

Unzeitgemäße Aktualität

Religionskritik in Zeiten der »Wiederkehr der Religion«

von

CHRISTIANE TIETZ

Die Zeit der Religion komme an ihr Ende. Man gehe einer völlig religionslosen Zeit entgegen. Religion sei kaum noch und bald gar nicht mehr zeitgemäß. So meinte 1944 der Theologe Dietrich Bonhoeffer diagnostizieren zu müssen. Doch anstatt zu folgern, damit komme auch die Zeit des Christentums an ihr Ende, man gehe ebenso einer christentumslosen Zeit entgegen, forderte Bonhoeffer ein »religions-loses« Christentum.

Vor allem in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist Bonhoeffers Zeitdiagnose der Religionslosigkeit sowie sein Ruf nach einem religionslosen Christentum heftig diskutiert worden.¹ Neuerdings, angesichts der Diskussion um eine »Wiederkehr« oder ein »Wiedererwachen« der Religion,² ist die Auseinandersetzung über Bonhoeffers Analysen erneut entfacht.³ Kaum etwas scheint unzeitgemäßer zu sein als Bonhoeffers religionssoziologischer Befund vom Ende der

¹ Vgl. die Sammlung von Diskussionsbeiträgen aus den fünfziger, sechziger und siebziger Jahren in: P.H.A. NEUMANN (Hg.), »Religionsloses Christentum« und »nicht-religiöse Interpretation« bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990.

² Vgl. dazu u. a. CH. LIENKAMP, Wiederkehr der Religion als Zeichen eines epochalen Umbruchs – Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44, 2003, 273–301; D. POLLACK, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, bes. 132ff; A. SCHILSON, Die Wiederkehr des Religiösen im Säkularen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum, in: DERS., Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997, 28–58; K. HOHEISEL, Das Wiedererwachen von Religion in der Postmoderne und ihre Distanz zum Christentum. Religionswissenschaftliche Überlegungen, in: H. KOCHANER (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne, Nettetal 1996, 11–37.

³ Z. B. CH. GREMMELS, Religionslosigkeit? Über die Voraussetzungen theologischer Erkenntnis. Ein Versuch, in: Bonhoeffer Rundbrief. Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Sektion Bundesrepublik Deutschland 76, 2005, 17–29; E. FEIL, Religion statt Glaube – Glaube statt Religion? Historisch-systematischer Exkurs zu Bonhoeffers Plädoyer für ein »religionsloses Christentum«, in: CH. GREMMELS/W. HUBER (Hgg.), Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, Gütersloh 2002, 37–53; S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« – eine überholte Denkfigur?, in: ebd., 308–320; R. MAYER, Hat sich Bonhoeffer geirrt? Seine These von der religionslosen Zukunft und das Wiedererwachen der Religion in der Gegenwart, in: R. MAYER/P. ZIMMERLING (Hgg.), Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biografie – Theologie – Spiritualität, Gießen/Basel 2001, 174–196.

Religion⁴ und kaum etwas mithin unaktueller als seine Forderung eines religionslosen Christentums.

Allerdings: Grundlage für Bonhoeffers Appell, man müsse ein »nicht-religiöses« Christentum entwickeln, ist nicht nur seine *religionssoziologische* Beobachtung vom Ende der Religion. Bonhoeffer fordert ein nicht-religiöses Christentum auch aus *theologischen* Gründen. Religion ist, so seine fundamentale Einsicht, nicht der *Sache* des christlichen Glaubens gemäß. Nicht nur wegen der Unzeitgemäßheit von Religion, sondern auch wegen ihrer Nicht-Sachgemäßheit müsse ein nicht-religiöses Christentum entfaltet werden. Mit dieser Forderung entkoppelt Bonhoeffer Religion und Christentum. Und in dieser Entkoppelung, welche (eine bestimmte Form von) Religion *im* Christentum kritisiert und so das religionskritische Potenzial *des* Christentums freilegt, liegt, so scheint mir, die Aktualität seiner Religionskritik.

Um dies zu plausibilisieren, will ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst sollen beide Elemente der Bonhoefferschen Analysen, also seine Beobachtung, Religion sei nicht mehr zeitgemäß, und seine These, Religion sei nicht der Sache des christlichen Glaubens gemäß, nachgezeichnet werden. Im dritten Teil ist die Einsicht fruchtbar zu machen, dass Bonhoeffers Forderung nach einem nicht-religiösen Christentum *gerade dann* von ihrer Aktualität nichts eingebüßt hat, wenn man seine Zeitdiagnose heute für unzeitgemäß hält.⁵

1. Bonhoeffers Beobachtung, Religion sei nicht mehr zeitgemäß

»Die Zeit, in der man das [was das Christentum oder auch wer Christus für uns eigentlich ist] den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d.h. eben die Zeit der Religion über-

⁴ Der Diagnose vom Ende der Religion auch in der heutigen Zeit stimmen unter den Bonhoeffer-Forschern zu z. B. E. FEIL, Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von »Religion«, in: DERS. (Hg.), Streitfall »Religion«. Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster/Hamburg/London 2000, 5-35, 5 passim; S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« (s. Anm. 3), 312ff; abgelehnt wird sie beispielsweise von CH. GREMMELS, Religionslosigkeit? (s. Anm. 3), 18: »Bonhoeffers Rede von der historisch erledigten Religion ist selbst historisch«, sowie W. HUBER, Ein Dienst für die Zukunft der Kirche. Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffers »Entwurf für eine Arbeit«, in: Bonhoeffer Rundbrief. Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft. Sektion Bundesrepublik Deutschland 42/43, 1993, 23-45, 29ff.

⁵ Ähnlich z. B. S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« (s. Anm. 3), 319; P. SELBY, Christianity in a world come of age, in: J.W. DE GRUCHY (Ed.), The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, Cambridge 1999, 226-245, 239.

haupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.«⁶ – Für die Analyse des historischen Gehalts dieser Aussage ist zunächst entscheidend zu klären, was Bonhoeffer mit dem Begriff »Religion« eigentlich meint. Bonhoeffers Religionsbegriff ist nämlich kein phänomenologischer weiter, der »als Sammelbegriff für jede Verehrung transzendenter Mächte, jede Lehre vom Göttlichen und alle Glaubensbekenntnisse der Menschen«⁷ verwendet werden könnte. Bonhoeffer arbeitet mit einem engen Religionsbegriff, der nur durch einige wenige Merkmale bestimmt ist und zahlreiche sonst als »religiös« bezeichnete Phänomene nicht umfasst. Das aber bedeutet: Bonhoeffers Religionskritik richtet sich nicht auf alle »religiösen« Erscheinungen insgesamt.

Bonhoeffer selbst hat sich keine ausführliche⁸ Rechenschaft darüber abgelegt, ob mit den von ihm notierten Merkmalen religiöse Phänomene umfassend beschrieben sind. Gleichzeitig aber hat er den Religionsbegriff so selbstverständlich verwandt, als sei gerade dies der Fall. Dieses Defizit hat zu nicht geringen Missverständnissen seiner Rede vom »nicht-religiösen« Christentum geführt.⁹ Um solche Missverständnisse zu vermeiden, ist zunächst zu fragen: Wie bestimmt Bonhoeffer Religion?

Religion ist für Bonhoeffer primär Metaphysik, Innerlichkeit und Individualismus sowie Partialität.¹⁰ Bonhoeffer nennt die erstgenannten Momente ausdrücklich als definitorische Elemente seines Religionsbe-

⁶ D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 8, hg. von CH. GREMELS/E. BETHGE/R. BETHGE in Zusammenarbeit mit I. TÖDT, Gütersloh 1998, 402f. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

⁷ U. DIERSE, Art. Religion I. Einleitung, HWP, Bd. 8, 1992, 632–633, 632. Zur Geschichte des Religionsbegriffs vgl. die auf vier Bände angelegte, monumentale Studie von Ernst Feil: E. FEIL, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; Religio II. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620), Göttingen 1997; Religio III. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001.

⁸ Bonhoeffer weist aber zumindest darauf hin, dass der Begriff »religiös« verschiedene Bedeutungen haben kann: »Auch diejenigen, die sich ehrlich als »religiös« bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit »religiös« etwas ganz anderes.« (DBW 8, 403).

⁹ Vgl. beispielsweise G. SPRONDEL, Die Legende vom »religionslosen Zeitalter«. Auch in der nachchristlichen Welt wird nach Gott gefragt, in: Lutherische Monatshefte 24, 1985, 557–561, 558f. Vgl. dazu S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« (s. Anm. 3), 311: »Eines der häufigsten Mißverständnisse besteht und bestand in der Unterstellung, religionsloses Christentum bedeute blanke Reduktion christlichen Glaubens und christlicher Praxis auf Religionslosigkeit, es bedeute sozusagen die Eliminierung aller klassischen religiösen Elemente aus christlicher Existenz.«

¹⁰ Vgl. dazu E. FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, München 1991, 346ff; E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, Gütersloh 2004, 979ff.

griffs: »Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.?« (405) »Was heißt nun ›religiös interpretieren?‹ Es heißt m. E. einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch reden.« (414)

Metaphysisch ist die Bestimmung Gottes als eines »denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen[s]« (558). Eigenschaften des metaphysischen Gottes ergeben sich durch Übersteigerung weltlicher Attribute per viam eminentiae: Gott ist allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. Weil jeweils mitgedacht ist, dass diese aus dem Weltlichen gewonnenen Begriffe letztlich den jenseits der Welt seienden Gott nicht erfassen,¹¹ ist der Ort des metaphysischen Gottes als jenseits des menschlichen Erkenntnisvermögens bestimmt.¹² Gerade deshalb kann er als eine unverstandene weltliche Abläufe erklärende »Arbeitshypothese« fungieren.

Bonhoeffer interessiert sich vornehmlich für die Frage der Allmacht dieses Gottes, weil an ihr als der Herrschaft Gottes über die Welt das Verhältnis Gott-Welt und also auch das Wesen der Welt in besonderer Weise ansichtig werden. Seine Allmacht zeigt der metaphysische Gott, indem er *von außerhalb* in diese Welt *eingreift*¹³ – und zwar immer genau dann, wenn Menschen an ihre Grenzen stoßen und sich nicht mehr selbst zu helfen wissen. Der metaphysische Gott handelt, wenn Menschen meinen nicht mehr handeln zu können. Der jenseits der Welt seinen Ort habende Gott wird wichtig an den Grenzen menschlicher Existenz.¹⁴ Anders gesagt: Die Grenzen menschlicher Existenz machen das Jenseits des metaphysischen Gottes erst möglich. Dass dieser jenseitige Gott als in den Ablauf der Welt eingreifend vorgestellt wird, impliziert auf Seiten des Menschen eine den ethischen Aufgaben gegenüber eher passive Haltung, weil man das zu Tunde im Ernstfall an Gott delegiert.¹⁵

¹¹ Vgl. dazu E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001, 351.

¹² Vgl. DBW 8, 408.

¹³ Bonhoeffer benutzt dafür das Bild des »deus ex machina« (DBW 8, 407 u. ö.). Dass zu Bonhoeffers Zeit ein solches metaphysisches Gottesverständnis recht verbreitet war, dazu vgl. die wiederkehrende Berufung auf Gottes Handeln in den von Walter Kempowski zusammengestellten Zeugnissen zum 20. Juli 1944 (W. KEMPOWSKI, »Das Wichtigste: Unser Führer lebt«. Der 20. Juli 1944 – Echo eines Attentates. Ein Zeitbild aus Tagebüchern, Briefen und Erinnerungen, in: DIE ZEIT, 8. Juli 2004, 11–14). Insofern verwundert Bonhoeffers Notiz: »... woran liegt es z. B. daß dieser Krieg im Unterschied zu allen bisherigen eine ›religiöse‹ Reaktion nicht hervorruft?« (403).

¹⁴ Vgl. DBW 8, 407: »Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis ... zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der deus ex machina, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen«. Vgl. ebd., 454.

¹⁵ Bonhoeffer beschreibt dieses Verhalten bereits 1933 sehr eindrücklich (Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden, in: DBW 12, hg. von C.

Hat der religiöse Gott seinen Ort an den Grenzen des Menschen, dann hat die Religion ein Interesse daran, diese Grenzen des Menschen möglichst kräftig herauszustreichen. Wie solches genauer geschieht, darauf wird noch einzugehen sein. In diesem Zusammenhang ist ergänzend festzuhalten, dass Religion Gott nicht nur an den menschlichen Grenzen des Erkennens und Handelns, von denen eben die Rede war, sondern auch an seinen »inneren« Grenzen verortet. Die inneren Grenzen des Menschen liegen im Bereich der so genannten »letzten Fragen« (503) von Tod, Schuld und Leid.¹⁶ Diese inneren Grenzen, des Menschen »Innerlichkeit« (510), werden von der Religion zum Anknüpfungspunkt für Gott gemacht. Dort, wo man die inneren Grenzen und Schwächen des Menschen zu entdecken meint, hat der religiöse Gott seine Domäne.¹⁷ Nur mit Gott, so die religiöse These, komme der Mensch mit seinen Lebensfragen, seinem Leid, seiner Schuld, seinem Tod zurecht.

In der Verbindung von Innerlichkeit und Metaphysik liegt das dritte Charakteristikum der Religion: der *Individualismus* im Sinne der »Frage nach dem persönlichen Seelenheil« (415), der persönlichen Suche nach dem Jenseits.¹⁸ Religion ist nach Bonhoeffers Beobachtung geprägt von der Sehnsucht des einzelnen nach einem Leben nach dem Tod.

Alle genannten Bestimmungen haben gemeinsam, dass sie Religion als etwas nur einen abgesteckten Bereich der Welt Angehendes, mithin etwas *Partielles* verstehen:¹⁹ Religion hat ihren Ort an den äußeren Grenzen der Erkenntnis und des Handelns, in des Menschen inneren Schwächen und am Ende seines Lebens. Nie aber betrifft sie das ganze menschliche Leben.²⁰

NICOLAISEN/E.-A. SCHARFFENORTH, Gütersloh 1997, 264–278, 265) unter dem Stichwort »religiös ... sein auf Kosten der Erde«: »Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem Abstoß in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. Man überspringt die Gegenwart, man verachtet die Erde, man ist besser als sie, man hat ja neben den zeitlichen Niederlagen noch ewige Siege, die so leicht errungen werden.« Eine Kirche, deren Botschaft darauf abzielt, »kann gewiß sein, daß sie alle Schwächlichen, alle nur zu gern Belogenen und Betrogenen, ... alle untreuen Söhne der Erde im Nu gewinnt.«

¹⁶ Vgl. DBW 8, 407 und 455.

¹⁷ Vgl. DBW 8, 511.

¹⁸ Bonhoeffer fragt (DBW 8, 415): »Ist nicht die individualistische Frage nach dem persönlichen Seelenheil uns allen fast völlig verschwunden? Stehen wir nicht wirklich unter dem Eindruck, daß es wichtigere Dinge gibt, als diese Frage (– vielleicht nicht als diese Sache, aber doch als diese Frage!?)?«

¹⁹ Vgl. DBW 8, 537: »... der »religiöse Akt« ist immer etwas Partielles.«

²⁰ Partialität und Individualismus kommen zusammen in Bonhoeffers Behauptung, »religiös sein« heiße, »auf Grund irgendeiner Methodik *etwas* aus *sich* machen (einen Sünder, Büber oder einen Heiligen)« (DBW 8, 535; Hervorhebung von Ch. T.).

Ist Bonhoeffers Religionsverständnis damit umrissen, dann können wir uns seiner diagnostisch-prognostischen²¹ Behauptung zuwenden, Religion sei (so gut wie) nicht mehr zeitgemäß.

Religion ist nach Bonhoeffers Urteil keine anthropologische Konstante, sondern »eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen«²². Die Menschen werden, so Bonhoeffers Prognose, »wirklich radikal religionslos werden« (403). Ja, dies ist »mehr oder weniger bereits der Fall« (ebd.).

Religionslose und Religiöse unterscheiden sich fundamental. Während Religiöse Gottes als eines »Vormundes« (477) bedürfen, brauchen Religionslose einen solchen Gott nicht mehr. Sie sind mündig geworden. Mit Kant gesprochen: Religionslose, mündige Menschen vermögen sich ihres Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.²³ Bonhoeffer stellt fest: »Die etwa im 13. Jahrhundert ... beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird) ist in unsrer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott‹. ... es zeigt sich, daß alles auch ohne ›Gott‹ geht, und zwar ebenso gut wie vorher.«²⁴ Sowohl im Bereich der Erkenntnis als auch im Bereich menschlichen Handelns gilt dies: »Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden«²⁵. Und auch für die »letzten Fragen« gibt es »heute ... menschliche Antworten ... , die von Gott ganz absehen können. Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig«²⁶.

Bislang hatte nach Bonhoeffers Beobachtung die »gesamte 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie ... auf dem ›religiösen Apriori der Menschen auf[gebaut]« (403). Die christliche Verkündigung hatte von den beschriebenen Elementen der Religion gelebt, sie hatte bei jedem

²¹ Vgl. CH. GREMMELS, Religionslosigkeit? (s. Anm. 3), 21.

²² DBW 8, 403. Vgl. ebd., 404: »... die Religion [ist] nur ein Gewand des Christentums«.

²³ Vgl. I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: DERS., Werke in sechs Bänden, hg. von W. WEISCHEDL, Bd. 6, Darmstadt 1983, 53–61, 53.

²⁴ DBW 8, 476f. Vgl. ebd., 530ff.

²⁵ DBW 8, 532. Vgl. D. BONHOEFFER, Ausarbeitung über die erste Tafel der zehn Worte Gottes (1944), in: DBW 16, hg. von J. GLENTHØJ/U. KABITZ/W. KRÖTKE, Gütersloh 1996, 658–672, 664: »Uns ist die Welt entgöttert, wir beten nichts mehr an. ... Wenn wir noch einen Götzen haben, so ist es vielleicht das Nichts, das Auslöschen, die Sinnlosigkeit.« Ähnlich DBW 8, 499.

²⁶ DBW 8, 455. Vgl. ebd., 478.

Menschen den Wunsch nach einem metaphysischen Gott und dem eigenen Seelenheil vorausgesetzt und an ihn angeknüpft.²⁷ Deshalb haben die beschriebene Mündigkeitsentwicklung der Welt und das Herausschieben der äußeren und inneren Grenzen die Kirche fundamental verunsichert.

In zweifacher Weise hat die Kirche nach Bonhoeffers Beobachtung auf diese Verunsicherung reagiert: Sie hat sich entweder »gegen diese Entwicklung gesträubt und ist gegen Darwinismus etc. – vergeblich – Sturm gelaufen« (503). Sie hat mithin versucht, die äußeren Grenzen des Menschen dort festzuhalten, wo sie seit alters her waren. Damit aber hat sie, wie Bonhoeffer das nennt, einen »salto mortale zurück ins Mittelalter« (533) unternommen. Ein solcher aber kann »nur mit dem Opfer der intellektuellen Redlichkeit erkaufte werden« (ebd.). Oder die Kirche hat zwar das »autonome« Weltbild in Bezug auf die äußeren Weltzusammenhänge übernommen, jedoch *gleichwohl* darauf abgezielt, der autonomen Welt »zu beweisen, daß sie ohne den Vormund ›Gott‹ nicht leben könne« (477) – nämlich im Bereich der Innerlichkeit, also im Bereich der erwähnten »letzten Fragen«, auf die nur Gott eine Antwort wisse. Insofern hat die Kirche versucht, »dem sicheren, zufriedenen, glücklichen Menschen nach[zuweisen], daß er in Wirklichkeit unglücklich und verzweifelt sei und das nur nicht wahrhaben wolle, daß er sich in einer Not befindet, von der er garnichts wisse und aus der nur sie ihn retten« (478) könne. Wo aber »ein Mensch nichts derartiges aufzuweisen hat bzw. wo er sich weigert, sich in diesen Dingen gehen und bemitleiden zu lassen, dort bleibt er eigentlich für Gott nicht ansprechbar oder es muß dem Mann ohne Lebensfragen etc. nachgewiesen werden, daß er in Wahrheit tief in solchen Fragen, Nöten, Konflikten steckt, ohne es sich einzugestehen oder es zu wissen« (503). So erreicht die Kirche nur noch eine kleine Zahl von »Degenerierten«, »die sich selbst für das Wichtigste auf der Welt halten und sich daher gern mit sich selbst beschäftigen« (478).

Durch diese Versuche, Gott entweder im Bereich der Welterklärung und -begründung oder im Bereich der existenziellen Fragen einen Ort zu sichern, wird Gott zu einem »Lückenbüßer« (454) degradiert. Stets wird damit »Gott ... an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle hinein[ge]schmuggelt« (511). Bonhoeffer dagegen will »die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkenn[en und]... den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht ›madig mach[en]...« (511). Denn, so seine theologische These: Die mündige, religionslose Welt ist in ihrer Mündigkeit »Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt« (537). Warum, das ist jetzt zu zeigen.

²⁷ Vgl. DBW 8, 403: »Christentum« ist immer eine Form ... der »Religion« gewesen.«

2. Bonhoeffers These, Religion sei nicht der Sache des christlichen Glaubens gemäß

Schon früh hatte Bonhoeffer Religion und christlichen Glauben gegeneinander gestellt.²⁸ Im Anschluss an Karl Barth beschreibt er bereits 1928 die Religion als ein menschliches Unterfangen, bei dem wir nur den »Abgott unseres Herzens, den wir nach unserem Bilde schufen«²⁹, erreichen. Religion lebt nach Bonhoeffer wesentlich von der Auffassung, »in sich zutiefst doch noch etwas gottähnliches, göttliches zu entdecken, was uns auf die göttliche Ebene hebt, was uns berechtigt, Ansprüche zu stellen«³⁰. Insofern ist Religion als der Versuch, selbst einen Weg zu Gott zu finden, »die letzte, feinste der Möglichkeiten des Menschen«³¹. Auch für das Christentum gilt dies: »... nicht die christliche Religion als Religion ist etwas göttliches, sie ist vielmehr wieder nur ein menschlicher Weg zu Gott, wie der buddhistische und andere auch«³².

In seinen Briefen aus der Haft greift Bonhoeffer erneut auf Barths Kritik an der Religion zurück.³³ Barth habe erkannt, wie falsch es sei, »einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen«³⁴. Da-

²⁸ Vgl. dazu S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« (s. Anm. 3), 309: »... die Auffassung, daß es ein Christsein jenseits dessen gebe, was als »Religion« figuriert, war eine fundamentale innerhalb der gesamten Theologie Bonhoeffers.«

²⁹ D. BONHOEFFER, Jesus Christus und vom Wesen des Christentums (1928), in: DBW 10, hg. von R. STAATS/H.CH. VON HASE in Zusammenarbeit mit H. ROGELIN und M. WÜNSCHE, München 1991, 302-322, 315.

³⁰ Ebd. Bonhoeffer fährt fort: »So kann Religion ... der gefährlichste Feind des Kommens Gottes zu den Menschen ... werden; und so ist die christliche Botschaft grundsätzlich ... areligiös, so paradox das klingen mag.«

³¹ D. BONHOEFFER, Vorlesung: Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts (WS 1931/32), DBW 11, hg. von E. AMELUNG/CH. STROHM, Gütersloh 1994, 139-213, 145. Vgl. auch: Dietrich Bonhoeffers Vorlesung »Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« in der Nachschrift W. ZELLERS, in: B. JASPERT, Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1994, 337-363, 341: »Statt Glaube - »Religion« ...! In der Religion findet sich der Mensch verabsolutiert wieder ... Der Mensch in seinem Innersten gottverwandt, ewig, hoch, edel«. - Allerdings hat der Begriff »Religion« zu dieser Zeit bei Bonhoeffer auch positive Konnotationen (vgl. D. BONHOEFFER, Die Tragödie des Prophetentums und ihr bleibender Sinn [1928], in: DBW 10, 285-302, 296).

³² D. BONHOEFFER, Jesus Christus und vom Wesen des Christentums (s. Anm. 29), 320. - Zur Entwicklung von Bonhoeffers Religionsbegriff vgl. E. FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (s. Anm. 10), 335ff, R.K. WÜSTENBERG, Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt a.M./Berlin/Bern u. a. 1996, 31ff.

³³ Vgl. DBW 8, 415: »Barth hat als erster Theologe - und das bleibt sein ganz großes Verdienst - die Kritik der Religion begonnen«. Vgl. ebd., 404: »... was ist ... ein religionsloses Christentum? Barth, der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen hat, hat diese Gedanken dann doch nicht durchgeführt und durchdacht.«

³⁴ DBW 8, 480. Bonhoeffer gibt in diesem Zusammenhang einen theologiegeschichtlichen Abriss von Versuchen, »einen Raum für Religion in der Welt oder gegen die Welt auszusparen«: Die liberale Theologie beispielsweise habe »der Welt das Recht

hinter stecke letztendlich immer der Versuch, Gott in einer Welt, die ohne ihn zu leben vermag, noch einen Platz zu sichern.³⁵

Für Barth ist es »eine Täuschung zu meinen, man könne religionslos leben«³⁶, weil Religion der basale »Glaube des Menschen an sich selbst«³⁷ ist. Für den späten Bonhoeffer ist Religion nicht derart unvermeidbar, sondern (da sie, wie gesagt, nur ganz bestimmte anthropologische Phänomene umgreift) etwas Überwindbares und gerade vom Christen zu Überwindendes,³⁸ weil sie das, worum es im christlichen Glauben geht, verfälscht.

Worum es im christlichen Glauben geht, das zeigt sich – so argumentiert Bonhoeffer streng christozentrisch – an Jesus Christus, an dessen Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung. Hier, und nicht in metaphysischen Spekulationen, wird erkennbar, wer Gott ist.³⁹ Beginnen wir mit dem Kreuz und erörtern dann, inwiefern nach Bonhoeffer auch Menschwerdung und Auferstehung Christi nichts anderes zu verstehen geben.

Es ist das Kreuz, das den metaphysischen Gottesvorstellungen von der Allmacht Gottes etc. widerspricht. Christus am Kreuz ist durch »Ohnmacht und Leiden« gekennzeichnet.⁴⁰ Gott selbst erleidet im gekreuzigten

ein[ge]räumt..., Christus seinen Platz in ihr anzuweisen«, Althaus habe »der Welt einen Raum lutherischer Lehre ... und lutherischen Kults abzugewinnen [versucht] und ... im übrigen die Welt sich selbst [überlassen]«, Tillich wiederum habe »die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu deuten [unternommen] ... Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter« (ebd., 479f).

³⁵ Vgl. DBW 8, 533.

³⁶ E. BUSCH, Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 2001, 153.

³⁷ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zollikon 1938, 343.

³⁸ Kirsten Busch Nielsen hat zweifellos Recht mit ihrer Einschätzung, dass Religion durch ihr Verfehlen des christlichen Gottes-, Menschen- und Weltbildes »für Bonhoeffer Ausdruck von Sünde und Unglaube« ist (K. BUSCH NIELSEN, Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers. Zwischen Kritik und Konstruktion, in: Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 1, Gütersloh 2003, 93–106, 98). Ihre Folgerung, dies impliziere, »dass Religion bei Bonhoeffer etwas beinahe Notwendiges wird, etwas Vorgegebenes, das nicht weggedacht, geschweige denn durch eine geschichtliche Entwicklung verdrängt werden kann. Die Sünde *verschwindet* nicht« (ebd.), scheint mir gleichwohl nicht zwingend zu sein. Warum sollten einzelne Ausprägungen und Gestalten der Sünde nicht verschwinden können?

³⁹ Vgl. DBW 8, 558: »Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt. Begegnung mit Jesus Christus.«

⁴⁰ Vgl. DBW 8, 534: »Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes«, – Besonders deutlich wird diese Entgegensetzung von religiösem allmächtigem Gott und nichtreligiösem ohnmächtigem Gott in Bonhoeffers Gedicht »Christen und Heiden« (DBW 8, 515f; vgl. dazu ebd., 535 und E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer [s. Anm. 10], 993): Die erste Strophe beschreibt die Suche nach dem allmächtigen Gott (»Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,/ flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,/ um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod./ So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.«), die zweite Strophe die Begegnung mit dem ohnmächtigen Gott

Christus das schlimmste und beängstigendste aller Leiden, die Gottverlassenheit.⁴¹ Gott am Kreuz, das heißt: »Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt« (534). Dieser ohnmächtige, leidende, gottverlassene Gott am Kreuz ist »das Gegenteil dessen, was der religiöse Mensch von ihm erwartet« (535). Er widerspricht allen Vorstellungen von einem Gott, der dem Menschen an seinen Grenzen und in seinen Schwächen durch ein allmächtiges Eingreifen von außen zu Hilfe kommt.

Dennoch möchte Bonhoeffer festhalten: Der ohnmächtige und leidende Gott *kann helfen*.⁴² Wie ist das zu verstehen?

Erstens: Dadurch, dass Gott selbst Leid und Gottverlassenheit erlebt, werden das menschliche Leid und die menschliche Gottverlassenheit neu qualifiziert: Das Leid, die Gottverlassenheit bekommen ihren Ort in Gott. Damit trennen den Menschen sein eigenes Leid und erst recht seine eigene Gottverlassenheit nicht mehr von Gott. Totale Gottverlassenheit gibt es seitdem nicht mehr.

Und weiter: Am ohnmächtigen Gekreuzigten wird erkennbar, dass der Mensch nicht zu einem von außen in die Welt eingreifenden Gott Zuflucht nehmen darf, sondern selbständig mit seinem Leben zurechtkommen muss (und darf) – weil Gott selbst seinen Sohn mit seinem Leben hat selbständig zurechtkommen lassen. Durch das Kreuzesgeschehen gibt uns »Gott ... zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.«⁴³

Diese Aussagen sind nicht so zu verstehen, als müsste man vollständig ohne Gott leben. Menschen müssen ohne den metaphysischen Gott leben (»Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun.« – 572), dürfen aber mit dem Gott Jesu Christi leben (»Gewiß ist, daß wir immer in der Nähe und

(»Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,/ finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,/ sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod./ Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.«). Vgl. zur Vorstellung der Ohnmacht Gottes J. BAUKE-RUEGG, Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin/New York 1998, 112ff.

⁴¹ Vgl. DBW 8, 500f.

⁴² Vgl. DBW 8, 534.

⁴³ DBW 8, 533f. Die dritte Strophe des Gedichtes »Christen und Heiden« beschreibt diese Hilfe Gottes: Er gibt »Sein... Brot« und, wie die Vorfassung lautet, »erlöst vom ewigen Tod« (zitiert nach J. HENKYS, Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie – Poesie – Theologie, Gütersloh 2005, 142). Er errettet aber nicht aus den Leiden dieses Lebens.

unter der Gegenwart Gottes leben dürfen« – 573). Dieses Leben in der Nähe Gottes ist nicht Flucht aus dieser Welt, sondern Hingabe an diese Welt.⁴⁴

Auch Menschwerdung und Auferstehung Christi verweisen den Menschen an die Welt: Dass Christus wahrer Mensch geworden ist, heißt für Bonhoeffer nichts anderes, als dass Gott in dieses Leben mit all seinen Höhen und Tiefen hineingegangen ist und es ausgekostet hat.⁴⁵ Und auch Christi Auferstehung verheißt nicht eine »Erlösung aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten, aus Sünde und Tod in einem besseren Jenseits«. Vielmehr verweist die »christliche Auferstehungshoffnung ... den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T.^[46] noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde«. »[N]icht ... aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten ... ins Ewige« zu fliehen, ist dem Christen gestattet, »sondern er muß das irdische Leben wie Christus (»mein Gott, warum hast Du mich verlassen?«) ganz auskosten und nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.«⁴⁷

Dass der christliche Gott in die *Höhen und Tiefen des Lebens* hineingegangen ist, widerspricht nicht nur dem religiösen Gedanken der Allmacht Gottes, sondern auch der religiösen Idee der Partialität. Entsprechend geht es im christlichen Glauben nicht nur um den inneren Menschen oder individualistisch allein um das persönliche Seelenheil. Vielmehr gilt: Dem christlichen Glauben geht es um »den ganzen Menschen« (511) und »um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird« (415).

Als Ziel von Bonhoeffers Religionskritik erweist sich damit eine *neue* »Weltlichkeit«, die nicht nur die bestehende Weltlichkeit »nicht »madig macht«, sondern die Christen an diese Welt verweist. Christen sind, obwohl »ἐκ-κλησία, Herausgerufene[,] ... ganz zur Welt Gehörige« (405).

⁴⁴ Vgl. DBW 8, 542.

⁴⁵ Vgl. DBW 8, 541. Sabine Dramm begründet deshalb Bonhoeffers Konzept des religionslosen Christentums in der Inkarnation (vgl. S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« [s. Anm. 3], 311f mit Bezug auf D. BONHOEFFER, Ethik, DBW 6, hg. von I. TÖDT/H.E. TÖDT/E. FEIL/C. GREEN, München 1992, 40f und DIES., Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001, 236).

⁴⁶ Für die Erlösungsvorstellungen im Alten Testament hält Bonhoeffer fest, dass es sich in ihnen »um geschichtliche Erlösungen handelt, d.h. *diesseits* der Todesgrenze« (DBW 8, 500).

⁴⁷ DBW 8, 500f. Vgl. auch ebd., 368f. (Hervorhebung von Ch. T.): »... von der Auferstehung Christi her kann ein neuer, reinigender Wind in die gegenwärtige Welt wehen. Hier ist die Antwort auf das: δός μοι ποῦ στῶ και κινήσω τήν γῆν. Wenn ein paar Menschen dies wirklich glaubten und sich in ihrem irdischen Handeln davon bewegen ließen, würde vieles anders werden. Von der Auferstehung her *leben* – das heißt doch Ostern.« Vgl. auch ebd., 226: »... nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben«.

Weder fliehen sie aus dieser Welt, noch bezieht sich ihr Christsein nur auf einen abgegrenzten Teil dieser Welt. Nicht-religiös reden heißt denn auch »weltlich« reden.⁴⁸

Am Kreuz, so sahen wir, lässt sich Gott aus der Welt herausdrängen. Dies aber entspricht genau dem, was die mündig werdende Welt mit Gott macht, indem sie ihn aus der Welt herausdrängt.⁴⁹ Nicht nur drängt die mündige Welt Gott heraus, Gott lässt sich auch selbst aus dieser Welt herausdrängen. Das jedoch heißt: Das Herausdrängen Gottes aus der Welt und damit die Mündigkeit der Welt ist von Gott bejaht. Die sich im Kreuz vollziehende göttliche Bejahung der Mündigkeit – und nur diese – ist der Grund dafür, dass die Mündigkeit der Welt nicht länger von der Kirche negiert werden darf. Vielmehr sollte die Kirche nach Bonhoeffers Urteil begrüßen, dass durch die Mündigkeit »mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird« (534f). Weil sie nicht erst von der falschen Gottesvorstellung eines Gottes, der von außen in diese Welt eingreift, befreit werden muss, deshalb ist die mündige, »gottlose« Welt »Gott-näher«.⁵⁰

Dennoch, und das ist bemerkenswert, will Bonhoeffer diese von falscher Gottesvorstellung befreite Welt nicht einfach sich selbst überlassen. Bonhoeffer ist der Ansicht, dass gerade der mündigen Welt der christliche Glaube etwas zu sagen hat. Deshalb will er die »Mündigkeit der Welt ... besser [verstehen] ..., als sie sich selbst versteht, nämlich vom Evangelium, von Christus her« (482), und »den Menschen ... an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontier[en]«⁵¹. Es gilt nämlich, so formuliert Bonhoeffer in durchaus – sit venia verbo – »religiöser« Sprache⁵²: »Jesus nimmt

⁴⁸ Vgl. dazu E. FEIL, Christlicher Glaube ohne Religion? Zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: P.H.A. NEUMANN (Hg.), »Religionsloses Christentum« und »nicht-religiöse Interpretation« bei Dietrich Bonhoeffer (s. Anm. 1), 422-444, 437.

⁴⁹ Vgl. dazu E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 11), 79: »... der Tod Jesu Christi am Kreuz ist das Ereignis, in dem sich Gott herausdrängen läßt aus der Welt. Dieses Ereignis zwingt uns theologisch, zu leben, »etsi deus non daretur«, und zwingt uns theologisch, zu erkennen, daß wir so leben müssen, wenn wir nicht nur der Welt gegenüber redlich sein wollen, sondern eben: redlich vor Gott.«

⁵⁰ Vgl. dazu E. FEIL, Ende oder Wiederkehr der Religion? Zu Bonhoeffers umstrittener Prognose eines »religionslosen Christentums«, in: CH. GREMELS/I. TÖDT (Hgg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer, München 1987, 27-49, 41: »Gottlosigkeit« kann positiv in ihrem Verzicht auf »Selbstrechtfertigung durch »Religion« sein. »Bonhoeffer hat christlich nicht gebundene Menschen erlebt, deren ehrliche »Gottlosigkeit« unbelastet von solcher Selbstüberschätzung gewesen ist.«

⁵¹ DBW 8, 511. Vgl. ebd., 407f: »... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.« Vgl. ebd., 455: »... nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden.«

⁵² In zahlreichen Briefen nach dem ersten sich mit der nicht-religiösen Interpretation beschäftigenden Brief vom 30.4.1944 ist zu erkennen, dass Bonhoeffer weiter »religiöse«

das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und für das Reich Gottes in Anspruch« (504); »... Christus [soll] der Herr auch der Religionslosen werden«⁵³. Diese Inanspruchnahme besteht vor allem in der Forderung, wie Jesus⁵⁴ im »Dasein-für-andere«⁵⁵ zu leben und »an der Weite des Herzens Christi teil[zu]bekommen ... in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt, und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst, sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt.«⁵⁶

Wie anderen Religionskritikern vor ihm, so ist es auch Bonhoeffer um diese Welt zu tun, darum, dass die Welt in ihrem Wert nicht übersehen und in ihren Aufgaben nicht übersprungen werde.⁵⁷ Gleichwohl überlässt seine

Praxis und »religiöse« Vorstellungen pflegt, z. B. DBW 8, 424 (»Ich würde denken, daß man heute sehr frei das Evangelium verkündigen kann und daß man zum mindesten aufmerksame Hörer findet«), 432 (»Deutlicher als in anderen Zeiten erkennen wir, daß die Welt in den zornigen und gnädigen Händen Gottes ist«), 555 (»... wenn uns schon das klärende Gespräch genommen ist, so doch nicht das Gebet, unter dem jede solche Arbeit allein angefangen und getan werden kann«).

⁵³ DBW 8, 404 (Hervorhebung von Ch. T.). Ähnlich ebd., 504: »... das Thema, um das es mir geht ... die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus«.

⁵⁴ DBW 8, 558. Vgl. ebd., 559: »... »der Mensch für andere!« darum der Gekreuzigte.«

⁵⁵ DBW 8, 558. Aus diesem Für-andere-Dasein entspringt eine neue Form von Transzendenz: Der andere Mensch, »der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente« (ebd.; vgl. ebd., 547: »Christentum entspringt aus der Begegnung mit einem konkreten Menschen: Jesus. Transzendenzerfahrung«, und ebd., 551: »Das Jenseitige ist nicht das unendlich Ferne, sondern das Nächste.«) – Bonhoeffer greift damit eine Grundeinsicht aus seiner Dissertation auf (vgl. dazu E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer [s. Anm. 10], 980), nämlich die, dass echte Transzendenz nie im Bereich verstandesmäßiger Erkenntnis zu haben ist, sondern nur im Bereich der ethischen Begegnung (vgl. dazu CH. TIETZ-STEIDING, Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, Tübingen 1999, 120). Es waren diese und ähnliche Sätze, die dazu geführt haben, dass man Bonhoeffers nicht-religiöses Christentum als eine Auflösung alles Transzendenten ins Diesseits verstanden hat. Dass es nicht so zu verstehen ist, zeigen Formulierungen wie: »Was über diese Welt hinaus ist [!], will im Evangelium für diese Welt da sein« (DBW 8, 415) oder: »Das Diesseits darf nicht vorzeitig [!] aufgehoben werden.« (Ebd., 501).

⁵⁶ DBW 8, 34.

⁵⁷ Vgl. z. B. L. FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke, Bd. 5, hg. von W. SCHUFFENHAUER, Berlin ²1984, 65: »Um Gott zu bereichern, muß der Mensch [in der Religion] arm werden, damit Gott alles sei, der Mensch nichts sein.« – K. MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: K. MARX/F. ENGELS, Werke, Bd. 1, Berlin ¹⁵1988, 378-391, 379: »Die Kritik der Religion ist ... im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege«. – F. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, in: DERS., Kritische Studienausgabe, hg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Bd. 1, München 1999, 9-156, 18: »Christentum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruß des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein »anderes« oder »besseres« Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die »Welt«, der

Religionskritik nicht »den Himmel ... den Spatzen«, meint also nicht, um der Selbstständigkeit der Welt willen Gott abschaffen zu müssen. Bonhoeffer will nicht das Jenseits im Diesseits auflösen.⁵⁸ Durch das nicht-religiöse Reden von Gott soll »die Gottlosigkeit der Welt ... nicht irgendwie verdeckt, sondern vielmehr gerade aufgedeckt« werden, so dass durch das Hinweisen auf die Nähe gerade dieser gottlosen Welt zu Gott »ein überraschendes Licht auf die Welt fällt« (537).

Insgesamt wird damit deutlich, dass Bonhoeffer mit Religionslosigkeit weder Gottlosigkeit noch Christuslosigkeit meint. Auch geht es ihm nicht um eine Abschaffung jeder Form von christlicher Frömmigkeit. Bonhoeffer versteht unter Religionslosigkeit nicht das Ende von Kultus und Gebet.⁵⁹ Gegen ihn einzuwenden, »daß der Glaube sich immer ein religiöses Gewand suchen muß, daß er der Symbole, Zeichen, Feste, Formeln nicht entraten kann, wenn er sich nicht verlieren will«⁶⁰, missversteht die spezifische Enge von Bonhoeffers Religionsbegriff, welche – darauf wurde schon hingewiesen – zweifellos mitverantwortlich ist für dieses Missverstehen.

Bonhoeffer hat seine eigene Vorstellung von einer nicht-religiösen Interpretation der biblischen Begriffe und einer nicht-religiösen Gestalt des Christentums nur noch angedeutet. Sie ist Aufgabe der Verkündigung⁶¹, aber auch ein existenzielles und ethisches⁶² Projekt. Entscheidend ist dabei, dass »nicht die Religion als Bedingung des Glaubens (vgl. die *περιτομή* bei Paulus!) voraus[ge]setzt« (482) werden darf.

3. Zur Aktualität von Bonhoeffers Religionskritik

Bonhoeffers Kritik an der Religion um des christlichen Glaubens willen lässt in einer Zeit, in der man von der Wiederkehr der Religion spricht,

Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden ...«

⁵⁸ Vgl. dazu die Zitate am Ende von Anm. 55 und das Zitat in Anm. 18, das deutlich macht: In der Zurückweisung der »Frage« nach dem Seelenheil will Bonhoeffer nicht die »Sache« des persönlichen Seelenheils negieren.

⁵⁹ Vgl. DBW 8, 405f. Kirsten Busch Nielsen schlägt vor, diese Spannung zu lösen durch die Unterscheidung von »Religion als *Inhalt*« und »Religion als *Form*«; Bonhoeffer lehne das erste für das Christentum ab, nicht aber das zweite (K. BUSCH NIELSEN, Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers [s. Anm. 38], 102f).

⁶⁰ G. SPRONDEL, Religion und Glaube. Antwort an Heinz Eduard Tödt, in: Luthersche Monatshefte 25, 1986, 262-264, 264.

⁶¹ Vgl. dazu G. EBELING, Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«, in: Die Mündige Welt, Bd. 2, München 1956, 12-73, 35 Anm. 61. Vgl. beispielsweise DBW 8, 414.

⁶² Vgl. dazu E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer (s. Anm. 10), 987. Zur Verbindung von existenziell-ethischem Projekt und Verkündigungsaufgabe vgl. DBW 8, 435f.

aufmerken. Ganz gleich, ob man eine Wiederkehr der Religion wahrzunehmen meint oder nicht – und also Bonhoeffers Diagnose für unzeitgemäß hält oder nicht –: Bonhoeffers Forderung nach einem nicht-religiösen Christentum erinnert an das kritische Potenzial des christlichen Glaubens der Religion (auch der christlichen) gegenüber.⁶³ Dass Bonhoeffer mit seinen Überlegungen nicht eine Kritik von Religion insgesamt vorgelegt hat, dürfte deutlich geworden sein.⁶⁴ Wenn aber richtig ist, dass der christliche Glaube es *nicht* mit einem in dem beschriebenen Sinne metaphysischen Gott, mit Individualismus und Innerlichkeit sowie Partialität zu tun hat, weil der christliche Gott den Menschen ganz an diese Erde verweist und ihn das Leben in all seiner Fülle auskosten heißt, dann sind religiöse Phänomene, die von solchen Vorstellungen leben, aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu kritisieren.

Insofern besitzt, gerade wenn man gegenwärtig eine Wiederkehr der Religion wahrzunehmen meint, Bonhoeffers Forderung nach einem religionslosen Christentum Aktualität. Sie macht nämlich geltend, dass eine *Religion* (auch die christliche), die

- sich auf Kosten der Welt vollzieht und deren Eigenwert negiert, also hinter die (in der Reformation wurzelnde) Grundeinsicht der Säkularisierung zurückgeht, dass die Welt »ihr eigenes Recht und ihre eigene Würde hat«⁶⁵, oder
- den Menschen zu einer Flucht aus dieser Welt verleitet, anstatt ihm zu einem Leben in dieser Welt zu verhelfen,⁶⁶ oder
- die errungene Autonomie und Mündigkeit des Menschen rückgängig machen will und ihn damit aus seiner Verantwortung für die Gestaltung dieser Welt entlässt, so dass Religiosität gelebt wird »auf Kosten der Erde«⁶⁷, oder
- ihr Gottesverständnis allein aus dem ableitet, was Menschen von einem Gott erwarten, mithin allein nach den existenziellen Bedürfnissen fragt, die durch religiöse Vorstellungen gestillt werden,⁶⁸ so

⁶³ So auch W. HUBER, Kritik der Religion. Worin der Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer aktuell bleibt, in: *Zeitzeichen* 6, 2005, Heft 4, 52-54, 54.

⁶⁴ Vgl. dazu beispielsweise ebd., 53: »Nicht Religion schlechthin, sondern eine bestimmte Form der Religion unterliegt Bonhoeffers Kritik – diejenige nämlich, in der die menschliche Frömmigkeit sich Gottes bemächtigen will.«

⁶⁵ E. JÜNGEL, Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas, in: DERS., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, 279-295, 286.

⁶⁶ So bereits E. BETHGE, Christlicher Glaube ohne Religion. Hat sich Dietrich Bonhoeffer geirrt?, in: *Evangelische Kommentare* 8, 1975, 395-397, 396.

⁶⁷ Auf diese Aktualität der Theologie Bonhoeffers weist auch hin W. HUBER, Kritik der Religion (s. Anm. 63), 54.

⁶⁸ Vgl. dazu S. DRAMM, Dietrich Bonhoeffers »religionsloses Christentum« (s. Anm. 3), 315.

dass »das Tun Gottes nicht mehr von der religiösen Aktivität des Menschen unterschieden wird«⁶⁹,

(zumindest aus der Perspektive des christlichen Glaubens, aber vielleicht nicht nur aus dieser) zu kritisieren ist.

Bonhoeffers eigene Skizze eines religionslosen Christentums meint keineswegs Gottlosigkeit und Aufhebung des Jenseits⁷⁰ und macht deshalb überdies geltend, dass eine *Religionskritik*, die

- den Eigenwert der Welt nur anhand der Abschaffung Gottes meint sichern zu können und also Welt und Gott in Konkurrenz sieht,⁷¹ oder
- die intellektuelle und ethische Autonomie des Menschen nur durch Beseitigung Gottes meint gewährleisten zu können,⁷² oder
- annimmt, mit der Beantwortung der Frage, auf welche menschlichen Bedürfnisse Religion antworte und welche Funktionen sie erfülle, sei auch der Gottesbegriff destruiert,⁷³

(zumindest aus der Perspektive des christlichen Glaubens, aber vielleicht nicht nur aus dieser) zu kritisieren ist.

⁶⁹ W. HUBER, *Kritik der Religion* (s. Anm. 63), 54.

⁷⁰ Vgl. das Zitat in Anm. 55.

⁷¹ Vgl. E. FEIL, *Christlicher Glaube ohne Religion?* (s. Anm. 48), 438.

⁷² Vgl. dazu E. FEIL, *Religio* (s. Anm. 7), 17.

⁷³ Vgl. dazu E. HEINRICH, *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Freiburg/München 2001, z. B. 69 mit Bezug auf F. NIETZSCHE, *Morgenröthe* I, 95, *Kritische Studienausgabe* (s. Anm. 57), Bd. 3, München 1999, 86.