

Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion

Vortrag zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer
am 4. Februar 2006 in der Humboldt-Universität zu Berlin

I.

Dietrich Bonhoeffers Lebensthema war die Kirche - nicht die Religion. Das gilt sowohl im Blick auf seine Theologie wie auch im Blick auf seine Existenz.

Was die Theologie betrifft, so widmete Bonhoeffer der Frage nach der Kirche nicht nur seine erste Arbeit, die Dissertation über *Sanctorum communio*. Sondern Bonhoeffers theologisches Programm war insgesamt an der Wirklichkeit der Kirche orientiert. In der Vorlesung über das *Wesen der Kirche* vom Sommersemester 1932 erklärte er gleich zu Beginn: *Kirche ist Voraussetzung und zugleich Gegenstand der Theologie. ... Dogmatik muss einsetzen mit der Kirche als dem Ort der Offenbarung.*

Was seine Existenz betrifft, so beschrieb er die entscheidende Wendung seines Lebens als Hinwendung zur Kirche. Von der *großen Befreiung* nämlich, die er auf das Jahr der Vorlesung über das *Wesen der Kirche* datierte, sagte er im Rückblick: *Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss.* Daraus zog er auch die berufliche Konsequenz, zunächst in der Gemeindegemeinschaft in London, dann aber vor allem in der Ausbildung der Vikare der Bekennenden Kirche. Diese Konzentration war darin begründet, dass ihm *nun alles an der Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes lag.*

Beides, das Wissenschaftliche und das Existentielle, war darin miteinander verschränkt, dass Bonhoeffer die Kirche niemals nur als einen Gegenstand kirchlicher Lehre oder dogmatischer Theoriebildung, sondern zugleich als Lebensform verstand. Programmatisch heißt es dazu in einer Finkenwalder Vorlesung: *Die Wahrheit, von der die Kirche Zeugnis ablegt, ist nicht das Resultat von Deduktionen, sie ist nicht die Vermittlung eines bestimmten Lehrbestandes. Sie ist geschehende Wahrheit. Sie erschafft sich ihre Existenzform. Es ist möglich, dass die Kirche die reine Lehre predigt und dass sie dennoch unwahr ist. Der Wahrheitscharakter hängt von der Existenzform dieser Kirche ab. Ihre Existenzform aber heißt Nachfolge und nicht Volksnähe oder Volksverbundenheit.*

Gerade dieser Schritt in die Nachfolge aber nötigte Bonhoeffer dazu, in der *vollen Diesseitigkeit* glauben zu lernen. Er musste sich auf das Inkognito der Verschwörung einlassen, weil er nur so dem Ruf in die Nachfolge treu bleiben konnte. Denn Treue zu diesem Ruf bedeutete, nicht der eigenen Frömmigkeit zu leben – trotz der großen Bedeutung des *Gemeinsamen Lebens*, des Gottesdienstes, der *Arkandisziplin* – , sondern sich der Frage zu stellen, *wie eine künftige Generation leben kann.* In der Herausforderung durch die Gewalttaten des nationalsozialistischen Regimes fiel zusammen, was Dietrich Bonhoeffer *Nachfolge* und was sein Schwager Hans von Dohnanyi *Anstand* nannte. Hans von Dohnanyi nämlich erklärte den Weg, den er und sein Schwager gingen, mit den Worten: *Dietrich und ich haben die Sache ja nicht als Politiker gemacht. Es war einfach der zwangsläufige Gang eines anständigen Menschen.*

Aber genau dieser Weg nötigte zu der Frage, wieso denn ein solcher Schritt nicht von allen Glaubenden vollzogen wurde. Was hatte dazu geführt, dass Glauben und Leben, ja: Kirche und Anstand so weit auseinander treten konnten? Diese Frage beschäftigte Bonhoeffer im Gefängnis von Tegel in wachsendem Maß. Sie stand im Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem, was man die religiöse Gefangenschaft des Glaubens in der Neuzeit nennen kann. Sie gab ihm Grund dazu, sich mit der Kluft zwischen der Mündigkeit des modernen Menschen und der

religiösen Deutung des Glaubens zu beschäftigen. So wurde schließlich die Frage nach der Religion für Bonhoeffer doch noch zu einem zentralen theologischen Thema.

Die Art, in der Bonhoeffer dieses Thema behandelte, wirkt heute befremdlich. Die Wirkungsgeschichte seiner These vom *religionslosen Zeitalter* trägt durchaus zwiespältige Züge. Die Frage, was Bonhoeffers These vom Ende der Religion angesichts der Wiederkehr der Religion bedeuten soll, ist geradezu provozierend.

Ich will zunächst den Ort der Religionsthematik in Bonhoeffers Biographie betrachten; dann wende ich mich der Auseinandersetzung mit dem Thema der Religion in den Gefängnisbriefen zu, die unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* veröffentlicht worden sind. Den Abschluss bildet die Frage, ob und wenn ja in welchen Grenzen Bonhoeffers Thesen zum Thema der Religion für unsere gegenwärtigen Fragestellungen fruchtbar sein können.

II.

Bonhoeffers Vorbildwirkung hat ohne Zweifel damit zu tun, dass Lebensgeschichte und Theologie sich in seinem Fall besonders eng miteinander verbinden. Im Zentrum dieser engen Verbindung steht der Schritt vom Theologen zum Christen. Ihm lag die Begegnung mit der Bergpredigt zu Grunde, die ihm, wie er selbst bezeugt, im Alter von 26 Jahren widerfuhr. In der Zeit seines Lebens, in der die akademische Wirksamkeit im Vordergrund stand, noch vor Hitlers Machtergreifung, begegnete er der Bergpredigt in einer Weise wie nie zuvor. Diese Begegnung machte ihn, wie er in selbstkritischer Abgrenzung gegenüber vorausliegenden Phasen seines Lebens sagte, zum Christen. Und sie gab zugleich seiner ethischen Haltung eine Klarheit, die sich zwar schon angebahnt, aber noch nicht im Letzten durchgesetzt hatte.

Die Verpflichtung auf Frieden und Gerechtigkeit wurde nun zum bestimmenden Grundmotiv. Damit verband sich die Überzeugung, dass nicht die unbefleckte Reinheit des eigenen Gewissens, sondern die konkrete Verantwortung für das Leben und die Zukunft anderer Menschen der Leitgedanke christlicher Ethik sei. Aus diesem Grund verzichtete er auf eine akademische Karriere und übernahm stattdessen die Ausbildung künftiger Pfarrer der Bekennenden Kirche. Er sprach sich so deutlich gegen die Rechtsbeugung des Nazi-Regimes aus, dass ein Schreibverbot die Folge war. In der Gewissheit, dass er den Kriegsdienst in Hitlers Armee verweigern würde, ließ er sich unmittelbar vor Beginn des Zweiten Weltkriegs zu einem Gastaufenthalt am Union Theological Seminary in New York einladen. Doch er hielt es nicht aus, dort zu bleiben; denn er wollte Verantwortung für die Zukunft Deutschlands nach dem Ende der Diktatur wahrnehmen – und dazu musste er in das Land des Diktators zurückkehren. Der Schritt in den Widerstand war unausweichlich. Er aber führte in die Haft und in den frühen Tod.

Verantwortung und Stellvertretung – das waren schon früh die Themen von Bonhoeffers Leben – und ebenso auch die Themen seiner Theologie. So sehr ließ Bonhoeffer sich von diesen Themen bestimmen, dass er das *Dasein für andere* zum prägenden Begriff der Ethik und die *Kirche für andere* zum prägenden Begriff der Lehre von der Kirche werden ließ. Dieser Gedanke einer konstitutiven christlichen Proexistenz lässt allerdings die Wechselseitigkeit, in der Menschen ihr Leben führen und die sie auch in der Kirche erfahren, allzu stark in den Hintergrund treten. Mit guten Gründen hat Theo Sundermeier deshalb vorgeschlagen, das Moment christlicher Proexistenz in eine umfassendere Konzeption christlicher Konvivenz aufzunehmen, die sich im gemeinsamen Feiern, im voneinander Lernen und im miteinander Teilen Ausdruck verschafft.

Es lässt sich nicht verkennen, wie nah – schon begrifflich – diese Konzeption der Konvivenz dem *Gemeinsamen Leben* steht, das Dietrich Bonhoeffer in der Zeit des Finkenwalder Predigerseminars praktiziert und nach der erzwungenen Schließung des Seminars literarisch dargestellt hat. Bonhoeffer hat einer geprägten Gestalt evangelischer Spiritualität einen bleibenden Ausdruck verliehen.

Mit dieser Spiritualität des gemeinsamen Lebens, die Bonhoeffer in seinem schmalen Buch beschreibt, wird man aus heutiger Sicht aber die Einsicht verbunden sehen, dass der Schritt des Theologen zum Christen den Schritt zum religiösen Menschen einschließt. Denn in heutiger Begrifflichkeit ist die Spiritualität der Finkenwalder Zeit ohne Zweifel als ein Ausdruck von Religion zu betrachten. So überschwänglich ist die Sprache, die Bonhoeffer dafür wählt, dass wir Heutigen vor ihr sogar zurückscheuen – von der Exklusivität, in der für das gemeinsame Leben unter Gottes Wort nur *Brüder* ins Auge gefasst werden, ganz abgesehen. *Es wird leicht vergessen – so heißt es da beispielsweise – , dass die Gemeinschaft christlicher Brüder ein Gnadengeschenk aus dem Reiche Gottes ist, das uns täglich genommen werden kann, dass es nur eine kurze Zeit sein mag, die uns noch von der tiefsten Einsamkeit trennt. Darum, wer bis zur Stunde ein gemeinsames christliches Leben mit andern Christen führen darf, der preise Gottes Gnade aus tiefstem Herzen, der danke Gott auf Knien und erkenne: es ist Gnade, nichts als Gnade, dass wir heute noch in der Gemeinschaft christlicher Brüder leben dürfen.*

III.
Ein solches Zitat zeigt exemplarisch, dass man von Bonhoeffer gewiss nicht sagen kann, er sei *religiös unmusikalisch* gewesen, wie es der Soziologe Max Weber von sich behauptete – eine Redeweise, der sich in jüngster Zeit Jürgen Habermas angeschlossen hat. Daran kann es nicht liegen, wenn Bonhoeffer das *Religiöse* relativiert, ja sogar von einem Übergang in eine *religionslose* Zeit spricht und nach den Möglichkeiten eines *religionslosen* Christentums fragt. Es ist vielmehr eine eigene religiöse Praxis, die ihn für die notwendige Kritik an der Religion sensibel macht. Diese Kritik vollzieht sich in konzentrierter Form in den theologischen Briefen aus dem Gefängnis in Tegel aus dem Jahr 1944. Doch diese religionskritische Wendung in Bonhoeffers Theologie ist, was oft übersehen wird, bereits in früheren Texten klar zu erkennen.

So knüpft Bonhoeffer in der Finkenwalder Zeit daran an, dass der Apostel Paulus das Sein in Christus als eine *neue Schöpfung* bezeichnet. Er folgert daraus, dass in Christus nicht eine neue Religion gestiftet, sondern ein Stück Welt neu geschaffen wird. *Es liegt also das Pfingstgeschehen nicht in erster Linie in einer neuen Religiosität, sondern es ist die Botschaft von einer neuen Schöpfungstat Gottes. Und das heißt: Das ganze Leben wird mit Beschlag belegt. Es geht nicht einmal um eine Vorordnung des Religiösen vor dem Profanen, sondern um eine Vorordnung des Tuns Gottes vor dem Religiösen und dem Profanen.*

Dieser Ansatz wird in Dietrich Bonhoeffers Gefängnistheologie weitergeführt. Der Glaube als Lebensakt wird dem partiellen Charakter der Religion gegenübergestellt. Nicht Religion schlechthin, sondern eine bestimmte Form der Religion unterliegt Bonhoeffers Kritik – diejenige nämlich, in der die menschliche Frömmigkeit sich Gottes bemächtigen will. Eine Form der Religion hat Bonhoeffer vor Augen, die sich in spezifischer Weise unter den Bedingungen der Neuzeit ausgebildet hat – eine Religion nämlich, die sich einfach als eine Äußerungsform des religiösen Selbstbewusstseins versteht.

Das Gegenbild, an dem Bonhoeffer sich orientiert, hält sich an den Gott, der sich in der Ohnmacht Jesu zeigt. Bonhoeffer erläutert sein neues Verständnis an einer bestimmten biblischen Szene, nämlich an der Gethsemane-Szene.

Das Thema dieser Szene ist kein anderes als das Thema des ganzen Neuen Testaments. Jesus von Nazareth wird uns als der Sohn Gottes vor Augen gestellt, in dem sich Gottes Liebe zu uns Menschen offenbart. Aber dieser Jesus wird so gezeichnet, dass er ohnmächtig dem Leiden ausgesetzt ist. Verzweifelt wendet er sich an Gott und sucht nach Hilfe. Doch er bleibt ohne Antwort. Verzagt bittet er seine Gefährten um Beistand. Doch sie schlafen – schlafen in diesem Augenblick!

Dietrich Bonhoeffer kommentiert diese Szene als *die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet*. Wenn der Mensch aufgefordert wird, *das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden*, wird er dadurch selbst in diese *gottlose Welt* hineingestellt. Und dann

heißt es programmatisch: *Christsein heißt nicht, in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas aus sich machen (einen Sünder, Büsser oder einen Heiligen), sondern es heißt Menschsein. Nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.*

In diesem knappen Briefstück sind alle Grundmotive enthalten, die Dietrich Bonhoeffer schon zu der kühnen Aussage veranlassen, wir lebten in einem religionslosen Zeitalter. In einer Theologie des Karfreitags hat seine These vom Ende der Religion ihren tiefsten Grund. Während der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Karfreitag spekulativ interpretierte und daraus eine philosophische Theorie über den Tod Gottes entwickelte, deutet Dietrich Bonhoeffer Jesu Weg ans Kreuz – und in ihm insbesondere die Gethsemane-Szene – existentiell und folgert daraus, der christliche Glaube sei nicht ein religiöser Vollzug, sondern ein Lebensakt, der durch das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben geprägt ist.

An Kühnheit ist diese Überlegung Dietrich Bonhoeffers der These Hegels durchaus ebenbürtig. Sie gewinnt zusätzliche Anziehungskraft daraus, dass Dietrich Bonhoeffers eigene Lebenssituation mit dieser Deutung der Gethsemane-Szene in einer Weise zur Deckung kommt, die ihr eine große authentische Kraft verleiht.

In der unmittelbaren Bedrängnis durch einen Prozess, der seine Freunde und ihn des Hochverrats überführen soll, im Warten auf das Attentat gegen Hitler, das vielleicht noch rechtzeitig kommt – rechtzeitig auch zur Rettung des eigenen Lebens – : in dieser äußersten Anspannung wendet Bonhoeffer sich der Frage zu, was die sein Leben bestimmende Frage sei. Mit einem Brief vom 30. April 1944 beginnt die Serie von brieflichen Äußerungen zum *Ende der Religion*, mit einem Brief vom 18. Juli 1944 endet sie, zwei Tage vor dem gescheiterten Attentat gegen Hitler, das allen bisherigen Hoffnungen des Inhaftierten ein Ende macht. In dem letzten Brief, in dem Brief vom 18. Juli 1944 findet sich die Reflexion über die Gethsemane-Szene, die ich gerade zitiert habe. Aber was veranlasst ihn zu der kühnen Aussage über das Ende der Religion?

Dass diese Gedanken beunruhigend seien, räumt Bonhoeffer selbst ein. Aber er muss ihnen Raum geben. Sie stellen sich ein, weil er sich um eine Klärung der Frage bemüht, die ihn unablässig bewegt. Es geht, wie er in dem ersten Brief zu dieser Thematik sagt, um *die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist*. Durch theologische oder fromme Worte kann man das nicht mehr sagen. Einen abgetrennten Raum der Innerlichkeit oder des Gewissens, in dem eine Antwort auf diese Frage gut aufgehoben wäre, gibt es nicht mehr. Damit ist die Zeit der Religion in ihrem neuzeitlichen Verständnis vorbei. Allerdings formuliert Bonhoeffer den Abschied vom *religiösen Apriori* weit grundsätzlicher, nämlich als einen Abschied von der religiösen Form des Christentums schlechthin.

Es ist immer wieder darüber gerätselt worden, wie Bonhoeffer dieses *religiöse Apriori* versteht, was also die Religion kennzeichnet, von der er sagt, sie sei an ihr Ende gekommen. Besonders irritierend ist, dass er gerade nicht nur eine neuzeitliche Ausprägung des Religionsverständnisses charakterisiert, sondern behauptet, dass es sich um ein Charakteristikum der ganzen neunzehnhundertjährigen Geschichte des Christentums handele. Dennoch muss man seine Auffassung historisch interpretieren. Er bezieht sich auf die Vorstellung von der Gottesbeziehung als einem besonderen Lebensbereich, der es mit der Innerlichkeit des Menschen zu tun hat. Er meint die Vorstellung von Gott als einem Lückenbüsser, der dann zur Erklärung herangezogen wird, wenn die Möglichkeiten menschlichen Erklärens – noch – an eine Grenze stoßen. Er hat die Tendenz im Blick, die Schwäche des Menschen und die Grenzen menschlicher Möglichkeiten dafür zu nutzen, die Notwendigkeit der Religion zu demonstrieren.

Diese Art von Religion, so ist Bonhoeffer überzeugt, verträgt sich nicht mit der Mündigkeit des modernen Menschen. Wenn das stimmt, dann stellt sich unausweichlich die Frage, ob mit der Religion auch der christliche Glaube fällt. Dem tritt Bonhoeffer mit dem Gedanken entgegen,

dass die Religion nur das Gewand des Christentums ist – ein Gewand, das zu verschiedenen Zeiten sehr unterschiedlich ausgesehen hat. Wer Christentum und Religion auf diese Weise unterscheidet, sieht sich mit der Frage konfrontiert, ob es ein *religionsloses Christentum* geben kann.

Damit meint Bonhoeffer ein Christentum, das in der Welt gelebt wird und sich auf die Weltlichkeit der Welt einlässt. Dies kann freilich kein verweltlichtes, säkularisiertes, seines Kern beraubtes Christentum. Es ist vielmehr ein Christentum, das auf seinen Kern zurückgeführt und auf die *Anfänge des Verstehens* zurückgeworfen ist. Die grundlegenden Handlungsvollzüge des christlichen Glaubens werden wieder als etwas *Neues und Umwälzendes* erfahren. Menschen werden für diesen Glauben eintreten, indem sie beten, das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten.

Man spürt es: Die Abkehr von der religiösen Gewandung des Christentums geschieht um seiner Substanz willen. Der Frieden Gottes und das Nahen seines Reiches sind entscheidend. Ein neuer Zugang zu Gerechtigkeit und Wahrheit tritt in den Blick. Eine Sprache sucht Bonhoeffer, die nach traditionellen Maßstäben vielleicht unreligiös ist, die aber befreiend und erlösend wirkt.

Hier schließt sich der Kreis. Denn diese Sprache findet Bonhoeffer, indem er an die Seite des leidenden Christus tritt. *Und zu der neunten Stunde rief Jesus laut: Eli, Eli, lama asabtani? Das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* An diesen Vers aus der Karfreitagserzählung des Markusevangeliums knüpft Bonhoeffer an und macht die Ohnmacht Christi im Leiden und am Kreuz zum Dreh- und Angelpunkt des Gottesverständnisses. Darin sieht er den Unterschied des christlichen Glaubens zu den Religionen wie zum Religiösen. Zu einem neuen Verstehen gelingt der Durchbruch gerade dank der *Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird*. Denn sie macht den *Blick frei für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt*.

IV.

Bonhoeffers Gedanken aus der Mitte des 20. in den Beginn des 21. Jahrhunderts zu übertragen, ist nicht einfach. Zwar hat die Vorstellung von der Mündigkeit des Menschen weiter an Boden gewonnen. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind hohe Güter. In modernen Gesellschaften bestimmt der Wunsch, im Erleben das eigene Leben zu entwerfen und zu besitzen, das Lebensgefühl vieler Menschen.

Doch dadurch, dass sie durch Aufklärung und Säkularisierung hindurchgegangen sind, ist auch in modernen Gesellschaften die Religion nicht verschwunden. Vielen Menschen ist in der Mitte ihres Lebens, in den Zeiten größten Glücks bewusst, dass ihnen dieses Leben als Geschenk des Schöpfers anvertraut ist. Und in Situationen der Ratlosigkeit und der Trauer suchen sie Zuflucht in der Sprache des Glaubens – selbst wenn sie sich diese Sprache nur auf Zeit leihen. Die Vorstellung von einer allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierung, die eine Ortlosigkeit der Religion zur Folge hat, taugt nicht zur Beschreibung der neuzeitlichen Entwicklung. Es gibt wichtige Zusammenhänge, in denen das Konzept der Säkularisierung seine unaufgebbare Funktion hat – vor allem der säkulare Charakter des Staates und seiner rechtlichen Ordnung sind hier zu nennen; als generelle Beschreibung der gesellschaftlichen Entwicklung taugt das Konzept der Säkularisierung nicht. Den pluralen Charakter der Gegenwartsgesellschaft, für den Religion eine wichtige Rolle spielt, kann man vom Konzept der Säkularisierung aus gerade nicht erklären. Dem Dialog mit anderen Religionen dient es nicht, wenn das Christentum seine eigene religiöse Gestalt negiert.

In anderen Gesellschaften, zum Beispiel in islamisch geprägten, führt der Kampf um die Modernisierung zu massiven Abwehrbewegungen nicht nur gegen den vermeintlich säkularen Charakter der Gesellschaft, sondern auch gegen die Säkularität der Rechtsordnung. Religiöser Fundamentalismus breitet sich aus. Die Zuwendung zur Religion, die zu den Kennzeichen des

beginnenden 21. Jahrhunderts gehört, nimmt in solchen Zusammenhängen durchaus bedrohliche Züge an.

Aber der Fundamentalismus ist keineswegs die einzige Form, in der Menschen neu nach dem Sinn von Religion suchen. Im Gegenzug gegen eine verbreitete Ökonomisierung des Denkens wird in vielfältigen Formen neu nach der spirituellen Dimension menschlichen Lebens gefragt. Der christliche Glaube, der in den letzten Jahrzehnten gerade im Protestantismus weithin nur noch als eine Deutungsperspektive weltlicher Erfahrungen im Blick war, wird wieder in seinem transzendenten Bezug zum Thema. Die Kirche, die für viele nur noch als politische Akteurin und sozialetische Mahnerin erkennbar war, wird wieder als Raum für die Begegnung mit dem Heiligen wahrgenommen.

Auf die Frage, was die wichtigste Aufgabe der Kirche sei, wurde lange Zeit geantwortet: der diakonische Einsatz für Alte und Kranke sowie das Eintreten für die Schwachen in der Gesellschaft. Auch wenn diese Antwort ihre Bedeutung behält, sagen inzwischen doch viele, die wichtigste Aufgabe der Kirche sei die Eröffnung eines Raums für die Begegnung mit dem Heiligen, die Botschaft von Gottes Zuwendung zu seiner Welt, die Sorge für die Seelen. Die religiöse Tiefenschicht des menschlichen Lebens wird wieder entdeckt. Und von der Kirche wird erwartet, dass sie bei der Auseinandersetzung mit dieser Tiefenschicht klare Orientierung gibt.

Es ist eine berechtigte Erwartung, dass der christliche Glaube selbst in seiner spirituellen Kraft und in seinem unaufgebbaren Glaubenswissen wieder wahrgenommen und artikuliert wird. Es geht nicht darum, die Plausibilität des christlichen Glaubens durch eine christliche Apologetik, also durch allerlei Erklärungen und Rechtfertigungen des Glaubens, deutlich zu machen, deren Schwäche Bonhoeffer deutlich beschrieben hat. Vielmehr geht es darum, der systematischen Entleerung des Glaubens entgegenzuwirken und seine Bedeutung für Erfahrung und Wissen wieder neu zu entdecken. Das Glaubenswissen wird auch öffentlich auf neue Weise zum Thema. Menschen interessieren sich wieder für den Kanon an Wissen, den man braucht, um die Welt der Religionen wie den eigenen Glauben zu verstehen. Sie spüren auf neue Weise, dass solches Wissen für die humane Qualität des Zusammenlebens unverzichtbar ist.

Wenn solches Glaubenswissen wieder zur Geltung kommt, haben wir es dann mit einer religiösen oder einer nichtreligiösen Interpretation der biblischen Begriffe zu tun? Dabei von einer nichtreligiösen Interpretation zu sprechen, ist unter heutigen Perspektiven nicht mehr möglich. Gleichwohl kann man Bonhoeffers Ansatz, wie er ihn in der Auslegung der Gethsemane-Szene entwickelt, aufnehmen; die Radikalität seiner Fragestellung braucht man nicht abzuschwächen. Aber die Entgegensetzung von Glauben und Religion, die er seiner Überlegung zu Grunde legt, trifft die Wirklichkeit, wie wir sie heute wahrnehmen, nicht.

Religion begegnet auch heute in vielen Formen: als ein in den Privatbereich verbannter Restbestand frommer Gefühle, als ein Herrschaftsinstrument zur Beherrschung der Massen, als Ideologie, mit der Selbstmordattentäter zu Märtyrern gestempelt werden. Aber sie begegnet auch in ihrer erlösenden und befreienden Kraft – nicht nur, aber auch im Namen dessen, der ans Kreuz ging und dafür die äußerste Einsamkeit auf sich nahm: die Verstoßung durch die religiös Einflussreichen, die Verurteilung durch die politisch Mächtigen, den Verrat der engsten Gefährten.

Auch der Glaube, der sich an die Ehre des Gottes hält, der um der Menschen willen Leiden und Ohnmacht auf sich nimmt, ist Religion und artikuliert sich in religiösen Formen. Seine erlösende und befreiende Kraft sichern wir nicht dadurch, dass wir das bestreiten. Diese erlösende und befreiende Kraft lässt sich überhaupt nicht sichern. Sie lässt sich nur immer wieder neu erbitten, verkündigen und leben.

Bonhoeffers Absage an die Religion lässt sich nicht halten. Religion bleibt ein Teil unserer Lebenswirklichkeit. Und sie bleibt eine notwendige Gestalt des christlichen Glaubens. Es erweist sich als vermessen, den Glauben ohne diese religiöse Gestalt haben zu wollen. Trotzdem ist es möglich, Bonhoeffers Argumentation fruchtbar zu machen.

Die Stärke von Bonhoeffers Theologie im Ganzen hat damit zu tun, dass er keine Angst vor der Moderne hat. Es ist gerade die Beschäftigung mit dem modernen wissenschaftlichen Bewusstsein, das ihn zu seiner theologischen Religionskritik veranlasst. Die Moderne aber steht unter dem Vorzeichen des mündig gewordenen Menschen. Bonhoeffer erfasst mit diesem Begriff eine Grundhaltung, wie sie sich in Europa unter der Herrschaft des wissenschaftlichen Wahrheitsbewusstseins entwickelt hat. Die Mündigkeit des Menschen ernst zu nehmen, ist ein Gebot intellektueller Redlichkeit. Lücken des jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnisstands zu nutzen, um in ihnen einem als Lückenbüßer verstandenen Gott noch eine Funktion zuzuweisen, ist demgegenüber intellektuell unredlich. Genau davon sieht Bonhoeffer ein zu seiner Zeit verbreitetes – auch in den Kirchen verbreitetes – Bewusstsein geprägt. Wer die vor allem in den USA neu aufbrechende Diskussion über eine Absage an naturwissenschaftliche Einsichten aus Gründen der Religion in den Blick nimmt, muss zugeben, dass die Lückenbüßer-Religion auch heute noch existiert. Dem christlichen Glauben wird sie nicht gerecht.

Auch wer in seinem theologischen Denken an Bonhoeffer geschult ist, hat keinen Grund zu leugnen, dass Religion im Leben der einzelnen wie auf dem Forum der Öffentlichkeit eine wachsende Rolle spielt. Auch das Faktum, dass der christliche Glaube mit innerer Notwendigkeit religiöse Gestalt annimmt, braucht man nicht unter Berufung auf Bonhoeffer zu bestreiten.

Klärungsbedürftig sind vielmehr zwei andere Fragen. Zum einen ist zu fragen, ob die neue Zuwendung zur Religion, die wir gegenwärtig erleben, auf Kosten der Mündigkeit geht. Das ist, wie unschwer zu erkennen, der Fall; aber es ist nicht zwingend. Es geschieht beispielsweise, wenn der Zugang zu wissenschaftlichen Einsichten über die Entstehung der Welt und die Entwicklung des Lebens im Namen des Bekenntnisses zu Gott als dem Schöpfer versperrt werden soll, wenn also der biblische Schöpfungsglaube mit einer kreationistischen Weltanschauung verwechselt wird. Und es geschieht ebenso, wenn der Glaube an Gott zur Rechtfertigung von Gewalt gegen Menschen missbraucht und damit Gott selbst als Waffe gegen andere Menschen eingesetzt wird. Solche Formen fundamentalistischer Religiosität breiten sich heute an vielen Stellen aus. Vor dem von Bonhoeffer eingeschärften Kriterium der Mündigkeit haben sie keinen Bestand.

Der Streit geht sodann um die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Religiosität des Menschen. Wenn Religion selbst zu einer letzten Wirklichkeit erklärt und die Wirklichkeit Gottes nicht mehr von der religiösen Aktivität des Menschen unterschieden wird, dann wird die Kirche zu einer *religiösen Gemeinschaft*, für die das *Religiöse* – so Bonhoeffer schon in der Finkenwalder Zeit – der *höchste Wert* ist. Theologie, die sich in den Dienst dieses höchsten Wertes stellt, wird dann mit innerer Notwendigkeit zur bloßen Auslegung des Religiösen, zur Hermeneutik menschlicher Religiosität.

Gerade in einer Zeit der Wiederkehr der Religion gibt es demgegenüber starke Gründe dafür, die Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit Gottes und der menschlichen Religion ernst zu nehmen. Denn diese Unterscheidung ist um beider willen nötig – um Gottes Willen, weil ihm nur auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung die Ehre gegeben wird, und um der Religion willen, weil sie nur so als das begriffen werden kann, was sie ist – nämlich eine menschliche Aktivität.

Dietrich Bonhoeffers Lebensthema war nicht die Religion, sondern die Kirche. Doch gerade deshalb sollte Bonhoeffers theologischer Impuls nicht länger gegen die Erfahrungen ins Feld geführt werden, die sich heute mit der Wiederkehr der Religion verbinden. Er kann vielmehr dabei helfen, mit diesen Erfahrungen so umzugehen, dass die christliche Wahrheit nicht von einer neuen religiösen Welle verschlungen wird, sondern ihr gegenüber in ihrer klärenden und orientierenden Kraft wirksam wird. Auch im Umgang mit der Wiederkehr der Religion bewähren sich der Respekt vor der Mündigkeit des Menschen und die Überzeugung, dass der Glaube ein Lebensakt ist, der den ganzen Menschen ergreift. Das ist es, was wir gerade heute – in einer Zeit der Wiederkehr der Religion – von Dietrich Bonhoeffer lernen können.