Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 42 (1995)

Heft: 3

Artikel: Glauben als Leben : Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe

Autor: Wüstenberg, Ralf K.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761427

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RALF K. WÜSTENBERG

Glauben als Leben

Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe[1]

Die Forderung einer nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe hat eine Fülle besonders an angelsächsischer Literatur hervorgebracht.[2] In den meisten Studien ist allerdings eher die Vielschichtigkeit der Probleme illustriert, als daß tragfähige Lösungen angeboten wurden. So wurde Bonhoeffer, der eine religionslose Zeit voraussagte, von den einen als «Atheist» (A. MacIntyre)[3] oder als «Säkularer» (A. Loen)[4] beschimpft, um von den anderen als «Urfrommer» (B. Jaspert)[5] oder «religiöse Natur» (J. Macquarrie)[6] gefeiert zu werden; wieder andere sahen in ihm den «Vater-der-Gott-ist-tot-Theologie» (W. Hamilton et al)[7].

In solchen Interpretationen wird Dietrich Bonhoeffer statt von seinen eigenen Voraussetzungen von der jeweiligen religiösen oder der säkularen Lage der Zeit her ausgelegt. Dabei ist vor Fehlinterpretationen auch im angelsächsischen Raum gewarnt worden. Zuletzt beschreibt der schottische

[1] Disputationsvortrag, gehalten am 1. 2. 1994 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

[2] In meinem Buch mit gleichlautendem Titel habe ich nahezu die gesamte angelsächsiche Literatur zum Thema besprochen. Die wichtigste deutschsprachige Literatur findet sich in verschiedenen Übersichten. Vgl. zur Bonhoeffer-Diskussion der 50er Jahre SCHULZE, R., Hauptlinien der Bonhoeffer-Interpretation, in: *EvTh* 25 (1965) 681–700; eine Forschungsübersicht der 60er und 70er Jahre liefert NEUMANN, P.H.A., «Religionsloses Christentum» und «nicht-religiöse Interpretation» bei Dietrich Bonhoeffer, Darmstadt 1991, 1–42. Am umfassendsten und aktuellsten gibt E. FEIL in einem Doppelartikel einen Durchblick durch die Bonhoeffer-Literatur «Aspekte der Bonhoeffer-Interpretation», in: *ThLZ* 117 (1992) Sp. 1–16; 81–100.

[3] MACINTYRE, A., God and the Theologians, in: *Encounter* 21 (Nov. 1963) 3–10, Zitat 3.

[4] LOEN, A.E., Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft, München 1965, 205ff.

[5] JASPERT, B., Frömmigkeit und Kirchengeschichte, Erzabtei St. Ottilien 1986, 76f.

[6] MACQUARRIE, J., God and Secularity, London 1968, 72ff. (New Directions in Theology Today III).

[7] HAMILTON, W., A secular Theology for a World come of Age, in: *Theology Today* 18 (1962) 440; vgl. auch ROBINSON, J.A.T., Honest to God, London 22. Aufl. 1991.

Barth-Forscher Torrance das Desaster: «... in recent years instead of really listening to Bonhoeffer many ... have come to ‹use› Bonhoeffer ... especially when certain catchphrases like ‹religionless Christianity› are worked up into systems of thought so sharply opposed to Bonhoeffer's basic Christian theology, not least his Christology»[8].

Wo die christologische Mitte bei Bonhoeffer nicht gesehen wird, da wird er insgesamt fehlinterpretiert – auch und gerade im Hinblick auf die nichtreligiöse Interpretation. Und so hat sich Gerhard Ebelings Mahnung, daß die «nicht-religiöse Interpretation ... für Bonhoeffer nichts anderes als christologische Interpretation»[9] sei, als Grundeinsicht über vier Jahrzehnte in der Bonhoeffer-Forschung erhalten. Nahezu jede ausgewiesene Publikation zitiert Ebelings Formel; doch bleibt ihre Konkretion aus: Wenn nichtreligiös christologisch interpretieren heißt, was meint dann diese Interpretation konkret?

Die Frage nach Inhalt und Aussage der nichtreligiösen Interpretation soll im weiteren Leitfrage sein. Um sie beantworten zu können, sollen zuerst die Bonhoeffer-Quellen zur Sprache kommen. Was sagt Bonhoeffer zum Thema Religion? Eine solche Zusammenstellung wird zu dem bisher nicht diskutierten Problem eines Religions*begriffs* bei Bonhoeffer führen.

I.

Überblicken wir sämtliche Aussagen Bonhoeffers über Religion, so lassen sich formal drei Gruppen von Religionsdeutungen aufweisen: Vor der Entdeckung der Dialektischen Theologie stehen 1. religions*würdigende* Aussagen im Vordergrund. Sie beziehen sich auf Seminararbeiten und Referate seiner Studentenzeit.[10] Seit der Entdeckung und der literarischen Verarbeitung Karl Barths begegnen nun 2. religions*kritische* Aussagen, die sich material in der Dissertation *Sanctorum Communio* erstmals breiter aufweisen lassen.[11] Das Jahr 1927 markiert chronologisch eine Wende von der Religionswürdigung zur Religionskritik, die in den Folgejahren die bestimmende Deutung von Religion bleibt. Aus der Religionskritik folgert Bonhoeffer

[8] TORRANCE, T.F., «Cheap and Costly Grace», in: God and Rationality, Oxford 1971, 56–85, Beleg 74.

[9] EBELING, G., Die Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe, zuerst in: *ZThK* 52 (1955) 296–360; ich zitiere nach «Mündige Welt» Bd. II (1956) 12–73, Beleg 20f.

[10] Vgl. etwa die Seminararbeit «Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk in seinen letzten Lebensjahren. Nach seinem Briefwechsel von 1540–1546», in: DBW 9, 271–305, bes. 300; oder: «Referat über historische und pneumatische Schriftauslegung», in: DBW 9, 305–323, bes. 305f., 321.

[11] «Sanctorum Communio», DBW 1 (1986) etwa 69, 79, 97, 174; vgl. im Blick auf F. Schleiermacher 102 n. 18.

1944[12] die nichtreligiöse Interpretation, mit der er 3. die Religions*losigkeit* postuliert: Religion wird nicht nur (systematisch-theologisch) kritisiert, sondern die *Zeit von Religion* ist (historisch) abgelaufen. Den christlichen Glauben versteht Bonhoeffer «nicht mehr nur anti-, sondern a-religiös»[13].

Religionswürdigung, Religionskritik und Religionslosigkeit sind nach meiner Untersuchung *die* drei Aussageformen von Religion im Gesamtwerk Bonhoeffers. Keine von ihnen wird in sich systemhaft ausgebildet, noch lassen sie in ihrer Trias eine Theorie von Religion erkennen. Die drei Religionsdeutungen folgen vielmehr lose aufeinander, wonach Bonhoeffer Religion zunächst würdigt, dann kritisert, um schließlich die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe zu fordern. Auch diese chronologische Aufteilung darf nicht gepreßt werden: So äußert sich Bonhoeffer auch vor *Sanctorum Communio* vereinzelt religionskritisch;[14] andererseits kann er 1933 die christologische Wer-Frage als religiöse Frage[15] bezeichnen und noch 1944 vom Christentum als wahrer Religion[16] sprechen. In der dialektisch-theologischen Phase kommen also Elemente einer Religionsbetrachtung vor, die chronologisch gesehen in die Zeit vor 1927 fallen müßten, und damit in das Erbe der Liberalen Theologie. Würdigende Äußerungen, kritische und solche über Religionslosigkeit folgen nicht nur entwicklungsgeschichtlich aufeinander, sondern begegnen auch systematisch nebeneinander.

Dietrich Bonhoeffer operiert mit dem Wort «Religion» in einer Weise, die eine inhaltliche Bestimmung schwer macht – oft auch gar nicht zu suchen scheint. Religion wird zu einer formalen Negativfolie, auf der dann andere wichtige Gedanken inhaltlich expliziert werden. Bonhoeffer erklärt schon 1931 unter dem Eindruck von Karl Barth, daß es «keinen allgemeinen *Begriff* von Religion mehr geben»[17] kann. Dabei reflektiert er abgesehen von Re-

[12] Vgl. BETHGE, E. (Hg.), Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, München 3. Aufl. 1985, 305ff. (im folgenden zitiert WEN).

[13] BERNHARD, R., Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionsauffassung, Gütersloh 2. Aufl. 1993, 68.

[14] Vgl. die Kritik Bonhoeffers am Psychologismus, in: «Notiz zu Luthers Römerbriefvorlesung», DBW 9, 324. Hinter diesem Stichwort verbirgt die Kritik am religiösen Apriori E. Troeltschs (so PFEIFER, H., in: DBW 9, 324 n. 2).

[15] Vgl. die «Christologievorlesung» D. Bonhoeffers aus dem Sommersemester 1933, in: GS III, 166–242, Beleg 170.

[16] Vgl. WEN 305.

[17] Die «Geschichte der Systematische Theologie des 20. Jahrhunderts», Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32, in: GS V, 181–227, Beleg 219 (Hervorhebung im Zitat von mir). Ich folge in diesem Beleg der Dudzus-Kompilation; in der Neuausgabe der Vorlesung DBW 11 (1994) 139–213 wird an dieser Stelle abgedruckt: «Keine allgemeine Begründung von Religion kann es mehr geben» (199). Die Neuausgabe folgt der Nachschrift von Joachim Kanitz und glättet an dieser Stelle. Kanitz selber schreibt laut Nachlaß: «Keinen allg. Begr. v. Rel. kann es mehr geben» (Nl. B 1,1 [64]). Die Abkürzung «Begr.» läßt beide Lesarten («Begriff» oder «Begründung») zu. Joachim Kanitz bestätigte mir das auch in einem Brief. Aus Raumgründen

ligion seine Begrifflichkeit sonst streng, was – im Zuge einer Gegenprobe – anhand von anderen Begriffen seiner Theologie leicht aufzuzeigen ist.[18]

Bonhoeffer intergriert *Religion* nicht in sein theologisches Denken und unterscheidet sich darin von Karl Barth und auch gegenwärtigen systematisch-theologischen Entwürfen. Im Sinne einer weiteren Gegenprobe zeigt sich, wie – am Beispiel von W. Pannenberg – ein definierter Religionsbegriff integrativer Bestandteil eines systematischen Entwurfes ist.[19] Bei Bonhoeffer hingegen verflüchtigt sich Religion aus dem theologischen Denken. Wo gewöhnlich Religion den Ort im System einer regulären Dogmatik einnimmt, dort fragt der irreguläre Dogmatiker: «Was bedeuten in der Religionslosigkeit der Kultus und das Gebet?»[20] Bonhoeffer beantwortet seine Frage mit dem Hinweis auf die altkirchliche Arkandisziplin; er empfindet offenbar selber, daß eine Lücke entsteht, wo in der Religionslosigkeit religiöse Inhalte den angestammten Ort verlieren. Was sich mit dem Phänomen Religion verbindet, also etwa der Kultus[21] oder das Gebet, soll deshalb der Arkandisziplin unterworfen werden. Religionslosigkeit meint also zunächst phänomenologisch die Ortslosigkeit von Religion.

Religiöse Inhalte sollen nicht aufgegeben, sondern angebetet und vor Profanierung geschützt werden; anstelle von geschwäziger Religiosität fordert Bonhoeffer qualifiziertes Schweigen.[22] Der Verherrlichung des Geheimnisses der Person Christi in Gebet und Gottesdienst, entspricht nach außen die verantwortliche Tat, so daß die Arkandisziplin ihren «dialektische(n)

konnten die Hg. von DBW 11 die von ihnen gewählte Lesart nicht explizit ausweisen. (Diesen Hinweis verdanke ich dem Hg. der Vorlesung, E. Amelung.)

[18] Vgl. z. B. in «Sanctorum Communio» (1927) den Personenbegriff (DBW 1, 130 n. 68; hier zeigt sich, wie Bonhoeffer um eine eindeutige Begrifflichkeit ringt. Im Personenbegriff sind Sozialität und Individualität gesetzt. Noch in «Widerstand und Ergebung» (1944) sucht Bonhoeffer die univoke Begriffsbildung: Am 23. 1. 1944 reflektiert er über den Begriff Freundschaft: «Sie muß wohl als Unterbegriff des Kultur- und Bildungsbegriffs verstanden werden, während Bruderschaft unter den Kirchenbegriff und Kameradschaft unter den Begriff der Arbeit und den Begriff des Politischen fällt» (WEN 216). Die Begriffsanalyse wird deshalb wichtig, weil Freundschaft über kein göttliches Mandat verfügt und nicht in Bonhoeffers Mandatenlehre der Ethik eingegliedert werden kann; vgl. «Ethik», DBW 6, 392ff., 397f.

[19] Für PANNENBERG, W., Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 133ff., wird die Not der Verborgenheit Gottes im voraus durch eine Religionstheorie abgefangen und aus dieser heraus vorgeschrieben, welche religiösen Erfahrungen sinnvollerweise überhaupt vorkommen dürfen. Im Grunde läuft das auf die Leugnung der ‹pathischen› Verfaßtheit unserer Existenz hinaus, indem Leid- und Sinnleererfahrungen ans Ende von Kausal- oder Entwicklungslinien verlegt und dort religionstheoretisch aufgeklärt werden. Der Begriff «Sinn» ist bei Pannenberg von vornherein religiös gefüllt, während Bonhoeffers Rede vom Sinn gerade nicht religiös bleibt und das aussagt, «was die Bibel ‹Verheißung› nennt» (WEN 426).

[20] WEN 306.

[21] Zum ‹Kultus› als Phänomen der Religion vgl. LEEUW, G. VAN DER, Religionsphänomenologie, Tübingen 3. Aufl. 1977, 509f.; auch für PANNENBERG, W., op. cit. (n. 19), ist im Kultus die «Trennung des Menschen von der Gottheit aufgehoben» (189).

[22] Vgl. GS III, 167.

Kontrapunkt»[23] in der nichtreligiösen Interpretation findet. Arkanum und Religionslosigkeit verhalten sich wie das Beten und Tun des Gerechten.[24] Oder, um mit der Ethik zu formulieren: Arkandisziplin und nichtreligiöse Interpretation sind wie Letztes und Vorletztes aufeinander bezogen.[25]

Dietrich Bonhoeffer definiert also weder Religion begrifflich, noch entwickelt er eine geschlossene Religionstheorie. – Was bedeutet diese Einsicht? 1. wird die große Zahl an Fehlinterpretationen verständlich, weil sie sämtlich mit einer festen Religionsbegrifflichkeit Bonhoeffers rechnen und *hieraus* die nichtreligiöse Interpretation dann erklären wollen. 2. wird zu einem verantwortungsvollen Umgang mit den zum Teil fragmentarischen Quellen gemahnt. Möchte ich Bonhoeffers Aussagen über Religion verstehen, so kann dies nicht unmittelbar über die Quellen selbst gelingen, sondern nur mittelbar über die den Bonhoeffer-Quellen zugrundeliegenden Bezüge. Die Frage lautet daher: *Woher* kommen Religionskritik und die Rede von der Religionslosigkeit? Welche Schriften hat Bonhoeffer rezipiert, als er religionskritisch theologisiert?

Die Fehlanzeige einer Religionstheorie fordert auf dem Weg zu einer inhaltlichen Klärung der nichtreligiösen Interpretation die Frage nach dem *Woher* – und damit nach dem *Was*.

II.

Der junge Religions*kritiker* Bonhoeffer ist von seinem theologiegeschichtlichen Ort her zu interpretieren. Dieser verbindet sich mit dem Namen Karl Barth.

Seine Barth-Rezeption setzt mit dem Sammelband *Das Wort Gottes und die Theologie* ein. Hierin stellt Barth in einem Aufsatz von 1920 fest: «Jesus hat mit Religion einfach nichts zu tun.»[26] In der 2. Auflage des Römerbriefkommentars von 1922 wird der Gegensatz von Glaube und Religion als Kritik des Wortes Gottes an der religiösen Möglichkeit des Menschen vertieft. Der «Freiheit Gottes»[27] steht hier die «Religion» des Menschen entgegen, in der die «Sünde zur anschaulichen Gegebenheit wird.»[28]

[23] PANGRITZ, A., Aspekte der ‹Arkandisziplin› bei Dietrich Bonhoeffer, in: *ThLZ* 119 (1994) Sp. 755–768, Beleg 765.

[24] Vgl. WEN 328.

[25] Vgl. PANGRITZ, A., art. cit. (n. 23) Sp. 764.

[26] BARTH, K., Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 94 (Gesammelte Vorträge I).

[27] BARTH, K., Der Römerbrief, Zürich 13. Aufl. 1984, Beleg 236.

[28] Ibid. 228.

«Religion» ist für Barth «ausbrechender Dualismus»[29]; sie ist «Negative» der Gnade.[30]

Der Student Dietrich Bonhoeffer nimmt in Referaten der Jahre 1925/26 gelegentlich Bezug auf Barths *Römerbrief*[31], dessen Unterscheidung von Glaube und Religion wegweisend bleibt. 1927 lassen sich neben dem Römerbrief deutliche Spuren Albrecht Ritschls in Bonhoeffers Dissertation aufzeigen.[32] Dialektische und Liberale Theologie stehen noch unverbunden nebeneinander. Erst mit seiner Habilitationsschrift, in der er mit dem religiösen Apriori seiner Lehrer bricht[33], wird Bonhoeffer Ende der zwanziger Jahre zum Barthianer; auch die philosophische Prämisse des offenbarungstheologischen Ansatzes vollzieht er mit, nämlich den im Neukantianismus zum Grenzbegriff werdenden Phänomenalismus Kants. Gott als das Ding an sich kann nicht *er*kannt werden, es sei denn, *er* macht sich allererst *be*kannt, und das geschieht in seiner Freiheit der Offenbarung in Jesus Christus als dem Wort Gottes.

Bonhoeffer liest und rezipiert neben der 2. Auflage des Römerbriefs auch Barths *Unterricht in der christlichen Religion* von 1924 und die *Christliche Dogmatik im Entwurf* von 1927. Er kritisiert wie Barth[34] das neuzeitliche Verständnis von Religion; der Religionsbegriff sei von den Deisten in die Theologieschichte eingebracht worden[35], um von Karl Barth wieder aus der Theologie verbannt zu werden. Was die Reformatoren Glauben nennen, sei seit dem 17. Jahrhundert durch einen Religionsbegriff ersetzt worden, der schließlich am deutlichsten in der Liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts

[29] Ibid. 251.

[30] Ibid. 212.

[31] Z. B. DBW 9, 322; 444, n. 15.

[32] Vgl. «Sanctorum Communio», DBW 1, 97; hier bezeichnet Bonhoeffer Jesus als «Gründer einer Religionsgemeinschaft». Ganz ähnlich kann RITSCHL, A., Rechtfertigung und Versöhnung III, Bonn 1888, 508 sagen: «Jede gemeinsame Religion ist gestiftet.»

[33] Vgl. «Akt und Sein», DBW 2, 51; Bonhoeffer betrachtet hier eine Inkonsequenz im philosophischen Ansatz seines Lehrers R. Seeberg. Die Rede vom religiösen Apriori ist für Bonhoeffer mit der Gleichung von Offenbarung und Religion verbunden und damit letztlich mit der Identitätsphilosophie des Deutschen Idealismus.

[34] In den Prolegomena zum «Unterricht in der christlichen Religion» reflektiert Barth den Religionsbegriff als geschichtliches Phänomen; «seit 200 Jahren» habe das «Wort Religion» seine Bedeutung erhalten. Barth bekennt: «Ich kann das Wort Religion nicht mehr aussprechen ohne die widerwärtige Erinnerung, daß es nun einmal tätsächlich in der neueren Geistesgeschichte die Flagge ist, die den Zufluchtsort anzeigt, wohin sich die protestantische (...) Theologie (...) zurückzuziehen begann» (Zitiert nach der Karl Barth Gesamtausgabe 17/II, Zürich 1985, 224).

[35] Vgl. «Die Geschichte der Systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts», in: GS V, 183ff.; jetzt in: DBW 11, 139ff.

Ausdruck gefunden habe: Die Theologie sei zur Anthropologie geworden, wie Bonhoeffer in Barths Feuerbach-Vorlesung von 1926[36] lesen konnte.

Prüfe ich alle kritischen Stellungnahmen Bonhoeffers über Religion, so zeigt sich: Jede religions*kritische* Aussage kann auf Karl Barth zurückgeführt werden. Die Religionskritik, die Bonhoeffer von Barth lernt, ist eine Kritik des Wortes Gottes an der Religion: Glaube *oder* Religion lautet die Alternative. Auch aus Tegel würdigt Bonhoeffer noch Barths Religionskritik. In drei Briefen aus dem Frühsommer 1944 schreibt er, Barth habe als erster bzw. einziger mit der Religionskritik begonnen. Er habe diese aber dann nicht durchgeführt, um zur nichtreligiösen Interpretation zu gelangen, sondern sei zu einem Offenbarungspositivismus gekommen.[37]

Dieser Einwand erlebte eine beträchtliche Wirkungsgeschichte. Während K. Barth selbst noch einräumte, sich vielleicht «tatsächlich gelegentlich offenbarungspositivistisch benommen und geäußert»[38] zu haben, setzt die Barth-Forschung andere Akzente. Bonhoeffer habe Barth mißverstanden (Fr.-W. Marquardt)[39], deshalb müsse sein provozierendes Schlagwort ganz aus dem theologischen Vokabular «ausgelöscht» werden (S. Fischer)[40]. Meinen einige Interpreten, Offenbarungspositivimus ziele auf Barths Offenbarungslehre ab (R. Prenter, R.T. Osborn)[41], so sehen andere einen Angriff Bonhoeffers auf den Calvinismus (J.H. Burtness, G.B. Kelly)[42]. Wieder andere halten die Rede vom Offenbarungspositivismus für ein methodisches Problem (H. Ott et al)[43]. Oder geht es bloß um die fehlende politische Ausrichtung (T.R. Peters)[44]? Wendet sich Bonhoeffer bloß gegen ein «Schwarz-Weiß-Denken» (H.-J. Abromeit)[45]? Die Liste von Interpretationsmustern kann noch erweitert werden; es ist sicher an allem etwas Richtiges.

[36] Vgl. Die Theologie und die Kirche, München 1928, 212–239 (Gesammelte Vorträge Bd. II).

[37] Vgl. WEN 306, 312, 359.

[38] Brief an Herrenbrück, P.W. vom 21. 12. 1952, in: Mündige Welt Bd. I, 122.

[39] Theologie und Sozialismus, München 3. Aufl. 1985, 245f.

[40] Revelatory Positivism? Barth's earliest theology and the Marburg School, Oxford 1988, 313f.

[41] PRENTER, R., «Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus», in: Mündige Welt Bd. III, München 1969, 11ff.; OSBORN, R.T., «Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth», in: *Interpretation* 8 (1971) 283–30, Beleg 298.

[42] BURTNESS, J.H., «Als ob es Gott nicht gäbe. Bonhoeffer, Barth und das lutherische finitum capax infiniti», in: IBF 6, München 1983, 167ff., Beleg 172. KELLY, G.B., Bonhoeffer's ‹non religious› Christianity: Antecedents and Critique, in: *Bijdr* 37 (1976) 118ff., Beleg 135.

[43] Vgl. OTT, H., Wirklichkeit und Glaube I: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Zürich 1966, 110 und 113.

[44] Vgl. PETERS, T.R., Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in historischer Absicht, München 1976, 172.

[45] ABROMEIT, H.-J., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen, 1991, 168.

Auffällig ist nur, daß keiner der genannten Interpreten sich wirklich auf die Quellen einzulassen scheint. Offenbarungspositivismus wird Barth an drei Stellen vorgehalten – und nur dort!

Die drei Briefe sind auf den 30. 4., 5. 5. und 8. 6. 1944 datiert;[46] sie entwickeln Bonhoeffers neue Gedanken zur Religionslosigkeit, Thema der Briefe ist Religion. Sie sind gleich strukturiert: Bonhoeffer übt zunächst Religionskritik, würdigt dann Barth als denjenigen, der diese begonnen habe, kritisiert ihn schließlich mit dem fragwürdigen Begriff und folgert für sich die nichtreligiöse Interpretation. Die logische Konsequenz der Religions*kritik* ist für Bonhoeffer die nichtreligiöse Interpretation, die bei Barth aber ausbleibt und den Offenbarungspositivismus auf den Plan ruft. So wird die Barthkritik an allen drei Stellen ganz parallel eingeführt.

Offenbarungspositivimus steht ausschließlich im Kontext von Barths Religions*begriff*. Bonhoeffer beobachtet eine Entwicklung in der Religionsbetrachtung seines Lehrers, deren Endpunkt er zu kritisieren scheint. Den Römerbriefkommentar meint er nicht, denn ihn hebt er in Tegel positiv hervor. Hier werde «der Gott Jesu Christi gegen die Religion ins Feld geführt»[47]. Die Religionsbetrachtung der *Kirchlichen Dogmatik* unterscheidet sich nun vom *Römerbrief* darin, daß Barth einen theologischen Religionbegriff ausbildet. Religionskritik wird nun «zur integrativen Aufgabe der Theologie»[48].

Wird Religion beim jungen Barth als «Negative der Gnade» kritisiert, so beim Barth der regulären Dogmatik gewürdigt als Antwort auf Gottes Handeln. Schon in der *Dogmatik im Entwurf* geht Barth in § 18 über eine rein kritische Betrachtung von Religion hinaus und fragt nach ihrer Annahme im Licht der Offenbarung. Religion kann «angenommen» und «geheiligt» werden.[49] Grundsätzlicher spricht Barth im 3. Abschnitt von § 17 der Kirchlichen Dogmatik I,2 von der wahren Religion: «Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion.»[50] Um von wahrer Religion sprechen zu können, muß der Gnadencharakter betont werden. Wahre Religion lebt «durch Gnade von Gnade»[51]. Das Gefälle Gnade - Religion wird groß, wo die Frage nach der Religion ungebrochen eine «theologische Fragestellung»[52] bleiben soll, wo Gott «souverän»[53] am Menschen handelt. Die Religionskritik mündet mit der *Kirchlichen Dogmatik* in eine offenbarungspositive Religionsbetrachtung, statt – wie Bonhoeffer es

[46] Vgl. WEN 303ff., 311ff., 355ff.

[47] WEN 359.

[48] GRUHN, R., Religionskritik als Aufgabe der Theologie, in: *EvTh* 39 (1979) 234–255, Beleg 255.

[49] Zitiert nach Karl Barth Gesamtausgabe 14, Zürich 1982, 306ff., Beleg 317.

[50] Kirchliche Dogmatik Band I/2, Zürich 5. Aufl. 1960, 357.

[51] Ibid. 304 und 325.

[52] Ibid. 323.

[53] Ibid. 322.

erwartet – zu einer nichtreligiösen Interpretation zu gelangen. Anstelle der nichtreligiösen Interpretation von biblischen Begriffen tritt bei Barth eine offenbarungspositive Interpretation von Religion.

Bonhoeffer möchte den religionkritischen Ansatz kritisch weiterdenken, ihn nicht institutionalisieren und einen theologischen Religionsbegriff ausbilden: Wird Religion kritisiert, so ist die Konsequenz, ohne Religion von Gott zu reden. Kritisiert Offenbarungspositivismus die Theorie*bildung* von Religion, so meint Religionslosigkeit bei Bonhoeffer die Theorie*losigkeit* von Religion. Steht Barths Offenbarungspositivimus im Zusammenhang mit Religion, so Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation in einer Dialektik mit der Arkandiziplin: Die Jungfrauengeburt und die Trinität[54] werden besser der Arkandisziplin unterworfen, angebetet und vor Profanierung geschützt, als regulär-dogmatisch expliziert.

Bonhoeffer ersetzt den Offenbarungspositivismus Barths durch die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe. Läßt sich Bonhoeffers Religionskritik von Barth her interpretieren, so müssen wir nun fragen, woher die nichtreligiösen Interpretation kommt. Wie sich mir zeigte, ist diese Frage auf dem Hintergrund von Bonhoeffers Philosophie-Rezeption zu beantworten.[55]

Nach dem Neukantianismus, der mit der Dialektischen Theologie Einzug in sein philosophisches Denken nimmt, entdeckt Bonhoeffer 1930 in den USA den amerikanischen Pragmatismus; von hier aus eröffnet sich eine neue Dimension der Philosophie-Rezeption, nämlich die der Lebensphilosophie.[56] Mit dem Pragmatismus verbindet sich aber eine positive Religionsauffassung. Ob Religion wahr ist, entscheidet sich in ihrer Wirksamkeit im Leben. Religion und Leben kann Bonhoeffer aber nicht gleichsetzen.[57] Er wendet deshalb seine Religionskritik auf den Religionsbegriff von William James an. Dennoch ist der Pragmatiker James als Lebensphilosoph 1930 Wegbereiter für die Rezeption von Diltheys Historismus 1944. Ich halte Bonhoeffers Begegnung mit dem Pragmatismus deshalb für die Wichtigste nach dem Neukantianismus und vor dem Historismus.[58]

Wer die Tegeler Briefe auf die Verwendung von Religion hin liest, dem fällt auf, daß Bonhoeffer gar nicht unmittelbar von Religion spricht, sondern mittelbar von der *Zeit* der Religion. Er entwickelt auch hier keinen Begriff

[54] Vgl. WEN 312.

[55] Vgl. WÜSTENBERG, R.K., «Dietrich Bonhoeffer on Theology and Philosophy», in: ANVIL 12/1 (1995) 45–56.

[56] Bonhoeffer bezeichnet den Pragmatismus selbst als «Lebensphilosophie» (DBW 10, 271) und las nach einer Selbstaussage «fast das gesamte philosophische Werk von William James» (DBW 10, 268).

[57] JAMES, W., Die Vielfalt religiöser Erfahrung (deutsch von E. Herms), Olten 1979, 462: «Die Liebe zum Leben ... ist der religiöse Impuls.» Bonhoeffer kritisiert den pragmatischen Religionsbegriff: Die «Wirksamkeit» Gottes kann nicht seiner «Wirklichkeit» vorgeordnet werden (DBW 10, 668).

[58] Vgl. R.K. WÜSTENBERG, art. cit. (n. 55) 55f.

von Religion, der dann krisitiert würde, sondern charakterisiert historisch die Zeit von Religion als Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, die nun abgelaufen sei. Bonhoeffer möchte von Gott ohne Religion reden, eben religionslos.[59]

Ein *religiöses* Gottesverständnis wird durch die Begriffe «Metaphysik» und «Innerlichkeit» kritisert. Jenseitigkeit und Diesseitigkeit Gottes werden durch den Bonhoeffer-Satz: «Gott ist mitten in unserm *Leben* jenseits»[60] *nicht* im Sinne von Religion beschrieben. Die Charakterisierung von Religion mit den Begriffen «Metaphysik» und «Innerlichkeit» ist etwas grundsätzlich Neues. Von 1927 bis 1944 hat Bonhoeffer nämlich Religion durchgehend mit dem Begriff «Individualismus» kritisiert.[61] Im Blick auf die Begriffsbildungen der Religionskritik besteht also eine Diskontinuität in der Kontinuität. Hinsichtlich der Diskontinuität ist zu fragen: *Woher* kommen die religionskritischen Begriffe «Metaphysik» und «Innerlichkeit»? Dietrich Bonhoeffer hat im Frühjahr 1944 den umfänglichen 2. Band der Gesammelten Schriften Wilhelm Diltheys nach Tegel bestellt[62] und den Historismus über Monate studiert. Wenn man die Briefe, die parallel zur Dilthey-Lektüre verfaßt wurden, betrachtet, so zeigen sich viele parallele Gedanken, die manchmal sogar wörtlich mit Dilthey übereinstimmen, z. B. Gedanken über eine mündig gewordene Welt, Diltheys philosophische Kritik an der Metaphysik und seine Rede von der Innerlichkeit. Einige englische und deutsche Studien, unter ihnen die von Christian Gremmels[63] und Ernst Feil[64] haben an einzelnen Begriffen die Dilthey-Rezeption zu untersuchen angefangen. Feil und Gremmels wiesen u. a. nach, daß die Begriffe «Metaphysik» und «Innerlichkeit» von Dilthey stammen und Bonhoeffer sie religionskritisch einsetzt.

Aus meiner Untersuchung geht hervor, daß auch der Begriff «religionslos» bei Dilthey belegt ist.[65] Religionslosigkeit erhält bei

[59] Belege WEN 305f.

[60] WEN 308 (Hervorhebung im Zitat von mir).

[61] Vgl. «Sanctorum Communio», DBW 1, 102 n. 18; GS V (1931/32) 185; GS V (1932) 238; GS IV (1935) 202; WEN (5. 5. 1944) 312.

[62] Im Brief vom 2. 3. 1944 fragt Dietrich Bonhoeffer seine Eltern: «Könnt Ihr mir bitte Dilthey: ‹Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation› verschaffen?» (WEN 255).

[63] Mündige Welt und Planung. Eine sozialethische Untersuchung zum Verhältnis von Planung und Geschichte, Marburg 1970, 15f.

[64] Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis, München 4. Aufl. 1991, 359ff.

[65] Vgl. DILTHEY, W., Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (= Gesammelte Schriften Bd. II) 54; DERS., Einleitung in die Geisteswissenschaften (= Gesammelte Schriften Bd. I) 138: «Wenn die Tatsachen uns zwängen ... einen religionslosen Zustand ... anzunehmen – was jedoch nicht der Fall ist –, alsdann würde dieser Punkt zugleich ein Grenzpunkt des historischen Verstehens sein.» Deutlicher schreibt Dilthey einige Sätze weiter: «... ausgeschlossen also ist das historische Verständnis eines religionslosen Zustandes».

Bonhoeffer interessanterweise eine andere inhaltliche Bedeutung; eine religionslose Zeit ist für Dilthey historisch ausgeschlossen, weil er Religion konsequent aus der Geschichte versteht: Religion ist das Verhältnis der Menschen zu einem letzten wirkenden Ganzen, eine Auffassung, die ihn im 19. Jahrhundert einerseits mit F. Schleiermacher und andererseits mit W. James verbindet.

In der kritischen Anwendung des Begriff «religionslos» durch Dietrich Bonhoeffer zeigt sich nun zweierlei: 1. wendet Bonhoeffer Barths Religionskritik auch auf Diltheys positiven Religionsbegriff an, d. h. der konstruktive Impuls der Religionskritik Barths wird bis in die Tegeler Theologie durchgehalten. 2. wendet Bonhoeffer Diltheys Historismus und damit seine These von der Mündigkeit auf dessen Religionsbegriff an und weist ihn einer bestimmten geschichtlichen Epoche zu, die nun überholt ist: Die Menschen können, weil sie mündig geworden sind, nicht mehr religiös sein: Bonhoeffer nimmt also den religionskritischen Impuls der Dialektischen Theologie auf und verbindet ihn 1944 mit dem Historismus Diltheys. Diese Verbindung ist in der Literatur bisher nicht gesehen worden. Die Untersuchungen über K. Barth und W. Dilthey standen beziehungslos nebeneinander oder sind gegeneinander isoliert worden. Zur Formulierung einer nichtreligiösen Interpretation bedarf es aber sowohl des religionskritischen Impulses als auch der historistischen Betrachtung von Religion.

Wir haben gesehen, *woher* Bonhoeffers These von der Religionslosigkeit kommt und fragen abschließend: *Was* heißt nichtreligiös interpretieren?

III.

Dietrich Bonhoeffer hat Religion vom Glauben her kritisieren gelernt. Die Alternative lautete: Glaube oder Religion? Nun, in der Tegeler Theologie, schreibt er: «Der religiöse Akt ist etwas Partielles, der Glaube ... ein Lebensakt.»[66] Der Glaube wird als Lebensakt ausgelegt. – Weiter heißt es: «Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.»[67]

Die Alternative heißt nun: Leben oder Religion, und nicht mehr: Glaube oder Religion. Der Glaubensbegriff wird als Lebensbegriff interpretiert, abgekürzt lautet die These: Glauben als Leben. Wie kommt es dazu?

Dietrich Bonhoeffer geht es in Tegel um die konkrete Diesseitigkeit des Glauben im wirklichen Leben. So mahnt er dazu, «Gott in unserm Leben und in dem, was er uns an Gutem gibt»[68], zu lieben. Die Frage nach dem Guten erinnert an die Ethik. Bonhoeffer ist zu dieser Zeit, Ende 1943, auch selber

[66] WEN 396.

[67] Ibid.

[68] WEN 242; Eberhard Bethge verdanke ich den Hinweis, daß mit dem «Guten» Dietrich Bonhoeffer ganz eng auch an die Liebe zu seinen Geschwistern dachte.

der Meinung, er müsse eigentlich nur noch seine Ethik zu Ende schreiben.[69] Doch dann kommt die Dilthey-Lektüre, vorbereitet durch das Studium einiger Schriften des Dilthey-Schülers Ortega y Gassets[70] und begleitet durch andere Literatur des 19. Jahrhunderts.[71] Unter dem Eindruck dieser Lektüre beginnt Bonhoeffer neue Fragen im Blick auf Kirche und Theologie zu stellen. Bonhoeffer fragt, «was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist»[72]. Die Frage nach Jesus Christus verbindet die Tegeler Theologie mit der Ethik. Bonhoeffer formuliert zum Beispiel in der Ethik: «Jesus ist nicht ein Mensch, sondern der Mensch.»[73] In Tegel nimmt er exakt diese Formulierung aus der Gestaltethik auf und wendet sie religionskritisch: «Christsein heißt nicht ... religiös sein, sondern ... Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns.»[74]

In Formulierungen wie diesen liegt das Neue von «Widerstand und Ergebung» in der religionskritischen Erweiterung eines christologischen Urteils. In der Beurteilung von Mündigkeit und Autonomie der Welt geht Bonhoeffer weiter. Während in der Ethik der Prozeß des Autonomiegeschehens negativ als zum Nihilismus führend interpretiert wird[75], lesen wir in «Widerstand und Ergebung» Entgegengesetztes: Die Autonomie der Welt, der Menschen und des Lebens werden positiv beurteilt, die Mündigkeit wird bejaht. Bonhoeffer hat sich im Herbst 1943 verschiedene Schriften des spanischen Kultur- und Lebensphilosophen Jose Ortega y Gasset nach Tegel bestellt. Den Diltheyschen Grundsatz: Was der Mensch ist, sagt ihm seine Geschichte[76], lernt Bonhoeffer bei Ortega y Gasset kennen. Das mehrmonatige Dilthey-Studium des Frühsommers 1944 ist in einer bestimmten

[69] Vgl. WEN 182.

[70] Bonhoeffer bestellte sich am 4. 10. 1943 zwei Aufsätze J. ORTEGA Y GASSETS nach Tegel: «Geschichte als System» und «Vom römischen Imperium» (vgl. WEN 136; siehe auch WEN 303). Ich habe in meinem Buch die Rezeption im einzelnen untersucht.

[71] Im Brief vom 24. 7. 1943: «Ich lebe mit meiner Lektüre ja jetzt ganz im 19. Jahrhundert. Gotthelf, Stifter, Immermann, Fontane, Keller habe ich in diesen Monaten mit neuer Bewunderung gelesen» (WEN 95).

[72] WEN 305.

[73] «Ethik», DBW 6, 71.

[74] WEN 395. (In den bisherigen drei Auflagen der Neuausgabe WEN ist in diesem Zitatstück ein Druckfehler; statt «den Menschen», wie es im handschriftlichen Original, Nl A 195 [175 unten], heißt, wird abgedruckt: «einen Menschen». Inzwischen ist in der schmaleren Leseausgabe von «Widerstand und Ergebung» der Druckfehler berichtigt worden; vgl. 14. Aufl. München 1990, 193).

[75] Vgl. das Ethikmanuskript «Erbe und Verfall», in: DBW 6, 93ff., Beleg 113f.

[76] Vgl. DILTHEY, W., Gesammelte Schriften VIII, 224. In Anlehnung an Dilthey möchte Ortega y Gasset nicht dem subjektiven Zug einer begriffslosen Lebensphilosophie erliegen und gewinnt in der Geschichte den objektiven Maßstab zur Betrachtung des Lebens.

Weise vorbereitet: Bonhoeffer lernt Dilthey als Lebensphilosophen kennen; er spricht auch von der «Polyphonie des Lebens»[77].

Beim Studium des Dilthey-Bandes wird Bonhoeffer nun die große historische Entwicklung vor Augen geführt, die dem Menschen Autonomie und Mündigkeit in der Neuzeit gebracht hat. Auf welchen Gebieten auch immer Dilthey das Streben nach Mündigkeit oder Autonomie beobachtet, stets geht er vom gelebten Leben der Menschen in ihrer Epoche aus. In Begriffsbildungen wie: Lebensgefühl, Lebensführung, Lebenshaltung oder Lebensstimmung entfaltet Dilthey seine Lebensphilosophie.[78] So sei zum Beispiel Petrarca «der originalste Lebensphilosoph» gewesen, weil er «alle scholastischen Spinnewebe für einen Moment vollen Lebens hinzugeben bereit war.»[79] Der Gegensatz zum Leben ist für Dilthey die Metaphysik, eine Grundeinsicht, die er in immer neuen Beispielen aus der Geschichte durch den Band hindurch aufzeigt.[80] Die Metaphysikkritik ist begründet in der erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner Lebensphilosophie: Hinter das Leben kann man nicht zurück. Hat Bonhoeffer die Metaphysikkritik von Dilthey, so ist ihm auch der Lebensbegriff wichtig geworden. Das eine ist von Dilthey her nicht ohne das andere zu haben.

Im Brief vom 8. Juni 44 zeigt Bonhoeffer unter Bezug auf Dilthey, wie sich das Autonomiestreben des Menschen auf den Gebieten der Moral und des Rechts entwickelt hat. Am Beispiel der Autonomie von Moral zeigt sich die genaue Dilthey-Lektüre. «In der Moral» – so schreibt Bonhoeffer – seien «anstelle der Gebote Lebensregeln» aufgestellt worden.[81] Bonhoeffer entgeht also nicht, daß Diltheys Historismus auf dem Verständnis von Leben gründet: Nicht die Moralvorstellung schlechthin ist autonom geworden, vielmehr ist die Lebensmoral nicht mehr an Gebote gebunden. Bonhoeffer spricht auch nicht von Autonomie an sich, sondern von der Autonomie *der* Menschen[82] oder der Autonomie *der* Welt.[83] Was für die Moral gilt, das gilt auch auf dem Gebiet der Jurisprudenz. In der Darstellung Diltheys sind die Rechtsbegriffe des Hugo Grotius Lebensbegriffe; sie haben ihre Gültigkeit unabhängig einer

[77] Vgl. WEN 331f.; 340f. Der Begriff ist ihm aus der Musiktheorie wichtig geworden; vgl. PANGRITZ, A., Polyphonie des Lebens. Zu Dietrich Bonhoeffers «Theologie der Musik», Berlin 1994. Ich habe auch versucht zu zeigen, daß mit der Rede von der «Polyphonie des Lebens» ein Zusammenhang zu Diltheys «Von deutscher Dichtung und Musik» besteht, einer Aufsatzsammlung, die Dietrich Bonhoeffer zu seinem Geburtstag, am 4. 2. 1944, von seinem Bruder Klaus, erhalten hat (vgl. WEN 235).

[78] Vgl. DILTHEY, W., Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (= Gesammelte Schriften II) z. B. 17, 18, 20, 43, 50.

[79] Ibid. 20.

[80] Ibid., z. B. 20, 40, 58f., 136f., 144f., 247, 298, 322, 359, 394f., 414f., 441.

[81] WEN 393; vgl. W. DILTHEY op. cit. (n. 78) 261.

[82] Vgl. WEN 356.

[83] Vgl. WEN 392f.

teleologischen Ordnung, d. h. sie gelten «auch wenn es keinen Gott gäbe»[84]. Bonhoeffer erkennt unter Zitation Diltheys, «daß wir in einer Welt *leben* müssen – etsi deus non daretur.»[85] Wieder im Rückgriff auf Dilthey schreibt er am 21. Juli aus Tegel, «daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt.»[86] Auch hier ist zu beobachten: Bonhoeffer spricht nicht von Diesseitigkeit an sich, sondern qualifiziert den Historismus im Lebensbegriff: Diesseitigkeit *des Lebens*.

Der Lebensbegriff ist aber christologisch qualifiziert. Es geht Bonhoeffer nicht «um die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, sondern um die tiefe Diesseitigkeit, in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist».[87] So unterscheidet sich Bonhoeffer von der Lebensphilosophie und interpretiert das Leben christologisch. Philosophisch betrachtet ist das Leben mehrdeutig; eindeutig wird es erst im Blick auf Jesus Christus. Bonhoeffer nimmt den Lebensbegriff Diltheys auf und wendet ihn theologisch. Leben ist nun nicht mehr nur genießen, sondern auch mitleiden. Leben meint Teilnahme am Leiden Gottes in der Welt. Bonhoeffer ruft dazu auf, «im diesseitigen Leben Gottes Leiden» mitzuleiden.[88] Wo dieses Teilnahme ausbleibt, ruft die Bibel zur Buße. Wo die Teilnahme am Sein Jesu und damit das Dasein für andere fehlt, bleibt die Redlichkeit von Glauben als Leben aus. Der biblische Begriff «Buße» meint deshalb nichtreligiös interpretiert «letzte Redlichkeit»[89] – letzte, weil sie im Glauben als Teilnahme am Sein Jesu getroffen wird, einem Glauben, der nach Bonhoeffer «die Inanspruchnahme des irdischen *Lebens* für Gott»[90] bedeutet.

Nichtreligiös interpretieren meint also: nicht im Sinne von Religion interpretieren. Und der Gegensatz zu Religion ist in den Tegeler Briefen das Leben; aus dem Glauben als Teilnahme am Sein Jesu folgt für Bonhoeffer das Leben als Dasein für andere[91] – daher *Glauben als Leben*.

Und so muß zum Schluß Gerhard Ebelings Formel von der nichtreligiösen als christologischer Interpretation auf den entscheidenden Lebensbegriff hin konkretisert werden: Die nichtreligiöse Interpretation ist eine *lebens*christologische Interpretation, die – um das Grundthema von

[84] W. DILTHEY, op. cit. (n. 78) 280; hier auch der Beleg für den «Rechtsbegriff als Lebensbegriff».

[85] WEN 394 (Hervorhebung im Zitat von mir).

[86] WEN 401.

[87] Ibid.

[88] WEN 402.

[89] Vgl. WEN 394.

[90] WEN 406 (Hervorhebung im Zitat von mir).

[91] Vgl. den «Entwurf einer Arbeit» Kap. 2.b) WEN 414: Glauben und Leben sind ontisch verbunden durch die Teilnahme am Sein Jesu. Es geht also nicht um die Identität von «Glauben» und «Leben»; vielmehr soll mit der Formel «Glauben als Leben» die Korrelation beider Begriffe ausgesagt werden.

«Widerstand und Ergebung» aufzunehmen – mündiges Leben und christlichen Glauben zueinander in Beziehung setzt.

In einfachen Worten beschreibt Bonhoeffer die Aufgabe einer *Kirche für andere*, wenn er mit Hilfe des Lebensbegriffs formuliert: Kirche «muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, ‹für andere dazusein.›»[92]

[92] WEN 415f.