

Ludwig Kirchner

## Die „Ohnmacht Gottes“ in der modernen Welt

Zur Möglichkeit soteriologischer Rede im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit

Die folgenden Ausführungen knüpfen beim Vermächtnis eines Mannes an, der nicht nur der konziliaren Bewegung ein großes Vorbild war und ist,<sup>1</sup> sondern dem auch als theologischem Denker – insbesondere was seine Interpretation der modernen Welt angeht – große Bedeutung zukommt und zukommen sollte.<sup>2</sup>

Am 16.7.1944 bringt *Dietrich Bonhoeffer* im Tegerer Gefängnis seine Überlegungen<sup>3</sup> zur geschichtlichen Entstehung der Autonomie des Menschen *theologisch* auf den Punkt, indem er die moderne Entwicklung zur „Mündigkeit der Welt“ als eine Entwicklung bestimmt, „durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt“ werde und die den Blick freimache „für den Gott der Bibel, der durch seine *Ohnmacht* in der Welt Macht und Raum gewinnt“.<sup>4</sup>

Mit dieser paradoxen Fassung des Gottesbegriffs sprengt Bonhoeffer die Logik der traditionellen Metaphysik, wie sie insbesondere in der Behandlung des Theodizeeproblems zum Ausdruck kam.<sup>5</sup> Sein Verständnis Gottes als ohnmächtiger Garant von Freiheit und Autonomie fokussiert alle Rede von Erlösung auf die Immanenz der Welt. In letzter Konsequenz manifestiert sich die Ohnmacht Gottes aber auch in der Ohnmacht des Menschen, so daß in Bonhoeffers Konzeption am Ende der Weg ohnmächtigen Mitleidens Heilsqualität erhält.

### I.

Bonhoeffer begreift die Entwicklung zur Weltlichkeit der Welt und zur Mündigkeit des Menschen zuallererst als Freiheitsprozeß. Die Ablösung der

<sup>1</sup> Vgl. *P. Engelhardt*, Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche, in: *Diakonia* 20 (1989), 305ff.

<sup>2</sup> So geschehen in *P.H.A. Neumann* (Hg.), „Religionsloses Christentum“ und „nicht-religiöse Interpretation“ bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1990. Vgl. auch *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 7.1 Bonhoeffers Beitrag zur Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie, 74-83.

<sup>3</sup> Bonhoeffers Ausführungen kreisen zwar um eine einzige Problematik, haben aber doch insgesamt einen sehr fragmentarischen Charakter. Sie lassen sich in Form eines linearen Gedankengangs nur *rekonstruieren*, was aber - auch im folgenden - eine gründliche Belegung am Text verlangt.

<sup>4</sup> *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, Gütersloh <sup>10</sup>1978, 178 (kursiv von mir, L. K.).

<sup>5</sup> Vgl. *N. Hoerster*, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: *ThPh* 60 (1985), 400-409. Auch *W. Schmidt-Biggemann*, Theodizee und Tatsachen, Frankfurt/M. 1988, 61-72.

Moral, der Politik, des Rechts, der Philosophie, ja der Theologie von der traditionellen Vorstellung Gottes als *deus ex machina* ist ihm Emanzipation von religiöser Heteronomie. „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese.“<sup>6</sup> Der Mensch kann und muß leben – wie er mit Grotius sagt – „etsi deus non daretur“ – „auch wenn es keinen Gott gäbe“.<sup>7</sup> Mensch und Welt begreifen sich in wachsendem Maße als selbständig. Die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung konfrontiert den Menschen mit der Möglichkeit seiner Freiheit; sie zu realisieren wird ihm zur Aufgabe, je mehr er die Welt als wandelbar und gestaltbar erkennt.

Dies einzugestehen und einzusehen gilt Bonhoeffer als *Akt der intellektuellen Redlichkeit*, und er zeigt keinerlei Verständnis für „ängstliche Gemüter“,<sup>8</sup> die danach fragen, wo nun für Gott noch Raum bleibe, und – weil sie darauf keine Antwort wissen – die ganze Entwicklung verdammen. Zwei Weisen, sich der Moderne entgegenzustemmen, erteilt er eine klare Absage: dem „salto mortale zurück ins Mittelalter“<sup>9</sup> und dem Versuch, „Gott (...) noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle“<sup>10</sup> hineinzuschuggeln.<sup>11</sup>

Bonhoeffer versteht die Freiheitsgeschichte vielmehr als unumkehrbares Ereignis und ihre Anerkennung als intellektuelles Erfordernis. Aber er begreift sie auch als Anlaß, den Gottesgedanken neu zu fassen bzw. den Gottesgedanken der Bibel wiederzuentdecken. „So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt.“<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 177.

<sup>7</sup> Ebd., 176.

<sup>8</sup> Ebd., 177.

<sup>9</sup> Ebd., 177.

<sup>10</sup> Ebd., 174.

<sup>11</sup> Bonhoeffer karikiert die Sehnsucht nach dem Mittelalter genüßlich als Traum „nach der Melodie: 'O wüßt ich doch den Weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland.'“ (Ebd., 177), und er weiß auch gegen die unvornehme Attacke christlicher Apologetik auf die Mündigkeit der Welt eine scharfe Feder zu führen: „Die Verdrängung Gottes aus der Welt (...) führte zu dem Versuch, ihn wenigstens in dem Bereich des 'Persönlichen', 'Innerlichen', 'Privaten' noch festzuhalten. Und da jeder Mensch irgendwo noch eine Sphäre des Privaten hat, hielt man ihn an dieser Stelle für am leichtesten angreifbar. Die Kammerdienergeheimnisse – um es grob zu sagen – d. h. also der Bereich des Intimen (vom Gebet bis zur Sexualität) – werden das Jagdgebiet der modernen Seelsorger. (...) und ausgerechnet in diesen menschlichen Heimlichkeiten soll nun Gott seine Domäne haben!“ (Ebd., 172-173).

<sup>12</sup> Ebd., 178.

Bonhoeffer verankert sein Verständnis der Heilsgeschichte als Freiheitsgeschichte in der Theologie vom Kreuz. Nur ein schwacher Gott ist der Gott der Freiheit – ein starker, allmächtiger Gott ist ihm notwendig totalitär. Er verweist auf Christus, der nicht helfe „kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens“. <sup>13</sup> Schon in Bonhoeffers 1940-43 entstandenen Fragmenten zur *Ethik* findet sich jene trinitarische Konzeption der *theologia crucis*, wie sie auch in den Gefängnisbriefen die Säkularität der Moderne legitimiert: „Jesus Christus, der gekreuzigte Versöhner, – das bedeutet zunächst, daß die ganze Welt durch ihre Verwerfung Jesu Christi gottlos geworden ist und daß keine eigene Anstrengung diesen Fluch von ihr nimmt (...). Aber weil das Kreuz Christi das Kreuz der Versöhnung der Welt mit Gott ist, darum steht die gottlose Welt zugleich unter der Signatur der Versöhnung als der freien Satzung Gottes. Das Kreuz der Versöhnung ist die Befreiung zum Leben vor Gott mitten in der Gott-losen Welt, es ist die Befreiung zum Leben in echter Weltlichkeit.“ <sup>14</sup>

Die Rede von der Ohnmacht Gottes ist für Bonhoeffer also notwendige Voraussetzung zur Anerkennung der modernen, nicht mehr religiös definierten Welt und der Autonomie des Menschen. Gottes Ohnmacht ermöglicht erst die – durchaus ambivalent gedachte – Macht des Menschen. Bonhoeffer identifiziert in der Beseitigung des Sohnes durch das Kreuz dieselbe theologische Struktur wie in der Beseitigung Gottes im Verlauf der neuzeitlichen Kulturgeschichte: die Struktur Freiheit gewährender und Freiheit stiftender Ohnmacht.

Man muß die hierin enthaltene Provokation deutlich herausstreichen. Der Skandal des Kreuzes – auch insofern er die vielen Skandale der Leidensgeschichte von Menschen repräsentiert – ist Rechtfertigung und Garantie der Freiheitsgeschichte des Menschen, weil Gott sich darin als der Ohnmächtigen-wollende offenbart. Dies ist der Gedanke, den der antike Mensch, dessen Lebenswelt von wirkmächtigen Göttern – ganz zu schweigen von den apotheisierten weltlichen Machthabern – bevölkert war, nur schwer nachvollziehen konnte. <sup>15</sup> Es ist derselbe Gedanke, gegen den sich Nietzsche empört, wenn er, was im Christentum „als Gott verehrt wurde, nicht als ‚göttlich‘, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich“ empfindet, „nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben“. <sup>16</sup> Aber dies ist auch der

<sup>13</sup> Ebd., 178.

<sup>14</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1975, 314.

<sup>15</sup> Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Gütersloh <sup>2</sup>1987, 1. Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Welt, 11-25. Auch J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz <sup>4</sup>1979, 30ff.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 47, in: *Werke in zwei Bänden*, München/Wien <sup>4</sup>1978, 525. Vgl. auch Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 280.

Gedanke, der immer wieder Anlaß dazu gibt, die Kreuzestheologie auferstehungstheologisch zu attackieren:<sup>17</sup> genährt aus dem Verdacht, daß das Kreuz Jesu – also Folter und Hinrichtung – als heilsgeschichtliche Notwendigkeit begriffen wird, als hätte Gott das Leid Jesu, wie alles andere Leid, nicht viel lieber verhindert gesehen, als hätte Gott in der Auferweckung sich mit dem leidenden Gottesknecht nicht solidarisch erklärt – wie schon mit seinem leidenden Gottesvolk in Ägypten und prinzipiell mit allen Leidenden und Unterdrückten der Welt –, als hätte Gott nicht die Macht und den Willen, erlittenes Unrecht zu tilgen.

## II.

Ist also im Horizont einer Rede von der Ohnmacht Gottes überhaupt an Erlösung zu denken. Bonhoeffer stellt dies tatsächlich in Frage, indem er auf den Glauben des Alten Testaments verweist, der nicht wie die anderen orientalischen Religionen als Erlösungsreligion bestimmt werden könne. Er unterscheidet geschichtliche Erlösungen, wie die Befreiung aus Ägypten und Babylon, und Erlösungsmythen, die „ungeschichtlich eine Ewigkeit nach dem Tod“<sup>18</sup> suchten. Bonhoeffer stellt die Frage, ob nicht auf eine Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament auch in soteriologischer Hinsicht insistiert werden müsse. „Nun wird doch aber das Christentum immer als Erlösungsreligion bezeichnet. Liegt darin nicht ein kardinaler Fehler, durch den Christus vom Alten Testament getrennt und von den Erlösungsmythen her interpretiert wird?“<sup>19</sup> „Nun sagt man, das Entscheidende sei, daß im Christentum die Auferstehungshoffnung verkündigt würde, und daß also damit eine echte Erlösungsreligion entstanden sei.“<sup>20</sup>

Bonhoeffer bestreitet dem Christentum den Charakter einer Erlösungsreligion. Christlicher Glaube kapriziere sich nicht auf das Jenseits der Todesgrenze, und christliche Auferstehungshoffnung eröffne nicht wie die Erlösungsmythen „aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige“;<sup>21</sup> sie verweise den Menschen vielmehr an sein Leben in der Welt. Freiheit und Verantwortlichkeit ist dem Menschen eröffnet, nicht die Flucht ins Jenseits. „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an

<sup>17</sup> Z. B. U. Hedinger, Die Hinrichtung Jesu von Nazareth. Kritik der Kreuzestheologie, Stuttgart 1982. Dagegen E. Käsemann, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, Gütersloh<sup>2</sup> 1967, 27ff.

<sup>18</sup> Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 166.

<sup>19</sup> Ebd., 166.

<sup>20</sup> Ebd., 167.

<sup>21</sup> Ebd., 167.

sein Leben auf der Erde verweist. (...) Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben Neues und Altes Testament verbunden. Erlösungsmythen entstehen aus den menschlichen Grenzerfahrungen. Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.“<sup>22</sup>

Die Ableitung des christlichen Glaubens aus den Grenzerfahrungen des Menschen ist für Bonhoeffer nicht akzeptabel,<sup>23</sup> weil sie eine Haltung religiöser Weltflucht intendiert, die mit dem Evangelium nicht vereinbar ist. Stattdessen sind die traditionellen Ansatzpunkte der Soteriologie – Tod, Leiden und Schuld – umzukehren: „Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; 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.“<sup>24</sup>

Während Bonhoeffer mit dem kreuzestheologisch begründeten Gedanken der Ohnmacht Gottes die vollständige Weltlichkeit der Welt akzeptiert und alle ungeschichtliche Erlösungshoffnung diskreditiert, versucht er die notwendige Weltzuwendung christlichen Glaubens und christlicher Praxis – mit dem Ziel *geschichtlicher* Erlösungserfahrung – inkarnationstheologisch zu fundieren. Transzendenzerfahrung ist nicht Jenseitserfahrung, sondern Diesseitserfahrung im „Für-andere-da-sein“<sup>25</sup> Jesu, das in der Nachfolge weitergetragen und potenziert werden kann. Menschwerdung Gottes ist für Bonhoeffer vollständiges und irreversibles Interesse und Proesse Gottes in der Welt, wie es in Jesu Dasein exemplarisch verwirklicht ist – und steht damit geradezu diametral gegen jede religiöse Weltflucht. Durch die Menschwerdung Gottes *ist* die Welt bereits erlöst, aber nicht im Sinne einer definitiven machtvollen Durchsetzung des Heils sondern im Sinne einer ohnmächtigen Offenbarung jener Macht der Liebe, die im „Dasein-für-andere“<sup>26</sup> sich ausdrückt und in der freien Annahme des Menschen immer erst zu realisieren ist.

Bonhoeffers diesseitsorientierte Soteriologie behandelt Erlösung als Verheißung, die menschliche Gestalt annehmen kann und muß. Und auch dieser Gedanke findet sich schon in seiner *Ethik*: „Jesus Christus, der menschengewordene Gott, – das bedeutet, daß Gott alles menschliche Wesen leibhaftig angenommen hat, daß göttliches Wesen von nun an nicht anders als in menschlicher Gestalt gefunden werden kann, daß in Jesus Christus der

<sup>22</sup> Ebd., 167.

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>24</sup> *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 156.

<sup>25</sup> Ebd., 191.

<sup>26</sup> Ebd., 192.

Mensch dazu befreit ist, vor Gott wirklich Mensch zu sein. Das 'Christliche' ist nun nicht etwas jenseits des Menschlichen, sondern es will mitten im Menschlichen sein.<sup>27</sup>

Die Fokussierung aller soteriologischen Rede auf die Immanenz der Welt trifft freilich den traditionellen christlichen Erlösungsbegriff an einer empfindlichen Stelle. Bonhoeffers Konzept muß daher mit einer Reihe von Anfragen konfrontiert werden, die seine affirmative Betrachtung des aufgeklärten Menschen und der säkularen Welt sowie seinen hiervon bestimmten Heilsbegriff auf ihre Biblizität abklopfen, und die zudem ergründen, ob Bonhoeffer den Heilswillen Gottes nicht unter- und die Heilsmacht des Menschen nicht überschätzt.

### III.

Handelt es sich also bei Bonhoeffer nicht um eine völlig einseitige und unbiblische Auslegung des christlichen Erlösungsglaubens? Und wird die Theologie von der Auferstehung gegenüber der von Inkarnation und Kreuz nicht doch vernachlässigt?

Es hat bei Bonhoeffers Briefen aus dem Gefängnis tatsächlich den Anschein, als würde die Rede von der Auferstehung lediglich als mythologische Rede verstanden. Doch ein Blick in die *Ethik* zeigt, daß Auferstehung in einem ganz anderen, für Bonhoeffers Überlegungen sehr zentralen Zusammenhang verortet wird. „Jesus Christus, der auferstandene und erhöhte Herr, – das bedeutet, daß Jesus Christus Sünde und Tod überwunden hat und der lebendige Herr ist, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. (...) Die Herrschaft Jesu Christi ist keine Fremdherrschaft, sondern die Herrschaft des Schöpfers, Versöhnners und Erlösers, die Herrschaft dessen, durch den und zu dem hin alles Geschaffene ist, ja in dem allein alles Geschaffene seinen Ursprung, sein Ziel und sein Wesen findet.“<sup>28</sup>

Auferstehung heißt für Bonhoeffer Herrschaft Jesu Christi über die Welt, und dies ist auch das zentrale Thema der Gefängnisbriefe. Bonhoeffer geht davon aus, daß wir einer völlig religionslosen Zeit entgegengehen.<sup>29</sup> Aufgrund seiner intellektuellen Haltung und seiner theologischen Reflexion gelingt es ihm, die religionslose Welt anzuerkennen und das – von Metaphysik und Innerlichkeit geprägte – Religiöse als zeitbedingte Voraussetzung der Gottesbegegnung zu verstehen. Aber ihn interessiert, „wie Christus der Herr auch der Religionslosen werden“<sup>30</sup> kann – und zwar ohne deren Religionslosigkeit irgendwie madig

<sup>27</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 313-314.

<sup>28</sup> Ebd., 315.

<sup>29</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 132.

<sup>30</sup> Ebd., 133.

zu machen; er will ergründen, wie „wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen“<sup>31</sup> sein können; wie sich also Auferstehung als Herrschaft Jesu Christi fassen läßt, ohne an eine historisch überholte *Form*<sup>32</sup> des Glaubens fixiert zu sein. Bonhoeffer bindet die moderne Freiheit von der Religion biblisch zurück an die paulinische Freiheit vom Gesetz: Religion – also Metaphysik und Innerlichkeit – ist ihm nicht mehr Bedingung des Heils.<sup>33</sup> In diesem Horizont bestimmt er auch die Erlösungsmysmen als zeitbedingt-religiöse. Nicht sie sind das Zentrum des Neuen Testaments, sondern der die Welt in Jesus Christus annehmende, freilassende und bestätigende Gott.

Wo Befreiung und Erlösung als geschichtliche Tat verstanden und verwirklicht wird, erweist sich die Welt als unter dem konkreten, in Jesus Christus offenbarten Gebot Gottes stehend<sup>34</sup> – und wird also Auferstehung erfahrbar gemacht, ohne daß sie noch einer religiösen Interpretation oder einer rituellen Versicherung bedürfte.<sup>35</sup> Ohne geschichtliche Konkretion ist jenes Gebot Gottes für Bonhoeffer überhaupt nicht zu denken, denn es wäre nur irgendein allgemeines Prinzip, würde es nicht die ganze Existenz des Menschen und also auch sein Handeln erfassen.<sup>36</sup> Die Form der *religiösen* Existenz ist zur Wahrnehmung und Erwidmung der konkreten Liebe (Gottes) in der Moderne keine notwendige Voraussetzung mehr. Wesen und Wert der Liebe (Gottes) werden nicht erst in der religiösen Interpretation erfahren. Denn Jesus Christus ist nicht nur der Herr einer spezifisch religiösen Minderheit,<sup>37</sup> sondern der Herr der Welt – auch und gerade in ihrer religionslosen Gestalt.

<sup>31</sup> Ebd., 133-134.

<sup>32</sup> Vgl. *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 132-133.

<sup>33</sup> Ebd., 134.

<sup>34</sup> „Das Gebot Gottes ist *Erlaubnis*. Darin unterscheidet es sich von allen menschlichen Gesetzen, daß es die *Freiheit - gebietet*.“ (*Bonhoeffer*, Ethik, 298, kursiv bei Bonhoeffer) Mensch und Welt sind von ihm in Anspruch genommen „durch die versöhnende Liebe Gottes“ (*Bonhoeffer*, Ethik, 303).

<sup>35</sup> „Nichts von religiöser Methodik, der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles, der ‚Glaube‘ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt.“ (*Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 181) Das hindert Bonhoeffer nicht, die Frage zu stellen: „Was bedeutet in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet? Bekommt hier die Arkandisziplin bzw. die Unterscheidung (...) von Vorletztem und Letztem neue Wichtigkeit?“ (Ebd., 134) „Es gibt Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit; d. h. es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die *Geheimnisse* des christlichen Glaubens vor Profanierung geschützt werden.“ (Ebd., 137, kursiv bei Bonhoeffer)

<sup>36</sup> Vgl. *Bonhoeffer*, Ethik, 294 und 302 (Anm.).

<sup>37</sup> „Unserem ganzen bisherigen ‚Christentum‘ wird das Fundament entzogen und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein?“ (Ebd., 133).

Und deshalb muß auch der religiöse Begriff der *Erlösung* nicht-religiös interpretiert<sup>38</sup> werden.

#### IV.

Der auf das weltliche Handeln des Menschen ausgerichtete Erlösungsbegriff Bonhoeffers muß mit einer zweiten Anfrage konfrontiert werden. Ist die befreiende und erlösende Macht der Liebe Gottes, die in intersubjektivem Handeln erfahrbar wird, nicht grundsätzlich – d. h. in ihrer Möglichkeit – gefährdet, wenn sie im Horizont der Ohnmacht Gottes ihre Grenzen im Leben wie im Tod findet? Ist eine solche Liebe nicht überhaupt unmöglich – im doppelten Sinn des Wortes –, wenn die von Ausbeutung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit Betroffenen ihrer Zufälligkeit ausgeliefert wären, wenn der geliebte Andere im Tod vernichtet würde, oder wenn die Opfer der Geschichte der Vergessenheit anheimfielen?<sup>39</sup> Sind nicht „die Worte vom neuen Himmel und der neuen Erde, von den abgetrockneten Tränen und vom Tod des Todes (...) so stark, so sehr durch die Leiden der Menschheit geprägt, in Patmos und Auschwitz, daß man gegen ein Heil protestieren müßte, in dem diese Verheißungen nicht erfüllt wären“.<sup>40</sup> Läßt sich also „auf die Idee einer Versöhnung verzichten, in der alle Leidenden gerechtfertigt und also frei wären, selbst die erlittene Schuld zu vergeben“?<sup>41</sup>

Nicht erst an dieser Stelle wird deutlich, daß Bonhoeffers Überlegungen die Problematik moderner *bürgerlicher* Christlichkeit vor Augen führt. Seine eigenen Fragen treffen die Situation der Geschundenen nur bedingt: „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?“<sup>42</sup> Bonhoeffer hinterfragt ganz offensichtlich die saturierte Frömmigkeit, die in der Heilsspekulation die mögliche Heilsrealität vergißt. Ob die Hoffnung für den geliebten Anderen und die Hoffnung der Leidenden eine Wirklichkeit erreicht, die über die Bewältigung einer defizitär erlebten Existenz hinausgeht, diese Frage kann und will er positiv nicht beantworten. Außer Zweifel steht ihm dagegen die weltliche Macht der Liebe Gottes, die sich allerdings

<sup>38</sup> „Nicht nur 'mythologische' Begriffe wie Wunder, Himmelfahrt etc. (...), sondern die 'religiösen' Begriffe schlechthin sind problematisch. Man kann nicht Gott und Wunder voneinander trennen (wie Bultmann meint), aber man muß *beide* 'nicht-religiös' interpretieren und verkündigen können.“ (Ebd., 136, kursiv bei Bonhoeffer).

<sup>39</sup> Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. 1978, 300-310.

<sup>40</sup> T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, 46 (zitiert nach T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, <sup>2</sup>1988, 216).

<sup>41</sup> Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 217.

<sup>42</sup> Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 136.

ohnmächtig anbietet und menschliche Tat werden muß. Weil Bonhoeffer die Möglichkeit menschlicher Freiheit in der Idee der Ohnmacht Gottes verankert, verwehrt er sich auch jede Spekulation über eine endzeitliche Rückforderung jener Freiheit, wie sie mit der machtvollen Kompensation weltlichen Unrechts verbunden wäre. Gegen den Trost der Religion fordert er den realen Trost menschlicher Solidarität. Der religiösen Illusion hält er die in der Liebe Gottes begründete Hoffnung *für das Leben* entgegen.<sup>43</sup>

Die Möglichkeit der Liebe Gottes ist in der Auferstehung immer schon und immer wieder erwiesen; es bedarf auch in dieser Hinsicht keines Zugriffs auf das Jenseits. Der Glaube an die Auferstehung ist für Bonhoeffer lebensbedeutsam. Wo erkannt wird, daß die Macht des Todes gebrochen ist, „dort nimmt man vom Leben was es gibt, nicht Alles oder Nichts, sondern Gutes und Böses, Wichtiges und Unwichtiges, Freude und Schmerz, (...) dort begnügt man sich mit der bemessenen Zeit und spricht nicht irdischen Dingen Ewigkeit zu, dort läßt man dem Tod das begrenzte Recht, das er noch hat.“<sup>44</sup> Leben gelingt, wo es von der Liebe und nicht vom Tod her bestimmt ist. Daß Leben auch scheitern kann, wird täglich erwiesen. Sich dem Ernst dieses Faktums in voller Diesseitigkeit zu stellen, ist Bonhoeffers Anliegen.

Sein Insistieren auf jene Diesseitigkeit schließt die Zurückhaltung in der Beantwortung der letzten Fragen mit ein. Die positiven Bestimmungen der traditionellen Religion will er nun seinerseits nicht durch negative Bestimmungen ersetzen. Denn seine Forderung nach intellektueller Redlichkeit gilt auch für die Bedingungen menschlicher Erkenntnis. So betont er, daß alle das Diesseits übersteigende Transzendenz lediglich „ein Stück prolongierter Welt“<sup>45</sup> sein könne. Die Transzendenz des christlichen Glaubens sei aber nicht die erkenntnistheoretische Transzendenz, sondern das „Für-andere-dasein“<sup>46</sup> Jesu. An den Grenzen der Erkenntnis scheint es Bonhoeffer „besser zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglauben ist nicht die 'Lösung' des Todesproblems.“<sup>47</sup>

## V.

Die dritte Anfrage an Bonhoeffers diesseitsorientierte Soteriologie nimmt nun auch die Problematik *struktureller* Ungerechtigkeit in den Blick. Denn gerade sie zeigt der Möglichkeit des Menschen, Heil zu stiften, ihre Grenzen auf, so daß sich die Frage stellt, ob angesichts struktureller Ungerechtigkeit

<sup>43</sup> Ebd., 186.

<sup>44</sup> Bonhoeffer, Ethik, 84.

<sup>45</sup> Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 191.

<sup>46</sup> Ebd., 191.

<sup>47</sup> Ebd., 135.

neben der Ohnmacht Gottes nicht auch noch von der Ohnmacht des Menschen zu reden wäre; und ob mit der Ohnmacht des Menschen in der Welt die Ohnmacht Gottes nicht erst eigentlich ihren hoffnungslosen Ausdruck bekommt. Ist die von Bonhoeffer so mutig anerkannte neuzeitliche Freiheitsgeschichte nicht als ein Prozeß aufzufassen, „der eine neue Welt der Ausplünderung und Ungerechtigkeit hervorbrachte“, so daß „der sogenannte 'moderne Geist' (...) lediglich die Ideologie der bürgerlichen kapitalistischen Welt widerspiegelt“<sup>48</sup> – einer Welt, deren Ordnung die herrschenden Verhältnisse strukturell zementiert. Ist daher nicht – über Bonhoeffer hinausgehend – zu fordern, daß die moderne Theologie bei der bürgerlichen Emanzipation und dem Geist der Moderne nicht stehenbleibe, sondern die Perspektive zu wechseln habe im Sinne einer Emanzipation der Armen und Unterdrückten – also im Sinne einer Neuordnung der weltgesellschaftlichen Verhältnisse? Bonhoeffers Parteinahme für die Leidenden trägt in der Tat karitative Züge<sup>49</sup> und unterscheidet sich insofern grundsätzlich vom Konzept einer politischen Theologie oder einer Theologie der Befreiung. Doch seine Vorstellung ist nicht die eines bis an die Grenzen ihrer Kräfte gehenden und dann eben scheiternden Kampfes der Kirche gegen Armut und Not. Vielmehr erwartet er von der Kirche ein *Vorbild*<sup>50</sup> und versteht es als *maßgeblichen* Aspekt der nicht-religiösen Interpretation des Christentums. Die Vorbildfunktion aber hat Dienstcharakter, aus ihr läßt sich keine Suprematie über Familie, Kultur und Politik ableiten.<sup>51</sup>

Bonhoeffer deutet bereits an, daß das Akzeptieren der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte auch ein *Ja* zur Differenzierung der modernen Gesellschaft in „autonome Kultursachbereiche“ (W. Korff), „Selbstbehauptungssysteme“ (K.O. Apel), „Diskurszentren“ (J. Habermas) oder „autopoietische Teilsysteme“ (N. Luhmann) mitbeinhaltet, wie sie von den modernen Sozialwissenschaften analysiert werden. In der Ausdifferenzierung autonomer Sinnzentren liegt das Strukturprinzip der modernen Gesellschaft, und strukturelle Ungerechtigkeit ist ein in erster Linie *davon* abgeleitetes Phänomen. Andererseits gab die beginnende Ausdifferenzierung überhaupt erst die soziale Grundlage her für individuelles Autonomiestreben und den Durchbruch der modernen Menschenrechte. Die Freiheitsidee ist unlösbar verbunden mit der Emanzipation autonomer sozialer Systeme wie Recht, Wirtschaft, Familie,

<sup>48</sup> G. Gutiérrez, Die Grenzen der modernen Theologie. Ein Text von Bonhoeffer, in: Concilium 15 (1979), 295.

<sup>49</sup> Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 193.

<sup>50</sup> Ebd., 193.

<sup>51</sup> Vgl. Bonhoeffer, Ethik, 316-319.

Erziehungswesen und Wissenschaft von politischer oder religiöser Observanz.<sup>52</sup>

Es spricht nun einiges dafür, daß sich die Autonomie dieser Teilsysteme als Autopoiesis beschreiben läßt,<sup>53</sup> daß es sich also um geschlossene Systeme handelt, die alle sie konstituierenden Kommunikationen selbst erzeugen. Wo bezahlt worden ist, kann wieder bezahlt werden, und durch dieses permanente Netz von Zahlungen konstituiert sich das System der Wirtschaft.<sup>54</sup> An das, was im Bereich der Wissenschaft als wahr erwiesen ist, kann wieder mit neuen Forschungen über die Wirklichkeit angeknüpft werden.<sup>55</sup> Wo Immanentes und Transzendentes unterschieden wird, ereignet sich religiöse Kommunikation,<sup>56</sup> diese Unterscheidung ist aber – in der modernen Gesellschaft – an das politische Sprachspiel nicht anschlußfähig.

Die Autonomie der gesellschaftlichen Teilsysteme stellt sich also über die strikte Beschränkung auf einen speziellen Code, auf ein ihnen je eigenes Sprachspiel her. Erst diese Abgrenzung durch differente Codes ermöglicht die enorme Leistungsfähigkeit der einzelnen sozialen Systeme; sie beruht auf der strikten Spezialisierung und Beschränkung zugunsten einer festumrissenen Funktion für das soziale Ganze. Ereignisse in der Umwelt dieser Teilsysteme lassen sich als zufällige oder gezielte Störungen des internen Ablaufs beschreiben, worauf im System mit einer entsprechenden Anpassung nach Maßgabe des eigenen Codes hochsensibel reagiert wird.<sup>57</sup> Dadurch entsteht ein gesamtgesellschaftliches Netzwerk, das kein Zentrum mehr besitzt, von dem her alles definiert und verantwortet würde. Die Stabilität einer solchen modernen Gesellschaft ist hochriskant, jeder Versuch, ihr Strukturprinzip zu revidieren, hätte – für den Menschen – katastrophale Folgen. Aber auch massive Störungen der Funktion eines Teilbereichs würde eine Kettenreaktion an Bestandserhaltungsmechanismen auslösen, die das Gesamtsystem gefährdeten.

Strukturelle Ungerechtigkeit – ein ethischer Begriff, dessen Wertung mit den Wertungen der sozialen Subsysteme nicht einfach kompatibel ist – resultiert demnach aus dem Zusammenwirken jener Teilbereiche, ohne daß ein Bereich

<sup>52</sup> Vgl. *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, 176-177.

<sup>53</sup> Vgl. - auch im folgenden - *N. Luhmann*, Soziale Systeme, Frankfurt/M. 1987.

<sup>54</sup> Vgl. *N. Luhmann*, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988.

<sup>55</sup> Vgl. *N. Luhmann*, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1990.

<sup>56</sup> Vgl. *N. Luhmann*, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3, 259-357.

<sup>57</sup> Absicht und Wirkung einer gezielten Störung (z. B. Gesetz oder Kundgebung) unterscheiden sich oft gravierend. Hier muß Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik wieder einsetzen. Vgl. *M. Weber*, Politik als Beruf, in: Gesammelte Politische Schriften, hg. von *J. Winckelmann*, Tübingen 1988, 551.

die Gesamtsituation noch ethisch verantworten könnte oder müßte.<sup>58</sup> Weder die Politik, noch die Wirtschaft und schon gar nicht die Religion wären dazu in der Lage. Stattdessen stellt sich die Frage, welches Instrumentarium die einzelnen sozialen Systeme besitzen, um andere Systeme – im Falle der globalen Ungerechtigkeit: vor allem Wirtschaft und Politik – gezielt zu einer Veränderung veranlassen zu können.

Vermutlich sind auch in dieser Beziehung die Möglichkeiten der Religion beschränkt. Zu denken wäre an ein religiös motiviertes politisches oder wirtschaftliches Engagement, was aber ohne partielle Akzeptanz der jeweiligen Eigengesetzlichkeiten undenkbar ist. Das Scheitern eines solchen Konzepts ist – wenn es über den karitativen Maßstab hinausgeht – hochwahrscheinlich. Denkbar wäre auch, daß Religion sich im gesamtgesellschaftlichen Diskurs Gehör verschafft, aber: „Wenn sie in der organisierten Gesellschaft, wie es sich gehört, gefragt und 'beteiligt' wird, dann steht sie recht hilflos da und kann nur versuchen, in der Tagespolitik das herauszusuchen, was jeder Gutgesonnene für gut halten wird.“<sup>59</sup> Was bleibt, ist die Möglichkeit – soweit Religion eine für die Gesamtgesellschaft notwendige Funktion wahrnimmt<sup>60</sup> –, das Faktum globaler Ungerechtigkeit und schreienden Elends als Bedrohung von Glauben überhaupt zu kommunizieren, die Erfahrung von massiver Sinnlosigkeit als Anfechtung religiösen Sinns. „Man kann sich (...) vorstellen, daß es, (...) in sozialer Hinsicht, Grenzzustände gibt, in denen es dem Menschen unmöglich wird, Glaubenssicherheit zu erfahren und auf Erlösung zu hoffen. Zumindest dies, daß dies möglich bleiben muß, könnte mit Religion begründet werden.“<sup>61</sup>

In dieser Hinsicht muß sich jede politische Theologie rückfragen lassen, ob sie die strukturellen Rahmenbedingungen der modernen Gesellschaft realistisch genug beschreibt und ob das theoretische Instrumentarium marxistischer Gesellschaftsanalyse – wo es denn Anwendung findet – nicht zu kurz greift. Mit Bonhoeffer ist auch hier an die intellektuelle Redlichkeit zu erinnern. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft und der Verlust eines einheitlichen Sinnzentrums, somit auch die liberalen Errungenschaften der Aufklärung sowie die Individualität des Menschen, scheinen – ohne globale Katastrophe – unumkehrbar. Andererseits läßt sich kein geschichtsphilosophisch aufzeigbares Telos in dieser Entwicklung erkennen –

<sup>58</sup> Vgl. *N. Luhmann*, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

<sup>59</sup> *Luhmann*, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, 346.

<sup>60</sup> Vgl. *ebd.*, 349-350.

<sup>61</sup> *N. Luhmann*, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, 192. Nicht-religiös interpretiert heißt dies, daß wenigstens der Glaube an die Möglichkeit der Liebe (Gottes) und des von ihr bewirkten Sinns in der Welt möglich bleiben muß.

und wo doch der Versuch gemacht wird, überwiegen die skeptischen die optimistischen Prognosen.

Bonhoeffer ist auf die massive Ohnmacht des Menschen, wie sie sich in struktureller Ungerechtigkeit manifestiert, nicht explizit eingegangen. Seine Ausführungen scheinen eher fortschrittsoptimistisch. Dennoch sieht er, daß die Bedrohung des Lebens durch die Natur von einer neuen Bedrohung durch die Organisation abgelöst wird. „Die Frage ist: Was schützt uns gegen die Bedrohung durch die Organisation? Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. (...) Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an.“<sup>62</sup> Bonhoeffers Ausführungen zur *Ethik* und seine Überlegungen in den Gefängnisbriefen zielen am Ende auf eine angemessene Haltung des Menschen in der Moderne sowie auf eine entsprechende Gestalt der Kirche. Er ist jedoch weit davon entfernt, die moderne Welt in ihrer Struktur in Frage zu stellen, weil ohne sie der neuzeitliche Freiheitsprozeß und damit der Kern seines Gottesverständnisses nicht zu denken wäre.

Die Dialektik der Moderne aber hat Bonhoeffer durchaus wahrgenommen und in seinem neuen Verkündigungsverständnis benannt: „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.“<sup>63</sup> Die offenbare Gottlosigkeit der Welt – hofft Bonhoeffer – läßt die Menschen ihr Desiderat erkennen, läßt sie die Welt – ohne Ausflucht ins Religiöse – auch erleiden und so vielleicht für das Leiden in der Welt sensibel werden. Und nur deshalb kann er sagen: „Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“<sup>64</sup>

So führt Bonhoeffers diesseitsorientierte Soteriologie zu einer Haltung des Mitleidens, das dort hilft, wo Hilfe möglich ist, das aber auch den Ernst menschlicher Ohnmacht nicht wegspekuliert.<sup>65</sup> Das weltliche Leben vor Gott – eine tiefe „Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit“<sup>66</sup> – gilt Bonhoeffer als „Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt“.<sup>67</sup> Die Frage Jesu in Gethsemane, ob die Jünger nicht eine Stunde mit ihm wachen

<sup>62</sup> *Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung*, 191. Interessant zu untersuchen wäre die Analogie zu Luhmanns Ausschluß des Menschen aus der Gesellschaft und seiner Ansiedlung in deren Umwelt (*Luhmann, Soziale Systeme*, 346ff).

<sup>63</sup> *Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung*, 181.

<sup>64</sup> Ebd., 181.

<sup>65</sup> Diese Haltung hat freilich nichts zu tun mit „der Kunst, es nicht gewesen zu sein“ (*O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 78).

<sup>66</sup> Ebd., 183.

<sup>67</sup> Ebd., 181.

könnten, ist ihm die Umkehrung aller religiöser Heilserwartung. „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden.“<sup>68</sup> Nicht religiöse Methodik, sondern das Auskosten des Lebens in seiner ganzen Ambivalenz macht den Christen; dies schließt die bitteren Stunden mit ein. Die diesseitsorientierte Soteriologie Bonhoeffers ist auch im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit nicht desavouiert. Wo der Mensch in seinem Bemühen, Heil und Befreiung zu realisieren, an objektive Grenzen stößt, bleibt ihm die Haltung existentiellen Mitleidens, das weder in Selbstmitleid über die eigene Ohnmacht, noch in eine zynische Resignation angesichts der Ohnmacht Gottes abgeleitet und dann die konkreten, naheliegenden Möglichkeiten praktischer Solidarität übersieht. Strukturelle Ungerechtigkeit heißt auch unweigerliche Partizipation an deren Ursachen und Folgen – und bedeutet also strukturelle Schuld, eine Schuld, die aus eigener Kraft nicht beglichen werden kann. Sie auszuhalten, ohne Vergangenheit und Gegenwart zu verdrängen und ohne in oberflächlichen Aktivismus zu verfallen, könnte ein Akt jener Sympathie sein, die hoffentlich ansteckt und Früchte trägt.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Ebd., 180.

<sup>69</sup> Bonhoeffers Überlegungen zielen auf ein neues Verkündigungsverständnis; sie beziehen sich auf Reden *und* Handeln der Kirche. Die Welt kann vom Evangelium her besser verstanden werden, als sie sich selbst versteht (Ebd., 163). Aber dies muß dem modernen Menschen eben nicht-religiös mitgeteilt werden. Die Aufgabe ist freilich immens und verlangt nicht wenig Mut zur „Metanoia“ (Ebd., 183). „Was *muß* ich glauben?, falsche Frage, überholte Kontroversfrage (...) - Gegensätze sind nicht mehr echt. Natürlich kann man sie jederzeit mit Pathos repristinieren, aber sie verfangen doch nicht mehr. Dafür gibt es keinen Beweis, davon muß man einfach auszugehen wagen.“ (Ebd., 192, kursiv bei Bonhoeffer) Alles kleingläubige Festhalten an ausgedienten Beständen kommentiert Bonhoeffer präzise: „Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere.“ (Ebd., 191)