

Dietrich Bonhoeffer – Weltdienst als Heildienst

„Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen!“¹ Mit diesem provokanten Wort bringt Dietrich Bonhoeffer, dessen Geburtstag sich am 4. Februar 2006 zum 100. Mal jährt, sein Leben und seine Theologie mit aller Schärfe auf den Punkt: Christentum bedeutet nicht Flucht aus der Welt, sondern Einsatz für die Welt – ein Thema, das nichts an Aktualität verloren hat. Daher ist es auch nicht genug, ihn mit einer rein biographisch gehaltenen Würdigung zu ehren. Vielmehr ist Bonhoeffer ein so herausragendes Beispiel dafür, wie Leben und Theologie, Denken und Glauben zu innerer Einheit finden, daß die Frage nach seiner Bedeutung für uns heute in eben dieser Einheit ansetzen muß².

I. Christ – Theologe – Märtyrer

Dietrich Bonhoeffer entstammte einer Familie mit großbürgerlichem, teils aristokratischem Hintergrund und akademisch-intellektuellem Charakter. Seine Verwurzelung in der Elite Deutschlands bestimmte seinen weiteren Weg und auch sein Denken: Zum einen ebneten ihm die Verwandtschaftsbeziehungen zu Familien wie Dohnanyi, Leibholz und Yorck von Wartenburg den Weg in die Widerstandsgruppe des 20. Juli; zum andern war er mit der Überzeugung aufgewachsen, daß die Zugehörigkeit zur Elite mit der Verpflichtung einhergeht, sich in den Dienst der Menschen zu stellen und – wo nötig – auch stellvertretend für jene zu handeln, denen es an Möglichkeit, Mut oder Einsicht dazu fehlt.

Für einen Sohn aus solcher Familie – mit besten Chancen für eine akademische oder diplomatische Laufbahn – war die Wahl, Theologie zu studieren, eher untypisch³. Andererseits waren Großvater und Urgroßvater mütterlicherseits bereits Theologieprofessoren gewesen. Auch daß sein Bruder Walter im Jahr 1918 gefallen war, dürfte für die Studienwahl Dietrichs nicht unwesentlich gewesen sein⁴. Am Anfang seiner Studien verbrachte er ein Semester in Rom, wo er begann, sich für Ekklesiologie zu interessieren. Dem Kirchenthema widmete er nicht nur seine Dissertation („Sanctorum Communio“: DBW 1); es spielte auch in seinem weiteren Denken, bis in die Ethik hinein, eine Schlüsselrolle – was für einen ganz im Luthertum stehenden Theologen dieser Zeit doch überrascht. In Berlin begegnete Bonhoeffer dann der von Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann geprägten liberalen Theologie, zugleich aber auch dem Denken Karl Barths. In der Folge bemühte er sich um eine Ver-

mittlung beider Positionen und entwickelte in kritischer Abhebung von beiden einen eigenen, von personal-relationalem Denken geprägten theologischen Ansatz.

Die wirkmächtigste Wende erfuhr Bonhoeffers Denken aber nach seiner Habilitation („Akt und Sein“: DBW 2) durch einen Studienaufenthalt am Union Theological Seminary in New York (1931), wo er unter anderem die „Social-gospel“-Bewegung kennenlernte und sich zunehmend dafür zu interessieren begann, eine Ethik mit konkretem Wirklichkeitsbezug zu entwickeln⁵. So betonte er in aller Deutlichkeit die Verpflichtung der Christen gegenüber der Welt: Aufgrund des Christusereignisses sind Gott und Welt nicht mehr zu trennen, weshalb jede wahrhaft christliche Glaubenspraxis stets in der Welt und für die Welt wirken muß⁶.

Nachdem Bonhoeffer schon vor der Machtübernahme Hitlers den Nationalsozialismus als grundsätzlich inhuman und mit dem Christentum absolut unvereinbar gebrandmarkt hatte⁷, verlor er 1933 seine Dozentur und wurde mit Lehrverbot belegt. In der folgenden Zeit des Kirchenkampfs schloß er sich der „Bekennenden Kirche“ an, die sich politisch wie theologisch in Gegensatz zur „Reichskirche“ positionierte. Von 1935 bis 1937 leitete er deren Predigerseminar in Finkenwalde. In der sorgfältigen Pflege von geistlichem Leben, gemeinsamem Gebet und brüderlicher Gemeinschaft sah er eine wesentliche Voraussetzung für das ethische und politische Handeln in der Welt. Spiritualität und Politik fanden hier zu einer Einheit, die sich im Begriff der „Nachfolge“ verdichtete – das gleichnamige Buch Bonhoeffers legt beredtes Zeugnis dafür ab (DBW 4).

1937 wurde Finkenwalde auf staatliche Anordnung geschlossen. Die Bekennende Kirche sah sich auch in anderen Bereichen zu Kompromissen genötigt. Bonhoeffer, der eine klarere Haltung forderte, geriet so mehr und mehr in Distanz zu seiner Kirche. Im Frühjahr 1939 wurde ihm ein längerer Studienaufenthalt in den USA angeboten; so sollte der allen unbequem gewordene Pastor aus dem Spiel genommen und damit auch der Konflikt zwischen Bekennender Kirche und Regime entschärft werden. Bonhoeffer allerdings blieb nur wenige Wochen in New York, weil ihm mehr und mehr deutlich wurde, daß er sich nicht aus der Verantwortung stehlen durfte. An Reinhold Niebuhr schrieb er:

„Ich muß diese schwere Periode unserer Geschichte mit dem christlichen Volk Deutschlands durchleben. Ich werde kein Recht haben, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Deutschland nach dem Krieg mitzuwirken, wenn ich nicht auch die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volk teile.“⁸

Obwohl Bonhoeffer überzeugter Pazifist war, vollzog er bewußt den Schritt zum aktiven – wenn nötig auch gewaltsamen – Widerstand. Überzeugt davon, daß man der geschichtlichen Entwicklung, die er als Situation der Sünde erkannte, nicht durch das Hochhalten ethischer Prinzipien begegnen könne, sondern nur durch konkretes Handeln, war er auch bereit, das „heute und hier Notwendige“ zu tun – mit allen Konsequenzen („Ethik“: DBW 6, 87, 267 u.ö.).

Am 3. April 1943 wurde er verhaftet. Die Briefe aus dem Gefängnis – gesammelt im Band „Widerstand und Ergebung“ (DBW 8) – zeigen, wie für Bonhoeffer immer klarer wird, daß die originäre Aufgabe der Christen für die Welt, für das „Heute und Hier“, darin besteht, in „tiefer Diesseitigkeit“ zu leben⁹. „Tiefe Diesseitigkeit“ bedeutet in diesem Zusammenhang aber eben *nicht* Abwendung vom Glauben, sondern vielmehr dessen radikale Umsetzung: Nachfolge Christi als Kenosis. Christus, der ganz in diese Welt eingegangen ist, befreit seine Jüngerinnen und Jünger nicht aus der Welt, sondern stellt sie in diese Welt hinein, damit sie sich rückhaltlos in den Dienst für die Menschen stellen. Diese Grunddynamik seines Denkens realisierte sich auch in Bonhoeffers Leben: Nachdem Dokumente seine Beteiligung am Putschversuch vom 20. Juli 1944 erwiesen hatten, war sein Schicksal besiegelt: Am 9. April 1945 wurde er im KZ Flossenbürg auf direkten Befehl Hitlers ermordet.

Nicht nur sein radikaler Einsatz, auch die Schärfe seines Denkens fordern heute noch heraus. Für die katholische Theologie ist Bonhoeffer dabei insbesondere aufgrund seines radikal reformatorischen Ansatzes interessant: Die Artikel „*sola fide*“, „*sola gratia*“ und „*solo Christo*“ bilden die Grundpfeiler seines Denkens. Aber dieser christozentrisch-gnaden theologische Ansatz führt eben nicht in eine spiritualistische Weltflucht, sondern in eine durch und durch praktisch-ethische Theologie. Diese Grunddynamik der Bonhoefferschen Theologie wird im folgenden für jene drei Bereiche entfaltet, die mir für die praktische Gestaltung des Christseins und damit auch für Fragestellungen von Ethik und Pastoral, damals wie heute, am wesentlichsten erscheinen: das Menschenbild, die Rolle der Kirche in der Welt und die Gestaltung der Nachfolge Christi.

II. Menschsein in der Spannung von Sünde und Erlösung

Was für den jungen Barth die Erfahrung des Ersten Weltkriegs, das war für Bonhoeffer die des Nationalsozialismus: Die Hoffnung der liberal-bürgerlichen Religion auf eine fortschreitende Humanisierung der Welt zerbrach an der Erkenntnis, daß die Macht der Sünde nicht zu leugnen ist, daß Gott und Welt, Gottes Wille und menschliche Verfassungen nicht einfachhin zu identifizieren sind. Zugleich widerspricht Bonhoeffer aber ebenso der Auffassung, daß Gott und Welt einander in radikaler Opposition gegenüberstehen. So wendet er sich zum einen gegen die liberal-protestantische „natürliche Theologie“ und das katholische Naturrechtsdenken, weil beide in einem unhistorischen Erlösungsverständnis die bleibende Realität der Sünde unterschätzen und so in der Versuchung stehen, die jeweils bestehenden Verhältnisse vorschnell mit Gottes Willen zu identifizieren. Andererseits widerspricht er aber auch einer zu statischen dialektischen Theologie bzw. einem weltfeindlichen Fundamentalismus, die beide ungeachtet der Erlösungswirklichkeit die Welt als nur sündhaft ansehen und meinen, sich um Gottes willen von der Welt abwenden zu müssen. Bon-

hoeffter dagegen geht es um die doppelte Realität von Sünde und Erlösung, die beide – „unvermischt und ungetrennt“ – in der Welt begegnen. Auf die bekannte protestantische Formel gebracht: Der Mensch ist in dieser Welt stets beidem unterworfen, d. h. „*simul iustus et peccator*“ („gerechtfertigt und Sünder zugleich“).

Diese Spannung, konsequent zu Ende gedacht, führt Bonhoeffer dazu, die Rechtfertigung *sola gratia* zur Basis seiner gesamten Theologie zu machen – der Ethik und der Pastoral ebenso wie der Dogmatik:

„Ursprung und Wesen *alles christlichen Lebens* liegen beschlossen in dem einen Geschehen, das die Reformation Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein genannt hat. Nicht was der Mensch an sich ist, sondern was der Mensch in diesem Geschehnis ist, gibt uns Aufschluß über das christliche Leben“ (DBW 6, 137; Hervorhebung GPJ).

Menschsein in Beziehung

Was bedeutet es nun praktisch und konkret, den Menschen von der Erlösungswirklichkeit, also von Gott her zu verstehen? Oft erscheint gerade der Rekurs auf die Erlösung bzw. Rechtfertigung als theologischer „Joker“, der alles bedeuten kann und daher konkret nichts besagt. Wenn Theologie aber relevant, das heißt auf die Realität bezogen sein soll, dann sind Erlösung und Sünde nicht auf innere seelische Befindlichkeiten des Individuums zu reduzieren, sondern müssen als reales Geschehen in den Blick genommen werden: als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch.

Bonhoeffer grenzt sich in seiner Anthropologie auf doppelte Weise gegen die in der Moderne vorherrschenden Auffassungen ab: Zum einen betont er gegen den liberalen Individualismus, der über weite Strecken die protestantische Theologie seiner Zeit prägte, die wesenhafte Bezogenheit des Menschen auf andere hin. Zugleich wendet er sich aber ebenso deutlich gegen die Reduktion des Einzelmenschen auf ein bloßes Moment des „Volkes“ (im Faschismus) bzw. der „Klasse“ (im Marxismus):

„In der Masse geht die Grenze der Personhaftigkeit verloren, der Einzelne ist nicht mehr Person, sondern nur noch Teil der Masse, mitgerissen und gelenkt von dieser“ („*Communio Sanctorum*“: DBW 1, 61).

Als relationales Wesen definiert sich der Mensch also weder ausschließlich als Individuum noch als bloßer Teil eines Ganzen, sondern als zum Selbstsein freigegebenes Geschöpf, als Selbstand in Beziehung – zu Gott ebenso wie zu anderen Menschen und der Schöpfung. Das Ich erkennt sich vom Du her und auf das Du hin ausgerichtet, wobei im menschlichen Du das göttliche Du konkret Gestalt gewinnt. Menschen werden so zu „Mittlern“ Gottes. Wenn nun aber das Wesen des Menschen Beziehung ist, Dasein-für-die-anderen, dann ist auch die Freiheit des Menschen wesentlich Freiheit-für-die-anderen (vgl. „Akt und Sein“: DBW 2, 85) – ethisch gewendet: Verantwortung.

„Freiheit ist eben nicht in erster Linie ein individuelles Recht, sondern eine Verantwortung, Freiheit ist nicht in erster Linie ausgerichtet am Individuum, sondern am Nächsten“ (DBW 16, 540).

Sünde als „*incurvatio in seipsum*“

So bestimmt Bonhoeffer auch die Sünde nicht primär moralisch, sondern streng theologisch als Verweigerung der Verantwortung für die anderen, d.h. im traditionellen Sinn als „*incurvatio in seipsum*“ („Verkrümmung in sich selbst“): Der Sünder ist der Mensch, der sich nicht mehr aus seinen Beziehungen heraus versteht – von-Gott-her und auf-die-anderen-hin –, sondern sich selbst autark als Zentrum der Welt betrachtet. Dann aber werden Welt und Menschen nicht mehr in ihrem Selbstsein anerkannt, sondern nur als Mittel zum Zweck der eigenen Bedürfnisse. Wenn der Mensch sich selbst zum Gott macht – und darin sieht Bonhoeffer das Wesen der „Sünde Adams“, der sein wollte wie Gott¹⁰ –, korrumpiert er die ursprüngliche Beziehung zu seinen Mitmenschen wie zur Natur: Sind sie nützlich, werden sie ausgebeutet, sind sie Konkurrenten, werden sie vernichtet. Das im tiefsten sündhafte Prinzip der totalen Konkurrenz – symbolisch gefaßt im Brudermord Kains – erweist sich für Bonhoeffer als Kern jeder sozialdarwinistischen Ideologie, insbesondere natürlich der nationalsozialistischen.

Rechtfertigung als Befreiung zur Weltverantwortung

Erlösung besteht darin, daß nicht der Mensch sich zu Gott erhebt, sondern daß Gott selbst zum Menschen herabsteigt und so die zerbrochene Beziehung wiederherstellt: In Christus realisiert Gottes Sohn als Mensch das Leben-für-die-andere. Wenn nun Christus in seinem absoluten „*pro-aliis*“-Sein ganz auch „*pro-me*“ ist – hier wird der Artikel des Glaubensbekenntnisses „*propter nos homines et propter nostram salutem*“ („für uns Menschen und zu unserem Heil“) zentral –, dann ist mein Leben in Christi Zuwendung aufgehoben; dann ist der Mensch, der sich im Glauben dem menschengewordenen Gott öffnet, nicht mehr auf sich selbst geworfen. „*Sola fide*“ vermag der Mensch von neuem sein Menschsein als „*sola gratia*“ gestiftete Gottesbeziehung zu realisieren, womit die Sünde überwunden wird und heile – das heißt geheilte – Beziehungen zu anderen Menschen möglich sind. In Christus ist also nicht nur das Gottes-, sondern auch das Weltverhältnis neu gestiftet:

„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“ („Ethik“: DBW 6, 40).

Die hier umrissene Erlösungswirklichkeit steht jedoch unter eschatologischem Vorbehalt: Sie ist noch nicht vollendet, eröffnet aber eine Dynamik zur Vollendung hin. Obwohl also die Sünde grundsätzlich überwunden ist, leben auch die Glaubenden immer noch unter dem Einfluß der „Adamsmenschheit“: „Ausgespannt zwischen dem Nein und dem Ja leben wir nun“ (ebd. 250). Allerdings läßt der an Christus Glaubende sein Weltverhältnis nicht mehr allein von der „Vergangenheit“ der Sünde Adams bestimmen, sondern auch und primär von der „Zukunft“ Christi (vgl. „Akt und Sein“: DBW 2, 157–161) – eine Bestimmung, die keineswegs bloß spirituell, sondern in höchstem Maß praktisch zu verstehen ist:

„Christliches Leben heißt Menschsein inkraft der Menschwerdung, heißt gerichtet und begnadigt sein inkraft des Kreuzes, heißt ein neues Leben leben in der Kraft der Auferstehung“ („Ethik“: DBW 6, 150).

III. Kirche in der Nachfolge Christi

Wenn nun der Eintritt Gottes in unser Leben uns dazu befreit, „frei für Gott und den Bruder“ (ebd. 137) und die Schwester zu werden, so folgt daraus, daß der Glaube grundsätzlich nichts rein Individuelles sein kann: Glaube ist zwar höchstpersönlich, aber gerade deshalb nicht Privatsache. Wenn aber der Glaube wesentlich gemeinschaftlich charakterisiert ist, lassen sich Christologie und Ekklesiologie nicht voneinander trennen. Diese These aus dem Mund eines in höchstem Maß lutherisch denkenden Theologen dieser Zeit läßt aufhorchen, spricht doch Bonhoeffer nicht von der „unsichtbaren“ Kirche aller Glaubenden, sondern von der konkreten, sozial verfaßten Kirche, wie sie sich in der sichtbaren Gemeinde realisiert. Insofern sie die Gemeinschaft derer ist, die glaubend Christus nachfolgen, d.h. in ihrem Wort und in ihrer Praxis das Werk Christi weiterführen, bezeichnet sie Bonhoeffer als „*Christus praesens*“ (DBW 11, 331 u.ö.) bzw. „Christus als Gemeinde existierend“ („Sanctorum Communio“: DBW 1, 76 u.ö.). Als Gemeinschaft der geheilten Beziehungen, wo das Für-die-anderen tatsächlich gelebt wird, ist sie Zeichen für das anbrechende Reich Gottes; zugleich ist sie in Verkündigung und Weltdienst das Werkzeug seiner Ankunft¹¹. So und nur so realisiert die Kirche das *pro-aliis*-Sein Christi: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ („Widerstand und Ergebung“: DBW 8, 560).

„Gemeinschaft der Heiligen“ und „Gemeinschaft der Sünder“ zugleich

Allerdings ist die Kirche selbst nicht schon das Reich Gottes. Sie ist zwar „*communio sanctorum*“, aber ebenso „*communio peccatorum*“, weil auch ihre Glieder zwar im Glauben gerechtfertigte, aber aktuell doch auch immer noch Sünder sind. Da

sich Bonhoeffers Theologie gegen jeden Spiritualismus wendet und von konkreten Personen und Gemeinschaften handelt, verwahrt er sich auch dagegen, die „sichtbare“ sündige Kirche von einer „unsichtbaren“, heiligen und makellosen zu trennen. Vielmehr betont er:

„Kirche ist ein Stück Welt, verlorene, gottlose, unter den Fluch getane, eitle, böse Welt. ... Kirche ist die Gegenwart Gottes in der Welt. Wirklich in der Welt, wirklich Gegenwart Gottes. ... Kirche ‚ist‘ immer beides zugleich. Wer nur eines von beiden sieht, sieht nicht die ‚Kirche‘“ (DBW 12, 235–237).

Zwar wirkt in der Kirche der Heilige Geist, aber aufgrund des eschatologischen Vorbehaltes und der immer noch wirksamen Macht der Sünde kann die Kirche ihr konkretes Denken und Handeln nicht ausschließlich mit dem Heiligen Geist identifizieren. Vielmehr bleibt sie bis zum jüngsten Tag von menschlicher Unvollkommenheit und Sünde geprägt (vgl. „Sanctorum Communio“: DBW 1, 141 f.):

„Der Riß geht ... mitten durch die empirische Kirche hindurch, in ihr selbst muß der Kampf entbrennen von gut und böse, nie wird es eine reine Kirche geben, wie es auch nie eine gegeben hat“ (ebd. 193).

Der Gegensatz von Gerechtigkeit und Sünde läßt sich also nicht auf einen Gegensatz von Kirche und Welt reduzieren: In der Kirche gibt es Sünder und Gerechte (ebd.), und in der Welt stehen „Gottlose“ und „unbewußte Christen“ nebeneinander (vgl. „Widerstand und Ergebung“: DBW 8, 545–547).

Die Kirche muß damit rechnen, daß sie nicht nur aufgrund ihrer Botschaft Kritik und Anfeindung erfährt, sondern auch deshalb, weil sie in ihrer Sündhaftigkeit dem berechtigten ethischen Anspruch der Welt ebenso wenig gerecht wird wie dem Anspruch des Evangeliums. Daher darf die Kirche weder den Widerspruch noch die Zustimmung der Welt als Ausweis ihrer Göttlichkeit verstehen – eine Versuchung, die ja zu allen Zeiten aktuell ist:

„Es ist nicht gut, wenn die Kirche sich voreilig ihrer Niedrigkeit rühmt. Es ist aber auch nicht gut, wenn sich die Kirche voreilig ihrer Größe und Macht rühmt, sondern allein dann ist es gut, wenn die Kirche sich ihre Sünden vergeben läßt“ (DBW 12, 348).

So darf die Kirche auch gar nicht erst versuchen, von sich aus zur „*societas perfecta*“ zu werden. Die Folge wäre doch bloß ein „perfektionistisches Sektentum“ (DBW 11, 299) in diametralem Widerspruch zum Evangelium, denn „es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre“ („Ethik“: DBW 6, 53). Daher gilt insbesondere für die Kirche, bis hinauf zu ihren höchsten Amtsträgern und größten Heiligen:

„Der Mensch soll und darf Mensch sein. Alles Übermenschentum, alles Bemühen über den Menschen in sich hinauszuwachsen, alles Heroentum, alles halbgöttliche Wesen fällt hier

vom Menschen ab; denn es ist unwahr. Der wirkliche Mensch ist weder ein Gegenstand der Verachtung noch der Vergötterung, sondern ein Gegenstand der Liebe Gottes“ (ebd. 81).

Daraus folgt nun unmittelbar, daß die Kirche „eine Kirche der offenen Grenzen“¹² zu sein hat:

„Jedes Ausleseprinzip und jede damit verbundene Absonderung, ... ist für eine christliche Gemeinschaft von größter Gefahr. ... Der Ausschluß des Schwachen und Unansehnlichen, des scheinbar Unbrauchbaren aus einer christlichen Lebensgemeinschaft kann geradezu den Ausschluß Christi, der in dem armen Bruder an die Tür klopft, bedeuten“ („Gemeinsames Leben“: DBW 5, 32f.).

Zugleich kann sich die Kirche aber auch nicht mit dem Status der Unvollkommenheit zufrieden geben – das wäre bloß „billige Gnade“, die Bonhoeffer vehement ablehnt¹³. Da sich eindeutige Existenzaussagen – „ist“ sündig, „ist“ heilig – verbieten, bleibt nur der Weg der Christusnachfolge als dynamischer Prozeß: „Solidarität mit der sündigen Welt“ (DBW 11, 299), um in (heils-)geschichtlichem Handeln die Sünde zu überwinden. So tritt die Kirche sowohl der Sünde der Welt als auch der Sünde in den eigenen Reihen entschlossen entgegen¹⁴ und muß sich dabei doch stets ihrer eigenen Sündhaftigkeit bewußt bleiben: „Darum bekennt die Kirche, daß sie fehlt und sündigt“ (DBW 12, 392). Daß dieses Bekenntnis nicht einfach allgemein bleiben darf, wenn es Sinn haben soll, liegt auf der Hand. Das „Schuldbekenntnis der Kirche“ (vgl. „Ethik“: DBW 6, 129–134), das Bonhoeffer 1941 formuliert, spricht daher auch ganz konkret die Sünden der Kirche seiner Zeit an, insbesondere Feigheit, Anpassung und Kollaboration: „Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie“ („Ethik“: DBW 6, 129).

Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes in der Welt

Weil die Kirche eben nicht schon das Reich Gottes ist, deshalb kann ihre Aufgabe auch nicht darin bestehen, die Welt zu „verchristlichen“ oder gar zu „verkirchlichen“. Sie kann, darf und soll nicht mehr und nicht weniger, als mitten in der Welt den Raum für Gott freihalten – und zwar so, daß in ihr und durch sie Gott sein Reich aufrichten kann. Das geschieht aber nur dort, „wo die Kirche in Solidarität mit der Welt verharret und allein von Gott das Reich erwartet“ (DBW 12, 270).

So formuliert Bonhoeffer kurz und pointiert: „Willst du Gott, so halte dich an die Welt“ (DBW 10, 513), und wendet sich heftig gegen jede Tendenz, sich „hinterweltlerisch“ (sic!) aus der konkreten Welt zu verabschieden:

„Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ‚christlich‘ zu sein auf Kosten der Erde. Im Hinterweltlertum läßt es sich prächtig leben. Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem

Abstoß in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. Man überspringt die Gegenwart, man verachtet die Erde, man ist besser als sie ... Aber Christus will nicht diese Schwäche, sondern macht den Menschen stark. Er führt ihn nicht in Hinterwelten der religiösen Weltflucht, sondern er gibt ihn der Erde zurück als ihren treuen Sohn“ (DBW 12, 265).

Ebensowenig wie einer pseudochristlichen Weltflucht kann Bonhoeffer aber einem säkularen Christentum abgewinnen, das meint, das Reich Gottes selbst errichten zu können. Solcher Säkularismus führe nur dazu, daß die „Kämpfer für Gottes Sache“ sich so sehr in den Kampf mit der Welt stürzen, daß sie Gott aus dem Blick verlieren (vgl. DBW 12, 266f.):

„Es sind nun Hinterweltlertum und Säkularismus nur die beiden Seiten derselben Sache – nämlich daß Gottes Reich nicht geglaubt wird. Weder der glaubt es, der zu ihm aus der Welt flieht ..., noch der glaubt es, der es als ein Reich der Welt selbst aufrichten zu sollen meint. ... Wer Gott liebt, liebt ihn als Herrn der Erde, wie sie ist; wer die Erde liebt, liebt sie als Gottes Erde. Wer Gottes Reich liebt, liebt es ganz als Gottes Reich, er liebt es aber auch als Gottes Reich auf Erden“ (ebd. 267f.).

Das Reich Gottes ist eine eschatologische Wirklichkeit, es ist eben noch nicht – auch nicht in der Kirche – vollendet, aber es ist im Werden, und zwar nicht theoretisch, sondern praktisch, nicht in Worten, sondern in Taten¹⁵. Was also das Wesen der Kirche und der Christen ausmacht, ist die Nachfolge Christi als bleibende Aufgabe.

IV. Christliche Lebenspraxis als Nachfolge

Nachfolge Christi ist für Bonhoeffer die spirituelle und theologische Basis jeder christlichen Ethik. Mit der wachsenden Enttäuschung über die mangelnde Klarheit und Standfestigkeit seiner Kirche sieht er darin auch mehr und mehr eine Herausforderung an die einzelnen, die bereit sind, „stellvertretend“ für die Gesamtheit – für die Kirche wie auch das Volk – zu handeln.

Glaube in der Welt: Nachfolge als „teure Gnade“

Aus diesem Grund wendet sich Bonhoeffer auch vehement gegen das Mißverständnis, daß die reformatorischen Prinzipien „*sola gratia*“ und „*sola fide*“ zur Passivität oder Gleichgültigkeit gegenüber der Situation der Welt führen dürften. Ein solches Gnadenverständnis nennt er „billig“, um klarzustellen: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche“ („Nachfolge“: DBW 4, 29). Dagegen spricht er sehr bewußt von „Nachfolge“ als „teurer Gnade“:

„Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft, Gnade ist sie, weil sie in die Nachfolge *Jesu Christi* ruft; teuer ist sie, weil sie dem Menschen das Leben kostet, Gnade ist sie, weil sie ihm so das Leben erst schenkt; teuer ist sie, weil sie die Sünde verdammt, Gnade, weil sie den Sünder rechtfertigt. Teuer ist die Gnade vor allem darum, weil sie Gott teuer gewesen ist, weil sie Gott das Leben seines Sohnes gekostet hat – ‚ihr seid teuer erkaufte‘ –, und weil uns nicht billig sein kann, was Gott teuer ist. ... Teure Gnade ist Menschwerdung Gottes“ (ebd. 31).

Nachfolge ist nun nicht ein Programm für eine spirituelle Elite, sondern ganz grundlegend die Berufung jedes einzelnen Christen: „Die Taufe in den Leib Christi hinein verändert nicht nur den persönlichen Heilsstand des Getauften, sondern auch alle seine Lebensbeziehungen“ (ebd. 251). So befähigt sie auch zum Widerstand gegen alles, was in den konkreten menschlichen Verfassungen sündig ist: „Der Widerspruch gegen die Welt muß in der Welt ausgetragen werden“ (ebd. 260).

Christlicher Glaube realisiert sich also im konkreten Handeln mitten in der Welt – und zwar sowohl im persönlichen als auch im gemeinschaftlichen und politischen Bereich. Dabei kann die Kirche keineswegs den Bereich des „Weltdienstes“ und der Politik den einzelnen Christen überlassen, um sich selbst auf den „Heilsdienst“ zu beschränken. Denn Welt- und Heilsdienst sind nicht nur nicht zu trennen, sie sind grundsätzlich identisch. Wer meint, der Kirche obliege allein der Bereich des „Religiösen“, hat nicht verstanden, was Christentum und Glaube bedeuten. Weil es um das Heil der Welt geht, d. h. um die Heilung der Welt durch Christus, und weil die christliche Gemeinde in ihrem Handeln Christus repräsentiert, deshalb müssen die Christen und auch die Kirche als ganze in der Welt wirken, die gnaden-losen Verhältnisse bekämpfen und so Räume der Gnade eröffnen. Der „politische Charakter“ gehört daher „unabdingbar“ sowohl zum Handeln der Christen als auch zum Handeln der Kirche¹⁶!

Christliche Ethik als Realisierung des Willens Gottes in der Welt

Bonhoeffers theologisches Denken führt folgerichtig in die Ethik, die er – wiewohl Fragment geblieben – als logischen Endpunkt seiner Theologie betrachtete¹⁷. Christliche Ethik versteht er dabei als die praktische Umsetzung des Willens Gottes, der ja „nichts anderes (ist) als das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit bei uns und in unserer Welt“ („Ethik“: DBW 6, 60f.). Alle „vorletzten“ Werte – Menschenwürde und Humanität vor allem – stehen nicht für sich, sondern ruhen im „Letzten“, in der absoluten Wirklichkeit Gottes, ohne mit dieser identifiziert und damit selbst verabsolutiert werden zu können¹⁸. So ist jedes verantwortliche menschliche Handeln bleibend auf das „Letzte“, d. h. auf das Reich Gottes hin bezogen: nicht als dessen „Herstellung“, sondern als „Wegbereitung“.

Diese Wegbereitung muß nun aber unter den konkreten Bedingungen der Welt geschehen. Ethik darf sich daher nicht auf abstrakte Ideale und Normen zurückzie-

hen. Diesen kommt zwar Bedeutung zu, aber eben nur relative, denn absolut ist nur das Reich Gottes selbst. Wer also im Sinn christlicher Ethik handeln will, für den wird die „Wirklichkeitsgemäßheit“ („Ethik“: DBW 6, 221 u. ö.) zum wesentlichen Kriterium:

„Weil es nicht um die Durchführung irgendeines geistlosen Prinzips geht, darum muß in der gegebenen Situation beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überhaupt. Es muß der Blick in die nächste Zukunft gewagt, es müssen die Folgen des Handelns ernstlich bedacht werden, ebenso wie eine Prüfung der eigenen Motive, des eigenen Herzens versucht werden muß. Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein“ (ebd. 267).

In diesem Sinn wirklichkeitsgemäß zu handeln, ist aber eine komplexe Herausforderung: Denn der Mensch ist selbst „*simul iustus et peccator*“, und zugleich findet er sich mitten in einer Welt vor, die zwar schon erlöst ist, aber doch auch immer noch von Sünde geprägt. Aufgrund dieser eschatologischen Spannung steht die Welt in ihrer konkreten geschichtlichen Situation stets im „Zwielicht“ einer unaufhebbaren Vieldeutigkeit (vgl. ebd. 221). Damit ist aber auch die ethische Entscheidung nicht einfach eine Entscheidung zwischen dem „klar erkannten Guten“ und dem „klar erkannten Bösen“, sondern stets ein existentielles „Wagnis“ (ebd. 246) – ein Wagnis, das man um der Welt willen eingehen muß und das man um Christi willen auch eingehen kann. Das authentische Beispiel für diese Position ist Bonhoeffers Entscheidung, sich dem militärischen Widerstand gegen Hitler anzuschließen – jenseits aller ethischen Eindeutigkeit, aber im klaren Bewußtsein, daß das Wagnis eingegangen werden muß, weil Nicht-Handeln eine Verweigerung der Verantwortung bedeuten würde.

Kirche als primärer Ort christlicher Ethik

Die Offenheit und Uneindeutigkeit der Welt wäre aber für den einzelnen eine wahrhaft heil-lose Überforderung, würde sich der (Heils-)Wille Gottes für die Welt nicht in der Gemeinschaft der Glaubenden konkret manifestieren. So ist es auch nicht der einzelne, der allein nach dem immer nur uneindeutig erkennbaren Willen Gottes suchen muß; vielmehr hat die Kirche die Aufgabe, im Licht des Evangeliums das hier und heute konkret Geforderte zu erkennen und zu verkünden:

„Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, der Vollmacht, sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr: Gott ist uns ‚immer‘ gerade, ‚heute‘ Gott“ (DBW 11, 332).

Der Kirche mutet Bonhoeffer hier ein Doppeltes zu: nicht nur die Kenntnis des Wortes Gottes, sondern ebenso die nötige Sachkenntnis, d. h. die adäquate Einschätzung der Situation. Denn nur von beidem her wird der ethische Anspruch konkret – und nur als *konkretes* Wort kann ein Wort auch Gottes Wort sein (vgl. ebd. 333). Aber wie kann die Kirche das konkrete Wort verkünden, wo sie doch selbst auch im „Zwielicht“ steht und ihre Einsicht begrenzt ist? Hier traut Bonhoeffer der Gemeinschaft, d. h. dem dialogischen Miteinander in wechselseitiger Korrektur, zwar nicht alles zu, aber jedenfalls mehr als dem einzelnen. Wo aber die Kirche trotz aller Bemühungen Gottes Willen nicht klar erkennen kann, mahnt sie Bonhoeffer zu „qualifiziertem Schweigen“ (ebd. 330 u. ö.); denn „es ist Mißbrauch, wenn wir von Gott reden, als hätten wir in seinem Rat gegessen“ (DBW 16, 668).

Wenn nun aber Schweigen nicht möglich ist, weil die Situation eine Wegweisung zwingend erfordert, muß die Kirche das Wagnis auf sich nehmen, nach bestem Wissen das konkrete Gebot zu verkünden – aber eben im Bewußtsein, daß „sie irrt und sündigt“ (DBW 11, 334), daß ein konkretes Gebot nie ewiggültig sein kann und somit stets korrekturoffen bleiben muß. Diese Haltung erachtet Bonhoeffer jedenfalls als ehrlicher, hilfreicher und dem Wesen der Ethik angemessener als den Rückzug auf unangreifbare zeitlose Prinzipien.

In solidarischer Verantwortung für die Welt

In diesem Sinn sieht Bonhoeffer die Kirche in ein „*verantwortliches* Verhältnis zur Welt“ („Ethik“: DBW 6, 359) gestellt, wobei sie solidarisch für *alle* einzutreten hat, die in den konkreten politischen und sozialen Verhältnissen unter die Räder kommen:

„Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören“ (DBW 12, 353).

Das kann und muß die Kirche auf dreifache Weise tun¹⁹: erstens im kritischen Diskurs mit der Politik, wo die Kirche den Staat nicht aus seiner Verantwortung entlassen darf, sondern ihn kritisch hinterfragen muß. Das ist nicht eine ungebührliche „Einmischung“ in die Politik, sondern genuine Aufgabe der Kirche. Zweitens muß die Kirche sich karitativ den Opfern des politischen und wirtschaftlichen Systems zuwenden. Damit aber noch nicht genug:

„Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ (DBW 12, 353).

Es ist das jene Option, für die Bonhoeffer – stellvertretend für seine Kirche, die diese Aufgabe eben nicht hinreichend wahrgenommen hat – mit seinem Leben eingestanden ist.

V. Das Vermächtnis des unbequemen Märtyrers

„Wir sind gewiß nicht Christus und nicht berufen, durch eigene Tat und eigenes Leiden die Welt zu erlösen ..., wir sind nicht Herren, sondern Werkzeuge in der Hand des Herrn der Geschichte“ („Widerstand und Ergebung“: DBW 8, 34). – Für die Kirchen sind ihre Märtyrer immer ambivalent: Zum einen kann man bequem auf sie verweisen, wenn man mit dem Vorwurf konfrontiert wird, dem Bösen in der Geschichte nicht hinreichend widerstanden zu haben. Zugleich halten sie aber gerade in ihrem Tod auch ihren Kirchen den Spiegel vor, denn viele Märtyrer – insbesondere solche des 20. Jahrhunderts – starben von ihren Kirchen verkannt, wenn nicht allein gelassen. Als Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis war, fand er sich nicht auf den Fürbittlisten der Bekennenden Kirche. Zu unbequem und zu gefährlich war der Pastor, der sich dem aktiven Widerstand angeschlossen hatte, als daß man ihn hätte nennen dürfen. Auch der erste Totengottesdienst für ihn, einige Wochen nach Kriegsende, wurde nicht in Deutschland, sondern in England gefeiert – von seinen Vertrauten und Freunden aus der anglikanischen Kirche. Vielleicht ist seine Radikalität ja auch der Grund dafür, daß man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren kann, bis heute täte sich die katholische Kirche mit Bonhoeffer leichter als seine eigene. Andererseits geht es den katholischen Märtyrern mit ihrer Kirche oft nicht besser; man denke zum Beispiel an Erzbischof Oscar Romero, der fast genau 35 Jahre nach Bonhoeffer seinen Einsatz für Recht und Gerechtigkeit mit dem Leben bezahlt hat und der seiner Kirche auch ein Vierteljahrhundert danach noch so unangenehm ist, daß eine offizielle Anerkennung seines Martyriums wohl noch geraume Zeit auf sich warten lassen wird.

Wenn wir uns also aus gegebenem Anlaß dem Leben und Werk eines Märtyrers nähern, so ist die angemessenste Herangehensweise wohl die, sich des Unbequemen und Widerständigen bewußt zu werden und es als Stachel im Fleisch unserer oft allzu satten Kirchen willkommen zu heißen. Wenn wir Bonhoeffer ernstnehmen wollen – und das wäre das Mindeste, was wir ihm schulden –, dann müssen wir der Versuchung widerstehen, zu harmonisieren und zu romantisieren; und wir müssen uns diesen Stachel auch wehtun lassen, verweist er uns doch radikal auf die Wirklichkeit: unsere eigene und die der Welt, die beide sowohl Gottes Wirklichkeit sind als auch Sünde.

Wenn wir uns mit dem populären Lied Bonhoeffers singend vergewissern, wir seien „von guten Mächten wunderbar geborgen“, so sollten wir das mit dem klaren Bewußtsein tun, daß Bonhoeffer diesen Text im Gefängnis geschrieben hat, den sicheren Tod vor Augen; und daß der „schwere Kelch, der bittere, des Leids gefüllt bis an den höchsten Rand“ so gar nichts von Romantik oder Weltschmerz hat, sondern sehr konkret ist – und meist von Menschen bereitet. Vielleicht haben nur die wirklich ein Recht, diesen Text zu singen, die bereit sind, damit ernst zu machen, daß die „guten Mächte“ uns nicht aus der Welt erlösen, sondern als Erlöste mitten in die Welt hineinstellen: in die Nachfolge Christi²⁰.

ANMERKUNGEN

¹ Zit. nach E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse (München ⁵1983) 685. Im folgenden wird Dietrich Bonhoeffer im laufenden Text nach der neuen Werkausgabe (DBW) mit den entsprechenden Seitenangaben zitiert: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. v. E. Bethge u. a., 17 Bde. (München 1986–1999).

² Vgl. G. M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde u. Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Münster 2004).

³ Vgl. Bethge (A. 1) 57–70.

⁴ Vgl. P. Valladares u. J. Adrián, Gracia, discipulado y resistencia en Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), in: Vida y Pensamiento 25 (2005) 57–83, 60f.

⁵ Vgl. DBW 11, 381–449; DBW 12, 203–212.

⁶ Vgl. den programmatischen Aufsatz „Dein Reich komme“, in: DBW 12, 264–278.

⁷ So z. B. im Rundfunkvortrag „Der Führer u. der Einzelne in der jungen Generation“ (DBW 12, 242–260) und im berühmten Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ (DBW 12, 349–358).

⁸ Zit. nach DBW 15, 210 (Original englisch, Übers. GPJ).

⁹ Vgl. dazu in „Widerstand u. Ergebung“ (DBW 8) die Briefe an E. Bethge von Ende April bis Ende Juli 1944 (401–543) sowie den im selben Jahr entstandenen „Entwurf für eine Arbeit“ (556–561).

¹⁰ Bonhoeffer deutet den Sündenfall vom Versprechen der Schlange her: „Ihr werdet sein wie Gott“. Zum Thema der Sünde insgesamt vgl.: „Schöpfung u. Fall“ (DBW 3).

¹¹ Die Begriffe „Zeichen“ und „Werkzeug“ finden sich in dieser Kombination bei Bonhoeffer nicht; aber der Sache nach sind beide Momente vorhanden, womit sich eine interessante Parallele zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ergibt (vgl. LG 1).

¹² Ch. Hennecke, Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung (Paderborn 1997) 256.

¹³ Vgl. DBW 14, 419–420; 622; 740; 751f.

¹⁴ Vgl. dazu Bonhoeffers Aussagen zur „besseren Gerechtigkeit“ und zur „Gemeindezucht“ in: „Nachfolge“ (DBW 4, 115–121, 286–292).

¹⁵ Vgl. DBW 14, 430: „Nicht die religiöse Formel, das Dogma konstituiert die Kirche, sondern das praktische Tun des Gebotenen.“

¹⁶ Vgl. „Nachfolge“: DBW 4, 277.

¹⁷ Vgl. „Widerstand u. Ergebung“: DBW 8, 237.

¹⁸ Vgl. G. M. Prüller-Jagenteufel, „Dem Rad in die Speichen fallen“ (D. Bonhoeffer). Theologische Ethik zwischen Anpassung u. Widerstand, in: Inkulturation. Historische Beispiele u. theologische Reflexionen zur Flexibilität des Christlichen, hg. v. R. Klieber u. M. Stowasser (Münster 2005) 228–248.

¹⁹ Vgl. DBW 12, 353.

²⁰ Jüngere Sekundärliteratur in Auswahl: H.-J. Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchen 1991); J. Ackermann, Dietrich Bonhoeffer – Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie (Gütersloh 2005); J. Außermair, Konkretion u. Gestalt. „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers u. Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt (Paderborn 1997); P. Gosda, „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“. Gott u. die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers (Neukirchen 1999); C. J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität (Gütersloh 2004); D. Steinfurt, Societas Sympathica. Die Zukunft der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer u. Karl Rahner (Münster 1997); F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer. 1906–1945. Eine Biographie (München 2005); Dietrich Bonhoeffer – Bilder eines Lebens, hg. v. R. Bethge (Gütersloh ³2005); S. Dramm, V-Mann Gottes u. der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer u. der Widerstand (Gütersloh 2005); S. Leibholz-Bonhoeffer, Weihnachten im Hause Bonhoeffer (Gütersloh ¹³2005); P. Barz, „Ich bin Bonhoeffer ...“. Roman eines glaubwürdigen Lebens (Gütersloh 2005).