die Hoffnung nicht sinken zu

⁹¹² Noch einmal: Bonhoeffers wechselnde Begriffe vom Leiden Gottes ‚an‘ und ‚in‘ der (gottlosen) Welt und vom Mit-Leiden der Christen mit Gott in seinem Leiden als ihr ‚Ernstnehmen‘ des Leidens Gottes, als ‚Wachen‘ ‚mit‘ Jesus in Gethsemane mag man unsystematisch, nicht zu Ende gedacht, fragmentarisch finden – und anständige Systematiker und Systematikerinnen mögen dazu tendieren. Bonhoeffers Begriffe sind Gott in den wechselnden ‚Tatsachen‘ des ‚Lebens‘ geschuldet, Theologie, auf Erfahrung bezogen, darum zuweilen zupackend, manchmal andeutungsvoll, jedenfalls so oder so Abstraktionen eines Beziehungsgeschehens Gott-Mensch-Mitmensch, darum notwendig begrifflich changierend, Begriffe eher als Aspekte einer Liebesdynamik.

lassen, vor allem aber, weil seine Hoffnung zunächst immer die volle Diesseitigkeit im Blick behielt, das Vorletzte und darin die Möglichkeit, dass es für ihn selbst, aber eben auch für die Adressaten noch einmal um ein Leben auf dieser Erde gehen mochte („Doch willst du uns noch einmal Freude schenken / an dieser Welt und ihrer Sonne Glanz ...“). Noch am 8.4.1945 wird er in einer auf den Wunsch der Mitgefangenen hin gehaltenen Andacht zu Jes 53,5 und 1. Petr 1,3 das Gespräch darüber eröffnen, welche Gedanken und Entschlüsse aus der Erfahrung der Gefangenschaft für ihr zukünftiges Leben folgen könnten (DB, 1036). Bonhoeffer macht in denkbar ernster Lage radikal ernst damit, nun nicht in missionarischer Absicht etwa aus einer angesagten Bekehrung vor dem ‚Kreuz‘ ein ‚methodistisches‘ ‚Prinzip‘ zu machen (vgl. WE, 548 f.), sondern Gottes „Schickung“ und Gottes „Segen“, wie er sich in „Gesundheit, Glück, Kraft etc.“ zeigt, im Ganzen ‚alttestamentlich‘ zu verstehen.

Konsequent zu Ende gedacht, bedeutete das eine grundlegende Revolution der Soteriologie katholischer und evangelischer Provenienz. Von Jesus Christus als dem ‚Erlöser‘, als dem ‚Heiland‘, dem ‚Retter‘ muss von hier aus in ganz anderen als den traditionellen soteriologischen Bildern und Begrifflichkeiten gesprochen werden: leibhaft, unbedingt konkret und diesseitig, bezogen auf die realen Nöte und Fragen der Menschen. Diese erneuerte Heilslehre müsste deutlicher als in der Theologiegeschichte der letzten 1000 Jahre anknüpfen an die Evangelien und ihre Erzählungen von Jesus als dem Heilenden, der nicht nur der Heiland, gar nur der Erlöser individueller Seelen war, der vielmehr in seinen Heilungen auch das ‚Wunder‘ vollbrachte, dass der Sohn der Mutter, die Tochter dem Vater zurückgeschenkt, d. h. das menschliche Zusammenleben erneuert, wurde. Bonhoeffer hielt Melancthons Zuspitzung der Christologie auf die Soteriologie und später auch die Verengung der protestantischen Soteriologie auf die ‚Wohltaten‘ Christi für das ewige Seelenheil der individuellen Gläubigen für eine gefährliche und folgenreiche Verkürzung des Evangeliums in den biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments.⁹¹³ Schon in der Christologie-Vorlesung 1933 hieß es:

„Christologie ist nicht Soteriologie [...]. Das ‚Wer‘ Christi soll hier erkannt werden allein aus seinem Werk. Das hat zur Folge, daß eine spezifische Christologie für überflüssig gelten muß“ (DBW 12, 289).

Nun – nach einem teilweise durchaus entsprechenden Vorlauf in der ‚Nachfolge‘⁹¹⁴ – ging Bonhoeffer viel weiter: Nicht nur eine spezifische Christologie, auch eine entsprechende

⁹¹³ „... hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti (die Scholastiker) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri“ (DBW 12, 289, vgl. Philipp Melancthon, Loci communes rerum theologicarum, 86).

⁹¹⁴ Wir sehen, wie vielfältig die Bezüge vom 21.7.1944 zur ‚Nachfolge‘ tatsächlich sind.

Anthropologie und die Wahrnehmung und Analyse der kulturellen Wirklichkeit des Menschen, wie der Mensch ‚nun einmal‘ darin ist, kommt gar nicht erst in den Blick, solange kirchliche Verkündigung aus Angst vor dem ‚Wagnis‘ ‚für Andere‘ ihren Fokus auf ‚Genugtuung‘, ‚Gottes Zorn versöhnen‘, ‚Seelenheil‘, ‚Rechtfertigung‘ als ‚Anrechnung‘ ‚fremder‘ Gerechtigkeit und ähnliche Topoi der lutherischen Bekenntnisschriften beibehält. Wird mit der eigenen Existenz gewagt, Gott auf der Seite derer zu erkennen, die ‚leiden‘ müssen, die vielleicht auch ‚religionslos‘ sind, ergibt sich eine ‚nicht-religiöse‘ resp. ‚weltliche‘ Interpretation biblischer und theologischer Begriffe nach und nach wie von selbst. Bonhoeffer wollte auf Gottes Zeit ‚warten‘ und hat doch zugleich schon damit angefangen, von Gott so zu sprechen, dass sich zumindest die Welt der Theologie darunter erneuern könnte. Dietrich Bonhoeffer hat sein Leben lang Wege gesucht, gefunden, neu formuliert, manche auch verlassen und neue begangen, von Gott und Gottes Wohltaten konkret im Leben hier und jetzt zu erfahren und dann auch zu sprechen. Seine Theologie zielte immer auch auf ‚Konkretion‘ und ‚Echtheit‘, im Gefängnis je länger, desto mehr auf das am eigenen Leib Erfahrene. Im Schmerz und im sinnlichen Genuss, in Trauer, auch Sorge und Angst, kaum verborgen unter fürsorglich formulierten ‚Es geht mir gut‘-Passagen, in Hoffnung auf ein gutes Leben, das vor ihm liegen könnte.

Diesem Thema eines in voller Diesseitigkeit geführten Lebens vor Gott fügt Bonhoeffer am 21.7.1944 nun auch diesen in diesem Moment wichtigen Akzent hinzu: Die Diesseitigkeit, das Vorletzte, hat seine letzte Bestimmung aus dem Jenseitigen und Letzten, nicht aber im Sinne einer vorzeitigen Aufgabe des Diesseits, des Lebens, der Treue zur Erde, der Verantwortung, aber doch als die Geborgenheit in Gott in dieser und jener Welt. Ist Gott in dem Menschen Jesus allein der Grund, die Mitte, das Ziel, auch der Fluchtpunkt meines Lebens, vertraue ich diesem Gott, der sich eben auch ganz für mich hingegeben hat, dann fliehe ich nicht vorzeitig aus dieser Welt in jene, weder in Gedanken noch psychisch oder leibhaftig. Ich bin ja ‚in‘ Gott, an der Seite Jesu und Jesus in mir und an meiner Seite. Dann ist der Tod nur ein Schritt über eine Schwelle inmitten der einen Wirklichkeit.

4. Der ganz ‚weltliche‘ Dank an den Freund für seinen Gruß aus Italien eröffnet den Raum für eine *Erinnerung an glückliche Zeiten miteinander*. Da ist ein Hinweis: Lass den Mut nicht sinken. Es kommen wieder bessere Tage.

5. „*Leb wohl*“ – ein weltliches ‚Adieu‘. „In Treue und Dankbarkeit denkt immer an Dich Dein Dietrich“. Dieses Gedächtnis des Freundes in die Welt zu tragen, ist zunächst zur Lebensprofession Eberhard Bethges geworden. Er hat das Testament eröffnet.

IV. Bildnachweis

Die fotografischen Aufnahmen von Seiten und Abschnitten aus Dietrich Bonhoeffers Büchern durfte ich sämtlich mit Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin zum Zwecke der Veröffentlichung in dieser Arbeit machen. Im Text ist ausgewiesen, auf welches Buch, welche Textstelle darin resp. auf welche Handschrift Dietrich Bonhoeffers sich das jeweilige Foto bezieht. Im Folgenden eine Übersicht mit Seitenangabe:

S. 40: Handschriftliche Notiz Dietrich Bonhoeffers zu Psalm 58, 11 f. Fundort: Sogenannte Meditationsbibel = Luther (LB) 1911 (= LB 1911) (NL-Bibl. 1 A 6).

S. 129: Brief Dietrich Bonhoeffers an die Eltern 17.1.1945 aus der Gestapo-Zentrale in der Prinz-Albrecht-Strasse. Es ist uns letzterhaltene Brief Bonhoeffers (NL-Bibl A 81, 213).

S.132: Laokoon (Detail: Kopf) – Vatikanische Museen, Foto B.V.

S. 168: „Zu des Meisters Füßen. Sadhu Sudar Singh’s Botschaft“ mit der handschriftlichen (hs.) Widmung des Kindergottesdiensthelferkreises: „Denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten Matthäus 7,29“ (NL-Bibl.7 B 29).

S. 247: Zwei Fotos von Bonhoeffers Meditationsbibel LB 1911 : 1. Draufsicht Cover, 2. Hs Widmung in der Handschrift von Paula Bonhoeffer im Inneneinband (NL-Bibl. 1 A 6).

S. 251: Wangenheimstraße 14, Domizil der Familie mit großem Garten ab März 1916.

S. 256: Zwei hs. Unterstreichungen zu Versen in Ps 119 in LB 1911.

S. 282: Hs. Einträge in Bonhoeffers Exemplar der Lutherischen Bekenntnisschriften (Bonhoeffer-NL.-Bibl 2 C 3.1, unbedruckte Seite 828).

S. 316: Hs. Kommentar zu Ps 63, 7 ff. in LB 1911.

S. 332: Hs Kommentar in einem Kommentar zu Psalm 119: Emil Taube, Praktische Auslegung der Psalmen zur Anregung und Förderung der Schrifterkenntniß dem Hirten wie der Herde Christi, 4. durchgesehene Auflage Berlin 1892 (NL-Bibl. 1 C 24).

S. 333: Hs. Unterstreichungen zu Ps 119 in LB 1911.

S. 334: 1. Kommentar und Markierungen zu Ps 19, 13 ff.; 2. ‚!‘ als Markierung zu Sprüche 30,1 (LB 1911).

S. 345: 1. 3 Mose 26,44 f.; 2. 5.Mose 7,7 f.; 3. 5. Mose 23, 29 (LB 1911).

S. 346: 1. Josua 10,14; 2. 2. Chronik 20,12; 3. Nehemia 4 (LB 1911).

S. 347: Kommentare: 1. zu Ps 19, 2 ff.; 2. zu Ps 58, 11 f. (LB 1911).

S. 348: Markierungen und Kommentare zu 1. 2. Mose 23,8; 2. Ps 78, 8 u. 9; 3. Ps 109,8 (alle: LB 1011).

S. 357: Anfang des Briefes 21.7.1944 (NL-Bibl. 81, 196).

S. 429: Zwei Fotos zu Jeremia 45,4 f. (LB 1911).

S. 436: Schluss des Briefes 21.7.1944.

V. Quellen- und Literaturverzeichnis

Die mehrperspektivische Anlage der Arbeit mit ihren Schwerpunkten ‚Bildung‘, ‚Hermeneutik‘ und dem Brief vom 21.7.1944, verstanden als theologisches Testament Bonhoeffers, Aspekte des Lebenswerkes Dietrich Bonhoeffers, lässt es sinnvoll erscheinen, die verwendete, sehr unterschiedliche Literatur nicht einfach alphabetisch aufzulisten, sondern einen aspektivischen Vorschlag zu machen. So folgen auf die Auflistung der benutzten Primärliteratur (1.), die Werke Bonhoeffers, (2.) als weitere Primärquellen weitere Texte von Bonhoeffer sowie von ihm gelesene Literatur, (3.) Sekundärliteratur zu Bonhoeffer, (4.) Sekundärliteratur wesentlich zu Kapitel 1 (Stichwort ‚Bildung‘), (5.) Sekundärliteratur wesentlich zu Kapitel 2 (Stichwort ‚Hermeneutik‘) und (6.) Sonstiges.

Dass die Themen miteinander korrespondieren und darum die Einteilung nicht systematisch sauber, sondern nur als Anhaltspunkt gemeint sein kann, dass man auch anders bewerten und gewichten könnte, versteht sich am Ende dieser Arbeit möglicherweise von selbst. Mehrfach zitierte Literatur erhält in Klammern ein Kürzel (meistens Name des Autors oder Titel, ggf. mit Erscheinungsjahr, wenn das zum Verständnis hilfreich erscheint).

Grundsätzlich habe ich mit der wissenschaftlichen Gesamtausgabe der Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) gearbeitet und nach ihr zitiert. Die zur Lebenszeit Bonhoeffers herausgegebenen oder – im Falle der ‚Ethik‘ – in Manuskriptform (Ms) vorhandenen sowie die Tegeler Briefe (‚Widerstand und Ergebung‘) habe ich mit gebräuchlichen Siglen versehen und danach zitiert (s. im ff.).

Legende:

hg. v.	herausgegeben von.
Hg.	ein/eine Herausgeber resp. Herausgeberin.
Hgg.	mehrere, u. U. auch ungenannte (Mit-)Herausgebende.
‚NL.-Bibl.‘ mit Signatur:	Buch/Werk aus Bonhoeffers Nachlass/Restbibliothek, unter dieser Signatur in der Staatsbibliothek Berlin im Handschriftensaal ausleihbar.
Kürzel (in Klammer)	bei Mehrfachzitation, z. B.: NL-Bibl. 3 B 41/43: (Hofmann, Encyklopädie).

(1) Werke Dietrich Bonhoeffers (mit Siglen)

- Bonhoeffer, Dietrich, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Eberhard Bethge, Dritter Band, 2. Aufl. München 1966.
- , *Gesammelte Schriften*, hg. v. Eberhard Bethge, Fünfter Band, München 1972 (GS V).
 - , *Letters and Papers from Prison*, Enlarged Edition, hg. v. Eberhard Bethge, Touchstone Edition New York 1997.
 - , *Letters and Papers from Prison*, Minneapolis 2009.
 - , *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*, hg. v. Otto Dudzus [Mitschrift], Hamburg 1962.
 - , *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. v. Joachim von Soosten, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), München 1986 (DBW 1 = SC).
 - , *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, hg. v. Hans-Richard Reuter, München 1988 (DBW 2 = AS).
 - , *Schöpfung und Fall*, hg. v. Martin Rüter und Ilse Tödt, München 1989 (DBW 3 = SF).
 - , *Nachfolge*, hg. v. Martin Kuske und Ilse Tödt. Dritte, durchgesehene und aktualisierte Auflage, München 2002 (DBW 4 = N).
 - , *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, hg. v. Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr, München 1997 (DBW 5: Gebetbuch der Bibel = GB, Gemeinsames Leben = GL).
 - , *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, München 1992 (DBW 6 = E).
 - , *Fragmente aus Tegel*, hg. v. Renate Bethge und Ilse Tödt, München 1994 (DBW 7).
 - , *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, München 1998 (DBW 8 = WE).
 - , *Jugend und Studium 1918–1927*, hg. v. Hans Pfeifer in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen Kaltenborn, München 1986 (DBW 9).
 - , *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931*, hg. v. Reinhard Staats und Hans Christoph von Hase in Zusammenarbeit mit Holger Rüggelein und Matthias Wünsche, München 1991 (DBW 10).
 - , *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932*, hg. v. Eberhard Amelung und Christoph Strohm, München 1994 (DBW 11).
 - , *Berlin 1932–1933*, hg. v. Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997 (DBW 12).
 - , *London 1933–1935*, hg. v. Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher, München 1994 (DBW 13).
 - , *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. v. Otto Dudzus und Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz und Ilse Tödt, München 1996 (DBW 14).
 - , *Die Finkenwalder Rundbriefe. Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigerseminaristen 1935–1946*, hg. v. Ilse Tödt, Gütersloh 2013 (DBW 14 Ergänzungsband).
 - , *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940*, hg. v. Dirk Schulz, München 1998 (DBW 15).
 - , *Konspiration und Haft. 1940–1945*, hg. v. Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke, München 1996 (DBW 16).
 - , *Register und Ergänzungen*, hg. v. Herbert Anzinger und Hans Pfeifer unter Mitarbeit von Waltraud Anzinger und Ilse Tödt, München 1999 (DBW 17).

(2) Weitere Primärliteratur⁹¹⁵

- Barth, Karl, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, München 1920.
–, *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. II: Die Lehre von Gott. Erster Halbband*, Zollikon/Zürich 1940.
–, *Die Kirchliche Dogmatik Bd. II: Die Lehre von Gott. Zweiter Halbband*, Zollikon/Zürich 1942.
–, *Der Römerbrief*, 2. Abdruck der neuen Bearbeitung (1922), 3. Aufl. München 1923.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 2 Bde., Göttingen 1930 (NL-Bibl. 2 C 3.1 = BSLK).
- Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers*. Durchgesehen im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz, Mitteloctav-Ausgabe, Stuttgart 1911 (NL-Bibl. 1 A 6 = Meditationsbibel/LB 1911).
- Bultmann, Rudolf, „*Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*“, in: Ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69. Vgl. den Nachdruck, hg. v. Eberhard Jüngel, München 1988.
- Dress, Susanne, *Aufzeichnungen* (Staatsbibliothek Berlin, Bonhoeffer-Nachlass 537, bis dato unveröffentlicht) (NL Dress).
- Ficker, Johannes (Hg.), *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Die Scholien*, 3. Aufl. Leipzig 1925 (NL Anh. A 20).
- Gunkel, Hermann, *Die Urgeschichte und die Patriarchen (das erste Buch Mosis)*, 2. Aufl. Göttingen 1921 (Gunkel, Urgeschichte).
- Hofmann, Johann Christian Konrad von, *Encyklopädie der Theologie*, Nördlingen 1879 (NL-Bibl. 3 B 41/43) (Hofmann, Encyklopädie).
–, *Der Schriftbeweis*, Nördlingen 1852–1855, Ausgabe 1878 (NL-Bibl. 3 B 44–1) (Hofmann, Schriftbeweis).
- Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther*, Tübingen 1932 (Holl I).
–, „Die Kulturbedeutung der Reformation“, in: Holl I, 468–543.
–, „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst“, in: Holl I, 544–582
–, „Luther und die Schwärmer“, in: Holl I, 420–467.
–, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. III: Der Westen*, Tübingen 1928. (Holl III)
–, „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“, in: Holl III, 558–567.
- Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, Neunter Abdruck der bearbeiteten 5. Auflage (Berlin 1932), Berlin/New York 1999 (Jaspers).
- Künkel, Fritz, *Die Arbeit am Charakter. Die neuere Psychotherapie in ihrer Anwendung auf Erziehung, Selbsterziehung und seelische Hilfeleistung*, Schwerin 1935. (NL-Bibl. 7 C 8).
–, *Krisenbriefe. Die Beziehungen zwischen Wirtschaftskrise und Charakterkrise*, Schwerin 1932 (NL-Bibl. 7 C 9).
- Luther, Martin, *Auslegung des ersten Buches Mosis*, im Auszug wiedergegeben und bearbeitet von Th. Stiasny, Leipzig 1929 (NL-Bibl. 1 C 16).

⁹¹⁵ 1. Bonhoeffers Texte, 2. In seinem Besitz gewesen und von ihm gelesen, oft mit Markierungen versehen, manchmal kommentiert und für diese Arbeit ausgewertet.

- Martin, Karl (Hg.), *Bonhoeffer in Finkenwalde. Briefe, Predigten*, Texte aus dem Kirchenkampf gegen das NS-Regime 1935–1942, Wiesbaden/Berlin 2012.
- Pieper, Josef, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Leipzig 1935 (NL-Bibl. 4.36).
–, *Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend*, München 1939 (NL-Bibl. 4.37 = Pieper).
- Plutarch, *Große Griechen und Römer. Ausgewählte Lebensbilder*, neu bearbeitet von Dagobert von Mikusch, Berlin o. J. (NL-Bibl. 11.10, in der Staatsbibliothek Berlin unauffindbar).
- Schleiermacher, Friedrich, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweiter Theil*, Berlin [Ausgabe Hendel, ca. 1900] (NL-Bibl. 3 B 64–2).
- Schmidt, Hans, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen 1931.
- Schieder, Julius, *Katechismus-Unterricht*, München 1934 (NL-Bibl. G 7).
- Taube, Emil, *Praktische Auslegung der Psalmen zur Anregung und Förderung der Schrifterkenntniß dem Hirten wie der Herde Christi*, 4. durchgesehene Auflage Berlin 1892 (NL-Bibl. 1 C 24).
- Thurneysen, Eduard, *Das Wort Gottes und die Kirche*, München 1927 (NL 299 = Thurneysen).
- Tödt, Ilse (Hg.) *Zettelnotizen für eine ‚Ethik‘*, München 1993 (Ergänzungsband zu DBW 6).
(Zettelnotizen)

(3) Sekundärliteratur zu Dietrich Bonhoeffer

- Ackermann, Josef, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh 2005.
- Barnett, Victoria J. u. a. (Hgg.), *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2*, Gütersloh 2005 (Jahrbuch 2).
- Barth, Friederike, *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers ‚Ethik‘ und ihr philosophischer Hintergrund*, Tübingen 2011.
- Barth, Karl, „*Brief an P. W. Herrenbrück am 21.12.1952*“, in: Eberhard Bethge, *Die Mündige Welt I* (MW I), München 1955.
–, „*Brief an Eberhard Bethge am 22.5.1967*“, in: Jürgen Fangmeier (Hg.), *Karl Barth, Briefe 1961–1968* (in: Karl Barth Gesamtausgabe, V. Briefe), Zürich 1975, 403–407.
- Basse, Michael/ den Hertog, Gerard (Hgg.), *Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche*, Göttingen 2017.
- Bethge, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, Achte, korrigierte Auflage Gütersloh 2004 (DB).
–, „Christologie und ‚religionsloses Christentum‘ bei Dietrich Bonhoeffer“, in: Peter Neumann u. a. (Hgg.), *Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*, Stuttgart 1969, 75–99.
–, *Die Mündige Welt. Vorträge und Briefe. Band I*, München 1955 (MW I).
–, *Die Mündige Welt. Band II*, München 1956.
–, *Die Mündige Welt. Band III*, München 1960.
- Bismarck, Ruth-Alice von/ Kabitz, Ulrich (Hgg.), *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer Maria von Wedemeyer 1943–1945*, München 1992 (Brautbriefe).
- Bobert-Stützel, Sabine, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995 (Bobert-Stützel).

- Bormann, Cornelius, *Jesus Christus und die mündige Welt*. Dietrich Bonhoeffers Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft vor dem Hintergrund der erinnerten Jugendzeit, Rheinbach 2015 (Bormann 2015).
- Busch Nielsen, Kirsten/ Nissen, Ulrik/ Tietz, Christiane (Hgg.), *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. A Copenhagen Symposium*, Göttingen 2007 (Busch Nielsen).
- Dabrock, Peter, „*Responding to ‚Wirklichkeit‘*. Reclaiming Bonhoeffers Approach to Theological Ethics between Mystery and the Formation of the World“, in: Busch Nielsen, *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. A Copenhagen Symposium*, Göttingen 2007, 49–80.
- Dobeneck, Ludwig von, *Dietrich Bonhoeffer – ein Held?* Tiefenpsychologische Zugänge, Gütersloh 2013.
- Dramm, Sabine, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken*, Gütersloh 2001.
- Ebbrecht, Günter, „*Dietrich Bonhoeffers Gedicht ‚Wer bin ich?‘ im Spiegel seiner Haftbefahrungen*“, in: Bonhoeffer Rundbrief Nr. 116, August 2017 (Ebbrecht 2016).
- Elsner, Samuel, *Geistlicher Liederschatz*. Sammlung der vorzüglichsten geistlichen Lieder für Kirche, Schule und Haus und alle Lebensverhältnisse, 1832.
- Feil, Ernst (Hg.), *Glauben lernen in einer Kirche für andere*, Gütersloh 1993. (Feil 1993)
 –, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 3. Aufl. München 1971 (Feil).
 – (Hg.), *Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus*, München 1979 (Feil, Verspieltes Erbe?).
- Grabner, Sigrid/ Röder, Hendrik, *Emmi Bonhoeffer. Essay. Gespräch. Erinnerung*, Berlin 2004.
- Green, Clifford J. (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 3*, Gütersloh 2008 (Jahrbuch 3).
 – (Hg.), *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 5*, Gütersloh 2012 (Jahrbuch 5).
- Gregor, Brian/ Zimmermann, Jens (Hg.), *Bonhoeffer and Continental Thought*, Bloomington & Indianapolis 2009 (Gregor/ Zimmermann 2009).
- Gremmels, Christian, „*Situative Verschärfung*. Bemerkungen zu Denkformen der Theologie Dietrich Bonhoeffers“, in: Florian Schmitz (Hg.), *Theologie und Lebenswelt. Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Gütersloh 2012, 24–36.
- Gremmels, Christian/ Huber, Wolfgang (Hgg.), *Theologie und Freundschaft*. Wechselwirkungen: Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 1994 (Freundschaft).
- Härle, Wilfried, *Wie billig ist gratis?* Über den Preis der Gnade bei Bonhoeffer und Luther, in: Bonhoeffer Rundbrief Nr. 117 der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg) November 2017.
- Hamilton, Nadine, *Die Hermeneutik der Responsivität*. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an ‚Schöpfung und Fall‘, Göttingen 2016 (Hamilton).
- Hammelsbeck, Oskar, „*Mit Bonhoeffer im Gespräch*“, in: Wolf-Dieter Zimmermann (Hg.), *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, München 1964, 169–180.
- Hase, Hans Christoph von, „*Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen‘. Persönliche Erinnerungen*“, in: DBW 10, 588–602.
- Haynes, Stephen R., *The Bonhoeffer Legacy. Post-Holocaust Perspectives*, Minneapolis 2006.
- Henkys, Jürgen, *Geheimnis der Freiheit*, Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie/Poesie/Theologie, Gütersloh 2005. (Henkys, Freiheit).

- , „*Hans-Dietrich Pompe über die Finkenwalder Volksmissionswochen*“, in: Jahrbuch 5, 77–96.
- , „*Was heißt bei Dietrich Bonhoeffer ‚lernen‘? Eine Längsschnittstudie*“, in: Florian Schmitz/ Christiane Tietz (Hgg.), *Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels*, Gütersloh 2011, 91–113.
- Johannsen, Friedrich, „*Was heißt Leben schützen?*“, in: Reinhold Mokrosch/ Friedrich Johannsen/ Christian Gremmels, *Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium*, Gütersloh 2003, 62–106.
- Kodalle, Klaus-M., *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991 (Kodalle).
- Krause, Gerhard, „Bonhoeffer“, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. VII*, Berlin/New York 1993 (1981), 55–66.
- Krötke, Wolf, *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, Bielefeld 2009 (Krötke).
- Lange, Ernst, „Notizen zu Theodore A. Gill’s ‚Memo for a Movie‘“, in: Ernst Feil (Hg.), *Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus*, München 1979. 131–135.
- Leibholz-Bonhoeffer, Sabine, *Vergangen. Erlebt. Überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer*, Gütersloh 1976 (Leibholz-Bonhoeffer).
- Liebendörfer, Bernd, *Der Nachfolge-Gedanke Dietrich Bonhoeffers und seine Potentiale in der Gegenwart*, Stuttgart 2016. (Liebendörfer 2016)
- , *Die Rezeption von Dietrich Bonhoeffers ‚Nachfolge‘ in der deutschsprachigen Theologie und Kirche*, Stuttgart 2017. (Liebendörfer 2017)
- Marsh, Charles, *Dietrich Bonhoeffer. Der verklärte Fremde. Eine Biografie*, Gütersloh 2014 [Original: *Strange glory. A Life of Dietrich Bonhoeffer*].
- Metaxas, Eric, *Bonhoeffer. Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet*, 2. Aufl. Holzgerlingen 2011.
- Mokrosch, Reinhold/ Johannsen, Friedrich/ Gremmels, Christian, *Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium*, Gütersloh 2003 (Mokrosch/ Johannsen/ Gremmels).
- Müller, Hanfried, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig 1961 (Müller).
- Oppel, Katharina D., *Viel lieber würd ich gleich zu Gandhi gehen. Dietrich Bonhoeffer und Mahatma Gandhi: Zwei Stimmen für den Frieden*, Ostfildern 2017.
- Pangritz, Andreas, *Polyphonie des Lebens. Zu Dietrich Bonhoeffers ‚Theologie der Musik‘*, 2. Aufl. Berlin 2000.
- , *Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zur Theologie christlich-jüdischen Verhältnisses*, Leipzig 2015.
- Pfeifer, Hans, *Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposion*, München 1976 (Genf 76).
- , „*Learning faith and Ethical Commitment in the Context of Spiritual Training Groups. Consequences of Dietrich Bonhoeffers’s Post Doctoral Year in New York City*“, in: Jahrbuch 3, 251–279.
- Robinson, John A. T., *Gott ist anders*, München 1965 [Original: *Honest to God*].
- Schließer, Christine, *Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln nach Dietrich Bonhoeffer*, Neukirchen 2006.

- Schlingensiepen, Ferdinand, „Making Assumptions about Dietrich Bonhoeffer. How Bonhoeffer was made fit for America“, [http://thebonhoeffercenter.org /index.php?option=com_content &view=article&id=37:schlingensiepen-on-metaxas-and-marsh&catid=21&Itemid=263](http://thebonhoeffercenter.org/index.php?option=com_content&view=article&id=37:schlingensiepen-on-metaxas-and-marsh&catid=21&Itemid=263) (Aufruf 22.10.2017).
- Schmitz, Florian/ Tietz, Christiane (Hgg.), *Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels*, Gütersloh 2011 (Schmitz/ Tietz 2011).
- Schmitz, Florian, ‚*Nachfolge*‘. *Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Göttingen 2012 (Schmitz, Nachfolge).
–, (Hg.), *Theologie und Lebenswelt. Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Gütersloh 2012 (Schmitz, Theologie).
- Schönherr, Albrecht, ‚*Die Bedeutung Dietrich Bonhoeffers für das Christsein*‘, in: Feil 1993, 40–55.
- Seehaber, Wolfgang, *Bonhoeffer und Bethge. Das Porträt einer wunderbaren Freundschaft*, Basel 2016.
- Tietz-Steiding, Christiane, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen 1999.
- Tietz, Christiane, ‚*„Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.“ Beobachtungen zu einem existenziellen Zirkel in Dietrich Bonhoeffers ‚Nachfolge‘*‘, in: Jahrbuch 2, 170–181.
- Tödt, Ilse, Rezension zu Bernd Liebendörfer, in: Fachbuchjournal 2/2017, 65–66.
- Van’t Slot, Edward, *Negativism of Revelation? Bonhoeffer and Barth on Faith and Actualism*, Tübingen 2015.
- Van’t Slot, Edward, *The Freedom of Scripture: Bonhoeffer’s Changing View of Biblical Canonicity*, in: Wüstenberg/Zimmermann 2013, 101-122.
- Vogel, Bernd, *Glauben lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer*, Neukirchen 2006.
- Vogel, Bernd/ Roedenbeck-Wachsmann, Petra/ Tödt, Ilse, *Mensch Jesus! Auf Bonhoeffers Spuren Jesus Christus neu verstehen lernen*, Gütersloh 2007 (Vogel/ Roedenbeck-Wachsmann).
- Wannenwetsch, Bernd (Hg.), ‚*Who am I?*‘ *Dietrich Bonhoeffer’s Theology through his Poetry*, London 2009.
- Wedel, Ernst Georg, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers*, Tübingen 1985.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, ‚*Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers. Vortrag beim Bonhoeffer-Symposium (anlässlich Dietrich Bonhoeffers 100. Geburtstages)*‘, in: Hans Pfeifer, Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976, 29–67.
- Willer, Trygve, *Glaube und autonome Welt: Diskussion eines Grundproblems*, Berlin/New York 1998.
- Williams, Reggie L., *Bonhoeffer’s Black Jesus. Harlem Renaissance theology and an Ethic of Resistance*, Waco, Texas 2014.
- Wind, Renate, *Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*, 2. veränderte Aufl. Weinheim/Basel 1995 (Renate Wind).
–, *Wer leistet sich heute noch eine wirkliche Sehnsucht? Maria von Wedemeyer und Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 2006.

Wüstenberg, Ralf/ Zimmermann, Jens, *God speaks to us*, Frankfurt a. M. 2013 (Wüstenberg/ Zimmermann 2013).

Wüstenberg, Ralf, „Philosophical Influences on Bonhoeffer’s ‚Religionless Christianity‘“, in: Brian Gregor/ Jens Zimmermann (Hgg.), *Bonhoeffer and Continental Thought*, Bloomington & Indianapolis 2009, 137–156.

Zimmerling, Peter, *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006.

Zimmermann, Wolf-Dieter (Hg.), *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, München 1964 (Zimmermann).

(4) Bildung – Bibel – Religionspädagogik

Albertz, Martin/ Forck, Heinrich, *Evangelische Christenlehre*, Wuppertal 1938.

Albrecht, Michaela, *Vom Kreuz reden im Religionsunterricht*, Göttingen 2008.

Altmeyer, Stefan, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*, Stuttgart 2011 (Altmeyer 2011).

Baldermann, Ingo, *Die Bibel. Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik*, Berlin 1982.

–, *Einführung in die Bibel*, 4. Aufl. Göttingen 1993 (Baldermann, Einführung).

–, *Einführung in die biblische Didaktik*, Darmstadt 1996 (Baldermann, Didaktik).

–, *Gottes Reich – Hoffnung für Kinder. Entdeckungen mit Kindern in den Evangelien*, Gütersloh, 1991.

–, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, Neukirchen 1986 (Baldermann 1986).

Barlösius, Eva, „Religiöse Prämissen soziologischer Klassiker“, in: Friedrich Johanssen (Hg.), *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010, 75–85.

Becker, Ulrich (Hg.), *Theologie im Kontext pluraler Lebensformen. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch. Friedrich Johanssen zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2011.

–, „Verletzlichkeit als eine für den interreligiösen Dialog bedeutsame Perspektive“, in: Friedrich Johanssen (Hg.), *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010, 167–174.

Becker, Ulrich/ Jochum-Bortfeld, Carsten/ Johanssen, Friedrich/ Noormann, Harry, *Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen*, 4. überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart 2014.

Benner, Dietrich, *Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren*, Paderborn 2014 (Benner 2014).

Biehl, Peter, *Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik*, Neukirchen 1999. (Biehl 1999)

–, *Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre*, in: Albrecht Grözinger/ Jürgen Lott (Hgg.), *Gelebte Religion im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. Gert Otto zum 70. Geburtstag*, Rheinbach 1997, 380–411.

Biehl, Peter/ Bizer, Christoph/ Degen, Roland/ Mette, Norbert/ Rickers, Folkert/ Schweitzer, Friedrich (Hgg.), „Jesus Christus in Lebenswelt und Religionspädagogik“, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Bd. 15*, Neukirchen 1999 (JRP 1999).

- Niedersächsischer Bildungsserver, Kerncurriculum für das Gymnasium 5–10, 5, zitiert nach:
http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc_evrel_gym_i.pdf (Aufruf 25.4.2017).
- Bizer, Christoph, „*Jesus Christus, der Heiland. Religionspädagogische Briefe an einen jungen Freund*“, in: Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 15, Neukirchen 1999, 51–62.
 –, *Die Heilige Schrift der Kirche und der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule*. Jahrbuch für Religionspädagogik 8. Neukirchen 1992 (Bizer 1992).
 –, *Kirchgänge im Unterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion*, Göttingen 1995 (Kirchgänge).
 –, „*Das Wort Gottes und der Unterricht*“, in: *Der evangelische Erzieher* 46, Berlin und München 1994, 391–399.
- Böhm, Winfried/ Fuchs, Birgitta/ Seichter, Sabine (Hgg.), *Hauptwerke der Pädagogik*, 3. Aufl. Paderborn 2011 (Böhm 2011).
 –, *Die Reformpädagogik. Montessori, Waldorf und andere Lehren*, München 2012 (Böhm 2012).
- Bohne, Gerhard, *Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik*, Berlin 1929 (Bohne).
- Bucher, Anton A. (Hg.), ‚*Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben*‘, Jahrbuch für Kindertheologie 5, Stuttgart 2006.
- Dewey, John, *Democracy and Education* (1906), ebook 2016 (Dewey).
- Dömngen, Michael, „*Wenn Koordinaten sich verschieben: Zur Evangelizität der Religionspädagogik im mehrheitlich säkularen Kontext*“, in: *Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik* 15 (2016), Heft 2, 92–103.
- Dressler, Bernhard/ Johannsen, Friedrich/ Tammeus, Rudolf (Hgg.), *Hermeneutik. Symbol. Bildung. Perspektiven der Religionspädagogik seit 1945*, Neukirchen 1999
- Dressler, Bernhard, „*Warum und auf welche Weise Religionspädagogik als Theologie zu betreiben ist. Überlegungen zur Theologizität der Religionspädagogik*“, in: Thomas Schlag/ Jasmine Suhner (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017, 85–100.
- Ebach, Jürgen, „*[...] und behutsam mitgehen mit deinem Gott*“, *Theologische Reden* 3, Bochum 1995 (Ebach).
- Englert, Rudolf/ Hennecke, Elisabeth/ Kämmerling, Markus (Hgg.), *Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele, Analysen. Konsequenzen*, München 2014 (Englert 2014).
- Englert, Rudolf, „*Konfessioneller Religionsunterricht – zehn Thesen zum besseren Verständnis*“, in: Bernd Schröder (Hg.), *Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur*, Neukirchen 2014, 155–161.
- Englert, Rudolf/ Schwab, Ulrich/ Schweitzer, Friedrich/ Ziebertz, Hans-Georg (Hgg.), *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff*, Freiburg i. Br. 2012 (Englert 2012).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft 2014*.
- EKD, Kirchenamt (Hg.), *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift*, Gütersloh 1994.
 –, (Hg.), *Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft*, Gütersloh 2003 (EKD 2003).

- , (Hg.), *Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz*. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrausbildung, Hannover 2008 (EKD 2008).
- <https://www.ekd.de/3-Anforderungen-an-Kompetenzen-und-Standards-fur-den-Evangelischen-1307.htm>
- Grözinger, Albrecht/ Lott, Jürgen (Hgg.), *Gelebte Religion* im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. Gert Otto zum 70. Geburtstag, Rheinbach 1997.
- Grümme, Bernhard, *Differenz denken?* Überlegungen zu einer alteritätstheoretischen Dialogizität, in: Englert, Rudolf/ Schwab, Ulrich/ Schweitzer, Friedrich /Ziebertz, Hans-Georg (Hgg.), *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff*, Freiburg i. Br. 2012, 158–171 (Grümme).
- , *Religionspädagogik als theologisch anthropologisch begründete Bildungstheorie?* Überlegungen zur Relevanz einer religionspädagogischen Anthropologie, in: Thomas Schlag/ Jasmine Suhner (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017, 33–44.
- Halbfas, Hubertus, *Das dritte Auge*. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982.
- Hammelsbeck, Oskar, *Der kirchliche Unterricht*. Aufgabe – Umfang – Einheit (1939), 2. Auflage München 1947 (Hammelsbeck 39/47).
- , *Thesen zur Schulfrage* (29.4.1949) in: Sebastian Müller-Rolli, *Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918-1958. Dokumente und Darstellung*, Göttingen 1999. 614–618.
- , *Wie ist Erziehen noch möglich?* Berlin und Schleswig-Holstein 1974.
- Harbsmeier, Götz, *Von Barth zu Bastian*, in: Gert Otto/ Hans Stock, *Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung*, Hamburg 1968, 31–39.
- Hattie, John, *Lernen sichtbar machen für Lehrpersonen*, Überarbeitete deutschsprachige Ausgabe von *Visible Learning for Teachers*, Durchgesehener Nachdruck der ersten Auflage, Baltmannsweiler 2014.
- Hemel, Ulrich, *Ziele religiöser Erziehung*. Beiträge zu einer integrativen Theorie, Frankfurt / M 1988 (Hemel).
- Hentig, Hartmut von, *Bildung*, München & Wien 1996 (von Hentig).
- Hofheinz, Marco, *Bildung als ethisches Lernen anhand von kritisch-gebrochenen Vorbildern*. Impulse Dietrich Bonhoeffers, in: Marco Hofheinz/ Harry Noormann (Hgg.), *Was ist Bildung im Horizont von Religion?* Festschrift für Friedrich Johannsen zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2014, 80–105.
- Hofheinz, Marco/ Noormann, Harry (Hgg.), *Was ist Bildung im Horizont von Religion?* Festschrift für Friedrich Johannsen zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2014 (Hofheinz).
- Humboldt, Wilhelm von, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Breslau 1792/1851, Reclam, Stuttgart 1967.
- Husmann, Bärbel/ Merkel, Rainer (Hgg.), *Moment mal!* 1 Evangelische Religion. Lehrerband, Stuttgart 2013.
- Janowski, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott*. Eine Anthropologie der Psalmen, 4. Aufl. Neukirchen 2013.
- Johannsen, Friedrich, *Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen*, 4. Aufl. Stuttgart 2010.
- , *Bibeldidaktik – biblische Didaktik elementar* (Johannsen Bibeldidaktik), in: Harry Noormann/

- Ulrich Becker/ Bernd Trocholepczy (Hgg.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik*, 3., aktualisierte Aufl. Stuttgart 2007, 165–184.
- , (Hg.), *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010 (Johannsen 2010).
- , *Friedrich Johannsen* in: Friedrich Johannsen/ Wiegand Wagner, *Arbeitsbuch Systematische Theologie für Religionspädagogen*, Stuttgart 2014 (Johannsen/ Wagner 2014).
- , *Religionspädagogik im Spannungsfeld von Kritik und Gestaltung*, in: Horst F. Rupp (Hg.), *Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung*, Königshausen & Neumann 2011, 179–195.
- Josuttis, Manfred, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996 (Josuttis 1996).
- Kabisch, Richard, *Gottes Heimkehr. Die Geschichte eines Glaubens*, Göttingen 1907.
- , *Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage* (1910), 5. Auflage, hg. von Hermann Tögel, Göttingen 1920.
- Kittel, Helmut, *Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung*, 3. Aufl. Hannover 1957 (Kittel 1957).
- Kraft, Friedhelm/ Roose, Hanna, *Von Jesus Christus reden im Religionsunterricht. Christologie als Abenteuer entdecken*, Göttingen 2011.
- Kumlehn, Martina, „*Deutung des Lebens im Spiegel der christlichen Tradition: Religionspädagogische Erwartungen an eine systematisch-theologische Hermeneutik des Christentums*“, in: Theo-Web, *Zeitschrift für Religionspädagogik* 12 (2013), Heft 2, 34–35.
- , „*Hermeneutik christlicher Kommunikationsformen: Theologische Bildung als Bildung zur Sprachfähigkeit*“ (Kumlehn 2017), in: Thomas Schlag/ Jasmine Suhner (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017, 69–84.
- , „*Hermeneutik im Übergang: Deutungsräume religions- und hochschuldidaktisch eröffnen und verknüpfen*“, in: Theo-Web, *Zeitschrift für Religionspädagogik* 14 (2015), Heft 2, 54–69.
- Langer, Klaus/ Leonhard, Silke, „*Ist der konfessionelle Religionsunterricht am Ende?*“, in: *Zeitzeichen* 9/ 2017, 34–36.
- Lennert, Rudolf, *Bildung I*, in *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, D. 6, Berlin/New York 1980.
- Lischweski, Andreas, *Paul Natorp*, in: Winfried Böhm/ Birgitta Fuchs/ Sabine Seichter (Hgg.), *Hauptwerke der Pädagogik*, 3. Aufl. Paderborn 2011, 304–306.
- Luther, Martin, „*Auslegung des erstes Buchs Mosis*“, in: Johann Georg Walch (Hg.), *Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Erster Band, Auslegung des ersten Buches Mose, Erster Teil, Nachdruck d. 2., überarb. Aufl., St. Louis, Missouri, USA, 1880–1910, Groß-Oesingen 1986 (Luther, Mosis)*.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)*, EKK, 1990.
- Mendl, Hans, *Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder*, München 2008.
- Mette, Norbert/ Sellmann, Matthias (Hgg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie*, Freiburg i. Br. 2012.
- Michalke-Leicht, Wolfgang (Hg.), *Kompetenzorientiert unterrichten. Das Praxisbuch für den Religionsunterricht*, München 2011 (Michalke-Leicht 2011).

- Mokrosch, Reinhard, *Bonhoeffer als Religionspädagoge?* in: Horst F. Rupp/ Reinhard Wunderlich/ Manfred L. Pirner (Hgg.), *Denk-Würdige Stationen der Religionspädagogik. Festschrift für Rainer Lachmann. Unter Mitarbeit von Heidi Schönfeld, Jürgen Wolff und Hartmut Garreis*, Jena 2005, 277–292.
- Müller-Rolli, Sebastian, *Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918-1958. Dokumente und Darstellung*, Göttingen 1999 (Müller-Rolli).
- Naurath, Elisabeth, *Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik*, Neukirchen 2007.
- Nipkow, Karl Ernst, *Bildung in einer pluralen Welt*, Band 2: *Religionspädagogik im Pluralismus*, Gütersloh 1998 (Nipkow 1998).
 –, *Denkmodelle von Bildung auf dem Prüfstand. Zur metaphorischen Tiefengrammatik von Bildung unter evolutionsgeschichtlichen, pädagogischen und theologischen Perspektiven*, in: Ders., *Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert*, Band 1, *Bildungsverständnis im Umbruch. Religionspädagogik im Lebenslauf. Elementarisierung*, Gütersloh 2. Aufl. 2007, 66–93.
 –, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Band 2: *Das pädagogische Handeln der Kirche*, Gütersloh 1975.
 –, *Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert*, Band 1, *Bildungsverständnis im Umbruch. Religionspädagogik im Lebenslauf. Elementarisierung*, Gütersloh 2. Aufl. 2007 (Nipkow 2007).
 –, u. a. Hgg., *Religionspädagogik, Band 1: Von Luther bis Schleiermacher*, München 1991 (Nipkow/ Schweitzer 1991).
 –, *Wie über Gott sprechen?* In: Ders., *Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert*, Band 2: *Christliche Pädagogik und Interreligiöses Lernen, Friedenserziehung. Religionsunterricht und Ethikunterricht*, 2. Aufl. Gütersloh 2007, 407–430.
- Noormann, Harry/ Becker, Ulrich /Trocholepczy, Bernd (Hgg.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik*, 3., aktualisierte Aufl. Stuttgart 2007 (Noormann 2007).
- Nordhofen, Eckhard, *Nutzlose Nützlichkeiten oder das transfunktionale Paradox. Replik auf Elisabeth Naurath*, in: Rudolf Englert/ Ulrich Schwab/ Friedrich Schweitzer /Hans-Georg Ziebertz (Hgg.), *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Kontroversen um einen Leitbegriff*, Freiburg i. Br. 2012 (Englert 2012), 99–102.
 –, *Weltwirksam, weil weltfremd. Religionspädagogik in der Tradition der biblischen Aufklärung*, in: Englert 2012, 103–111.
- Obst, Gabriele, *Kompetenzorientiertes Lehren und Lernen im Religionsunterricht*, Göttingen 2008 (Obst).
- Oelkers, Jürgen, *Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte*, 4., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Weinheim und München 2005.
- Otto, Gert/ Stock, Hans, *Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung*, Hamburg 1968 (Otto/ Stock 1968).
- Pestalozzi, Johann Heinrich, *Gesammelte Werke: Pädagogische Schriften. Romane. Erzählungen. Fabeln*, e-artnow 2015.
- Pickel, Gert, *Ist Reden über Religion religiös? Anmerkungen zur Existenz einer säkularen Schweigespirale*, in: Miriam Rose/ Michael Wermke (Hgg.), *Religiöse Reden in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 57–88.
- Platzbecker, Paul, *Religiöse Bildung als Freiheitsgeschehen. Konturen einer religionspädagogischen Grundlagentheorie*, Stuttgart 2013.

- Preul, Reiner, *Evangelische Bildungstheorie*, Leipzig 2013 (Preul).
- Rose, Miriam/ Wermke, Michael (Hgg.), *Religiöse Reden in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016 (Rose/ Wermke 2016).
- Rothgangel, Martin/ Adam, Gottfried /Lachmann, Rainer (Hgg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 2012 (Rothgangel 2012).
- Rupp, Horst F. (Hg.), *Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung*, Würzburg 2011 (Rupp 2011).
 –, u. a. Hgg, *Denk-Würdige Stationen der Religionspädagogik. Festschrift für Rainer Lachmann*. Unter Mitarbeit von Heidi Schönfeld, Jürgen Wolff und Hartmut Garreis, Jena 2005 (Rupp 2005).
 –, (Hg.), *Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung*, Königshausen & Neumann 2011 (Rupp 2011).
- Ruster, Thomas, *Bezeugen alle Religionen denselben Gott?*, in: *Publik Forum* 20, Oktober 2017.
- Schambeck, Mirjam, *Bibeltheologische Didaktik*, Göttingen 2009 (Schambeck).
- Schimmel, Alexander, *Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen und Anregungen für die gymnasiale Oberstufe*, Ostfildern 2011.
- Schlag, Thomas/ Simojoki, Henrik, *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014 (Schlag/ Simojoki 2014).
- Schlag, Thomas/ Suhner, Jasmine (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017 (Schlag/ Suhner 2017).
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Über die Bildung zur Religion (1799)*, in Ders., *Texte zur Pädagogik*, Band 2, Frankfurt a. M. 2000.
- Schröder, Bernd, ‚...*apparebit nos de homine pene nihil scire*‘. Anthropologie der Unterscheidung bei Martin Luther, in: Schlag, Thomas/ Simojoki, Henrik, *Mensch – Religion – Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014, 142–153.
 –, *Religionspädagogik*, Tübingen 2012 (Schröder 2012).
 –, (Hg.), *Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur*, Neukirchen 2014 (Schröder 2014).
 –, *Theologische Bildung im öffentlichen Raum*, in: Thomas Schlag/ Jasmine Suhner (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017, 151–178 (Schröder 2017).
- Schweitzer, Friedrich, *Bildung*, Neukirchen 2014.
 –, *Elementarisierung und Kompetenz. Wie Schülerinnen und Schüler von ‚gutem Religionsunterricht‘ profitieren*, 3. Aufl. Neukirchen 2013 (Schweitzer 2013).
 –, *„Religiöse Bildung als Aufgabe der Schule“*, in: Martin Rothgangel/ Gottfried Adam/ Rainer Lachmann (Hgg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 2012, 92–105.
 –, *Die Religion des Kindes*, Gütersloh 1992 (Schweitzer 1992).
 –, *„Das Theologische der Religionspädagogik. Grundfragen und Herausforderungen“*, in: Thomas Schlag/ Jasmine Suhner (Hgg.), *Theologie als Herausforderung religiöser Bildung. Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik*, Stuttgart 2017, 9–20.
- Seichter, Sabine, *„Theodor Litt, Führen oder Wachsenlassen“*, in: Winfried Böhm/ Birgitta Fuchs/ Sabine Seichter (Hgg.), *Hauptwerke der Pädagogik*, 3. Aufl. Paderborn 2011 Böhm 2011, 257–259.
- Stallmann, Martin, *Christentum und Schule*, Stuttgart 1958.

- Tomberg, Markus, „*Der Religionsunterricht – ein locus theologicus?*“ Zugleich Erwägungen zum Profil der Religionspädagogik“, in: Norbert Mette/ Matthias Sellmann (Hgg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie*, Freiburg i. Br. 2012, 52–64.
- Türcke, Christoph, „*Was im Computer ist, ist noch längst nicht im Hirn*“. <http://www.sueddeutsche.de/bildung/schule-was-im-computer-ist-ist-noch-laengst-nicht-im-hirn-1.3576027> (Aufruf 20.Juli 2017). .
- Vogel, Bernd/ Roedenbeck-Wachsmann, Petra, *Glaubenskurs mit Dietrich Bonhoeffer*, Göttingen 2009.
- Wegenast, Klaus, „*Religionsunterricht an öffentlichen Schulen?*“ In: Gert Otto/ Hans Stock, *Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung*, Hamburg 1968, 66–72.
- Wiersing, Erhard, *Theorie der Bildung*. Eine humanwissenschaftliche Grundlegung; Paderborn 2015 (Wiersing).
- Zierer, Klaus, *Hattie für gestresste Lehrer*, 2. Aufl. Baltmannsweiler 2016 (Hattie 2016).
- Zimmermann, Mirjam, *Fragen im Religionsunterricht*. Unterrichtsideen zu einer schülerorientierten Didaktik, Göttingen 2013.
–, mit Zimmermann/ Ruben (Hgg.), *Handbuch der Bibeldidaktik*, Tübingen 2013.

(5) Hermeneutik

- Avemarie, Friedrich, *Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum*. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Jörg Frey und Angela Standhartinger, Tübingen 2013 (Avemarie).
- Barthes, Roland, *Der Tod des Autors*, in: Fotis Jannidis/ Gerhard Lauer/ Matias Matinez/ Simone Winko (Hgg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 185–193.
–, *Das Rauschen der Sprache*, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 2015.
- Bohn, Jochen, *Philosophischer Paulinismus*. Von einem neuen messianischen Ton im politischen Denken, in: Holger Zapf/ Oliver Hidalgo/ Philipp W. Hildmann (Hgg.), *Das Narrativ von der Rückkehr der Religion*, Wiesbaden 2018, 89–113.
- Bultmann, Rudolf, *Zum Problem der Entmythologisierung (1963)*, in: Ders., *Neues Testament und christliche Existenz* (hg. v. Andreas Lindemann), Tübingen 2003, 284–293 (Entmythologisierung).
- Dalferth, Ingolf Ulrich, „*Hermeneutische Theologie – heute?*“ in: Ders./ Pierre Bühler/ Andreas Hunziker (Hgg.), *Hermeneutische Theologie – heute?* Tübingen 2013, 101–116.
–, /Pierre Bühler/ Andreas Hunziker (Hgg.), *Hermeneutische Theologie – heute?* Tübingen 2013 (Dalferth 2013).
–, *Transzendenz und säkulare Welt*, Tübingen 2015.
- Dilthey, Wilhelm, „*Zur Entstehung der Hermeneutik*“, in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften V*, 6. unveränderte Aufl. Göttingen 1977 (Dilthey), 317–331.
- Eckehart, Meister, *Predigt 2 (Intravit Jesus in quoddam castellum)*, in: Ders., *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt v. Josef Quint, Zürich 1979, 159–164.
- Flacius Illyricus, Matthias, *De Ratione Cognoscendi Sacras Literas/ Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*, aus der *Clavis Scripturae Sacrae*. Ausgabe von 1719, in: *Instrumenta Philosophica*, Series hermeneutica III, Düsseldorf 1968.

- Foucault, Michel, *Die Archäologie des Wissens*, in: Ders., *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M. 2008.
- Franz, Markus, „*Inside and Beyond the 'Bonhoeffer-Archive' – Foucaultian Reflections on the Discourse of Bonhoeffer's Life and Theology*“, in: Peter Frick (ed.), *Bonhoeffer and Interpretative Theory. Essays on Methods and Understanding*, Frankfurt a. M. 2013 27–51.
- Frick, Peter (ed.), *Bonhoeffer and Interpretative Theory. Essays on Methods and Understanding*, Frankfurt a. M. 2013 (Frick).
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 7. Aufl. Tübingen 2010.
- Graf, Friedrich-Wilhelm, „*Ferdinand Christian Baur (1792–1860)*“, in: Heinrich Fries/ Georg Kretschmar (Hgg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. 2: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer, München 1983, 89–110.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Hofmann, Johann Christian Konrad von, *Biblische Hermeneutik*, nach Manuskripten und Vorlesungen hg. v. W. Volck, Nördlingen 1880 (Hofmann, Hermeneutik).
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 2. Aufl. Stuttgart und Paderborn 1984.
- Jannidis, Fotis/ Lauer, Gerhard/ Matinez, Matias/ Winko, Simone (Hgg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000 (Jannidis 2000).
- Körtner, Ulrich H. J., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006.
–, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen, 1994.
- Korsch, Dietrich, „*Die Bibel im Pfarramt*“, in: Regina Sommer/ Julia Koll (Hgg.), *Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert. Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2012, 117–127.
–, /Lars Charbonnier (Hgg.), *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags*, Göttingen 2008.
–, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen (Korsch).
- Landmesser, Christof/ Klein, Andreas (Hgg.), *Offenbarung – verstehen oder erleben. Hermeneutische Theologie in der Diskussion*, Neukirchen 2012.
- Lauster, Jörg, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, ebook, München 2016.
–, „*Das Programm ‚Religion als Lebensdeutung und das Erbe Rudolf Bultmanns‘*“, in: Dalferth 2013, 101–116.
- Lösch, Klaus, *Begriff und Phänomen der Transdifferenz*: www.wsp-kultur.uni-bremen.de/summerschool/download%20ss%202006/K.%20L%20F6sch%20Transdifferenz.pdf.
- Luz, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen 2014 (Luz).
- Marquardt, Manfred, *Biblizismus*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1998, 1553 f.
- Müller, Johannes, *Martin Bucers Hermeneutik*, Gütersloh 1965 (Müller, Bucer).
- Orth, Stefan/ Reifenberg, Peter (Hgg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg/München 2009.

- Otto, Rudolf, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1936), München 1987.
- Richter, Cornelia/ Dressler, Bernhard/ Lauster, Jörg, *Dogmatik im Diskurs*. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig 2014.
- Ricœur, Paul, *Essays on Biblical interpretation*, ed. by Lewis S. Mudge, Philadelphia 1980.
 –, *An den Grenzen der Hermeneutik*. Philosophische Reflexionen über die Religion Freiburg/München 2008.
 –, *Die Interpretation*. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1974 (Ricœur 1974).
 –, *The non-religious Interpretation of Christianity in Bonhoeffer*, in: Brian Gregor/ Jens Zimmermann (Hgg.), *Bonhoeffer and Continental Thought*, Bloomington & Indianapolis 2009, 156–176 (Ricœur 2009).
- Ritschl, Dietrich, *Bildersprache und Argumente*. Theologische Aufsätze, Neukirchen 2008 (Ritschl 2008).
- Rosenau, Hartmut, *Die Bibel – Kritik, Autorität und Wahrheit*. Vortrag auf der Jahrestagung der Internationalen Bonhoeffergesellschaft (ibg) am 6.9.2014 in Eisenach, abgedruckt in: *Bonhoeffer Rundbrief* Nr. 107, November 2014, 20–34
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, darin: *Vorlesungsnachschrift Jonas, Sommer 1819*, Kritische Gesamtausgabe Bd. II / 4, hg. v. Wolfgang Virmond unter Mitwirkung von Hermann Patsch, Berlin / Boston 2012.
 –, *Über die Religion (1799)*, 8. Aufl., hg. v. Rudolf Otto, Göttingen 2002.
 –, *Die Weihnachtsfeier*. Ein Gespräch, Zürich 1989.
- Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906)*, 9. Aufl. Tübingen 1984.
- Stock, Alex, *Poetische Dogmatik*. Christologie, 4. Figuren, Paderborn 2001 (Poetische Dogmatik. Christologie 4).
 –, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte*, Paderborn 2004.
 –, *Poetische Dogmatik, Gotteslehre. 3. Bilder*, Paderborn 2007.
- Stoellger, Philipp (Hg.), *Deutungsmacht*. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014.
- Theißen, Gerd, *Polyphones Verstehen*. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Berlin 2015.
- Thiselton, Anthony C., *Hermeneutics*. An Introduction, Cambridge 2009 (Thiselton 2009).
- Vosloo, Robert R., *Interpreting Bonhoeffer in South Africa? The Search for a Historical and Methodological Responsible Hermeneutic*, in: Frick, 119–142.
- Woyke, Johannes, *Contemporary Biblical Hermeneutics and Bonhoeffer's 'Theological' Exposition of Scripture*, in: Ralf Wüstenberg/ Jens Zimmermann, *God speaks to us*, Frankfurt a. M. 2013, 17–36.

(6) Sonstiges

- Barth, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 4. Aufl. Zürich 1981.
- Bethge, Eberhard, *Am gegebenen Ort*. Aufsätze und Reden 1970–1979, München 1979.
 –, *Erstes Gebot und Zeitgeschehen*. Aufsätze und Rede 1980–1990, München 1991.

- Drewermann, Eugen, *Strukturen des Bösen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.
- Duchrow, Ulrich, *mit luther, marx & papst den kapitalismus überwinden*, Hamburg 2017.
- Emmanuel, Frère (Taizé), *Gottes Liebe größer als gedacht*. Warum es notwendig ist, unsere Vorstellungen von Gott zu hinterfragen, Ostfildern 2015.
- Kleber, Claus, *Rettet die Wahrheit!* Berlin 2017.
- Gailus, Manfred, *Mir aber zerriß es das Herz*. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz, Göttingen 2010.
- Geyken, Frauke, Freya von Moltke. Ein Jahrhundertleben 1911–2010, 2. Aufl. München 2011.
- Huizing, Klaas, *Ästhetische Theologie. Der erlebte Mensch. Der inszenierte Mensch. Der dramatisierte Mensch*, Gütersloh 2015.
- Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam 1997.
- James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a. M. 1997.
- Jehle, Frank, *Emil Brunner*. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.
- Käßmann, Margot (Hg.), *Gott will Taten sehen*. Christlicher Widerstand gegen Hitler. Ein Lesebuch, München 2013.
- Kaufmann, Thomas, *Erlöste und Verdammte*. Eine Geschichte der Reformation, 2. Aufl. München 2017.
- Klie, Thomas, *Fremde Heimat Liturgie*. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke, Stuttgart 2010.
- Koerner, Joseph Leo, *Die Reformation des Bildes*, München 2017.
- Lewis, Clives Staples, *Die Chroniken von Narnia*, Berlin 2014 (7 Bände, darin: Der König von Narnia).
- http://www.londonremembers.com/subjects/dietrich-bonhoeffer? memorial_id=2023.
- Luther, Henning, *Religion im Alltag*. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- Luther, Martin, *Luther Deutsch*. Die Werke Luthers in Auswahl, Hg. v. Kurt Aland, Bd. 1, Göttingen 1991.
–, *Urteil über die Mönchsgelübde*. Vorrede (1522), in: Martin Luther, Christ und Welt Schriften IV, hg. v. Albrecht Beutel, Jubiläumsausgabe Verlag der Weltreligionen, Berlin 2015, 9–15.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Eine Christologie, 2 Bände, München 1991.
- Meyer, Winfried (Hg.), *Hans von Dohnanyi*. Verschwörer gegen Hitler ‚Mir hat Gott keinen Panzer ums Herz gegeben‘. Briefe aus Militärgefängnis und Gestapo–Haft 1943–1945, München 2015.
- Mühling, Markus, *Gott und die Welt in Narnia*. Eine theologische Orientierung, Göttingen 2005.
- Neumärker, Klaus-Jürgen, *Karl Bonhoeffer*, Leipzig 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, in: Ders., Gesammelte Werke, Köln 2012.

- Nitsche, Bernhard/ von Stosch, Klaus/ Tatari, Muna (Hgg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, Paderborn 2017.
- Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands*. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes (1934), 10. Aufl. Frankfurt a. M. 2013.
- Paefgen, Elisabeth K./ Geist, Peter, *Echtermeyer, Deutsche Gedichte*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Auswahl für Schulen, Berlin 2010.
- Pejsa, Jane, *Mit dem Mut einer Frau. Ruth von Kleist-Retzow. Matriarchin im Widerstand*, Moers 1996.
- Roedenbeck-Wachsmann, Petra/ Vogel, Bernd, *Werkbuch Paulus*. Inspirationen und Provokationen für Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Stuttgart 2016.
- Roedl, Urban, *Stifter*. Rowohlt-Monographie, Reinbek 1965.
- Rosa, Hartmut, *Resonanz*. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- Schilling, Heinz, *Martin Luther*. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2012.
- Schnorr von Carolsfeld, Julius, *Die Opfer Kains und Abels*, in: reprint Verlag Leipzig 2013. Strunk, Rainer, *Poetische Theologie*. Grundlagen. Bausteine. Perspektiven, Neukirchen 2008.
- Stupperich, Robert, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE) VII*, Artikel ‚Martin Bucer‘, 258–270.
- Tillich, Paul, „*Die religiöse Substanz der Kultur*“, in: Ders., *Schriften zur Theologie der Kultur*, Gesammelte Werke, Bd. 9., hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1967.
- https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Wittenberger_Konkordie&oldid=161324957
(Aufruf 25. März 2017).
- Wallmann, Johannes, *Georg Calixt*, in: *TRE*, 552–559.