

Herrschaft Gottes in der Mitte oder an der Grenze des Menschen?

Erinnerung an ein Thema Dietrich Bonhoeffers

Die Grenzen des Menschen und seiner Möglichkeiten sind mehr im Blickfeld als in den sechziger Jahren. Und zwar nicht als bloßes Faktum, sondern oft verbunden mit einer eher angstbesetzten Grundstimmung. Angst als nicht vordergründig beschreibbarer Grund oder doch Bestandteil heutigen Lebens tritt bei Gesprächen verschiedenster Art, öffentlichen und privaten, mehr oder weniger deutlich zutage. Angst vor der Zukunft in Beruf, Gesellschaft und Umwelt. Zugleich sagt man, das Sensorium für Religion sei wieder gestiegen. Besteht hier eine Beziehung? Können Grenzen und Ängste mehr sein als ein Anlaß? Können sie Basis für den Glauben sein?

Zur Beantwortung dieser Frage mag eine Erinnerung an die Reflexion des evang. Theologen und Christuszeugen D. Bonhoeffer (1906–1945) von Belang sein. B., der in der Zeit seiner Haft im Berliner Militärgefängnis Tegel eine Zeit heraufkommen zu sehen meinte, in der sich die Menschen nicht von ihren Grenzen her, sondern von ihrem positiven Können und ihrer Eigen-Mächtigkeit, ihrer „Mündigkeit“, verstehen wollen, hat diesen „Religionslosen“ Gott als „Mitte“ des Lebens zu zeigen versucht. Der Glaube an den in Christus offenbaren Gott bedarf nicht der Angst als seiner vermeintlich günstigen oder wünschenswerten Voraussetzung. Ob dies nicht gerade auch für den in neuem Erschrecken wieder seiner Grenzen ansichtig gewordenen Menschen unserer Tage die wichtigere und theologisch gesündere Botschaft ist?

Zunächst sei einiges zur weithin übersehenen Theozentrik der Theologie B.s gesagt. Dabei soll anklingen, daß diese vorrangige Verankerung in Gott nicht Auslöschung des Menschen, sondern seine Weckung zum eigenen Sein einschließt. Ein zweiter Abschnitt soll im Hinblick auf unser Gottes- und Weltverhältnis die spezifisch kreuzestheologische Sicht des späten B. zumindest andeutungsweise aufzeigen.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig, B.s Unterscheidung von „Religion“ und „Glaube“ zur Kenntnis zu nehmen. Das Wort „Religion“ hat bei ihm einen negativen, egozentrischen, das Gottesverständnis menschlichem Wunschdenken unterstellenden Gehalt, während Glaube das von Gott begründete, in der Nachfolge Christi zu realisierende Gottesverhältnis bezeichnet. Auch „religionslos“ oder „nichtreligiös“ ist dementsprechend in seiner Terminologie etwas ganz anderes als glaubenslos oder gottlos.

I.

Gott als die Mitte des Lebens erkennen heißt nicht, den Menschen an den Rand schieben, sondern ihn in eben dieser Mitte – Gott – suchen und finden. Die Selbstbezogenheit des Menschen ist nicht zu lösen von seiner Gottbezogenheit, sondern nur in dieser (recht) realisierbar. Das christliche Offenbarungsverständnis ist letztlich – oder erstlich – *theo*-zentrisch, nicht *anthropo*zentrisch, obwohl, wie unsere These ist, gerade diese Theozentrik auch die Selbstfindung und Verwirklichung des Menschen grundlegt. Aber Christsein heißt Menschsein *im Gotteslob, in der Anbetung, im Dank*. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist die grundlegende Beziehung.

G. Molin sagt einmal, Luther hätte noch etwas davon gewußt, „daß das Stehen im Gotteslob die eigentliche Existenzform der Gottesgemeinde ist“¹. Wenn je-

¹ Georg Molin, Lobpreis. In: BTh WB, Graz 1967, 965.

mand in der evang. Theologie des 20. Jh. dieses Wissen wieder zur Geltung gebracht hat, dann gewiß K. Barth. Das Danken ist das „wesentliche“, das „eigentliche“ Tun des Menschen, „das Tun, das sein Sein ausmacht“².

In einem ersten Teil unserer Untersuchung geht es nun darum, daß B. nicht weniger als Barth darum weiß, daß die eigentliche Existenz des Menschen nur von Gott her und auf Gott hin sein kann, daß die Freiheit des Menschen zunächst Freiheit für *Gott* ist, daß Dank, Lobpreis, Anbetung unabdingbare Vollzüge der Gemeinde der Glaubenden sind. Doch hier gilt, was E. Bethge, der vertrauteste Kenner der Person und der nicht von der Person loslösbaren Theologie B.s, vom Verhältnis des jungen B. zu Barth sagt: „er kritisierte als Bundesgenosse. . . . Seine Kritik setzte an einer für seine eigenen inneren Bedürfnisse charakteristischen Stelle ein: nämlich dort, wo er mit Barths Akzent auf der Unverfügbarkeit und freien Majestät Gottes die irdische Konkretion und Betroffenheit bedroht und verflüchtigt wähnte“³.

Es kommt uns in bezug auf unsere Thematik mehr auf die innere Struktur der Theologie B.s an. Nichtsdestoweniger wird es nicht nur nützlich, sondern notwendig sein, darauf hinzuweisen, daß B. Anbetung Gottes, Lob und Dank auch explizit nennt und als zwar nicht einzigen, jedoch zentralen und nie aufgegebenen „Sitz im Leben“ seines Denkens zu erkennen gibt. Auf der Ebene einer biographischen Untersuchung ließe sich dies bestätigen.

In der Finkenwalder Homiletik (1936–1939) erwähnt B. in seinen Bemerkungen zum Verlauf des Gottesdienstes beim Introitus die Bayerische Agende als beachtenswert. Und zwar deshalb, weil der Introitus hier Gottes Heilstat „lobt“ und nicht, wie es anderwärts geschieht, „Gottesdienste unter Themata wie Arbeit, Friede, Freude“ stellt „und damit den Gottesdienst zur ‚Feierstunde‘ macht“⁴. Das ist bezeichnend für B.s Auffassung und Haltung. Der Gottesdienst ist Lob Gottes und nicht Nutzbarmachung Gottes für den Menschen. Für jede Abweichung in dieser Richtung (in Richtung der „Religion“) war B. überaus sensibel. Das Lob Gottes muß als solches stehenbleiben. Es darf kein Mittel zum Zweck werden.

In der Auslegung des Genesisverses von der Ruhe des Schöpfergottes am 7. Tag deutet B. die „Ruhe“ Gottes auch als unsere „Ruhe“. Ruhe Gottes ist sie als Ruhe nach der Vollendung; Ruhe seiner Schöpfung ist sie, sofern diese im Frieden Gottes liegt, in der Verklärung, und das heißt, daß diese Schöpfung „den Blick ganz auf *Gottes Gott-sein*, auf seine *Anbetung*“ lenkt⁵. Dem „Gott-sein Gottes“ entspricht unsere Anbetung: wo immer B. auf das Gott-sein Gottes dringt und dessen Freiheit und Souveränität gegenüber menschlichem Zugriff herausarbeitet (etwa in seiner Kritik des „Religionsbegriffes“ oder des Ausgehens der Theologie von menschlichen „Grenzen“ oder „Möglichkeiten“), ist implizit auch von der *Anbetung* Gottes die Rede, denn gerade dies ist die geforderte menschlich-geschöpfliche Haltung gegenüber dem Gott-sein Gottes. Allerdings: der Kontext der zit. Stelle in SF macht klar, daß diese „Ruhe“, diese Anbetung, dem Volke Gottes gegebene „Verheißung“ ist – noch befinden wir uns nicht in Gottes Ruhe.

² Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Bd. III/2. Zollikon-Zürich 1948, 204.

³ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. *Theologe – Christ – Zeitgenosse*. München 1970, 105.

⁴ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Eberhard Bethge. B. IV., München 1965 (= GS), 264.

⁵ D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*. Versuchung. München 1968 (geschrieben 1938) (= SF), 47 (Hervorhebung vom Vf.).

Oder richtiger: wir stehen in der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“. Die „Ruhe“ – und damit die Anbetung Gottes – ist noch nicht eschatologisch vollendete, aber doch schon initiierte und endgültige Realität: B. identifiziert den Tag der Ruhe des Schöpfergottes mit dem Tag der Auferstehung Christi. Dieser ist „Tag der Ruhe, Tag des Sieges, der Herrschaft, der Vollendung, der Verklärung, Tag der Anbetung für uns, Tag der Hoffnung, des Ausblickes auf den Tag der letzten Ruhe bei Gott“⁶. Ja, B. führt aus, daß alle Tage der Woche und das ganze Werk der Schöpfung und wir selber *um dieses Tages willen* geschaffen sind⁷. Das bedeutet, daß die Anbetung Gottes als jener Vollzug, in dem wir ganz ausgerichtet sind auf Gottes Ruhe, d. h. auf Gottes Gott-sein, zum Kern der christlichen Existenz gehört und in gewissem Sinn ihr Grundvollzug ist. Zugleich jedoch ist diese Anbetung „Ruhe“ des Menschen, nicht im Sinne inaktiver Passivität (B. nennt es „frech“, wenn man über die paradiesische Ruhe als vermeintlich langweilige räsonieren wollte⁸) oder sonstiger Entfremdung des Menschen, sondern als seine Vollendung. Denn das „eigene Sein“ des Geschöpfes ist das „Gegenüber-sein mit der anderen geschaffenen Gestalt und mit dem Schöpfer“⁹, und das letztere (das wohl das eigentliche Erste ist) befreit zur Anbetung Gottes. Das alles geschieht in und durch Jesus Christus. In seiner Auferstehung wird nicht nur das Genesiswort von der „Ruhe“ Wirklichkeit, sondern auch das diesem vorangehende: es werde Licht! Dieses Licht „erweckt die Finsternis zum eigenen Sein, zum freien Lobpreis des Schöpfers“, es macht zum „Gegenüber“ Gottes und gibt „freie Anbetung Gottes“¹⁰. „Die unterworfenen Tiefe betete Gott an in unterwerfener, dumpfer, unfreier Gegenüberlosigkeit, die Gestalt im Licht vernimmt das Gegenüber-sein als ihr eigenes Sein und dankt es ganz dem Schöpfer“¹¹. Und der „Baum des Lebens“ der Genesis ist für B. „der lebenspendende Herr selbst. Er ist Grenze und Mitte unseres Daseins zugleich“¹². Man wird in anderen Texten – gerade auch in B.s späteren Gefängnisbriefen, wo er sich wehrt, das Gottesverhältnis des Menschen von dessen „Grenzen“ her aufbauen zu wollen, den hier in „Schöpfung und Fall“ genannten Begriff der „Mitte“ mit bedenken müssen. „Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze, die in der Mitte ist, ist die Grenze seiner Wirklichkeit, seines Daseins schlechthin. In der Erkenntnis der Grenze am Rand ist die Möglichkeit innerer Grenzenlosigkeit stets mitgegeben, in der Erkenntnis der Grenze in der Mitte ist das gesamte Dasein, das Menschsein in jeder möglichen Haltung begrenzt“¹³. Diese Grenze, die zugleich Mitte unseres Daseins ist, ist eben der Herr. D. h. also, daß die menschliche Freiheit nie autonom verstanden werden kann und nicht erst dort begrenzt ist, wo die Macht des Menschen aufhört, sondern sie ist auch in der Macht des Menschen immer an ihrer Grenze, d. h. sie ist nur dort gewahrt, wo der Mensch bezogen ist auf seine Mitte, wo er also in der „Ruhe“ und im „Licht“ Christi ist und somit anbetend vor Gott steht. Anbetung gründet demnach nicht in der Schwäche des Menschen, sondern garantiert überhaupt erst den Selbstvollzug des Menschen.

In einer Übung über die Pastoralbriefe aus dem gleichen Jahr (1938), in dem „Schöpfung und Fall“ veröffentlicht wurde, schreibt B.: „Alle Kreatur ist dazu

⁶ SF 48 (Hervorhebung vom Vf.).

¹⁰ SF 26 (Hervorhebung vom Vf.).

⁷ Vgl. SF 48.

¹¹ SF 26.

⁸ Vgl. SF 47f.

¹² SF 60.

⁹ Vgl. SF 26.

¹³ SF 60.

da, daß Gott darüber die Ehre gegeben wird, daß der Geber der Gnaden *angebetet* werde¹⁴. Wenn auch alles durch die Sünde unrein wurde, so ist doch durch Jesus Christus „die Kreatur Gottes gut“, d. h. „nicht an sich gut, sondern durch die *Danksagung*, durch Wort und Gebet“¹⁵. So wird das Danksagen, das Anbeten, das Gott-die-Ehre-Geben gerade als ein Charakteristikum des Christen aufgefaßt werden müssen, weil er weiß, daß in Christus die Schöpfung zu ihrer eigenen Freiheit, der Freiheit für Gott, die bei B. freilich immer auch die Freiheit für die anderen und für die Schöpfung überhaupt mitbegründet und ganz und gar nicht Rückzug aus der Profanität in eine „religiöse“ Hinterwelt bedeutet. So wünscht er (1941) seinem Freund E. Sutz „die große Dankbarkeit, die alles, was Gott gibt, uns erst recht zu eigen macht, indem sie es ihm wiedergibt“¹⁶. Und er findet es in einem mit „Protestantismus ohne Reformation“ überschriebenen Bericht über die Reise nach den USA (Juni-Juli 1939) „kaum begreiflich“, daß es in Chicago einen Pastor geben konnte, der „Gottesdienst als Lob und Anbetung“ als nicht zu seiner Vorstellung von Gott und Mensch passend erklärt hatte¹⁷. Es gibt allerdings einige Stellen, in denen B. eine gewisse Scheu zeigt, Anbetung als charakteristisch christlichen Existenzvollzug zu bestimmen. Es sind bezeichnenderweise solche, in denen der Zusammenhang nicht primär von Gottes Gnade, sondern von Gottes „furchtbarer“ Macht und seinem Zorn, nicht von des Menschen Freisetzung, sondern von seiner Nichtigkeit handelt. Fassen wir mit der in „Schöpfung und Fall“ vorherrschenden Tendenz „Anbetung“ als jene Weise unseres Existenzvollzugs, in der wir in Christus ganz auf Gott hin ausgerichtet und gerade dadurch begnadet und freigesetzt sind, dann läßt sich Anbetung nicht trennen von Lob und Dank; das Gott-sein Gottes ist hier nicht drohend und es ist nicht der im Machtbereich der Sünde lebende oder doch von diesem angefochtene Mensch, der da im Blick ist, sondern der von Gott geschaffene, der in Christus wiederhergestellte und wieder als freies Gegenüber zu Gott eingesetzte Mensch ist es, um den es hier geht. Anders in den vorhin angesprochenen Texten, sie nuancieren das Wort „Anbetung“ in anderer Richtung. So schreibt B. 1937 in der „Nachfolge“: „Das Kind bittet den Vater, den es kennt. Nicht die allgemeine Anbetung, sondern das Bitten ist das Wesen des christlichen Gebets“¹⁸. Der Christ weiß, daß Gott ein „väterliches Herz“¹⁹ hat, darum betet er nicht nur den mächtigen Gott an, sondern wagt ihn vertrauensvoll zu bitten. Dennoch sagt B. kurz darauf, daß zuletzt, wenn Gottes Wille zur Herrschaft kommt, alle Welt sich ihm beugen und „*dankbar* anbeten“ soll²⁰.

1939 liegt B. daran, herauszustellen, daß Gott nicht schweigt. „Schweigt Gott? Nein, er redet die stumme Sprache seiner furchtbaren Macht und Herrlichkeit, damit wir klein und demütig werden und ihn allein anbeten“²¹. Die „stumme Sprache“ der „furchtbaren Macht“ Gottes führt zur Anbetung. Aber der Christ hat erfahren, daß Gott noch anders redet: „Er redet aus lauter Gnade auch die klare vernehmliche Sprache seiner Barmherzigkeit und seiner Wohltaten an den Menschenkindern durch den Mund Jesu Christi, in welchem wir den allmächtigen Gott zum lieben Vater haben“²².

Daß die Aufzeichnungen, die uns aus der Zeit der Haft B.s in Berlin erhalten sind,

¹⁴ GS IV, 371 (Hervorhebung vom Vf.).

¹⁶ GS I, 50.

¹⁷ Vgl. GS I, 353.

¹⁸ D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1971 (= N), 140.

¹⁹ N 140.

²⁰ Vgl. N 142 (Hervorhebung vom Vf.).

²¹ GS II 557.

²² GS II 557.

in mancher Beziehung neue Akzente setzen, ist hinlänglich bekannt. Daß B. jedoch auch in den Gefängnisbriefen nicht die Kontinuität zu seinem früheren theol. Werk preisgibt, muß mittlerweile ebenfalls als wissenschaftlich gesichert angesehen werden²³. Wie es möglich war, daß von manchen die Äußerungen B.s dahingehend mißverstanden werden konnten, seine Wendung zur Erde bedeute eine Abkehr vom Gebet und von einem personalen Gottesverhältnis, ist rätselhaft; eine aufmerksame Lektüre der Aufzeichnungen aus der Haftzeit (nicht nur der in „Widerstand und Ergebung“ gesammelten Briefe!) entzieht einem solchen Mißverständnis jeden Boden. Man kann nur E. Bethge beipflichten, der sagt, es stehe für ihn „fest, daß es bei Bonhoeffer auch im ‚säkularen Zeitalter‘ all das gibt, was bisher Gottesdienst, Devotion, Gebet und Lob hieß“²⁴.

Weniger denn je wollte B. in „Widerstand und Ergebung“ (unter diesem Titel wurden die Gefängnisbriefe veröffentlicht) von den „Grenzen“ des Menschen ausgehen, von seiner Schwäche, seinen Lücken, seiner Ohnmacht. Weniger denn je will er das Diesseits, das „Vorletzte“ *vorschnell* aufheben. In diesem Sinn sucht er keinen „religiösen“ Anknüpfungspunkt für den Glauben, sondern stellt die Frage „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“²⁵, Herr derer, denen sich die Gottesfrage nicht mehr von den „Grenzen“ der menschlichen Möglichkeiten her stellt, sei es, weil etliche dieser Grenzen durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung gefallen sind, sei es, daß die Menschen illusionär oder hoffnungslos die Grenzen, die weiterbestehen – etwa den Tod –, gar nicht mehr als „Grenze“ empfinden.

In einem Brief (vom 27. Juni 1944 an Bethge) berichtet B., daß er an einer Auslegung der ersten 3 Gebote schreibe²⁶. Er sieht das 1. Gebot im Hinblick auf die *Anbetung* Gottes. Das 1. Gebot fordert diese Anbetung allein für Gott und verweigert sie den Götzen. B. bekennt, daß ihm die Auslegung des 1. Gebotes „besonders schwer“ falle. Warum, deutet er im Brief nur kurz an: „Götzen werden *angebetet*, und Götzendienst setzt voraus, daß wir überhaupt noch etwas anbeten. Wir beten aber gar nichts mehr an, nicht einmal Götzen. Darin sind wir wirklich Nihilisten“²⁷. Es gab also Zeiten, in denen die Menschen einen Sinn für Anbetung hatten, davon zeugt selbst der Götzendienst. Gerade dies scheint sich in der Neuzeit geändert zu haben, die Menschen haben diesen Sinn verloren, sie haben daher auch die Götzen verloren, sie sind „Nihilisten“ – „wir“ sind Nihilisten, sagt B. Er bezieht sich in diese Änderung, die sich in den Menschen vollzogen hat, mit ein. Nicht in dem Sinn, daß er nun nicht mehr von Anbetung Gottes sprechen könnte oder müßte, sondern, wenn wir an seine Gedanken in den anderen Briefen denken, weil der Mensch heute seine „Grenzen“ nicht mehr als solche empfindet, *hinter* denen Gott wäre, weil er das „religiöse Apriori“ verloren hat. Und das ist eine Entwicklung, die B. im Grunde positiv beurteilt, weil Gott, wie er aufzeigt, nicht in dem Sinn transzendent ist, daß er *hinter* der Weltwirklichkeit wäre, son-

²³ Vgl. bes. Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. (= Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 6.) München 1971. Feil führt diesen Nachweis in überzeugender und methodisch sehr sauberer Weise.

²⁴ E. Bethge, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer. München 1969, 129.

²⁵ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. E. Bethge. Neuausgabe. München 1970 (= WE), 306.

²⁶ Sie ist nicht in WE, sondern in GS IV, 597–612, aufgenommen!

²⁷ WE 368.

dern so, daß er „mitten in unserm Leben jenseits“²⁸ ist. B. begrüßt zweifellos nicht, daß die Menschen heute Gott – den wirklichen, nicht „hinterweltlerischen“ Gott – nicht mehr anbeten. Die Aussage „Wir beten aber gar nichts mehr an, nicht einmal Götzen. Darin sind wir wirklich Nihilisten“ enthält zweifellos einen gegenüber dieser Entwicklung kritischen Akzent, der zeigt, daß B. der *in dieser Weise* „mündigen Welt“ nicht bedingungslos applaudiert. Wie die Auslegung in „Gesammelte Schriften IV“ zeigt, sieht B. Gott *heute* als den, der uns vor drohendem Nihilismus rettet, der vielleicht nicht de jure, aber doch de facto mit der Entwicklung in Richtung auf eine „religionslose“, den „Grenzen“ des Menschen gegenüber nicht mehr reagierende Welt gegeben ist. So schreibt er: „Uns ist die Welt entgöttert, wir beten nichts mehr an. Wir haben die Hinfälligkeit und Nichtigkeit aller Dinge, aller Menschen und unserer selbst zu deutlich erlebt, als daß wir sie noch zu vergöttern vermöchten. Wir sind am ganzen Dasein zu irre geworden, als daß wir noch fähig wären, Götter zu haben und anzubeten. Wenn wir noch einen Götzen haben, so ist es vielleicht das Nichts, das Auslöschen, die Sinnlosigkeit. So ruft uns das erste Gebot zu dem einzigen wahren Gott, dem Allmächtigen, Gerechten und Barmherzigen, der uns aus dem Verfallen an das Nichts errettet und uns in seiner Gemeinde erhält“²⁹. Es ist für B. überhaupt keine Frage, daß die Christen Gott anbeten und daß für sie der angebetete Gott der „Allmächtige“ ist, aber zugleich der „Barmherzige“, der „Vater“. In Frage gestellt bzw. bestritten ist bei B., daß von den „Grenzen“ des Menschen heute noch ein Weg zur Anbetung Gottes führe. Doch müßte auch hier auf etwas aufmerksam gemacht werden: Ob etwa die Not (die gewiß eine „Grenze“ ist) den, der in ihr steht, ins Gebet führen soll, hängt für B. weitgehend von den personalen Voraussetzungen ab: den Glaubenden soll sie ins Gebet führen, auch für den, der Gott *nicht nur, weil er in Not ist*, sucht, scheint sie ein Wink von Gott sein zu können, dem Leichtfertigen oder Schwachen gegenüber jedoch soll die Not nicht „religiös“ ausgebeutet werden, sowohl um der Würde des Glaubens als um der Würde des Nichtglaubenden willen, vor allem um der Wahrheit des Herr-Seins Gottes willen, das uns in der Mitte trifft und nicht erst an unseren Grenzen. B. verweist zwar auf die Geschichte Israels, die weitgehend aus „Hilfeschreien“ bestehe, und gesteht auch von sich selbst: „Wenn die Bomben so um das Haus herum einschlagen, kann ich gar nicht anders, als an Gott, an sein Gericht, an den ‚ausgereckten Arm‘ seines Zorns (Jes. 5, 25 und 9, 11–10, 4), an meine mangelnde Bereitschaft zu denken; ich spüre, wie so etwas wie Gelübde ausgesprochen werden“³⁰. Er empfindet es allerdings als „beschämend“, „daß die Not kommen muß, um uns aufzurütteln und ins Gebet zu treiben“³¹. Und es fällt ihm schwer, in solchen Augenblicken „den anderen ein christliches Wort zu sagen“³². Schon gar nicht will er die Schwäche eines Menschen ausnützen, *sofern diese Schwäche dessen Verantwortlichkeit, Freiheit, Mündigkeit beeinträchtigt* (eine Beeinträchtigung, die beim nicht „religiösen“, sondern personal Glaubenden nach B. offenbar *nicht* gegeben sein muß). So brachte er es bei demselben Bombenangriff, der ihn ins Gebet trieb, einem sonst sehr leichtfertigen Gesellen gegenüber, der im Bombenhagel vernehmlich „ach Gott, ach Gott“ rief, nicht über sich, „ihn irgendwie christlich zu ermutigen und zu trösten“; B. sah vielmehr auf die Uhr und sagte nur: „Es dauert höchstens

²⁸ WE 308, vgl. 341.

³⁰ WE 223.

²⁹ GS IV, 604 (Hervorhebung vom Vf.).

³¹ WE 223.

³² WE 223.

noch 10 Minuten.“ Und er fügt an: „Das geschah nicht mit Überlegung, sondern von selbst und wohl aus dem Gefühl heraus, diesen Augenblick nicht zu religiösen Erpressungen benutzen zu dürfen“³³. Denn (und damit kehren wir zu B.s den Gefängnisbriefen gleichzeitiger Auslegung des ersten Gebotes zurück) Gott will „in Freiheit angebetet werden“³⁴. In der Tat: daß die Anbetung Gottes Grundvollzug christlichen Lebens ist, ist für B. auch im Tegeler Gefängnis außer Zweifel, aber es geht ihm um die *Freiheit* dieser Anbetung. Diese ist nicht von den „Grenzen“ des Menschen her gesichert, wenn diese nur am „Rande“ und nicht in der „Mitte“ unseres Lebens gesehen werden, d. h. wenn nicht erkannt wird, daß wir gerade dort, wo wir am stärksten sind, mit Gott konfrontiert sind, weil wir ihm *alles* verdanken. Daher ist rechte Anbetung nie ein *bloßes* Sich-beugen des Menschen unter Gottes Macht, sondern immer zuerst und zutiefst *Dank, Lob* für Gottes Gnade, Güte, Treue, Heilstat. Solche Anbetung ist nur möglich im *Glauben, in Christus*, in dem Gott sich nicht als ein „deus ex machina“ enthüllt, der sich dort aufpflanzt, wo wir an den „Grenzen“ sind, sondern als der, der uns in der Mitte unseres Lebens umgreift und aushält bis ans Kreuz. Der Glaubende weiß, daß Gott „der Herr der Erde“ bleibt, daß er uns „seiner Nähe und Hilfe froh“ macht, unsere Gebete „erhört“ und uns zu sich „führt“. „Indem Gott dies gewiß tut, *schafft er sich durch uns Lob*“³⁵. In aller Anfechtung erfährt der Christ den ganzen Reichtum, den Gott schenkt, und vertraut sich dem Geist Gottes an, „der dies alles in uns vollbringen will, während wir ihn staunend und anbetend wirken lassen“³⁶.

Dieser Blick auf die wichtigsten Passagen, in denen B. explizit von Anbetung und Lob Gottes spricht, zeigt, daß das Thema der Anbetung Gottes bei ihm nicht in der Art einer reichgeschmückten Fassade, sondern so wie ein tiefes, aber das Gebäude tragendes *Fundament* gegeben ist, d. h. es ist als Titel kaum thematisiert, aber sachlich vorausgesetzt. Und es zeigt sich, daß gerade solche Anbetung den Menschen erweckt zum *eigenen* Sein.

II.

Zu beachten ist zunächst, daß B. im „Entwurf einer Arbeit“ zwar vom „mündig gewordenen Menschen“ spricht³⁷, in der Regel aber von der „mündig gewordenen Welt“, daß er also unsere Zeit als eine geschichtliche Situation vor Augen hat, die durch die Richtung auf menschliche Autonomie und Eigenverantwortlichkeit gekennzeichnet ist, nicht jedoch dadurch, daß es nur mündige Menschen in dem Sinn gäbe, daß alle ihre Mündigkeit positiv realisierten. E. Feil hat nachgewiesen, inwieweit hier B. von W. Dilthey beeinflusst ist³⁸. Feil hat vor allem auch herausgearbeitet, daß B. seine kreuzestheologische Position nicht einnahm, „um den Konflikt zwischen Glaube und Welt aus der Welt zu schaffen“³⁹. Das ist unbedingt festzuhalten. In der Perspektive unserer Untersuchung muß aber der Bezug des kreuzestheologisch explizierten Transzendenzverständnisses zur „mündig gewordenen Welt“ noch stärker herausgestellt werden.

Wo der Mensch von seiner Eigenverantwortung Gebrauch macht (gerade dies ist

³³ WE 224.

³⁴ GS IV, 604 (Hervorhebung vom Vf.).

³⁵ WE 421 (Hervorhebung vom Vf.).

³⁶ GS IV, 591 (29. 5. 1944!).

³⁷ WE 413.

³⁸ Vgl. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 355 ff.

³⁹ Ebda., 376.

das Kriterium einer „mündig gewordenen Welt“), erfährt er seine „Grenze“ primär nicht an der Präsenz Gottes dort, wo der Mensch schwach, sondern wo er „stark“ ist. Auf dieser Linie kommen B.s Ansätze in „Widerstand und Ergebung“ in paradox-kreuzestheologischer Umkehrung dazu, nicht den (menschlich vorgestellt) mächtigen, sondern den leidenden Gott als die echte „Grenze“ des Menschen zu erkennen. Es ist absurd, die Eigenverantwortlichkeit des Menschen als an keine Grenzen gewiesen und völlig autark zu sehen. Der Mensch ist nicht absolute Freiheit. Auch B. war kein solch unrealistischer Träumer, daß er so gedacht hätte; ganz im Gegenteil. Worum es ihm geht, ist der *Ansatz* menschlichen Selbstverständnisses und christlichen Gottesverständnisses in einer „mündig gewordenen Welt“: dieser liegt nicht bei der Ohnmacht des Menschen, sondern bei seiner „Macht“ im Sinne von Befähigung und Beauftragung zu verantwortlichem Denken und Handeln; er liegt (das ist die andere Seite) bei Gottes „Ohnmacht“, d. h. bei Gottes Für-Sein, bei Gottes *Liebe*, nicht bei Gottes („religiös“ vorgestellter) Macht als Macht *über* statt *für* den Menschen. Indem der Gekreuzigte nicht periphere, sondern zentrale Offenbarung Gottes ist, eines Gottes, der den Menschen nicht einengt und einschränkt, nicht niederdrückt und vergewaltigt, sondern *ihn aushält* bis ins Letzte, bis in den Mißbrauch menschlicher Macht und Verantwortung hinein, kann der *Ansatz christlichen* Menschenverständnisses nicht die Nichtigkeit des Menschen sein, sondern seine „Mächtigkeit“, besser: seine Ermächtigung zum Sein, zum Leben, zum verantwortlichen Denken und Handeln. Diese Ermächtigung mag Geschenk sein (und sie ist es selbstverständlich und ganz entschieden auch in den Augen B.s), trotzdem ist *sie* es, von der christliches Selbstverständnis ausgeht und nicht von der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und Begrenztheit des Menschen. Das eigentlich Christliche ist sonst nicht im Blick. Von der Ohnmacht des Menschen auszugehen, mag einem „religiösen“ Zeitalter angemessen sein, das die eigentliche Gottheit Gottes als Transzendenz der Liebe nicht zur vollen Geltung kommen läßt. Gerade ein „religionsloses“ Zeitalter aber (und in einem solchen stehen wir nach B., ein Zeitalter also, in dem der Mensch von seiner Eigenverantwortlichkeit ausgeht) wird den Christen Anlaß, die biblische Offenbarung zu verstehen und in ihr auch den Menschen. Offenbarung Gottes als gekreuzigter Christus, d. h. als für-seiender Gott und neuzeitliches Selbstverständnis des Menschen als verantwortliche Freiheit begegnen sich. Diese Begegnung liegt auf der Eigenlinie christlichen Menschen- und Gottesverständnisses, sie ist ihr nicht künstlich und heterogen aufgesetzt. Gottes „Ohnmacht“ als gekreuzigter Gott ist also nicht nur der Schlüssel zum christlichen Gottesverständnis, sondern auch zum christlichen Menschenverständnis. Dieses setzt die neuzeitliche Entwicklung der Welt in Richtung auf Mündigkeit in ihr relatives Recht ein. Es ist freilich ein *relatives* Recht, das nicht im Horizont einer Autarkie des Menschen steht, sondern verwiesen bleibt an den *wirklichen* Gott, den *gekreuzigten* Gott – und gerade dieser ist es, der die „mündig gewordene Welt“ in Anspruch nimmt.

„Wer ist Christus heute für uns?“ bzw. „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“ ist die Frage, die B. in „Widerstand und Ergebung“ bewegt⁴⁰. Unter Voraussetzung des Anspruchs Christi auf uns Heutige weisen B.s Skizzen in die Richtung: Gerade als Gekreuzigter ist Gott heute (ein zeitge-

⁴⁰ Vgl. WE 305f. (30. 4. 1944).

schichtliches Heute, das dem Heute der biblischen Offenbarung entspricht) der Herr, wirklich der Herr, denn seine Allmacht „entspringt“⁴¹ seiner Ohnmacht, seinem Für-andere-Dasein; gerade als Gekreuzigter nimmt er den heutigen Menschen wirklich in Anspruch, so sehr, daß sich der Mensch diesem Anspruch selbst dort nicht entziehen kann, wo er sich vor Gott sicher wähnt: in der Kreuzigung Gottes, in der der Mensch scheinbar die Macht und Wirklichkeit Gottes als nichtig hinstellt⁴². Gerade hier trifft er nämlich auf den wirklichen Gott, den Gott, der ihn liebt. Freilich ist diese Perspektive nicht zu lösen von dem Glauben an die Auferstehung und Verherrlichung Christi. Die Kategorie der Macht Gottes ist insofern nicht abgeschafft, aber sie ist durch das Kreuz erwiesen als Macht des Für-Seins, der Liebe, nicht der (bloßen) Gewalt.

B.s Denken in den Gefängnisschriften führt in der Tat zu der Annahme, daß die Mitte der christlichen Anthropologie die Inanspruchnahme des Menschen durch das Für-Sein der Liebe Gottes ist, nicht der (bloßen) Macht. Und weil die neuzeitliche Entwicklung in Richtung auf Autonomie und Mündigkeit dieser Verkündigung eher Raum schafft als sie einengt, betrauert B. diese Entwicklung nicht, sieht jedoch die ungeheure Verantwortung der Kirche, diese Weise der Inanspruchnahme der Welt durch die „Ohnmacht“ Gottes glaubwürdig zu bezeugen, nicht nur in Worten, sondern im gelebten Für-andere-Dasein. Dies führt ihn dazu, konkrete, auch kirchlich-institutionell sichtbare Konsequenzen zu postulieren; man lese das dritte Kapitel im „Entwurf einer Arbeit“:

„Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, 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‘. Speziell wird unsere Kirche den Lastern der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln alles Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Genügsamkeit, Bescheidenheit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des menschlichen ‚Vorbildes‘ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch ‚Vorbild‘ bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft. (Über das ‚Vorbild‘ im Neuen Testament schreibe ich noch besonders! Der Gedanke ist uns fast abhanden gekommen!) Ferner: Revision der ‚Bekenntnis‘frage (Apostolikum); Revision der Kontroverstheologie; Revision der Vorbereitung auf das Amt und der Amtsführung. – Das ist alles sehr roh und summarisch gesagt. Aber es liegt mir daran, einmal den Versuch zu machen, einfach und klar gewisse Dinge auszusprechen, um die wir uns sonst gern herumdrücken. Ob es gelingt, ist eine andere Frage, zumal ohne die Hilfe des Gespräches. Ich hoffe damit für die Zukunft der Kirche einen Dienst tun zu können“⁴³.

Man soll an dieser Stelle nicht verschweigen, daß auch der B. der Gefängnisbriefe die Welt nicht nur vom Für-Sein der Ohnmacht Gottes, sondern auch vom „Zorn“ Gottes in Anspruch genommen sieht; doch selbst dieser ist „Gnade“⁴⁴. Die charakteristisch christliche und zugleich charakteristisch heutige Inanspruchnahme der Welt durch Gott sieht B. jedoch im Gekreuzigten gegeben. Nur eine Kirche, die dem Gekreuzigten nachfolgt, wird für die Welt von Belang sein.

⁴¹ Vgl. WE 414.

⁴² Vgl. WE 394 (16. 7. 1944).

⁴³ WE 415f.

⁴⁴ „Noch nie haben wir den zornigen Gott so handgreiflich zu spüren bekommen, und auch das ist Gnade“ (WE 165, 27. 11. 1943; vgl. WE 167) schreibt der Tegeler Gefangene, ausgesetzt den Luftangriffen alliierter Bomber.

Doch gilt es anzumerken: B.s Kreuzestheologie geht einen anderen Weg und hat eine andere Pointe als die antithetische Kreuzestheologie des frühen Luther⁴⁵. Es geht ihr nicht um die zu Natur und Verherrlichung antithetische Kreuzesgestalt als solche. M. E. ist B.s Intention (analog seiner Christologie bzw. seiner Antwort auf die Frage „Wer ist Gott?“ in seinem Entwurf) nicht die Reduktion der Kirche auf ihre Kreuzesgestalt, sondern zielt auf ein *Neuwerden* aller kirchlichen Gestalt aus der Kreuzesnachfolge im Sinne des Für-andere-Daseins und auf eine *Läuterung* aller Gestalt *in und an* solchem Für-Sein. Auch ist die Inanspruchnahme der Welt im Gekreuzigten und in der Nachfolgegestalt der Kirche eine wirkliche Inanspruchnahme, darum nicht Aufruf an die Welt, munter in der Kreuzigung Gottes fortzufahren! Nicht Legitimation des Mißbrauchs der Mündigkeit! Vielmehr Inanspruchnahme des Menschen in seiner Eigentlichkeit, nämlich in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit, Inanspruchnahme des „Herzens“ des Menschen. Darum war es B. schon früher gegangen: „Es ist Gottes seltsame Herrlichkeit, daß er in Armut zu uns kommt, damit er unser Herz gewinnt“⁴⁶.

Daß christliches Gottesverständnis ein Ja zum Menschen ist, ist nicht neu, wenn man diese Aussage abstrakt nimmt. Bezieht man sie aber auf die „mündig gewordene Welt“, die den Ansatz ihres Selbstverständnisses primär in ihrer Eigenverantwortlichkeit und erst sekundär an den Grenzen ihrer Möglichkeiten sucht, dann entbehrt die Aussage nicht der Aktualität. Eines ist es, wie es dem Christen B. selbstverständlich ist, die Macht menschlicher Selbstgestaltung letztlich als freies Geschenk Gottes zu wissen, ein anderes, diesen Abhängigkeitscharakter menschlichen Seins und Könnens zur „inhaltlichen“ Beschreibung dessen, was der Mensch ist, heranzuziehen. „Inhaltlich“ ist der Mensch nicht zunächst Ohnmacht, sondern Macht, Freiheit, Verantwortlichkeit. Als solcher ist er von Gott gewollt, dafür ist der gekreuzigte Gott der äußerste Ernstfall. Nicht so, daß das Kreuz nicht auch Gericht über den Menschen wäre (B. ist sich dieser Tatsache voll bewußt⁴⁷, das Kreuz deckt die Gottlosigkeit der Welt auf⁴⁸), viel mehr aber ist es Offenbarung des Grundverhältnisses Gottes zum Menschen als eines Verhältnisses des Für-Seins und damit des In-die-Fülle-Hebens, des Annehmens, des Aushaltens und des Herausforderns des Menschen als des Wesens personaler eigenverantwortlicher Freiheit. Der Gekreuzigte ist das Ja zum mündigen Menschen. Dies grundsätzlich

⁴⁵ Man vergleiche etwa Luthers *Conclusiones ex theologia* in der *Heidelberger Disputation* (Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 1, 353 f. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Luthers Bemerkung über die Statthalterschaft des Papstes zwei Jahre später in der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*: „Er ist nit ein statthalter Christi ym hymel, szondern allein Christi auff erden wandellend, dan Christus ym hymel, in der regierenden form, darff keyn is stathalters, szondern sitzt, sihet, thut, weysz und vormag alle ding. Aber ehr darff seyn in der dienenn form, als er auff erden gieng, mit erbeytten, predigen, leyden und sterben: szo keren sie es umb, nehmen Christo die hymelisch regierende form unnd geben sie dem Bapst, lassen die dienende form gantz untergehen“ (Weimarer Ausgabe 6, 434, 9–15).

Vgl. auch Joseph Lortz: „Man hat sich immer mehr daran gewöhnt, Luthers zentrales theologisches Anliegen als ‚Kreuzestheologie‘ zusammenzufassen. Dies scheint den Kern zu treffen. Luthers Theologie ist jedenfalls das Gegenteil jeder *theologia gloriae*. Man kann sich zwar mit Recht fragen, ob durch Luthers Reduzierung der Offenbarung und des Heilsweges auf die Rechtfertigung des Sünders der Inhalt der Offenbarung nicht unzulässig geschmälert wurde und die *gloria* des Vaters und des Sohnes und auch der Kirche und der von Gott geschaffenen und wiederhergestellten Menschen nicht zu kurz kommen. Ich bin in der Tat dieser Ansicht und sehe in der hier liegenden oder angelegten Einseitigkeit die eigentliche Häresie Luthers“ (J. Lortz, Luthers Römerbriefvorlesung. Grundanliegen. I. Teil, in: *TThZ* 71/1962, 149).

⁴⁶ GS V 497 (1933).

⁴⁷ Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*. Zusammengest. u. hg. v. E. Bethge, München 1966, 139 (1940/41).

⁴⁸ Ebda., 314 (1942/43).

und in erster Linie, auch wenn zugleich gilt und nicht verschwiegen werden darf, daß er das Gericht über den Mißbrauch dieser Mündigkeit ist. Er ist nämlich nicht nur der Grund, sondern auch die Norm und das Leitbild menschlicher Verantwortlichkeit: Sie muß sich realisieren im „Für-andere-Dasein“.

III.

In B.s Rede von der „Mündigkeit“, d. h. Eigenverantwortlichkeit als Charakteristik „religionsloser“ Zeit mag ein gewisses Pathos neuzeitlichen Geschichtsbeußtseins eingeflossen sein. Pathos kann sich aber auch in die Rede von den Grenzen menschlicher Möglichkeiten mischen. Eine nüchterne Betrachtung wird in beiden Bereichen Echtes finden. Wenn uns die erkannte Gefährdung unserer Existenz zur Besinnung führt, ist es gut. Insofern mag sie uns auch Anlaß sein, neu auf den *Herrn* unseres Lebens aufzumerken. Aber Basis des Glaubens ist sie nicht. Christliche Theozentrik, die Verkündigung des Herr-Seins Gottes über den Menschen und dessen Hinordnung auf ihn, beginnt nicht erst bei jenen Grenzen des Menschen, wo er nicht mehr weiter kann, sondern schon bei jener Grenze des Menschen, die zugleich seine Mitte ist, d. h. wo er sich und seine Möglichkeiten als *Geschenk* erfährt, wo ihm das Herr-Sein Gottes gegenübertritt als jene freie Macht der Liebe, die den Menschen zum Gegenüber-Sein zu Gott ruft und so zum eigenen Sein im Für-Sein auf Gott und die Mitmenschen hin. *Alle aufsteigenden Ängste sind nur dann Anlaß gesunden christlichen Glaubens, wenn sie von solchem positiven Gottesverhältnis unterfangen werden. Sie legitimieren darum auch für den Christen keine Flucht aus menschlicher, persönlicher und gesellschaftlicher Verantwortung.*

Im Gegenteil: Christlich ist es, im Wissen um die uns auferlegten Grenzen, vor allem aber im Wissen um den Geschenk- und Auftragscharakter unseres Seins und Könnens in Verantwortung vor dem Herrn unseres und allen Lebens so zu denken und zu handeln, daß wieder der *Mensch* – der *Mensch Gottes*, dessen Heimstatt nicht das Nichts, sondern Gottes Ruf zum Leben ist – Leitbild der wirtschaftlichen, technischen und persönlichen Unternehmungen ist. Daß die Folgen eines als bloßes Machtmittel angewandten wissenschaftlich-technischen Denkens und Verhaltens viel Grund zu Angst vor der Zukunft bieten, das sagen Biologen, Physiker und Gesellschaftswissenschaftler heute offen⁴⁹.

Doch das Wissen um die Gefährdung unseres Lebens und die damit verbundene Angst ist für sich allein keine hinreichende Grundlage für ein Umdenken und eine gestaltungsmächtige (Neu-)Orientierung. Dazu braucht es ein Wissen um die Würde des Menschen und der Schöpfung insgesamt und um die daraus sich ergebende Verpflichtung zu Ehrfurcht, Dankbarkeit und Verantwortung vor allem Leben und letztlich vor dem HERRN allen Lebens. Seine Herrschaft ist gewiß in einer Sicht Ende, Grenze des Menschen. Noch tiefer und ursprünglicher aber ist sie *Anfang* und *Aufgang* des Menschen. Dies nicht aus irgendeinem pantheistischen Hintergrund, sondern aus der willentlich überfließenden Freiheit des in sich personalen, lebendigen, dreifaltigen Gottes, dessen Angesicht und Herrschaft Christen sogar und gerade im gekreuzigten Christus identifizieren dürfen und müssen⁵⁰.

⁴⁹ Man vergleiche die Aussagen prominenter Wissenschaftler am 10. Salzburger Humanismusgespräch, 22.–26. 9. 1980, zum Thema „Brauchen wir eine andere Wissenschaft?“.

⁵⁰ Vgl. die umfassendere Studie des Autors: Anbetung und Freiheit. Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, Salzburg 1976.