

*Tiemo Rainer Peters*

## Kirche – Wagnis für andere

Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich Bonhoeffers

In drei Schritten soll Bonhoeffers Theologie im Blick auf ihr thematisches Zentrum „Kirche“ dargestellt und in ihren Konsequenzen für die Gegenwart sichtbar gemacht werden. Zunächst werden die Stationen des Bonhoefferschen Denkens abgeschritten. Dabei geht es weniger um einen genauen genealogischen Bericht als vielmehr darum, die ekklesiologischen Überhangfragen Bonhoeffers, also das, was aus seinem Werk mehr oder weniger unabgeholten in die Gegenwart hineinragt, aufzuspüren und zu benennen. Zweitens wird nach den methodischen und hermeneutischen Impulsen gefragt, die diese Theologie immer noch zu geben vermag. So fügen sich möglicherweise Bauelemente einer konsequenten und zeitgenössischen Kirchentheorie zusammen. Zuletzt konzentriere ich mich auf das, was Bonhoeffer am Ende – selbst schon brutal am Leben gehindert – von der kommenden Kirche erwartete, nein, auf Grund seiner schlimmen Erfahrungen forderte: eben von jener Kirche, die nicht zuletzt wir verwirklichen würden<sup>1</sup>.

Von der apologetischen zur prophetischen Ekklesiologie Bonhoeffers – Stationen

Nach wie vor scheint es wichtig, Bonhoeffer nicht ausschließlich werkimmanent, sondern im politisch-gesellschaftlichen Kontext zu erfassen: Gerade daß sich Geschichte in seine Theologie systematisch eingeschrieben hat, dürfte den Rang dieses Theologen ausmachen! Es gibt, folgt man dieser Vermutung, einen Prozeß der Solidarisierung und Radikalisierung: In den ersten Jahren, vor der Herausforderung durch die „Judenfrage“, ist Bonhoeffers Werk eher apologetisch. Die real existierende, real erfahrene (Volks-)Kirche wird gleichsam als Aktualisierung der geglaubten Kirche verteidigt. Am Ende wird Bonhoeffer seine Kirche dahingehend kritisieren, daß sie zwar die großen Begriffe des christlichen Glaubens durchhalte – und „in diesen Begriffen (sind) die Elemente der echten Prophetie“ enthalten (WEN 360)<sup>2</sup> –, aber das Prophetische bleibe unentfaltet, die nicht-religiöse Interpretation fehle. Bonhoeffer drängt jetzt darauf, daß die zu glaubende Kirche sich nun endlich als erneuerte und radikalisierte „Kirche für andere“ zu erkennen und zu erfahren gebe<sup>3</sup>.

1. Bonhoeffer promovierte 1927 mit einer dogmatischen Untersuchung zur



Soziologie der Kirche: „Sanctorum Communio“<sup>4</sup>. Sucht man nach einer Grundformel des Buchs, so bietet sich an: „Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen“ (SC 93), ist im Grund schon, wenn auch adamitisch verzerrt, ein Stück „neue Menschheit“, „Offenbarungsrealität“, zugespitzt und in christologischer Abwandlung eines Hegel-Wortes: „Christus als Gemeinde existierend“ (92) – und dies gerade nicht bezogen auf die Idee, sondern auf die empirische Kirche.

Worin die Problematik eines solchen Ansatzes liegt, braucht kaum gesagt zu werden: Es ist ein katholisierendes, die Gefahr des Triumphalismus in sich bergendes Theologumenon, Christus und Kirche weitgehend zu identifizieren. Die klare Wahrung einer eschatologischen Differenz wäre da sowohl nüchterner und ideologiekritischer, was die zu wünschende Präsenz der Kirche in der Welt betrifft, als auch gnädiger im Blick auf die Christen selbst, die ja nicht nur Stellvertreter Christi, sondern immer auch noch und vor allem auf seine Gnade Angewiesene sind.

Im Augenblick sollte eine für Bonhoeffers Werk zunehmend wichtig werdende Perspektive dieser frühen Arbeit unterstrichen werden: Bonhoeffer verteidigte damals die *Volkskirche* – jedenfalls solange sie offen wäre für die „Freiwilligkeitskirche“ (164). Aber er fügte hinzu: „Die kommende Kirche wird nicht bürgerlich sein“ (277). In den Jahren der zerfallenden Weimarer Republik, als Bonhoeffer diese Gedanken entwickelte, hielt er also, weil sie die empirische war, an der Volkskirche fest, mißtraute aber zunehmend ihrer bürgerlichen Konstruktion, beargwöhnte ihre sogenannte Unabhängigkeit, die er 1932 als ein „Gnadengeschenk“ bürgerlicher Kultur (GS V 232)<sup>5</sup> bezeichnete. Er meinte, daß die als „neue Menschheit“ mit dem Projekt einer verheißungsvollen Gesellschaft wesentlich verbundene Kirche einer Entwicklung verpflichtet sei, die über das Bürgertum hinausweise.

2. Bonhoeffer begreift die 1933 in Deutschland einsetzende Judenverfolgung (Boycott jüdischer Geschäfte; „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“) sofort als extreme gesellschaftliche, kirchliche und theologische Herausforderung. Damit ist er dem Kirchenkampf, ehe er überhaupt richtig begonnen hatte, schon voraus, kann ihn theologisch imaginieren, inspirieren, vorwärtstreiben. Bonhoeffer ist sein eigentlicher Protagonist!

Zwar betont er immer wieder, daß die Theologie hier „nicht selbst der kämpfende Teil“, sondern „Hilfsmittel“ ist und „ganz im Dienst der lebendig bekennenden und kämpfenden Kirche“ steht (GS I 253f.). Aber es ist ein Unterschied, ob Theologie nach dem Kampf zu denken beginnt, oder ob sie im Kampf selbst gegenwärtig ist. Letzteres ist für Bonhoeffers *Ekklesiologie des Kirchenkampfs* ohne Zweifel zu sagen. Die großen Aufsätze: „Die Kirche vor der Judenfrage“ (GS II 44ff.), „Die bekennende Kirche und die Ökumene“ (GS I 240ff.) und „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“ (GS II 217ff.) belegen das.

Zwei Aspekte seien erwähnt: Die Bekennende Kirche hatte nach Bonhoeffer



ihren eigentlichen Halt in der Ökumene – dann, wenn diese selbst von der Bekenntnisfrage, der Frage nach dem Christus als Ökumene existierend, geleitet wäre. Nur so könnten zum Beispiel ihre Worte zum Frieden verbindlich, fordernd, unüberhörbar sein. Das Zweite ist das Verhältnis der Bekennenden Kirche zum Staat, das von Bonhoeffer in den Kategorien des „mittelbar“ und „unmittelbar“ politischen Handelns beschrieben wird (GS II 48). Man braucht nicht ins Detail dieser Unterscheidung zu gehen, um feststellen zu können, daß die Kirche des „Christus präsens“ politisch ist, ob sie – „mittelbar“ – in kritischer Wachsamkeit verharret bzw. den Opfern der Politik (allen!) beisteht, oder ob sie – „unmittelbar“ – dem „Rad selbst in die Speichen fällt“, das heißt sich direkt beteiligt an der Beseitigung eines systemgewordenen Wahnsinns.

Politisch ist sie aber in einem noch ganz anderen Sinn. „In der Bergpredigt“, schreibt Bonhoeffer 1935, „sitzt die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk einmal in die Luft sprengen kann, bis von dem Feuerwerk nur ein paar ausgebrannte Reste übrigbleiben. Die Restauration der Kirche kommt aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat“ (GS III 25). Ich habe diese radikal pazifistische Nachfolge-Ekklesiologie, die von der „teuren“ und der „billigen Gnade“ handelt, gegen den Schein ihrer fast sektiererischen Weltlosigkeit immer als Konzept einer zeitkritischen Verweigerung gelesen; als Beginn „einer“, wie es an Sutz heißt, „ganz anderen Opposition“ (GS I 40). In jedem Fall gehört das Thema der subversiven Gewaltlosigkeit für Bonhoeffer ins Zentrum christlich-politischer Verantwortung angesichts total gewordener Verhältnisse – und zwar einschließlich der Frage der Kriegsdienstverweigerung, die ihn, entgegen anderslautenden Meldungen<sup>6</sup>, 1936 gerade nicht in Gegensatz zu einem Mann wie Hermann Stöhr brachte. Das tat dessen mangelndes Verständnis für die Bekennende Kirche!

3. Es gibt unter gewissen Umständen eine *Kirche jenseits der Kirche*: weil das unbedingte, in die Nachfolge drängende Christusbekenntnis möglicherweise auch noch unter ganz anderen, außerkirchlichen, ja areligiösen Bedingungen gelebt werden müssen. Bonhoeffer spricht in seiner „Ethik“ („Erbe und Verfall“) von einer „verheißungsvollen Gottlosigkeit“. Sie ist der Protest „gegen die fromme Gottlosigkeit, soweit sie die Kirchen verdorben hat, und wahrhaft damit in gewissem, wenn auch negativem Sinne das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kirche“ (E 110)<sup>7</sup>.

Hier tritt einer wohletablierten, in ihrer Frömmigkeit aber und ihrer Wahrheit „verdorbenen“ Kirche gleichsam von außen die „echte Kirche“ gegenüber: kritisch und negativ, verborgen unter dem Schein von Gottlosigkeit und Kirchenferne. Bonhoeffer versucht, eine Erfahrung nachzubuchstabieren, die er am ehesten im Widerstandskreis machte: daß der unmittelbar politische Kampf gegen Hitler, jene im Aufsatz zur Judenfrage dritte und extreme Form kirchlichen Handelns und



Bekennens, im Raum und mit Argumenten der real existierenden Kirche nicht mehr geführt werden konnte – so korrumpiert war Kirche in ihrem politischen Wesen!

Also hat Christus eine weit über die empirische Kirche hinausreichende, quasi politische Gestalt. Er ist (Hegel läßt immer noch grüßen, aber ebenfalls Barmen, zweite These!) der Wirkliche in allem Wirklichen; durch ihn wird „im Handeln der Christen das Weltliche und das Christliche eins“ (E 234), konzentriert in dem Begriff der „Verantwortung“, der „die zusammengefaßte Ganzheit und Einheit der Antwort auf die uns in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit“ ist. Dies ist Relativierung und Ausweitung von Kirche zugleich. Relativierung, weil das verantwortliche Handeln allein ekklesiologisch nicht mehr zu begründen war, sondern einer transekklesialen, transmoralischen Gewißheit folgte, die Bonhoeffer christologisch umschreibt und die den Verantwortlichen schon in die Teilnahme am Christusgeheimnis von Leiden und Tod, Schuld und Vergebung führt.

Aber dies ist zugleich eine Ausweitung von Kirche! Kirche ist für den späten Bonhoeffer „Herausgerufene“, „ek-klesia“ auch im Sinn von: herausgerufen aus der etablierten Kirche selbst, die sich so sehr kompromittiert und auf sich selbst konzentriert hatte, daß sie verlassen werden mußte, um in ihrer christlichen Wahrheit überhaupt erst wieder in den Blick kommen zu können. Diese Wahrheit heißt: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (WEN 415). In diesem systematischen Satz hat Bonhoeffer, negativ, eine zeitgeschichtliche Erfahrung festgehalten, die mitzutradieren ist: Kirche war nicht Kirche, als sie nicht für die Juden da war.

4. Die „*Kirche für andere*“ wird also möglich, wenn die kompromittierte Kirche verlassen wird. „Verlassen“ natürlich nicht im bürokratischen Sinn von Kirchenaustritt, sondern im radikalen Sinne von Umkehr und Buße. Und das wiederum hängt mit der später zu klärenden Frage zusammen: „Wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ek-klesia, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige?“ (WEN 306). Dies sind Perspektiven einer prophetischen Ekklesiologie, von der eingangs die Rede war.

Jedoch sollte der Kirchengedanke der Gefängnisbriefe jetzt nur in den werkgeschichtlichen Überblick eingeordnet werden, um dann später ausführlicher zur Darstellung zu kommen. Immerhin ist es ja wohl diese Ekklesiologie des „Für-andere-Daseins“, die als theologisches Zukunftsprojekt immer noch und mehr denn je der Ausarbeitung harret.



„Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt“ – Methodische und hermeneutische Voraussetzungen Bonhoeffers

In einem aufschreiartigen Brief Bonhoeffers an Rössler heißt es, „die Unsichtbarkeit macht uns kaputt . . . dies wahnwitzige dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten“ (GS I 61). Der Protest richtet sich ebenso gegen Barths Transzendentaltheologie wie gegen die christlich-bürgerliche „Lebensart“ insgesamt und gegen die Kirche, die „selbst am Sterben“ sei. Die ganze theologisch-innovative Energie Bonhoeffers, von der interdisziplinären Kirchentheorie des Frühwerks über die Einsicht der „Nachfolge“, „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“<sup>8</sup>, bis hin zu den Gefängnisbriefen, die Gott – sehr alttestamentlich, sehr lutherisch und sehr zeitbezogen zugleich – in seiner diesseitigen Erniedrigung zu denken wagen, gilt dem Versuch, diese „Unsichtbarkeit“ zu überwinden.

1. Das Gelingen einer gegen die „Unsichtbarkeit Gottes“ gerichteten Ekklesio-logie entscheidet sich an ihrer Bereitschaft, die sichtbare und die unsichtbare, die empirische und die geglaubte Kirche zusammenzudenken. Sie hängt folglich an ihrer Fähigkeit, zwei Bedingungen zu erfüllen und zwei mit diesen Bedingungen verbundene Gefahren zu vermeiden: Sie muß *theologisch* sein, ohne die empirische Kirche in der geglaubten zu entwichtigen; und sie muß *soziologisch* sein, ohne die geglaubte Kirche an die Plausibilitäten empirischer Wissenschaft auszuliefern.

Bonhoeffers „Sanctorum Communio“ war ein sehr früher, neue Maßstäbe setzender Versuch, dieses Dilemma methodisch anspruchsvoll zu lösen. Er hat es nicht gelöst, jedenfalls nicht so, daß wir seine Lösung einfach übernehmen könnten. Denn das, was hier als Soziologie figuriert, ist letztlich Apologetik, hat der Bestätigung und Verteidigung einer ekklesio-christologischen These zu dienen: daß Kirche der „als Gemeinde existierende“ Christus und so in gewissem Sinne schon eine „neue Menschheit“ sei. Nicht daß diese Bestimmung ohne theologische Rasanze wäre! Aber dies ist und bleibt Theologie, Sozio-Theologie. Soziologie, wenn sie interdisziplinär wirklich ernstgenommen würde, hätte eben diesem theologischen Anspruch empirisch nachzugehen, ohne selbst Theologie zu sein. Das heißt, die vom frühen Bonhoeffer inaugurierte Interdisziplinarität zwischen Theologie und Soziologie wäre nur in einem Verfahren denkbar, das durch methodische Unabhängigkeit und kritische Freiheit bestimmt ist. Letztlich also fehlt der von Bonhoeffer hier in Anspruch genommenen „Soziologie“ noch jene Eigenschaft, jener theologische „Freispruch“, möchte man fast sagen, den der späte Bonhoeffer dadurch erreicht, daß er den neuzeitlichen Wissenschaften „methodischen Atheismus“ attestiert („Gott als . . . Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden“, WEN 393) und theologisch abverlangt. Diese Klarstellung ist der eigentlich zukunftssträchtige Punkt! Deshalb kann man sagen, daß die im Frühwerk



Bonhoeffers angestrebte Interdisziplinarität im Spätwerk auf eine Weise begründet wurde, die eine echte „sozialanalytische Vermittlung“<sup>9</sup> innerhalb der Theologie erlaubt und eine interdisziplinäre Ekklesiologie im wissenschaftlich anspruchsvollen Sinn – also ohne daß die kooptierten Disziplinen in eine apologetische Rolle gezwungen würden – überhaupt erst möglich macht.

2. Die soziologischen Ambitionen Bonhoeffers verändern auch das innertheologische Verfahren seiner Ekklesiologie. Diese stellt sich einerseits bewußt auf den Boden der Barth'schen Offenbarungstheologie, andererseits wird durch ihre sozialanalytische Orientierung das Augenmerk auf Themen gelenkt – nicht zuletzt das der Kirche selbst! –, die sich dem Barth'schen Neukantianismus zunächst weitgehend entzogen. Nicht transzendental-idealistisch, sondern *ethisch-sozial* will Bonhoeffer ansetzen.

Nehmen wir das für ihn theologisch so bedeutende Thema des „anderen“, das bereits in „Sanctorum Communio“ anklingt. Es heißt dort, „daß die Liebe wirklich den anderen liebt, nicht den Einen im anderen . . . Woher nimmt Barth das Recht zu sagen, der andere sei ‚an sich unendlich gleichgültig‘, wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben. Gott hat den ‚Nächsten an sich‘ unendlich wichtig gemacht und ein anderes ‚an sich des Nächsten‘ gibt es für uns nicht . . . Soll ich denn letztlich doch wieder mit Gott allein in der Welt sein?“ (SC 119)

Eben dies „mit Gott allein zu sein“ liegt in der Konsequenz des transzendental-theologischen Ansatzes, so wie er im Zweiten Römerbriefkommentar Barths, auf den Bonhoeffer sich bezieht, vorherrscht. Dort kann Barth vom Kommen des Ewigen zum Menschen und so des Menschen zu sich selbst sprechen, ohne der Geschichte, der Gesellschaft, der Kirche oder des konkreten anderen zu bedürfen. In „Sanctorum Communio“ wird auch die Fehlerquelle benannt: „Der Idealismus hat keinen Blick für die Bewegung; die Bewegung der Dialektik des Geistes war eine abstrakt-metaphysische, die der Ethik aber ist eine konkrete“ (27). Deshalb setzt Bonhoeffer seine theologische Kontroverse mit Barth in der Frage nach dem „konkreten Gebot“ – vorrangig verstanden als Friedensgebot<sup>10</sup> – und der Bergpredigt („Nachfolge“!) fort, bis schließlich in den Gefängnisbriefen die Ethik ins Zentrum der Dogmatik und der Ekklesiologie rückt und so die theologischen Begriffe von innen her aufbricht und in Bewegung setzt: „der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente“ und: „die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (WEN 414f.).

Gegenüber einer ganz in die Unsichtbarkeit entrückten Transzendenz des „ganz Anderen“ beim frühen Barth und auch noch gegenüber der in den 60er Jahren entwickelten hoffnungstheologischen Transzendenz des „ganz Ändernden“ – die wieder auf den eschatologischen Vorbehalt Barths zurückgriff und damit erneut am Problem der Ethik zu scheitern drohte –, begründet also der späte Bonhoeffer mit seiner ethisch-sozialen Transzendenz des (unterdrückten/marginalisierten) anderen eine ganz neue Theologie, die nicht idealistisch denkt, nicht transenden-



taltheologisch argumentiert, keiner steilen Eschatologie huldigt und doch Wort- und Offenbarungstheologie bleibt: eine nichtpositivistische, eine im weitesten Sinn ethisch-politische Offenbarungstheologie. Befreiungstheologie scheint hier anfänglich und am richtigen theologischen Ort gleichsam vorprojektiert.

3. Für Bonhoeffer, der die im transzendentaltheologischen Verfahren produzierte „Unsichtbarkeit Gottes“ überwinden will, wird zunehmend klar: Das christliche Handeln, die kirchliche Praxis, ihre Nachfolge-Existenz ist nicht etwas Zweites, der theologischen Theorie Nachgeordnetes, sondern ist umgekehrt deren innere, orientierende und stimulierende Kraft<sup>11</sup>.

Dieser *praktischen Hermeneutik* liegt eine neue Erfahrung zugrunde. Bonhoeffer macht sie unter anderem im Weltbund. Speziell in seiner dortigen Friedensarbeit, die er engagiert und phantasievoll, aber nie in schwärmerischer Blauäugigkeit betrieben hatte, sondern inhaltlich, mit einem Blick, würden wir heute sagen, sowohl für das Weltfriedensthema wie auch für die Probleme der regionalen Befreiungsbewegungen: „Wo eine Gemeinschaft des Friedens“, sagt er, „Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muß die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden“ (GS I 153). Die neue Erfahrung verstärkt sich sodann im Kirchenkampf. Die „Blamage der Idee“, der reinen theologischen Theorie vor den kirchlichen und gesellschaftlichen Interessen war in dieser Zeit Nazideutschlands besonders offenkundig. Endlich ist die zum hermeneutischen Primat der Praxis führende Erfahrung fundamental verbunden mit jener „Perspektive von unten“, aus der Sicht „der Leidenden“, die Bonhoeffer ganz neue Gedanken und Themen aufzwingt. Es gibt „Stufen der Erkenntnis, Stufen der Bedeutsamkeit“, heißt es in den Gefängnisbriefen, eben jene Stufen und Prioritäten, die der Logik der Solidarität mit den Opfern, der Logik der Militanz, des „Heiligungskampfes“ (Ulrich Duchrow) der Kirche folgen. Seinem Patenkind schreibt er im Jahr 1944: „Denken und Handeln wird für euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt“ (WEN 325). Seine Kirche konfrontiert er mit dem „militanten“ Satz: „Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus dem Beten und dem Tun des Gerechten“ (WEN 328).

Innerhalb der praktischen Hermeneutik Bonhoeffers soll der Glaube keineswegs eingeengt werden auf das Niveau gängiger Praxis oder routinierten Alltagshandelns. Er muß in seiner Provokanz und „Torheit“ praktisch werden und das Handeln irritieren. Zu reden ist daher von der Art und Weise, wie den Glaubensgeheimnissen entsprochen werden kann, ohne sie aufzulösen, zu entschärfen oder zu banalisieren.

Dialektische oder paradoxe Theologien bieten sich an. Doch wie die Befreiungstheologen unserer Tage suchte Bonhoeffer nach einer nicht mehr nur und nicht mehr vorrangig denkerischen Lösung, selbst wenn sie die theoretisch überzeugendere wäre. Die Suche geht nach einem Weg, sagt Sobrino, „auf dem das



Udenkbare lebbar wird“<sup>12</sup>. Bonhoeffer war zuletzt der Meinung, daß der Widerspruch des Kreuzes und des ohnmächtig leidenden Gottes auf der Ebene des gelebten Lebens dargestellt werden müsse. Seine spekulative, noch stark an Hegel orientierte Kreuzestheologie überwindet ihren impliziten Idealismus dadurch, daß sie sich dieser praktischen Absicht unterwirft: „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden“ (WEN 395). Entsprechend muß, wie Bonhoeffer sagt, „eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden“ (WEN 312). Profaniert werden die christlichen Geheimnisse nicht zuletzt dort, wo sie nur gedacht, wo die Aporien des Glaubens nur theoretisch – etwa für den Geschmack des Bildungsbürgertums – aufgelöst werden sollen.

Hier wird mit einer langen und folgensweren Tradition gebrochen: Bruch mit dem theologischen Intellektualismus, der alles (ohne Verantwortung zu übernehmen!) verstehen, alles verbalisieren können will, selbst das Udenkbare, selbst das Kreuz, und Aufbruch in eine Dimension, in der das Udenkbare lebbar und der andere „unendlich wichtig“ wird. Diese Dimension heißt für Bonhoeffer in einem noch näher zu bestimmenden Sinn: Kirche.

4. Bonhoeffer war der Meinung, daß sich die gesamten Rahmenbedingungen von Theologie, Kirche und Christenheit gewandelt hätten und daß dieser Entwicklung durch „nicht-religiöse Interpretation“ entsprochen werden müsse. Es scheint klar, daß er keinen allgemeinen, systematischen Religionsbegriff vor Augen hatte, sondern eine bestimmte, „geschichtlich bedingte und vergängliche“ (WEN 305) Form von Religion: die „westliche“ Religion, mit ihren in die Weltflucht, Innerlichkeit, Passivität und doppelte Moral führenden Arbeitsteilungen. Letztlich ist jene bürgerliche Religion gemeint, die den Glauben als „Lebensakt“ verdrängte und sich selbst als etwas „Partielles“ an seine Stelle setzte (vgl. WEN 396), indem sie das weltliche Leben ebenso ausbeuterisch und entfremdend weiterlaufen ließ, wie sie ihm ihren metaphysischen Glanz und ihre religiöse Rechtfertigung („billige Gnade“) verlieh.

Worin besteht dann die neue, *nicht-religiöse Interpretation*? Bonhoeffer hat nicht an eine idealistisch-abstrakte Religionskritik gedacht. Er meinte offenbar, und dies ergänzt unsere bisherigen Beobachtungen, daß durch nicht-religiöse Interpretation der biblischen und dogmatischen Begriffe die Inhalte des Glaubens – aus ihrem folgenlosen bloßen Gedacht- und Gefeiertein befreit – wieder lebbar würden („teure Gnade“), daß sie den Menschen wieder radikal „an sein Leben auf der Erde“ verwiesen (WEN 369). Die Welt würde durch solche Interpretation sowohl in ihrer Mündigkeit als auch in ihren Herausforderungen und Schrecken, also religiös unverstellt und unverbrämt, wahrgenommen und als Ort des Glaubens identifizierbar. Letztlich als Ort Gottes selbst, der ja nur für den religiösen Interpreten ständig in der Gefahr ist, in die Welt, die Politik, die gesellschaftlichen Verhältnisse hineingezogen zu werden. Für Bonhoeffer, den alttestamentlich



denkenden Lutheraner, war Gott dagegen immer schon hineingezogen, wurde bereits in den Verfolgten verfolgt, mit den Juden zu Tod gequält: Gott in seiner „Schekinah“<sup>13</sup>, seiner Leidensgestalt, seiner Weltlichkeit und Sichtbarkeit. Dies war nicht nur die theologische Heimholung und Überbietung des von der Philosophie (Hegel, Nietzsche) und vom Atheismus verkündigten „Todes Gottes“ (der in seiner Fixierung auf den Macht-Gott der Religion sich nun selbst noch als „religiös“ erweist). Sondern mehr noch vollzog sich hier die Rückkehr des jüdischen Gottes in die christliche Theologie.

Etwas anderes wird fast beiläufig erwähnt und ist doch wesentlich: „Ich hoffe damit für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können“ (WEN 416), heißt es ebenso knapp wie entschieden am Ende jenes „Entwurfs einer Arbeit“, in der Bonhoeffer sein Theologieprojekt systematisch entfalten wollte. Adressat der nicht-religiösen Interpretation als dem Paradigma einer nachbürgerlichen Theologie ist also die Kirche<sup>14</sup>. Ihr gilt letztlich der gesamte methodisch-hermeneutische Aufbruch innerhalb dieser Theologie, die gerade auch in den Gefängnisbriefen „Hilfsmittel“ sein wollte, „nicht Selbstzweck“.

#### Neugeboren aus dem Beten und Tun des Gerechten – Wie Bonhoeffer die Kirche der Zukunft sah

Von der Kirche, als dem Adressaten der nicht-religiösen Interpretation, wurde gesagt, sie entstehe, wenn die aus Bonhoeffers Sicht vor allem im Dritten Reich kompromittierte Kirche verlassen würde: „verlassen“ nicht im banalen, meist selbst noch einmal tief bürgerlichen Sinn von „Kirchenaustritt“, sondern im radikalen Sinn von Buße und Umkehr. Gedacht ist bei dieser Umkehr, die Bonhoeffer in seinem Tauftext als „Neugeborenwerden“ bezeichnete, an eine Grenzüberschreitung, ja eine Sprengung jener Fesseln, die der Kirche durch „Religion“, das heißt durch Bürgertum, westlich-abendländische Ideologie oder durch religiös-politischen Eurozentrismus angelegt waren. Der andere, für den und mit dem Kirche nur Kirche Jesu Christi sein kann, zeigt sich überhaupt erst nach einer solchen Entfesselung, kann eigentlich erst jetzt „unendlich wichtig“ genommen werden. Bonhoeffer scheint sich diese Kirche der „religionslosen Christen“ innerhalb eines breiten und vielfältigen Spektrums „zwischen Osten und Westen“ (WEN 308) vorgestellt zu haben. Sie würde, als solidarische Kirche, hervorgehen aus dem „Beten“ und „Tun des Gerechten unter den Menschen“ (WEN 328).

1. In den Gefängnisbriefen finden sich nur Andeutungen: Die Kirche muß „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend“ (WEN 415). Um dies zu können, wäre es nötig, daß sie ihr Eigentum weggibt; Pfarrer sollen keine Gehälter haben,



„eventuell einen weltlichen Beruf ausüben“ (ebd.). Bonhoeffer schwebte eine staatsfreie Kirche vor (vgl. GS II 433 ff.), die sich sozusagen offiziell und strukturell darauf festgelegt hätte, ihren Bestand und ihre Zukunft nicht weiterhin durch Macht, Besitz oder Privilegien zu sichern. Kirche sollte sich auch nicht an jene von Bonhoeffer bereits 1932 ausgemachte „Peripherie“ zurückziehen dürfen, von der her sie dann doch wieder nur „herrschend“, „beurteilend und verurteilend“ in alles hineinreden würde (vgl. GS V 233): Die *Kirche der Religionslosen* steht „nicht an den Grenzen, sondern mitten im Dorf“ (WEN 308). Zudem wäre sie soziologisch ganz anders zusammengesetzt, jedenfalls nicht ausschließlich „Sache der Klein- und Großbürger“ (WEN 414). Der „religionslose Arbeiter“ wäre selbstverständlich integriert; die Pfarrer und Priester wären möglicherweise selber Arbeiter.

Das „Dasein für andere“, durch das nach Bonhoeffer die Kirche der religionslosen Christen charakterisiert ist, meint also nicht die Existenz karitativer Herablassung, denn es gibt nichts, von wo sich Kirche herablassen, betreuerisch zuwenden könnte: Sie ist selbst schon unten, ihr „Für-andere-Dasein“ ist ein Mit-anderen-Dasein. Nur religiöse Interpretation kann auf den Gedanken verfallen, Bonhoeffer habe hier einen idealismusverdächtigen ekklesialen Altruismus vertreten.

Um die Perspektive auszuweiten und gleichzeitig ins Detail zu gehen: Besondere Bedeutung dürfte Bonhoeffers Theologie des religionslosen Christentums für ein Thema der Dritten Welt besitzen, in das die westlich-abendländische Kirche unheilvoll und blutig verstrickt ist: für das Thema der Mission. Es stehe paradigmatisch für eine Vielzahl von Problemen, die bei der Begegnung des Christentums mit der außerchristlichen oder der säkularen Welt auftreten. Thesenhaft formuliert: Nur eine Kirche religionsloser Christen kann bzw. dürfte missionieren, weil nur sie fähig und frei ist, fremde religiös-kulturelle Welten, statt sie missionarisch zu vernichten, in sich aufzunehmen, ohne dennoch in ihrer eigenen christlichen Identität zerstört zu werden.

Die verheerendsten Wirkungen der Mission wurden zweifellos dadurch hervorgerufen, daß Glaube und Religion – Religion als Inbegriff einer bestimmten bürgerlichen Kultur – identifiziert worden waren. „Die Kirche muß sich fragen“, sagt der in der Ordenstradition von Las Casas stehende Claude Geffré, und verweist damit auf eine andauernde Gefahr, „ob sie nicht die radikale Neuheit des Evangeliums als Frohe Botschaft hinter dem falschen Skandal eines durch westeuropäische Inhalte, Vorschriften, Praktiken und Strukturen verursachten Kulturschocks verborgen hat“<sup>15</sup>. Günter-Paolo Süss vom brasilianischen Indianermissionsrat (Cimi) stellt fest: „Im Laufe der Geschichte haben Missionare immer mit dem Samenkorn des Glaubens auch den Erdboden (Kultur) dazu mitgebracht, mißtrauend, ob dieser Same in fremder Erde gedeihen könne.“<sup>16</sup>

Die religionslose Kirche ist für andere da, ohne deren Anderssein zu vernichten. Sie läßt jenen „Narzißmus der kleinen Unterschiede“ (Süss), durch den die Mission der vielen christlichen Religionsgemeinschaften geprägt ist, hinter sich und kann



den christlichen Glauben „im Plural kultureller und religiöser Erfahrungen“ (Süss) vermitteln. Sie bewahrt ihn zugleich für sich selbst in einer Weise, die diesen Glauben vor religiös-kultureller Versteinierung und Ideologisierung schützt. Weil sie den Glauben nicht mit Religion und Kultur, das heißt letztlich: nicht mit Macht verwechselt, kann sie überhaupt erst zur Bündnispartnerin der Opfer dieser Kultur und dieser Religion werden. In Bonhoeffers Sprache: „Kirche für andere“.

2. Wie entsteht diese radikale *Solidarität*, wie muß sich Kirche verändern, um „für andere“ da zu sein? In Bonhoeffers „Entwurf einer Arbeit“ heißt es mit Blick auf die immer ängstlicher und faktisch immer unsolidarischer gewordene Beken nende Kirche: „Allgemein in der Beken nenden Kirche: Eintreten für die ‚Sache‘ der Kirche etc., aber wenig persönlicher Christusglaube . . . Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere“ (WEN 414). Tatsächlich wird hier der Endzustand einer Bekenntnisbewegung beschrieben, die, wenn auch noch so zaghaft, als Kampf für andere begonnen hatte und als pure Selbstbehauptung, als Einigelungskampf endete. In diesem Bild ist Bonhoeffers Sicht seiner Kirche gleichsam fixiert. Die peinliche Fortsetzung der Beken nenden Kirche in der Bekenntnisbewegung nach dem Krieg bestätigt: Eine kirchliche Bewegung war aus dem Kirchenkampf in den Zustand „eines ideologischen Krieges“ (Comblin)<sup>17</sup> geraten.

Die gesuchte solidarische Kirche ist eine des „Wagnisses“, nicht der ideologischen Abgrenzung. Sie ist eine „demobilisierte“ Kirche. Sie denkt nicht sosehr in Kategorien der Lehre als vielmehr in Kategorien des Lebens, des Engagements, der solidarischen Praxis. Wenn ich Bonhoeffer recht verstehe, wollte er alles hingeeordnet wissen auf diese Praxis: Die Begriffe der Offenbarung – andernfalls würden sie „positivistisch“ – sollten von hierher interpretiert, die organisatorische Gestalt der Kirche in Richtung der „Notleidenden“ verändert und die Sprache der Verkündigung sollte umformuliert werden in „die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt“ (WEN 328).

3. Aus dem „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“ (WEN 328) würde, wenn überhaupt, die neue Kirche hervorgehen. Was innerhalb der theoretischen Vergewisserung mit einer praktischen Lösung der Glaubensaporien gemeint war, tritt hier zutage.

Gern werden das „Beten“ und das „Tun“ der Kirche – sogar unter jeweiliger Berufung auf Bonhoeffer selbst – gegeneinander ausgespielt, so daß in den veröffentlichten Leitbildern einer erneuerten Kirche auf der einen Seite die spirituelle, meditative Kirche der Beter steht, die den Schritt ins Engagement wie eine alles bedrohende Verführung betrachtet, während sich auf der anderen Seite die praxisorientierte, aktionistische Kirche der Engagierten befindet, für die alles Spirituelle fast in die Nähe des Obszönen gerät. Das, worum es Bonhoeffer ging, wird in beiden Klischees preisgegeben:



Die spirituelle Kirche, die ausschließlich betend und kontemplierend der Geheimnisse des Glaubens innezuwerden versucht, würde in ihrer Sonderwelt letztlich doch den Gesetzen der Welt gehorchen, die sie nicht reflektiert, nicht kritisiert, durch die sie aber gerade deshalb um so intensiver bestimmt und marionettenhaft gelenkt wird. Die Kirche der Aktivisten dagegen müßte, wenn sie sich nicht schon in den Aporien der Gesellschaft, die sie humanisieren will, verfängt, in die Aporien ihrer eigenen Religion zurückfallen – einer Religion, die sie nicht mehr thematisiert, obwohl sie stimmungsmäßig völlig auf ihr basiert: Noch in den unmittelbar politischen Solidaritäts- oder Friedensgruppen lebt ja die Religion fort, meist jedoch unbewußt, fern jeder kritischen Reflexion, als vages Bedürfnis. Wer kultiviert dieses Bedürfnis? Beiden polarisierend gegenübergestellten Kirchenbildern wird jeweils das zum unlösbaren Problem, was sie ausgrenzen.

Bonhoeffer scheint mit seinen Überlegungen zur „Arkandisziplin“, zu „Kult“ und „Gebet“ darauf aufmerksam zu machen, daß das weltlich-politische Handeln im Sinn des solidarischen Für-andere- und Mit-anderen-Daseins nur dann zum Ort des Glaubens, zu jenem Ort also werden kann, an dem das „Udenkbare lebbar“ und der andere unendlich wichtig wird, wenn noch um die Udenkbarkeit als solche, das heißt letztlich um das Gottesgeheimnis gewußt wird und sei es nur im Arkanum des Schweigens: „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“ (WEN 401).

Diese messianische „Erkenntnis“ ist nicht Gegenbegriff zum Tun, sondern stellt sich wie ein offener Raum dar, in den man eintreten kann: Einladung zu einem Handeln, das die Todeszonen nicht scheut und Rettungen für möglich hält, die von der Auferstehungshoffnung festgehalten werden. Solche Hoffnung wiederum vertröstet nicht, sondern verweist den Menschen ihrerseits „in ganz neuer Weise an sein Leben auf der Erde“ (WEN 369). Kirche wäre vielleicht am ehesten diese Einladung. Sie wäre es in dem wortwörtlichen Sinn, daß sie die human Engagierten, alle, die nach Frieden und sozialer Gerechtigkeit suchen, sammelt und ermutigt. Sie wäre diese Einladung natürlich vorrangig „für andere“, das heißt für die Armen, die Schwarzen, die Indianer und Campesinos, kurz: für die Leidenden und die Opfer – aber vergessen wir nicht: Sie ist selbst arm, schwarz, Indio und Campesino, das heißt Opfer. Schließlich wäre die „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmende“ Kirche (WEN 415) diese Einladung auch in dem Sinn, daß die verschiedenen weltlich-christlichen Tätigkeitsfelder und Projekte, die sich so leicht verselbständigen und im „Narzißmus der kleinen Unterschiede“ (Süss) rivalisierend gegeneinanderstellen, verwiesen werden auf das Geheimnis des „Menschen für andere“ (WEN 414), das heißt auf Christus, in dem sie ihren Zusammenhalt finden und wo der andere in seinem Anderssein wohl auch erst unendlich ernstgenommen wird.



Dieser kirchliche Dienst der Integration und Kommunikation (der die Militanz der Kirche nicht ersetzt!) wird in den Protokollnotizen einer Basisgemeinde aus El Salvador veranschaulicht<sup>18</sup>. Alles, was über die „im Beten und im Tun des Gerechten“ neugeborene Kirche zu sagen war, läßt sich darin wie in einem Gleichnis bündeln und zusammenfassen: „Eines Tages waren wir in der Gruppe der Reflexion, und es stellte sich die Frage: Wenn wir sagen ‚Gib uns heute unser tägliches Brot!‘, was ist das, was wir erbitten? Einige sagten: das Brot der Tortilla. Andere: das Brot der Weisheit. Andere: das Brot der Eucharistie. Andere: das Brot des Wortes Gottes. Aber es gab eine Gruppe unter den Anwesenden, die nichts sagte, als sie gefragt wurde. Sie antwortete schließlich: Wir als Christen müssen bitten und uns sorgen um das integrale Brot! Wir wissen, daß das Wort Gottes, daß die Eucharistie nährt, die Weisheit stärkt, und die Tortilla braucht man auch. Wir werden kämpfen, damit jeder Bruder dieses integrale Brot bekommt. Alles dieses, was ernährt.“

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Instrukтив waren: U. Duchrow, *Bekennende Kirche und Ökumene als Thema der Zukunft*, in: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, hrsg. v. E. Feil u. I. Tödt (München 1980) 31 ff.; W. Huber, *Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei D. Bonhoeffer*, ebd. 87 ff.
- <sup>2</sup> *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. v. E. Bethge (München 1970); zit. WEN.
- <sup>3</sup> Zu dieser diachronen Darstellung vgl. T. R. Peters, *Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach D. Bonhoeffer*, in: *Verspieltes Erbe? D. Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegs-protestantismus*, hrsg. v. E. Feil (München 1979) 94 ff.
- <sup>4</sup> München 1969; zit. SC.
- <sup>5</sup> *Gesammelte Schriften* (München 1965–1972); zit. GS.
- <sup>6</sup> E. Röhm, *Sterben für den Frieden. Spurensicherung: Hermann Stöhr (1898–1940) und die ökumenische Friedensbewegung* (Stuttgart 1985); vgl. E. Bethge, D. Bonhoeffer. *Theologe, Christ, Zeitgenosse* (München 1967 u. ö.) 495.
- <sup>7</sup> *Ethik*, hrsg. v. E. Bethge (München 1963); zit. E.
- <sup>8</sup> *Nachfolge* (München 1964) 22.
- <sup>9</sup> C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Mainz 1983) 33 ff.
- <sup>10</sup> H. E. Tödt, *D. Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*, in: *Frieden – das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik D. Bonhoeffers*, hrsg. v. H. Pfeifer (München 1982).
- <sup>11</sup> Vgl. hierzu: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie* (Mainz 1977 u. ö.) 47 ff.; G. Casalis, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie* (Stuttgart 1980) 37 ff.
- <sup>12</sup> J. Sobrino, *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977) 143.
- <sup>13</sup> P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (München 1968).
- <sup>14</sup> C.-J. Kaltenborn, *Nicht-religiöses Credo in Lateinamerika*, in: *Beitr. zur Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin* 5 (Berlin 1981) 49.
- <sup>15</sup> C. Geffré, *Théologie et choc des cultures* (Paris 1984), zit. bei G.-P. Süss.
- <sup>16</sup> G.-P. Süss, *Anderssein – Integration – Widerstand. Notizen über Befreiung und zur Sache der Indianer* (Referat auf dem 18. Lateinamerikatag Wien 1985, Ms. 14).
- <sup>17</sup> J. Comblin, *Die Basisgemeinden als Ort neuer Erfahrungen*, in: *Concilium* 11 (1975) 263 ff.
- <sup>18</sup> *Basisgemeinden und Befreiung* (Wuppertal 1981).