

ten Gott“ vor den multireligiösen säkularen Bürgern in Athen? Der Abschlussgottesdienst von Prof. Dr. Axel Denecke (Praktischer Theologe, ehemals in Marburg und Hamburg) in der reformatorischen Predigerkirche – in Erfurt unter dem Motto „Plädoyer für den unbekanntenen Gott innerhalb und außerhalb der Kirche“ versuchte darauf eine erste Antwort zu geben.



ANDREAS PANGRITZ

## „Religionsloses Christentum“ – was hat Dietrich Bonhoeffer damit gemeint?\*

### Einleitung

Mit seiner Erwartung einer kommenden „religionslosen Zeit“, für die ihm ein „religionsloses Christentum“ vorschwebte, das eine „nicht-religiöse Interpretation“ biblischer Begriffe praktizieren sollte, hat Dietrich Bonhoeffer, als entsprechende Äußerungen aus der Zeit seiner Gefangenschaft unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* von Eberhard Bethge im Jahr 1951 veröffentlicht wurden,<sup>1</sup> Furore gemacht. Das ist lange her; die Sekundärliteratur zum Thema ist längst unüberschaubar.<sup>2</sup> Inzwischen jedoch kann es fast schon als *opinio communis* gelten, dass Bonhoeffer sich mit seiner Rede von einem „religionslosen Christentum“ ebenso wie mit seiner Erwartung einer „religionslosen Zeit“ geirrt habe. Landauf, landab ist von einer angeblichen oder tatsächlichen

„Rückkehr der Religion“ die Rede, prominent etwa bei Wolfgang Huber: „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 vermissen, den Glauben ohne diese religiöse Gestalt haben zu wollen.“<sup>3</sup>

Vor diesem Hintergrund muss es als extrem unzeitgemäß gelten, wenn auf dieser Tagung ausgerechnet dem scheinbaren Irrweg Bonhoeffers nachgegangen werden soll. Aus Bonhoeffers Sicht handelt es sich hier jedoch nicht um ein Nebenthema, sondern um das zentrale Anliegen der Theologie, die er in fragmentarischer Form in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft entworfen hat: „Nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe in einer mündig gewordenen Welt“, so schreibt Bethge 1967 in dem großen Exkurs zur „Theologie der mündigen Ohnmacht“ im Rahmen seiner epochalen Bonhoeffer-Biographie, heiße „Bonhoeffers Stichwort für eine erst erahnte Aufgabe, das seit dem Erscheinen der ausgewählten Gefängnisbriefe (1951/52) Zustimmung und Ablehnung gefunden hat“.<sup>4</sup>

Die Debatte hat sich u. a. darum gedreht, ob Bonhoeffer mit dem „religionslosen Christentum“ eher an Karl Barths theologische Religionskritik oder an Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments oder an Paul Tillichs Kritik einer „supranaturalen“ Theologie angeknüpft habe. Insbesondere die Beziehung zu Barth stellt Bonhoeffer selbst her; da diese jedoch durchaus kritische Momente enthält, wie etwa der Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ (DEW 8, 405 u. ö.) belegt, wurde es üblich, die beiden gegeneinander auszuspielen: Während Barth ein prinzipielles theologisches Urteil über die Religion als Sünde gefällt habe,<sup>5</sup> handele es sich bei Bonhoeffer in erster Linie um eine Zeitdiagnose und -prognose, d. h. um die Annahme, dass Religion so, wie sie historisch entstanden ist, auch wieder verschwinden werde.<sup>6</sup> Erst unter der Voraussetzung, dass Bonhoeffer im Unterschied zu Barth einen „geistesgeschichtlichen“ Religionsbegriff vertreten habe,<sup>7</sup> konnte dann auch die Frage gestellt werden, ob Bonhoeffer mit seiner Diagnose oder Prognose recht hatte oder sich geirrt habe.

Ich will mich dem Thema nähern, indem ich zunächst die Gedanken Bonhoeffers nachzeichne, wie er sie in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft entwickelt hat. In einem zweiten Teil soll dann ein Rezeptionsstrom von Bonhoeffers „religionslosem Christentum“ diskutiert werden, der sich vor 50 Jahren, d. h. in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, breiter Popularität erfreute, seither jedoch weitgehend vergessen oder verdrängt worden ist: die „atheistische“ Theologie „nach dem Tode Gottes“.

In einem knappen Fazit werde ich gleichwohl versuchen, ein paar Andeutungen zur möglichen Aktualität eines „religionslosen Christentums“ heute zu machen.

### 1 Zur Frage nach dem „religionslosen Christentum“ in Dietrich Bonhoeffers Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft

Der Ausdruck „religionsloses Christentum“ taucht gleich in dem ersten Brief aus dem Gefängnis auf, in dem Bonhoeffer unter der „Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist“, seine neuen „theologischen Gedanken“ entwickelt (DBW 8, 402), dem Brief an Eberhard Bethge vom 30. April 1944. Unter der Annahme, dass wir „einer völlig religionslosen Zeit“ entgegengehen, fragt Bonhoeffer: „was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“ (DBW 8, 403) Defensive Strategien, die „nur ängstlich Raum aussparen für Gott“ (DBW 8, 407), lehnt er ab. Stattdessen will er wissen: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen? Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist ..., was ist dann ein religionsloses Christentum?“ (DBW 8, 404).

Es sollte freilich beachtet werden, dass die Kette von Fragen, die Bonhoeffer in diesem Zusammenhang stellt, in der Frage nach der Bedeutung von „Kultus und Gebet“ in der Religionslosigkeit gipfelt, für die eine „Arkandisziplin – neue Wichtigkeit“ erhalten könnte (DBW 8, 405f.). Das ist in der Rezeption der „atheistischen“ Theologie „nach dem Tode Gottes“ in den 60er Jahren, auf die ich im zweiten Teil eingehen will, weitgehend übersehen worden. Für Bonhoeffer war dies jedoch entscheidend. Eine Woche später, am 5. Mai 1944, fordert er ausdrücklich: „... es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden“ (DBW 8, 415). Und noch in dem Brief vom 21. Juli 1944, dem Tag nach dem gescheiterten Staatsstreich, in dem er über die „Diesseitigkeit des Christentums“ nachdenkt, legt Bonhoeffer Wert darauf, dass es ihm nicht um „die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven“ geht, sondern um eine „tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist“ (DBW 8, 541).

Was kann unter dieser Voraussetzung ein „religionsloses Christentum“ bedeuten?

Zur Annäherung an eine Antwort seien hier zunächst zwei aus dem Leben des Gefangenen gegriffene Beispiele angeführt: In den ersten Monaten der Haft hat Bonhoeffer, wie er Bethge am Totensonntag, dem 21. November 1943, berichtet, „die Anweisung Luthers, sich

„mit dem Kreuz zu segnen“ bei Morgen- und Abendgebet ganz von selbst als eine Hilfe empfunden“. Es liege „etwas Objektives“ darin, „nach dem man hier besonderes Verlangen hat“ (DBW 8, 197). Das ist von der evangelikalischen Bonhoeffer-Rezeption als Beweis dafür ausgebeutet worden, dass das „religionslose Christentum“ nicht ernst gemeint sein könne, da Bonhoeffer selbst ja ein religiöser Mensch gewesen sei. Doch Vorsicht! Bonhoeffer selbst warnt in dem zitierten Brief vor solch einem Missbrauch, indem er fortfährt: „Erschrick nicht! Ich komme bestimmt nicht als ‚homo religiosus‘ von hier herauf! – ganz im Gegenteil, mein Mißtrauen und meine Angst vor der ‚Religiosität‘ sind hier noch größer geworden als je. Daß die Israeliten den Namen Gottes nie aussprechen, gibt mir immer wieder zu denken und ich verstehe es immer besser“ (DBW 8, 197). Das ist notiert bereits einige Monate, bevor Bonhoeffer anfängt, über das „religionslose Christentum“ nachzudenken.

In dem Brief vom 30. April 1944, mit dem die neuen theologischen Gedanken einsetzen, findet sich dann ein Nachtrag, in dem Bonhoeffer die „paulinische Frage“, ob die Beschneidung „Bedingung der Rechtfertigung“ sei, in die Gegenwart übersetzt als die Frage, „ob Religion Bedingung des Heils sei“. Daran schließt sich eine Selbstbeobachtung: „Oft frage ich mich, warum mich ein ‚christlicher Instinkt‘ häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religionen zieht, und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen ‚brüderlich‘. Während ich mich den Religionen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen, ... kann ich den Religionen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen“ (DBW 8, 406f.).

Bei der Suche nach Antworten auf seine Fragen meint Bonhoeffer zunächst an die theologische Religionskritik Karl Barths anknüpfen zu können, „der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen“ habe, dann jedoch stecken geblieben sei, so dass „für den religionslosen Arbeiter“ bzw. für „ein christliches Leben in einer religionslosen Welt“ nicht viel gewonnen sei (DBW 8, 404f.). Im Brief vom 5. Mai 1944 setzt Bonhoeffer seine Fragestellung zunächst in Beziehung zu Rudolf Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung des Neuen Testaments“, dessen „Ansatz“ ihm aber „im Grund doch liberal (d. h. das Evangelium verkürzend)“ erscheint, während er selbst „theologisch denken“ will (DBW 8, 414). So kommt er doch wieder auf Barth zurück, der „als erster Theologe... die Kritik der Religion begonnen“ habe (DBW 8, 415), bei dem jedoch „an der Stelle der Religion“ schließlich „die Kirche“ zu stehen gekommen sei, so dass „die Welt“ letztlich „sich selbst überlassen“ bleibe. Ein religionsloses Christentum würde demgegenüber die theologischen „Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung, ‚weltlich‘“ interpretieren, was für

Bonhoeffer zugleich heißt: „im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh 1,14“ (DBW 8, 416): „Das Wort ward Fleisch und es zelte unter uns.“

In diesem Zusammenhang erläutert Bonhoeffer dann auch, wovon er sich mit seiner Frage abgrenzt, d. h. was er nicht tun will, nämlich „religiös interpretieren“. Eine religiöse Interpretation liefe darauf hinaus, „einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch“ zu „reden“. Beides treffe „weder die biblische Botschaft noch den heutigen Menschen“. Hier sehen wir, wie Zeitdiagnose und theologische Reflexion zusammenkommen. So fragt er im Blick auf „die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil“ zunächst zeitdiagnostisch, ob wir nicht wirklich unter dem Eindruck stehen, „daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage“. Er räumt ein, dass dies „ziemlich ungeheuerlich“ klinge, weist den Einwand aber zurück mit der theologischen Suggestivfrage: „... ist es nicht im Grunde sogar biblisch? Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem? ... Nicht um das Jenseits, sondern: um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch“ (DBW 8, 414f.).

Als ein Beispiel dessen, was Bonhoeffer vorschwebt, können m. E. die „Gedanken zum Taufftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge“ aus dem Mai 1944 gelten. Methodisch wird dies daran erkennbar, dass die biblische Argumentation sich hier hauptsächlich der alttestamentlichen Weisheit bedient, inhaltlich daran, dass die Situation der Taufe weitlich im Sinne gesellschaftlicher „Umwälzungen“ (DBW 8, 430), aber auch einer „Umschmelzung“ der „Gestalt der Kirche“ (DBW 8, 436) interpretiert wird. An die Stelle des Kampfes um „Selbsterhaltung“ der Kirche, „als wäre sie ein Selbstzweck“, träte dann ein „Christe sein“, das „im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“ bestehen würde (DBW 8, 435). Es werde eine „neue Sprache“ reden, die „vielleicht ganz unreligiös“ wäre, „aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu ... die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt“: „Bis dahin“ jedoch werde „die Sache der Christen eine stille und verborgene sein“; es werde aber „Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“ (DBW 8, 436).

Ein neuer Reflexionsgang über das religionslose Christentum wird durch Eberhard Bethge ausgelöst. Dieser hatte am 3. Juni 1944 zum „Problem Bultmanns“ gefragt: „Wie entgegen wir Protestanten der tatsächlichen Preisgabe jeglichen ‚Raumes‘ von Generation zu Generation oder auf der Linie (grob ausgedrückt) Barth–Bultmann–Bonhoeffer ...?“ Im Katholizismus scheine „nicht aller

‚Raum‘ preisgegeben zu werden.“ Daher stellt sich Bethge die Frage im Blick auf den Protestantismus: „Also wie ist es mit der konkreten Behauptung des ‚Raumes‘ in der Welt?“ (DBW 8, 463f.).

In seiner Antwort vom 8. Juni 1944 redet Bonhoeffer von einer geschichtlichen „Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie“, die bereits im 13. Jahrhundert eingesetzt habe (DBW 8, 476). Als Gewährsmann scheint ihm dabei Wilhelm Dilthey zu dienen, dessen posthum herausgegebenes Buch *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Leipzig 1914) er offenbar im Gefängnis lesen konnte. Bonhoeffer stellt fest, „der Mensch“ habe „gelernt, ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese Gott‘“ auszukommen; dies gelte „in zunehmendem Maße auch für die religiösen Fragen“ (DBW 8, 476f.). Er will sich aber nicht mit der üblichen christlichen „Geschichtsbetrachtung“ zufrieden geben, die „in dieser Entwicklung“ nur den „großen Abfall von Gott, von Christus“ sieht. Diese „christliche Apologetik“, die der „mündig gewordenen Welt“ klarmachen will, „daß sie ohne den Vormund ‚Gott‘ nicht leben könne“, will er nicht mitmachen (DBW 8, 477). „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvernünftig, drittens für unchristlich“ (DBW 8, 478). I letzteres ist ihm am wichtigsten, weil hierzu zu recht „Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen ... verwechselt“ werde. Es geht ihm also um die Frage „Christus und die mündig gewordene Welt“ (DBW 4, 479).

Erneut kommt Bonhoeffer auf Barth zu sprechen, dem er zugestehet, dass er „als erster den Fehler aller dieser Versuche“ erkannt habe, der darin bestehe, „daß sie alle darauf ausgehen, einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen“ (DBW 8, 480). In der „nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe“ hingegen habe auch er „keine konkrete Wegweisung gegeben“ (DBW 8, 481). Die Bekennende Kirche sei noch hinter Barth zurückgefallen in „konservative Restauration“; allerlei „religiöse“ Erneuerungsversuche wie die der Bemeuerchen seien noch viel schlimmer (DBW 8, 481f.). Auch Bultmanns Entmythologisierung führe nicht weiter, laufe vielmehr auf „das typisch liberale Reduktionsverfahren“ hinaus. Demgegenüber plädiert Bonhoeffer dafür, „daß die vollen Inhalte einschließlich der ‚mythologischen‘ Begriffe bestehen bleiben müssen“, denn „diese Mythologie (Auferstehung etc.)“ sei „die Sache selbst!“ Aber „diese Begriffe“ müssten „in einer Weise interpretiert werden ..., die nicht die Religion als Bedingung des Glaubens ... voraussetzt“ Erst damit sei „die liberale Theologie ... überwinden“ und zugleich „ihre Frage wirklich aufgenommen und beantwortet“. Dann sei „die Mündigkeit der Welt ... kein Anlaß mehr zu Polemik und Apologetik ...“ (DBW 8, 482).

Wir haben schon gesehen, dass „religionsloses Christentum“ im Sinne Bonhoeffers etwas mit einer „alttestamentlichen“ Perspektive zu tun hat. Dies wird besonders deutlich in seinen Ausführungen zu „unseren Gedanken über das A. T.“ vom 27. Juni 1944: „Im Unterschied zu den anderen orientalischen Religionen“ sei „der Glaube des A. T.“ eben „keine Erlösungsreligion“. Wenn demgegenüber das „Christentum immer als Erlösungsreligion bezeichnet“ werde, dann liege darin ein fundamentales Selbstmissverständnis, das in dem „kardinalen Fehler“ begründet sei, dass „Christus vom A. T. getrennt und von den Erlösungsmythen her interpretiert wird“. Wo im Alten Testament „die Erlösung“ thematisiert werde, gehe es – im Unterschied zur „Überwindung der Todesgrenze“ in den Erlösungsmythen – „um geschichtliche Erlösungen ... diesseits der Todesgrenze“. So wird „Israel ... aus Ägypten erlöst, damit es als Volk Gottes auf Erden vor Gott leben kann“. Eben dies will Bonhoeffer als Modell für das „religionslose Christentum“ nehmen. Wenn im Christentum „die Auferstehungshoffnung verkündigt“ werde, dann dürfe dies nicht zu dem Missverständnis führen, als sei „damit eine echte Erlösungsreligion entstanden“. Vielmehr unterscheidet sich „die christliche Auferstehungshoffnung ... von den mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A. T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist ... Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben N. T. und A. T. verbunden“ (DBW 8, 499-501).

Erwähnt sei schließlich noch eine zusammenfassende Bemerkung aus dem Brief vom 30. Juni 1944, wo Bonhoeffer „das Thema, um das es mir geht“ auf die Formel bringt: „die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“ (DBW 8, 504). Dies darf nicht in dem Sinn verstanden werden, als gehe es um eine Missionierung der religionslosen Welt, wie eine provozierende Formulierung aus dem Brief vom 18. Juli 1944 – unmittelbar vor dem dann gescheiterten Staatsstreich – deutlich macht: „Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt“ (DBW 8, 537).<sup>3</sup>

## 2 Zur „atheistischen“ Theologie „nach dem Tode Gottes“

Die erstmalige Veröffentlichung von Bonhoeffers Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* 1951 erwies sich – neben Helmut Gollwitzers Bericht aus der russischen Kriegsgefangenschaft – als der theologische Bestseller des Jahres, der eine Diskussion über die Möglichkeit eines religionslosen Christentums in der „mündigen Welt“ auslöste.

## 2.1 „Nicht-religiöse Interpretation“ in der „mündigen Welt“

Als sich im September 1954 Freunde und Schüler Bonhoeffers zu einer Tagung in Bethel trafen, die dem Andenken Dietrich Bonhoeffers gewidmet war, stand mit dem Stichwort von der „mündigen Welt“ ein bedeutsamer Topos der Theologie der Gefängnisbriefe und damit eben auch die „nicht-religiöse Interpretation“ im Zentrum des theologischen Interesses.<sup>4</sup>

In seinem Vortrag über „Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der ‚mündig‘ gewordenen Welt“ wies der Bonhoeffer-Schüler Albrecht Schönherr auf den Marxismus als neuen Kontext für die Kirche im Osten Deutschlands hin: „Der auf uns zukommende historische und dialektische Materialismus ist ja nichts anderes als eine emphatische und militante Mündigkeitserklärung der Welt durch sich selbst.“<sup>5</sup> „Geschichtlich gesprochen“ werde sich „die Frage, ob sich im Bereich des konsequenten Materialismus die Kirche Jesu Christi wird behaupten können, daran entscheiden, ob sie sich der Hülle, ja, der Fessel des Religiösen wird entledigen können. Daß er sie vor diese Entscheidungsfrage stellt ist der Dienst, den ihr der militante Materialismus, *providentia Dei*, tun muß.“<sup>6</sup>

Zuvor schon hatte Eberhard Bethge in seinem Vortrag „Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk“ Bonhoeffers Formel von der „mündigen Welt“ ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt: „Wer Christus in einer religionslosen mündigen Welt sei, diese Frage hat er zurückgelassen.“<sup>7</sup> Bonhoeffer meine tatsächlich, „daß von Feuerbach und Marx her eine Welt schon heraufgekommen ist, der man im Namen Christi keine ‚religiösen Bedingungen‘ stellen und der man nicht mit der ausgesparten religiösen Provinz kommen kann.“<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang gibt Bethge einen interessanten Hinweis auf ein Detail aus Bonhoeffers letzten Lebenstagen: „In den letzten Lebenstagen ließ er sich von einem Mitgefängenen, einem Neffen Molotows, Russisch beibringen und er lehrte diesen, was das Christentum sei!“ Und Bethge fragt: „Was mag er diesem Manne gesagt haben? ... Ob er seinem russischen Mitgefängenen auch von seinem geliebten Alten Testament erzählt hat? Weil es das Buch derer ist, die in keinen frommen Raun fliehen können, sondern im Segen oder im Trotz, mit dem verspotteten Jawhe oder unter seinem herrlichen Namen auf dieser Erde leben müssen oder leben dürfen? Weil er dieses Buch für das große Zeugnis von der Überwindung der Religion hält?“<sup>9</sup>

Zugleich betont Bethge hier, dass die „nicht-religiöse Interpretation“ nicht ohne die „Arkandisziplin“ zu verstehen sei, auf die Bonhoeffer Wert gelegt habe: „Es ist der Gedanke, daß die Kirche durch Zeiten des Schweigens

zu gehen habe, da sie nur noch im Beten und Tun des Gerechten lebt.“<sup>16</sup> Doch bedeutet auch „der Schutz des Zentralen vor der Profanierung im Arkanum – bei Bonhoeffer nicht die Errichtung einer unangreifbaren – nun doch wieder religiösen Provinz. ... Nein, kein Rückzug, aber die Verantwortung, die kostbare Perle an der Welt willen nicht zu verschleiern.“ In diesem Sinne dürfe man „nicht die Dialektik auflösen zwischen dem Bonhoeffer der Arkandisziplin und dem, der sich an die Welt verschwendet“.<sup>17</sup>

Auf dem zweiten Treffen der Schüler und Freunde Bonhoeffers, das im September 1955 in Berlin-Weißensee stattfand, hat der Bonhoeffer-Schüler Gerhard Ebeling gleichwohl versucht, die Dialektik aufzulösen, indem er schlicht formulierte: „Die nicht-religiöse Interpretation ist für Bonhoeffer nichts anderes als die christologische Interpretation.“<sup>18</sup> Wenn es so einfach wäre, möchte man fragen, warum Bonhoeffer es so nicht sagt.

## 2.2 Von der Kirche zur Welt

Die erste umfassende wissenschaftliche Untersuchung der Theologie Bonhoeffers war die Dissertation *Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung* des Ost-Berliner Theologen Ilanfried Müller (Humboldt-Universität 1956), die 1961 unter dem Titel *Von der Kirche zur Welt* veröffentlicht worden ist.<sup>19</sup> Ihr letzter Paragraph (§23) trägt den Titel: „Arkandisziplin und nichtreligiöse Interpretation theologischer Begriffe“. Dort lesen wir: „Es geht um die Verkündigung des Evangeliums in einer religionslosen Zeit bzw. präziser: um die Begegnung des religionslosen Menschen in der mündigen Welt mit dem Leiden Gottes im Diesseits. ... Es geht keineswegs um ‚Missionierung‘, um Proselytenmacherei. Das Ziel ist nicht, dem arbeitslosen Menschen das Evangelium so zu sagen, daß er es versteht, auf daß er dann eben religiös werde.“<sup>20</sup> Dies muss im Rahmen des sechsten und letzten Kapitels verstanden werden, das den Titel trägt: „Die ‚mündige Welt‘ und das Evangelium“. Müller meint nämlich, dass „die Verbindung der theologia crucis mit immanentem Optimismus ... der neue Weg“ sei, „den Bonhoeffer uns in den letzten Briefen erschließt“. Es scheint Müller, „in der Theologiegeschichte das erste Mal zu sein, daß eine reformatorische Theologie nicht nur in der Entweltlichung der Kirche oder in der Entklerikalisierung der Welt die Freiheit des Christenmenschen in der Welt bezeugt, sondern darüber hinaus von dieser Freiheit einen positiven, optimistischen, immanent vorwärtsführenden Gebrauch macht, statt sich den Aufgaben dieser Welt in Restauration oder innerweltlicher Resignation zu entziehen“.<sup>21</sup>

Tatsächlich wollte Müller mit dieser Charakterisierung des „religionslosen Christentums“ den Weg frei machen

für eine Öffnung der Kirche gegenüber dem im Aufbau befindlichen „real-existierenden Sozialismus“ im Osten Deutschlands.<sup>22</sup> Das würde ihm schon damals übel genommen, ihn: wurde vorgeworfen, eine „marxistische Bonhoeffer-Interpretation“ vorgelegt zu haben. Eberhard Bethge hingegen war souverän genug, in einer Rezension die Stärken des Buches zu loben,<sup>23</sup> bevor er auch kritische Fragen stellte.<sup>24</sup>

Im Westen erregte bald darauf das Buch Gott ist anders des anglikanischen Bischofs John A. T. Robinson Aufsehen.<sup>25</sup> Bethge schrieb eine „Einführung“ zur deutschen Fassung, in der er das Buch ausdrücklich als Stimme aus dem Westen in die Nähe von Hanfried Müllers Bonhoeffer-Buch aus dem Osten rückt: Habe Müller „in Auslegung des Vorbilds eigene Entscheidungen“ vorgetragen, die Anstoß erregten, so komme nun ein ähnlicher „Anstoß“ aus dem Westen, der ebenfalls programmatisch auf den Weg „von der Kirche zur Welt“ hinauslaufe.<sup>26</sup> Tatsächlich kommt dieser Anstoß bei Robinson aber wohl stärker von Rudolf Bultmann und Paul Tillich her als von Bonhoeffer. Das: Tillich – vereinfacht gesagt – letztlich eine „Religion ohne Gott“ anstrebte, während es Bonhoeffer um ein „Christentum ohne Religion“ ging, – für Robinson scheint beides mehr oder weniger auf dasselbe hinauszuweisen. Bonhoeffers Satz „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“ (DBW 8, 408) wird von Robinson lebenspraktisch im Sinne einer radikalen Liebesethik interpretiert, für die er sich auf D. H. Lawrence, den Verfasser von *Lady Chatterley's Lover*, beruft.<sup>27</sup>

## 2.3 Die säkulare Stadt

Das bedeutendere westliche Gegenstück zu Hanfried Müller dürfte das Buch *The Secular City* von Harvey Cox gewesen sein,<sup>28</sup> das auf der Welle der „atheistischen“ Theologie „nach dem Tode Gottes“ schwamm, die in den 60er Jahren in den USA emporschwappte,<sup>29</sup> von der es sich jedoch zugleich kritisch absetzte. Das Buch des an der Harvard University lehrenden Baptisten-Theologen, der im Jahr 2011 mit dem Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin geehrt worden ist, erschien zuerst 1965 in New York und wurde zu dem theologischen Bestseller der 60er Jahre, in zahlreiche Sprachen übersetzt. Die deutsche Übersetzung erschien bereits 1966 unter dem merkwürdigen Titel *Stadt ohne Gott?*<sup>30</sup> Mündlich hat Cox mitgeteilt, dass er bei der „säkularen Stadt“ insbesondere auf Berlin-West und -Ost dachte, wo er große Teile des Buches konzipiert habe.

Cox bezieht sich ausdrücklich auf Tillich und Barth, wobei er Tillich für rückwärtsgewandt hält, da er die säkulare Welt gegen ihr Selbstverständnis religiös vereinbaren wolle, während er bei Barth meint anknüpfen zu können. Barths Dialektik fasst er so zusammen: „Nur

wenn Gott und Mensch klar voneinander unterschieden sind, kann Gott dem Menschen nahekommen, ohne ihn zu begrenzen oder zu unterdrücken.<sup>31</sup> Bezeichnenderweise erläutert er diesen Satz mit einem Zitat aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen, mit dem dieser möglicherweise dasselbe gemeint habe: „Wenn man von Gott ‚nichtreligiös‘ sprechen will, dann muß man so von ihm sprechen, daß die Gottlosigkeit der Welt dadurch nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt wird und gerade so ein überraschendes Licht auf die Welt fällt. Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt“ (DBW 8, 537).

Es kann daher nicht überraschen, dass das Buch von Cox in einem Teil IV – „Gott und der säkulare Mensch“ – gipfelt, der nur aus einem Kapitel „Weltlich von Gott reden“ besteht, das sich ganz als eine Auslegung dessen versteht, was Bonhoeffer mit „nicht-religiöser Interpretation“ gemeint habe. Cox knüpft an Bonhoeffers ersten „theologischen“ Brief vom 30. April 1944 an, wo es heißt: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion...? Wiesprechen... wir ‚weltlich‘ von Gott...?“<sup>32</sup> Cox meint, in der säkularen Gesellschaft erfülle „die Politik den ‚Zweck‘“, „den einst die Metaphysik erfüllt hat. Sie bringt Einheit und Sinn in menschliches Leben und Denken... Damit lautet eine Antwort auf Bonhoeffers Frage, daß die Art, von Gott weltlich zu reden, die ist, politisch von ihm zu reden.“<sup>33</sup> Zu dem säkularen Menschen von heute könne „nicht dadurch von Gott“ gesprochen werden, dass wir „den Versuch machen, ihn religiös zu machen, sondern im Gegenteil – indem wir ihn dazu ermutigen, ganz mündig zu werden und das ‚abzulegen, was kindlich war.“<sup>34</sup> Ganz ähnlich hätte auch Hanfried Müller formulieren können:

Auf der theologischen Ebene stellt Cox mit Bonhoeffer fest, dass es „immer wichtige Verwandtschaften zwischen dem biblischen Glauben und dem Atheismus gegeben“ habe, was sogar zu der merkwürdigen „Häresie“ einer atheistischen Theologie geführt habe.<sup>35</sup> Es sei allerdings tatsächlich „witzlos und wichtiguerisch zugleich, Atheisten weismachen zu wollen, daß sie in Wirklichkeit Christen sind, die es nur noch nicht besser wissen, und daß das Problem eben ein Sprachproblem oder ein Verstehen-problem sei.“ Demgegenüber insistiert Cox: „Atheisten verdienen es, ernst genommen und nicht als Kinder behandelt zu werden. Nur wenn wir sie ernst nehmen, wie sie sich selbst verstehen, kann wirklicher Dialog einsetzen, in dem sie uns viel zu geben haben.“<sup>36</sup>

Durch die atheistische Kritik werde nämlich das Verständnis Gottes von menschlichen Projektionen gereinigt: „Wir haben schon angedeutet, daß Gott heute in den Ereignissen des sozialen Wandels auf uns zukommt,

der von den Theologen oft Geschichte genannt wird und was wir Politik nennen.“<sup>37</sup> Gott begegne uns „als der Transzendente in jenen Zusammenhängen unserer Erfahrung, die nicht als Ausweitungen unseres Selbst interpretierbar sind – er begegne uns in dem ganz anderen.“<sup>38</sup> Letztlich will Cox Gott in der „Ich-Du-Beziehung neu verstehen, wobei der Begriff ‚Gott‘ ihm verzichtbar erscheint: ‚Welchen Namen aber geben wir dem: Gott, der nicht an unserem Fasien und an unserer kultischen Anbetung interessiert ist, sondern nach Taten der Barmherzigkeit fragt? ... Es könnte wohl sein, daß das Wort ‚Gott‘ sterben muß und wir deshalb in gewissem Maß Nietzsches apokalyptischem Urteil zustimmen haben, daß ‚Gott tot ist‘. Bei welchem Namen sollen wir dann den Einen nennen, dem wir ... als dem Befreier und als dem Verborgenen begegnen sind?“<sup>39</sup>

#### 2.4 Theologie nach dem „Tode Gottes“

In Westdeutschland war in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts vielleicht Dorothee Sölle die einflussreichste Vertreterin der sog. „Gott-ist-tot“-Theologie.<sup>40</sup> Ihr Buch *Stellvertretung* aus dem Jahr 1965 endet mit einem Kapitel „Die Ohnmacht Gottes in der Welt“, in dem sie Momente von Bonhoeffers Gefängnistheologie zustimmend aufgreift. Dabei konzentriert sie sich auf die Briefe vom 16. und 18. Juli 1944, geschrieben unmittelbar vor dem dann gescheiterten Staatsstreich gegen Hitler: „Tot ist aus Sölles Sicht Gott als der ‚Allmächtige‘; hingegen kann sie der ‚Ohnmacht Gottes‘, von der Bonhoeffer spricht, durchaus etwas abgewinnen. Seine Rede von der ‚Ohnmacht Gottes in der Welt‘ könne geradezu als ‚der Grund seiner nicht-religiösen Interpretation christlicher Begriffe‘ angesehen werden.“<sup>41</sup>

Sölle erkennt, dass es sich bei Bonhoeffers Rede von der Ohnmacht Gottes in der Welt um eine kreuzestheologische Pointe handelt: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz“, schreibt Bonhoeffer. In dieser Ohnmacht liege „der entscheidende Unterschied zu allen Religionen“. Während die „Religiosität“ die Menschen „an die Macht Gottes in der Welt“, den „deus ex machina“ weise, weise die Bibel den Menschen „an die Ohnmacht und das Leiden Gottes“. Doch merkwürdigerweise setzt Bonhoeffer hinzu: „Nur der leidende Gott kann helfen.“ (DBW 8, 534). Gott scheint also doch über eine gewisse Macht zu verfügen. Sölle zitiert diesen Satz, scheint ihn aber nicht wirklich ernst zu nehmen. Vielmehr betont sie, dass noch Georg Büchners Atheismus, der aus dem „Theodizeeproblem“ hervorgegangen ist, aus Bonhoeffers Perspektive als „Religion“ zu verstehen sei. Seine Anklage „wegen des Leidens der Unschuldigen“ – „Wie konntest Du das zulassen? – richte sich ja offenbar an einen allmächtigen Gott, der nicht hilft, obwohl er helfen könnte. Dies sei ein „theistisch verstande-

ner Gott“, der in der Moderne zu Recht abgesetzt worden sei. Der neuzeitliche Atheismus habe sich insofern nicht nur „aus den Quellen der naturwissenschaftlichen Aufklärung und historischer Kritik gespeist“, vielmehr seien „der Schmerz, die Ungerechtigkeit und das Leiden der Unschuldigen“ sein „existentielles Argument“.<sup>42</sup>

Es ist für Sölle nun gerade dieses existentielle Argument des Atheismus, das vom Christentum aufgenommen werden kann, insofern nämlich „in Christus ... die Auffassung vom leidenden Gott“ erscheine: „Erst seit Christus ist deutlich geworden, daß wir Gott töten können, weil er sich uns ausgeliefert hat. Erst seit Christus ist Gott angewiesen auf uns.“<sup>43</sup> Und hier zitiert sie erneut Bonhoeffer: „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion, in der“ – wie Sölle interpretiert – „uns Gott unmittelbar gegenwärtig würde, sondern zum Leben“, was nach Sölle ein Leben „angesichts des abwesenden und unwirksamen Gottes“ meint. Wenn Bonhoeffer weiter frage, wie „dieses Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt“ aussehe (DBWS, 537), dann sei eben dies „Steilvertretung Gottes auf Erden“.<sup>44</sup>

Während für das 19. Jahrhundert der Schmerz „der Felsen des Atheismus“ (G. Büchner) gewesen sei, gelte für das 20. Jahrhundert, „daß nichts uns so sehr auf Gott hinweist wie seine Niederlagen in der Welt.“ Den „Glauben“ will Sölle mit Bonhoeffer als „das Teilhaben an Leiden Gottes in Christus“ (DBW 8, 537) verstehen. Und sie konkretisiert: „Daß Gott in der Welt beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird, das ist der Fels des christlichen Glaubens, dessen Hoffnung darauf geht, daß Gott zu seiner Identität komme.“ Im Glauben wissen Christen, „daß Gott ohnmächtig ist und Hilfe braucht. Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. ... Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.“<sup>45</sup> Damit endet das Buch.

## 2.5 Theologie „nach Auschwitz“

Den Versuchen aus den 60er Jahren, eine Theologie „nach dem Tode Gottes“ zu entwickeln, ist vorzuziehen, dass sie unernsthaft blieben, solange nicht der Tod Gottes in Auschwitz in die Diskussion einbezogen wurde. Immerhin weist Sölle in einem Nachwort aus dem Jahr 1982 zu einer Neuauflage ihres Buches *Steilvertretung* darauf hin, dass unausgesprochen Auschwitz im Hintergrund ihrer Fragestellung gestanden habe. Dies sei in dem Buch „nur an einer Stelle ausgesprochen“ worden, nämlich in dem zitierten Satz aus dem letzten Absatz, wo davon die Rede war, dass Gott „in der Welt“ des 20. Jahrhunderts „beleidigt und gefoltert, verbrannt und vergast wurde und wird“ für die Verfasserin sei aber von Anfang an „selbstverständlich“ gewesen: „dieses Buch ist nach Auschwitz geschrieben. Ich meine, jede

Zeile.“ Nicht umsonst habe sie zuvor viele Jahre ihres Lebens „mit der wichtigsten Frage meiner Generation verbracht, nämlich: Wie konnte es geschehen?“<sup>46</sup> Da dies in der Rezeption ihres Buches oft übersehen worden sei, fühlt sich Sölle nun gedrängt, „auf dieses zentrale Ereignis in der Geschichte meines Volkes in diesem Jahrhundert“ ausdrücklich hinzuweisen, „nämlich auf die Massenvernichtung Millionen Unschuldiger im Namen des deutschen, vom Christentum geprägten Volkes.“<sup>47</sup> Es handele sich in dem Buch also „nicht um ein Kapitel modischer Existenzphilosophie ... sondern um etwas, was mit Auschwitz zu tun hat ... Der Ausdruck ‚Tod Gottes‘ ist keine Spielerei ... Es ist eine existentielle Frage, wie man in der Geschichte unseres Jahrhunderts von Gott reden kann ...“<sup>48</sup> Damit rückt Sölles Buch aber – zumindest in der Nachhinein – in große Nähe zu dem Buch *After Auschwitz* des amerikanischen Rabbiners Richard L. Rubenstein, das ein Jahr später erschienen ist.

In seinem Buch *After Auschwitz* redete Rubenstein vom „Tod Gottes“ als eines Herrn der Geschichte in Auschwitz.<sup>49</sup> Obwohl Rubensteins Buch sich nicht ausdrücklich auf Bonhoeffer bezieht,<sup>50</sup> muss es in diesem Zusammenhang erwähnt werden, weil ihm nämlich ein negatives Bekehrungserlebnis zugrundeliegt, das durch die Begegnung mit einem Vertreter der Bekennenden Kirche ausgelöst worden war. Rubenstein berichtet von seinem ersten Besuch in Berlin auf Einladung des Bundespressamtes im Jahr 1961. Bei dieser Gelegenheit war es am 17. August 1961, wenige Tage nachdem die Regierung der DDR die Mauer errichtet hatte, zu einer denkwürdigen Begegnung mit Propst Heinrich Grüber<sup>51</sup> in dessen Wohnung in Berlin-Dahlem gekommen. Das Gespräch muss unter nahezu apokalyptischen Bedingungen stattgefunden haben: Amerikanische Panzer rollten an Grübers Haus vorbei und regten ihn offenbar zu geschichtstheologischen Spekulationen an: „Gott bestrafe ein sündiges Deutschland ... Gott mache die Deutschen zu Flüchtlingen, so wie sie andere heimatlos gemacht hätten ...“ So wie Gott in seinem Zorn heute die Deutschen für ihre Sünden bestrafe, so sei es auch „Gottes Wille gewesen ... Adolf Hitler zu senden, um das europäische Judentum auszurotten“.<sup>52</sup> Und wie zum Beweis dieser Behauptung habe Grüber zu seiner Bibel gegriffen und aus ihr den Psalmvers vorgelesen: „Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag“ (Ps 44,23).<sup>53</sup>

Rubenstein kommentiert diese ungeheuerliche geschichtstheologische These: „Als ich Grüber diese Behauptung aufstellen hörte, hatte ich die ... vielleicht wichtigste Glaubenskrise meines bisherigen Lebens. Ich wußte, daß Grüber kein Antisemit war ... Grüber wandte die Logik der Bundes-theologie auf die Ereignisse des 20. Jahrhunderts an ... Er erkannte, daß, wenn man die biblische Geschichtstheologie ernst nimmt, Adolf Hitler

in gleichem Maße ein Werkzeug von Gottes Zorn ist wie Nebukadnezar.“ Und Rubenstein räumt ein: „Wen man wie Propst Grüber die Bundestheologie ernst nimmt, muß Auschwitz das Mittel gewesen sein, mit dem Gott das jüdische Volk strafe, damit es besser das Licht sieht...“<sup>54</sup> Angesichts dieser theologischen Konsequenz sah sich Rubenstein vor die Entscheidung gestellt, „ob ich die Existenz eines Gottes bejahen sollte, der seinem schuldbeladenen Volk Auschwitz zufügt, oder ob ich die Überzeugung vertreten sollte ... daß Auschwitz keineswegs eine Strafe sei und daß ein Gott, der eine solche Strafe auferlegen könnte oder würde, nicht existiert.“ Und er entschied sich als Rabbiner und Theologe dafür, „lieber in einem sinn- und zwecklosen Kosmos zu leben, als an einen Gott zu glauben, der seinem Volk Auschwitz zufügt.“<sup>55</sup> Nach Auschwitz sei die „jüdische Selbstbejahung“ an die Stelle der Vermoinung Israels durch seinen alten Gott getreten. Dieser Gott, der „Gott der Geschichte“, sei nun „tot“. „Der von diesem Gott zurückgelassene Glaube“ könne sich heute nur noch an „die Heilige Nichtsheit“ wenden, „die die Mystik aller Zeiten kannte: die Nichtsheit, von der her wir kommen, zu der hin wir gehen.“<sup>56</sup>

Die radikalen theologischen Folgerungen, die Rubenstein aus Auschwitz gezogen hat, sind innerhalb der jüdischen Gemeinschaft nicht un widersprochen geblieben. Elie Wiesel etwa antwortete Rubenstein in einer Diskussion, sein Vorschlag, den Gott der Geschichte zu verabschieden, sei allzu bequem: „Ich muß es dir sagen, daß du die Menschen in den Lagern nicht verstehst, wenn du behauptest, es sei schwieriger, heute in einer Welt ohne Gott zu leben. Nein! Falls du Schwierigkeiten haben möchtest, entscheide dich dafür mit Gott zu leben ... Die wirkliche Tragödie, das wahre Drama ist das Drama derer, die heute noch glauben!“<sup>57</sup>

Rubensteins theologische Konzeption scheint mir auf ein „atheistisches Judentum“ in Analogie zum „atheistischen Christentum“ Sölles und anderer hinauszulaufen. Es wird hier eine Konsequenz gezogen, die radikal mit der „theistischen“ Tradition der Rede von Gott bricht, – eine Konsequenz, die Bonhoeffer gerade nicht gezogen hat. Sein „religionsloses Christentum“ scheint mir eher der paradoxen Antwort Wiesels auf Rubenstein zu entsprechen, die man als „religionsloses Judentum“ bezeichnen könnte. Für christliche Ohren mag hier eine Erinnerung an Bonhoeffers Formulierung aus dem Brief aus dem Gefängnis vom 16. Juli 1944 naheliegen: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (DBW 8, 534). Und dennoch zögert ich: Bonhoeffers Formulierung ist kreuzestheologisch begründet: „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)!“ (DBW 8, 533). Es ist der ohnmächtige Gott, der gerade in seiner Schwachheit hilft: „Gott läßt sich aus der Welt heraus-

drängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns“ (DBW 8, 534). Das sind Sätze, die uns im Blick auf den millionenfachen Mord von Auschwitz im Halse stecken bleiben müssen. Eine Parallelisierung von Kreuzestheologie und Theologie nach Auschwitz scheint ausgeschlossen zu sein.<sup>58</sup>

Auch die Tatsache, dass Bonhoeffer seine Überlegungen alttestamentlich in der Tradition vom leidenden Gottesknecht verankert, hilft hier nicht weiter. Zwar kann man mit Bethge sagen, dass Bonhoeffer „das messianische Leidensereignis Christi und das Israels wie auch die Ereignisse der Gegenwart zu voller Inklusivität“ gebracht habe, wenn er die „Metanoia“ (Umkehr) der Christen so verstehen will, dass sie „sich in den Weg Jesu mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis, daß Jesaja 53 nun erfüllt wird“ (DBW 8, 535f.). Mag sein, dass Bonhoeffer hier das deuterorojsanische Lied vom leidenden Gottesknecht tatsächlich „als stellvertretendes Leiden Israels für die Völker“ verstehen will, das „nicht in einem ‚Damals‘, sondern ‚nun‘ in der Gegenwart als ‚Leben der Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt‘“ erfüllt wird.<sup>59</sup> Christliche Theologie hat aber dem „stellvertretenden Leiden“ Jesu Christi am Kreuz ebenso wie dem Leiden des Gottesknechtes eine Heilsbedeutung zugeschrieben. Doch welche Heilsbedeutung sollte der Schoa zukommen?

#### Fazit

Wir sind in unseren Überlegungen über die „atheistische Theologie“ von Dorothee Sölle und Richard L. Rubenstein zu Bonhoeffer zurückgekehrt. Bonhoeffer war Zeitgenosse der Vernichtung der europäischen Juden; es wäre aber anachronistisch, von ihm einen Beitrag zu einer Theologie „nach Auschwitz“ zu erwarten. Seine Hoffnung auf ein „religionsloses Christentum“ war nicht primär geistesgeschichtlich (im Prozess der Aufklärung) oder zeitgeschichtlich (in der Erfahrung des Holocaust) begründet, sondern biblisch-theologisch in der alttestamentlichen „Weltlichkeit“ und in Barths theologischer Religionskritik. Gegenüber der Behauptung, Bonhoeffer habe im Unterschied zu Barth einen „geschichtlichen“ Religionsbegriff vertreten, ist daran zu erinnern, dass auch Barths systematischer Begriff von Religion geschichtliche Komponenten einschloss; so konnte Barth davon reden, dass das Verständnis des Christentums als Religion ein Zeichen der „Verbürgerlichung“ der Kirche im 19. Jahrhundert gewesen sei.<sup>60</sup>

Umgekehrt schließt auch Bonhoeffers Rede von Religion, selbst wo sie sich in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen artikuliert, immer ein theologisches Urteil ein. Dafür spricht schon allein die Beobachtung, dass

Bonhoeffer den im Zusammenhang einer geschichtlichen Argumentation naheliegenden Begriff der „Säkularisierung“ zwar in der Ethik verwendet,<sup>61</sup> ihn aber in den Gefängnisbriefen vermeidet. Für die Fordezung nach einer „nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe“ knüpft Bonhoeffer ausdrücklich an Barths theologische Religionskritik an, indem er sie zugleich vertiefen will. Angesichts des missverständlichen Vorwurfs des „Offenbarungspositivismus“, den Bonhoeffer in diesem Zusammenhang gegen Barth erhebt, kann man darüber streiten, ob seine Religionskritik radikaler war als diejenige Barths, oder ob es sich nicht eher umgekehrt verhält. Das braucht hier aber nicht diskutiert zu werden.

Entscheidend aus meiner Sicht ist die Beobachtung, dass die Attribute „religionslos“, „nichtreligiös“, „weltlich“ und vor allem auch „alttestamentlich“ von Bonhoeffer weitgehend synonym gebraucht werden. Letzteres ist in der Forschung meist übersehen worden – mit der Ausnahme des niederländischen Theologen Cornelis H. Miskotte. Dieser hat in seinem wichtigen Buch *Wenn die Götter schweigen* – ausdrücklich unter Bezugnahme auf Bonhoeffer – an die Weltlichkeit des Alten Testaments anknüpfen wollen.<sup>62</sup> In Bonhoeffers nichtreligiöser Lektüre des Alten Testaments im Gefängnis liegt m. E. das entscheidende theologische Motiv für seine Hoffnung auf ein „religionsloses Christentum“. Die Gründe dieser Hoffnung liegen nicht in erster Linie in seiner Erwartung vom Kommen einer religionslosen Zeit, sondern in seinem Verständnis vom weltlichen Charakter der Bibel, wonach Gott gerade nur in seiner Schwachheit helfen kann. Diese Hoffnung wird durch eine angebliche oder tatsächliche „Rückkehr der Religion“ nicht widerlegt, sondern in ihrer kritischen Bedeutung nur noch einmal unterstrichen. Bonhoeffer hat sich mit seiner Erwartung einer „religionslosen Zeit“, in der ein „religionsloses Christentum“ praktiziert werden könne, nicht geirrt. Und wenn doch, dann gilt: Desto schlimmer für die Tatsachen!

Dabei scheint sich allerdings die Situation gegenüber Bonhoeffers Analyse erneut verändert zu haben: Während Bonhoeffer davon ausgeht, „daß wir in der Welt leben müssen – etsi deus non daretur“ (DBW 8, 533), stellt sich die Frage für die Generation derer, die sich dessen bewusst geworden sind, dass sie „nach Auschwitz“ Theologie zu treiben haben, umgekehrt: Sie stehen, wie Friedrich-Wilhelm Marquardt formuliert, vor der Aufgabe, „von Gott zu reden: als gäbe es ihn“ – trotz Auschwitz.<sup>63</sup> Angesichts der Ohnmacht Gottes könne „von Gott nur noch unter dem Vorbehalt Gottes“ selbst gesprochen werden: Alles, was in der Theologie gesagt wird, siehe nach Auschwitz unter dem Vorbehalt: „So Gott will, und er lebt.“<sup>64</sup>

## Anmerkungen

- \* bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vom 20. März 2015 auf der Tagung „Religionsloses Christentum“ (des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins in Augustinerkloster Erfurt)
- 1 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, München 1951. Eine erweiterte Neuausgabe erschien zu Bonhoeffers 25. Todestag am 9. April 1970. Im Folgenden wird Widerstand und Ergebung nach der nochmals erweiterten Neuausgabe im Rahmen der „Dietrich Bonhoeffer Werke“ (DBW) zitiert: Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Christian Gremmler, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998 (= DBW 8).
- 2 Vgl. Eberhard Bethge, Christlicher Glaube ohne Religion. Hat Dietrich Bonhoeffer sich geirrt? (1975), in: ders., Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1979, München 1979, 32–38. – Ernst Feil, Erde und Widerkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines „religionslosen Christentums“ in: Christian Gremmler u. Ilse Tödt (Hg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer, München 1987, 27–49. – Peter H. A. Neumann (Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990. – Rainer Mayer, Hat sich Bonhoeffer geirrt? Seine These von der religionslosen Zukunft und das Wiedererwachen der Religion in der Gegenwart, in: ders./Peter Zimmerling (Hg.), Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biografie – Theologie – Spiritualität, Gießen 2001, 174–196. – Sabine Dramm, Dietrich Bonhoeffers „religionsloses Christentum“ – eine überholte Denkgur?, in: Christian Gremmler u. Wolfgang Huber (Hg.), Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, 308–320. – Christiane Tietz, Unzeitgemäße Aktualität, in: Ingrid U. Dalferth u. Hans-Peter Großhans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unzeitlichen philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 243–258.
- 3 Vgl. Wolfgang Huber, Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion. Vortrag zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer in der Humboldt-Universität zu Berlin (4. Februar 2006), 7, im Internet: [www.ekd.de/vortraege/w\\_huber060204\\_huber\\_berlin.html](http://www.ekd.de/vortraege/w_huber060204_huber_berlin.html)
- 4 Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, München 1967, 98f.
- 5 Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I: Die Lehre vom Wort Gottes. Zweiter Halbband, Zürich 1938, 327. „Religion ist Un Glaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen die Angelegenheit des gottlosen Menschen“ Vgl. a. a. O., 327. „Es gibt eine wahre Religion; genauso, wie es gerechtere Sünde gibt.“
- 6 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (DBW 8), 409. „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen, die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“
- 7 Vgl. Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München/Mainz 1971, 36f. „Der Religionsbegriff Bonhoeffers ist nicht mehr systematisch im Sinne der Dialektik Barths, sondern geistesgeschichtlich im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Phase der Geschichte; Religion ist nun für Bonhoeffer ein „geschichtlich bedingtes und vergänglich“ Phänomen.“
- 8 Die „abendländische Gotteslosigkeit“ hatte Bonhoeffer schon 1940 während seiner Arbeit an der Ethik beschäftigt. Dabei fiel ihm auf, dass es „neben der religiös-christlich verbrämten Gotteslosigkeit, die er „hoffnungslos“ nennt, auch „eine verheißungsvolle Gotteslosigkeit“ gebe, „die antireligiös und antikirchlich spricht“. Als „Protest gegen die fremde Gotteslosigkeit,

- soweit sie die Kirchen verlorben hat", wahre sie „in gewissem, wenn auch negativem Sinne, das Erbe des echten Gottesglaubens...“ (Dieterich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt u. a., München 1992 [DBW e], 113 u. 115).
- 9 Vgl. Helmut Gollwitzer, ... und führen: wohn du nicht willst. Bericht einer Gefängniszeit, München 1951.
- 10 Die Dokumentation der Tagung wurde ebenso wie die von drei Nachfolgetagungen eben unter diesem Motto gesetzt. Vgl. Die Mündige Welt. Dem Andenken Dieterich Bonhoeffers, München 1955.
- 11 Albrecht Schönherr, Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig“ gewordenen Welt, in: Die Mündige Welt, 82.
- 12 A. Schönherr, a. a. O., 38.
- 13 Eberhard Bethge, Dieterich Bonhoeffer Person und Werk, a. a. O., 20.
- 14 E. Bethge, a. a. O., 21.
- 15 E. Bethge, a. a. O., 22.
- 16 E. Bethge, ebd.
- 17 E. Bethge, a. a. O., 23.
- 18 Gerhard Ebeling, Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“, in: Die Mündige Welt, Bd. II, München 1956, 20f. – Gegen Bethge, der hier mehr eine Frage des Tuns als des Redens gestellt sah, lautet Ebeling, dass es sich in erster Linie um ein „Sprachproblem“ handle.
- 19 Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dieterich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961.
- 20 H. Müller, a. a. O., 401.
- 21 H. Müller, a. a. O., 355.
- 22 Vgl. H. Müller, Zur Problematik der Rezeption und Interpretation Dieterich Bonhoeffers, in: Die Mündige Welt, Bd. IV, München 1963, 52: „Wenn ich hier „uns“ und „wir“ sage, dann meine ich diejenigen unter uns, die sich genötigt sehen, im Blick auf die revolutionäre Umwälzung unserer Epoche zu denken; in deren Verlauf auf mitteleuropäischem Boden sozialistische Gesellschaftsordnungen entstanden sind.“
- 23 Vgl. Eberhard Bethge, Besprechung: Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt, in: Die Mündige Welt, Bd. IV, München 1963, 169: „Es hat den Kuhn, in Deutschland zum ersten Mal den gesamten Bonhoefferkomplex sowohl in den Einzelstadien durchgelesen wie auch einen Gesamtdurchblick gewagt zu haben.“
- 24 Vgl. E. Bethge, a. a. O., 172: „Muk die Überwindung des religiösen Raumes in der Aufhebung der Öffentlichkeit heißen, daß jede Gestalt negiert wird!“
- 25 Vgl. John A. T. Robinson, Gott ist anders. Honest to God, München 1963.
- 26 Eberhard Bethge, Einführung, in: John A. T. Robinson, Gott ist anders, 17.
- 27 Vgl. J. A. T. Robinson, Gott ist anders, 124f.
- 28 Harvey G. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965.
- 29 Vgl. etwa Gabriel Vahanian, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961; Paul M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of Its Language*, New York 1963 (deutsch: Reden vor Gott in der Sprache der Welt, Zürich/Stuttgart 1965); Thomas J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966 (deutsch: Dass Gott ist: ein Versuch eines christlichen Atheismus, Zürich 1965); William Hamilton (mit Thomas J. Altizer), *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth 1966.
- 30 Harvey G. Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart/Berlin 1966.
- 31 H. G. Cox, a. a. O., 97.
- 32 Vgl. H. G. Cox, a. a. O., 25f.
- 33 H. G. Cox, a. a. O., 372f.
- 34 H. G. Cox, a. a. O., 274.
- 35 H. G. Cox, a. a. O., 276.
- 36 H. G. Cox, a. a. O., 279.
- 37 H. G. Cox, a. a. O., 280.
- 38 H. G. Cox, a. a. O., 281.
- 39 H. G. Cox, a. a. O., 285.
- 40 Vgl. Dorothée Solle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1965. Vgl. auch dies. *Altheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten u. Freiburg 1968.
- 41 Dorothée Solle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, erweiterte Neuausgabe Stuttgart 1982, 171.
- 42 D. Solle, a. a. O., 172.
- 43 D. Solle, a. a. O., 172f.
- 44 D. Solle, a. a. O., 173.
- 45 D. Solle, ebd.
- 46 D. Solle, a. a. O., 179.
- 47 D. Solle, a. a. O., 180.
- 48 D. Solle, a. a. O., 183f.
- 49 Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966.
- 50 Vgl. auch Richard L. Rubenstein, Was Bonhoeffer a „Righteous Gentile“?, in: *The International Journal for World Peace* 17 (2/2000), 33-46.
- 51 Heinrich Grüber, seit 1934 Mitglied der Bekennenden Kirche, hatte sich in den Jahren 1938 bis 1940 mit der von ihm begründeten „Hilfsstelle für nichtarische Christen“ um die Rettung zahlreicher von der Verschleppung bedrohter Christen jüdischer Herkunft verdient gemacht, war im Dezember 1940 wegen dieser Aktivitäten verhaftet und ins KZ Sachsenhausen verschleppt worden, 1961 als einziger nichtjüdischer Zeuge im Eichmann-Prozess nach Jerusalem geladen und ist 1964 von der Jerusalemer Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem als „Gerechter aus den Völkern“ geehrt worden.
- 52 Richard L. Rubenstein, *Der Tod Gottes*, in: Michael Brocker u. Herbert Jochim (Hg.), *Wolkenzule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1980, 116f.
- 53 Vgl. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz*, zit. nach Jehoshua Amir, *Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz*, in: Günther Bernd Ginnel (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, 442. – Ps 44,23 (verdeutsch von Martin Buber) „Ja, um dich werden alle an den Tag vor gewirgt, wie Scharfe für die Schlachtbank geodet.“
- 54 R. L. Rubenstein, *Der Tod Gottes*, in: Brocker/Jochim (Hg.), *Wolkenzule und Feuerschein*, 116f.
- 55 R. L. Rubenstein, a. a. O., 117f.
- 56 R. L. Rubenstein, *After Auschwitz*, 154; zit. nach Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Ekstase und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, 127.
- 57 Elke Wiesel [1973]; zit. nach Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken in Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1996, 264.
- 58 Vgl. Franklin H. Littell, *The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience* (1975), Reprint Macon/Georgia 1996.
- 59 Eberhard Bethge, Dieterich Bonhoeffer und die Juden, in: Ernst Feil u. Ilse Tödt (Hg.), *Konsequenzen: Dieterich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, München 1980, 205f.
- 60 Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I: Die Lehre vom Wort Gottes, Zweiter Teilband, 157: „Der als Absorbierung und Durmschätzung der Offenbarung beschriebene Triumph der natürlichen Theologie im Raum der Kirche ist sehr schlicht der Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums. ... In ihr redet niemand anders als der Christ als Bourgeois.“ – Vgl. auch Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 92: „Das 18. Jahrhundert ist das Jahrhundert des Versuchs oder vielmehr des Beginns des Versuchs der Individualisierung oder Verinnerlichung des Christentums.“
- 61 Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), 100-105: „Säkularisierungsprozess“.