

Dietrich Bonhoeffers weltliches Reden von Gott

Vortrag zur Nordeuropäischen Kathedralenkonferenz

„Kathedrale und säkulare Gesellschaft“

am 8. Mai 2007 in Magdeburg

Von Landesbischof Dr. Friedrich Weber, Braunschweig-Wolfenbüttel

Meine sehr verehrten Damen und Herrn,

natürlich habe ich mich gefragt, was die Veranstalter der Konferenz dazu bewegt hat, mich um einen Vortrag zu dem angekündigten Thema zu bitten. Ich vermute, dass Sie mit dem Thema „Kathedrale und säkulare Gesellschaft“ danach fragen, wie an diesen besonderen Orten inmitten säkularer Gesellschaften, unser geistlicher Auftrag, das Evangelium tröstend und stärkend zu verkündigen, erfüllt werden kann. Es geht also um homiletische Entscheidungen für diesen besonderen Ort, die Kathedrale. Es geht um öffentliche Sprachkompetenz, das rechte publice docere, wie es die Confessio Augustana 14 für uns Protestanten festschreibt. Es geht um die christliche Existenz in der säkularen Gesellschaft. Dietrich Bonhoeffer hat am Ende seines Lebens fragmentarische Überlegungen zum weltlichen Reden von Gott angestellt, die noch heute zur Auseinandersetzung herausfordern.

Ich werde meine Überlegungen daher wie folgt gliedern:

1. Die Rede von Gott in der Postmoderne
2. Dietrich Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation
3. Von der nichtreligiösen Interpretation zur lebensphilosophischen Auslegung
4. Die Relevanz des Bonhoefferschen Ansatzes für die Rede von Gott heute

1. Die Rede von Gott in der Postmoderne

Albrecht Grözinger, Homiletiker in Basel, begegnet in einem Detail-Bild aus dem vielfältigen Bilder-Ensemble des 11. September 2001 der homiletischen Grundaufgabe der Predigt. „Es ist der Moment, als einer der beiden Türme des World –Trade -Centers im Begriff war, in sich zusammenzustürzen. Im Fernsehbild war im Hintergrund wie mit einem Weichzeichner retuschiert das kollabierende Gebäude zu

sehen, in den Vordergrund rollte auf den Betrachter und die Betrachterin eine riesige Staubwolke zu, und aus dem Off war eine menschliche Stimme mit den Worten „Oh my God, oh my God zu hören. „Oh, mein Gott – Oh, mein Gott“ - in diesen Worten verbunden mit diesem Bild ist für mich die homiletische Grundaufgabe der Predigt in einer Gesellschaft des Traditionsabbruchs und des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus wie in einem Brennglas versammelt. Denn die Aufgabe der Predigt ... ist es schlicht und einfach, Gott zur Sprache zu bringen. Dieses „schlicht und einfach“ aber ist alles andere als „schlicht und einfach“ und schon gar nicht selbstverständlich.“¹ Nimmt man die Bemerkung Michael Althens in der Süddeutschen Zeitung vom 22.1.1997, mit der er ein untrügliches Erkennungszeichen für gute Filme bestimmt, nämlich: „Wenn von den ersten Bildern an ein Ton eingeschlagen wird, der die Wirklichkeit zum Klingen bringt und zugleich verwandelt“, dann setzt er damit als Kriterium eines guten Filmes, dass dieser verwandelt, verzaubert, verfremdet. Ist damit nicht auch ein Erkennungsmerkmal für eine gute Predigt, eine gute Rede von Gott gegeben? Sagt man nicht auch den Worten, Bildern und Geschichten der Bibel nach, dass sie verwandeln, verzaubern, verfremden? Wäre das ein untrügliches Erkennungsmerkmal für eine gute Predigt, eine gute Rede von Gott, wenn von den ersten Worten an ein Ton angeschlagen wird, der die Wirklichkeit zum Klingen bringt und zugleich verwandelt?² Martin Nicol folgert deshalb in seiner Homiletik, dass es in der Rede von Gott, und also in der Predigt, nicht darum gehen darf, „eine Wahrheit des Glaubens zu erklären (deduktiv), sondern Erfahrungen des Glaubens zu teilen (induktiv)“.³ Die Predigt wird zu einem Ereignis, einem Lebensphänomen und bleibt im Eco'schen Sinne „offenes Kunstwerk“. Es geht ihr nicht um die „möglichst verlustfreie Übermittlung einer Botschaft, sondern die eigenständige Verortung aller Beteiligten im kommunikativ erschlossenen Raum eines Bibelwortes ist das Ziel.“⁴

Wenn es uns also um die Frage geht, wie in der Zeit nach der Post-Moderne in verwandelnder, verzaubernder und verfremdender Weise von Gott zu reden ist und wenn der Basissatz der Gottesrede dieses „Oh, mein Gott“ ist und wenn wir zudem in Dietrich Bonhoeffers „weltlicher Rede“ von Gott, seiner „nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe“ ein Konzept zum Gewinnen solcher Kompetenz vermuten, dann

1 Albrecht Grözinger, Toleranz und Leidenschaft, Gütersloh 2004, 61

2 Martin Nicol, Einander ins Bild setzen, Göttingen 2002, 15

3 Nicol, 25

4 Nicol, 62

ist es sinnvoll, danach zu fragen, welche Erfahrungen mit der Gottesrede Bonhoeffer bestimmt haben. Zugleich ist aber auch kritisch zu prüfen, ob Bonhoeffers Ansätze für unsere Zeit noch hilfreich sind.

2. Dietrich Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation

Dietrich Bonhoeffer ging 1944/45 davon aus, dass sich unsere Gesellschaft auf ein religionsloses Zeitalter zu bewegt. An seinen Freund Eberhard Bethge schreibt er am 30. April 1944 aus der Gefängniszelle in Berlin Tegel: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ... Wir gehen heute einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“⁵ Eine knappe Woche später lesen wir: „Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ... weltlich umzuinterpretieren sind.“⁶

Es sind nur wenige Textpassagen aus den später in „Widerstand und Ergebung“ veröffentlichten Briefen seines letzten Lebensjahres, in denen Bonhoeffer die Frage nach dem weltlichen Reden von Gott behandelt. Seine Überlegungen mussten Fragment bleiben, denn ihm war in jenen entscheidenden Wochen – vor allem wegen der häufigen Fliegeralarme – die stetige Arbeit an einem vollständigen Entwurf nicht mehr möglich. Zudem handelte es sich ja offensichtlich um erste und zunächst für den persönlichen Gedankenaustausch bestimmte Thesen. Dies mag ein Grund dafür sein, dass Bonhoeffers Ausführungen sehr gegensätzlich aufgenommen und kontrovers interpretiert worden sind. Auch wir haben eine Entscheidung zu treffen, inwiefern wir heute Bonhoeffers Forderung nach einer nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe teilen und ob sie für unsere Rede von Gott in der Zeit nach der Postmoderne relevant ist. Man hat Bonhoeffer vorgehalten, dass seine Vermutung des Verschwindens der Religion aus dem Leben weder der menschlichen Situation noch der gesellschaftlichen Entwicklung gerecht wird. Ehe ich mich aber dazu positioniere, ist zu klären, was Bonhoeffer mit seiner Forderung nach einer nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe gemeint hat.

⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1954, 137

⁶ WE, 139

Ausgangspunkt für Bonhoeffers Entwurf einer „nicht-religiösen Interpretation“ ist seine spätestens ab April 1944 dokumentierte Überzeugung, dass der „schicksalhafte, die Neuzeit kennzeichnende Säkularisierungsprozess auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, nicht nur in Wissenschaft, Politik, Kunst und Moral, sondern selbst in Bezug auf die Religion zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen und für den modernen Menschen zur selbstverständlichen Signatur seines Daseins- und Wirklichkeitsverständnisses geworden ist.“⁷ Die Vorverlegung der Grenzen menschlichen Erkennens und Könnens hat ihre Entsprechung in der stetigen Zurückdrängung Gottes an die Peripherie der Erkenntnis- und Lebensbereiche einer mündig gewordenen Welt. Man brauche ihn allenfalls noch als Arbeitshypothese oder als „deus ex machina“. Es ist daher für Bonhoeffer nur konsequent, wenn er sagt: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“⁸

Was aber meint Bonhoeffer mit Religionslosigkeit und woher kommt der Begriff?

Als Schüler großer liberaler Theologen hat Bonhoeffer den Religionsbegriff vermutlich in seiner kulturprotestantischen Konnotation übernommen und erst infolge der Begegnung mit den theologischen Arbeiten Karl Barths eigene religionskritische Ansätze entwickelt. Barth hatte nach dem Schock des ersten Weltkrieges jedweden menschlichen Versuch, Wege zu Gott zu finden als Widerstand gegen seine Offenbarung verneint, denn Religion „schiebt an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat“.⁹ Religion ist deshalb eine anthropologische Bestimmtheit und stets gefährdet, zu meinen, sie verfüge über Gott und wisse über ihn Bescheid, wenn auch in aller Demut und Bescheidenheit. Barth folgert schließlich die Verwerfung aller Religion im dialektischen Gegenüber zum christlichen Glauben, der nicht menschliche Möglichkeit, sondern Gottes Gnadengabe ist. Glaube kann nur entstehen, wenn das Wort Gottes gewissermaßen „senkrecht von oben“ in das Leben des Menschen fällt, ohne Anknüpfungspunkt an dessen zeitlichen Bedingtheit. Das Wort Gottes ist die Krise des Menschen, der Religion und der Theologie.

⁷ Gerhard Ebeling, Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“, in: Wort und Glaube, Tübingen 1960, 124

⁸ WE, 178

⁹ Ralf K. Wüstenberg, Eine Theologie des Lebens, Leipzig 2006, 76f

Im Wintersemester 1932/33 führt Bonhoeffer dementsprechend aus: „Gottes vertikales Wort ist Gericht über den ganzen Menschen, über der Natur, die Geschichte, auch über des Menschen Innerlichkeit und Frömmigkeit. Dass er kommen musste, ist der Beweis dafür, dass wir nicht kommen konnten. So ist Gottes Kommen die Kritik aller Religion.“¹⁰

Bis 1944 wird Bonhoeffer dieser Barthschen Haltung treu bleiben. Dann aber wird deutlich, dass es ihm gerade nicht um den im Sinne Barths „religiösen“ Menschen geht, sondern um den religionslosen. Ralf Wüstenberg hat in seiner Dissertation gezeigt, dass sich Bonhoeffers Rede von der „Religionslosigkeit“ auf seine Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey zurückführen lässt, den er während der Haft sorgfältig rezipiert hatte. Wenn Bonhoeffer also danach fragte, wie wir ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik und Innerlichkeit von Gott sprechen können, dann nutzte er Bestimmungen der Religion, die auf Dilthey zurückgehen.

Schon jetzt sei allerdings der Gefahr eines möglichen Missverständnisses Bonhoeffers im Blick auf seine Rede von der Religionslosen Gesellschaft und der nicht-religiösen Interpretation biblischer/theologischer Begriffe entgegnet. Seine Akzeptanz der Entwicklung der Säkularisierung zur Mündigkeit der Welt wird ja von ihm nicht als Abkehr der mündig Gewordenen vom Glauben interpretiert. Er sieht die eigentliche Gefahr eher in einer sich in Innerlichkeit als Folge des – vielleicht – vor allem protestantischen Individualismus darstellender religiöser Existenz, der nicht selten die soziale Dimension verloren gegangen ist. Gerade in diesem Kontext ist ihm die leere christliche Rhetorik, die sich in vermeintlich kraftvollen Worten ergeht, besonders schmerzlich bewusst geworden. Er scheue sich gerade deswegen gelegentlich Religiösen gegenüber den Namen Gottes zu nennen.¹¹ Darum plädiert er für ein „qualifiziertes Schweigen“ im Vorletzten. Dies könne die angemessene Redeform sein.¹² Die befürchtete selbstaufgelegte Sprachlosigkeit führt nicht zum grundsätzlichen Schweigen. Bonhoeffer geht es vielmehr darum, durch die von ihm so genannte Arkandisziplin¹³ die „Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung“ zu schützen.¹⁴ Die Kirche wird weiter in ihren großen Begriffen wie „Schöpfung“, „Fall“, „Versöhnung“, „Buße“ leben, „aber wenn sie sie nicht mehr in

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, Jüngste Theologie, in: Gesammelte Schriften, V, München 1972., 303f

¹¹ WE, 181

¹² WE, 180

¹³ Ernst Georg Wendel hält fest, dass „eine hinreichende Definition des Begriffs nicht möglich ist. Es handele sich hier um einen Gedankenimpuls. Siehe: Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Tübingen 1985, 188

¹⁴ WE, 185

solcher Weise auf die mündig gewordene Welt beziehen kann, dass ihr Wesen und Leben innerhalb dieser gegenwärtigen Welt sprechend und wirksam werden, dann soll sie solange schweigen, bis sie wieder darnach gefragt und der kostbare Inhalt ihrer Worte zwingend wird.“¹⁵ Erstaunlich ist die in diesem Zusammenhang benannte Erfahrung Bonhoeffers, dass er religionslosen Menschen gegenüber ohne Scheu die großen Worte und Begriffe des christlichen Glaubens – selbst in der „Sprache Kanaans“ gebrauchen könnte. Und sie werde verstanden, „wenn sie denn innerlich glaubwürdig und abgedeckt durch die eigene pastorale/theologische Existenz ist.“¹⁶ Gerhard Ebeling hat, vermutlich um diesen Aspekt wissend, 1955 dennoch argumentiert – und nahezu alle Interpreten folgten ihm darin – dass es sich bei Bonhoeffers weltlichem Reden von Gott, seiner nicht-religiösen Interpretation biblischer/theologischer Begriffe also vorrangig um ein sprachliches Vermittlungsproblem der biblischen Botschaft an den mündig gewordenen Menschen handele. „Die nichtreligiöse Interpretation zielt nach Ebeling also darauf, „das Wort Gott neu aussagbar, mitteilbar zu machen, es befreiend und erlösend aussprechen zu können.“¹⁷ Dies kann sich aber zugleich als qualifiziertes Schweigen vom Letzten im Vorletzten zeigen. So könnte man an dieser Stelle zusammenfassend sagen: Die Herausforderung einer vermuteten Religionslosigkeit bedeutet für Christen nicht, die Säkularisierung, mit Hilfe des Evangeliums rückgängig zu machen, sondern vielmehr „das Evangelium so zu sagen, dass es der Säkularisierung, die unser geschichtliches Schicksal ist“ gerecht wird und den Menschen in der Säkularität trifft.¹⁸ Oder noch konkreter: „Es ist nötig geworden, die Frage nach dem christlichen Glauben auf eine ganz neue Weise zu stellen.“¹⁹ In diesem Sinne schrieb Bonhoeffer am 30. Juni 1944: „Ich will also darauf hinaus, ... dass man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, dass man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht `mäßig macht`, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert.“²⁰ Indem Bonhoeffer von Gott redet fragt er zugleich beständig nach der Person Christi: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen wir 'weltlich' von Gott, wie sind wir 'religionslos-weltlich-Christen' ... ohne uns als religiös

15 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, 990

16 Axel Denecke, „Das Leben nicht-religiös interpretieren“, in: Pastoraltheologie 93, Göttingen 2004, 51

17 Denecke, 35

18 Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1967, 197

19 Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1953, 103

20 WE, 236

Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? Christus ist dann nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich Herr der Welt. Aber was heißt das?²¹ Für Bonhoeffer ist zunehmend klar, dass sich die Ansage der Gegenwart Christi nicht rethorisch lösen lässt. Ob sich im Bonhoefferschen "Christustitel" „Für-andere-da sein“²² bereits ansagt, dass sich „christliches Leben ... nicht durch Worte, sondern durch das Sein und die Existenz bestimmt? ... Ist das also bereits die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, einfach durch das Da-Sein Bonhoeffers in der Nachfolge dessen, 'der für andere da war'?"²³

3. Von der nichtreligiösen Interpretation zur lebensphilosophischen Auslegung

Dietrich Bonhoeffer hieß „die Entwicklung der Säkularisierung zur Mündigkeit willkommen“²⁴ und interpretierte sie nicht als Abkehr vom Glauben, sondern theologisch. Man kann vermuten, dass er diese Einsicht aus den unmittelbaren Erfahrungen im Gefängnis schöpfte. An der Wirkung seiner eigenen Haltung, die den so genannten religionslosen Mitgefangenen tröstlich und Ausdruck eines starken Glaubens war, wurde gerade ihm – einem Mann des Wortes – bewusst, dass sich das unmittelbare Verständnis des Evangeliums keinem Sprach-Geschehen verdankt, sondern dem `Vorbild`, dem existentiellen Lebenszeugnis in der Nachfolge dessen, den wir im `Beten und Tun des Gerechten` in unserem Leben glaubwürdig Gestalt werden lassen.“²⁵ Aus diesen Beobachtungen schloss Bonhoeffer: „Gott will im Diesseits (nichtrel.) erfahren werden, in der Mitte meines Tuns und Leidens und nicht an den sich ins Jenseitige verflüchtigenden Grenzen.“²⁶ Zuvor hatte er an seinen Freund Bethge geschrieben: „Was unterscheidet das AT vom NT? Man darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte.“²⁷ – Man muss sich selbst nicht als besonders religiös empfinden und kann Gott trotzdem im alltäglichen Vorletzten wahrnehmen. Die Erfahrung von Fügung/Führung und Bewahrung machen ausdrücklich fromme Menschen nicht deutlicher als „religionslose.“ Dass er in dieser Einschätzung an Karl Barth anknüpfen

21 WE, 179f

22 WE, 259

23 Denecke, 40

24 Bethge, 973

25 Denecke, 36

26 Denecke, 39

27 WE, 113

kann, zeigt ein Zitat aus dem Jahre 1924: „Es sind schon oft ausgesprochen unreligiöse Menschen gewesen, die den ganzen Ernst und das ganze Gewicht der Gottesfrage viel stärker empfunden, viel schärfer zum Ausdruck gebracht haben, als die innigsten und eifrigsten Frommen.“ (Karl Barth 1924)

Inmitten einer Zeit, in der Gott dunkel und fern zu sein scheint, erlebt der Pfarrer und Hochverratsbeschuldigte Bonhoeffer, dass Gott sich nicht aus dieser Welt herausdrängen lässt. Im Gegenteil. Gott ist streng genommen „nichtreligiös“ in der Welt präsent. „Kreuz, Ohnmacht, Schwachheit, Leiden... sind für Bonhoeffer jetzt keine religiösen Begriffe mehr, sondern Zeichen des nichtreligiösen Daseins Gottes für uns Menschen in der realen Gestalt Jesu Christi. Das Leiden Gottes selbst wird zur nicht-religiösen Interpretation biblischer/theologischer Begriffe“²⁸

Halten wir also fest: Es geht Bonhoeffer nicht um die Entmythologisierung der biblischen Begriffe oder deren existentielle Interpretation. Vielmehr denkt er seinen Ansatz konsequent lebensphilosophisch zu Ende: „Gott selbst schafft nicht durch Worte, sondern durch sein Handeln in der Gestalt Jesu Christi ... das, was die lebensschaffende Kraft und Macht nicht-religiöser Interpretation der Bibel in einer mündig gewordenen (äußerlich säkularen) Welt ausmacht. Gott selbst interpretiert im Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi, seinem 'Da-Sein-für-andere' sein biblisches Heils-Wort nicht religiös.“²⁹

Nachdem die Forschung bisher in Bonhoeffers nichtreligiöser Interpretation die Lösung eines Sprachproblems und das Fragment eines homiletischen Entwurfes gesehen hat, zeigt sich an der letztgenannten Formulierung, dass seine Intention offensichtlich weit reichender war. Zu Recht ist daher in den Veröffentlichungen von Ralf K. Wüstenberg und Axel Denecke, eine neue ganzheitliche Interpretation, die die Engführung auf das Sprachproblem aufbricht, vorgelegt worden. Aus dieser Einsicht folgt eine neue Lebenssicht, die möglich wird, weil der Gekreuzigte es ist, der für Bonhoeffer „wahre Weltlichkeit, „echte Diesseitigkeit“ und „Mündigkeit“ freisetzt.“³⁰

Am 16. Juli 1944 schreibt er: „... dass wir in der Welt leben müssen – `etsi deus non daretur`. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche,

28 Denecke, 42

29 Denecke, 43

30 Bethge, 973

die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)“.³¹

Klingt in diesen Zeilen nicht auch das „Gott, mein Gott“ angesichts der einstürzenden Türme in New York an?

Und wird, wer diesen Ruf hört, ihn nicht mit der tiefen Gottverlassenheit Jesu am Kreuz in Verbindung bringen?

Es ist jetzt wohl deutlich, dass Bonhoeffers nicht religiöse Interpretation biblischer Begriffe Zug um Zug das genaue Gegenbild zu dem, was er als Wesen der Religion beschrieben hat, ist. War das Kennzeichen der Religion vor allem in der Annahme zweier Welten begründet, einer oberen jenseitigen und einer unteren diesseitigen und dementsprechend in der individualistischen Sorge um das persönliche Seelenheil in der Sehnsucht nach der Erlösung in ein besseres Jenseits, so betont die nicht religiöse Interpretation der Bibel die tiefe Diesseitigkeit des Christentums. Damit meint Bonhoeffer 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 in der Auferstehung immer gegenwärtig ist.“³²

Aus dieser Ein-Sicht folgt eine neue Lebens-Sicht, die nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Kirche betrifft: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist ... nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muss den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, `für andere dazusein`... nicht durch Begriffe (!), sondern durch `Vorbild` bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft.“³³ Bonhoeffer folgend müsste also die christliche Botschaft eher durch Taten als durch Worte transportiert werden.

Die Kirche, die Kathedrale steht also nicht dort, wo die Grenzen der menschlichen Erkenntnis erreicht sind, in ihr tritt auch kein Gott an diesen Grenzen in einer mehr oder weniger guten Inszenierung als „deus ex machina“ auf die Bühne, sondern sie hat ihren Ort mitten im Leben. Mit Bonhoeffer kommt es darauf an, religiöse und weltliche Wirklichkeiten nicht mehr zu trennen, denn in Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit der Welt eingegangen, „so dass in ihm beide

31 WE, 241

32 WE, 248

33 WE, 261f

Wirklichkeiten, die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt, *eine* Wirklichkeit bilden: die Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit.“³⁴

4. Die Relevanz des Bonhoefferschen Ansatzes für die Rede von Gott heute

Der Vorgang ist ungewöhnlich. In der Wochenzeitung „Die Zeit“ vom 12.4.2007 stellt der Münchner Soziologe Armin Nassehi wie selbstverständlich fest, dass allenthalben die Wiederkehr des Religiösen zu bemerken sei und fragt sodann nach dem „Sitz im Leben“ dieser Wiederkehr. Seine Antwort: „Was an religiöser Praxis offensichtlich als »gut« empfunden wird, ist ihr Fundus an rituellen Formen. ... Was sich in Rom als Religiöses dargestellt hat, war letztlich eine Form, die mit zugleich großer und einfacher Geste daherkam. ... Insofern ist im Hinblick auf ihre Sichtbarkeit die Wiederkehr des Religiösen eine Wiederkehr ritueller Formen, die sich »irgendwie« von selbst verstehen, weil man sie eigentlich nicht im emphatischen Sinne verstehen muss. Die Wiederkehr des Religiösen zeigt sich nicht in neuem (oder altem) Orientierungswissen, sondern in der Wiederkehr der Kasualien, in der Aufhebung zufälliger Lebensverläufe in der Ritualität von Taufe, Kommunion, Konfirmation, Hochzeit, Begräbnis. Insofern bedeutet die Wiederkehr des Religiösen eine radikale Änderung ihrer Gestalt: Die Substanz des Religiösen liegt immer weniger in den Weltbildern religiöser Sinnsysteme, sondern in einer Praxisform, die auch in einer – wie Max Weber es formulierte – gottfernen und prophetenlosen Zeit auf Sprachformen zurückgreifen kann, in denen es nicht nur um den sachlichen Gehalt der Form, sondern um die Form selbst geht. Die enorme ästhetische Potenz des lateinischen Messeritus bestand gerade darin, dass man ihn nicht verstehen konnte – und dass er darin verstehbar war.“³⁵ Eine Woche später erfährt er vehemente Kritik in eben dieser Zeitung durch Jens Jessen. Allein dass diese Kontroverse in der ZEIT ausgetragen wird, zeigt, dass Religion in den letzten Jahren eine erstaunliche mediale Auferstehung gefeiert hat. Gleichzeitig erscheint „Das Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen“, der in einem umfassenden Publikationsvorhaben die bedeutendsten Quellentexte der Religionen neu zugänglich machen will und dies damit begründet, dass „Existenz- und Zukunftsängste sowie das Bedürfnis nach Orientierung zur Renaissance religiöser Überzeugungen und

34 Zahrnt, 208

35 Armin Nassehi, Warum die Welt katholischer wird, in: Die Zeit vom 12.4.2007

Glaubensformen“ geführt haben.³⁶ Wo liegen die Gründe hierfür? Das Forum für Verantwortung trug 2006 in der Europäischen Akademie Otzenhausen das Kolloquium „Säkularisierung und die Weltreligionen aus“. Wissenschaftler unterschiedlichster Fachrichtungen haben das Thema diskutiert und die Vorträge wurden dieser Tage veröffentlicht.³⁷ Es ist deutlich, dass die Frage nach der Bedeutung von Religion von vielen Menschen als wichtig empfunden wird. Mit diesen Beobachtungen ist aber die These Bonhoeffers vom religionslosen Zeitalter nicht überholt, findet sie doch ihre größte Verdichtung in seinem Suchen nach einer Antwort auf die Frage.

Bonhoeffer sah zwar eine religionslose Zeit heraufziehen und hielt es darum für an der Zeit, die Sprache des Glaubens neu zu lernen. Aber er hielt fest, dass der Verlust an Glauben, an Gewissheit, der Verlust einer Sprache, die den Glauben artikulieren kann, nicht bedeutet, dass Menschen religionslos geworden seien. Wir erleben eher das Gegenteil. Menschen suchen nach Antworten, die nicht aus dem kommen, was sie sich selbst geschaffen haben. Sie suchen nach Geist und sie sehnen sich nach Erfahrungen, die die innere - durch einseitige Konsum- und Leistungsorientierung - hervorgerufene Leere füllen. Dass sie solche Erfahrungen durchaus neben und außerhalb der Kirchen und ihren Gemeinden suchen, wissen wir alle. Sie suchen sie aber auch neu in den Kirchen. Und nicht wenige fragen gerade in den Auseinandersetzungen mit anderen Religionen und Weltanschauung nicht mehr nur nach einem wie auch immer zu glaubenden Gott, sondern danach: Wer denn Christus für uns heute eigentlich ist.³⁸

Natürlich lässt sich die geistvolle Begegnung im biblischen Sinne nicht inszenieren, weder durch Events noch durch sich ständig verdichtende Aktivität, die mitunter den Eindruck erweckt, als ginge es um „Selbsterlösung“ durch fortgesetztes Arbeiten. Um Erfahrungen der Geistesgegenwart, in der sich die Gegenwart Christi ereignet, kann man nur beten. Aber, indem man – und dazu helfen u.a. die Milieustudien – die jeweilige Besonderheit der Menschen, die sich in unseren Gemeinden finden, im Blick hat, lassen sich Hindernisse, die solchen Erfahrungen im Wege stehen, identifizieren.

36 Die Religionen der Welt, in Verbindung mit Jan Assmann, Ulrich Beck, Klaus Berger u.a. hg. von Hans-Joachim Simm, Frankfurt/Leipzig 2007, 8 - Buchprojekt: Weltreligionen...

37 Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt 2007

38 WE, 30.4.1944

Für Bonhoeffer war eine Entsprechung zwischen der Wirklichkeitserkenntnis, wie sie die intellektuelle Redlichkeit des autonomen Menschen fordert und der Gotteserkenntnis, wie sie der christliche Glaube am Christusgeschehen abliest elementar. Umgekehrt aber hat auch die Entwicklung zur Mündigkeit der Welt mit der falschen Gottesvorstellung in der Religion aufgeräumt und den Blick frei gemacht für den Gott der Bibel der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. So kommt der entscheidende Unterschied des christlichen Glaubens zu allen Religionen in den Blick. Die Religion weist den Menschen in seiner Not an die Allmacht Gottes, der von oben her in die Welt eingreift. Der christliche Glaube hingegen verkündigt die Anwesenheit des niedrigen Gottes in der Welt. Er weist die Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes: „Nur der leidende Gott kann helfen“.³⁹

In der eingangs zitierten Stimme aus dem OFF „O my God“ wird genau dieser Gott angerufen. Dazu bedarf es keiner Rituale und keiner mystagogischen Erfahrungen. Auch religiöse Inszenierungen werden diesen Gott wohl kaum zur Sprache bringen.

Jessen verstärkt: „Denn gegen das Verschwinden des Glaubens hinter einer folkloristischen Schauseite wurde seinerzeit die Reformation ins Werk gesetzt.“⁴⁰

Er fürchtet gar, „dass die neue Gegenreformation der religiösen Fernsehinszenierungen den Glauben endgültig wieder zum Verschwinden bringen und durch ein Wellness-Bad von inhaltlosen Pathosformeln ersetzen möge“⁴¹

In das Reden der Kirche und der Christen umgesetzt heißt dies – und damit die Forderungen Bonhoeffers ernst nehmend:

Verinnerlichung und Begeisterung führen nicht automatisch auf Jesus Christus hin; religiöse Erfahrungen und Inszenierungen sind völlig ohne christlichen Kontext denkbar. Darum können wir heute nur eindeutig und erkennbar sein, wenn unser Reden und Leben einen christologischen Bezugspunkt hat und sich die Teilhaben am Leben Jesu in unserem Leben abbildet.

Weltliches Reden von Gott in einer pluralistischen Gesellschaft ist daher mehr als nur eine homiletische Entscheidung. Es muss sich auch in der Haltung unserer Kirchen und Gemeindeglieder zu den Grundfragen des Lebens abbilden. Dietrich Bonhoeffer, der in der Nachfolge Jesu Christi, sein Leben gegeben hat, zog die Konsequenzen

³⁹ WE, 241f

⁴⁰ Jens Jessen, Der Glaube lebt nicht vom Papst allein, in: Die Zeit vom 19.4.2007, 48

⁴¹ Jessen, a.a.O.

aus einer extremen Situation – nicht ohne von der Hoffnung zu leben, dass dieser Kelch an ihm vorübergehen möge.

Es wäre eine hoffnungslose Überforderung, diese Radikalität zum Maß machen zu wollen. Ihr Impuls aber ist hilfreich: Denn wollen wir Gott in dieser Welt zur Sprache bringen, dann wird sich die nichtreligiöse Interpretation des Evangeliums darin zeigen, ob man uns Christen abspüren kann, dass wir zur Freiheit befreit und in die Nachfolge berufen sind.⁴²

Lassen Sie mich mit Bonhoeffer schließen:

„Wir haben bei jedem theologischen Satz, den wir begründet formulieren, auch Auskunft zu geben über die existentielle Situation, in der er entstanden ist und mehr noch: über die Beglaubigung dieses Satzes im eigenen Leben.“⁴³

Dies aber ist nicht nur eine Frage der intellektuellen, sondern auch der existentiellen Redlichkeit.

⁴² Denecke spricht in diesem Zusammenhang von der nie abgeschlossenen pastoralen Lebensaufgabe eines jeden Einzelnen, die darin bestehe, „die innere Stimmigkeit von Reden und Tun, Denken und Glauben, Glauben und Handeln, Theologie treiben und ganzheitliches Leben, Christus verkündigen und Christus Gestalt werden lassen bei sich zu überprüfen.“(52)

⁴³ WE, 240